

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Levent Köker

Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye

Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye

Levent Köker



Levent Köker

**DEMOKRASİ, ELEŞTİRİ
VE
TÜRKİYE**



Levent Köker. Levent Köker: 1958 Ankara doğumlu. 1980 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdikten sonra, aynı üniversitede 1987'de Siyaset Bilimi doktorası yaptı. 1990'da Siyasal Teoriler doçenti, 1996'da ise Genel Kamu Hukuku profesörü oldu. Oxford ve Princeton üniversitelerinde konuk araştırmacı olarak çalışan Köker, 1997'de Kır'ın'ta Yakın Doğu Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin kurucu dekanlığını üstlenmiştir. Aynı üniversitedeki derslerine devam etmekte olan Köker, hâlen Gazi Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir. Levent Köker'in bazı kitapları şunlardır: *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İletişim, 2007), ve *İki Farklı Siyaset* (Dipnot, 2008).



Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye

© Dipnot Yayınları

Dipnot Yayınları 45

1. Baskı 2008 / Ankara

ISBN:978-975-9051-46-4



Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti

Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ldt. Şti.

GMK Bulvarı No 83/23 Maltepe / Ankara



Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 4192932 / Faks: (0 312) 4192532

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

Liberal Demokrasi ve Eleştirileri.....	9
Serbet Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macpherson'un Siyasal Düşüncesi.....	37
Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine	57
Liberalizm-Sosyalizm İlişkisi Üzerine Bir Deneme	75
Demokrasi ve Sosyal Adalet	85
Demokrasi ve Aile.....	101
Rousseau ve Demokrasi Ya da Liberal Teorinin Eleştirisinin Ögeleri Üzerine Bir İnceleme.....	123
Machiavelli Üzerine.....	139
Modern Demokrasinin Çelişkileri Açısından Bilim - Ahlak - Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Deneme.....	147
Modernleşme mi, Demokratikleşme mi?	155
Tanzimat Sonrasında İdeolojik Dönüşüm Bir Değerlendirme Denemesi	171
Kemalizm Atatürkçülük Modernleşme, Devlet ve Demokrasi.....	191
Kemalizm ve Faşizm	213
Kemalizmi Yeniden Düşünmek Solidarizm, Korporatizm ve Demokrasi	223

Resmî İdeoloji ve Türkiye’de Demokratikleşememe Sorunu	235
Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine Kemalizm ve Sonrası	245
Cumhuriyet, Demokrasi ve Hukuk Devleti: Türkiye'nin Demokrasi Deneyimi Üzerine Bir Değerlendirme	267
Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye	281
Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi: Türkiye’de Yeni-Muhafazakar Kültür Politikasının Eleştirisi.....	299
Siyasi Teknokratizm İletişimsel Demokrasiye Karşı.....	315
Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu.....	337
Radikal Demokrasi.....	353

Dr. Suat İrfan Günsel'e

ÖNSÖZ

1984'ten bu yana yayınlanmış olan yazılarımin bir bölümünün yer aldığı bu derleme, Türkiye'nin son derece hızlı değişen sosyo-politik gündeminde herhalde değişmeyen ana temaların başında yer alan demokrasi sorununu çeşitli boyutlarıyla ele alan makalelerden oluşmaktadır.

Bir bölümü daha çok siyaset teorisi bağlamına oturan, diğer bölümü ise Türkiye tecrübesine eğilen bu yazılarda gündeme getirilmiş olan boyutlar, kanunca, demokrasi sorununun merkezî öneminin neden hiç değişmediğinin açıklanmasıyla ilişkilendirilebilir ki, burada iki önemli neden ve dolayısıyla boyut ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, demokrasi kavramının, özellikle de bu kavramda içerilen demokratik değerlerin kurulu siyasî karar alma mekanizmalarına yönelik sürekli bir eleştiri ve dolayısıyla bu mekanizmaları dönüştürme potan-siyeli taşımasıdır. Bu bağlamda, Batı demokrasisi diye de atıfta bulunduğumuz yerleşik liberal-demokratik sistemlerin demok-ratik değerler ile kurumsal mekanizmalar arasındaki etkileşim temelinde eleştirel bir tarzda ele alınması, uzunca bir süredir devam ediyor. Elinizdeki kitapta yer alan birçok yazı, liberal demokrasiye yönelik böyle bir eleştirel yaklaşımın, siyaset teorisinin geniş bağlamı içindeki çeşitli boyutları üzerinde odaklanmaktadır.

Demokrasinin bir ana tema olarak değişmezliğinin daha çok Türkiye'ye özgü ikinci nedeni ise, demokrasi ile cumhuriyet arasındaki gerilim noktalarında kendisini açığa vuran devletçi (devlet merkezli) yaklaşımın ağırlığında yakalanabilir. Bir yandan "Türkiye toplumunda sınıflar olmadığı için, çok-partili düzene de gerek yoktur" diyen, çok partili siyasî hayata geçildikten sonra da, siyasî çoğulculuğu mümkün olduğunca dar tut-

maya yönelen ve böylece kendisini kalıcılaştırmaya çalışan tek-parti ideolojisi, diğ er yandan demokratikleşme sürecini AB ye-liğ i perspektifiyle ve biraz da kerhen sürdürmeye yönelen, mil-liyet i ve muhafazak  ar tonları zaman zaman ağırlık kazanan si-yasetin ağırlığı, Türkiye demokrasisinin sahici bir ilerleme kay-detmesinin önündeki temel engeller olarak görünmektedir. Bu-rada yer alan yazıların önemli bir bölümü de, dolayısıyla, siyaset teorisi bağlamındaki değerlendirmelerden kopuk olmayan bir biçimde, daha çok Kemalizm eksenli gibi görünen ama bununla sınırlı olmayan konulara eğilmektedir.

* * *

Bu derlemenin gerekliliğ i konusundaki ısrarlı teşvikleri için Eser Köker'e ve Ahmet iğdem'e, eviri ve katkıları için Deniz Emre'ya ve Türkan zkan'a, metnin düzeltmelerine çok emek veren İrşad Sarıalioğlu'na, ayrıca başta Emir Ali Türkmen ol-mak üzere Dipnot Kitabevi'nin tüm emekçilerine çok teşekkür ederim.

11 şubat 2008
K kesat
Levent Köker

LİBERAL DEMOKRASİ VE ELEŞTİRİLERİ*

Demokrasi, Türk toplumunun siyasal tartışma gündemindeki en temel sorunlardan biri olmayı sürdürürken, 1980 sonrasında “demokrasiye geçiş” platformunda yer alan tartışmaların daha çok, “24 Ocak Kararı”nda ifadesini bulan “liberal” iktisat politikaları ile demokrasi arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde yoğunlaştığı gözleniyor. Bu bağlamda ortaya atılan görüşler de, genel olarak, iki karşıt kutuptan oluşan bir çizgi üzerinde yerlerini alıyorlar: Bir yanda “24 Ocak Kararları”nın simgelediği düşünülen “liberal” iktisat politikalarının demokrasi için vazgeçilmez bir önkoşul niteliğinde olduğu düşüncesi; diğer yanda da “iktisadî liberalizm”in -özellikle az gelişmiş ülkelerde- demokratik olmayan, otoriter, baskıcı ve hatta anti-demokratik siyasal yapılanmalarla birlikte bulunduğu yolundaki düşünce tarzı.

İktisadî liberalizmi demokrasinin önkoşulu olarak gören düşünce biçiminin temel referans noktası, Batı toplumlarının tarihsel ve güncel deneyimleri hakkındaki bir genel değerlendirme üzerinde odaklaşıyor. Bu genel değerlendirmeye göre, Batı’da önce kapitalizmin gelişmesi, sonra da liberal demokrasinin kurumsallaşması söz konusu. Batı tarihinin 1500’lerden başlayarak geçirdiği köklü değişimler içinde böyle bir öncelik-sonralık ilişkisinin saptanması, beraberinde kapitalizm ile demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisinin bulunduğu yargısını da gündeme getiriyor. Bu tarihsel gelişime uygun ola-

* 11. Tez Kitap Dizisi, 6, Haziran, 1987, s. 67-89.

rak, bugün de, İngiltere ve ABD gibi ülkelerde, genellikle Friedmancı olarak adlandırılan iktisat politikalarının uygulanması sözü edilen yargıyı pekiştirmek amacıyla kullanılıyor.

İktisadî liberalizm ile demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisinin varolduğu tezi, yalnızca 24 Ocak Kararları'nı savunanlarca ileri sürülmüyor. ANAP iktidarına yöneltilen eleştiriler arasında önemli bir yeri bulunan bir eleştiri, iktisadî liberalizmin siyasal liberalizmle (veya demokrasiyle) bütünlenememesi üzerinde duruyor ve iktidarı bu açıdan eleştiriyor. Bir diğer deyişle, iktisadî liberalizmi savunan ANAP iktidarına karşı, yine aynı neden-sonuç ilişkisi açısından eleştiriler yöneltiliyor.

Bu çalışmanın amacı, iktisadî liberalizm ile demokrasi arasında varolduğu düşünülen neden-sonuç ilişkisinin Batı siyasal düşüncesinde nasıl ele alındığı konusuna eğilmektir. Bu doğrultuda, önce söz konusu neden-sonuç ilişkisini savunanların görüşlerini ele almak ve bundan sonra da, bu düşünce biçimine hem liberal düşünce geleneği içinden ve hem de daha çok sosyalist hümanizmden etkilenmiş olarak ortaya konulan eleştirileri gözden geçirmek gerekiyor. Gerek iktisadi liberalizm-demokrasi ilişkisini savunanlar, gerek bu ilişkiyi eleştirenler; doğal olarak, liberalizm, kapitalizm, sosyalizm ve demokrasi kavramları hakkında değişik anlayışlardan ve Batı toplumlarının tarihsel gelişiminin genel özellikleri konusunda da farklı değerlendirmelerden hareket ediyorlar. Dolayısıyla, iktisadî liberalizm-demokrasi ilişkisi konusunu bu farklılıkları sergileyecek bir biçimde ele almak, aynı zamanda, söz konusu kavramlar hakkında belirli bir açıklığa erişmeyi ve böylece çağdaş kapitalizmin çelişkilerine, bu toplumsal örgütleniş tarzına meşrulaştırıcı veya eleştirel açılardan yaklaşanları ayırtırmayı da olanaklı kılmaktadır.

Çalışmanın bu çerçevesi içinde, günümüzdeki "muhafazakâr" ve "eleştirel" akımların, özellikle gelişmiş Batı ülkelerinin görece özgül sorunları etrafında biçimlenmiş olan kavramsal ve dolayısıyla ideolojik nitelikleri ortaya konulmak istendiğinden, ayrıca bir tanımlama çabasına gerek olmadığı düşünülebilir. Yine de, en azından liberal demokrasi ve liberalizm kav-

ramları hakkında bir ön açıklamada bulunmak yararlı olacaktır.

Liberal demokrasi terimi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Batı toplumlarında varolan siyasal kurumları, bu kurumların varoluşlarını güvence altına alan hukuk kurallarını ve bu kurum ve kurallar içinde işlemekte olan siyasal süreci anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu anlamda liberal demokrasi; genel ve eşit oy ilkesini, düzenli aralıklarla yapılan gizli oy ve açık sayımlı seçimlerle siyasal iktidarın el değiştirebilmesini, halkın temsil edildiği kurumların (parlamento gibi) varlığını, hukukun üstünlüğünü (ve dolayısıyla yargı erkinin bağımsızlığını), düşünce, anlatım ve örgütlenme özgürlüğünü içermektedir.

Liberal demokrasinin nasıl tanımlandığı konusunda, bu ilkeler etrafında bir *consensus*'un varlığından söz etmek mümkünse de, aynı şeyi liberalizm için söylemek mümkün değildir. Liberalizmi yalnızca bir siyasal doktrin olarak tanımlayanları kavramı liberal demokrasi ile özdeş bir tarzda kullanmaktadırlar. Bu anlamda liberalizm, kısaca, bireysel özgürlüğün en temel değer olduğu ve bu özgürlüğü toplumdaki herkes için istendiği ve güvence altına alındığı bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzının savunusunu üstlenmiş bir doktrin olmaktadır.

Liberalizmi daha çok bir iktisadî politika olarak tanımlamak, yukanda sözü edilenden daha güçlü ve yaygın bir eğilimdir. Bu açıdan liberalizm, iktisadî yaşamda devlet müdahalesini en aza indirmeyi, tüm ekonomi içinde kamu sektörünün payını azaltmayı ve böylece iktisadî ilişkileri kendi "yasaları"na tabi kılmayı öngören bir programın adı olmaktadır. Devlet ile toplum (ve ekonomi) birbirlerinden ayrılmış ilişki alanları haline geldikten ve bu ayrılma temelinde devletin ekonomiye müdahale etmesinden sonra, bu müdahalenin toplumsal, iktisadî ve siyasal sonuçlarını gidermek anlamını taşıyan böyle bir programın, aynı zamanda belirli bir iktisadî örgütlenme tipini "iyi" olarak idealleştirdiği söylenebilir. 1929 Krizi'nin hız verdiği refah devleti uygulamalarını böyle bir "iktisadî liberalizm" açısından eleştirenler, eleştirilerine temel olmak üzere, idealleştirilmiş bir "piyasa ekonomisi modeli"ne ya da

“tam rekabetçi kapitalizm”e başvurmaktadırlar. İşte bu anlamda da liberalizmden söz edilmekte ve kavram, ileride de değinileceği gibi, günümüz kapitalizminin yaşanan gerçekliği içinde gözlenen “tekelleşme” olgusunu dikkate almayan bu model doğrultusunda kapitalizmle özdeş bir içerik kazanmaktadır.¹ Nitekim iktisadî liberalizm ile demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisi kuran düşünce tarzı, liberal demokrasinin kurumsal özellikleri ile liberalizmin bu üç anlamını birleştirmeye çalışmakta ve bu birleştirme temelinde demokrasinin ancak kapitalizmle bir arada yaşayabileceği yargısına ulaşmaktadır.

LİBERALİZM-DEMOKRASİ BAĞLANTISININ KURAMSAL TEMELLERİ

“Demokrasi, ancak kapitalizmde varolabilir.”Milton Friedman'ın 1962'de yayımlanan *Kapitalizm ve Özgürlük*² adlı yapının temel tezlerinden en çok tartışılanını bu cümle ile özetlemek mümkün. Demokrasiyle kapitalizmin uyum içinde, birlikte varolabilecekleri düşüncesini bir adım daha ileriye götürerek, demokrasinin yalnızca kapitalizme özgü olduğunu ileri süren bu tez, demokrasi ve kapitalizm kavramlarının belirli tanımlanmış biçimleriyle savunulmaktadır. Demokrasi, Batı toplumlarında varolan siyasal-kurumsal biçimiyle “liberal demokrasi”yle özdeşleştirilirken, kapitalizm de, bireyler ya da kuruluşların “özgür iradeleri”yle girdikleri ilişkilerden oluşan ve bu nedenle de tümüyle iktisadın kendi kurallarına göre işlemesine olanak veren bir serbest piyasa modeline göre tanımlanmaktadır. Demokrasi ve kapitalizmin bu tanımlar temelinde bütünleştirilmelerini sağlayan Friedman tezinin düşünsel öncüllerini

¹ Liberalizmin bu anlamları ve liberal demokrasi kavramı için bkz: George Sabine ve Thomas L. Thorson, *A. History of Political Theory*, Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973, s 608 vd.; A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, New York: Oxford University Press, 1962; R.M. MacIver, *The Modern State*, London: Oxford University Press, 1966, s. 149 vd., 291 vd.

² Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Pres, 1962.

ortaya koyarak, liberalizmle demokrasi arasındaki neden-sonuç ilişkisini savunan düşünce çizgisini açıklığa kavuşturmak mümkündür.

Bir Hükümet Oluşturma Yöntemi Olarak Demokrasi ve Rekabetçi Kapitalizm

Demokrasinin ancak kapitalizmle birlikte varolabileceği düşüncesinin en temel dayanak noktalarından biri, demokrasinin salt bir hükümet oluşturma yöntemi olarak kavranmasında ortaya çıkmaktadır. En açık biçimiyle Schumpeter'in *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*³ adlı yapıtında formüle edilmiş olan bu tanıma göre demokrasi, "politik bir metottur, yani politik - yaşama ve idare ile ilgili- kararlara varmak için bir tür örgütlenmedir ve bu haliyle, belli tarihsel koşullar altında varacağı sonuçlarla ilgili olmaksızın kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değildir."⁴ Benzer bir doğrultuda, Linz'e göre de demokrasi, "liderler arasında serbest yarışmayı gerçekleştirmek üzere, dernek kurma, haber alma ve haberleşme temel hürriyetlerine dayanarak siyasal tercihlerin serbestçe ifadesine imkân veren sistemlere"⁵ verilen bir addır.

Schumpeter'le Linz'in demokrasiyi tanımlayışlarında görülen bu benzerlik, aradaki önemli bir farkı gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. Linz'in "totaliter ve otoriter rejimler"i "demokrasi"den ayırt etmek amacıyla kullandığı ve bu ayrım çerçevesinde kapitalist topluma özgü bir siyasal sistem olarak sunduğu demokrasi, Schumpeter için, mutlaka kapitalist toplumda varolabilecek bir siyasal sistemin adı değildir. Schumpeter'e göre:

"kapitalizmle demokrasi arasında gerçekten doğal bir yakınlık vardır. Bu iki sistemin birlikte, feodal toplumun içinden çıkarak evrilmiş olmaları basit bir tarihsel rastlantı değildir. Bu

³ Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, Cilt I ve II (çev. R. Tınaz ve T. Akoğlu), İstanbul: Varlık Yay., 1968 ve 1971.

⁴ A.g.e. Cilt II, s. 159'dan dili düzeltilerek aktarılmıştır.

⁵ Juan J. Linz. *Totaliter ve Otoriter Rejimler* (çev. Ergun Özbudun), Ankara: Siyasal İlimler Türk Derneği yay., 1984, s. 12-13.

nunla birlikte, demokrasinin sosyalist bir devlette de varlığını sürdürebileceği ve hatta güçlenerek gelişebileceği de doğrudur. Schumpeter'in öngördüğü kapitalizmin nihai yok oluşu, beraberinde, zorunlu olarak demokrasinin de sonunu getirmeyecektir.”⁶

Demokrasiyi yalnızca bir “yöntem” olarak tanımlamak, Schumpeter'in çözümlenmesinde, hem kapitalizm ile demokrasi arasındaki neden-sonuç ilişkisinin varlığını ve hem de sosyalist bir devlette de demokrasinin olabilirliğini vurgulamak üzere kullanılmaktadır. Buna karşılık, demokrasiyi, yine bir yöntem olarak kavrayan Friedman ve Linz, bu yöntemin yalnızca kapitalist toplumda varolabileceğini belirtmektedirler. Burada üzerinde durulması gereken nokta, bir yöntem olarak tanımlanan demokrasi ile kapitalist toplum arasındaki neden-sonuç ilişkisinin kuruluşunda başvuru olan düşünsel öğelerin niteliği sorunudur.

Demokrasinin ancak kapitalist bir toplumda varolabileceği düşüncesinin dayanağını oluşturan öğelerden ilki, hem demokrasinin hem de kapitalizmin “serbest rekabet” ilkesi temelinde örgütlendiklerini kabul etmektir. Kapitalizm, bireylerin kendi özgür iradeleriyle, kendi çıkarlarını gözeterek girmeyi kararlaştırdıkları ilişkileri ifade eden ve her bireyin kendi yararını maksimize etmeye çalıştığı bir iktisadî sistemdir. Demokrasi de, farklı toplumsal kesimlerin, kendi siyasal tercihlerini, örgütlü bir biçimde (ör. siyasal partiler aracılığıyla), ortaya koyarak siyasal iktidarı ele geçirmek için, halkın önünde “serbestçe” rekabet ettikleri bir siyasal sistemdir. Bir diğer deyişle rekabetçi kapitalizm, iktisadî ve siyasal alanlarda “serbest piyasa” modeline sahip bir toplumsal örgütlenme tarzını ifade etmektedir⁷.

⁶ Richard D. Coe ve Charles K. Wilber derl., *Capitalism and Democracy: Schumpeter Revisited*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985, s. 2-3.

⁷ Bkz. C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 42 vd.

Kapitalizm ile demokrasi arasında, "serbestlik" bazında kurulmak istenen bu benzerlik, öyle görünüyor ki, herşeyden önce mantıksal bir özellik taşımaktadır. Bir diğer deyişle, kapitalizmin "serbest rekabet" modeline göre, demokrasinin de bir "siyasal yöntem olarak" tanımlanmaları, bu tanımların yaşanan gerçekliğe uygun olup olmadıkları önemli olmaksızın, veri kabul edilerek kapitalizm ve demokrasi arasındaki neden-sonuç ilişkisi kurulmaktadır.

Kapitalizm ile demokrasi arasındaki neden-sonuç ilişkisini pekiştirmek amacıyla başvurulmuş ikinci düşünsel öge ise, yukarıda sözü edilen mantıksal bağlantının Batı tarihinden çıkartıldığı görüşüdür. Buna göre, Batı'da, 1500'lerde başlayan gelişmeler, sonuç olarak bir "modern toplum"u yaratmışlardır⁸. Modern toplumun öğelerini oluşturan iktisat, kültür ve siyaset alanlarında, birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen gelişmeler, feodal toplumdaki hiyerarşik "insanlar arasında kan bağı, mensup olunan toplumsal grup gibi özelliklere bağlı olarak kurulmuş olan" ilişkilerin çözülmesini başlatmışlardır. Bu bağlamda, önce ticaretin gelişmesi, ardından insan emeğinin piyasada alım-satım konusu haline gelmesi (metalaşması), insanları birey kavramı temelinde "eşit" olarak gören bir dünya görüşünün de filizlenmesini beraberinde getirmiştir⁹. Bu temel üzerinde, burjuvazinin başını çektiği, "mutlakiyetçilik"e karşı "özgürlük mücadelesi", sonuçta Batı demokrasisinin bugünkü kurumsallaşma biçimine ulaşmıştır. Batı tarihinin yaklaşık son dört yüzyıllık deneyimi, iktisat ve siyasette "serbest piyasa"nın (yani, kapitalizm ve demokrasinin) tarihsel olarak da bir neden-sonuç ilişkisini ortaya koyduğunu kanıtlamaktadır.

⁸ Bkz. Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge*, New York: Oxford University Press 1970, s. 25. Karş. Talcott Parsons, *The Systems of Modern Societies*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1971.

⁹ Bkz. Louis Dumont, *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

Kapitalizm-Demokrasi İlişkisinin Felsefi Savunusu: Faydacılık

Kapitalizmle demokrasi arasındaki ilişkiyi bir neden-sonuç ilişkisi olarak gören ve bu görüşünü mantıksal ve tarihsel kanıtlarla pekiştirmek isteyen anlayış, bir üçüncü düşünsel öge olarak felsefeye, insan davranışının etik temelleriyle ilgili bir felsefe akımı olan faydacılığa başvurmaktadır. Böylelikle, demokrasinin kapitalizme özgü olduğu düşüncesi, yalnızca mantıksal ve tarihsel olarak pekiştirilmekle kalmamakta, aynı zamanda “rekabetçi kapitalizm” ile “demokrasi”nin bir arada bulunmalarının “iyi toplum”u meydana getirdiği savunulmaktadır. Bu anlamdaki bir felsefi savununun, bugünkü kapitalizmi, tüm kurumlarıyla meşrulaştırıcı bir “muhafazakârlık” anlamı taşıdığını anımsatarak faydacılığın kapitalizm-demokrasi ilişkisinin analizinde nasıl kullanıldığına geçelim.

Faydacı anlayışın, birinci ögesi, insanın “doğal” davranışının niteliğiyle ilgilidir. Buna göre, insan, doğal olarak iyiye yönelir, kötünden kaçınır. İyi, insana haz kötü ise elem verir. Haz ve elem kavramları ise, insan ihtiyaçları temelinde tanımlanmaktadır. Buna göre, insanın ihtiyaç duyduğu nesnelere sahip olması haz, bu nesnelerden yoksun kalması ise elem kaynağı olmaktadır¹⁰.

Bu noktada, faydacı anlayışın ikinci ögesine geçilmektedir. İnsan, bağımsız, kendi özgür iradesiyle davranan bir “özne-birey” olarak görülmekte, toplum da bu bireylerin basit bir toplamı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, her bireyin kendi ihtiyaçlarını en yüksek ölçüde tatmin ederek sağlayacağı bireysel azami fayda, bireylerin toplamı olarak toplumun da azami faydası anlamına gelecektir.

Faydacı anlayışın bu genel çizgisi, siyasal düzeyde, devlet-birey (ve dolayısıyla toplum) ilişkileri açısından ne gibi sonuç-

¹⁰ bkz. C.B. Macpherson, *The Life and Times*, s. 23 vd.; Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 18 vd.

lar doğurabilir? Sorunun, liberal (gece bekçisi) devletin meşrulaştırılmasına yönelmiş bulunan bir yanıtı, devlet gücünün başta iktisadî ilişkiler olmak üzere, toplumsal ilişkiler alanına karışmaması yolundadır. Devletin toplumsal ilişkilere karışmaması gerektiği düşüncesi, bireylerin tek tek kendi "iyi"lerini gerçekleştirmeye yönelik "doğal davranışları"nın engellenmediği bir düzen içinde, faydacılığın temel ilkesi olan "en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu"nın sağlanacağı varsayımına dayanmaktadır¹¹.

19. yüzyıl siyasal ve toplumsal düşüncesinin ana sorunsalını belirleyen tüm-toplumsal (*societal*) ilerleme düşüncesi bağlamında, bu ilerlemenin nasıl sağlanabileceği sorusuna bir yanıt olarak ortaya çıkan faydacı akıma göre, ilerlemenin temeli, bireyin özgür, engellenmemiş davranışlarıdır. Bir diğer deyişle, tüm-toplumsal iyiliğin gerçekleşmesi ve geliştirilmesi bireyin engellenmemiş davranışına bağlanmaktadır¹².

Liberal (gece bekçisi) devletin böylece savunulması, yanıtlanması gereken bazı sorular içermektedir. Bunlardan ilki, iktisadî düzeyde, tam rekabetçi kapitalizmin "iyi ve adil" bir düzen olup olmadığı; ikincisi tam rekabetçi kapitalizmin siyasal düzeyde, demokrasi ile birleşmesi bakımından faydacılığın uygun bir felsefî temel oluşturup oluşturmadığı ve son olarak da, faydacı anlayışın birey ve toplum kavramlarını tanımlayışı temelinde savunulan iktisatta devlet müdahalesinin reddinin pratikte hangi mekanizmalarla sağlanabileceğidir.

1. Tam Rekabetçi Kapitalizm İyi ve Adil Bir Düzendir

Tam rekabetçi kapitalizmin iyi bir düzen olduğu düşüncesi dışsal etkenlerle tanımlanmış bir bireysel özgürlük anlayışına göre ileri sürülmektedir. Bireysel özgürlük, bireyin hem başka bireylerden ve hem de siyasal iktidardan gelebilecek her türlü dışsal müdahale ve zorlamadan bağımsız olarak davranabilmesi biçiminde tanımlanmakta ve bu tür bir özgürlük ortamı-

¹¹ Sabine ve Thorson, a g.e., s. 612 vd.

¹²Bkz. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, London: Heinemann, 1980, s. 179 vd.

nın tam rekabetçi kapitalizmde varolduğu düşünülmektedir. Böylece, hem bir değer, hem de tüm-toplumsal iyiliğin tek kaynağı olarak bireysel özgürlüğün gerçekleştiği tam rekabetçi kapitalizmin iyi bir düzen olduğu savunulmaktadır¹³.

Kapitalizmin "adil" bir düzen olduğu ise, klasik iktisadın, sınırsız ihtiyaçlara karşı kaynakların ktlığı düşüncesi temelinde savunulmaktadır. Bireylerin, tatmin edebildikleri ölçüde, kendi mutluluklarını da maksimize edebildikleri ihtiyaçları sınırsız, buna karşılık, söz konusu ihtiyaçları karşılamakta kullanılan kaynaklar kıt olduğundan, bireyler arasındaki mübadele ilişkilerine hiçbir dışsal müdahalenin bulunmadığı tam rekabetçi kapitalizm, herkese -kendi özgür davranışı ile- yaptığı katkının gerçek karşılığını verebilen bir düzendir ve dolayısıyla da, bu anlamda "adil"dir¹⁴.

2. Faydacılık ve Demokrasi

Faydacılık, "en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu", ilkesi doğrultusunda, genel ve eşit oy ilkesinin belirlediği temel üzerine kurulu bir "çoğunluğun (temsilcilerinin) yönetimi" olarak demokrasi ile kolaylıkla bağdaştırılabilmektedir. Çünkü, faydacı anlayış toplumu, tek tek bireylerin basit bir topları olarak görmekte ve böylelikle de, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğunu gerçekleştirmenin en elverişli yolu, çoğunluğun yönetimi anlamında demokrasi olmaktadır.

Faydacılıkla demokrasi arasındaki bu -ilk bakışta oldukça tutarlı gibi görünen- bağlantı, daha çok İngiliz siyasal düşüncesinin John Stuart Mili öncesi "felsefi radikalizmi"ne uygundur. "Nihaî siyasal egemenlik (Bentham'a göre) halkın içinde yer almalıdır, çünkü ancak bu yolla hükümetin çıkarının genel çıkarla örtüşmesi sağlanabilir."¹⁵

¹³Friedman'ın *Capitalism and Freedom* adlı yapıtının yanında bkz. Rose ve Milton Friedman, *Free to Choose*, Harmondsworth: Penguin, 1980.

¹⁴ Bkz. G.A. Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review*, No. 126, Mart-Nisan 1981.

¹⁵ Sabine ve Thorson, a.g.e., s. 629.

John Stuart Mill'in babası James Mill ile Jeremey Bentham'ın formüle ettikleri faydacılık, bu özelliği ile demokrasiye yakın bir öğreti niteliğinde gibi görünmektedir. Ancak, ilke olarak egemenliğin halkta olması benimsenmekle birlikte, bunun pratiğe aktarılması söz konusu olduğunda bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu sorunların temelinde, yine faydacı anlayışın benimsediği bireysel özgürlük ve özel mülkiyet gibi değerlerin, genel ve eşit oy hakkına dayalı bir "çoğunluk yönetimi"ndeki durumlarının ne olacağı kaygısı yatmaktadır: Faydacı düşüncenin kurucularından Jeremy Bentham ile -ve belki de ondan daha da ağırlıklı olarak- John Stuart Mill'in vurguladıkları nokta şudur: eğitilmemiş, cahil kitlelerin yönetimde tek söz sahibi olmalarını savunmak ve bu anlamda bir demokrasiyi arzulamak, bireysel özgürlük ve özel mülkiyet gibi değerleri ortadan kaldıracak bir düzeni savunmak anlamına gelebilir. Dolayısıyla, "eğitimin aydınlanmış bir seçmen kitlesi oluşturmaya dek" oy hakkının evrenselliğini askıda tutmak gerekecektir¹⁶.

3. Faydacılık ve Doğal Hukuk Sentezi: Liberal Demokrasi

Faydacı düşüncenin genel çizgisi, tek tek bireysel faydaların toplamından farklı ve hatta onlara üstün bir "genel fayda" (veya genel çıkar) kavramını ve bu "genel fayda"nın bir siyasal eylem programını haklı göstermek üzere kullanılması fikrini içermediği sürece, bireysel özgürlükle temellendirilmiş iktisadi liberalizm için elverişli bir zemin oluşturabilmektedir. Ancak, İngiliz siyasal düşüncesinde, liberalizmin gece bekçisi devlet anlayışını savunan Locke'un "doğal haklar ve toplumsal sözleşme" kuramına getirilen eleştiriler sonucunda 18. yüzyılın sonlarında biçimlenmiş bulunan faydacılığın yol açtığı tartışma konuları dikkate alındığında, bu elverişliliğin pek de öyle geçerli olmadığı görülmektedir.

Siyasal iktidarı yaptığı eylemler karşısında sorumlu kılabilmenin ve böylece devlet kudretini sınırlandırabilmenin etkili bir yolu olarak Locke tarafından ortaya konulan doğal haklar ve toplumsal sözleşme öğretisi, faydacılık gibi, "bireysel özgür-

¹⁶ A.g.e., s. 629-630.

siyasal iktidarın “demokratik” yollarla çoğunluğun (daha doğrusu, çoğunluğun temsilcilerinin) eline geçmesi, “avam”ın cahil ve bilgisiz oluşu nedeniyle, eğitilmiş, yüksek kültürlü azınlık için bireysel özgürlüklerin ortadan kalkması anlamına gelecektir. İkinci durumda ise, siyasal iktidarın “genel fayda” veya, daha sık kullanılan bir terimle “ortak iyi” (*common good*) adına, iktisadî ilişkiler de dahil olmak üzere, tüm toplumsal ilişki alanlarına müdahalesinin yolu açılmış olacaktır¹⁹.

Faydacılıkla doğal hukuk ve toplumsal sözleşme öğretisi arasında, 18. yüzyılın ortalarından başlayarak gelişen kuramsal tartışmalar, toplumsal tarihin oluşları içinde, yukarıda belirtilen sorunları çözmek için pratik bir senteze ulaşmışlardır. İngiliz sanayinin 19. yüzyıldaki gelişimi, işçi sınıfının artan toplumsal ve siyasal taleplerini de beraberinde getirince, 1832'deki oy hakkının genişlemesine yönelik olan seçim reformu ve sonrasında siyasal sistemin giderek demokratikleşmesi ortaya çıkmıştır²⁰. Bu süreç içinde, faydacıların önerdikleri “cahil kitlenin eğitim yoluyla aydınlatılması” ve bundan sonra sistemin demokratikleşmesinin sağlanması pratik bir çözüm olmamıştır. Halk kitlelerinin “bireysel özgürlüğü tehdit eden” taleplerine karşı getirilen pratik çözüm, bireysel özgürlüğü güvence altına alacak hukuksal mekanizmaların Lockecu toplumsal sözleşme öğretisinde içerilen kuvvetler ayrılığı ilkesi temelinde kuramsallaşması biçiminde ortaya çıkmıştır. Böylece, Antik Yunan'dan 19. yüzyılın sonlarına dek, cahil kitlelerin yasa tanımayan yönetimi anlamında kötü bir şey olarak anlaşılan demokrasi, liberalizmin bireysel özgürlük idealiyle uyumlu bir bi-

¹⁹ Bu konuda bkz. L.T. Hobhouse, *Liberalism*, London: Oxford University Press, 1945, s. 66-67. Faydacılardaki (devletçi) eğilimlere yol açabilecek düşünsel öğelerle Fabian sosyalizmi arasındaki ilişkiler için bkz. Gutmann a.g.e., s. 69 vd.

²⁰ Andrew Gamble, *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, London: The Macmillan Press, 1981, s. 151 vd.

çimde kavuşturulmuş ve "liberal demokrasi" sözcüğünü telaffuz etmenin zemini de ortaya çıkmıştır²¹.

Çağdaş Liberalizm, Bireysel Özgürlük ve Demokrasi

Batı siyasal düşüncesinde, liberal değerler arasında ilk sırayı alan bireysel özgürlük ile demokrasi arasında, özellikle 19. yüzyıl liberalizmi içinde bir gerilimin varlığı görülmektedir. Bu gerilimin, özellikle İngiliz siyasal düşüncesi bağlamında açık bir sınıfsal nitelik gösterdiği rahatlıkla söylenebilir. Bireysel özgürlük ve demokrasi arasındaki bu gerilimin giderilmesi Batı demokrasisinin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki kurumsallaşması içinde bir ölçüde mümkün olabilmektedir. Artık, günümüzde kendisine "liberal" sıfatını yakıştıran bir kimsenin, şu görüşleri benimsediğini söylemek mümkün değildir:

"Demokrasiye gelince, yeni seçmen kitlelerinin tümünden cahil oldukları, önyargı ve tutkuya başvurarak kolayca aldatılabilir oldukları ve sonuç olarak istikrarsız oldukları ve iktisadî sorunları onlara anlatabilme ve çıkarlarını Devlet'in çıkarlarına bağlayabilme güçlüğüne, özel mülkiyetin güvenliği açısından olmasa bile, kamu güveni için bir tehlike haline gelebileceği doğrudur. Bir Demokrat'tan farklı olarak, gerçek bir Liberal bu tehlikeyi her zaman göz önünde bulunduracaktır."²²

Çağdaş liberalizm, demokrasi sorununu Batı siyasal sisteminin kurumları aracılığıyla çözülmüş olarak görmektedir. Bir diğer deyişle, Batı toplumlarında varolan siyasal kurum ve kurallar ile bu kurum ve kurallarda ifadesini bulmuş olan siyasal sistemin demokratik olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla, çağdaş liberalizm, kavramın bireysel özgürlük ideali ile iktisadî boyutunu odak noktası olarak gören bir tartışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, kapitalist ve "demokratik" olan Batı toplumlarında ortaya çıkan iktisadî sorunların çözümü için

²¹ A.g.e. Ayrıca bkz. C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (çev. Levent Köker), Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1984, s. 14 vd.

²² Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 76.

önerilmiş bir iktisadî politika olarak Friedmancı liberalizm, “özgürlük, demokrasiden daha önce gelir” sözüyle²³ özetlenebilecek 19. yüzyıl yaklaşımını değil, iktisadî özgürlükle bunun doğal sonucu olan siyasal özgürlüğün kısıtlanmış olduğu “refah devleti” uygulamalarının terk edilmesini önermektedir. Bu öneri, en iyi biçimde A.B.D.'nde Reagan ve İngiltere'de Thatcher yönetimlerinin uyguladığı iktisadî politikalarda kendisini pratiğe aktarma olanağına kavuşturulmuştur²⁴.

19. yüzyılda liberalizmi iktisadî açıdan “*laissez faire*” ilkesiyle yorumlayanlarla, Friedmancı liberalizmin günümüzde, örneğin kamu işletmelerinin özelleştirilmesi uygulamalarında belirginleşen yönü, her iki akımın bireysel özgürlük temelinde birleştiklerini göstermektedir. Farklılık, 19. yüzyıl liberallerinin genel eğilimi, özgürlükle “siyasal eşitlik” (demokrasi) arasında bir çelişki olduğunu düşünmek doğrultusunda, çağdaş liberalizmle “demokrasi”nin temelinde siyasal özgürlük, siyasal özgürlüğünün temelinde ise “iktisadî özgürlük” fikrinin bulunmasının kabul edilmesi gerçeğinde yatmaktadır.

Bu çerçevede, siyasal ve iktisadî iktidarın “merkez”de yoğunlaşmasının getireceği otoriter eğilimlere karşı, güçlü bir ademi merkeziyet geleneğine sahip Anglo-Amerikan toplumlarında, merkezdeki bu yoğunlaşmanın engellenmesi yoluyla iktisadî ve siyasal özgürlüklerin güvence altına alınarak kapitalizm ve demokrasinin birlikteliğinin sürdürülmesi gerektiği düşüncesi, Friedman modelinin önermiş olduğu iktisadî politikaların meşrulaştırıcı ideolojisini oluşturmaktadır.

Friedman'ın *Kapitalizm ve Özgürlük*'teki görüşleri, devletin yeniden klasik gece bekçisi devlet modeline uygun olarak dönüştürülmesine yöneliktir ve bu yönelişin temeli, ilginç bir biçimde, bireysel haklar ve özgürlükler anlayışına değil de, faydacılığın ana varsayımlarına başvurularak oluşturulmuştur. Bu bakımdan, tam rekabetçi bir kapitalist piyasa ekonomisinde,

²³ A.g.e., s. 75.

²⁴ Bu konuda çok yararlı bir Türkçe derleme için bkz. Ragıp Zarakolu, derl., *Kriz, Neo-Liberalizm ve Reagan Dosyası*, İstanbul: Alan yay., 1985.

insanların hiçbir zorlama altında kalmaksızın, kendi çıkarlarını gözeterek yapacakları seçimler doğrultusunda -yani, kendileri için "en iyi" olanı belirleyerek- mübadele ilişkisine girdiklerini kabul etmek gerekmektedir²⁵

Friedman'ın iktisadî ve siyasal özgürlük ile kapitalizm hakkındaki bu görüşleri ve önerdiği iktisadî politikalar, kökleri 19. yüzyıl sonlarına doğru uzanan ve devletin halk kitlelerinin yaşamlarını iyileştirmek amacıyla iktisadî yaşama müdahale etmesinin yarattığı, örneğin sosyal sigortalar ve işsizlik sigortası gibi kurumlardan vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Friedman'ın bu düşünceleri ve pratiğe yönelik önerileri, felsefi düzeyde Robert Nozick tarafından ve daha da köktenci bir tarzda savunulmaktadır.

Gerek *Anarşi, Devlet ve Ütopya*²⁶, gerek *Felsefî Açıklamalar*²⁷ adlı yapıtlarında Nozick, Locke'u gece bekçisi devlet düşüncesini temel almakta ve Locke'un doğal haklar ve toplumsal sözleşme öğeleriyle kurduğu bireyin doğal haklarını koruma göreviyle yükümlü devlet anlayışını, kendisinin "*ultra-minimal devlet*" olarak adlandırdığı görüş doğrultusunda geliştirmektedir. Nozick'in görüşlerinin, çağdaş liberalizm, bireysel özgürlük ve demokrasi ilişkileri çerçevesinde gösterdiği en ilginç özellik, refah devletin topluma sunduğu tüm hizmetlerin, özelleştirme uygulamaları ve devletin de bir "özel şirket" gibi düşünülmesi sonucunda, piyasada arz edilen ve ancak bedeli ödenerek yararlanılabilir hizmetler biçiminde anlaşılmasını, devletin "liberal gelenek" içinde bile zorunlu hizmetleri arasında düşünülen hakları koruma ve güvenliği sağlama hizmetine dek genişletilmesidir. Buna göre, devletin insanların temel haklarını (yaşam, çalışma ve mülkiyet) ve genel güvenliği ko-

²⁵ Bu modelin bir açıklanış biçimi ve eleştirisi için bkz. Chantal Mouffe, "*Demokrasi ve Yeni Sağ*", Zarakolu. derl , a.g.e., s. 65-83.

²⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

²⁷ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

ruma hizmeti de, ancak bu hizmetin bedelini ödeyebilenlere götürülecektir.

Nozick'in "ütopyası"nın pratik değeri bir yana, çağdaş liberalizmin bireysel özgürlük vurgusunun "serbest piyasa modeline" uydurulmuş bir anarşizmle birlikte varolabileceğinin de ilginç bir örneği olduğu söylenebilir. Nozick gibi uç örnekler bir yana bırakılırsa, çağdaş liberalizmde Batı demokrasisinin kurumsal özellikleri tartışılmamakta; demokratik olduğu kabul edilen bu kurumlar içinde toplumsal, iktisadî ve siyasal ilişkilerin bireysel özgürlüğe uygun olarak işlemelerinin sağlanması gerektiği düşüncesi öne çıkmakta ve aslında siyasal karar alma süreçlerine halk kitlelerinin aktif katılması olarak -herkesin bu katılım olanaklarına eşit biçimde sahip olması anlamında- siyasal eşitlik temelinde tanımlanması gereken demokrasinin de, bireysel özgürlüğü güvence altına alan en iyi sistem olarak tanımlanarak savunulması söz konusu olmaktadır.

LİBERAL DEMOKRASİ VE LİBERALİZMİN ÇAĞDAŞ ELEŞTİRİLERİ

Liberalizmin yukarıda özetlenmeye çalışılan çağdaş biçimi, hem liberal düşünce geleneği içinde, hem de bu geleneğin dışında değişik biçimlerde eleştirilmektedir. Bu eleştiriler arasında, liberalizmi refah devleti modeline göre tanımlayanların eleştirisi öncelikle dikkati çekmektedir. Batı toplumlarında, Friedmancı iktisat politikalarının "muhafazakâr"(yani, kapitalizmin 1970'lerden sonraki *status quo*'sunu korumayı hedefleyen) siyasal iktidarlarca uygulanmasına karşılık, bu *status quo*'nun radikal olarak dönüştürülmesine değil de, evre evre düzeltilmesine izin vermesi anlamında "liberal"etiketini hak eden bu eleştiri çizgisinin temel savlarını kısaca özetleyerek, liberal demokrasiye ve liberalizme getirilen radikal eleştirilere geçmek uygun olacaktır.

Çağdaş Liberalizmin "Liberal" eleştirisi

Günümüzde, Reagan ve Thatcher yönelimlerinin uygulamakta oldukları (ve bu arada, özellikle IMF aracılığıyla Türkiye'nin de içinde bulunduğu bazı azgelişmiş ülkelere ihraç edilmiş olan) Friedmancı iktisat politikalarının Batı liberalizmi içindeki yeri, bu öğretinin daha çok "negatif özgürlük" kavramına, *atomist* (bireyci) bir toplum kavrayışına ve faydacılığın insan doğası anlayışına dayanmasıyla belirlenmiştir.

Bu öğretinin yine Batı düşüncesi içindeki liberal gelenekten kaynaklanan kavramlarla eleştirilmesinin genel özelliklerini ortaya koyabilmek için öncelikle bir terim sorunu üzerinde durmak gerekmektedir.

"Çağdaş liberalizm" terimini, günümüzde uygulanmakta olan Friedmancı iktisat politikalarının genel düşünsel çerçevesini belirtmek üzere kullandım. Oysa, bu iktisat politikalarını bugün uygulayanlar, örneğin İngiltere'de "Muhafazakar Parti", A.B.D'de ise, bu ülkenin kendisine özgü siyasal gelenekleri çerçevesinde "sol"da kalan "Demokratlar"a karşı "sağ"da ve dolaısıyla "muhafazakâr" bir çizgiyi temsil eden "Cumhuriyetçiler". Nitekim benim yukarıdaki **anlama** kullandığım "çağdaş liberalizm" yerine, bazen (dn. 24'te belirtilen derlemede olduğu gibi) "neo liberalizm", bazen de "yeni muhafazakârlık" (ya da yeni sağ) terimleri kullanılmaktadır²⁸. Burada, neo-liberalizm terimi üzerinde durarak, "çağdaş liberalizmin 'liberal' eleştirisi"ne geçmek istiyorum.

Batı düşüncesinde, 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve İngiliz liberallerinin radikal kanadı tarafından temsil edilen bir düşünce ve pratiğin adı da "neo-liberalizm"²⁹. Günümüzde Friedmancı iktisat politikası ile bunun genel çerçeve-

²⁸ Bkz. Mouffe, a.g.m. ve Norman Wintrop ve David Lovell, "Varieties of Conservative Theory", N. Wintrop. derl., *Liberal Democratic Theory and Its Critics*, London: Croom Helm, 1983, s. 133-189.

²⁹ Norman Wintrop, "Liberal-Democratic Theory: The New Liberalism", Wintrop, derl., a.g.e., s. 83-132; Michael S. Freedman, *The New Liberalism*, Oxford Univ. Press, 1978.

sini oluşturan bir öğretinin adı olarak kullanılmak isteten bu terim, 1890'ların İngilteresinde, tam da Friedmancı politikaların genel özelliklerine ters düşen bir düşünce tarzını ifade etmek için kullanılmış. 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan bu "neo-liberalizm"ın genel özelliklerini şöyle sıralamak mümkün:

(1) 1890'ların "neo-liberaller"i, öncelikle bireyi içinde yer aldığı toplumdan soyutlayarak ele almanın yanlışlığına değiniyorlar. Onlara göre birey, kendisine bu niteliği veren toplumun bir parçası. Böylece kendilerini *atomist* toplum anlayışından uzaklaştıran "neo-liberaller", tek tek bireylerin basit bir toplamını aşan, bireylerin tümünü kucaklamaktan başka kendine özgü bir varlık niteliği kazanan bir toplum anlayışına ulaşıyorlar. Buradan hareketle, faydacılığın temel varsayımları da yadsınmış oluyor. Bunlardan en önemlisi, her bireyin kendi faydasını maksimize etmesi yoluyla, bu faydaların basit bir toplamı olan tüm-toplumsal iyileşmenin de gerçekleşeceği görüşünün yerine, tek tek bireysel faydalardan ayrı, onlara üstün bir "ortak fayda" kavramı ve bu kavramın geliştirilmesi gereken bir değer olarak benimsenmesi söz konusu.

(2) 19. yüzyıl sonunda ortaya çıkan neo-liberalizmin faydacılık yanında, yadsıdığı bir diğer düşünce sistemi ise, Lockeçu doğal haklar öğretisi. Locke, insanların doğal haklarını, adı üstünde, toplumsal örgütlenmenin bulunmadığı (yani toplum dışı) bir doğal durum varsayımıyla temellendirmekteydi. Neo-liberal akıma göre, insanın toplum dışı bir varlığı, dolayısıyla bu varlığından gelen ve topluma karşı bunların korunmasını ileri sürebileceği birtakım hakları bulunmamaktadır. Hak da, ödev de toplum içinde ve toplum sayesinde vardır. Bu hakların bağlandığı en üst kurum da devlettir.

(3) Faydacılığın *atomist* toplum görüşünü ve Lockeçu doğal haklar kuramını yadsıyan bu neo-liberalizm, özgürlük kavramı hakkında da, "bırakınız yapsın"cı liberalizmden farklı düşünmektedir. Bireyin diğer bireylerden ve/veya siyasal iktidardan gelecek dışsal müdahale ve zorlamalardan arınmış olması anlamında kullanılan "negatif" özgürlük kavramından farklı ola-

rak özgürlüğü “pozitif” bir anlamda kullanan neo-liberalizmin anlayışı, oldukça özlü bir biçimde öyle ifade edilmiştir:

“Muhtemelen hepimiz özgürlüğün, doğru olarak anlaşıldığında, en büyük nimet olduğunda birleşiriz; ona erişmek, yurttaş olarak bütün çabalarımızın gerçek amacıdır. Ancak, özgürlükten söz ettiğimizde, bununla ne anlatmak istediğimizi dikkatlice düşünmeliyiz. [Bununla] sadece sınırlamalardan ve zorlamalardan bağımsız olmayı anlatmayız. Sadece, neyi istediğimiz önemli olmaksızın, dilediğimizi yapmayı anlatmayız. Bir insan ya da bir insan kümesi tarafından başkalarının özgürlüğünün kaybolması pahasına sahip olunan bir özgürlüğü de anlatmayız. Yüksek bir değeri olan bir şey olarak özgürlükten söz ettiğimizde, yapmaya ve zevk almaya geçecek bir şeyi yapmak ve ondan zevk almak konusundaki pozitif bir güç ya da kapasiteyi ve de başkalarıyla ortak olarak yaptığımız ve zevk aldığımız bir şeyi ifade ederiz.”³⁰

(4) Böylece tanımlanmış bir “pozitif özgürlük” anlayışı ve bu özgürlüğe toplumdaki herkesin eşit olarak sahip olması düşüncesi, 19. yüzyıl sonlarındaki İngiliz neo-liberalizminin iktisadî programını da belirlemiştir. Sıralamaya çalıştığım üç özellikten de çıkarsanabileceği gibi, bu neo-liberalizm, iktisadî alanda müdahaleci politikaları, refah devleti ölçülerini ve özellikle 19. yüzyıl İngiltere’sinin temel sorunu olan işsizlik ve mülkiyet dağılımındaki eşitsizliği giderici önlemleri savunmaktadır. Doğal olarak, bu tür politikaların savunulması, mülkiyet hakkının doğallığı, kutsallığı ya da dokunulmazlığı gibi bir felsefeye dayanamazdı. Nitekim özetlemeye çalıştığım hak ve özgürlük anlayışı doğrultusunda, 19. yüzyıl sonunda neo-liberalizm, en azından mülkiyet hakkının “ortak fayda” (veya, daha alışkın olduğumuz bir deyimle, kamu yararı) amacıyla sınırlandırılabilmesini, hatta gerektiğinde ortadan kaldırılabilmesini savunmuştur.

³⁰ 1890’ların neo-liberalizmini en fazla etkilemiş olan İngiliz idealist düşünürü Thomas Hill Green’in özgürlük tanımı: aktaran Wintrop, a.g.m., s. 90. Bu düşünürün, “Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üzerine Dersler’den Seçme Parçalar” (çev. Oğuz Onaran), Mete Tunçay, derl., a.g.e, s. 134-167’de yayımlanmıştır.

19. yüzyıl sonlarındaki bu, bir anlamda “devletçi” neo-liberalizmin özetlemeye çalıştığı temel varsayımları, özgürlük kavramına getirdiği pozitif boyut ve toplum içinde gelir dağılımının daha adil olması gerektiği düşüncesi ile liberalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiler hakkında da farklı bir kavrayışın temelini oluşturmuştur. Friedmancı liberalizm, negatif bir özgürlük anlayışını esas aldığından, klasik, bireyci düşüncedeki özgürlük-eşitlik çelişkisine dayanmıştı. Bunun demokrasi ve liberalizm ilişkileri açısından anlamı ise, özünde siyasal eşitliği ifade ettiği düşünülen demokrasinin bireysel özgürlüğü ortadan kaldırmayacak bir biçimde düzenlenmesiydi. Buna karşılık neo-liberal görüş ve bu görüşün günümüzdeki uzantıları, pozitif özgürlükle toplumsal eşitlik arasında bir çelişki değil, bir uyum görmektedirler. Böylelikle, bireysel hak ve özgürlüklerin en yetkin bir biçimde korunduğu bir siyasal rejim tipi olarak tasarlanmış bulunan “liberal demokrasi”ye toplumsal (ve iktisadî) bir boyut kazandırılmış olmaktadır.

Günümüzde, toplumsal ve iktisadî bir içerik kazandırılmış bir “liberal demokrasi”yi savunanlarla klasik bireyci liberalizmin “bırakınız yapsın” cılığından yana olanların aralarındaki bu farklılığa rağmen, birleştikleri önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu da, Batı demokrasisinin kurumsal-hukuksal çerçevesinin artık tartışılmadığı gerçeğinde ortaya çıkmaktadır. Tartışılan ana konu, sınırsız bir iktisadî girişim özgürlüğü temelinde iktisadî alanda devlet müdahalesini reddeden Friedmancı önerilerle, insanın kendine özgü amaçlar peşinde koşan bir varlık olduğu, bu amaçları gerçekleştirdiği ve geliştirdiği ölçüde kendi kişiliğini de geliştirme olanağına sahip bulunduğu bunun için de gerekli kaynaklara (birincil mallara) sahip kılınması gerektiği düşüncelerinin temellendirdiği bir birey anlayışı etrafında odaklaşmaktadır. İnsanın kendi kişiliğini geliştirmesi ve bunun için de gerekli kaynaklara sahip olmasının gerektiği düşüncesi, toplumsal kaynakların “adil” bölüşümü ile pratiğe aktarılacak istenmektedir. John Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı yapıtı, çağdaş liberalizme yöneltilen eleştirilerin bu niteliğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Toplumsal yapının teme-

lini "adalet"te gören Rawls. adaletin birinci ilkesi olarak "herkesin eşit hakka" sahip olması gerektiğini belirttikten sonra, ikinci ilkesi olarak da, (toplumsal ve iktisadî eşitsizlikler(in) (a) en az ayrıcalıklı olanlara en çok fayda sağlayacak ve (b) fırsat eşitliğini denk tutan koşullarda herkese görev ve konumları açık tutacak biçimde ayarlanma (ları)" gerektiğini vurgulamaktadır³¹

Çağdaş Liberalizmin Radikal Eleştirisinin Kuramsal Temelleri

Buraya kadar, özet olarak aktarmaya çalıştığım tartışmalar içinde, genel olarak liberal düşünce geleneği içine oturtulan, ancak biri bireysel özgürlüğü, diğeri ise hak ve fırsat eşitliğini odak noktası olarak kabul eden iki çizgi ortaya çıkmaktadır. Aralarında hem düşünsel, hem de pratiğe yansıyan önemli farklılıklar olmasına karşılık, her iki çizgi de, kapitalizmin temel kurumu olan "özel mülkiyet"i benimsemiştir. Buna karşılık, kuramsal temellerini şimdi ortaya koymaya çalışacağım radikal (ya da eleştirel düşünce) bağlamında, en önemli eleştirinin bir bütün olarak kapitalizme yöneltildiği görülmektedir. Kullandığı kavramsal kategoriler itibariyle, Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda temellendirdiği düşünülen yabancılaşma sorunsalı içinde yer alan bu radikal düşünce çizgisini, şu noktalar üzerinde odaklaşarak anlatmak mümkündür:

1. Bireysel Özgürlük, Yabancılaşma ve Demokrasi

"Kapitalist toplumlarda herkes, sadece kendi emek gücüne de olsa, bir şeye sahiptir ve herkes sahip olduklarını satmakta ve sahip olduğu neyi satmışsa onun izin verdiği ölçüde satın

³¹ John Rawls, *A. Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971. Buradaki alıntı Samuel Gorowitz, "John Rawls-Bir Adalet Kuramı" (çev. Serap Can), Kenneth R. Minogue ve Anthony de Crespigny, derl., *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* (çev. derl. Mete Tuncay), İstanbul: Remzi K. 1981, s. 275'den yapılmıştır.

almakta özgürdür.”³² Kapitalizmin özel mülkiyet kurumu temelinde yer verdiği bu özgürlük anlayışı, iki açıdan eleştirilmektedir: Bir kere, kapitalist toplumda sadece emek gücüne sahip olmanın dışında başkaca bir mülkiyeti bulunmayanların, yani emek gücünü “satmak” zorunda bulunanların çoğunlukta olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla, piyasada mübadele ilişkisine girip girmeme konusunda, kapitalist toplumun insanları “seçme” özgürlüğüne sahip değildirler. Yalnızca bu nedenle bile, kapitalist toplumdaki özel mülkiyet kurumu, en hafif deyimle “özgürlüğü sınırlandırmaktadır”.³³

Özgürlüğü sınırlamalardan ve zorlamalardan bağımsız olmak anlamında kullandığımız zaman anlamlı olan bu eleştirinin varında, bireyin kendi insanî güç ve kapasitelerini gerçekleştirme ve geliştirme olanaklarının toplamı olarak özgürlüğü tanımladığımızda, kapitalist toplumun eleştirisi bir başka boyut daha kazandırmaktadır. İnsanın kendi kişiliğine bağlı olan potansiyellerini gerçekleştirebilmesinin bazı koşulları vardır. Bunlar, insanın kendi emek gücünü kısmen ya da tümüyle bir başkasının emrine sunmak zorunda olmaması; kendi emek gücünü gerçekleştirebileceği araçlara sahip olması ve potansiyellerin gerçekleşmesinin ifadesi olan emek ürünleriyle bütünleşebilmesi (yani mübadeleye yönelik üretimde bulunma zorunluluğunun yokluğu).³⁴

Bu koşullar kapitalist toplumda bulunmamaktadır ve yoklukları, kapitalist toplumda bazı düşünsel ve siyasal sonuçlar doğurmaktadır. Bunlardan ilki, insanın toplum içinde birlikte yaşadığı diğerlerini kendi amaçları için birer engel olarak

³² G A. Cohen, “Capifalism, Freedom and the Proletariat”, Alan Ryan derl., *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, 1979, s. 9.

³³ A.g.m. s. 13. Kars. C. B. Macpherson, “Zarif Mezar Taşları: Friedman’ın Özgürlük Anlayışı Üzerine Bir Not”, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, s. 123-147.

³⁴ William Leiss, “Marx and Macpherson: Needs, Utilities, and Self-Development”, Alkis Kontos, derl., *Powers, Possessions, and Freedom*, Toronto: University of Toronto Press, 1979, s.119-138

görmeye başlaması ve bu görüş temelinde kendi “özgürlüğüne” müdahale edilmemesi talebini ileriye sürebilmesidir. İkincisi ise, piyasada değişim amacı için üretimde bulunulmasının sonucu olarak, insanın kendi yaratmış olduğu şeylerden uzaklaşması, kendi emeğinin ürünlerine kendisinden bağımsız varlıklar gözüyle bakmasıdır. Böylelikle, kapitalist toplumdaki siyasal iktidarın örgütleniş tarzı da, insanlara kendi dışlarında “nesneleşmiş” bir varlık olarak görünmektedir. Dolayısıyla devlet ile toplum birbirlerinden ayrılmış faaliyet alanları olarak kavranmaktadır³⁵.

Üretim sürecinden siyasal ilişkilere dek her alana damgasını vurmuş bulunan bu “yabancılaşma” durumunu, kapitalist toplum ile demokrasi arasındaki ilişkilerin bir “uyuşmazlık ilişkisi” niteliğinde kavranmasını gerektirmektedir. Kapitalizm, yarattığı yabancılaşma durumuyla, insanların siyasete aktif ve doğrudan katılmaları anlamında bir demokrasiyle bağdaşmaz. Kapitalizmin süreç içinde yaratmış olduğu liberal demokrasinin kurumsal yapısı ise, demokrasinin özellikle katılımcı boyutunu oy vermeye indirgeyen, katılmanın -kendileri de, katılmayı önleyici “oligarşik” kurumlar niteliğinde olan- örgütler dışında fazlaca mümkün olmadığı bir siyasal rejim tipidir. Bu rejimin temelinde yer alan

“Liberal özgürlük kavramı siyasal iktidarı özgürlükle çatışan bir şey olarak anlamakta ve dolayısıyla mutluluğu tümüyle ev yaşamının özel alanı içine oturtmaktadır. İktidarın geniş çapta sınırlandırılmasıyla insanlar kendilerinin seçtikleri özel mutluluklarının araçlarını koalamakta serbest olurlar. Arendt, aksine, özgürlüğü siyasal iktidarın sağlıklı bir paylaşımıyla özdeşleştirmekte ve böylelikle bir kamu alanını başkalarıyla paylaşmanın coşkunluğu [anlamında] *kamu* mutluluğu kavramının sınırlarını çizmektedir. Bir kimsenin diğer insanlarla birlikte dünyayı etkilemesi anlamında iktidarda olma olanağı yay-

³⁵ Yabancılaşmanın bu siyasal boyutu hakkında bkz. Bertel Ollman, *Alienation, Marx's Conception of Man in Modern Society*, Cambridge Univ. Press, 1976.

gınlattıkça, hem siyasal özgürlüğün hem de kamu mutluluğunun etki alanının genişlemesi daha büyük olacaktır.”³⁶

Hannah Arendt’in idealize edilmiş bir Antik Yunan demokrasisi temelinde kapitalizme ve liberal demokrasiye yönelttiği bu eleştiri, gene aynı düşünürün kapitalist toplumun gelişme sürecinde devletin konumuna ilişkin görüşleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Çoğu kez ileri sürülenin aksine, kapitalizmin gelişimi devlet ile toplumun ayrılması, devletin başta iktisadî ilişkileri olmak üzere toplumsal ilişkiler alanına, bireysel özgürlükleri korumanın dışında bir müdahalede bulunmaması biçiminde gerçekleşmemiştir. Feodalizmin çözülüşünü ifade eden ticari gelişme, sermaye birikimine dayalı bir yeni toplumsal örgütlenme zorunluluğunu ortaya çıkarınca, iktisadî gücü ellerinde bulunduranlar (burjuvazi) siyasal iktidarı da ele geçirme mücadelesine başlamış ve başarıya ulaşmıştır. Burjuvazinin güçlü merkezi krallıklara karşı verdiği bu mücadele, negatif bir bireysel özgürlük anlayışıyla temellendirilmişse de, aslanan, sermaye birikimine dayalı kapitalist gelişmenin aynı zamanda otoritenin de tek elde yoğunlaşmasını ifade ettiğidir. “Bırakınız yapsın”cı liberalizmin gece bekçisi devlet anlayışı, kapitalist gelişmenin tarihsel gerçeğine ve sermaye birikiminin beraberinde bir “otorite birikimi”ni ve merkezi devletin güçlenmesini zorunlu kıldığı olgusuna da ters düşmektedir³⁷.

2. Katılımcı Demokrasi Düşüncesi

Kapitalist toplumdaki insanlar arası ilişkilerin ve liberal demokrasinin bu eleştirisi temelinde liberal demokrasiye alternatif olabilecek bir demokrasi modelinin öğeleri nelerdir? Bunun yanıtlanması için, öncelikle demokrasi sözcüğünde var olduğu ileri sürülen bir çelişkiye değinmek gerekmektedir.

³⁶ Ronald Beiner, “Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Concept of Freedom”, Zbigniew Pelczynsky ve John Gray, derl., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London: The Athlone Press, 1984, s. 353.

³⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York Harcourt Brace, 1968, s. 145.

“Demokrasi ve Sanayileşme” başlıklı incelemesinde Gellner, bu çelişkiyi şöyle dile getiriyor:

“Bir eleştirmen, halkın, halk tarafından, halk için yönetimi fikrinin bir anlamsızlık ile bir çelişki ve umutsuz bir bulanıklığın birleşimi olduğunu gözlemleyebilir. Yönetim tanımı gereği halkın yönetilmesidir: başka ne olabilir ki? Yönetim, ayrıca, düzenin sağlanması amacı ve belki başka amaçlar için iktidarın yoğunlaşması demektir. Dolayısıyla halk tarafından yönetim kendisiyle çelişkilidir. İktidarın yoğunlaşması olmaksızın iktidarın yoğunlaşması anlamına gelmektedir. Ve nihayet halk için yönetim, genel yararın öyle veya böyle belirlenmiş olduğunu ve belirsiz olmadığını önceden kabul etmektedir ki, açık bir biçimde doğru değildir.”³⁸

Gellner'ın işaret ettiği bu çelişkiler, “halk tarafından, halk için yönetim” olarak demokrasinin “liberal” versiyonunda, halkın -genel ve eşit oy ilkesi doğrultusunda- bir ülke üzerinde yaşayan herkesi kapsamına alması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık, demokrasi sözcüğünü insanlık tarihine armağan eden Antik Yunan deneyiminde halk (*demos*) neyi ifade ediyordu?

Aristoteles'in *Politika* adlı yapıtında “halk” (*demos*) kavramının antik çağ kent devletindeki (*polis*) tüm yurttaşları kapsamayıp, “yüksek kimseler, ileri gelenler (eşraf)” dışındakileri ifade etmek üzere kullanıldığını görmekteyiz. Yine aynı yapıtta, yönetimlerin sınıflandırılmasında, oligarşi ile demokrasi ayrımının temel ölçütü, mülkiyet ölçütüne göre belirlenen zenginlik ve yoksulluk kategorileri biçiminde ortaya konmakta; hemen her toplumda mülk sahibi zenginlerin azınlıkta, mülksüz yoksulların ise çoğunlukta olduğu gerçeği karşısında, demokrasinin çoğunluğun yönetimi olduğu sonucuna varılmaktadır³⁹.

³⁸ Ernest Gellner, “Democracy and Industrialisation”, S.N. Eisenstadt, derl., *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford: Pergamon Press, 1970, s. 248.

³⁹ Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tunçay) İstanbul: Remzi K, 1975, s. 81-82 ve 116-117.

Görülüyor ki, demokrasi kavramının içerdiği “halk tarafından yönetim”, halktan her zaman ülke üzerinde yaşayan “herkes”in anlaşılmadığı gerçeği karşısında, kendisiyle çelişkili bir terim değildir. Aristoteles düşüncesinde halk kavramının kullanılış biçimi, sözü edilen çelişkiyi liberal-demokrasiye özgü bir çelişki ve dolayısıyla liberal demokrasinin temsili kurumlarıyla “profesyonel siyasetçilik”in meşrulaştırılmasının bir ögesi olarak görmemizi sağlamaktadır. Bunun yanında, yine Aristoteles düşüncesinde insanın “amaçlı eylem”de bulunan bir toplumsal varlık olarak tanımlanması, katılımcı demokrasi düşüncesinin temel öğeleri arasında oldukça önemli bir yere sahiptir, insanın “amaçlı toplumsal eylem”ini yabancılaşma durumundan kurtulma olarak anlaşılan bir “özgürleşme” kavramı çerçevesine oturtarak günümüz siyasal düşüncesine aktarmak mümkündür. Nitekim, Arendt özgürlüğü siyasetin varlık nedeni (*raison d'être*) olarak görmekte ve şöyle yazmaktadır:

“Ender olarak -kriz veya devrim dönemlerinde- siyasal eylemin doğrudan amacı haline gelen özgürlük, aslında, insanların siyasal örgütlenme içinde bir arada yaşamlarının tek nedenidir. Onsuz siyasal yaşam anlamsız olacaktır. Siyasetin varlık nedeni özgürlüktür ve [özgürlüğün] uygulama alanı eylemdir.”⁴⁰

Arendt’in sözünü ettiği özgürlük, bireyin daha üst bir birim olan toplumla zorlayıcı olmayan birlikteliğini, yani bireyin kamusal yaşama doğrudan ve aktif bir biçimde katılabilme olanaklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda, bireyin “özel yaşam” alanı ile “kamu yaşamı”nın birbirinden ayrılmış olduğu kapitalist topluma da olumsuz bir gözle bakıldığını görmekteyiz. Özel yaşam ile kamusal yaşamın ayrılması, bireylerin kamusal yaşama (siyasete) katılmalarının sınırlandırıldığı kapitalist toplum, özellikle teknolojik denetimin gelişmesiyle birlikte, insanların özel yaşam alanlarını kamusal gücün denetleyebilmesine olanak sağlamış, bunun da ötesinde, insanların kendi yaşamlarını kendi dilediklerince sürdürebilme (yani özgürce “amaçlı

⁴⁰ Beiner, a.g.m., s. 352.

toplumsal eylem”de bulunabilme) olanaklarını da hemen hemen ortadan kaldırmıştır. Bu açıdan, kapitalist toplumun temsili “demokratik” kurumlar yerine iktisadî ve teknolojik denetimin gücünü “yurttaşlar”ın doğrudan sahiplenebildikleri bir katılımcı demokrasi düşüncesini savunmak, ileri sanayi toplumunun temel sorunlarından biri olarak gündeme getirilmektedir⁴¹.

Günümüzün büyük ölçekli ulus-devletlerinde katılımcı bir demokrasinin pratikte nasıl gerçekleştirileceği, bu bakımdan düşünülmesi gereken bir sorun olarak ortadadır. Ölçeği küçültmek, yani ulus-devleti bir “çağdaş mitos” olmaktan çıkarmayı başarabilmek ve bunun yanında, belki teknolojinin sağladığı iletişim olanaklarından yararlanmayı becerebilmek, katılımcı demokrasiyi gerçekleştirmek için akla gelen pratik yollar arasında sayılmakta⁴². Bu noktadan daha ileriye götürülmüş pratik çözümlerin bulunmayışı, radikal düşüncenin araçlardan çok amaçları öne çıkaran ve eleştiriye öncelik tanıyan, bir anlamda “ütopyacı” niteliğinin bir sonucu olarak görülebilir. Ancak, ideolojinin “*status quo*”yu sürdürme işlevini üstlenen bir “yanlış bilinçlilik” biçimi olduğunu, buna karşılık “ütopya”nın toplumsal dönüşümleri hızlandırıcı “devrimci” bir içerik taşıdığını unutmamak gerek.

⁴¹ Bkz. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol 1. *Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press, 1984; J. Habermas, *Toward a Rational Society*, London: Heinemann, 1977.

⁴² Bkz. C.B. Macpherson, *The Life and Times, “Participatory Democracy”* başlıklı V. Bölüm

SERBET PİYASA-DEMOKRASİ İLİŞKİSİNİN TEORİK SORGULANMASINA BİR ÖRNEK: C.B. MACPHERSON'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ*

Bir yönüyle 17. yüzyıl ve sonrasının İngiliz siyasal düşüncesi üzerinde uzmanlaşmış bir düşünce tarihçisi, diğer yönüyle de toplumsal-siyasal sorunlara çözümler arayan bir siyaset felsefecisi olarak dikkati çeken Crawford Brough Macpherson ülkemizde fazlaca tanınmıyor.¹ Bu yazıda, kendisine Batı siyaset bilimi literatüründeki yerini kazandıran *Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı*² adlı çalışmasıyla birlikte hız kazanan teorik araştırmalarının ana çizgileriyle bir dökümünü ve bir değerlendirmesini sunmayı amaçlıyoruz. Özellikle liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişkileri irdeleyişindeki çok-yönlülük ile dikkati çeken Macpherson, tarihsel analizleri sonucunda elde ettiği kavramsal çerçeve aracılığıyla bu ilişkileri kendine özgü bir biçimde değerlendirmeye çalışmaktadır.

Batı toplumlarının tarihsel gelişimi hakkında ileri sürülmüş ve genellikle kabul edilmiş bulunan "önce ekonomik liberalizmin oluşturduğu ve ardından da bu oluşumun zorunlu sonucu

* *Toplum ve Bilim* 24 Kış 1984, 155-169

¹ 1911 Toronto doğumlu olan Macpherson halen Toronto Üniversitesinde siyaset bilimi profesörüdür. Hakkında ülkemizde yayımlanmış ilk ve tek yazı: Michael A. Weinstein, "C. B. Macpherson: Demokrasi ve Liberalizmin Kökleri" (çev. Aydın Uğur), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, derl. A. de Crespigny ve K.R. Minogue (İstanbul, 1981) içinde, s.247-265. (C.B.Macpherson, 1987 yılında vefat etmiştir.)

² C. B Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism-Hobbes to Locke* (Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı: Hobbes'den Locke'a) (Oxford, 1962).

olarak siyasal liberalizmin yerleştiği" savını eleştiren ve eleştirirken de yadsıyan Macpherson, kapitalist bir toplumsal yapı içerisinde bireyin tümüyle özgürleşmesinin bir ifadesi olarak değerlendirdiği demokrasinin varolamayacağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede liberal siyaset teorisi ve bu teorinin Lockeçu biçimini irdelerken ürettiği "sahiplenici bireycilik" kavramıyla temellendirdiği demokrasi anlayışından yola çıkarak kapitalizmin bir eleştirisini sunmaya çalışan Macpherson, ekonomide -olabilirliği çok kuşkulu- serbestlik yandaşlarının, bu serbestliği, kendiliğinden oluşacak bir "demokrasi" idealiyle meşrulaştırmalarına da karşı çıkarak bu "yeni-muhafazakâr" görüşlerin eleştirisi için gereken teorik çerçevenin oluşturulmasına katkıda bulunabilmektedir.

Batılı liberal-demokrasilerin, özellikle II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda içine düştüğü bunalımın kökenleri ve bu bunalımın olası çıkış yolları üzerinde odaklanan temel sorunu, Macpherson için, hem siyaset teorisinin niteliği ve görevi konusunda, hem de yürürlükteki Batı sistemlerinin analizi konusunda eleştirel düşüncelerin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Batılı liberal-demokrasilerin içinde bulunduğu bunalım, Macpherson'a göre, demokrasinin ideolojik temelindeki bir kayma olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ideolojik kaymanın belirginleştirdiği "değerler bunalımı"nın yakın ve görünürdeki iki nedeni ise Macpherson tarafından şöyle ifade ediliyor: i) Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa ülkelerinin oluşturdukları sistemin, Batı liberal-demokrasileri dışında, bir ikinci yol olarak kendisini kabul ettirmesi; ii) Bağımsızlıklarını yeni kazanmış "az gelişmiş ülkeler"nin kalkınmak için, Batılı ve Doğu Avrupalı bu iki yolun dışında, kendilerine özgü yollar arayıp bulmaya çalışmaları.³ Bu iki olgu, Batı'nın "dünya liderliği" iddiasını ve buna bağlı olarak tüm dünya toplumlarının bu ileri ve yetkin Batı modeline doğru gelişeceği ya da gelişmesinin zorunlu ol-

³ C. B. Macpherson, *The Real World of Democracy (Demokrasinin Gerçek Dünyası)* (Oxford, 1966), s. 1-33.

duğu inancını yıkmış, böylelikle de bu inancın temelini oluşturan “güven duygusu” sarsılmıştır.

“Ortaya atmak istediğim soru, kendi benzersiz sistemimizi yine kendi yaptıklarımızla yitirmek üzere olup olmadığımız ya da onu nasıl koruyabileceğimizdir. Sağlam bir temel üzerine oturduğumuzdan emin olmadan hareketsiz kalmanın anlamı yoktur. Demokrasinin temeli ne kadar kaymaktadır? Eğer sistemimiz hizmet etmesini istediğimiz amaçlar yönünde işlemeye devam edecekse ve her zaman içermesini istediğimiz özgürlük ve bireysellik değerlerini taşımayı sürdüreceksen, bu sistemi, en azından ne kadar ve ne gibi yönlerde değiştirmemiz gerekmektedir?”⁴

Macpherson'un temelde bu sorular çerçevesinde belirlenen çalışmaları, ilk bakışta yalnızca Batı toplumlarına ilişkin bir sorunsalı yansıtıyor gibi görünebilir. Ancak Macpherson, bir diğer yönüyle, Batılı liberal demokrasilerin sınırlılıklarının aşılması amacını da benimsemiş olduğundan, Batı dünyasının dışında yer alan toplumsal, siyasal ve ideolojik oluşumları da değerlendirmeye çalışmaktadır.⁵ Yeryüzünde yaşayan insanların yaklaşık üçte ikisinin yer aldığı “Batılı olmayan” toplumsal yapıların incelenmesi, Macpherson için, kapitalist Batı'nın siyasal yapısını oluşturan liberal-demokrasinin sınırlılıklarının aşılması bakımından bazı ipuçları verebilmektedir.⁶

Macpherson'un bu kadar geniş bir alanı kucaklamaya yönelmiş olan çalışmalarını, en azından temel özellikleri çerçevesinde ortaya koyabilmek, öncelikle onun siyaset teorisi hakkındaki görüşlerini açıklamamızı gerektiriyor. Bu çerçevede,

⁴ A.g.e., s. 3.

⁵ Canadian Broadcasting Corporation'da, 1965 yılında yapmış olduğu bir dizi konuşmanın metinlerinden oluşan Demokrasinin Gerçek Dünyasında Batı dışındaki sistemleri “Liberal olmayan Demokrasiler” başlığı altında, “Komünizm” ve “Azgelişmişlik” olarak ayrı ayrı ele almaktadır. Gene aynı konuyu ele aldığı bir diğer çalışması: “Revolution and Ideology in the Late Twentieth Century” (Yirminci Yüzyıl Sonlarında Devrim ve İdeoloji), *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Demokrasi Kuramı: Yeniden Gerçekleştirme Üzerine Denemeler), (Oxford, 1973) içinde, s. 157-169.

⁶ Macpherson, “Revolution and Ideology”, s. 150 vd.

siyaset teorisinin “ne olduğu” ve nasıl bir “görev” üstlendiği konusunda Macpherson'un görüşlerini, doğrudan bu konuyu ele aldığı yazılarla, konuya dolaylı olarak değindiği yazılarını birlikte değerlendirerek ortaya koymak gerekiyor.

Saptayabildiğimiz kadarıyla, Macpherson'un “teori hakkındaki” görüşlerini doğrudan dile getirdiği çalışmaların en eskisi, “Pareto'nun Genel Sosyolojisi: Toplumsal Bilimlerde Yöntem Sorunu” başlıklı yazısı.⁷ Toplumsal bilimlerin, üzerine kurulabileceği bir “nesnel gerçeklik” temelini varlığını ve dolayısıyla gerek ampirizm ya da pozitivizm, gerekse “natürallizm” etiketi altında sunulan, toplumsal bilimlerin “değerlerden arınmışlığı”, nesnel bilgiye ulaşma yolunda bir faaliyet olduğu ya da en azından bu amaçları gerçekleştirmek üzere doğa bilimlerinin teorik ve metodolojik ilkelerini benimsemek zorunluluğu gibi savları yadsımayı bu metin içinde görebiliyoruz.

Siyaset teorisinde, özellikle 1950'lerde egemen olan davranışsalci ve sistem analizci siyasal bilim teorisinin ampirizmi, Macpherson'a göre Batılı liberal demokrasilerin taşıdıkları “aşırı kendine güven” duygusunun bir uzantısı olarak belirginleşiyor.⁸ Siyaset teorisinin uzun yıllar “tek egemeni” olan ve bu egemenliğini, kısmen de olsa, bugün de sürdüren bu yaklaşımın, kuramsal düzeyde taşıdığı bazı özellikler dolayısıyla gündeme gelen birtakım olumsuz nitelikleri, Macpherson tarafından açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Ampirist siyaset teorisinin benimsediği “olgu-değer” ayrımı ve bu ayrımın amaçladığı nesnel bilgi düşüncesi, sonuç olarak geçmişin büyük siyaset felsefesi geleneğini yok edecek ya da yok sayacak boyutlara ulaşmıştır. Düşünceyi salt “görünürdeki olgular”la sınırlayan, siyasal teoriyi yalnızca bir betimleme ve açıklama amacı çerçevesinde “teknik” bir faaliyet olarak gören bu anlayış, top-

⁷ C. B. Macpherson, “Pareto's General Sociology: The Problem of Method in the Social Sciences”, *Canadian Journal of Economics and Political Science*, cilt 3, No. 3 (1937), s. 458-471.

⁸ C. B. Macpherson, “Post-Liberal Democracy” (*Liberal-sonrası Demokrasi*), *Democratic Theory* içinde, s. 170-184.

lumsal dönüşümlerin ortaya çıkardığı “değerler bunalımı”nı da görmekten acizdir.

Eski Yunan'dan (Platon) 20. yüzyılın ilk çeyreğine (Barker ve Lindsay) uzanan bu köklü siyaset felsefesi geleneğinin en önemli özelliği, ya da üstünlüğü, toplumsal ilişkilerdeki değişimlerle siyaset arasındaki ilişkileri kurmayı amaçlamasıdır.⁹

Çağdaş siyasal bilimde egemen olan ampirist yaklaşımın olgular alanına sıkışmış olan içeriğinden kurtulmayı, liberal-demokrasilerin bunalımını aşmaya yönelik eleştirel bir teorisinin geliştirilmesi için vazgeçilmez bir koşul olarak gören Macpherson, araştırmalarını iki boyutta sürdürmektedir: Bunlardan ilki, liberal teorisinin saf olarak biçimlendirildiği 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin analizi; ikincisiyse, bu tarihsel-düşünsel analiz aracılığıyla elde edilen kavramların, çağdaş liberalizmin bunalımını aşmaya yönelik bir siyaset teorisinin biçimlenişinde kullanılmasıdır. Bu çerçeve içinde Macpherson'un siyasal düşüncesinin kavramsal içeriğinin anlaşılması, öncelikle bu kavramların ortaya çıkışına aracılık eden düşünce tarihi araştırmalarının kavranmasına, düşünce tarihi araştırmalarının kavranmasıysa bu araştırmalarda kullanılan yöntemin ortaya konulmasına bağlıdır.

Macpherson'un Yöntemi

Macpherson, tarihsel süreç içinde üretilmiş olan düşünceleri, üretilmiş oldukları tarihsel-toplumsal bağlam içinde ele almayı, düşünceyi bu bağlamdan tümüyle soyutlanmış bir kategori, düşünce tarihini de bu soyut kategorinin evrimi olarak anlayan görüşün karşısına koymaktadır.¹⁰ Düşüncelerle tarih-

⁹ Ampirist siyaset teorisinin eleştirisi ve siyaset felsefesi geleneğinin günümüzdeki konumu hakkındaki bu görüşler için: C. B. Macpherson, “Do We Need a Theory of the State?” (Bir Devlet Teorisine İhtiyacımız Var mı?), *Archives Europeens de Sociologie*, cilt 18 (1977), s. 223-244.

¹⁰ Siyasal düşüncelerin incelenmesinde egemen olan bu ikinci anlayışın temsilcileri arasında, Macpherson, özellikle Leo Strauss'tan söz etmektedir. *The Political Theory*, s. 10, Strauss için bkz. Eugene F. Miller, “Siyaset

sel-toplumsal bağlam arasındaki ilişkileri analiz edebilmek için geliştirdiği yöntem ise, bu düşüncelerin ifade edildikleri metinlerin "nasıl okunmaları gerektiği" sorusuna bir yanıt olarak ortaya çıkmaktadır. Burada hemen belirtmemiz gereken nokta ise, her yöntem gibi Macpherson'un yönteminin de belli bir felsefi tercihle bağlantılı olduğudur.¹¹ Dolayısıyla bu felsefi tercihten, hiç değilse kısaca söz etmek gerekiyor.

Bu noktada, fazlaca ayrıntıya girmeksizin, Macpherson' un, bilgi ya da düşünce ile dış gerçeklik arasındaki ilişkiyi bir "yansıma" olarak gören "kaba" materyalist ve idealist yaklaşımlardan ayrıldığını ve bu ilişkiyi tarihsel-toplumsal oluşumlarla yoğrulan bir süreç olarak değerlendirdiğini belirtmekle yetineceğiz.¹² Bu yaklaşımın sonucu olarak, kendi sorunsalı içerisinde inceleme konusu yaptığı düşünürlerin yapıtlarını, bu yapıtların ortaya çıktığı tarihsel-toplumsal koşullarla ilişkilendirerek ele almaya çalışan Macpherson, bu ilişkiyi geliştirmiş olduğu "okuma yöntemi" aracılığıyla şöyle kurmaktadır: Macpherson'a göre, düşünce tarihinde yapıt vermiş bir düşünür incelenirken, çoğu kez, bir ön-varsayım olarak, o düşünürün tutarsız olduğu kabul edilmektedir.¹³ Macpherson'a

Felsefesinin Yeniden Canlanması", (çev. A. Şenel), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, derl. de Crespigny ve Minogue içinde, s. 75-106.

¹¹ Miriam Glucksmann'ın genel olarak bir "teori" içinde yer alan epistemoloji-felsefe (dünya görüşü)-teori (varsayımlar demeti)-yöntembetimleme biçiminde sıraladığı düzeyler ayrımını özellikle anımsatmak isteriz. *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought* (Çağdaş Toplumsal Düşünce'de Yapısalcı Analiz) (London, 1979), s. 8-12.

¹² Macpherson, "The History of Political Ideas", s. 266. Bu çerçevede Macpherson'un benimsediği epistemolojik tavır, bilginin "maddi koşulların bilinçli bir edinimi" olduğunu belirten "marksist epistemolojiye yaklaşmaktadır. Victor Svacek, "The Elusive Marxism of C.B. Macpherson" (C. B. Macpherson'un Yançizen Marksizmi), *Canadian Journal of Political Science*, cilt 9, No. 3 (1976), s. 406-409.

¹³ Bu varsayımın ne denli yaygınlık kazandığı, Platon'dan Manc'a, çeşitli düşünürlerin, "gençlik" ve "olgunluk" dönemlerindeki yapıtlarından söz edilmesinde görülebilir. Bir İnsan yaşamının "kronoloji"sini ifade eden gençlik-olgunluk kavram çifti, bu ayrımı vurgulayanlar tarafından, düşünürlerin tutarsızlığının bir göstergesi olarak kullanılmaktadır.

göre, böyle bir ön-varsayımla işe başlamak doğru olmayıp, tersine, bir düşünürün incelenmesine, o düşünürün tutarlı olduğunu kabul ederek başlamak gerekmektedir.¹⁴ Bu çerçevede, bir düşünür ele alınırken, o düşünürün yapısı içinde yer alan varsayımları ayırıştırmak ve bu varsayımlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bu varsayımlar ise, görünürde varolan, açıkça ifade edilmiş varsayımların yanında, açıkça ifade edilmemiş, üstü kapalı olarak geçilmiş varsayımları da içermektedir.

Teorik incelemeyi yalnızca görünürdekilerle sınırlayan bir bakış açısı, yalnızca görünürdeki varsayımlarla yetindiğinden, düşünürün tutarsızlığı sonucuna kolayca varabilmektedir. Oysa, Macpherson'un yaptığı gibi, görünürdeki varsayımlarla yetinmeyip, düşünürün çeşitli nedenlerle üstü kapalı olarak geçtiği varsayımları da ortaya çıkarılırsa, düşüncenin bütünselliği ya da tutarlılığı kavranabilmektedir. Bu yöntem gereğince, üstü kapalı olarak geçilmiş varsayımların açığa çıkarılması, bu varsayımların neden açıkça ifade edilmediğinin saptanmasına bağlıdır. Bir düşünürün bazı varsayımları açıkça ifade etmeyişi- nin en temel nedenlerinden birisi -bireysel-psikolojik etkenlerin de burada bir neden olmalarının yanında- o düşünürün içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullardır. Açıkça ifadelendirilmemiş varsayımlar, o çağın ve o toplumun genel ideolojisi içinde kabul gören düşünceler olduğundan, bunların bir kez de düşünür tarafından belirtilmesi "malûmu ilân" olacağından, düşünür buna gerek duymamaktadır. Süreç içinde değişen toplumsal ilişkiler dokusu, insanların sahip oldukları genel düşüncelerde de bir değişme yaratacağından, sonraki bir tarihsel-toplumsal konumdan önceki bir tarihsel-toplumsal konumun düşünceleri incelenirken, bu önceki dönemin genel ideolojisinde benimsenmiş düşüncelerin açığa çıkarılması kaçınılmaz olmaktadır.

Bu okuma yöntemini Hobbes'la başlayan 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesine uygulayan Macpherson, böylelikle elde et-

¹⁴ Macpherson, *The Political Theory*, s. 10 vd.

tiği ve 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin temel kavramı olarak değerlendirdiği “sahiplenici bireycilik” kavramına ulaşmaktadır. Bu kavram aracılığıyla liberalizm ve demokrasi arasındaki ilişkileri, tarihsel bir bakış açısından değerlendirmeye çalışan Macpherson, aynı zamanda kendi siyasal teorisini ile bu kavram üzerine inşa etmektedir.

Macpherson'un Kavramsal Çerçevesi

Hobbes'la başlayan 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin temelinde, Macpherson'a göre, “sahiplenici bireycilik” kavramı bulunmaktadır.¹⁵ İnsanın özüne ilişkin bir dizi varsayımın bir araya gelmesiyle oluşan bu kavram oluşumu tarihsel olarak 17. yüzyıl sonlarında tamamlanan bir toplumsal yapı içinde varolan “birey” anlayışını ifade etmektedir. Hobbes' un, Düzleyiciler'in (*Levellers*), Kazıcılar'ın (*Diggers*) ya da Locke'un siyasal düşünce istemlerinde bu kavramın egemenliğini görmek olasıdır. Bireyci-liberal İngiliz siyasal düşüncesinde, çoğu açıkça ifade edilmemiş olan varsayımlardan oluşan bu kavramın içeriğini, Macpherson şöyle ifade ediyor¹⁶:

İnsanı insan yapan, başkalarının iradelerinden bağımsız olmasıdır.

Bu bağımsızlık, bireyin 'kendi çıkarları'nı gözeterek girdiği ilişkilerin dışında başka hiç bir zorlayıcı ilişkiye girmeme özgürlüğü anlamındadır.

Birey, toplumdan bağımsız olarak (topluma hiç bir borcu olmaksızın) kendi bedeninin ve yeteneklerinin sahibidir.

Birey kişiliği üzerindeki 'tüm' haklarını devredemese de, çalışma kapasitesini (emek gücünü) devredebilmektedir.

¹⁵ Macpherson'un *Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı* adlı çalışması, bu kavram çerçevesinde 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin bir analizi olarak ortaya çıkmaktadır. Macpherson'a göre, başta Hobbes olmak üzere, bu dönemin çeşitli düşünürleri incelenirken ortaya çıkabilen yüzeysel tutarsızlıklar, bu kavram çerçevesinde bakıldığında kaybolmaktadır.

¹⁶ Macpherson. *The Political Theory*, s.263-264.

Bu çerçevede ifade edilen sahiplenici bireyciliğin "birey" anlayışı, Macpherson'a göre ancak belirli bir toplumsal yapı içinde varlık bulabilecek bir anlayıştır.

Bu noktada Macpherson'un kavramsal çerçevesi içinde çok önemli bir yeri bulunan toplumsal kategorilere bir göz atmamız sahiplenici bireycilik kavramının içeriğini de daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Macpherson'un kavramsal çerçevesinde yer alan ilk kategori, insanların toplumsal konumlarının, nerede, ne zaman ve nasıl çalışacaklarının ve bu çalışmaları karşılığında ne elde edeceklerinin bütünüyle geleneklere ya da önceden belirlenmiş statülere göre belirlendiği "geleneksel toplum" ya da "statü toplumu"dur. Bu toplum ile "sahiplenici bireycilik" anlayışının geçerli olduğu "sahiplenici piyasa toplumu" adı verilen kategori arasında, piyasa mekanizmalarının geliştiği, ancak emeğin henüz meta niteliğini kazanmadığı bir toplumu ifade eden "basit piyasa toplumu" yer almaktadır.¹⁷ Gerek geleneksel toplum gerekse basit piyasa toplumu emeğin metalaşmadığı bir ilişkiler dokusunu ifade etmekte olup, bu nedenle insanın kendi maddi ve potansiyel varlığı "bedeni ve çalışma yeteneği" üzerindeki mutlak egemenliğini tanımadığından "sahiplenici piyasa toplumu"ndan ayrılmaktadır. İnsanın kendi fiziki ve potansiyel varlığı üzerinde, yalnızca kendi iradesiyle tasarruf edebilme olanağına kavuştuğu bir birey anlayışının varolabileceği bir toplumsal yapıyı ifade eden sahiplenici piyasa toplumunu niteleyen ana özellik ise, bu çerçevede, insanlar arasındaki ilişkilerin geleneklerden ya da statülerden bağımsız olarak varolan piyasa mekanizmalarıyla oluşmasıdır.¹⁸

İnsan ilişkilerinin tümüyle piyasa mekanizmalarınca belirlenmesi ise toplumsal yapının toprağa bağımlı bir nitelik taşımaktan kurtularak ticari ilişkilerin yaygınlaşmasını ifade etmektedir. Bu noktada böyle bir toplumsal yapının oluştuğu zaman ve mekân boyutlarını 17. yüzyıl İngiliz toplumu olarak

¹⁷ A.g.e., s. 49-52

¹⁸ A.g.e., s. 53-61

dile getirmek şaşırtıcı olmasa gerek. Macpherson'a göre 17. yüzyılın ortalarından başlayarak yerleşen bu toplumsal yapının teorik görünümüleri önce Hobbes'un mutlak bireyci felsefesinde ortaya çıkmış, daha sonra da Locke'da "sahiplenici bireyler" arasındaki ilişkilerin koruyucusu olarak dile gelen liberal devlet öğretisinde bütünlüğe kavuşturulmuştur.

Piyasa mekanizmalarının özgürce işleyebildiği bu toplumsal yapı içinde varlık kazanan sahiplenici bireycilik kavramının içeriğinin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından, "mülkiyet" kavramı üzerinde de durmak gerekiyor. Macpherson'a göre, sahiplenici bireyciliğin ifade ettiği mülkiyet anlayışı geniş bir içeriğe sahiptir. Bu mülkiyet anlayışının genişliği, kavramın yalnızca maddi nesneleri değil, aynı zamanda maddi olmayan varlıkları da içermesi anlamındadır. Örneğin Locke'da mülkiyet kavramı öncelikle, insanın kendi bedeni (fiziksel varlığı) ve insanın çalışma kapasitesi (emek gücü ya da potansiyelleri) üzerinde mutlak bir egemenliği ifade etmekte; sonra da bu potansiyellerin gerçekleştirilmesiyle (çalışmayla) elde edilen maddi nesneler üzerinde de mutlak bir egemenliği kapsamaktadır.¹⁹ Gene Locke'un düşüncesinde, böyle bir mülkiyet anlayışının kutsal bir hak olarak değerlendirilmesinin temelinde bu hakkın, insan emeğini ve bu emeğin ürünlerini, dolaşısıyla emek gücünün pratikte gerçekleştirmesinin araçlarını da kapsayacak derecede geniş bir biçim de ele alınması yatmaktadır.²⁰

Değişen toplumsal ilişkiler dokusuyla bu değişimin gerekli kıldığı siyasal mekanizma arasındaki ilişkiyi kurma amacıyla biçimlendirilen liberal teorinin sat hali, yukarıda özetlemeye

¹⁹ Macpherson'un mülkiyet hakkındaki görüşleri için, C. B. Macpherson, derl. *Property Mainstream and Critical Positions [Mülkiyet, Ana Akım ve Eleştirel Tutumlar]* (Toronto, 1978) içinde yer alan, "The Meaning of Property" (Mülkiyetin Anlamı) ve "Liberal Democracy and Property" (Liberal Demokrasi ve Mülkiyet) başlıklı yazılarına bakılabilir.

²⁰ Locke'un mülkiyet anlayışının değerlendirilmesi için: Macpherson, *The Political Theory*, s. 197-220.

çalıştığımız sahiplenici bireycilik kayranıma ve buna bağlı olan mülkiyet anlayışına dayanan iki ontolojik ilke içermektedir:

1. Bireysel faydanın ençoklaştırılması (maximization)
2. Bireyin kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesi.²¹

Başlangıçta bu iki ontolojik ilke üzerine inşa edilen liberal teori, süreç içinde, toplumsal ilişkilerdeki değişimin de etkisiyle, birinci ilkeye daha fazla ağırlık yermeye başlayınca, Batı liberal-demokrasilerinin temelini oluşturan anlayışta da bir kayma ortaya çıkmıştır. Özellikle birinci ilke etrafında yoğunlaşacak olursak, bireysel faydanın ençoklaştırılması, bugün “ekonomik liberalizm” olarak adlandırmaya alıştığımız görüşün varsayımları da hesaba katıldığında, teknolojik gelişmeye dayanan bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın sınırsız bir tüketici olduğu, bir diğer deyişle, insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğu, buna karşılık bu ihtiyaçları karşılayacak kaynakların kıt olduğu varsayımları anımsanırsa; bireysel faydanın ençoklaştırılması ancak teknoloji sayesinde olabilecektir ve teknoloji geliştikçe bireysel fayda da en üst düzeye çıkarılabilecektir.²²

Kısaca, liberal teorinin süreç içindeki değişimi, ontolojiden teknolojiye doğru bir değişim olarak ortaya çıkmıştır. Bu değişimin bir uzantısı olarak, insani güçlerin bütünüyle uygulanabilir bir nitelik kazanması ve bu nitelik çerçevesinde bu güçlerin giderek geliştirilmesi bir kenara bırakılarak, insanın, çeşitli yollarla, kendi sınırsız ihtiyaçlarını en yüksek düzeyde tatmin etmesi gibi bir düşünce ön plana geçmiştir. Bu değişim sonucunda, mülkiyet kavramının başlangıçtaki genişliği de

²¹ Bu ontolojik ilkeler için: C. B. Macpherson, “*Democratic Theory: Ontology and Technology*” (*Demokrasi Teorisi: Ontoloji ve Teknoloji*), *Democratic Theory* içinde s. 24-38.

²² A.g.e., s. 36-38.

kaybolmuş ve mülkiyet salt “maddi nesneler” üzerindeki bir mutlak egemenliğin ifadesi olarak anlaşılmaya başlanmıştır.²³

Sahiplenici bireycilik kavramının içerdiği birey anlayışı, insanın kendi yetenekleri üzerinde odaklanan bir mülkiyet anlayışı, insanın sahip olduğu “insani güçler”in bir ifadesi olarak görülmekteydi; Macpherson'un ahlâkî bir kavram olarak nitelendiği insani güçler, “bir insani amacın gerçekleştirilmesi için varolan bir potansiyel kavramı” olarak anlaşıldığından, zorunlu olarak, insanın doğal kapasiteleri (enerji ve becerisi) yanında bu kapasiteleri uygulama olanağını da içermektedir. Dolayısıyla, liberal-demokratik teori, insanın kendi insani güçlerini gerçekleştirebilmesi için gereksindiği araçları da kapsayan geniş bir mülkiyet anlayışı temelinde, ahlâkî bir ideal olarak “hümanizm”e bağlı kalmak durumundadır. Demokratikleşme, ya da Macpherson'un deyişiyle demokrasinin ençoklaştırılması, böyle bir hümanist idealin benimsenmesiyle, insanın kendi insani güçlerini gerçekleştirmek için gerek duyduğu araçlara sahip kılınmasıyla gerçekleşebilir.²⁴

Liberal düşünce geleneği içindeki değişme, bireysel faydanın ençoklaştırılmasını ön plana çıkardığından teknolojik gelişmeye ağırlıklı olarak yer vermiş; teknolojik gelişme de doğa bilimlerinin gelişmesi anlamına geldiğinden, siyasal teori alanında ampirist bir yaklaşımın giderek güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Ontolojinin teknolojiye dönüşmesinin güçlendirdiği ampirist eğilim ise insani güçler kavramının ahlâkî içeriğini daraltmış ve salt betimleyici bir kavram olarak, “insanın kendi sınırsız ihtiyaçlarını tatmin etmesi” gibi bir anlayı-

²³ Kapitalist toplumun bir ürünü olan bu “daralmış” mülkiyet anlayışı, liberal-demokratik teori içinde salt “faydacı” bir anlayışın güçlenmesine yol açmıştır. C. B. Macpherson, “A Political Theory of Property: I. Modern Property A Product of Capitalist Society” (Mülkiyetin Bir Siyasal Teorisi: I. Kapitalist Toplumun Bir Ürünü Olarak Modern Mülkiyet), *Democratic Theory* içinde, s. 123-131.

²⁴ C. B. Macpherson, “The Maximization of Democracy” (Demokrasinin Ençoklaştırılması) *Democratic Theory* içinde, s. 9 vd.

şı benimsemiştir.²⁵ Salt “maddi tatmin” tek geçerli ilke olunca da, toplumsal gelişme içinde ortaya çıkan sorunlar bu ilke aracılığıyla çözülmeye çalışılmış, dolayısıyla da liberal teorinin Hobbes ya da Locke’da görülen köktenci niteliği yerini revizyonist bir teoriye bırakmıştır.²⁶

Değişen toplumsal ilişkiler dokusuyla siyasal mekanizma arasındaki etkileşimi teorik düzeyde kurma işlevini yüklenmiş olan klasik liberal teori yerini kendisini olgularla sınırlayan revizyonist bir ampirizme bırakınca, ontolojinin yerini teknoloji alınca, geniş içerikli bir mülkiyet anlayışı daralarak, salt maddi nesnelerle ve salt “tatmin”le sınırlı bir hale gelince, Batılı liberal demokrasilerin temelini oluşturan sahiplenici bireycilik kavramından da büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Bu açıklama da, sonradan, liberal-demokratik bir toplumsal yapının “bireysel faydayı ençoklaştırdığı” önermesiyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Macpherson’a göre bu önerme, çağdaş liberal-demokrasilerin bunalımını gizlemeye çalışan bir efsanedir. Çünkü birey, kendi insani potansiyellerini gerçekleştirecek araçlara sahip olmadıkça böyle bir “ençoklaştırma” gerçekleştiremez.²⁷

Bireysel faydanın ençoklaştırılması, olsa olsa, insani güçleri gerçekleştirmek için gerekli olan araçlara sahip olanlar için geçerli olabilir. Oysa, kapitalist bir toplumsal yapı içerisinde bazı insanlar bu araçlara sahipken bazıları bu araçlardan yoksundurlar. Dolayısıyla da, bu araçlara sahip olmayanlar, kendi insani güçlerinin bir bölümünü bu araçlara sahip olanlara devretmek durumunda kalmaktadırlar; bir başka deyişle, top-

²⁵ A.g.e., Bu değerlendirme için: C. B. Macpherson, “Problems of a Non-Market Theory of Democracy” (Piyasaya Dayanmayan Bir Demokrasi Teorisinin Sorunları), *Democratic Theory* içinde, s. 36-76.

²⁶ C. B. Macpherson, “Revisionist Liberalism” (Revizyonist Liberalizm), *Democratic Theory* içinde, s. 77-94.

²⁷ C. B. Macpherson, “The Myth of Maximization” (Ençoklaştırma Efsanesi), *The Real World* içinde, s. 46-55.

lum içinde kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirmek ve geliştirmek olanağından yoksun bir kitle oluşmaktadır.²⁸

Macpherson'un siyasal teorisi, bu çerçeve içinde, sahipleni-ci bireycilik kavramının tüm boyutlarıyla gerçekleştirilme olanağına kavuştuğu bir demokrasi olmaktadır. Ona göre, piyasa mekanizmalarının serbestliğiyle demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisi kuranlar, demokrasiyi -ampirist bir eğilimin sonucu olarak-salt bir hükümet oluşturma yöntemi olarak görmekte ve demokrasiyi "tek adam, tek oy" ilkesiyle özdeşleştirmektedirler. Macpherson'a göre ise demokrasinin özünde, "bir insanın, kendi isteyebileceği kadar, tümüyle insani bir biçimde yaşama hakkına eşit olarak sahip olması" yatmaktadır.²⁹

"Hayat yaşanmalı, mal edinmeye adanmamalıdır"³⁰ deyşiinde ifade edilen ve insanı, özünde kendi güç ve kapasitelerini uygulayan ve gerçekleştiren bir varlık olarak gören bu anlayıştan hareketle, kapitalist toplumun bu ilkeye getirdiği sınırlamaların bir eleştirisini yapmaya çalışan Macpherson, serbest piyasa mekanizmalarıyla demokratikleşme arasında zorunlu bir ilişki görenleri şöyle eleştirmektedir:

19. yüzyıl ortalarında, İngiltere'de, kapitalizmin işlerliğini sağlamak için gereken siyasal özgürlükleri oluşturmuş olan liberal devlet demokratik değildi: çünkü siyasal özgürlükleri tüm topluma yaygınlaştırmamıştı. Daha sonraları, [bu özgürlükleri] yaygınlaştırdığında ise, piyasa özgürlüğünü sınırlamaya başlamıştı. Siyasal özgürlüğün genişlemesi, ekonomik özgürlüğün daralması ile olmuştur. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın tarihsel ilişki, kapitalizmin siyasal özgürlüğün zorunlu koşulu olduğunu ortaya koymamaktadır.³¹

²⁸ Macpherson, "Problems of a Non-Market Theory", s. 59 vd.

²⁹ A.g.e.,s.51.

³⁰ Macpherson, "Democratic Theory: Ontology and Technology", s. 32.

³¹ Günümüz popüler iktisatçısı Milton Friedman'ı eleştirdiği yazısından. C. B. Macpherson, "Elegant Tombstones: A Note on Friedman's Freedom" (Zarif Mezartaşları: Friedman'ın Özgürlüğü Üzerine Bir Not), *Democratic Theory* içinde, s. 148.

Liberalizm-Kapitalizm ve Demokrasi İlişkileri

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız biçimiyle, Macpherson' un siyasal teorisi, sahiplenici bireycilik kavramı üzerine inşa edilmekte ve liberal siyaset teorisinin özellikle Locke' daki biçimine ağırlıklı olarak dayanmaktadır. Özellikle Locke' daki geniş kapsamlı mülkiyet anlayışının etkisinde kalarak geliştirilmiş olan "sahiplenici bireycilik" kavramı, Macpherson'a göre, liberal teorinin "ilk" formülasyonunda temel bir yere sahip bulunmaktaydı ve bu kavram aynı zamanda, çağdaş liberal-demokrasilerin ahlâkî temellerini oluşturmıştı.

Macpherson'un siyaset teorisi çerçevesinde, bu kavramın içerdiği öğelerin pratik yaşamda tümüyle gerçekleştirilebilmesi, çağdaş liberal-demokrasilerin bunalımının aşılmasının tek yolu olarak gösterilmektedir. Bu kavramın pratikte gerçekleşmesi ise, gerçek bir demokrasinin oluşumu bakımından kaçınılmaz görünmektedir. Ancak, kapitalist bir toplumsal yapıda bu kavramın gerçekleşmesi olanaksızdır. Çünkü, sahiplenici bireycilik, özünde, insanın kendi insani amaçlarını özgürce gerçekleştirebileceği bir ortamı ifade etmektedir. Oysa kapitalizmde emek (insani güçler) ile sermaye (bu insani güçlerin özgürce ve tümüyle gerçekleştirilmesinin araçları) birbirlerinden ayrılmış olup, dolayısıyla "yeterli sermayesi olmayan"ın (yani bu araçlara sahip bulunmayan) kendi insani güçlerini uygulamak ve geliştirmek için gereksindiği özgürlüğü ortadan kalkmış, en azından sınırlanmıştır.³²

Burada da açıkça görülebileceği üzere, Macpherson'a göre kapitalist bir toplumsal yapı içinde, emekle sermaye arasındaki bu ayrılık yüzünden, gerçek bir demokrasinin sağlanması olanaksızdır. Kapitalizmi demokrasinin bir önkoşulu olarak görenler, tarihsel yanlışlarına ek olarak, kuramsal bir hata da yapmaktadırlar. Kuramsal hata, büyük ölçüde, düşüncüyü olguların bir yansıması olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. İngiliz siyasal düşüncesi çerçevesinde soruna bakacak olursak, tarihsel olarak 17. yüzyıl sonlarından başlayarak libe-

³² A.g.e., s. 147-151.



ralleşen İngiliz devleti, toplumsal ilişkilerin kapitalistleşmesiyle birlikte varolmakta; bununla birlikte, düşünce düzeyinde de liberal siyaset teorisi ortaya çıkmış bulunmaktadır. Liberal siyaset teorisini kapitalist ilişkilerin bir yansıması olarak görmek, kapitalist toplumsal ilişkilerle liberal teori arasındaki olası kırılma-ayrılma noktalarını gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Özellikle Locke'un düşüncesinde yer alan sahiplenici bireycilik kavramının teorik içeriği ile kapitalizmin "bire bir"lik bir ilişkiyi ortaya koymadığı açıktır. Bu noktada Macpherson'un teoride liberal olmakla tarihsel olarak ekonomik liberalizmi ya da kapitalizmi savunmak arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir.

Macpherson'un liberal teori ile kapitalizm arasında yaptığı bu ayrımı görebilmek, her şeyden önce bu ayrımın temel ölçütü olarak ortaya çıkan "sahiplenici bireycilik" kavramını ve bu kavramın içeriğini anlamakla olasıdır. Bu olmadığı takdirde, Weinstein'ın bulduğu türden tutarsızlıklar Macpherson düşüncesine atfetmek olanaklıdır: Macpherson'un "okuma yöntemi"ni Macpherson'a uygulayan Weinstein, onda bulduğunu ileri sürdüğü çeşitli tutarsızlıklar arasında, "liberal-demokrasinin insanın gelişimine verdiği önemle temize çıktığını savunmak"la "liberal toplumun insanın gelişimini engellediğini ileri sürme" nin çatıştığını belirtmektedir.³³ Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere, Macpherson'un "liberal-demokrasi"yle anlatmak istediği, "sahiplenici bireycilik" kavramı temelinde oluşan teorik bir formülasyondur. Bu teorinin insani güçlerin geliştirilmesine verdiği önemle çelişen, Weinstein'ın dediği gibi liberal toplumun bu gelişmeyi sınırlaması değil, Macpherson'un çeşitli yerlerdeki ısrarlı ifadelerinde de görüleceği üzere, kapitalist toplumun olumsuz etkisidir. Liberal-demokrasi teorisiyle kapitalist toplumsal yapı, bire birlik bir ilişki içinde olmadığına göre, herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir.

³³ Weinstein, "C.B. Macpherson: *Demokrasi ve Liberalizm*", s. 261.

Gene Weinstein'ın belirttiği bir diğer tutarsızlık üzerinde durarak bu yazıyı noktalamak istiyoruz: Weinstein'a göre, Macpherson'un yeniden oluşturduğu biçimiyle, liberal-demokrasi kuramında yer alan "sahiplenici bireycilik" kavramının içerdiği ahlâkî (Weinstein'a göre sosyalist) hümanizmi gerçekleştirmek için varolan liberal-demokrasilerden ayrılmak gerekmektedir.³⁴ Bu doğru saptamanın, liberal – demokrasilerin "ahlâkî" temellerini yeniden kurmak amacıyla yola çıkan bir kimse için sonuçta "ampirik" olarak varolan liberal-demokrasilerin yadsınmasına ulaşmasının bir "tutarsızlık" biçiminde yorumlanmasında dayanak noktası olarak kullanılmasına katılmak zordur. Yürürlükteki liberal-demokrasilerin teori düzeyinde bütünüyle yansiyacağı gibi ampirist bir epistemoloji benimsenirse, liberal-demokrasiyi teori düzeyinde yeniden oluşturma çabasının liberal-demokrasilerin yadsınmasıyla sonuçlanmasını bir tutarsızlık olarak görmek olasıdır. Teori ile olgular arasındaki ilişkilerin bir etkileşim süreci olduğu dikkate alınırsa, Macpherson'un teorisinin bir kırılmayı ya da ayrılmayı ortaya koyduğu söylenebilir.

Macpherson'un geliştirmeye çalıştığı siyasal teori, oldukça açık bir biçimde, liberal teorinin "ilk" (17. yüzyıl) biçimine dayanmaktadır. Weinstein'a göre bu teori önemli ölçüde sosyalist hümanizmden esinlenmiş gibi görünmektedir. Liberal teorinin "ilk" haliyle "sosyalist hümanizm", acaba birbirine ters düşen teoriler midir ki, Weinstein bunu bir tutarsızlık olarak görmektedir? Soruyu, E.H. Carr'dan bir alıntıyla yanıtlayalım:

1848'den önce, siyasal demokrasinin (tek adam, tek oy) kendi içinde sosyal demokrasiyi (sınıfların eşitliğini veya eşitlenmesini) barındırdığı konusunda kimsenin kuşkusuna yer yoktu ve bu nedenle, gelişmekte olan, evrensel oy hakkını talep eden orta sınıf da kitleler için mücadele etmekteydi... [Fakat] 1848'den itibaren... siyasal demokrasi "(liberal demokrasi)" ve sosyal

³⁴ A.g.e., s. 259.

demokrasi “(sosyalizm) veya’ (komünizm)”, Avrupa’nın her yerinde, barikatların zıt yönlerinde yer aldı.³⁵

Bu ifadede de belirtildiği üzere, liberal demokrasi teorisinin ilk (17. yüzyıldaki, ya da Carr’ın deyişiyile 1848 öncesindeki) halinde, sonradan sosyalist düşünce içinde yer alan öğeleri bulmak olanaklıdır. Macpherson’un sahiplenici bireycilik kavramında ifade edilen, “bireyin kendi insani güçlerini gerçekleştirebilmek için gereksindiği araçlara” (bir diğer deyişle üretim araçlarına) sahip olması buna bir örnek olarak verilebilir. Bu çerçevede düşünüldüğünde Macpherson’un sosyalistliği ile liberalliği arasında Weinstein’ın sözünü ettiği tutarsızlık ortadan kalkmaktadır.

“Bir Devlet Teorisine İhtiyacımız Var mı?” adlı çalışmasında, çağdaş sosyalist düşünceden de yararlanılarak, değişen toplumsal ilişkilerle siyaset arasındaki ilişkiyi kurabilecek bir teori gereksinmesinin karşılanabileceğini belirtirken de liberal teori ile sosyalizm arasındaki tarihsel yakınlığın bilincinde olduğu görülmektedir. Sözünü ettiği bu yararlanmanın da etkisiyle kendi siyasal teorisini oluşturan Macpherson, liberal demokrasilerin ahlâkî temellerini yeniden oluştururken, bu yeni demokrasinin “piyasa”ya (yani kapitalizme) dayanmayacağını da farkındadır. “Piyasaya Dayanmayan Bir Demokrasinin Sorunları” başlıklı çalışması bu farkına varışın en güzel örneğidir.

Kapitalist toplumsal yapının insan özgürlüğü ya da insani güçler türünden hümanist kavramlar aracılığıyla eleştirilmesi genellikle yabancılaşma sorunsalı içerisinde yer almakta ve daha çok da Marx’ın 1844 *Elyazmaları*’nda kaynağını bulmaktadır. Bu çerçevede kapitalizmin eleştirisi Hegel-sonrası Alman düşünce geleneğine bağlı kalırken, Macpherson’un bu eleştiriyi, benzer bir sorunsal içinde, kapitalist ilişkilerin yarattığı bir teorik dönüşüm olan liberal düşünce geleneğinden başlatması ilgi çekmektedir: Macpherson’un liberal teoriye atfettiği sahip-

³⁵ E. H. Carr, *The Soviet Impact on the Western World* (Batı Dünyası Üzerinde Sovyet Etkisi) [New York, 1946], s. 8-9. Aktaran: Atilio A. Boron, “Latin America: Between Hobbes and Friedman” (Latin Amerika: Hobbes’la Friedman Arasında), *New Left Review*, No. 130 (1981), s. 51.

lenici bireycilik kavramıyla anlatmak istediği bireysel bütünlük, kapitalizmin gelişmesi sürecinde bölünmüş ve kendi insani güçlerini gerçekleştirmek için gerekli araçlardan yoksun olduğu için, ancak bu güçlerini bir başkasına devrederek yaşamını sürdürme olanağını bulabilen bir geniş kitle ortaya çıkmıştır. Macpherson'a göre bireylerin kendi insani güçlerini başkalarına devrederek varlıklarını sürdürebildikleri bir ortamda bireyselliğin bütünüyle gerçekleştirilmesi, dolayısıyla da Batı demokrasilerinin ahlâkî temelini oluşturan özgürlük ve bireysellik değerlerinin korunabilmesi olanaksızdır. Böylelikle kapitalizmin demokrasiyi engellediği, dolayısıyla piyasa ekonomisiyle demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisinin kurulamayacağı, tersine piyasa ekonomisinin demokrasiyi neredeyse dışladığı açıklanmaktadır. Macpherson'un, yazımızın başında da belirttiğimiz temel sorununu anımsatarak konuyu tamamlayalım. Macpherson, Batı sistemlerinin içerdiği özgürlük ve bireysellik değerlerinin korunması için sistemin değiştirilmesi gerektiğinden söz etmekte ve soruyu bu değiştirmenin boyutları çerçevesinde ortaya koymaktadır. Sistemin temel değerlerinin varlığını koruyabilmesi, Macpherson'un anlatmaya çalıştığımız teorisi içinde, sistemin radikal bir dönüşümünü gerektirmektedir. Macpherson ise böyle bir radikal dönüşümden ya da dönüştürmeden açıkça söz etmemekle birlikte sahiplenici bireycilik kavramının mantıksal uzantıları bu radikalizmi gerekli kılmaktadır. Bu noktada Macpherson'un siyasal teorisinin, kapitalizmi eleştiren diğer teorilerle karşılaştırılarak, "özgürlük için devrim" fikrinin çeşitli boyutları ortaya konulabilir sanıyoruz.

LİBERALİZM-MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE*

Sorun

1980'li yıllar, başka birçok özelliğinin yanısıra, 10. yüzyılın iki rakip ideolojisi diyebileceğimiz liberalizm ile muhafazakârlığın birleştirilmeye çalışıldığı bir dönemi de ifade etmektedir. Bir yanda "sosyal devlet" anlayışını ve bu anlayışın gereği olan ekonomik politikaları, liberalizmin en merkezî kavramı olan "bireysel özgürlük" açısından sakıncalı görerek idealleştirilmiş bir "serbest piyasa ekonomisi"ne dönmeyi amaçlayan, diğer yandan da toplumsal-siyasal dünya görüşü açısından belirli bir ulusal devletin ve o devleti oluşturan ulusun geleneksel değerlerinin üstünlüğünü vurgulayan, liberal-demokratik bir düzenin gereklerini yerine getirmekten çok otoriter eğilimleri ağır basan muhafazakâr ideoloji ve örgütlenmeler. Buna karşılık olarak da, muhafazakâr ideolojinin desteğinde kullanılan "bireysel özgürlük" kavramıyla haklılaştırılmak istenen "serbest piyasa ekonomisi" uygulamalarını eleştirerek sosyal devlet anlayışını yine aynı kavram (bireysel özgürlük) temelinde savunan ve İngiltere örneğinde görüldüğü gibi, siyasal yelpazenin solunda yer alan bir partinin (İngiliz İşçi Partisi) içinden çıkan grupla ittifak dahi oluşturabilen liberal ideoloji savunucularının varlığı dikkati çekmektedir.

Liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki bu karmaşık gibi görünen ilişki birçok bakımlardan üzerinde durulmaya değer özellikler taşımaktadır. Bir kere, öncelikle şu soru sorulabilir:

* *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 9, Aralık 1989, s. 41-48..

Liberalizm ve muhafazakârlıktan ne anlaşılmaktadır? Bu sorunun bir devamı olarak da, liberalizm ile muhafazakârlığın tarihsel olarak ortaya çıkışlarında, gerçekten iç tutarlılığı olan bütünleşmiş ideolojiler olup olmadığı üzerinde de durmak gerekir. Bu iki ideolojinin bütünleşmiş, tutarlı bir değerler sistemi ifade ettiğinin kabulü halinde de, liberalizm ve muhafazakârlığın 1980'lere gelinceye dek, birbirlerini dışlayan, hatta birbirlerine rakip ideolojiler olup olmadığı da bir başka önemli noktadır. Ayrıca, liberal ya da muhafazakâr etiketini taşıyan ya da bu sıfatları kendi örgütlenmelerini ve pratiklerini haklılaştırma amacıyla benimsemiş bulunan siyasal partiler ile liberalizm ve muhafazakârlık adı verilen ideolojiler arasındaki ilişkinin niteliğine de bakmak gerekir. Yani, örneğin her Liberal Parti üyesi liberalizmi benimsemiş midir veya kendisini muhafazakâr bir siyasal örgütlenmeye ait gören kişinin mutlaka ve sadece muhafazakâr ideoloji yanlısı olduğu kaçınılmaz ve açık bir gerçek midir?

Mannheim'ın deyişiyle bir "düşünme stili"¹ olan muhafazakârlık, 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerine (Aydınlanma Felsefesi'ne) ve özellikle Jacobin pratiğine karşı oluşan bir tepki biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan muhafazakârlık, tarihsel oluşumu itibarıyla liberalizme karşı bir tepkiyi de dile getirmektedir. Ancak, liberalizm ile muhafazakârlık arasında, 19. yüzyılda karşıtlığı her toplumda aynı biçimde görebilmek olanaklı değildir. Örneğin yine Mannheim, muhafazakârlık adı verilen ideolojinin liberalizmle kesin bir karşıtlık içinde olduğunu en belirgin olarak 19. yüzyıl Almanya'sında görebileceğimizi, buna karşılık sözü edilen karşıtlığın aynı dönemde İngiltere için bu denli keskin olmadığını belirtmektedir.² Nitekim, çağdaş muhafazakârlığın en temel kişiliklerinden biri olan ve Almanya'da da muhafazakârlığın

¹ Karl Mannheim "Conservative Thought", K. Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), s. 74 vd.

²İbid.,s.80vd.

formülasyonu bakımından belirleyici bir rolü bulunan³ Edmund Burke, siyasal parti ilişkisi bakımından bir Liberal Parti üyesidir (*Whig*), muhafazakâr (*Tory*) değil. Dahası, Burke, 17. yüzyıldaki İngiliz Devrimi'nin yüceltmekte, "(İngiltere'ye savaş ilân etmelerini onaylamasa da) Amerikalı kolonicilerin iddialarının güçlü bir destekleyicisi, Hindistan'ın gelenekleri ve tarihsel hakları üzerindeki tahripkârlığı yüzünden *British East India Company* (İngiliz Doğu Hindistan Şirketi)'nin amansız bir düşmanı ve nihayet İngiliz egemenliğine karşı direnen İrlanda halkının sağlam bir sempatizanıydı."⁴ O halde, Burke'ün muhafazakâr olarak nitelenmesini mümkün kılan öğeler nelerdir? Benzer bir biçimde, on yedi yaşında sözü edilen şirketin denetçilik bürosuna yazman olarak girmiş, 1828'de denetçi yardımcılığına yükseltilmiş, 1856'da da bu büronun başına getirilmiş bulunan John Stuart Mill'i liberal kılan öğelerin neler olduğu da sorulabilir. Mili gibi, felsefede ampirist, ekonomide serbestlik yanlısı olmak⁵ liberal olmak için yeterli midir? Bertrand Russell'in şu saptaması bu bakımdan dikkat çekicidir: "Deneycilik [empiricism], genel olarak söylemek gerekirse, liberalizmle ilişkilidir, ama [David] Hume Tory'likten (Muhafazakâr Parti'den) yanaydı. Felsefecilerin 'idealizm' dedikleri şeyin de tutuculukla buna benzer bir ilişkisi vardır. Ama T[homas] H[ill] Green liberaldi".⁶

O halde, kişiler, ülkeler, tarihsel dönemler açısından bakıldığında bulanıklaşıyor gibi görünen bu iki ideoloji arasındaki farklılıklar saptamak ve bir kavramsal berraklığa ulaşmak olanaksız mıdır? 1980'ler düşünüldüğünde, örneğin Reagan döneminde, A.B.D'nde veya Thatcher İngiltere'sinde uygulanan

³ İbid,s.82.

⁴ Robert Nisbet, "Conservatism", R. Nisbet ve Tom Bottomore, der, *A History of Sociological Analysis* (London: Hainemann, 1979), s. 82

⁵ Mill hakkında bu bilgiler için bkz. Mete Tunçay, "John Stuart Mill", M. Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-3, Yakın Çağ, Seçilmiş Yazılar* (Ankara: Teori yay., 1986), s. 63-64.

⁶ Bertrand Russell, "Felsefe ve Siyaset" (çev. Mete Tunçay), M. Tunçay (haz.), *Bertrand Russell'den Seçmeler* (İstanbul: Varlık yay., 1982), s. 245.

Friedmancı serbest ekonomi politikalarının düşünsel çerçevesini nitelemek üzere, “yeni liberalizm” veya “yeni muhafazakârlık” etiketlerinin kullanıldığı anımsanacak olursa, bu soruya olumlu yanıt vermek gerekecektir. Ayrıca, bu gibi konularda kavramsal bir berraklığa ulaşmak da gerekli midir? Sanırım birinci soruya olumsuz ikinci soruya ise olumlu yanıtlar vermek gerekmektedir. Önce ikinci soruyla başlayarak konuyu açıklığa kavuşturabiliriz.

Siyasal Düşünce ve Eylemin Niteliği

Genel olarak insan eylemi, özel olarak da siyasi eylem belli bir düşünme süreciyle birlikte varolur. Bir diğer değişle, insan eylemi önceden düşünülmüş, tasarlanmış bir biçimde ortaya çıkar. Bu eylemin belli bir amaca yöneldiği de açıktır. Bu amaç, mevcut bir durumun (*status quo*) korumaya ya da değiştirmeye yöneliktir. Değiştirmeye yönelik olduğunda da, mevcut durumdan önceki bir durumun (*status quo ante*) ihyası ya da o eylem anına dek oluşmamış yepyeni bir durumun ya ratılması hedeflenir. Şimdi, korumak, değiştirilmek ve yeniden yaratılmak istenilen durumların tasarlanmış niteliklerinden bağımsız olarak, bir siyasal eylemi, mevcut durumu korumaya yöneliyor diye “muhafazakâr”, eski bir durumu ihya etmeyi amaçlıyor diye “gerici” (reactionary) ya da yepyeni bir durum yaratmak istemesi yüzünden radikal saymak mümkün müdür? Soruya olumlu yanıt verilmesi halinde, kanımca siyasal eylemlerle bu eylemlerin gerisindeki ideolojiler arasındaki farklılıkların gözardı edilmesi söz konusu olabilecektir.

O halde, siyasal eylem ve ideolojiler arasındaki farklılıkları belirginleştirebilmek bakımından bazı ölçütlerin ortaya konulması gerekmektedir. Bu ölçütleri de, doğrudan Strauss'un görüşlerine başvurarak ortaya koymak mümkündür. Strauss'a göre: “Tüm siyasal eylemler ya [varolanı] korumayı ya da değiştirmeyi amaçlar. Korumayı istediğimizde, daha kötüye doğru olan bir değişmeyi önlemek; değiştirmeyi istediğimizde ise daha iyi bir şeyi ortaya çıkarmayı dileriz. Tüm siyasal eylemler, o halde, daha iyi veya daha kötü türünden bir düşünce tarafın-

dan yönlendirilmektedir. Ancak, daha iyi veya daha kötü düşüncesi ise üstü kapalı da olsa, iyi anlayışını içerir.”⁷ İşte, siyasal eylemin yöneldiği, onun ayrılmaz bir parçasını oluşturan bu “iyi” anlayışının niteliği ideolojiler ve dolayısıyla eylemler arasındaki farkı ortaya koymayı mümkün kılmaktadır. Yukarıdaki örneklerle dönecek olursak, bir *Whig* olan Burke’ü ya da daha çok liberallerin benimsediği ampirizmin temsilcisi Hume’u muhafazakâr kılan ya da felsefede idealist olan ve böyle olduğu için de muhafazakâr olması gereken T.H. Green’i liberalizmin önemli bir düşünürü yapan öğeleri belirlemek mümkün olabilecektir.

20. Yüzyıldan Önce Liberalizm

Liberalizm, esas olarak 17. yüzyıl Akıl Çağı ile 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin birleşimi olarak ortaya çıkmıştır. Bu ideolojinin tarihsel oluşum süreci içinde, onun vazgeçilmez öğeleri haline gelmiş bulunan değerler şöyle sıralanabilir.⁸

1) Liberalizm, evrenin rasyonel bir düzeni olduğu anlayışına inanmaktadır. Bir diğer deyişle, liberalizme göre, hem doğal hem toplumsal dünyanın hesaplanabilir bir düzeni vardır; her insan bu hesaplamayı yapabilmek, böylelikle doğal ve toplumsal düzeni açıklamak, dolayısıyla gelecekte ne olabileceğini önceden söyleyebilmek ve böylece de nasıl bir yaşam sürdürmek istiyorsa ona göre eylemlerini yönlendirebilmek yeteneğine sahiptir.

2) İnsan eyleminin gerçekleştirmeye yöneldiği amaçların niteliği üzerinde değil de, amaçlar her ne olursa olsun, onları gerçekleştirecek araçların elverişliliği veya verimliliği üzerinde duran ve hesaplama kavramı üzerinde odaklanan bu “araçsal

⁷ Leo Strauss, “What is Political Philosophy?”. *The Journal of Politics*, Cilt XIX (1957), s. 343.

⁸ Bkz. Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), s. 55-91.

rasyonalite" anlayışı⁹, zorunlu olarak evrensel bir insan doğası anlayışını gerektirmiştir. Çünkü böyle bir hesaplama yeteneği bir toplum içindeki belirli bir grubun ya da dünya üzerinde belirli bir toplumun sahip olduğu bir ayrıcalık değildir. Zaman ve mekân boyutlarından bağımsız olarak, her insanda bu yetenek vardır.

3) İnsanın evrensel doğasına özgü bu hesaplama yeteneğinin gerçekleştirilmesi, toplumsal-siyasal örgütlenmenin buna elverecek biçimde düzenlenmiş olmasına bağlıdır. Bu örgütlenmenin temeli de, "bireysel özgürlük" olmak gerekir. Bir diğer deyişle, insanın düşünce ve eylemlerine müdahale edilmediği takdirde, her insan kendi amacını gerçekleştirecek en elverişli (verimli) yolları bulup ona göre davranacaktır. Bu nedenle, toplumsal-siyasal örgütlenme, bir insana diğer insanlardan veya siyasal otoriteden gelen ve eylemini engelleyici-sınırlandırıcı nitelikteki müdahalelerin asgariye indirilmesini (yani herkesin aynı özgürlük içinde davranabilmesini) mümkün kılacak biçimde düzenlenmiş olmalıdır.

4) Toplumsal-siyasal örgütlenmenin böylece düzenlenebilmesi ise doğal haklar ve toplum sözleşmesi kuramıyla¹⁰ mümkün olmuştur. Buna göre toplum (ve devlet), her biri doğuştan ve yalnızca insan olmaları nedeniyle bazı vazgeçilmez, devredilmez ve dokunulmaz temel haklara (en başta da yaşam, çalışma ve mülkiyet haklarına) sahip olan bireylerin bu haklarını birbirlerine karşı güvence altına alabilmek amacıyla, bu temel haklarını koruma hakkını anlaşılarak yarattıkları üstün bir güce devretmeleriyle oluşmuştur. Devletin görevi, bireylerin bu te-

⁹ Jürgen Habermas, "On Theory and Praxis in Our Scientific Civilization", J. Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1977), s. 268-276.

¹⁰ Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau'nun başlıca temsilcileri olduğu bu kuramı bu düşünürlerden herbiri açısından farklı toplumsal-siyasal örgütlenmelere meşruluk kazandırması söz konusudur. bkz. Ernest Barker, *The Social Contract* (Oxford: Oxford University Press, 1962). Burada esas olarak 1776 ABD anayasasına temel oluşturmuş bulunan John Locke'un toplumsal sözleşme kuramının ilkeleri veri kabul edilmiştir.

mel haklarını korumakla, yani özgürlük ve güvenliği sağlamakla sınırlıdır. Bu düzende herkes diğerinin haklarına saygı göstermek, devlet de kendisini oluşturan sözleşmedeki sınırlamalara bağlı kalmak taahhüdünde bulunmuşlardır.

Liberalizm, 19. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar, yukarıda belirtmeye çalıştığım ilkelere uygun bir toplum düzenini gerçekleştirmeye yönelmiştir. Pratikte, bu düzenin gerçekleştirilmesine yönelik olarak tutulan yollar toplumsal-tarihsel özelliklere bağlı olarak, değişiklikler göstermiştir. Örneğin 17. yüzyılda, fiilen toplumdaki belirli bir grubun krallık karşısındaki üstünlüğünün tescili anlamına gelen bir “burjuva devrimi”ni¹¹ yaşayan İngiltere açısından liberalizmin hedeflediği düzenin tedricî bir gelişme sonucunda kurulduğu; buna karşılık aristokrasi ile burjuvazi arasındaki mücadelenin giderek keskinleştiği Fransa’da aynı hedefin bir devrimle, Jacobin döneminin simgelediği bir “terör egemenliği” (*Reign of Terror*) altında gerçekleştirildiği genel olarak kabul edilmektedir¹².

Muhafazakâr Tepki¹³

Doğu Ergil, muhafazakârlığın “her siyasal rejimde görülebilir” nitelikte olan “genel bir tutum ve tavır alışı” olduğunu belirtmektedir¹⁴. Bu açıdan muhafazakârlık mevcut durumu (*status quo*) korumayı amaçlayan her türlü düşünce ve eylemi niteleyebilecektir. Buna göre, de değişimin değil, varlı-

¹¹ 1640 İngiliz Devrimi, burjuvazinin “siyasal eşitlik” taleplerinden daha öteye geçen toplumsal ve ekonomik eşitliğe yönelik talepleri ortaya atan kazıcılar (*Diggers*) hareketi açısından başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bkz. Crane Brinton, John B. Christopher ve Robert Lee Wolff, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, Cilt 1, çev. Mete Tunçay (İstanbul:Cem yay., 1982), s. 141 vd.

¹² Ibid., s.253. .

¹³ Buradaki özetleme esas olarak Robert Nisbet'in yukarıda zikredilmiş olan makalesine (s. 97-105) dayanmaktadır. Ayrıca bkz. Peter Viereck, *Conservatism, from John Adams to Churchill* (Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1956 ve karş. Doğu Ergil, “Muhafazakârlık”, *İdeoloji, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Halkçılık* (Ankara. S yay., 1986), s. 109-146.

¹⁴ Ergil, a.g.m., s. 140.

muş olan noktanın 'mümkün olanın' en iyisi olduğunu savunan, daha öteye geçmenin sakıncalı olduğunu vurgulayan ve bunu düşünsel ya da eylemsel olarak engelleyen her siyasal görüşüktidar, muhafazakâr olmaktadır¹⁵.

Muhafazakârlığın böylece nitelenmesi, hem bu kavramla ifade edilmek istenilen "düşünce stili"ni hem de bu stilin oluşumunu sağlayan dünya görüşünü (*Weltanschauung*) bulanıklaştırmakta ve dolayısıyla yanıltıcı olabilme tehlikesini taşımaktadır¹⁶. Örneğin burada ifade edildiği biçimiyle değişmeye karşı olan muhafazakârlık aslında değişmeye değil, "devrim"e karşıdır: aşama aşama gerçekleştirilen, toplumun bütünlüğünü ve gele-neklerle kurumları tahrip etmeyen bir ilerlemeye karşı olmadığı gibi bu anlamda değişmeyi destekleyici bir ideolojidir¹⁷.

Muhafazakârlık, Akıl Çağı ile Aydınlanma düşüncesinin birleşimi olarak ortaya çıkan liberalizme karşı, 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyılda oluşan bir tepkiyi ifade etmektedir. Bu tepkinin özellikle toplumsal olanın incelenmesinde metodolojik bir "yanlış"a dikkat çekmesi ve buradan hareketle liberalizmden farklı bir "iyi toplumsal düzen" anlayışı getirmesi anlamlıdır.

1) Muhafazakârlık, öncelikle, tarihsel ve toplumsal olanın yerine evrensel olanın öne çıkarılmasına karşı bir tepkiyi ifade etmektedir. Bir diğer deyişle muhafazakârlık, belli zaman ve mekân boyutlarında, o zaman ve mekâna dek geçen süreç içinde, deneme-yanılma yoluyla doğruluğu-iyiliği kanıtlanmış gelenek ve kurumların yerine, tüm zaman ve mekân boyutlarını aşan, evrensel doğal insan tipinden hareketle geliştirilmek

¹⁵ Ibid., s. 140-141. Dolayısıyla muhafazakârlık kapitalist ya da sosyalist sistemlerden herhangi birinde varolabilir, (ibid., s. 141'deki dipnotu).

¹⁶ Muhafazakâr "düşünce stili"nin yukarıda özetlenmeye çalışılan bazı temel ilkeleri bu düşüncenin adeta "doğası"nın meydana getirir ve belirli bir status quo karşısındaki sosyo-psikolojik bir tavır alışa indirgenemez bir nitelik gösterir. Bkz. Lincoln Allison, "The Nature of Conservative Thought", *History of Political Thought*, Cilt XI, Sayı 2 (Yaz, 1988), s. 379-383.

¹⁷ Örneğin Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelttiği eleştirilerde bunu görmek mümkündür. Bkz. Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism* (Oxford: Blackwell, 1980), özellikle "The Principles of Progress" (ilerlemenin İlkeleri) başlıklı 8. bölümü, s. 153-172.

istenilen “yenilik”lerin karşısındadır¹⁸.

2) Bu karşı oluş, doğrudan yukarıda özetlemeye çalıştığım rasyonahte anlayışına yöneliktir. Muhafazakâr düşünce, “bi-reysel yaşamın vazgeçilmez bağlamı olarak dinin gerekliliği” konusunda ortak bir inanca sahiptir ve bu anlamda, rasyonalite anlayışı yerine, “kutsal olanın gerekliliği”ne inanmaktadır.

3) Buna bağlı olarak, muhafazakâr düşünce tarzı, toplumu varlıkları toplumsal olmayan, doğal özellikler tarafından belirlenen bireylerin bir toplamı olarak görmeye de karşıdır. Bireyler belirli bir zaman ve mekân boyutunun ürünü olan ve bireyleri de aşan bir toplumsal varlık tarafından oluşturulmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal olanın bireysel olana karşı bir önceliği ve üstünlüğü vardır.

4) Toplum, kendisini meydana getiren bireylerden ayrı, kurumların ve geleneklerin belirlediği bağımsız bir varlık olarak, ayrı bir yaşamsallığa sahiptir. Bir toplumun varlığını sürdürmesi bakımından kurumların ve geleneklerin birbirlerine bağlı işlevsel özellikleri vardır. Dolayısıyla, toplum ve tarih dışı evrensel doğal haklarla donatıldığı düşünülen bir birey anlayışından hareketle toplumsal-siyasal örgütlenmeyi yeniden düzenlemeye kalkmak, aslında bireyi oluşturan toplumsal varlığı ortadan kaldırmak demektir ki, bu da muhafazakâr düşünce açısından kabul edilemez bir durumdur.

5) Aydınlanma düşüncesini temsil eden birçok filozofun bireysel özgürlük açısından olumsuz engeller niteliğinde gör-

¹⁸ David Hume, bilginin mutlaka empirik (deneysel) olarak sınanabilir nitelikte olması gerektiği görüşünden hareketle-doğal haklar” kavramına ve dolayısıyla bu tür “metafizik” bir kavramdan hareketle tümüyle yeniden vurmaya karşı bir tepkinin en derli toplu ifadesini ortaya koymuştur. Hume’un ve çağdaş Burke’ün bu temelden hareketle vardıkları toplum anlayışı, toplumsal örgütlenmenin temelini zaman içinde iyiliği kanıtlanmış geleneklerle kurumlarda görmektedir (burada toplumsal örgütlenme açısından iyi, ya da işlevsel olmasalardı bunların varlığını sürdürmesi de mümkün olmazdı diye düşünülmektedir). Bkz. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt 2, çev. Alp Oktem (Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği yay., 1969), “Uyulaşım ve Gelenek: Hume ve Burke” başlıklı XXIX. Bölüm, s. 289-311.

dükleri aile, köy, manastır, lonca vb. kurumlar, muhafazakâr düşünceye göre, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi ve dolaşısıyla toplumsal bütünlüğü sağlayıcı ve hatta pekiştirici niteliktedirler. Bu bakımdan, söz konusu kurumların varlıklarını sürdürmeleri, toplumun varolması bakımından da kaçınılmazdır.

6) Bu özellikleriyle, toplumsal varlığın istikrarlı bir biçimde devamını vurgulayan muhafazakâr düşünce, toplum içindeki sınıf farklılıklarını ve bu farklılıklara saygı gösterilmesini böyle bir istikrar açısından gerekli görmektedir. Bu anlamda muhafazakârlık, insanların birey olarak, her türlü somut farklılıklardan arınmış bir biçimde eşit oldukları anlayışına da karşıdır.

7) Muhafazakâr düşüncenin bu özelliklerle bağlantılı olarak vurguladığı bir diğer nokta ise, toplumun belirli bir tarihsel oluşumun ürünü olduğudur. Buna göre “bugün” geçmişin bir ürünüdür ve geçmişi bilmedikçe bugünü anlamak olanaksızdır. Evrensel, tarih dışı bir insan modelinden hareketle “bugün”ün ekonomik, hukuksal ve siyasal gelişmelerini anlamak ve açıklamak mümkün değildir. 20. yüzyılın başlarından itibaren, muhafazakâr, liberal ya da radikal (Marksist, sosyalist) hemen tüm tarihçilerin kabul edebildiği bir ilke niteliğini kazanan bu düşünce, muhafazakârlar açısından geçmişin yüceltilmesi, geçmişteki iyiliklere (ve o iyilikleri temsil edici olarak görülen geleneklerle kurumlara) bağlı kalınması halini almış olması nedeniyle anlamlı olmaktadır.

Liberalizmle Muhafazakârlığın İlk Düşünsel Birleşme Noktası: Pozitivist Sosyoloji

Muhafazakâr düşünce tarzının özetlemeye çalıştığım bu nitelikleri, tarihsel olarak bakıldığında, liberal ideallerin temsilcileri olan Aydınlanma Çağı filozoflarının olumsuzladığı -Fransız Devrimi'nden sonraki adlandırmayla- “eski rejimi” (*ancien regime*) yüceltici nitelikler taşımaktadır. Muhafazakâr düşüncenin genel nitelikleri açısından, buradan çıkartılacak ilk sonuç, muhafazakârlığın her durum ve koşul altında, mutlaka mevcut durumu savunmak-korumak anlamına gelmediğidir.

Gerçekten de muhafazakârlık, belirtmeye çalıştığım gibi, 1789 sonrası ortaya çıkan mevcut duruma bir tepki niteliği taşımaktadır.

Aydınlanma ideallerinin beslediği Fransız Devrimi'nin Avrupa'daki 1789 öncesi durumu altüst etmesine bir tepki niteliği taşıyan muhafazakârlık, yukarıda belirttiğim niteliklerinden bazılarının Aydınlanma ideallerinden bazılarıyla birleştirilmesiyle, yeni bir düşünce akımı içinde liberalizmle birleşme yoluna girmiştir. Bu yeni akım Saint-Simon ve Auguste Comte'un önderlik ettikleri pozitivist sosyoloji anlayışında somutlanmıştır.

Pozitivizm, öncelikle, olgusal olarak sınanması kanıtlanması mümkün olmayan her türlü önermeyi "metafizik" olarak dışlamakta, küçümsemektedir. Bu bakımdan pozitivism ile muhafazakârlığın "kutsal olanın gerekliliği" anlayışı arasında bir uzlaşmazlık olduğunu düşünmek gerekmektedir. Buna karşılık pozitivism, eskinin teolojik ve metafizik kutsallığının yerine, akla ve gözleme dayanan ve "bilim" olarak yüceltilen yeni bir "kutsallık" anlayışı getirmek istemiştir¹⁹. Bu "yeni kutsallık", Aydınlanma düşüncesinde ifadesini bulan "araçsal rasyonalite" anlayışını esas almakta; bilimin insan yararını azamileştirecek problem çözümü pratik bir faaliyet olarak görülmesini içermekte; toplumsal düzenin de ancak böyle bir pozitif bilim anlayışının ilkeleri tarafından sağlanabileceğini öngörmektedir. Böylelikle, 19. yüzyıl başlarındaki muhafazakâr tepkiyi oluşturan Fransız Devrimi ile Sanayi Devrimi'nin bireyler arasındaki geleneksel toplumsal bağları yıkıcı, cemaatleri çözücü etkilerini yeni bir düzen içinde gidermek amaçlanmıştır. Bir diğer deyişle, pozitivism Aydınlanma rasyonalizmi ile muhafazakârlığın toplumsal düzene olan bağımlılığını birleştirmiştir. Buna ek olarak, toplumun ve dolayısıyla insanın incelenmesinde pozitivism, bireysel olanı aşan bir toplumsal varlığın olduğunu;

¹⁹ Saint Simon'un "Yeni Hıristiyanlık" fikrini ve Auguste Comte'un pozitivismi yeni bir din olarak formüle edişini özellikle anımsatmak istiyorum, bkz. Nisbet, a.g.m., s. 102-103.

bu varlığın da tarihsel olarak ve geleneklerle kurumların işlevsel birlikteliğiyle oluştuğunu metodolojik ilke olarak benimsemiştir. Tüm bunlara, pozitivist düzen içinde ilerleme anlayışının evrimsel, bilimin toplumu zaman içinde aşama aşama daha iyiye (mükemmele) doğru götüreceği inancı eklenince, liberal değerlerle muhafazakâr ilkelerin uyumlu bir sentezi de ortaya çıkmıştır.

Bölünen Liberalizm

Liberalizm ile muhafazakârlık, pozitivistizmin oluşumu ve gelişmesi sürecinde birbirine yakınlaşan ideolojiler haline gelmeye başlarken, 19. yüzyıl sonlarında liberalizmin bir değişim geçirdiği görülmektedir. Bu değişim, bir başka açıdan, liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki etkileşimi ortaya koyucu özellikler içermektedir. Bu özellikler esas olarak iki noktada toplanabilir:

1) Liberalizmin temelini oluşturan bireysel özgürlük kavramı açısından gerçekleştiği görülen değişim birinci noktayı oluşturmaktadır. Green'in ifadesiyle özgürlük, "yapmak ve zevk almaya değecek bir şeyi yapmak ve ondan zevk almak konusundaki pozitif bir güç ya da kapasiteyi ve de başkalarıyla ortak olarak yaptığımız ve zevk aldığımız bir şeyi" ifade etmektedir²⁰ Bu özgürlük anlayışı, önceki "negatif" anlayıştan, yani özgürlüğü bireyin her türlü (diğer bireylerden ya da siyasal otoriteden gelebilecek) müdahalelerden korumaya yönelik özgürlük anlayışından oldukça farklıdır. Burada, bireylerin kendi kimliklerini (yani bireyselliklerini) diğer bireylerle ortaklaşa olarak paylaştıkları eylemler içinde kazanmaları söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla, 19. yüzyıl başlarındaki liberal anlayışın toplum (ve tarih) dışı evrensel doğal insan anlayışı yerine geçen ama bu kez toplumsal-siyasal yaşama aktif katılım olanakları-

²⁰ Thomas Hill Green, "Liberal Legistaion and Freedom of Contract", R.L.. Nettleship der., *Works of T.H. Green*, Cilt III (New York: Kraus Reprint Co., 1969), s. 371.

nın artması ölçüsünde genişleyen pozitif bir özgürlük anlayışına doğru değiştiği görülmektedir²¹.

2) Özgürlük kavramının bu biçimde toplumsal-tarihsel bir anlam kazanması, liberalizmin 19. yüzyıl sonlarından itibaren içine girdiği değişim sürecinin bir diğer yönünü de ortaya koymaktadır: toplum, artık bireylerin basit bir toplamı olarak anlaşılmamakta, her bireyin kendine özgü amaçlarından ve "bireysel iyi"lerden ayrı, bu amaçlara ve iyiye de varlık kazandıran bir "ortak iyi" kavramı etrafında anlaşılmak istenmektedir. Liberal kuramdaki, Aydınlanmaya tepki olarak ve Burke'ün Fransız Devrimi'ni eleştirisinden de etkilenererek gelişen Alman Romantizminin ve aynı akımın bir uzantısı niteliğindeki Alman idealist felsefesinin açıkça belirleyici²² olduğu bu değişik sonuçta yeni-liberalizm²³ diye adlandırılan bir akımı ortaya çıkarmıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığına uygu-

²¹ Örneğin yine Green, "çağdaş devletlerin büyüklüğü vatandaşların doğrudan doğruya yaşamaya katıldıkları bir sistem yerine temsili sistemin geçmesini gerekli kılıyor, bu da vatandaşların ortak yarara duydukları ilgiyi azaltıyor; bununla birlikte bu sakınca kısmen, yerel yönetime daha fazla önem vererek giderilebilir" derken (T.H. Green. "Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üzerine Derslerden Seçme Parçalar" (çev. Oğuz Onaran), Mete Tunçay, der., *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi-3*, s. 141) liberal özgürlük anlayışındaki bu pozitif-katılımcı yöndeki değişimi ifade etmiş olmaktadır.

²² Green'in Aristoteles-Hegel etkisinde formüle ettiği "ortak iyi" ve buna bağlı olarak tanımlamaya çalıştığı devlet-birey-yurttaş ilişkileri, açık bir biçimde Almanya'da muhafazakârlığın temel terimleri halinde olan örneğin "Volkgeist" gibi kavramları ve yine Hegel'in doğal hukuk ve toplumsal sözleşme kuramına getirdiği eleştirilerde ki öğeleri çağrıştırmaktadır. Bu konuda Green'in yukarıda zikredilen "Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üzerine Dersler'den Seçme Parçalar"daki düşünceleriyle Mannheim'in yine yukarıda zikredilmiş bulunan "Conservative Thought" adlı klasik incelemesinde, özellikle s. 79-94'deki görüşleri karşılaştırmak aydınlatıcı olmaktadır.

²³ Bkz. Michael S. Freedman, *The New Liberalism, an Ideology of Social Reform* (Oxford: Oxford University Press, 1978); Michael S. Freedman, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914-1939* (Oxford: Clarendon Press, 1986) ve Andrew Vincent, "Divided Liberalism?" *History of Political Thought*, Cilt XI, Sayı 1 (Bahar 1988), s. 161-166.

lamadaki etkinliği ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra artan bu akımın en belirgin nitelikleri ise şöyle ifade edilebilir: a) Toplumsal "ortak iyi"yi gerçekleştirmek için, ekonomik politika alanında "refah devleti" uygulamaları olarak bilinen ve temel amacı adil gelir dağılımı sağlamak olan müdahaleci bir devlet anlayışını benimsemek; b) bireyin özgürlüğünü müdahaleden arınmış bir serbestlik alanı olarak tanımlamanın yanlış olduğu; bireyin kendi insanî potansiyellerini gerçekleştirici ve geliştirici araçlara sahip olmaması halinde, negatif haklarla sınırlanmış bir alanda serbest olabileceğini ama pozitif anlamda özgür olamayacağını kabul etmek.

Sonuç Yerine: Yeni Muhafazakâr Otoriterlik

Muhafazakâr "düşünce stili"nin özellikle 1945 sonrası gelişimi yeni bir ideolojiyi biçimlendirmiştir. Bu ideolojiye bazan ve doğru olarak "yeni muhafazakârlık", bazan da yanlış olarak "yeni liberalizm"²⁴ denmektedir. "Yeni muhafazakârlık", düşünsel öğeleri itibariyle, daha önce belirtilen klasik muhafazakârlığın öğelerini korumuş, bunları "sosyal adaletçi" yeni-liberalizmin oluşumundan önceki İngiliz liberalizminin "serbestlik" anlamında negatif bir biçimde tanımladığı bireysel özgürlük anlayışıyla birleştirmiştir. Bu çerçevede yeni muhafazakârlık şu özellikleri ön plana çıkan bir ideoloji niteliğini kazanmıştır:

1) Klasik liberalizmin bireysel özgürlük anlayışı yeni muhafazakârlığın "yeni" ilkelerinden biridir. Bireysel özgürlük, "doğal haklar" anlayışının belirlediği birey tanımını 18. ve 19. yüzyıllarda reddetmiş, daha doğrusu kendi ideoloik formülas-

²⁴ "Yeni-liberalizm", yukarıda belirttiğim gibi, Green ve diğer "Oxford idealistlerinin görüşlerinin 20. yüzyıl başlarına doğru, L.T. Hobhouse ve Hobson tarafından geliştirilmesi ve sonradan da Keynesçi ekonomik politika ilkeleriyle birleşerek, refah devleti uygulamalarına yol açan ve İngiliz Liberal Parti içindeki reformist, "sol liberal" kanadın benimsediği bir ideoloik programdır ve 1980'lerin monetarist "serbest piyasa"cı yeni muhafazakâr akımların karşısında yer almaktadır. Bkz. yukarıda 18 numaralı dipnotunda zikredilen eserler.

yonunu liberalizmin bu en temel ilkesine karşı bir tepki biçiminde oluşturmuş olan muhafazakârlık bakımından gerçekten "yeni"dir. Ancak, yeni muhafazakârlıkta bireysel özgürlük, klasik liberalizmdeki negatif içeriğiyle yer almakta ve esas olarak devletin ekonomiye müdahalesini asgariye indirmeyi, hatta tercihen bu müdahaleyi tamamen ortadan kaldırmayı ifade eden idealleştirilmiş bir "serbest piyasa ekonomisi"ni meşrulaştırmak üzere yer almaktadır.

2) Yeni muhafazakârlığın serbest piyasa ekonomisini tercih etmesi ve devleti klasik (Locke'cu) liberal anlayışta olduğu gibi, temci hakları güvence altına almak ve insanların serbestçe girdikleri mübadele ilişkilerinde sözleşmelerin uygulanmasını sağlamak türünden asgari ölçüler içinde yeniden sınırlandırmak istemesi, klasik muhafazakârlığın bireysel varlıkların tekilliğini aşan bir toplum ve toplumun somutlaşmış hali olan devlete atfettiği değerle çelişkili değil midir?

Muhafazakârlık devlete "toplumsal düzen"i koruyucusu olarak bir değer atfetmektedir. Bu düzeni sağlayacak kurumlar, esasen dar anlamda merkezî hükümet ve bürokrasiden oluşan devletten ibaret değildir. Aksine, merkezî hükümet ile bürokrasinin güçlenmesi ve kimi durumlarda bu devlet gücünün tüm toplumu bir bütün olarak yeniden düzenlemesi veya mülkiyet ve serbest girişim gibi özgürlüklerin ortadan kalkması ya da kısıtlanması sonucunu doğurabileceği endişesi mevcuttur. Ergin'in de isabetle belirttiği gibi, muhafazakârlık istikrarlı bir toplumsal düzen istemekte, bunu sağlayıcı kurumlar olarak da gelenekleri (ahlâkî değerleri, dini), sosyal hiyerarşiyi (toplumsal sınıf ve tabakalar arasındaki farklılıkları-eşitsizlikleri) ve devrimleri (ya da otoritesizliği, anarşiyi, kargaşayı) önlemenin çaresi olarak geleneksel lider kadrolarını görmektedir²⁵.

3) Yeni muhafazakârlık, Batı siyasal sisteminin mevcut kurumsal yapısını ve bu yapının işleyiş usûllerinin temel ilkelerini demokrasi açısından olabileceğin en iyisi diye görmektedir. Bir diğer deyişle, demokratik düzenin temel değerlerinin bu ku-

²⁵ Ergin, a.g.m., s. 126-129.

rumlar ve usûllerle en iyi biçimde gerçekleştirilmiş olduğunu kabul etmektedir²⁶. Bu anlamda da, II. Dünya Savaşı ertesinde ortaya çıkan "Hür Dünya" ile dünyanın geri kalan bölümü arasındaki karşılaştırmada kendi toplumsal-siyasal gelenek ve kurumlarının (bir bütün olarak kendi ulusal kültürünün), üstünlüğü inancıyla, dünyanın diğer toplumlarının bu üstünlüğe nasıl ulaşabileceklerinin yollarını aramaya yönelen muhafazakârlık, elitist-çoğulcu demokrasilerin dünya üzerinde idealleştirilmesinin de batılı sistemi meydana getiren ulusal devletlerinin gücünü ve egemenlik alanını genişlete-ceğini düşündürmektedir.²⁷

Bu nitelikleriyle yeni muhafazakârlık, bir yandan kendi anladığı biçimiyle bireysel özgürlük kavramının pekiştirdiği "serbest piyasa ekonomisi" anlayışı ile esasında kapitalizmin özellikle 1970'lerden sonraki bunalımına bir çözüm getirmek isterken, diğer yandan da bu çözümün toplumsal eşitsizlikleri ve dolayısıyla hoşnutsuzlukları ve bunların sonucunda da yaygınlık kazanabileceği tahmin edilecek olan radikal dönüşüme yönelik düşünce ve eylemleri bastırmaya yönelmektedir. Kısaca söyleyecek olursak, yeni muhafazakârlık batı sisteminde, Macpherson'ın deyişiyle sistemin temelindeki değerlerle sistemin mevcut işleyişi arasındaki kopma olarak²⁸, Habermas'ın formülasyonu ile de bir "meşruluk krizi"²⁹ olarak nitelenen bunalımı aşmaya yönelik bir ideolojik girişimdir. Bu girişimin temel özelliği de biçimsel demokrasiyi korumak, ancak güçlü

²⁶ Elitist-çoğulcu demokrasi veya ampirik-edimsel (*operational*) demokrasi anlayışı da denilen bu anlayış için bkz. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, Cilt II, *Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. R. Tınaz (İstanbul: Varlık yay., 1977); Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, çev. Deniz Baykal (Ankara: Türk Siyasî İlimler Dergisi yay., t.y.) ve John Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

²⁷ Bkz. Samuel P. Huntington ve Jorge, I. Dominguez, *Siyasal Çelişme*, çev. Ergun Özbudun (Ankara: Siyasî İlimler Derneği yay., 1985).

²⁸ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

²⁹ Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, İng. çev. Thomas Mc Carthy (London: Heinemann, 1984), özellikle s. 68-74.

bir liderlik yaratmak yoluyla ve de toplumsal hiyerarşi içinde en geniş tabaka olarak görülen “orta sınıf”ın ulusal gelenekler tarafından biçimlendirilmiş otoriter eğilimlerin hoş gelecek bir tür “popülizm”e³⁰ dönüşmek biçiminde ifade edilebilir. Bu nitelikler açısından bakıldığında yeni muhafazakârlık, II. Dünya Savaşı’ndan önce Almanya’da özellikle görüldüğü gibi, irrasyonalist bir temel üzerinde güçlenen “Führer”in peşinden giden bir faşizme (özellikle kapitalist sistem içinde “az gelişmiş” diye adlandırılan daha özgül bazı tarihsel-toplumsal bağlamlarda) popülist bir diktatörlüğe dönüşme potansiyelini içinde taşımaya devam etmektedir.

Bu çerçevede son olarak belirtilmesi gereken bir nokta da, klasik ya da yeni muhafazakâr “düşünce stili”ni oluşturan öğelerin mantıksal uzantılarının katılımcı-çoğulcu demokratik bir topluma izin verici olmanın uzağında kaldığı; muhafazakârlığın mantıksal uzantısının otoriter, Alman muhafazakârlığının “liberal” olması, 1880’lerden itibaren liberalizmin terkettiği ve somut tarihte hiçbir zaman varolmamış bir “serbest piyasa ekonomisi” idealinin diğer ilkelerle bütünleştirilmesinin ötesine geçmemekte; liberal kuram ile muhafazakârlık arasındaki 19. yüzyılda mevcut olan ayrılık, birincinin temsili demokratik kurumları yeterli görmeyen katılımcı bir demokrasi idealine yönelmesi³¹ yüzünden de devam etmektedir.

³⁰ Ernesto Laclau, *İdeoloji ve Politika* (İstanbul: Belge yay., 1984).

³¹ Bkz. C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977) ve Benjamin Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age* (California: University of California Press, 1984).

LİBERALİZM-SOSYALİZM İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DENEME*

Ne olduklarını belirlemenin aslında pek de kolay olmadığı liberalizm ve sosyalizm gibi çağımıza damgasını vurmuş iki ideoloji arasındaki ilişkiyi çözümlemeye yönelik bir ön girişim niteliğindeki bu yazının daha işin başında karşılaştığı güçlükler, biraz da Türkiye'deki mevcut siyasal retorikte bu iki sözcüğe yüklenen anlamlardan kaynaklanmaktadır. Türkiye'de "liberalizm", en azından II. Meşrutiyet dönemine -belki de Tanzimat'a- dek geriye gidebilen görece uzun bir geçmişe sahiptir ama, bu geçmiş"in bir "tarih" niteliği taşıdığı pek söylenemez. Nedenine gelince: Türkiye'de "liberalizm", basit ve dar bir anlamda, "devletin ekonomiye müdahalesinin reddi" biçiminde anlaşılmış, "liberalizm"nin bir ideoloji olarak tüm boyutlarıyla işlenmesine yönelik derinlikli çalışmalar yapılmamıştır. Liberalizmin dar anlamda bir iktisat politikası olarak anlaşılması, 1980'lere kadar hemen hiçbir değişim geçirmemiş ve üstelik bu anlaşılış biçimiyle "liberalizm", daha çok siyasî ve ideolojik rakiplerin birbirlerini kötülemek ve hatta aşağılamak için kullandıkları bir terim olagelmıştır.

Liberalizmin böyle ve genellikle olumsuz bir biçimde anlaşılması o denli yerleşmiştir ki, durumun 1980'lerde de pek değişmediği görülmektedir. Nitekim, idealleştirilmiş bir "serbest piyasa ekonomisi"ni savunan ANAP iktidarı, "liberalliğinin" iktisadî politika alanına münhasır olduğunu, kültüre ve siyasete bakışında milliyetçi-muhafazakâr bir ideolojiye sahip olduğunu

* *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 15 (Yaz 1991), s; 85-88

hep vurgulama ihtiyacını duymuştur. İktidar partisindeki son yenilenmenin arifesinde, "milliyetçi-muhafazakâr" denetim altında olmayan bir "liberalizm" in kaosa yol açacağına vurgulanmış olması da, gerisinde yatan pratik siyasal amaçlar ne olursa olsun, liberalizmin ne denli olumsuz bir biçimde algılandığının göstergesidir. Geçmişte, 1960'ların planlı kalkınma anlayışını ve bu anlayışın kurumsallaştığı 1961 Anayasası'nın "sosyal devlet ilkesi"ni icraatının önünde bir engel olarak niteleyen, kamuya seslenişinde "hür teşebbüsçü" bir retorik kullanan AP'nin çizgisini devam ettirmek isteyen bugünün merkez sağ muhalefeti bile, "ANAP tarzı serbest piyasa ekonomisi"ni eleştirirken, "sosyal adalet" in elden gittiğinden dem vurarak, liberalizmin olumsuz çağrışımlarını pekiştirir görünmektedir. Kısacası: iktidar partisi için "liberalizm" bir iktisat politikasıdır, kültürde ve siyasette -bazı tabuların yıkıldığı ileri sürülse de- liberallik biraz da "anarşi" demektir; "merkez sağ" muhalefet için "liberalizm", vahşi kapitalizm, aşırı bireycilik (ya da köşe dönücülük) ve gayri âdil bir düzen anlamını taşımaktadır. Kendilerini eskiden ve bugün de "milliyetçi-toplumcu" veya "millî nizamcı-selâmetçi" diye niteleyenler için ise "liberalizm", "öz" den kopmuşluğun, kültürel köksüzlüğün, Batı taklitçiliğinin veya "bâtıl" ın ve hatta vatan hainliğinin diğer adı gibidir.

"Sol"a gelince: Tek-parti döneminin II. Meşrutiyet'ten başlayarak gelişen sol akımları çokça şiddet, biraz da "ikna" yollarıyla tasfiye etmesinden sonra, Türkiye'deki sol düşüncenin Kemalizmi ve tabii "devletçiliği" sırtladığı görülmektedir. Bunun sonucu olarak, Türkiye solunun önemlice bir bölümü Kemalizmi ve devletçiliği, geri bir "feodal toplum" u ileriye götüren bir "burjuva devrimi"nin önemli ve olumlu ifadesi olarak görmüş, hatta 1960'larda canlanan sol düşünce ve hareketler -Kemalist devletçiliği planlı kalkınma, himayecilik ve "sosyal devletçilik" biçimine dönüştüren "ortanın solu" bir yana- Kemalist devletçilikte, Türkiye'de sosyalist ideoloji ve pratiği besleyecek bir anlam bulmuşlardır. Bu anlam, sonraki adlandırılışıyla "Kurtuluş Savaşı"nın anti-kapitalist ve anti-emperyalist bir mücadele olduğu, Cumhuriyet'in böyle bir mücadelenin

uzantısı olarak, “devrimci atılım” niteliği taşıdığı türünden değerlendirmelerle pekiştirilmiştir. Bu açıdan, Türkiye’de “sol”un liberalizme yaklaşımı da, sonuçta “sağ”ın yaklaşımından farklı değildir. 1980’lerde, Cumhuriyet tarihinin ve Kemalist ideoloji ve pratiğin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesine yönelik incelemelerin, “sol liberalizm” olarak yerilmeleri, “liberalizm”in, Türkiye solunun hiç değilse önemlice bir kesimi bakımından olumsuz biçimde anlaşılmaya devam ettiğini göstermektedir.

Siyasal ideolojiler yelpazesinin “sağ”ında yer alan milliyetçilik, muhafazakârlık ve faşizm gibi ideolojiler veya bunları meydana getiren, “birlik-beraberlik” (ya da, “toplumsal olan”ın “bireysel olan”a önceliğinin/üstünlüğünün vurgulanması), “gelenekler”, “ırk”, “din” gibi değerler ile liberalizmin çekirdeğini oluşturan “bireysel özgürlük” anlayışının birleştirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan, liberalizmin “sağ”dan eleştirisi biraz da, terim yerindeyse, “eşyanın tabiatı” gereğidir. Ancak, aynı şeyi liberalizmin “sol”dan eleştirileri için söylemek biraz zordur. Dolayısıyla, bu yazının temellendirmek istediği asıl teze gelmiş bulunuyoruz: Liberalizm ile sosyalizm arasındaki ilişki “husumet” değil, gerilimli de olsa, “akrabalık” terimiyle nitelenmesi gereken bir ilişkidir.

Liberalizm ile sosyalizm arasındaki akrabalık, öncelikle, her iki ideolojinin köklerinin, “Aydınlanma Felsefesi”nde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu felsefe de, doğrudan doğruya “bireysel özgürlük” kavramına dayanmaktadır. Bu kavramın içini dolduracak olursak:

1. İnsan, kendi aklı ile kendisi için iyi olanı belirleme ve bu iyiyi gerçekleştirebilme yeteneğine sahip bir varlıktır.
2. Bu yeteneğe sahip bir varlık olarak insana, “dışarıdan” herhangi bir müdahalede bulunulması, insan özgürlüğünü sınırlandırma ve dolayısıyla insanın kendi iyisini belirleme ve bunu gerçekleştirme yeteneğinin kısıtlanması anlamını taşımaktadır.
3. Böyle bir dışsal müdahale, “doğa”dan ve “diğer insanlar”dan gelebilir.

3.1. "Doğa"nın insan özgürlüğünü sınırlandırıcı gücü, doğanın insan aklının denetimi altına alınması ve böylelikle insanın hizmetine sunulmasıyla aşılabılır. Bu ise, bilim ve teknolojinin gelişimiyle gerçekleştirilecektir.

3.2. "Diğer insanlar"dan gelen sınırlandırma ise, toplumsal örgütlenmenin "akıldışı" temellere başvurularak (örneğin, ancien regime'in aristokrasi ve ruhban üstünlüğünü Tanrı iradesi olarak göstermesi gibi) meşrulaştırılmış eşitsiz ilişkilerin "iktidar" olarak kurumsallaşmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, "iktidar" ile "özgürlük" arasında bir gerilim vardır: İktidarın artması oranında özgürlük azalmaktadır. Bu gerilimin özgürlük lehine aşılması, iktidarın "rasyonel düzenlenişi" ile mümkündür.

Şimdi, bireysel özgürlük kavramının içinde yer alan bu üç öge açısından bakarsak, liberalizm ile sosyalizm arasındaki yakınlık noktalarını daha açık bir biçimde tespit etmek mümkün olacaktır. Şöyle ki:

1. Liberalizm, "bireysel özgürlük" idealinin gerçekleştirilmesi bakımından, doğanın sınırlayıcılıklarının aşılmasını "bilim"in gelişmesine bağlamaktadır. Bu açıdan da, gözlem ve deneye dayalı bilginin gelişimi ve bu bilginin insan ihtiyaçlarının daha iyi karşılanması amacıyla teknolojik bir donanıma kaynaklık edecek biçimde düzenlenmesiyle, bireysel özgürlüğün gelişeceği inancını taşımaktadır. Bu da, liberalizmin ampirist pozitivist bilim anlayışına verdiği temel değere ve liberalizmde içerilen bir tür bilimciliğin (scientism) güçlü konumuna işaret etmektedir. Bu da, ister diyelim Saint-Simon' dan kaynaklanan "ütopik sosyalizm"ın pozitif bilime toplumsal örgütlenmede özgürleşmenin sağlanması bakımından verdiği değer açısından olsun, ister kendi "sosyalizm" anlayışını "ütopik"ler karşısında "bilimsel" ve "bilimsel" olduğu için üstün gören Marxizmin bilimciliği ile paraleldir.

2. Toplumsal örgütlenme açısından bakıldığında ise, liberalizm ile sosyalizm arasındaki gerilimli akrabalığı daha iyi yakalamak mümkün olmaktadır. Burada temel sorun, "iktidar"ın "özgürlük"le çatışmasının giderilmesi söz konusudur. Bunu gi-

dermek, bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesi açısından kaçınılmazdır. İktidarın özgürlük açısından olumsuzlanması, liberalizm ile sosyalizmin ortak noktalarından biridir ve her ikisine de devlet aleyhtarı, anarşizmin bir içerik kazandırmaktadır. Ancak, liberalizm ile sosyalizmin pratiğine bakıldığında, bu ortaklığın ortadan kalktığını düşündürtebilecek ve hatta, liberalizm ile sosyalizmin birbirlerine karşıt ideolojiler olduğunun kanıtı sayılabilecek bazı oluşumlar gözlenmektedir.

Bunlar arasında, özgürlüğün azamileştirilmesi için iktidarın sınırlandırılması gerektiği düşüncesinin klâsik liberalizmdeki pratiği üzerinde durmak istiyorum. Bu pratiğe göre iktidar, bireylerin doğal haklarıyla çevrili özel faaliyet alanlarının korunması amacıyla sınırlandırılmalıdır. Bu sınırlamanın sağlanabileceğinin güvencesi ise, bu haklara sahip bireylerin iktidarı denetim altında tutmalarıdır. Bir yandan devlet iktidarının içerdiği yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılması, diğer yandan da temel erk olan yasamanın “rasyonel denetim”e tâbi kılınmak üzere, temsili organlara verilmesi, bu denetimin gerçekleştirilmesi için gerekli görülmüştür. Ancak, yasamanın temsili organlar eliyle kullanılmasında, iktidarın sınırlarının korunması amacıyla, “rasyonelleştirilmesi”, pratikte, “rasyonel davranma becerisi”ni kanıtlamış bireylere tanınan bir olanak olmuştur. Bir diğer deyişle, yasama erkini elinde tutarak iktidarın özgürlüklere tecavüz etmesini önleme yetki ve görevi, “doğal haklar”dan en iyi biçimde yararlandıklarını kanıtlamış “mülk sahipleri”ne verilmiş, “mülksüzler” bu siyasal denetimin dışında bırakılmışlardır.

Sosyalizmin liberalizmi eleştirisi de, bu pratikten kaynaklanan toplumsal sınıflar arası çatışmalar içinde yoğrulmuş ve “temsili demokrasi”, “burjuva demokrasisi” olarak nitelenecek bir tür “diktatörlük” olarak değerlendirilmiştir. Burjuvazinin azınlıkta oluşu, bu diktatörlüğü “demokratik” değil, “oligarşik” olarak nitelemenin zeminini oluşturmuş ve buradan, “çoğunluk”ta olan “proletarya”nın “diktatörlüğü” “gerçek demokrasi” olarak belir-lenmiştir.

Bu niteleme, liberalizmin "bireysel özgürlük" anlayışının eleştirisini de beraberinde barındırmaktadır. Klasik liberalizmin toplumu soyut bireylerin basit bir toplamı olarak görmesi yerine, sosyalizm, tarihselleştirilmiş somut bireylere, toplumsal eşitsizlikler açısından yaklaşmayı tercih etmiş ve buradan da "sınıf" ve "sınıf mücadelesi" kavramlarına varılmıştır. Buradan ötesi, kapitalist toplumda sınıf mücadelesinin hegemonya yaratıcı oluşumlarının analizi ve eleştirisidir. Burada, bunun ayrıntılarına girmektense, bu eleştirinin, liberal temalarla ortaklığı üzerine eğilmek istiyorum. Bu ortaklığı, "Sol"un kapitalizmden bazı şeyleri ödünç aldığını ileri süren Bauman'dan hareketle açıklamak yerinde olacaktır. Ona göre "Sol"un kapitalizmden ödünç aldığı "ciddiyetle" ve tümüyle gerçekleştirmek istediği unsurlar, Fransız Devrimi'nin sloganı, "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik"ten çıkmaktadır ve şu noktalarda toplanmaktadır:

"Birincisi, dünyanın sadece insanî kaynaklara dayanılarak değiştirilebileceğidir.

İkincisi dünyanın, insanın rasyonel müdahalesi ile iyileştirilebileceğidir.

Üçüncüsü, bunu gerçekleştirmek için, insanlığın kullanılabileceği maddî zenginliği artırmanın ve doğayı, önce onun sırlarını öğrenerek, sonra da doğayı insan ihtiyaçlarıyla ilişkilendirerek kullanılabilir kılmak ve gerisine boş vermenin yeterli olduğunu bildirir.

Dördüncüsü, maddî zenginliğin büyümesi ölçüsünde, muhtaç durumda olmaktan kurtulma ve fakat, aynı zamanda, doğal zorunluluklardan bağımsız olma biçiminde anlaşılan mutluluk olanaklarının da büyüyeceğidir.

Beşincisi, bu bağımsızlığın, insanlar arasında özgürlük, eşitlik ve kardeşliği geliştireceği ve bu rasyonel tercih imkânı verildiğinde, insanların kendi ihtiyaçlarına en iyi biçimde uyan yaşam biçimini yeğleyecekleridir.

Altıncısı, “gerçekte varolan” toplumların değerinin, özgürlük, eşitlik ve kardeşliğe ulaşılma derecesine ve bunların daha da ileriye götürülme şanslarına göre ölçülebileceğidir.”¹

Bauman'a göre kapitalizm, “Sol” tarafından, bu altı noktada özetlenen vaatlerini gerçekleştirilmemiş olmakla eleştirilmektedir: “Kapitalist pratik reddedilmelidir çünkü, kapitalist vaadi gerçekleştirememiş ve kapitalist devrimin yarattığı fırsatları boşa harcanma tehlikesi içine atmıştır.” Benzer bir eleştirinin, “liberalizm” açısından da yapılması mümkündür. Liberalizm, çoğu kez ve bir alışkanlık ürünü olarak sanıldığı gibi, kapitalizmle aynı şey değildir ve bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzı olarak kapitalizm ile bir ideoloji olarak liberalizm arasında ciddi bir gerilim vardır. Bu gerilim, liberal-demokrasinin kurumlaşmış biçimiyle ve bu kurumların içinde yer aldığı kapitalist toplumla liberalizmin çekirdeğini meydana getiren “bireysel özgürlük” arasındadır. Yine bu gerilimin farklı değerlendiriliş biçimlerine baktığımızda ise, liberalizm ile sosyalizm arasındaki ortak noktalarından birine daha ulaşmak mümkün olmaktadır: Kapitalizmin bugün geldiği noktada, liberal-demokratik kurumların durumu, Anglo-Amerikan dünyasındaki Reagan-Thatcher çizgisinde görüldüğü üzere, liberaller tarafından değil de, “muhafazakârlar” tarafından bir “yönetemezlik” (ungovernability) bunalımına yol açar biçimde değerlendirilmekte ve “ekonomik liberalizm” ile popülist çağrışımlar taşıyan “siyasî otoriterlik” bir araya getirilmek istenmektedir. Buna karşılık, kapitalist toplum ile liberal-demokratik kurumlar arasındaki ilişki, liberal demokrasiyi “burjuva demokrasisi” olarak aşağılayan ve kapitalizmin gelişmesiyle belirlenmiş bir siyasal (üst-yapısal) oluşum olarak gören Ortodoks Marxist yorumun eleştirisine dönük bir yönde, “liberal demokrasi”nin kapitalist topluma en iyi uyan bir “siyasal kabuk” olmadığı biçiminde de değerlendirilmektedir. Bir başka açıdan bakıldığında da, kapitalist toplumda mevcut olan liberal demokratik kurumlar ile bir ideoloji olarak liberalizmin temel değerleri

¹ Zygmunt Bauman, “The Left as the Counter Culture of Modernity”, *Telos*, no: 70, Kış 1986-87, s. 81-82.

arasında bir çelişkinin varlığı ve buradan bir “meşruluk krizi”nin kaynaklandığıdır. Bu krizin temellerinden biri de, liberalizmin bireysel özgürlüğü hedeflemesi, bireysel özgürlüğün tüm insanlar için istenmesi, ama pratikte, sınıf, ırk, dil, din ve de cinsiyete dayalı ayrımcılıkların ve eşitsizliklerin, kurumlaşmış liberal-demokrasinin desteğinde varlığını sürdürmesidir.

Liberalizmin soyut bireysel özgürlük idealinin; somut tarihsel gerçeklikte, eşitsizlikçi tahakküm ilişkileriyle birlikte varolması, liberalizm ile kapitalist modern toplum arasındaki gerilimin ve dolayısıyla, bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesi bakımından eşitsizlikçi tahakküm unsurlarının ortadan kaldırılmasına yönelik eleştirel bir bakışın temelini oluşturmaktadır. Bu eleştirel bakış, özellikle bireyin kendi insanî potansiyellerini gerçekleştirmesi için her türlü baskı ve tahakkümden arındırılmış bir özgürlüğe sahip kılınması hedefini içeren sosyalist değerlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu örtüşme, “liberal demokratik rejimin siyasal ilkelerini meydana getiren modern demokratik özgürlük ve eşitlik ideallerinin, tahakküme karşı birçok mücadelelerin ifade edildiği ve kazanıldığı ve daha birçoklarının kavgasının da verilebileceği bir siyasal dil” içermektedir. Bu nedenle, liberalizmi “serbest piyasa ekonomisi” ile özdeşleştirerek kapitalist liberal-demokratik status quo’nun nihai zaferini ilân etmek, sosyalizmin ölüm raporunu yazmaya kalkışmak ve de “tarihin sonu”na erişildiğini belirtmek olanaksızdır. Muhafazakârların, özgürlüğü kısıtlayan mevcut eşitsizlikleri meşrulaştırmak, süregiden tahakküm ilişkilerini idealleştirilmiş bir “serbest piyasa özgürlüğü” ardına gizlemek, böylelikle toplumsal hiyerarşileri korumak ve nihayet, ironik bir biçimde, “piyasa özgürlüğü için bireysel özgürlükleri kısıtlama” demek olan “yönetme”yi otoriterlik içinde meşrulaştırmak amaçlarına karşı, liberalizm ve sosyalizmin söyleyeceği çok şey vardır. Bu söylemin ortak temaları, liberal siyasal kurumların “biçimselliği” içine, her türlü tahakküm ilişkisinden arındırılmış bireysel özgürlüğü zerk edebilme olanakları çerçevesinde belirlenmektedir. “Liberalizm”, muhafazakâr otoriterliği pekiştirmek amacıyla serbest piyasa ekonomisine indirgenmediği

biçimiyle, soyut bireysel özgürlük ideali ile somut eşitsizliklerin kısıtlayıcılığı arasındaki gerilimi aşma gereğini, 19. yüzyıl sonlarından başlayarak fark etmiştir. “Sosyalizm” de, çoğul-culuğa “burjuva demokrasisi” diye set çekmenin, “kalkınma” problematiği esasında belirlenmiş “bürokratik devletçiliği” yüceltmenin sosyalist değerlerle çeliştiğinin farkındadır ve bu farkına varış bugün pratiğe geçirilme olanağına her zaman olduğundan daha fazla sahiptir. Bu olanak, Marx’ın deyişiyle, varolan her şeyin acımasızca eleştirilmesiyle oluşturulacak daha özgür ve daha eşit bir dünya potansiyelini de kendi içinde taşımaktadır.

DEMOKRASİ VE SOSYAL ADALET*

I

Adalet, siyaset teorisinin Eski Yunan'dan günümüze dek uzanan serüveninde merkezî önemi olan bir sorun olmayı sürdürmektedir. John Rawls bu önemi şöyle ifade ediyor: "Toplumsal kurumların ilk erdemi adalettir, tıpkı düşünce sistemlerinin ilk erdeminin doğruluk olması gibi. Bir kuram, ne denli zarif ve iktisatlı olursa olsun doğru değilse ya yadsınmalı ya da gözden geçirilmelidir; bunun gibi, yasalar ve kurumlar da ne denli verimli ve iyi düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, adil değilse düzeltilmeli veya ortadan kaldırılmalıdırlar."¹ Bu açıdan adalet (ya da adaletsizlik), mevcut bir toplumsal-siyasal örgütlenmeyi değiştirmeye yönelik siyasal teori ve eylemlerin dayanak noktası olabileceği gibi, aynı biçimde, herhangi bir tarih dilimindeki örgütlenmeyi muhafaza etmeye de yönelebilir. Bir diğer deyişle adalet, mevcut bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzının gereklerine itaat etmenin kaynağı olabileceği gibi bir başkaldırı hareketinin de meşrulaştırıcı gücü haline gelebilir². Böyle bakıldığında adalet, insanın belirli zaman ve mekân boyutları içinde oluşan toplumsal-siyasal eylemini anlamlandırır.

* Bu yazı Sosyal Bilimler Demeği ile O.D.T.Ü. tarafından düzenlenen II. Ulusal Sosyal Bilimsel Kongresi'ne (31 Mayıs-2 Haziran 1989) sunulmuş bildirinin geliştirilmiş biçimidir. *Türkiye Günlüğü*, Sayı:11, Yaz 1990, s. 130-136.

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard U. Press, 1972) s. 3.

² Barrington Moore, *Injustice, the Social Bases of Obedience and Revolt* (New York M.E. Sharpe, 1978).

ma-yargılama olanağı sağlayan bir kavramsal çerçevenin temel dayanaklarından biri olmaktadır.

Bu noktada cevaplandırılması gereken en temel sorulardan biri, insan eyleminin böyle bir değerlendirilişine olanak verecek, zaman ve mekân boyutlarının bağımsız, evrensel geçerliliği bulunan bir adalet kavramının olup olmadığıdır, insan toplumlarının tarihsel çeşitliliği göz önüne alındığında soruyu olumlu biçimde cevaplandırmak mümkün görünmemektedir. Ancak, bu olanaksızlık, her somut tarih diliminde insanların kendi eylemlerini anlamlandırmaya yönelik bir adalet kavramının geliştirilemeyeceği ve insan ve toplum sorunlarına bu açıdan bakılamayacağı anlamına da gelmemektedir. Nitekim, "insan"ı esas olarak belirli bir topluluğun ("polis"in, cemaatin, tabaka veya zümrenin *-estate* ya da *ordre'in-* yahut bir kastın) üyesi olarak kavrayan zihniyetin yerini "birey" kavramı üzerine kurulu yeni bir zihniyetin almasından önce, adalet kavramının büyük ölçüde çok ya da tek tanrılı dinsel simgeler çerçevesinde belirlendiği gözlenmektedir.

Gerçekten de adalet, arapça kökenli bir isim olarak "hakka riayetkârlık, hak tanırılık, haklılık, doğruluk"³ anlamlarına gelmekte ve öncelikle dinsel nitelikli bir içeriği bulunmaktadır. Kavramın kökünü oluşturan "adl" sözcüğü hem isim hem sıfat biçiminde kullanılagelmiş ve isim olarak batı dillerindeki *justice'in* karşılığı olurken, sıfat olarak da "doğrusal, uygun (*just*), iyi dengelenmiş" anlamların taşımıştır⁴. Keza, *justice* sözcüğünün kökünü oluşturan *just* da bir sistemin veya düzenin iyi işlemesi için gerekenin yapılmasını nitelerken, bu sistem veya düzen, toplumsal sorunlar söz konusu olduğunda, uzunca bir süre ilâhî bir kavrayışla temellendirilmiş, dolayısıyla *justice* sözcüğü, "ilâhî yasayı gözetmek" anlamıyla yüklü olagelmıştır⁵.

³ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük* (Ankara: Aydın Kit, 1982), s. 10.

⁴ "Adl" maddesi, *Encyclopædia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1960), yeni yayımlanış. Cilt I, s. 209.

⁵ *The Oxford Universal Dictionary Illustrated*, Vol. 2, A-M (Oxford: At the Clarendon Press, 1967), s. 1075.

Bu bağlamda adalet, insanların insanlara "toplumsal düzen" içindeki yerlerine uygun olarak davranmalarını belirtir bir kavram olarak anlaşılmış ve insanî özgürlük ve eşitlik gibi kavramlarla ilişkisi oldukça sınırlı olmuştur. Bir diğer deyişle adalet, örneğin Platon'un "ideal devlet" anlayışındaki toplumsal tabakaların (filozof kral-koruyucular-üreticiler) kendi toplum-sal meslek ve konumlarını korumalarının bir gereği⁶ ya da Hıristiyanlığa uyarlanmış bu felsefe doğrultusunda, aristokrat, ruhban ve "üçüncü tabaka" (*tiers etat*) şeklindeki üçlü feodal toplumsal örgütlenmenin ilâhî bir düzen olduğu ve gözetilmesi gerektiğinin bir ifadesi⁷ olagelmıştır. Keza, "Padişaha, din işlerini araştırıp, farz ve sünnetleri korumak ve Allah'ın emirlerini yerine getirmek, din âlimlerine hürmet etmek" sayesinde "adalet ve cezada isabetli kararlar[nın] arta[cağından]" söz eden Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi'nde de benzeri (ilâhî kaynaklı) bir adalet anlayışının bulunduğu söylenebilir⁸.

"Hak" kavramının ve dolayısıyla haklı ve doğru, yani "adil" olmanın ilâhî bir kaynaktan değil de, insanın sadece insan olmasından kaynaklandığı ve insanın herhangi bir toplumsal gruba aidiyetinden bağımsız (doğal) bir nitelik taşıdığı anlayışı ise, Rönesans sonrası gelişen modern Batı siyasal teorisine özgü bir gelişmenin ürünüdür. Rönesans ile başlayan modern çağın adalet kavramındaki değişimi gösteren bir diğer yönü de, "her bireyin insan olma özelliği içinde bir diğer insanla eşit olduğu fikri"ne ek olarak "*bireylerin kendi maddi ihtiyaçlarının*

⁶ Bkz. Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi kıt., 1975); Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi* (Ankara: Teori yay. 1989), s. 187-190; Ellen Meiksins Wood, *Peasant, Citizen and Slave, the Foundations of Athenian Democracy* (London: Verso, 1989), s. 169-171.

⁷ Feodal orta çağın bu üçlü toplumsal tabakalanma tarzının dinsel meşrulaştırmasına en güzel örnek St. Augustinus'un Tanrı Devleti adlı yapıtıdır. Bkz. St. Aurelius Augustinus, "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", (çev. Mete Tunçay), Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-1, Seçilmiş Yazılar, Eski ve Orta Çağlar* (Ankara: Teori yay., 1985), s. 311-332.

⁸ Nizamülmülk, *Siyasetname (Siyyenü'l mülük)*, çev. N. Bayburtluğil (İstanbul: Dergâh yay., 1981), s. 91.

karşılanmasını isteme hakkına sahip oldukları" düşünce-sinin doğuşudur⁹. Bu düşüncenin ortaya çıkışı, Barrington Moore'un deyişiyle, "insan sorunlarını inceleyenlerin ayaklarını sağlam bastıkları" ve "güç ve korkuya dayalı bir siyasal ve toplumsal sistem irrasyonel otorite ve adalete dayalı olandan kesinlikle ayırt etmenin mümkün olduğu" o eski "mutlu günler"in¹⁰ sona erdiğinin de işaretidir. Özellikle ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan işçilerin siyasal ve toplumsal hak istekleri, seçme ve seçilme hakkının genel ve eşit olmasına yönelik kadın hareketi gibi toplumsal hareketler¹¹, yukarıda sözü edilen bu "yeni" düşünceyle yakından ilişkilidir.

İnsanların birey olarak kendi maddi ihtiyaçlarının karşılanmasını isteme hakkına sahip bulundukları düşüncesinin yürekletendirdiği bu toplumsal hareketler, Batı dünyasında, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, anayasacılık hareketleri sonucunda yerleşmiş bulunan "temel hak ve özgürlükler" düzeni açısından önemli bazı sonuçlar yaratmıştır. Teorik düzeyde, insanların sadece insan olmalarından kaynaklanan, vazgeçilmez, dokunulmaz ve devredilmez birtakım temel hak ve özgürlüklere sahip oldukları düşüncesi "negatif özgürlük anlayışı" yerini geniş toplumsal kitleleri oluşturan insanların kendi kişisel potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri maddi ve manevî araçlara sahip kılınmaları gerektiği, bunun da "devlet"e düşen bir görev olduğu düşüncesine (pozitif özgürlük anlayışı) bırakmaya baş-

⁹ Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of an Economic Code", E. Özbudun ve A. Ulusan, eds., *The Political Economy of Income Distribution in Turkey* (London: Holmes and Meier, 1980), içinde s. 8 (vurgu eklenmiştir).

¹⁰ Moore, a.g.e., s. 3.

¹¹ "Toplumsal hareket" (*social movement*) kavramının ilk kez on dokuzuncu yüzyılın Batı Dünyasında" ortaya çıkışı ve bu ilk toplumsal hareketlerin niteliğiyle sonraki gelişimleri hakkında özlü bilgi için bkz. Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu (Ankara Leon yay., 1987), s. 22-32. Ayrıca bkz. Alain Touraine, "An Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research*, Vol. 52, no 4 (Kış, 1985), s. 749-187.

lamıştır¹². Habermas'ın deyişiyle, "kendi kendine işleyen bir piyasadan hiçbir tatmin beklentisi olmayan grup gereksinimleri artık devlet tarafından yapılacak bir düzenlemeye yönelmişlerdir".¹³ Bu yöneliş, tarihsel olarak, 2. Dünya Savaşı ertesinde, batılı liberal demokratik sistemlerin sosyal refah devleti biçiminde ifade edilen örgütlenmelerinde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Toplumsal üretimin toplumun "yoksul" kitlelerine, her bireyin kendi maddî ve manevî varlığını özgürce gerçekleştirmesini (geliştirmesini) sağlayacak biçimde yeniden bölüştürülmesini içeren, bir bakıma 1930'ların büyük bunalımının "ekonomik dersler"inin de ürünü sayılabilecek bu "liberal demokratik sosyal refah devleti" anlayış ve örgütlenmesi adalet sorununun tartışılmasını nihai olarak çözmekten çok, bu tartışmaya yeni boyutlar getirmiştir. Bu yeni boyutlar, bir bakıma, liberalizmin negatif hak ve özgürlük kavramıyla sosyal refah devleti anlayışının adil gelir dağılımı projesinde yer alan pozitif haklar arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Daha açık olarak belirtmek gerekirse, gerilimin kaynağında mülkiyet hakkının dokunulmazlığı, kutsallığı ile devlet gücünün ekonomiye vergi politikası yoluyla ve/veya bir girişimci gibi müdahale etmesinin bu dokunulmazlık-kutsallık ile çatışması yer almaktadır. Nitekim, ileri sanayi toplumlarında (ve bu arada aralarında Latin Amerika toplumlarıyla Türkiye gibi gelişmekte olan toplumların da bulunduğu bazı toplumlarda) 1970'lerin

¹² Liberal siyaset teorisinin negatif hak ve özgürlüklere dayanan klasik "gece bekçisi devlet" anlayışının yerini "pozitif" biçimde tanımlanan özgürlük anlayışına bırakmasının ilk örneği "Oxford İdealistleri" olarak bilinen çevrenin, özellikle de Thomas Hill Green'inteorik müdahaleleri sonucunda gerçekleşmiştir. Green'in özgürlük anlayışı için bkz. Thomas Hill Green, *"Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üzerine Dersler'den Seçme parçalar"* çev. Oğuz Onaran, Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-3, Yakın Çağ, Seçilmiş Yazılar* (Ankara: Teori yay., 1986), s. 134-176, Liberalizmdeki bu dönüşüm hakkında ayrıca bkz. Levent Köker, "Liberal Demokrasi ve Eleştirileri", *Gazi Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, sayı 1-2 (1988), s. 105.

¹³ Jürgen Habermas, "The Public Sphere", Armand Mattelart ve Seth Siegelau, der., *Communication and Class Struggle, I. Capitalism, Imperialism* (London: IG, IMMRC 1983), s. 200.

ikinci yarısından itibaren kendisini hissettiren devletin varlığını “serbest piyasa ekonomisi”nin kendi kendine işlerliğini zedelemeyecek biçimde yeniden düzenleme eğilimleri, bu gerilimi çözmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir.

1970’ler ile 1980’lerin oluşturduğu bu gerçeklik zemininde adalet sorununun tartışılması, çağdaş siyaset teorisi içinde üç farklı eğilimi belirleyen üç ayrı yönde gelişmiştir. Bu eğilimlerden ilki yeni-muhafazakârlık olarak bilinen düşüncenin savunduğu ve sosyal refah devleti anlayışını “bireysel özgürlük” karşısında bir tehdit olarak gören düşüncedir. İkinci eğilim, devletin her birey için “insan onuru”na yaraşır bir yaşam için gerekli düzenlemeleri yapmakla yükümlü olduğuna dayanan, ancak bu düzenlemelerin bireysel özgürlükleri zedelememesi gerektiğini de vurgulayan görüştür. Üçüncü ve son eğilim ise, sosyal refah devleti anlayışına sahip çıkmış bulunan kıta Avrupa’sının “sosyal demokrat” geleneğine karşı radikal bir toplum dönüşüm projesine sahip Marxist-sosyalist çizginin adalet tartışmasına katılımıyla oluşmuştur.

Bu üç kuramsal çizginin her biri, kendi özgün çeşitliliği içinde, ayrı ayrı ele alınıp incelenebilir. Ya da, bu üç çizgi üzerinde yer alabilecek kuramlar, tüm yönleriyle ele alınıp karşılaştırılabilirler. Burada benim yapmaya çalışacağım şey, muhafazakâr, liberal ve radikal çizgilerin demokrasi sorunu ile adalet sorununu nasıl değerlendirdiklerini karşılaştırmaktan ibaret olacak. Yanıtlarını aradığım sorular ise, ana başlıklar halinde şöyle sıralanabilir:

- a) Batılı liberal demokrasilerin genel bunalımını aşmaya yönelik bir kuramsal görüş (üstelik uygulaması da olan bir görüş) olarak idealleştirilmiş bir “serbest piyasa” modelini savunan yeni-muhafazakârlık, bu savunusunu ne tür bir demokrasi ve adalet anlayışına oturtmaktadır?
- b) Yukarıda sözünü ettiğim “serbest piyasa” modeline karşı çıkan, “refah devleti” ya da “sosyal devlet” uygulamalarını savunan “liberal” görüşün dayandığı etik temeller, ne tür bir demokrasi ve adalet anlayışı sergilemektedir?
- c) Demokrasi kavramını (ve bu kavramda içerilen özgürlük

ve eşitlik gibi değerleri), liberal-demokrasinin varolan durumunu dönüştürmek amacıyla kullanmayı hedefleyen radikal görüşler ise, liberal demokrasilerin “adil olmayan” kapitalist bir yapı içinde yer aldıklarını savlarken demokrasi ile adalet arasında nasıl bir farklı ilişki biçimini belirlemektedir?

II

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya) başlıklı ünlü yapıtında¹⁴, sosyal refah devleti anlayış ve uygulamalarının bulunmadığı, devletin sadece Lockeçu anlamda doğal bireysel hakları koruma görevini yerine getirdiği “gece bekçisi devlet” anlayışının haklı gösterilemeyeceğini ileri sürmektedir. Varlık nedeni ve eylem alanı bireylerin doğal haklarını korumakla sınırlanmış bu devletin bile açıkça toplumsal ekonomik bir işlevinin bulunduğunu, bu işlevin de yine açık bir biçimde “yeniden bölüşümcü (*redistributive*)” bir nitelik taşıdığını belirten Nozick, sorusunu şöyle ifade etmektedir:

“Gece bekçisi devlet, bazı insanları başkalarının haklarını korumak üzere ödeme yapmaya zorlaması ölçüsünde yeniden bölüşümcü olarak görüldüğünden, bu devleti savunanların, sözü edilen yeniden bölüşümcü işlevin neden tek işlev olduğunu açıklamak zorundadırlar. Eğer herkesi korumak için biraz da olsa yeniden bölüşüm meşru ise, başka çekici ve arzu edilir amaçlar için de yeniden bölüşüm neden meşru olmasın? Meşru yeniden bölüşümcü faaliyetlerin tek konusu olarak [devletin] koruyucu hizmetlerini özellikle belirleyen hangi mantıktır?”¹⁵

Nozick'in bu sorularıyla işaret etmek istediği nokta, asıl sorunu bireysel hakları güvence altına almak olan bu güvenceyi sağlamanın da zor kullanma tekeli elinde uttan “devlet”e dü-

¹⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974). Burada, Michael Sandel, der., *Liberalism and Its Critics* (Oxford: Basil Blackwell, 1984) başlıklı derlemede “Robert Nozick: Moral Constraints and Distributive Justice” adını taşıyan 5. Bölümde yer alan (s. 100-122) seçilmiş parçalar kullanılmıştır.

¹⁵ “Robert Nozick: *Moral Constraints and Distributive Justice*”, s. 100-101.

şen bir görev olduğun benimseyen klâsik liberal devletin bu görevi yerine getirirken yapmak zorunda kaldığı harcamaları, bu bireysel doğal hakları “özellikle de mülkiyet hakkını” ihlâl etmeden nasıl karşılayacaktır.

Dikkat edilecek olursa buradaki yaklaşım, adalet sorununu “haklar” sorununa indirgemektedir. Ancak, yine bu yaklaşımda “hak” kavramına negatif bir anlam yüklendiği görülmektedir. Bir diğer deyişle, Nozick'in adalet sorununa bakışı, bireysel hakların, toplum içinde diğer insanlarla bir arada yaşayan her birey için dokunulmaz bir “özel alan”ı güvence altına aldığını kabul etmekte ve böylelikle de bireyin özgürlüğünün bu haklar ile sınırlan çizilmiş özel alanda geçerli bir serbestlik olduğunu benimsemektedir. Bu anlayışa göre, her insan birey olarak kendi kişiliği ile güçlerinin sahibidir ve bu sahiplik ahlâkî (*moral*) bir değer niteliğindedir. Bundan çıkan sonuçlar ise şöyle sıralanabilir: (1) Herkes bu kişiliğini ve güçlerini dilediği gibi kullanabilir, ancak bu kullanım başkalarının kendi kişilik ve güçlerini diledikleri gibi kullanmalarına zarar vermez. Bir diğer deyişle devlet, bireylerin haklarını ve özgürlüklerini güvence altına alırken, yine bireyleri birbirlerinin haklarına tecavüz etmemeye zorlayabilir. (2) Bireyin diğerlerine yardıma zorlanması, sadece sosyal refah devletin uygulamalarında değil, aynı zamanda devletin haklarını koruduğu ama bu koruma için yaptığı harcamaların karşılığını almadığı bir kısım bireyler için de geçerlidir. (3) O halde, doğru, haklı (ve dolayısıyla âdil) siyasal-toplumsal örgütlenme, Nozick'e göre, “*ultramini-mal*” bir devlettir. Bu devlet, “dolaysız öz savunma durumunda zorunlu olanın dışındaki tüm güç kullanımı tekeline elinde tutan” ve böylece kişilerin kendi haklarını kendilerinin almaya kalkmasındaki yanlışlığa izin vermeyen ama, “hakları koruma ve müeyyidelendirme hizmetlerini *sadece* devletin koruma ve müeyyidelendirme politikalarını satın alanlara sağlayan” bir devlettir¹⁶. Bu bağlamda Nozick'e göre, devletin sağlık, eğitim, sosyal sigorta, ulaşım gibi hizmetlerden elini çekmesini, bu

¹⁶ Ibid.,s.100.

hizmetlerin görülmesini sağlayan kamu kuruluşlarının “özelleştirilmesini” savunan Friedmancı “monetarist” politikalar dahi özgürlüklerin korunması bakımından yeterli değildir. Ona göre, devletin güvenlik hizmetlerinin de parasını ödeyene sağlanması gerektiği belirtildiğinden, bu hizmetlerin de adeta özelleştirilmesi gerekecektir. Nozick'in adalet sorununa yaklaşımı, yeni muhafazakâr ideolojinin birçok özelliklerine uygun düşmektedir¹⁷. Her şeyden önce, klâsik liberalizmin negatif özgürlük anlayışı Nozick'in kuramının temel dayanaklarından biri, belki de en önemlisidir. 19. yüzyıl sonrasında liberalizmin terk ettiği bu kavrama 20. yüzyılın ikinci yarısında yeni-muhafazakârlığın sahip çıktığı hatırlandığında¹⁸ aradaki bağlantı daha açık hale gelmektedir. Keza, özellikle mülkiyet hakkının negatif özgürlüklerin temeli olarak belirlenişiyile ve devletin varlığı ile bireysel hakların varlığı arasındaki çatışmadan hareketle devletin olabildiğince asgari düzeye indirilmesi gereken bir müdahaleci kurum olarak görülmesi de, devletin geriye çekildiği alanları geleneklerin ve cemaatçi ilişkilerin doldurmasını gerektireceğinden, Nozick'in kuramı yeni-muhafazakârlık bakımından uygun görüşler olmaktadır. Ayrıca, yine klâsik liberalizmin terk ettiği “demokrasi korkusu”, Nozick'in kuramındaki önemli temalar arasında, örtük de olsa, yer almaktadır. Bilindiği gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki dönüşümünden önceki klâsik liberal düşünce cahil halkın siyasal süreçlerde söz sahibi olmasından çekiniyor, genel ve eşit oy hakkının özgürlüklerin aleyhine sonuçlar doğuracağını ileri sürüyordu¹⁹. Benzeri bir sav Nozick'in kuramında da yer almaktadır: Bireysel hakları ihlâl edici nitelikteki “sosyal refah devleti” politikaları da, esasen

¹⁷ “Nozick, elbette hiçbir zaman refah devletini savunmamıştır. Hatta tam tersini savunmuştur” diye başlayan Davis'in makalesi ise, Nozick'in Nozick'e rağmen refah devletini meşrulaştırmakta olduğunu ileri süren ilginç bir karşı görüşü oluşturmaktadır. Michael Davis, “Nozick's Argument for the Welfare State”, *Ethics*, Sayı: 97 (Nisan 1987), s. 576-594.

¹⁸ Bkz. Levent Köker, “Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 9 (Aralık, 1989), s. 46.

¹⁹ Bkz. George Sabine ve Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hinndale, Illinois: Dryden Press, 1973), s. 626 vd.

seçme ve seçilme haklarının genelleşmesi ve eşit hale gelmesinin sonucunda siyaset sahnesinde kitle destekli partilerin (örneğin İngiltere'de İşçi Partisi'nin, Kıta Avrupa'sında sosyal demokrat partilerin) güç kazanmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nozick toplumu bireylerden oluşan atomize bir birlik olarak gördüğü ve toplum içinde grupların, sınıfların eşitsiz hiyerarşik bir düzen içinde bulundukları düşüncesine hiçbir biçimde eğilim göstermediği için, aslında bu eşitsiz hiyerarşik ilişkilerin ürünü olan adalet sorununu da, adeta bu sorunu ve bu soruna kaynaklık eden demokrasi sorununu dışlayarak çözmeye yönelmektedir.

III

Adalet sorununun ikinci ele alınış biçimi, esas olarak John Rawls'un *A Theory of Justice*²⁰ adlı kitabında yer almaktadır. Rawls, Nozick'ten farklı olarak, devletin yeniden bölüşümcü politikalarını adalet sorununun çözümü açısından gerekli ve meşru olarak değerlendirmektedir. Burada ilginç olan nokta, Nozick gibi Rawls'un da Lockeçu doğal hukuk ve toplumsal sözleşme geleneği içinde yer alması ama Nozick'ten farklı sonuçlara ulaşmasıdır.

Rawls, adalet kuramını ortaya koyarken, daha doğrusu adalet kuramının en temel iki ilkesini belirlerken, doğal hukuk ve toplumsal sözleşme geleneğine uygun olarak, "ilk durum" olarak adlandırdığı bir varsayımdan hareket etmektedir. Bu varsayıma göre toplumsal konumları, zenginlik veya yoksulluk durumları hakkında hiçbir bilgileri bulunmayan, bu anlamda bir bilgisizlik perdesiyle örtülü bireyler, bir arada yaşamak için şu iki ilke üzerinde öncelikle anlaşmaktadırlar: (1) Geleneksel liberal hak ve özgürlüklerin herkese eşit ve uyumlu bir biçimde

²⁰ Bkz. Yukarıda dipnotu 1. Buradaki açıklamalarda, John Rawls, "The Right and the Good Contrasted", Sandel, der., op. cit., s. 37-59 ve Samuel Gorowitz, "John Rawls-Bir Adalet Kuramı", çev. Serap Can, Anthony de Crespingy ve Kenneth R Minogue, der. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, çev. der. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kit., 1981), s. 267-282'den de yararlanılmıştır.

dağılımı; (2) Toplumsal ve iktisadî eşitsizliklerin (a) en az ayrıcalıklı olana en fazla fayda sağlayacak ve (b) fırsat eşitliğini denk tutan koşullarda görev ve konumları herkese açık tutacak biçimde ayarlanabilmesi. Burada, adaletin tam olabilmesi için Rawls'a göre 2. ilkeye uygun düzenlemelerin 1. ilkeye ters düşmemesi, (b)'ye uygun düzenlemelerin de (a)'daki ilkeyle çelişmemesi gerekmektedir.

Rawls, buradaki kuramıyla, bir açıdan bakıldığında, faydacılık ve doğal hukuk geleneklerinin bir sentezini yapmaya yönelmektedir. Gerçekten de, âdil bir toplumsal düzenin öncelikli ilkesi herkes için temel hakları güvence altına almaktır, ancak bu düzen içinde adaletin tam olabilmesi bakımından, haklarla çatışmayacak bir biçimde, "en az ayrıcalıklı olana en fazla fayda"nın sağlanabilmesi gerektiği de ifade edilmektedir. Rawls'a göre, Nozick'in aksine, hak ile iyi (bireysel ve/veya toplumsal ortak iyi ya da bireysel ve/veya toplumsal ortak fayda) birbirleriyle çatışan şeyler olarak görülmemelidir. Aksine, ekonomik düzenin işleyişinden kaynaklanan eşitsizliklerin yarattığı ayrıcalıklar yeniden bölüşüm mekanizmalarıyla düzeltilebilir. Bu düzeltimin temeli de, yukarıdaki iki ilke doğrultusunda, toplum içinde malların paylaşımıyla olanaklıdır. Toplum içinde mallar iki kategoriye ayrılmaktadır: "birincil" ve "ikincil" mallar. Birincil mallar arasında özgürlük, mülkiyet hakkı ve öz saygı yer alır. Bu birincil malların herkese eşit olarak dağıtılması, adaletin gereğidir. Bir diğer deyişle, Rawls için, toplumda herkesin özgür, mülkiyet hakkına sahip ve öz saygıya lâyık varlıklar olarak kabul edilmeleri adaletin ön koşuludur. Dolayısıyla, toplumsal-ekonomik mübadele ilişkilerinde yer alan ikincil malların bu birincil mallardaki eşit dağılımı engellememesi gerekirken, bu engellemenin ortadan kalkmasını sağlayıcı düzenlemelere izin verilmekte, hatta bu tür düzenlemeler adalet açısından zorunlu görülmektedir.

Nozick'in kendi kendine işleyen bir serbest piyasa modelinin toplumsal ilişkilerin her alanında adaleti sağlayacağı görüşünde "piyasa adaleti" ile özdeşleştirilen "siyasal adalet", Rawls'un görüşünde birbirinden ayrılmaktadır. Macpherson'un deyişiyle,

üretim ve bölüşümün piyasa tarafından belirlenir olmasıyla ortaya çıkan "ekonomik adalet" fikri, piyasanın geleneksel siyasal toplum (devlet) üzerine kendisini dayatmasına karşı bir savunma eylemi olarak belirirken iki yönlü bir özellik göstermişti: Bir yanda, piyasadaki mübadele ilişkileri içinde belirlenen adalet (*commutative justice*), diğer yanda ise, her hanenin «iyi yaşam» için gereksindiği ortalama gelire sahip olma hakkının bulunduğunu ifade eden "bölüşümcü adalet" (*distributive justice*)²¹. Burada ifade edilmek istenilen nokta, piyasa mekanizmasının kendi kendine işlerliğinin "mübadele adaleti"ni sağlayabileceği ama "bölüşümcü adalet" açısından yetersiz kalacağı hatta bu ikinci adaletin gerçekleşmesini engelleyeceğidir. Rawls'un kuramı, "bölüşümcü adalet"ın gerçekleşmesini ön plana çıkaran ve bu amaçla da "siyasal adalet"i, yani siyasal hak ve özgürlüklere toplum içindeki bireylerin eşit olarak sahip olmaları ve bu hak ve özgürlükleri hiçbir sınırlama olmaksızın kullanabilmeleri anlamında "demokrasi"yi gerekli kılmaktadır. Bir diğer deyişle, Nozick'in örtülü de olsa demokrasi ve siyasal adalet karşıtı kuramına karşılık Rawls'un adalet kuramı demokratik siyaset ile adaletin birbirinden ayrılmaz iki toplumsal-siyasal örgütlenme ilkesi olduğuna işaret etmektedir.

Adalet sorununun Nozick ile Rawls'un kuramlarındaki tartışılma biçimleri, günümüzün ileri kapitalist sanayi toplumlarına eleştirel olarak yaklaşanlarca çeşitli açılardan yerilmektedir. Nozick ve Rawls'un adalet kuramlarına yöneltilen eleştirilerin odaklandığı ilk nokta, her iki kuramcının da kapitalist ekonomik ve siyasal örgütlenmeye meşrulaştırıcı bir akıl yürütüş biçimi sağlama peşinde oldukları noktasındadır. Siyasal ve ahlâkî sorunlara karşı, kurucularının, özellikle de Marx'ın ilk yazılarındaki duyarlılığını sonradan, siyaset ve ahlâk sorunlarının ekonomik yapının yansımaları olduğu görüşünün ağırlık kazanmasıyla ikinci plana itildiği Marxist akım içinden yöneltilen bu eleştirinin temelinde adalet özgürlük, sorunuyla

²¹ C.B. Macpherson, -The Rise and Fall of Economic Justice", *idem., The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays* (Oxford University Press, 1985), s. 1-20.

özdeşleştirilmektedir. Bir diğer deyişle, bu eleştiri açısından adalet sorunu insanın “özgürleşme” sorunudur. Burada özgürlük, insana dışarıdan gelebilecek her türlü zorlayıcı müdahalenin yokluğu anlamının yanı sıra yine insanın kendi kişisel yaratıcı potansiyelini gerçekleştirme-geliştirme olanaklarıyla donatılmasını da gerektiren bir kavramdır. Bu doğrultudaki birinci sav, özgürlüğün negatif olarak, sadece bir şeyi yapma olanağının yok edilmesi biçiminde değil de, bir şeyi yapmama serbestliğini de gerektirdiği; buna karşılık, kapitalist ekonomik ve serbest örgütleniş içinde geniş bir kitlenin (proletaryanın) emek gücü üzerinde dilediği biçimde tasarruf olanağının bulunduğu varsayımının aksine, aynı kitle içindeki insanların “emeğini satmama” özgürlüğünden yoksun bulundukları yolundadır.²² Bir şeyi yapmama (bu özgül durumda emeğini satmama) özgürlüğü yoksa orada zorlama vardır ve zorlamanın olduğu bir toplum özgürlükten ve dolayısıyla adaletten uzaklaşmış bir toplumdur²³.

Nozick ve Rawls'un kuramlarına getirilen bir diğer eleştiri de, yukarıdakiyle bağlantılı bir biçimde, adalet sorununun birey ile toplum arasındaki zıtlığa, bireyin özgürlüğünün ve dolayısıyla adaletin toplumsal-siyasal varlıkla çeliştiği görüşüne bağlı bir biçimde sunulması noktasındadır. Bu sunuma karşılık, Marxist yabancılaşma kavramını²⁴ çağrıştıran bir biçimde, insanın birey olarak amaçladığı “iyi” ile toplumun genel, ortak, siyasal “iyi”si arasındaki ayrılığı yaratan oluşumun “modernlik” (yani kapitalizm) olduğu, bu durumun insana birey olarak belli bir özgürlük alanı sağlamasına karşılık, ortak “siyasal iyi”nin belirlenişinde insanların aktif siyasal katılımını da en-

²² G.A. Cohen, “Capitalism, Freedom and the Proletariat”, Alan Ryan, der., *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 9-25.

²³ Aynı doğrultudaki bir görüş için bkz. C.B. Macpherson, “Zarif Mezartaşları: Friedman'ın Özgürlük Anlayışı Üzerine Bir Not”, *idem.*, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. Levent Köker (Ankara: Birey ve Toplum yay., 1984), s. 123-147.

²⁴ Bkz. Gajo Petrovic, “Alienation”, Tom Bottomore et al., der., *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), s. 9-15

gelleyci özellikleri yüzünden antidemokratik ve dolayısıyla gayri âdil olarak görülüp eleştirilmesi gerektiği görüşü ileri sürülmüştür²⁵.

Adalet sorununun bu tartışılış biçimi, bir bakıma yeni öğeler içeriyor gibi görünse de, 19. yüzyıl ortalarında belirmiş olan benzeri bir tartışmayla büyük paralellikler göstermektedir. İngiltere’de, özellikle işçilerin 19. yüzyılın başlarındaki kötü yaşam koşulları karşısında, “nüfus hayatı sürdürmeyi sağlayan araçları aşan bir eğilimle sürekli arttığından merhamet aptallıktır. Devlet, yoksulları kendi kaderlerine bırakmaktan ve olsa olsa, onlar için ölümü kolaylaştırmaktan başka bir şey yapamaz” diyen Malthus’a ve Silezya’da ayaklanmış Alman işçilerine karşı devletin ya sus payı vererek veya kaba güç kullanarak düzeni sürdürmesini Prusya kralından talep eden “bir Prusyalı”ya karşı Marx’ın yazmış olduğu satırlar günümüzde adalet sorununun tartışılış biçimi bakımından da anlamlıdır. “Yoksulluk Yasası”nı görüşmekte olan İngiliz Parlamentosu, “bu insansever [*philantropic*] teorisiyle,... yoksulluğun işçilerin kendi hataları sonucu başlarına geldiği ve bundan ötürü de önlenmesi gereken bir kötülük değil, bastırılması ve cezalandırılması gereken bir suç olduğu görüşünü” dile getirmektedir.

Peki, “devlet başka türlü davranabilir mi? Devlet, ... “devleti ve toplumsal sistemi” toplumsal hastalıkların kaynağı olarak görmez. Partilerin olduğu bir durumda, her parti kötülüğün kökenini kendisinin değil de rakip partinin işbaşında olmasından geldiğini kabul eder. Radikal ve devrimci politikacılar ile, kötülüğün kökenini devletin öz mahiyetinde değil, ama yerine koymak istedikleri belirli bir devlet biçiminde görürler.”²⁶

Marx’ın bu sözlerinde dile gelen eleştirel yaklaşımı açısından bakıldığında, Nozick’in adalet sorununa yaklaşımı

²⁵ Chantal Mouffe, “American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer”, *Praxis International*, Cilt: 8, Sayı: 2 (Temmuz, 1988), s. 199.

²⁶ Karl Marx, “Critical and Marginal Notes on the Article The King of Prussia and Social Reform by a Prussian”, K. Marx ve F.Engels, *Collected Works*, Cilt 3, 1843-1844 (Moscow: Progress Publishers, 1975), s. 189-206.

Malthus'tan pek farklı görünmemekte, Rawls'un kuramı ise adalet sorununu demokrasi içinde çözmeye yönelirken devletin yeniden bölüşümcü düzenlemelerine bel bağlamakla, bir diğer deyişle devletin varlık ve eylem alanının genişletmeye yönelmekle yanılığa içine düşmektedir. Öyle ki, adalet, toplumsal-siyasal örgütlenmenin, ancak insanın bireysel amaçlarıyla toplumsal olarak siyasal amacın birleşebildiği katılımcı bir siyasal süreci gerektirmektedir. Böyle bakıldığında, çağdaş siyaset teorisinin en temel sorunlarından birinin, David Hume'un geliştirdiği türden hiyerarşik toplumsal düzeni gelenek ve uzlaşma formülü altında onaylayan eşitsizlikçi bir adalet anlayışından, Spencer'in geliştirdiği ve Nozick'in de onaylayacağı türden, toplumsal Darwinci, serbest piyasa modeline göre temellendirilmiş bir adalet anlayışından, ya da Kropotkin'in telâffuz ettiği, Rauis'un da bir ölçüde katılabileceği dayanışmacı adalet anlayışından²⁷ farklı, herkesin yeteneğine göre katkıda bulunduğu ve buna karşılık ihtiyacı ölçüsünde karşılık aldığı "âdil" bir toplumsal-siyasal yaşam biçimi üzerinde derinlemesine düşünmek olduğu ortadadır.

²⁷ David Miller, "Ideological Backgrounds to Conceptions of Social Justice", *Political Studies*, Cilt: 22, Sayı 4, s. 387-399.

DEMOKRASİ VE AİLE

Başlangıç

Bir siyasal-toplumsal örgütlenme tarzı ve bir değerler bütünü olarak demokrasi ile hem bir toplumsal kuram, hem de kültürel bir değer olarak aile arasındaki ilişkinin niteliği nedir? Bu sorunun analizi, öncelikle demokrasiden ve aileden ne anlaşıldığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Bir siyasal ve toplumsal örgütlenme tarzı olarak "demokrasi". Antik Yunan'dan günümüze uzanan serüveninde değişik biçimlerde tanımlanmıştır. Demokrasi sözcüğünü kendisine borçlu olduğumuz Antik Yunan'ın kent-devleti (polis) örgütlenmesine dayanan kültürü içinde "demokrasi", kent-devletinde yaşayan yoksul yurttaş kesimlerinin (demos) yönetimi olarak anlaşılmaktadır. Ünlü Antik Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles'in hiç de olumlu bulmadıkları "demokrasi", cahil çoğunluğun iktidarı ele geçirip, kendi keyfince kent-devletini yönetmesi demekti. Aristoteles, çoğunluğun kent-devleti yönetiminde söz sahibi olduğu, ama kendi keyfince değil de, azınlıktaki yurttaşların ve tüm kent-devletinin yararını gözeterek, yasalara saygılı yönetimi için, bir tür "ılımlı demokrasi" anlamına gelen *politeia* terimini tercih etmekteydi. Demokrasiyi ayak takımının yönetimi (*oclocracy*) olarak aşağılıyor, Aristoteles gibi, çoğunluğun varlığını içeren ama onu sınırlandırıp dengeleyen karma bir yönelimi idealleştiriyordu.(1)

Demokrasiye olumsuz gözlerle bakan bu eğilim, Antik Çağ ile sınırlı kalmadı. Orta Çağ'a Rönesans'a, Akıl Çağına, Aydınlanmaya ve hatta ikinci Dünya Savaşı ertesine kadar, Siyasal, ekonomiye ve kültürel hayatı denetimlerinde tutan kesimler

arasında genel bir kabul gördü. Bütün iktidarların Tanrı'dan geldiğini kabul eden Orta Çağ siyasal düşüncesi, insanın kendi iradesiyle, kendi aklı ile "bu dünya"da iyi, özgür ve eşit bir yaşam kurabileceği türünden düşünceleri ve talepleri, "günahkâr" insanoğlunun kibirlenip Tanrı'ya kafa tutması olarak değerlendirildi.(2) Rönesans, bu Orta Çağ zihniyeti"ni kırdı ve Aydınlanma felsefesi ile birlikte, insanların evrensel olarak "özgür ve eşit" oldukları fikrinin bir toplumsal örgütlenme biçimine dönüştürülmesi talep edilmeye başlandı. Buna karşılık, Aydınlanma'nın bu talepleriyle eşzamanlı olan toplumsal ve siyasal pratikler çelişkilerle doluydu. örneğin, 17. yüzyıl ortalarındaki İngiliz Devrimi'nde Winstanley önderliğindeki Kazıcılar'ın (*Diggers*) siyasal hak eşitliği için önce ekonomik eşitlik isteyen talepleri(3, s. 455-456) Antik Yunan'daki "ayaktakımının yönetimi" anlamında olumsuz bir biçimde değerlendirildi. Yine örneğin Aydınlanma Felsefesi, herkesin insan olduğu için özgürlüklere sahip olduğunu ve bu bakımdan da aralarında bir fark olmadığını kabul ediyordu. Buna karşılık, özgürlükleri gerçekleştirecek ve koruma altına alacak bir siyasal düzenin kurulması ve işlemesi söz konusu olduğunda, toplumun vergi ödeme gücüne sahip bulunmayan yoksul kesimleri ile kadınlara siyasal haklar ve özgürlükler tanınmıyordu. Gerekçe, Benjamin Constant'ın formülasyonu, bir patronun emrinde çalışan işçiler ile kocalarına bağımlı olan kadınların, akılcı düşünmek için gerekli bağımsızlığa sahip olmadıkları, bu yüzden de siyasal kararların alınması söz konusu olduğunda akıl dışına çıkarak düzeni bozacaklarıydı.(4)

Demokrasi, ancak İkinci Dünya Savaşı ertesinde, iki büyük rakibi olan Faşizm ile Nasyonal Sosyalizmin yenilgisinden sonra, herkesin benimsediği veya benimser görünmek zorunda kaldığı bir ideal halini aldı. Buna karşılık, bu kez de "demokrasi"nin ne ifade ettiği belirsizleşmişti. Kendini "Hür Dünya" diye adlandıran Batı dünyası için demokrasi, "liberal demokrasiydi; bugünlerde kimilerine göre bir "çöküş", kimilerine göre de bir "yenilenme" sürecini yaşayan Doğu Avrupa ve Sovyetler için demokrasi, "halk demokrasisi" veya "proleterya dik-

tatörlüğü "ydü; birçok Asya ve Afrika ülkesindeki tek-parti yönetimleri de kendilerini, "halk demokrasileri"ne daha yakın arna, sınıf çatışmasına dayanmadıklarını ileri sürdükleri içinde onlardan farklı olan başka tür bir "demokrasi" olarak görüyorlardı. (5)

Demokrasiyle ilgili olarak, Antik Yunan'dan 1950'lere dek uzanan bu uzun tarih kesiti içinde gördüğümüz genel (olumsuz) eğilim, "aile" söz konusu olduğunda tersine dönmektedir. Bir diğer deyişle, Antik Yunan'dan 1950'lere kadar demokrasiye olumsuz yaklaşanlar, "aile"yi toplumsal kurumların kökeni, temel bir toplumsal değer olarak görüp yüceltiyorlardı. Buna karşılık, işçiler ile kadınların demokrasi talepleri sonucunda 19. yüzyıldan başlayarak hızlanan siyasal hakların genişletilmesi, "aile"nin tanımında, yapısında ve kültürel bir değer olarak algılanışında önemli değişikliklerle eşzamanlı olarak ortaya çıkıyordu. Sanayi devrimine kadarki "geniş aile" yapısı yerini ebeveyn ve çocuklardan oluşan daha küçük bir birime, "çekirdek aile"ye bırakırken, çocuklar da dahil her bireyinin çalışmak zorunda kaldığı "işçi ailesi", farklı bir aile yapısı ve aileye ilişkin değer yargılarını değiştirecek bir oluşum olarak yaygınlaşıyordu. (6, s.383-415)

Bu kısa tarihsel özet, aile ile demokrasi arasında ters orantılı bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Bir diğer deyişle, demokrasinin olumsuz görüldüğü dönemlerde ailenin yüceltildiği, demokrasi geliştikçe "aile"nin de eski aile olmaktan çıktığı görülmektedir. Nitekim, ideal demokrasiye en çok yaklaşıldığının iddia edildiği 1960'ların Batı dünyasında, "ailenin çöktüğü"de bir başka "toplumsal gerçek" olarak algılanmıştı.

Tarihten ayrı olarak, demokratik bir düzenin dayandığı temel ilkeler ile ailenin dayandığı temel ilkeler arasındaki mantıksal ilişkilere baktığımızda da durum pek farklı değildir. Demokrasi, asgari tanımayla, en üstün emretme gücü olarak siyasal iktidarın tek bir elde (tek bir kişide ve merkezde) yoğunlaşmasını değil, topluma dağılmış olmasını ifade eden bir örgütlenme tarzıdır. Buna karşılık, "bir adamın bakmakla yükümlü olduğu kimseler"i ifade eden aile (7, s.190) (*familia*), "tek bir baş

altında, ebeveyni, çocukları ve hizmetkârları içine alan, tek bir evde yaşayan insanlar bütünü"(8, s.673) olarak, grup içi ilişkilerde "aile reisinin otoritesi" gibi bir ilkeye dayanmaktadır. Demokrasi, modern liberal anlamıyla, toplumun "özgür ve eşit bireyler"den meydana geldiği anlayışı üzerine kuruludur. "Aile" ise, erkek-kadın-çocuklar- hizmetkârlar arasındaki eşitsiz ilişkiler esasına dayanır.

Tarihsel olarak ve dayandıkları, kendilerini meşrulaştırdıkları temel ilkeler bakımından birbiriyle uyumsuz görünen aile ve demokrasi, yine de birlikte varolabilmektedirler. Bugünün liberal demokrasilerinde ailenin olmadığı, veya Batı dünyasında "ailenin çöktüğü", çağdaş bir efsanedir.(9) O halde, yukarıdaki tarihsel özet ve mantıksal analiz ışığında, iki sonuçtan birine mi varmak gerekecektir: 1. Batı demokrasileri doğru anlamda demokrasi değildir, çünkü "aile" vardır; ya da, 2. Batı demokrasileri gerçekten demokratik örgütlenmelerdir çünkü buralarda aile çözülmüştür.

Bu yazı, yukarıdaki soruya yönelik bir cevaplandırma girişimidir ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde liberal-demokrasi çerçevesinde aileye nasıl yaklaşıldığı ele alındıktan sonra, ikinci bölümde liberal-demokratik değerlerle liberal-demokratik kurumlar amaçlanmaktadır.

Liberal-Demokrasi ve Aile

Bugünkü modern toplum örgütlenmesinin temel özelliklerini ifade etmek için kullanılan terim "liberal-demokrasi"dir. Liberal- demokrasinin genel özellikleri iki ana öbekte toplanabilir. Birinci öbekte, liberal-demokratik değerler, ikinci öbekte ise liberal-demokralik kuramlar yer almaktadır. Liberal-demokrasinin gereğince anlaşılabilmesi için, bu iki öbekte yer alan özelliklerin tarihsel ve mantıksal olarak analiz edilmesi zorunludur.

Liberal-demokratik değerler arasında yer alan temel kavram 'bireysel özgürlük' tür. Bu kavramın birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki boyutu vardır: Birinci boyut, insanın

kendi bedeni (maddi varlığı) ve düşünme- yaratma yeteneği (veya emek gücü, manevi varlığı) üzerindeki mutlak tasarruf hakkıdır. Bu hak, bireye başkalarının (diğer bireylerin, toplumsal bir grubun ve siyasal otoritenin) kendisine müdahale etmemesini isteme olanağını vermektedir. Bireysel özgürlüğün ikinci boyutu ise, insanın kendi maddî ve manevî varlığını dile- diğince, yani kendi özgür iradesiyle belirleyeceği biçimde geliştirme imkânıdır. Bu ikinci boyut da, bireye kendi varlığını bütünlüklü bir biçimde gerçekleştirebilmek için gerekli olan araçları elde etme, elde edemediği durumlarda da talep etme olanağını içermektedir.(4)

Liberal-demokratik kurumlar alanına bakacak olursak: Bunlar, bireysel özgürlüğün daha çok birinci boyutu esas alınarak gerçekleştirilen ve bireye dışarıdan gelebilecek zorlamaları, müdahaleleri, bireysel haklara karşı ortaya çıkabilecek tecavüzleri önlemeye yöneliktir. Modern demokrasilerde geçerli olan "insan hakları" düzeni, insan haklarının ülke içinde hukukun üstünlüğüne dayalı bir siyasal örgütlenme ile korunması, siyasal iktidarın hukuka uygunluğunun bağımsız yargı denetimi ile sağlanması ve nihayet siyasal iktidarın seçimle işbaşına gelip seçimle işbaşından uzaklaştırılması liberal-demokrasinin mevcut kurumsal özellikleri arasında ilk akla gelenlerdir.

Buna karşılık, liberal-demokratik kurumlar arasında, bireysel özgürlüğün ikinci boyutunun ihmal edilmiş olduğu görülmektedir. Çağdaş siyaset felsefesi literatüründe bireysel özgürlüğün iki boyutunu birbirinden ayıran ve birinci boyut için negatif özgürlük, ikinci boyut için de pozitif özgürlük kavramını kullanmayı tercih edenler, liberal-demokrasinin temel özelliklerini negatif özgürlük çerçevesinde değerlendirme eğilimindedirler.(4) Bu bağlamda, pozitif özgürlük boyutu içine giren ve II. Dünya Savaşı ertesinde birçok batılı devletin anayasalarına da girmiş bulunan "sosyal haklar"ın aslında işbaşındaki siyasal iktidarın tercihlerine göre değişebilir nitelikte olduğu ve dolayısıyla pozitif özgürlüğün liberal-demokrasi açısından "talî" bir nitelik taşıdığı da kabul edilmiş olmaktadır.

Liberal-demokratik değerlerin esasını oluşturan bireysel özgürlüğün bu biçimde bölünmesi ve negatif boyutun esas alınması, şıyasal iktidar ile toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişkilerin kavranması bakımından önemli gönden sivil toplum kavramıyla da yakından ilgilidir. Liberal demokrasinin negatif özgürlük kavramıyla temellendirdiğı siyasal örgütlenme anlayışı, toplumdaki en üstün emretme gücü olarak siyasal iktidarın bireysel özgürlükleri koruma göreviyle sınırlandırılmasına dayanmaktadır. Buna göre siyasal iktidar, her biri kendi dokunulmaz (negatif) özgürlük alanına sahip bireylerden oluşan toplumda, bireyler arasındaki ilişkilere, özgürlükleri koruma amacının dışında müdahale edemez. Siyasal iktidarın görevi, bireylerin negatif özgürlüklerini korumak, bireylerin kendi özgür iradeleriyle girdikleri ilişkilerde, yaptıkları anlaşmalarda ortaya çıkacak sorunları, bireysel özgürlükler zarar vermeyecek birbiçimde gidermektir. Özetle, liberal-demokratik anlayışa göre siyasal iktidarın görevi, insanlara kiminle ilişki kuracaklarını, nasıl yaşayacaklarını emretmek değil, dilediklerince yaşayabilmeleri için gereken özgürlük ve güven ortamını sağlamaktır. Böylelikle liberal demokrasinin kurumsal özellikleri bakımından temel öneme sahip bulunan sivil toplum, kavramının içeriğı de, en azından bir yönüyle belirginleşmiş olmaktadır: Sivil toplum, siyasal iktidarın (veya devletin) dışında yer alan, birerlerin kendi özgür iradeleriyle kurdukları ilişkilerle oluşan bir faaliyetler bütünü olmaktadır. Bu anlamıyla sivil toplum bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin zaman içinde süreklilik kazanmasıyla oluşan ve içinde ailenin de yer aldığı, siyasal iktidara karşı özerk bir kurumlar bütünü ve bir kültürel sistem niteliğı de taşımaktadır.(10, s. 22-26)

şimdi, biraz da idealleştirilmiş bir model niteliğı taşıyan bu liberal-demokrasi betimlemesinde "aile"nin yerinin ne olduğına geelim. Liberal-demokrasinin yukarıdaki özellikleri çerçevesinde "aile"nin yerini yine değerler ve kurumlar ağıısından ele alırsak, ortaya çıkan tabloyu şu noktalar etrafında özetlemek mümkündür:

1. Liberal-demokratik değerlerin temelini oluşturan bireysel özgürlük kavramı, toplumsal örgütlenme'nin en temel birimi olarak aileyi değil bireyi kabul etmektedir. Bu kabulün uzantısı olarak liberal-demokrasinin aileyi inkâr etmesi gibi bir sonuç beklenebilir ancak, durum böyle değildir. Aksine, bireysel özgürlüğü esas alan liberal-demokrasinin temel taşlarını döşeyen düşünürlerden günümüze aile "doğal" bir veri olarak kabul edilmektedir. Ailenin doğal bir veri, evrensel bir gruplaşma olarak kabulü, liberal-demokrasi geleneği içinde yer alan düşünürlerin, kendi dışlarındaki, birçok düşünce geleneği ile paylaştıkları ortak bir noktadır.

Buna karşılık, liberal-demokrasi geleneği içinde yer alanların bireyin aile içindeki konumu ile bireyin siyasal iktidar karşısındaki konumu arasında ayırım yapma yoluna gittikleri görülmektedir. Örneğin, liberalizmin kurucusu olarak kabul edilen 17. yüzyılın ünlü İngiliz siyaset felsefecisi John Locke, aile söz konusu olduğunda, "baba"nın veya "erkeğin" iktidarını. "doğal", buna karşılık, "siyasal iktidar"ın ise "yapay" olduğu yargısına varmaktadır. Kendi döneminin bir diğer ünlü düşünürü Sir Robert Filmer'ın esas olarak *Patriarcha* adlı eserinde geliştirmiş olduğu, siyasal iktidarı ataerkil bir yorum içinde, Adem peygamber soyuna dek uzatıp meşrulaştıran görüşlerine karşı çıkan Locke, aile içinde babanın çocuklar ve kocanın da karısı üzerindeki iktidarının doğa tarafından verilmiş olduğunu, buna karşılık siyasal iktidarın temelinin bireylerin özgür iradeleriyle yaptıkları bir "toplumsal sözleşme"nin ürünü olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. (11, s. 244 vd.)

Locke'un bu ayırımı, ilk bakışta aile içinde erkeğin (baba ve koca olarak) iktidarın sınırsız olduğu biçiminde anlaşılabilir. Çünkü, siyasal iktidarın mutlak, sınırsız ve bölünmez olduğu yolundaki Locke öncesi anlayış, Thomas Hobbes hariç, siyasal iktidarın Tanrısal kaynaklı olduğu inancına dayanmaktaydı. Hatta, daha da tipik olarak, mutlak, sınırsız ve bölünmez bir üstün iktidar kavramı olarak "egemenlik"ten ilk söz eden Jean Bodin, bu egemenliğin temellerinin aile içinde baba iktidarında görmekteydi. Buna karşılık, Locke'un temsil ettiği doğal hu-

kuk ve toplumsal sözleşme geleneği, yine Thomas Hobbes hariç, siyasal iktidarı, bireylerin kendi özgür iradeleriyle yaptıkları anlaşmaya dayandırarak sınırlandırmayı amaçlamış ve bu bakımdan da liberalizmin temelini oluşturmuştu.

Oysa Locke, aile içi ilişkilerde de iktidarın sınırsız olmadığını belirtir. Burada, aile içi ilişkiler bakımından şöyle bir ayırım yapmak gerekmektedir: Bir yanda baba ve anne ile çocuklar arasındaki ilişki; diğer yanda ise koca ile karısı arasındaki ilişki. Locke, baba ve anne ile çocuklar arasındaki ilişkiyi de adeta sözleşme terimleriyle anlatır gibidir. Buna göre, baba ve anne çocukların disipline edilmelerinden, maddî ve manevî olarak iyi olmalarından sorumludurlar. Babanın ve annenin yükümlülüğü çocuklarıyla ilgilenmek ve onların iyiliğini sağlamaktır. Çocukların yükümlülüğü ise, babaya ve anneye (öz veya üvey farkı gözetmeksizin) itaat etmektir. Ancak, baba ve anne ile çocuklar arasındaki bu karşılıklı yükümlülükler, aileyi oluşturan bireylerin özgür iradeleriyle yaptıkları bir anlaşmadan değil, Tanrı iradesinden kaynaklanır. Locke'a göre çocukları yaratan baba ve anneleri değil, Tanrı'dır ve bu da, sonuçta Tanrı'nı yarattığı varlıklar olarak çocuklara karşı baba ve annenin bazı yükümlülüklerinin olması demektir. Bir diğer deyişle, baba ile anne, aile içi ilişkilerde iktidarı, bir tür kutsal gözetim ve denetim altında kullanmaktadırlar.

Koca ile karısı arasındaki ilişkiye gelince: Locke, çocukların eğitimi, bakımı, yetiştirilmesi söz konusu olduğunda, baba ile annenin ortaklaşa sabip oldukları bir "aile otoritesi"nden söz eder ama, koca ve karısının ilişkileri gündeme gelince, burada aynı ortaklığı sürdürmez. Locke'a göre erkek, kadına göre yaradılıştan daha yetenekli ve daha güçlüdür. Bu nedenle, aile içi ilişkilerde nihai karar hep erkeğin (kocanın) olacaktır. Ancak, kocanın iktidarının sınırı, ailenin ortak çıkarları ve mülkiyeti ile ilgilidir. Yoksa, karısının yaşamı üzerinde bir iktidara kadar uzanmaz. Bu bağlamda Locke'un gerekçesi, baba ve annenin çocukları üzerindeki otoritesinin gerekçesinden farklıdır. Koca ile karı arasındaki ilişki "evlilik ilişkisi"dir ve "evlilik" de "sözleşme" niteliği taşıyan bir ilişkidir. Dolayısıyla, baba ve annenin

çocuklar üzerindeki iktidarlarının sınırı tanrısallık (veya doğal) olurken, kocanın karısı üzerindeki iktidarının sınırı evlilik ilişkisinin sözleşme niteliğinde olmasından çıkmaktadır.

2. Liberal-demokrasinin aileye bakışının, Locke'tan bu yana pek değişmiş olduğu söylenilemez. Bu bağlamda ortaya çıkan değişimlerden en önemlisi, kurumsal düzeyde, siyasal iktidarın belirlenmesine katılma haklarının toplum içinde yaygınlaşmasıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Locke ve sonrasındaki liberal öğretisi, bireysel özgürlük kavramı açısından bakıldığında, şöyle, bir ayrıma sahipti: Bireysel özgürlüğe sahip olmak herkesin doğal hakkıydı. Bu bakımdan insanları yaş, ırk, dil, din ve cinsiyet gibi e-saslara göre ayırmak kabul edilemezdi. Ancak, bireysel özgürlüğün korunması için gereken uygun siyasal kararların alınması, yalnızca bu "uygun kararlar"ın ne olduğunu bilebilecek yeterliliğe sahip olanlara tanınmış bir ayrıcalıktı. Locke ve hatta 20. yüzyıla kadar ki birçok liberal düşünürün anlayışları, rasyonel (akılcı) düşünme yeteneğine ve olanağına sahip olmayanların siyasal karar alma süreçlerine katılmalarına izin vermemek yönündeydi. Siyasal kararlara katılmalarına izin verilmeyecek olanlar da, çocuklar, kadınlar ve işçiler ve yoksul toplum kesimleriydi. Benjamin Constant'ın "aktif yurttaşlık" dediği siyasal karar alma süreçlerinde söz sahibi olma hakkı, belli bir düzeyin üzerinde vergi verme koşuluna bağlıydı.

Buna karşılık, 19. yüzyıla birlikte hız kazanan toplumsal mücadeleler sonucunda, işçilerin, yoksul toplum kesimlerinin ve kadınların seçme ve seçilme hakkı başta olmak üzere, siyasal karar alma süreçlerine katılma olanaklarını elde ettikleri bilinmektedir. İşte, siyasal haklardaki bu genişleme, liberal öğretinin, temsili sistemin sınırları içinde de olsa, katılımcı (demokratik) bir nitelik kazanması sonucunu doğurdu. Bundan sonrası ise, liberal-demokrasinin meşruluk temellerinin sağlamlığı bakımından, temsili sistemin mantığı içinde gerçekleştirilecek azami siyasal faaliyete bağlıydı. Nitekim, birçok çağdaş siyasal bilimci, siyaset ile ilgilenmenin farklı boyutlarını ele alarak yaptıkları araştırmalar sonucunda siyasete karşı bir ilgisizliğin

(apathy) baş göstermesinin, liberal-demokrasilerin meşruluğu bakımından endişe verici olduğunu belirtmişlerdir. (12)

Sonuç olarak, siyasal olaylarla ilgilenmenin, temsili sistemin işleyişi içinde siyasal karar alma süreçlerine aktif bir biçimde katılmanın liberal-demokrasi açısından olumlu bir meşruluk temeli olduğu inancına paralel olarak, bireyin çocukluğundan başlayarak siyaset ile ilgisinin nasıl kurulduğunu araştıran incelemeler de yoğunluk kazanmaya başladı. Bu araştırmaların yöneldiği odakların en önemlilerinden biri de, bireyin siyasetle ilgili değerlerini ve tutumlarını ilk edindiği yer olan aile oldu. Burada da, siyasal toplumsallaşmanın nasıl gerçekleştiği araştırılırken, üzerinde durulan konulardan biri de, aile içindeki karar alma süreçlerine aile bireylerinin katılımının düzeyi olmuştu. Aileyi ilgilendiren kararlarda aile bireylerinin söz sahibi olmaları ve kararlara katılmaları, bireyin aile dışı yaşamında demokrasinin gerektirdiği kültürü edinmesine yardımcı olacaktı.

Örneğin, liberal-demokrasinin varoluş temellerinden biri (diğeri ekonomik gelişmişlik) olarak formüle edilen "yurttaşlık kültürü"nü (*civic culture*) konu alan ünlü araştırmalarında Gabriel Almond ve Sidney Verba,(13) aile, okul ve işyerindeki siyasal toplumsallaşma süreçlerini inceleyerek, bu tür doğrudan siyasal iktidar alanına dabil olamayan alanlardaki karar alma süreçlerinin işleyişi ile liberal-demokratik siyasal örgütlenme arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışıyorlardı. Artık, Locke'un temsil ettiği geleneğin negatif özgürlük kavramı açısından değerlendirilen baba ve anne ile çocuklar ve koca ile karı arasındaki iktidar ilişkilerinin sınırlarını belirleme amacı, yerini pozitif özgürlük kavramı içine yerleştirebileceğimiz bir 'ortaklaşa iş yapma' anlamında aileye yöneliyordu.

Almond ve Verba'nın bulguları, bireyin çocukluğunu yaşadığı aile içindeki ilişkilerin katılımcılığının, okul ve işyeri gibi daha ileri yaşlarda karşılaşılan deneyimlerdeki katılımcılığa göre, demokratik kültürün edinimi açısından daha az önemli olduğunu ortaya koymaktaydı. Ancak, yine de, örneğin Birleşik Devletler ile İngiltere'de, aile içi ilişkilerde katılımcı bir dene-

yım kazanmış olanların demokratik kültür bakımından da üst düzeylerde oldukları ortaya çıkmıştı ama, bu bireylerin eğitim düzeyleri de ortanın üzerindeydi. Eğitim düzeyi düştükçe, ailenin katılımcı ilişkilere sahip olmasının önemi de azalıyordu. Ayrıca, başka araştırmaların bulguları, aile içi ilişkilerdeki katılımcılığın siyasal düzeye yansıtılmasının doğru olmadığına, aile ile siyaset arasında bir benzerlik kurulmasının mümkün olmadığına dikkat çekici niteliktedirler. (14, s. 72 vd.) Hatta, Kalaycıoğlu, A.B.D. 'de yapılan araştırmaların, ailelerin çocuklarını siyasal olaylar hakkında bilgilendirmekten kaçınma eğilimi taşıdıklarını ortaya koyduklarını belirtmektedir. (15, s. 150 vd.)

Aile ile liberal-demokratik siyasal örgütlenme arasındaki ilişkilerin araştırılmasında, aile içi ilişkilerin özgürlükçü ve katılımcı oluşlarının siyasal toplumsallaşmada olumlu ve dolayısıyla demokrasiyi güçlendirici bir zemin oluşturucu rolünü araştıranların yanında, Adorno ve arkadaşlarının ünlü "otoriter kişilik" kavramına da değinmek gerekmektedir. Yukarıda sözü edilen araştırmaların hemen tümünün referans noktası, sanayi devrimi sonrası Batı dünyasına özgü, baba, anne ve çocuklardan oluşan "çekirdek aile"dir ve sosyo-ekonomik göstergelere göre "orta sınıfı temsil edici niteliktedir. Adorno ve arkadaşlarının "otoriter kişilik" kavramı ve bu kavrama göre oluşturulmuş "F ölçeği"ne göre yapılan analiz, liberal-demokratik olduğu kabul edilen (A.B.D.gibi) toplumlarda, gelenekçilik ve orta sınıf değerlerine bağlılık gibi "muhafazakâr" özelliklerle boş inanç, otoriteye itaat, saldırganlık, yıkıcılık, öznelliğe ve yaratıcılığa düşmanlık gibi eğilimlerin birarada ve yaygın biçimde görüldüğünü ileri sürmektedir.(16, s. 300 vd.)

3- Liberal-demokrasi ile aile arasındaki ilişkiler bağlamında değinilecek son nokta, bir sivil toplum kurumu olarak ailedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, sivil toplum, bireylerin siyasal iktidardan (devletten) bağımsız faaliyetlerinin ve bu faaliyetlerin ürünü plan kurumların oluşturduğu bir akımı ifade etmektedir. Dolayısıyla aile, bireysel özgür faaliyetin ürünü olan bir sözleşme ilişkisine (evliliği) dayandığı için sivil toplum içinde yer almaktadır. Bu anlamda "sivil toplum", devlet iktida-

rını sınırlandırıcı bir işlev görmektedir, liberalizmin kurucu düşünürlerinden, An Essay on the History of Civil Society (Sivil Toplumun Tarihi Çizerine Bir Deneme- 1767) adlı eserin yazarı Adam Ferguson, bu işlevi şöyle ifade etmektedir: "Siyasetin (devletin diye okuyunuz) büyük amacı aileye kendi geçimi ve yerleşimi için gereken araçları sağlamak, iş peşinde koşan çalışan kimseyi korumak; ayrı ve çıkar yüklü amaçları bulunan polisin sınırlamaları ile insanlığın toplumsal hastalıklarını uzlaştırmaktır."(17) Ferguson'ın burada sivil toplum ve onun içinde yer alan aile ile devlet arasında kurduğu ilişki biçimi, sivil toplum ve dolayısıyla aile lehine devlet iktidarının sınırlandırılması ve bu yolla despotizmin önlenmesidir. Ferguson'ın devlet iktidarının sınırlandırılmasına yönelik talebinin gerekçesi ise, "bütün bireylerde topluma dönük bir eğilimin" Varolmasıdır: "devletlerin oluşumundan önce de varolan bu toplumsallık, bireylere, sadece karşılıklı özçakar ve paylaşılan bir karşılıklı yardım duygusu temeli üzerinde inşa edilen barışçı ve mutlu rekabet ve dayanışma ilişkilerini kurma olanağını vermektedir". (4) Ferguson'ın sivil toplum (aile) ile devlet arasında kurduğu bu karşıtlığa benzer bir doğrultuda düşünen Thomas Paine ise, sivil toplum tarafından sınırlandırılmamış despotik devlet iktidarını ataerkil ailedeki iktidar ile benzer bir şekilde tanımlamıştır. Paine'e göre despotizmin temellerinden biri, ataerkil ailede babanın keyfi iktidar kullanımının yol açtığı "aile tiranlığı"dır. (4)

Liberal kuramın "bireysel özgürlük" kavramında temellenen ilkeleri açısından değerlendirildiğinde, Locke, Ferguson ve Paine örneklerinde görülen sınırsız erkek egemenliği anlamında ataerkilliğin eleştirisi ile sivil toplum-devlet karşıtlığı üzerine oturtulmuş evrensel özgürlüğün gerçekleştirilmesi ideali arasındaki ilişki anlaşılabilir. Ancak, liberal kuramın içinde bulunduğu temel paradoks tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Bu paradoks, bir yandan devlet iktidarının özgürlük için sınırlandırılması bakımından "sivil toplum"un lehine bir tavır almak, diğer yandan da, "sivil toplum" içinde "aile"nin "korunması" işlevini siyasete (devlete) yüklemek biçiminde belir-

mektedir. Ferguson örneğine değindiğimiz bu "ailenin korunması" fikri ise temellerini, insanların doğal olarak birarada yaşamaya ve dayanışmaya eğilimli oldukları, sınırlandırılmamış devlet iktidarının ise bunu bozduğu anlayışında bulmaktadır. Bir diğer deyişle, liberal kuram, bir yandan özgür bireylerin farklı istek ve çıkarlarının çatıştığı bir toplum modeline sahiptir ama, diğer yandan, bu çatışmanın bireylerdeki "insan doğası"ndan kaynaklanan birlikte (en küçük birim olarak aile de dahil olmak üzere toplum halinde) yaşama eğilimleri ile dayanışmacı bir boyut taşıdığı ifade edilmektedir.

Sivil toplum kavramına Ferguson ve Paine gibi klasik liberal kuramcılardan farklı ve onlarınki kadar olumlu olmayan bir anlam yükleyen G. W.F.Hegel'in girişimi bu paradoksu aşmaya yöneliktir denilebilir. Hegel'e göre sivil toplum (bürgerliche Gesellschaft) ataerkil aile düzeninin doğal dünyası ile devletin evrenselliği arasında yer almakta ve "piyasa ekonomisini, toplumsal sınıfları, korporasyonları ve refalun yönetimi ile ilgili kurumları ve medeni hukuku" ile evrensel devlet arasında yer alan, tabakalara (Stände) veya sınıflara bölünmüş, çelişkili, huzursuz bir mozaik niteliğindedir. Temelinde mülkiyetin yattığı bu bölünmüşlük sivil toplumu çıkarların çatıştığı bir savaş alanına dönüştürmekte ve bu çatışma ve bölünmüşlük devletin, toplumun ortak yararını, ahlâkı, iş bölümünü, eğitimi, yoksulların bakımını gözetken, yönlendiren ve denetleyen faaliyeti ile aşilmektedir.

Bu çerçevede devlet, Hegel'e göre, sivil toplumun çatışan unsurlarını daha yüksek bir ahlâki varlığın içine alan, muhafaza eden ve sentezleyen bir moment olarak toplumun birliğini temsil etmektedir. Yine bu açıdan devlet, insanın potansiyel özgürlüğünün gerçekleştirilmesini sağlayan nihâi ve tamamlanmış ahlaki bütünlük olmaktadır. Çünkü, yine Hegel'e göre özgürlük, (Locke'un temsil ettiği doğal hukuk öğretisinin anladığı ve "sivil toplum-devlet karşıtlığı"nı temellendirdiği anlamda) insanın doğa halinde, toplum dışında sahip olduğu bir özellik olmayıp, insanın "özü gereği ulaşacağı yer yani insan

doğasından kaynaklanan bir potansiyel" dır.(18, s. 127) ve devletin temsil ettiği yetkin ahlaki birlik içinde gerçekleşmektedir.

Böylelikle, sivil toplumu bir özgürlükler alanı olarak devlet iktidarının karşısına ve devlet iktidarını sınırlayıcı bir alan olarak koyan klasik liberal gelenekten ayrılan Hegel, devletin bu biçimde yüceltmekle kalmaz, aynı zamanda, çatışma halindeki bir mozaik olarak sivil topluma göre devletin temsil ettiği birliğin mükemmelliğini de vurgulamış olur. Ancak, bu Hegel'in devleti yücelten görüşlerinde yer verdiği bir nokta, bu yazının konusu bakımından özel bir önem taşımaktadır: Hegel, sivil toplumu çatışmacı bir mozaik olarak tanımlayıp devlet karşısında aşağı bir konuma yerleştirirken, aynı zamanda, sivil toplumun altında yer verdiği "aile"yi ise şöyle niteler- "Saflığı bozulmamış sevginin beslediği uyum, ataerki ailenin özüne ilişkin bir niteliktir. " Bu niteliği ile "devletin ahlâki kökeni"ni oluşturan aile, (17) Locke ve izindeki liberal kuramcılardan farklı olarak, sözleşme ile birbirlerine bağlanmış rekabet (dolayısıyla da çatışma) halindeki bireylerden oluşturulmuş bir birlik değildir. Aile, Hegel'e göre, içinde başta sevginin ve duyguların yönlendirmesi altında bulunan ve bu yüzden de kaderleri sevgi ve evlilik yönünde belirlenmiş olan kadınların yer aldığı tasadüfen birleşmiş bireylerin dolaylımsız, içi hesaplara dayanmaksızın kurdukları bir birliktir.

Liberal Demokrasının Çelişkileri Açısından Aile

Liberal-demokratik değerler ile liberal-demokratik kurumlar arasındaki çelişki, çağdaş demokrasinin ve daha genel olarak "modern toplum"un içinde bulunduğu bunalım temellerinden birini meydana getirmektedir. Bu çelişkinin kaynakları, evrensel bireysel özgürlüğün yukarıda değinilen negatif ve pozitif boyutları birlikte ele alındığında daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki:

1. Çelişkinin birinci kaynağı bireysel özgürlüğün tanımından çıkmaktadır: Liberal-demokratik temel değer olarak bireysel özgürlük, "doğal"dır ve "herkes", "eşit olarak" bu özgürlüğe sahiptir. Yani, özgürlüğe sahip olmak bakımından in-

sanlar arasında hiçbir ayrım yapılamaz. Bu tanımıyla "bireysel özgürlük", insanların somut toplumsal, tarihsel konumlarını dikkate almamaktadır. Bir diğer deyişle, doğal olarak bireysel özgürlüğe sahip olduğu kabul edilen "insan"ın, somut tarihsel, toplumsal varoluş içinde, işçi mi, burjuva mı, erkek mi, kadın mı, çocuk mu yetişkin mi, beyaz mı zenci mi, Hristiyan mı, yoksa diyelim müslüman mı ya da ateist mi olup olmadığı önemsenmemektedir.

Buna karşılık, insanın somut tarihsel-toplumsal varoluşunda yatan, bu varoluş içinde, bireyin sınıfsal, cinsiyete ilişkin, ırksal ve inanca dayalı farklı konumu bu "doğal özgürlüğü" engelleyici etkiler yapabilmektedir. Nitekim, bir toplumsal grup olarak "aile"yi meydana getiren bireyler arasındaki ilişkiler açısından bakıldığında, bireysel özgürlüğün doğal ve evrensel olduğunun iddia edilmesinin, somut toplumsal ilişkiler içindeki anlamları, "özgürlükten yoksunluk" anlamına gelmektedir, öyle ki, herkesin özgürlüğe eşit olarak sahip olduğunu kabul eden liberal-demokratik kuram, özellikle bireysel özgürlüğün pozitif boyutu söz konusu olduğunda bu evrenselliği ve eşitliği yadsımaktadır. Bu yadsıma, "ailenin yarısı'nı oluşturan "kadın" açısından Kitâb-ı Mukaddes'ten beri süregelen anlayışı korumaktadır. Buna göre Tanrı, "kadın"ı "Adem'in kaburga kemiği"nden yaratır ve kadına "insandan alındığı" için "nisa" denilir. Dolayısıyla, "kadın", "tam insan" değildir. Dilimize "adam" deyince erkeğin akla gelmesi, Batı dillerinde daha belirgindir. İngilizce'de "kadın"ı anlatan "woman" sözcüğü "erkeğin karısı (wife)" anlamındaki "vifman" sözcüğünün zaman içinde evrimleşmiş balidir. (19, s. 2443) Ayrıca, "Tekvin"de yer alan ve iyi bilinen anlatıyı hatırlatacak olursak: "İnsan"ın (adamin) kaburga kemiğinden yaratılan "nisâ"(kadın) yılanı kanarak Tanrı buyruğuna karşı çıkarak Cennetten kovulmaya neden olan ilk günahın sorumluluğunu taşır. Bu anlatıda dikkat çeken noktalar şöyle özetlenebilir: Bir kere, "kadın", günah işleme, doğru yoldan sapma potansiyelini taşıyan dolayısıyla, Tanrı buyruğu gereği erkek tarafından "egemen olunması" gereken bir varlıktır. İkincisi,yine "Tekvin "deki anlatıda belirtildiğinde göre, ilk günahın iş-

lenmesinden sonra, Tanrı, "adam"ı cennet'ten kovarken "işte adam iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu" diyerek Tanrısallığı erkeğe has bir özellik haline getirmiştir. Buna göre kadın, erkeğe göre Tanrısallıktan daha uzak bir varlık olarak belirmektedir.(20, s. 2-3) Bu anlayış doğrultusunda, dinsel düşüncenin egemen olduğu orta çağ Avrupa'sında "kadın"ın "insan" olmadığının ileri sürülüp benimsendiği de bilinmektedir.(21, s. 60-68) Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve Müslümanlığın Tanrı kelâmı olarak kabul ettiği "Kitab-ı Mukaddes"teki bu inanç ögesi, Antik Yunan düşüncesiyle de eklemlenmiştir. Nitekim, *societas domestica* olarak aile ile *societas civilis* veya polis olarak devlet arasında ayırım yapan Aristoteles,(12, s. 31 vd.) insanın en mükemmel halini, yani tam insan oluşunu, devlet (polis) içinde yaşama ve bu yaşama aktif katılma ile tanımlamakta (zoon politikan); "kadın"ı *societas domestica* ile sınırlandırarak onu "tam insan" olarak görmediğini vurgulamış olmaktadır. Liberel-demokratik kuramın temelleri de, bu açıdan, Kitâb-ı Mukaddes'teki ve Antik Yunan düşüncesindeki kadına bakışı sürdürmektedir. Çünkü, kadının "insan" olarak "bireysel özgürlük" sahibi olması, "tam" değildir: özgürlüğün pozitif boyutu olarak toplumsal yaşama (kamu hayatına) aktif katılım kadına tanınan bir hak olmamaktadır. Bu durumda, liberal-demokratik kuramın "bireysel özgürlük" anlayışının, esasta "burjuva erkek " özgürlüğü olduğu (Çünkü, "kadın" gibi "işçi" de bu özgürlüğün içerdiği bütünsellikten yoksun olarak görülmüştür) ortaya çıkmaktadır. Locke ve sonrası liberal kuramda açık olan bu nokta, Hegel'in "sivil toplum", kavramını, "burjuva (erkek) çıkarlarının burjuva (erkek) çıkarlarıyla çatıştığı bir savaş" alanı olarak tanımlamasında (17) iyice belirginleşmektedir.

2. Liberel-demokratik kuramdaki çelişkinin ikinci kaynağı, "iktidar" kavramı ve bu kavramın toplumsal örgütlenme çerçevesindeki konumlandırılış biçimiyle ilgilidir. Buna göre iktidar, bir iradenin kendisine karşı gelinmesi halinde bile yürütülebilmesi olanağı anlamında "zor kullanma" ögesi esas alınarak, tanımlanmaktadır. Bu tanımıyla iktidar, özgürlükle ça-

tışan bir şeydir. "Siyasal iktidar" ise, toplumdaki zor kullanma tekeli olmaktadır.

Böyle bir iktidar tanımından hareket eden liberal-demokratik kuram, "özgürlük" için iktidarın sınırlandırılması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak bu iktidarın ortadan kaldırılması, yok edilmesi anlamını taşımaz. Sadece, iktidarın "meşru" sınırlar (yani bireysel özgürlükle belirlenmiş hukuk kurallarının "rasyonel sınırları") içine çekilmesi gerektiğini ifade eder. Bu ise, siyasal iktidarın kurumsal ifadesi olan devletin faaliyet alanı ile bireysel özgürlük alanı olarak sivil toplumu ayrıştırmasını içerir. Devlet ile sivil toplum arasındaki bu ayrım, aynı zamanda, devlet faaliyetinin özgürlüğü koruma amacıyla denetlenmesi yollarının yerleştirilmesi demektir ve bu yollardan biri de, devletin en temel faaliyeti olan yasa yapma alanına "temsil" yoluyla katılmak biçiminde gerçekleşir.

Burada, sivil toplum-devlet ayrımı üzerine inşa edilmiş olan "temsil'in "demokratikleşmesi", yani yasa yapma başta olmak üzere, siyasal iktidarın faaliyet alanına katılma olanaklarının kadın ve işçiye de içerecek biçimde genişlemesinin anlamı üzerinde durmak gerekmektedir. Dikkati çeken birinci nokta, sivil toplum-devlet ayrımının özel yaşam, kamusal yaşam ayrımına denk düşmesi, bireyin, nefatif özgürlük anlayışı uyarınca, asıl faaliyetinin "özel yaşam alanı"na münhasır kılınmasıdır. Böylece, evrensel bireysel özgürlük, "kamusal yaşam alanı"nın dışında aranan ve "başkaları"na karşı korunması gereken bir değer haline gelmektedir. "Özel yaşam"ın temel gruplaşmalarından olan "aile" içi ilişkilerin siyasal iktidarı doğrudan ilgilendirmesi demektir. Bu bağlamda dikkati çeken ikinci nokta ise, bir yandan "kamusalılık" dışına itilen "negatif özgürlük" sahibi "birey" in, tarihsel-toplumsal varoluş özelliklerinden soyut olarak, "insanlığından uzaklaşması", diğer yandan da, aile içi iktidar ilişkilerinin mevcut, ataerkilliğe göre belirlenmiş düzeninin sürdürülmesidir. Nitekim, insanın birey olarak kişiliğini oluşturduğu temel kurum olarak "aile" içi düzenin yukarıda belirtilen biçimde biyerarşik kuruluşu, kamu düzeninin biyerarşik kuruluşuna örnek teşkil etmektedir. (22) Dahası, liberal-

demokrasinin kurumsallaştığı modern toplumda gerçekleşen, (a) kendi kendine yeterli hane düzeninin yerini aile dışında konumlanmış üretim birimlerinin alması; (b) aile bireylerinin ev içi yükümlülüklerinin yanı sıra ev dışı yükümlülüklerinin de ortaya çıkması; (c) ailenin varlığını sürdürmesinin genellikle dışarıda çalışıp para kazanan erkeğe (babaya ve kocaya) bağlı olması gibi oluşumlar, geleneksel aile düzeninden çekirdek aileye geçişi ifade etmekteyse de, bu, örneğin "kadın"ın "iş sahibi" olarak ekonomik bağımsızlığını elde edip özgürleşmesi anlamına gelmemektedir. Çekirdek aileye geçiş, aile bireyleri arasındaki ilişkilerde özgürlük ve katılım öğelerinin vurgulanmasına zemin oluşturmuş olmakla birlikte, örneğin kadının ev içinde kocasına ve çocuklarına karşı özgürlükten yoksunluğunu pekiştirmiştir. Kaldı ki, modern topluma özgü çekirdek aile içindeki iktidar ilişkilerinin ataerkil niteliği de sürmektedir. (23, s. 123-128)

3- Liberal-demokrasinin iç çelişkisinin üçüncü kaynağı da bu noktada belirginleşmektedir. Yukarıda belirtilen sivil toplum-devlet karşıtlığına denk düşen özel yaşam-kamusal yaşam ayrımı, siyaset kavramının münhasıran devlet faaliyetiyle sınırlı olduğu gibi bir anlayışı yerleştirmiş bulunmaktadır. Buna karşılık, aile de dahil olmak üzere, doğrudan siyasal iktidar (kamu) alanının dışında gibi görünen aile, okul, işyeri vb. ilişki alanlarında da iktidar ilişkisi söz konusudur ve bu ilişkiler de doğrudan siyasal bir nitelik taşımaktadır. Liberal-demokratik kuram, kendi siyasal iktidar kavrayışının belirlenimi altında, bunun ve dolayısıyla doğrudan siyasal iktidar ile ilgili görmediği mikro düzeydeki iktidar ilişkilerinin farkına varma ve bu ilişkilerin özgürlüğü engelleyici boyutları üzerine eleştirel bir biçimde gitme konularında yetersiz kalmaktadır.

Bu yetersizlik, "aile"yi meydana getiren kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklerin, liberal, demokratik paradigma içinde kalınarak aşılmaya çalışılmasında da söz konusudur, örneğin, yukarıda Parson's'tan örnekleyerek aktarılan "modern toplum"daki ailenin sorunlarını çözmeye yönelik "eşit işe eşil ücret" gibi bir talep veya kadın ve erkek arasında, cinsiyet esasına

dayanan her türlü ayrımcılığın giderilmesi gibi bir amaç, özünde, liberal-de-mokratik paradigmanın temel dayanağı olan ve yukarıda açıklandığı gibi, ataerkilliğini koruyan bir dünya görüşünün uzantıları olmaktadır. Çünkü, bu taleplerin özünde, insanın "doğal olarak" kendi yararını azamileştirmeye dönük bir davranış özelliğine sahip olduğu ve "kamusal yaşam"ın veya "birey-yurttaş" ("sivil toplum"ın bir üyesi) olmanın çıkarların çatıştığı bir alanda "başarı" (achievement) adı altında yararcılığı öne çıkan biçimde davranmanın gerektiği kabul edilmiş olmaktadır. Bu kabuller, liberal-demokratik paradigmanın tanımladığı biçimiyle, "başkaları" üzerinde "zor kullanma olanağı" anlamında iktidar sahibi olmak standardına göre belirlenmiş "eşitlik" anlayışının da özünü oluşturmaktadır.

Sonuç

Liberal-demokrasiden önce, aile ve demokrasi arasındaki ilişkiler olumsuzdu. "Aile", Tanrı'nın buyruğu ile kurulan "kut-sal" bir birlik, yüce bir değerd. (*Kitâb-ı Mukaddes*'te yazıldığı üzere-Tekvin, 2:24, s. 3- "insan anasını ve babasını bırakacak ve karısına yapışacaktır ve bir beden olacaklardır"). Böylesi değerlerinin aksine, kadın, erkek ve çocuklar arasında, hiyerarşik ve otoriter bir birliktir (yine *Kitâb-ı Mukaddes*'te -Tekvin, 2.16, s. 3- Tanrı, "kadın"a, "arzun kocana olacak ve o da sana hakim olacak" diye buyurur)

Liberal-demokrasiden sonra aile, demokrasinin içerdiği eşitlik, özgürlük ve katılım ilke-değerleriyle bireyselliğin aile içi hiyerarşi ve otorite ile sentezlenmek istendiği, genel anlamda siyasetteki demokratikleşmenin aile içi ilişkilere de yansıtılmak istendiği bir kurum ve değer haline gelir. Bir bakıma, demokrasinin (yani, mutlak çoğunluk yönetiminin) bireysel özgürlüklerinin korunması amacı doğrultusunda dönüşmesiyle ortaya çıkan liberal-demokrasi, "aile"yi de "liberal-demokralik siyaset"ın mikro düzeydeki bir modeli olarak dönüştürür. Böylelikle, kadın, erkek ve çocuklar arasındaki ilişkilerin öncelikle hukuki düzeyde eşitlik ilkesi esasına göre ve bireysel özgürlükle uyumlu bir biçimde yeniden biçimlendirilmesi, kadın-erkek eşitliği, kadın hakları, çocuk hakları gibi girişimler içinde gün-

deme gelir. Ancak, bu "eşitlik"ve "özgürlük" düzenlemelerinin ve taleplerinin, aile içi ilişkileri düzeyinde de yaşanmasını ortadan kaldıramaz.

Aile ile demokrasi ilişkilerinin canalcı temeli, her iki kurumun da bugünkü varoluş biçimlerinin radikal dönüşümü üzerinde düşünmek gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu olmadığı takdirde, tutunulabilecek tek dayanak, mevcut liberal-demokrasiyi yeterli ve ideal olarak "liberal-demokratik normlara uydurulmuş" ataerkil "burjuva ailesi"ni yüceltmek gibi bir muhafazakârlık olmaktadır.

Buna karşılık, liberal-demokrasinin aile içi ilişkilerin demokratikleşmesi açısından sağladığı kazanımları (kadın, erkek ve çocuk herkesin birey insan olarak eşit muamele ve eşit ölçüde saygı görmesi gerektiğinin hukuki güvenceleri) korunarak, ortak bir iyi yaşamı birlikte kurmak anlamında, insanlar arasında dayanışmayı, "etkileşimin consensus temelinde yürütülmesini"olanaklı kılan yeni bir siyaset anlayışını, hem "aile", hem "liberal demokrasi'yi dönüştürecek bir toplumsal projenin oluşturulması gerekmektedir. Bu tür bir proje üzerinde yoğunlaşanlar; (a) yeni ve katılımcı bir demokrasiyi kurmaya yönelik toplumsal dönüşüm sürecinin ajanları olarak, mevcut iktidar hiyerarşisi içinde baskı altında bulunan toplum kesimlerini ön plâna çıkartmaktadırlar ki, bu bağlamda, yeni bir iktidar, yeni bir siyaset ve yeni bir kamusal anlayışını inşa etmek açısından "kadın hareketi"nin (ve/veya feminist söylemin 'discourse') demokratikleştirici potansiyeli üzerinde durmakta; (b) liberal-demokrasinin hukuki ve kurumsal örgütlenişiyle liberal-demokrasinin çelişkinin farkında olmak ve bu çelişkiyi o "idealler" doğrultusunda aşmayı vurgulamakta ve (c) "aile" söz konusu olduğunda da, liberal-demokratik hukuki ve kurumsal örgütlenişin desteklediği çekirdek ailenin, burjuva, ataerkil, eşitsizlikçi ve otoriter özellikleri ile, yukarıda belirtilen yeni demokrasiyi kurmakta engel oluşturduğunu gözönüne almak gerektiğini ifade etmektedirler. Günümüzde sıklıkla kullanılan "yeniden yapılanma" sözü, eşitlik, özgürlük, çoğulculuk ve katılımcılık ilkelerini, "gönüllü ve özel (yani, bütünü kapsamayan)

birlik ve örgütlenmeler ağı"içinde oluşturulacak, hem devlet-ten, hem de ekonominin (kendi düzenine) uygun kurumların-dan özerk kanaat, ifade ve açıklama oluşturulmasına dönük olmalıdır.(24, s. 108) Tabii, aile ile demokrasi arasında, Antik Çağ'dakinden farklı bir ilişki kurulmak isteniyorsa. Yoksa, bu-ğünün liberal-demokratikleştirilmiş "modern aile "si bile, yakın geçmişimizde siyasal özgürlükler söz konusu olduğunda ileri sürüldüğü gibi, "bol bir elbise" bile olabilir.

Kaynakça

- 1.Mehmet Ali Ağaogulları: *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Y.,1989.
- 2.Frederick B. Artz: *The Mind of the Middle Ages, an Historical Survey*, A.D 200-1500, Chicago ve London ,The University of Chicago Pres, 1980.
- 3.George Sabine ve Thomas L Thorson; *A History of Political Theory*, Hinsdale, Illinois, Dryden press, 1973-
- 4.Levent Kökr. "*Liberal Demokrasi ve Eleştirileri*", 11. Tez Kitap Dizisi , 6. 1987.
- 5.C.B.Macpherson: *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, (çev. Levent Kökr) Ankara: Birey ve Toplum Y, 1984.
- 6.Anhony Giddens: *Sociology, The Textbook of the Nineties*, Cambridge, Polity Press, 1989.
- 7.Meydan Larousse *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, Cilt I, İstanbul: Meydan Y., 1969.
- 8.The Oxford Universal *Dictionary Illustrated*, Cilt I, Oxford: At the Clarendon Pres,1967.
- 9.Edward L Kain, *The Myth of Family Decline, Understanding Families in a World of Rapid Social Change*, Lexington, Mass. and Toronto: Lexington Books. 1990.
- 10.Norberto Bobbio: *Democracy and Dictatorship* (İng.cev. P. Kennealy) Minnesota, University of Minnesota Press, 1989-
- 11.Gordon J. Schochet, *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th Century England, Patriarchalism in Political Thought*, New Brunswick ve London, Transaction Books, 1988.

12. Norman H. Nie ve Sidney Verba Philip E. Converse: *Siyasal Katılma, Kamuoyu ve Oy Verme Davranışı*, çev. İ. Turan ve T. Karamustafaoglu, Ankara, Siyasal İlimler Türk Derneği Y, 1989.
13. Gabriel A. Almond ve Sidney Verba. *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations* ,Boston, Little Brown and Co., 1965.
14. Carole Pateman: "The Civic Culture : A Philosophic Critique", G-A. Almond ve S.Verba, eds., *The Civic culture Revisited*, Newbury Park, Sage Publications, 1989.
15. Ersin Kalaycıoğlu: *Çağdaş Siyasal Bilim, Teori, Olgu ve Süreçler*, İstanbul: Beta, 1984.
16. Barlas Tolan, Galip İsen, Veysel Batmaz: *Ben ve Toplum, Sosyal Psikoloji-1*, Ankara, Teori Y, 1985.
17. Aktaran: John Keane; "Despotism and Democracy", J. Keane, ed , *Civil Society and the State, New European Perspectives* , London: Verso. 1985.
18. Gülnur Savran. *Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel, Marx* istanbul: Alan Y. 1987.
19. *The Oxford Universal Dictionary Illustrated*, Cilt 11, Oxford: At the Clarendon Press, 1967.
20. Tekvin, Bap 2 ve 3 . *Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)* , İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981.
21. Fatma Gül Berktaş. *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul: Pencere Y. 1991.
22. Richard Sennett. *The Fall of Public Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
23. Talcott Parsons. *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1971 s. 100 vd; Anthony Giddens, *Sociology , a Brief but Critical Introduction*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
24. Maria Markus. "Women, Success and Civil Society", Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, *Feminism as Critique, On the Politics of Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

ROUSSEAU VE DEMOKRASİ YA DA LİBERAL TEORİNİN ELEŞTİRİSİNİN ÖGELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

"Birinci Konsüllük zamanında Napoleon, Jean Jacques Rousseau'nun mezarının bulunduğu Stanislas Gi-rardin'in Ermenonville'deki malikânesini ziyaret eder. Girardin'e göre, şöyle bir konuşma olur: Porlars Adası'na vardığında, Jean-Jacques'in mezarına doğru gitti ve "Fransa'nın huzuru bakımından bu adamın hiç yaşamamış olması daha iyi olurdu" dedi. 'Ama neden, Yurttaş Konsül?' 'Fransız Devrimi'ni hazırlayan odur.' 'Devrimden şikâyet etmenin size düşmediğini düşünmek istiyorum, Yurttaş Konsül.' -Evet, diye yanıtladı, 'gelecek, hem benim, hem de Rousseau'nun hiç yaşamamış olmamızın daha iyi olup olmayacağına karar verecektir. 'Ve düşünceli bir hava-da yürüyüşünü sürdürdü. '"¹

"Dünyevi kurtuluş için bir kapı aralamaya çalışan (Rousseau), uygarlaşmış bir özgürlük, kalıcı bir mutluluk ortamı, gerçek bir demokrasi aramıştır. Gözlemlediklerini kaydetmek yoluyla tasarımlarına somutluk kazandırmış, fikirlerini kalıcılaştırmıştır. Bu yolla, coşkulu bir biçimde kendisini teslim ettiği kent-devleti aracılığıyla, yeni bir düşünme, yeni bir eylem ve hepsinden öte, yeni bir duyarlılık tarzı ortaya çıkarmıştı. Tüm kitaplarında bunu işleyerek, pratikte hiçbir zaman gerçekleştirme olanağını bulmadığı siyasal bir ödevi yerine getirmişti. Erdemi yazmak, cesareti düşlemektir. Hiçbir zaman varolmamış bir Cenevre'nin ideal yurttaşı olarak düşlemekle dünyayı

* Türkiye Günlüğü, Sayı: 4, Temmuz 1989, 39-44

¹ J. Christopher Herold, derl. ve çev. *The Mind of Napoleon* (New York, 1955), s. 67'den aktaran James Miler, *Rousseau, Dreamer of Democracy*, New Haven ve London Vale University Press, 1984, s. 202.

yeni baştan yorumlamıştı. Ve bu, Rousseau'nun dünyayı nasıl değiştirdiğini gösterir.”²

I

Rousseau'nun siyasal-toplumsal düşüncelerinin Fransız Devrimi ve özellikle de 1791-1794 yılları arasındaki Jakoben dönemi üzerinde büyük bir etki yapmış olduğu genellikle kabul edilir. Rousseau'nun düşünceleriyle Fransız Devrimi arasındaki ilişki, sadece bir etkileme (veya, Napoleon'un yukarıya aldığı deyişle, bir “hazırlama”) ilişkisinden ibaret midir? Sanırım hayır. Rousseau'nun toplumsal-siyasal düşünceleri, yorumcu-larının hemen tümü tarafından kabul edildiği gibi, iç çelişkilerle ve tutarsızlıklarla yüklüdür. Bu çelişkiler ve tutarsızlıklar, özellikle “demokrasi” kavramı açısından bakıldığında iyice belirginleşir gibi görünmektedir. Rousseau'da, herşeyden önce, “doğrudan (katılımcı) demokrasi” anlayışının idealleştirilmesi söz konusudur. Buna ek olarak, yine Rousseau'da, hem “temsili (liberal) demokrasi”nin, hem de Jakobenler'in yakın tarihe bıraktıkları bir miras olarak, “demokratik diktatörlük”ün temellendirildiğini görmek de mümkündür. Bu durum, Jean-Jacques Rousseau'nun toplumsal-siyasal felsefesinin niteliği konusundaki yorumlarda gözlenen ikilemin de kaynağı olmaktadır. “Rousseau yorumcularının bazıları, onun kuramının doğal hukuk çerçevesi içinde yer aldığını savunurlar ve Rousseau'yu liberal geleneğe dahil ederler. Başka bir grup yorumcu açısından Rousseau, Hegel'in öncülerinden biridir ve totaliter düşüncenin temsilcilerinden sayılmalıdır.”³ Bu yorum biçimlerinden herbiri, Rousseau'nun, başta Toplum Sözleşmesi⁴ olmak üzere toplumsal-siyasal felsefeye ilişkin yapıtlarında⁵, kendisini haklı gösterecek dayanaklar bulabilmiştir.

² Miller, a.g.e., s. 212

³ Gülnur Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel, Marx* (İstanbul: Alan yay., 1987), s. 19.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Çan yay., 1974).

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev ve Seçme Düşünceler*, çev. S. Eyuboğlu (İstanbul: Cem yay., 1970) ve Jean-Jacques

Rousseau'nun yorumlaması konusunda, bu düşünürün iç çelişkilerinden ve tutarsızlıklarından kaynaklandığı söylenebilecek olan farklılıklar Fransız Devrimi için de geçerlidir. 1789-1815 yılları arasını kapsayan Fransız Devrimi'nin çeşitli dönemlerinde, Rousseau'nun toplumsal-siyasal felsefesi içinde temellerini görebilmenin mümkün olduğunu belirttiğim bu üç demokrasi tipinin pratiğe aktarıldığı görülmektedir⁶. Nitekim, Fransız Devrimi'nin de, "demokrasi" kavramı açısından bakıldığında, olumlu ve olumsuz biçimlerde yargılanması söz konusu olmuştur⁷. Gerçekten de, bugün daha çok "muhafazakârlaşmış" olduğunu söyleyebileceğimiz birçok "liberal"ın Fransız Devrimi'ni, "liberal-demokratik ilkeler" bakımından, pek de olumlu olarak kavradıklarını söylemek mümkün değildir. Bir diğer deyişle, tıpkı Rousseau'nun toplumsal-siyasal felsefesinin, liberal-totaliter sıfatlarının belirlediği uçlarda, farklı biçimlerde yorumlanması gibi, Fransız Devrimi de, benzer farklılıklar gösteren yorumlara konu olmuştur.

Rousseau'nun toplumsal-siyasal felsefesiyle Fransız Devrimi'nin yorumlanmasında gözlenen liberal-totaliter uçlarındaki farklılıklara ek olarak, bir diğer nokta da dikkat çekicidir: Fransız Devrimi, Aydınlanma Çağı filozoflarının ideallerinin

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. E. Başar (İstanbul: Anadolu yay., 1968).

⁶ Bkz. Miller, a.g.e., s. 202-210; ayrıca bkz. François Furet, *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev. Ahmet Kuyaş (İstanbul: Alan yay., 1989).

⁷ O kadar ki, daha "Devrim" in sıcaklığı yaşanırken, bir "Whig" (İngiliz Liberali) olan Edmund Burke'ün tepkisi karşısında Thomas Paine'in yazdıkları bu konuda sonraki yorumların ne ölçüde farklılaştıkları hakkında bir fikir verebilir: "İngilizce'de bulunup da Mr. Burke'ün Fransız halkı ve Ulusal Meclis'e savurmadığı küfür yok gibi. (...) Şimdiye kadar Mr. Burke Fransa hakkındaki düşüncelerinde yanılmış ve düş kırıklığına uğramıştır [...] Bir zamanlar Mr. Burke'ü Fransa'da devrim olabileceğine inandırmak olanaksızdı. O esnada Fransa'nın ne bu işe girişebilecek ruha ne de onu destekleyecek azme sahip olduğunu düşünüyordu; fakat şimdi, gerçekleşince, onu lanetleyerek işin içinden sıyrılmaya çalışıyor." Thomas Paine, *İnsan Hakları*, çev. Hüseyin Sarıca (İstanbul: Belge yay., 1985), s. 59.

pratiğe geçirilmesini ifade etmektedir⁸. Rousseau'nun düşünceleri ise, filozofların ideallerinden, arada büyük bir uçurum oluşturacak ölçüde farklıdır⁹. Burada da, bir başka çelişkili durum vardır: Yukarıda belirttiğim yorumlarda Rousseau, fikirleriyle, Fransız Devrimi'ni etkilemiş, hazırlamış, hatta, Devrim'in 1789-1815 arasındaki farklı pratikleri arasındaki çelişkileri, Devrim'den önce yapıtlarıyla ortaya koymuştur. Şimdi ise, Devrim'in Aydınlanma felsefesinin idealleriyle uyum içinde olduğu, buna karşılık Rousseau'nun Aydınlanma felsefesi bakımından aykırı görüşler dile getirdiği belirtilmektedir. Bu durumda, Rousseau'nun Devrim üzerinde, üç yıllık (1791-1794) kısa bir dönem dışında etkili (hazırlayıcı) olmadığını kabul etmek gerekecektir.

Gerek Rousseau'nun toplumsal-siyasal felsefesindeki iç çelişki ve tutarsızlıklar, gerek Devrim'in çelişkileri ve gerek Aydınlanma felsefesi ile Rousseau'nun düşünceleri arasındaki zıtlıklar, günümüzde batılı liberal demokrasilerin kendi iç çelişkilerini eleştirel bir biçimde yeniden değerlendirmeye olanak sağlamaktadır. Bu yazıda, önce günümüzün kurumsallaşmış batılı liberal-demokrasilerin temel ilkelerini ortaya koyduktan sonra, bu ilkelerin meşruluk temelini oluşturan değerlerle libe-

⁸ "Fransız Devrimi olmasaydı, Aydınlanma'nın liberal ve radikal idealleri, esasta, ilerici *intelligentsia* arasında dönüp duran ama siyasal yaşam üzerinde temel bir etki yaratmayan idealler olarak kalacaktı." Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Blackwell, 1984), s. 204.

⁹ Rousseau, "Eşitsizlik Üzerine Konuşma"sını Voltaire'e gönderdiğinde, ondan şu cevabı almıştı: "İnsan ırkı aleyhine yazılmış yeni kitabınızı aldım. Teşekkür ederim. Zekâ, hepimizi ahmak durumuna getirecek bir tasarımda böylesine kullanılmamıştı hiç. İnsan kitabınızı okurken dört ayağı üstünde yürümek istiyor. Fakat altmış yılı aştı ben bu alışkanlığı kaybedeli." Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi, 3, Modernçağ, Yeniçağ*, çev. Muammer Sencer (Ankara: Bilgi yay., 1973), s. 307. Keza Rousseau da, Aydınlanma Çağının "idealler"ini oluşturmuş olan filozoflardan "şu kibirli ve işe yaramaz ezberciler" olarak söz etmektedir. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi, II, Yeni Çağ*, çev. Alp Öktem (Ankara: Türk Siyasî ilimler Demeği yay., 1969), s. 267.

ral-demokratik kurumlar arasındaki çelişkileri, Rousseau'nun görüşleri esasında ele almak istiyorum.

II

"Liberal demokrasi", günümüzde, batılı toplumsal-siyasal örgütlenme tarzının kurumlaşmış niteliklerini ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır¹⁰. Bu özelliği ile "liberal demokrasi", sadece "kurumsallaşmış" bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzını ve bu tarz içinde gerçekleştiği düşünülen bir "hükümet oluşturma yöntemi" ile sınırlı bir içerik taşıyor gibi görünmektedir¹¹. Buna karşılık, "liberal demokrasi" deyince, hükümetlerin nasıl oluşacağına ilişkin kurumlaşmış bir yöntemin öncesinde ve ötesinde, "iyi toplumsal-siyasal örgütlenmenin ne olduğu" sorusuna verilmiş cevaplardan oluşan bir "değerler bütünü"nü anlamak gerekmektedir¹². Bu değerler bütünü ise, doğrudan doğruya Fransız Devrimi'ne, Fransız Devrimi'ni fikirleriyle öncelemiş olduğu kabul edilen Aydınlanma Çağı filozoflarının "idealler"ine uzanmaktadır¹³. Bu çerçeveden bakıldığında, bu "idealler"in bugün için, tam anlamıyla gerçekleşmiş olduğunu söylemek, kanımca mümkün değildir. Bu durumu, "liberal demokrasi"nin temelini oluşturan idealleri vurgulayarak, şöyle betimlemek mümkündür. (1) Liberal demokrasi, temelde "bireysel özgürlük" ve "bireysel eşitlik" değerleri üzerine kurulmuştur. (2) Bireysel özgürlük; (a) insanın, birey olarak, hem "diğerleri"nin, hem de bir "üstün (kamusal) otorite"nin dış müdahalesinden bağımsız olmaları anlamına "negatif" bir boyutu ve (b) insanın, birey olarak, ken-

¹⁰ Bu terim yerine, "özgürlükçü demokrasi", "çoğulcu demokrasi" veya "burjuva demokrasisi" terimleri de kullanılmaktadır.

¹¹ Bkz. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, Cilt II, çev. Rasin Tınaz (İstanbul: Varlık yay., 1971), s. 159.

¹² Bkz. Arblaster, a.g.e, (Oxford: Blackwell, 1984), s. 55 vd.

¹³ Kant tarafından, "insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmayış durumundan kurtulması" olarak nitelenen Aydınlanma, esas olarak, insanın kendi aklını "başkasının yardımı olarak kullanmak" zorunda olmayacağı bir toplum idealini benimsemiştir. Bkz. İmmanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" (1784), *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984) içinde.

di kişisel (insanî) yaratma yeteneğini gerçekleştirme olanaklarına sahip olması anlamında “pozitif” bir boyutu ifade eder¹⁴. (3) Her insan, bu özgürlüğe bütün halinde sahip olmak bakımından, insan olması nedeniyle, “eşit”tir. (4) Bireysel özgürlük ve eşitlik bakımından, özetlemeye çalıştığım bu kavrayış, toplumsal-siyasal örgütlenmenin bu doğrultuda gerçekleştirilmesi gerektiğini de içermektedir. Bu çerçevede, “liberal demokrasi”nin örgütlenme modeli, zorunlu olarak, bireyin özgürlüklere sahip olma bakımından eşit olmasını güvence altına alacak kurumsal düzenlemelere yol açmıştır. Bu düzenlemeler; (a) siyasal otoritenin “anayasal çerçeve” ile sınırlandırılması; (b) bu sınırlamanın pekiştirilmesi ve korunması bakımından en elverişli düzenleme ise, her “birey”in, özellikle yasaların yapılması sürecine, “eşit siyasal katılma” olanaklarına sahip kılınması (genel ve eşit oy hakkı) biçiminde gerçekleşmiştir. (5) Bu çerçevede, (“başkanlık sistemi” veya “parlamentar sistem”, Fransa örneğindeki “yarı başkanlık sistemi” ile birlikte) “temsili demokrasi”nin temel ilkelerinin yeterli ve ideal olduğu da genel olarak kabul edilmiştir.

Sorun, yukarıda 1, 2 ve 3’te belirttiğim ideallerin belirlediği değerler ile 4 ve 5’te belirttiğim kurumsal yapılanma arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bireysel özgürlük fikriyle liberal-demokratik kurumlar arasındaki bu ilişki, bir açıdan, uyumlu olarak görülebilmektedir. Demokrasiyi, değerler ile kurumsal yapıların bütünlüğü esasında bir “yaşam tarzı” olarak değil de, sadece bir “hükümet oluşturma” yöntemi olarak görmenin uzantısı olan bu uyum fikri, bugünkü mevcut liberal-demokrasilerin meşruluk temelini oluşturan “doğal hukuk ve toplumsal sözleşme” teorisi açısından soruna yaklaşıldığında belirsizleşmektedir. Şöyle ki: Doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorisi, Rousseau öncesindeki Hobbes’cu ve Locke’cu biçimiyle, “birey” anlayışı üzerinde bir “siyasal iktidar”ın nasıl

¹⁴ Bkz. Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty* (Oxford: OxfordUniversity Press, 1969) içinde.

meşrulaştırılacağı sorusuna cevap aramıştır¹⁵. Kısaca belirtilecek olursa, Hobbes'un düşüncesinde "doğal durum", herbiri kendi çıkarını azamileştirmenin peşinde koşan "bireyler"in, fiziksel veya zihinsel güç açısından değil ama, birbirlerini öldürebilme bakımından "eşit" oldukları bir durumdur. Her "birey" kendi çıkarını azamileştirmek, yani kendi ihtiyaçlarını azami ölçüde tatmin etmek istediğinden ve bu "bireysel tatmin"i sağlayabilecek kaynaklar da kıt olduğundan, doğa durumunda insanlar arasındaki ilişki bir "savaş ilişkisi"dir. Doğa durumu da, bu bakımdan, güvensizliğin, nefretin ve korkunun egemen olduğu bir durumdur. Böyle bir durumda ne yaşam, ne de mülkiyet hakları söz konusudur. Bu yüzden insanlar, potansiyel olarak her an öldürülebilme korkusuyla karşı karşıya bulundukları bu güvensiz ortamdan, kendi güç ve haklarını tümüyle üstün bir güce (devlete) devretmeyi kararlaştırarak (bir "toplumsal sözleşme" yaparak) çıkarlar ve toplum durumuna geçerler. Hobbes'un tasarımı devlet, bireysel üzerinde mutlak bir güce sahiptir ve devletin bu mutlak güce bireyler arasında yapılan bir "toplum sözleşmesi" ile ulaşılmasının temel gerekçesi doğa durumunda bulunmayan "güvenlik" ortamının sağlanmasıdır. Hobbes'un temelde güvenlik gerekçesiyle "mutlakiyetçi" bir devlet düzenini meşrulaştırmasına karşılık Locke, teorisinin temelini insanın doğa durumundaki rasyonel (iyi) davranış eğilimine dayandırır. Locke'a göre, "doğa durumu"nda insanlar, "yaşam, çalışma ve mülkiyet" haklarına, insan olmaları nedeniyle ve doğal olarak sahiptirler. Ayrıca insanlar, yine doğal olarak, rasyonel, yani makul ve iyi davranış sahibidirler. Bu özellikleri nedeniyle de, herkes diğerinin sözü edilen temel haklarına saygılı biçimde davranır ve böylece doğa durumu bir barış ortamı halinde yaşanır. Ancak, istisnâ de olsa, bazı insanların diğerlerinin haklarına tecavüz etmesi muhte-

¹⁵ Hobbes ve Locke'un görüşleri hakkında bkz. Savran, a.g.e., s. 24-40 ve Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2, Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar* (Ankara: Teori yay., 1986) içinde yer alan, Hobbes'un "Dev"inden (Leviathan) ve Locke'un "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme" sinden seçilmiş parçalar, s. 181-223 ve 224-256.

meldir (ki bu noktada Locke Hobbes'un insan doğasına ilişkin görüşlerine yaklaşıp). İşte, devlete giden yol da bu noktada başlar: Bir hakkın ihlâli halinde, bireyin bu hakkı bizzat kendisinin alması, öznel davranış yüzünden, yeni bir hak ihlâline neden olabilir ve böylelikle bir barış durumu olan doğal yaşam, kargaşaya dönüşebilir. Bu nedenle insanlar, önce kendi aralarında, "haklarını koruma hakkı"nı kendilerinden üstün bir güce (devlete) devretmek üzere anlaşırılar. Sonra da, devlet gücünü sadece bireysel hakların koruyuculuğunu yapmakla sınırlandıran ikinci anlaşmayı yaparlar¹⁶.

Hobbes'un teorisi, devletin (ve bununla birlikte "siyasal boyun eğme yükümü"nün) temelini "birey"e yerleştirmesi bakımından, siyasal düşünceler tarihinde önemli bir sıçrama noktasıdır. Locke'un teorisi ise, batı siyasal düşüncesi içinde, "bireysel özgürlük" fikrinin en kapsayıcı ilk formülasyonunu sağlamasıyla ünlenmiştir¹⁷. Locke'un formülasyonu, doğal haklar, devlet gücünün sınırlandırılması bakımından zorunlu görülen kuvvetler ayrılığı ilkesi gibi özellikleriyle, günümüzün batılı liberal-demokrasilerinin teorik temellerini oluşturduğundan, bu teorinin içinde yer alan bir çelişkiye kısaca değinerek Rousseau'ya geçmek istiyorum.

Locke'a göre devlet, bireylerin "yaşam, çalışma ve mülkiyet" haklarını korumak üzere, bireylerin anlaşmasıyla oluşturulmuştur. Yine Locke'a göre mülkiyet, "çalışma"nın (yani "emek" in) sonucu olarak ortaya çıkar. Çalışmaksızın mülk edinilemeyeceğine, yaşamak olmadan da çalışılamayacağına göre,

¹⁶ Hobbes'un teorisinde esasen hiçbir sınırlamaya tâbi olmayan devlet, Locke'un teorisinde, kendisini oluşturan anlaşmanın tarafıdır ve bu anlaşmayla bağlıdır. Bu anlaşmayı bozarak veya anlaşmaya aykırı olarak bireyin "doğal haklar"ına (yaşam, çalışma ve mülkiyet) müdahale etmesi, Locke'a göre "direnme ve devrim hakkı"nı doğurur.

¹⁷ Hobbes ve Locke'un "birey"i temel alan teorilerinin temel ilkelerinin yorumu hakkında bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962) ve Levent Köker, "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macpherson'un Siyasal Düşüncesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı 24 (Kış, 1984), s. 155-169.

Locke'un en temel ve doğal hak olarak "yaşam"ı belirtmesi gerekirdi diye düşünülebilir. Ancak Locke, liberalizmin sonraki gelişimine de uygun olarak, en temel hakkın "mülkiyet" olduğunu belirtmiş ancak, bu hakkın tanımını, gündelik olarak kullanıla gelenden farklı bir biçimde, daha geniş olarak yapmıştır: "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetimlerin altına sokmalarının asıl amacı, benim mülkiyet genel adı altında topladığım, canlarının, özgürlüklerinin ve mallarının korunmasıdır...]"¹⁸ Locke'a göre mülkiyet, dar anlamda, bireyin taşınır ve taşınmaz mallar üzerindeki mutlak tasarruf hakkından ibaret olmayıp, kişinin kendi bedeni ve emek gücü (canı) üzerindeki mutlak tasarruf hakkını da kapsamaktadır. İnsanların "devletlerde birleşmelerinin" asıl amacı bu hakkın korunması ise, bu korumanın ve dolayısıyla "devlet" denilen üstün emretme gücünün bu "koruma" göreviyle sınırlandırmasını sağlamanın en etkin yolunun, tüm mülkiyet hakkı sahiplerinin (yani, maddi mülkiyetler esasında bir ayrım gözetilmeksizin, her "birey"in) devletin özellikle yasa yapma faaliyetine aktif katılımı olması beklenirdi. Teorinin merkezindeki mülkiyet kavramının bu mantıksal uzantısına kanımca aykırı olarak Locke, "uygar ya da siyasal toplumdaki yaşama aktif olarak katılma" olanağı sadece, "maddi mülk" edinebilecek ölçüde "rasyonel" davranmış olanlara, yani belli bir düzeyin üzerinde zenginleşmiş bulunanlara tanır.¹⁹

"Mülkiyet" kavramına kazandırdığı yeni içerik ile tutarsız görünen bu son sav, Locke'un düşüncesini olduğu kadar, Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonrasında gelişip kurumsallaşan Batı liberal demokrasilerini iç çelişkisini de belirleyecek olan ilkeleri ortaya koymuştur. Bu ilkeleri birkaç noktada toplayabiliriz: (1) "Rasyonel" (akla uygun) davranma yetisine sahip olmak bakımından insanlar eşittir. (2) Rasyonel davranış, "tec-

¹⁸ Tunçay, a.g.e., s. 239.

¹⁹ John Plamenatz, *Man and Society, a Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx* (London: Longman, 1984), s. 215 vd.

rübe"ye (yaşantıdaki deneyime) göre belirlenir"²⁰. Bu bakımdan rasyonalite, amaçlarla eldeki araçlar arasındaki optimum dengeyi tutturabilmek anlamında, bir "hesap" işidir. Bu hesap işi de en iyi, bireyin kendi yaşamını serbestçe sürdürebilmesi ile gerçekleşir. Yani kişi, "özel" yaşamını sürdürürken, tüm dışsal (özellikle de siyasal otoriteden gelebilecek "kamusal" müdahalelerden bağımsız kılınmalıdır. (3) Bu da, en iyi biçimde, "rasyonel" davranma yeteneğini yaşamlarını sürdürürken en verimli biçimde kullanarak mülk sahibi olmuş ve bundan dolayı da devletin doğal haklara saygı göstermesi bakımından gerçekten korunmaları gereken çıkarları bulunanların siyasal karar alma süreçlerine katılmalarıyla olur. (4) Dolayısıyla, ekonomik ve toplumsal alandaki eşitsizlikler, Devrim öncesi Fransa'sında, -"Eski Rejim"de olduğu gibi, ruhban ve aristokrasinin üstünlüğünü meşrulaştırıcı türden- deneyim dışı bir "kutsallık"a başvurularak değil, "doğal haklar"ı serbestçe kullanma sonucunda, bireyler arasında ortaya çıkmış bulunan "mülkiyet eşitsizliği" çerçevesinde meşrulaştırılmıştır²¹. (5) Halk (Eski Yunan'daki *demos* kavramını anımsatırcasına)²², toplumun yoksul kesimlerini yani, mülk sahibi olacak kadar rasyonel davranmamış bulunanları kapsadığı ölçüde, halkın egemenliği (demokrasi) ile "bireysel özgürlük" çelişmektedir²³.

²⁰ Locke'un deneyiciliğinin (ampirizm), liberalizm bakımından temel değerler arasında yer alan "bilim" inancına nasıl geçmiş olduğu hakkında bkz. Arblaster, a.g.e., s. 137 vd.

²¹ 19. yüzyıl ortalarının tanınmış "liberali" Benjamin Constant da, "yönelime katılma" bakımından mülk sahipliğinin ayırdedici niteliğini vurgulayacaktır. Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (İstanbul: İÜHF yay., 1982), s. 295 vd.

²² Örneğin bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi K. 1975), s. 81-82.

²³ Nitekim, halkın siyasal karar alma süreçlerine katılımını sağlayacak olan (genel ve eşit oy hakkı), bireysel özgürlüğü muhtemel bir "çoğunluk tiranlığı"na karşı güvenceleyen anayasal mekanizmaların kurumlaşmasından sonra kabul edilmiştir. Bu anlamda, -liberal devletin" liberal-demokratik devlete dönüşümü hakkında bkz. C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. Levent Köker (Ankara: Birey ve Toplum yay. 1984), s. 48 vd.

III

Jean-Jacques Rousseau'nun toplumsal-siyasal felsefesi liberal teorinin yukarıda özetlemeye çalıştığım ve özellikle "rasyonalite ve bilim" konularındakiler olmak üzere önemlice bir bölümü Aydınlanma Çağı filozoflarının idealleriyle örtüşen²⁴ ilkelerine ters düşen, eleştirel boyutlar taşımaktadır. Bu boyutları, şöylece sıralamak mümkündür²⁵:

1. Doğa Durumu: Jean-Jacques Rousseau'ya göre "doğal durum", insanların "yalnız" başlarına yaşadıkları varsayılan bir durumdur. Bu "doğal durum"da insan yaşamını sadece kendi fiziksel ve zihinsel güçleriyle, yani yalnızca kendisine dayanarak sürdürür. Bu nedenle de, ne bir başka insanın varlığına ihtiyaç duyar, ne de, kendi dışında bir başka iradeyle herhangi bir "bağımlılık ilişkisi" içine girer. Özetleyecek olursak, insan, doğa durumunda yalnız ve (serbest olma anlamında), mutlak özgürdür. Bu özgürlük, tüm insanlar için geçerlidir; yani insanlar insan olmaları nedeniyle, özgür ve eşittirler. İnsanın doğa durumundaki davranışı, kendi varlığını korumaya yöneliktir. Bu yöneliş, diğer insanlar söz konusu olduğunda, Hobbes ve Locke'ta olduğu gibi, mülk edinmeye, başkalarına üstünlük sağlamaya doğru sahiplenici (*possessive*) bir güdüyle değil, aksine, mülkiyetin bulunmadığı bir durumun merhamet ve sevgi gibi güdülerıyla belirlenmiştir.

2. Toplum Durumu: Rousseau'ya göre "toplum", doğa durumundaki eşitliğin bozulmuş, bazı insanların diğer bazı insanlar üzerinde üstünlük ve egemenlik kurmuş oldukları bir (eşitsizlik) durumudur. Bu eşitsizlik, dolayısıyla da bir insanın diğeri üzerinde tahakkümü, "özel mülkiyet" in varlığı sayesinde pekişir. İnsanlar toplum durumunda, zenginlik, üstünlük, gösterişlilik gibi özellikler ağır bastığından, yozlaşmış ilişkiler içine girerler. Bir yandan, hayatını bir başkasının "koruyuculu-

²⁴ Jeremy Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, Cilt 37, Sayı 147 (Nisan 1987), s. 134.

²⁵ Bu özetleme, Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev, Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplum Sözleşmesi* yapıtlarına dayanmaktadır.

ğu"nda, özgürlüğünden yoksun bırakılmış ama başkasının korumasının verdiği "rahatlık" içinde kulluk davranışını tamamen benimser; diğer yandan ise, mülkiyet eşitsizliğinin zenginlerle yoksullar arasında yarattığı sürekli savaş hali yüzünden kuvvet kullanımı ihtiyacı ve bu ihtiyacı karşılamaya yönelik örgütlü bir güç olarak "devlet" doğar. Böylece, "birkaç kişinin çıkarı için insanlık kulluğa, köleliğe sefaletle mahkûm edilir."

3. Toplum Sözleşmesi: Rousseau'nun doğa ve toplum durumlarını kavramlaştırış biçimleri ve "toplum durumu"nun eleştirisinden hareketle vardığı noktayı, kanımca, mevcut bir iktidar ilişkileri sistemini değiştirmeye yönelik bir "ütopya"nın tasarlanması biçiminde yorumlamak gerekir.²⁶ Bunu şöyle açmak mümkündür. "Toplum durumu", doğa durumundaki özgürlük ve eşitliğin ortadan kalktığı bir durumdur. İnsanın, hayvandan farklı olarak sahip bulunduğu evrimleşme, gelişme yeteneğinin sonucunda oluşmuş bu durum, kötülüklerin kaynağıdır. Ancak, bu kötülüklerden sıyrılıp "doğal durum"a geri dönüş mümkün müdür? Voltaire'in yukarıda (8) numaralı dipnotunda belirttiğim yargısının aksine, Rousseau'nun cevabı "hayır"dır. Bu durumda, mevcut kötülükleri ortadan kaldıracak, insanı toplum içinde "özgür ve eşit" kılacak yeni bir toplumsal düzene gerek vardır. Bu da, Rousseau tarafından, "toplum sözleşmesi" düşüncesiyle ortaya konulmuştur.

Rousseau'nun "toplum sözleşmesi" ile tasarladığı düzen, herşeyden önce, toplumu oluşturan her "birey"in, "egemenliğin bir hissesi"ne sahip olduğu ilkesine dayanır. "Toplum'daki egemen güç", bu anlamda, toplumu oluşturan bir(ey)lerin toplumdur. Kararlar, bu bir(ey)lerin, "yurttaş" olarak katılımları sonucunda alınır. Her birey kendi iradesini açıklar, sonuçta iradelerin toplamıyla "genel irade"ye varılır.

²⁶ Bkz. Judith N. Shklar, *Men and Citizens, a Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 1 vd. Partick Gardiner, "Rousseau on Liberty", Zbigniew Pelczynski ve John Gray, der., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London: Athlone, 1984), s. 83-99.

“Genel irade”, Rousseau'nun “toplum sözleşmesi” düşüncesinde, birçok durumda, toplumu oluşturan bireylerin “çoğunluğunun iradesi” olarak belirtilmiştir. “Azınlık iradesi”nin çoğunluk iradesi karşısındaki durumu ise, çoğunluğa tâbi kılınmakla varılan bir “özgürlük” kavramına bağlı olarak ortaya konulmuştur. Buna göre, bir kararda azınlıkta (yani genel iradenin dışında) kalmış olan irade(ler) çoğunluğun iradesine (gerektiğinde zorla) tâbi kılınacak ve birey, artık “toplum durumu” altında belirtildiği gibi, bir başka bireye değil, (genel iradeye muhalif kalmış olsa bile) yapımına katıldığı “yasalar” a tâbi olacağından özgür olacaktır.

Bireysel özgürlük ile siyasal iktidarı birbiriyle çatışan şeyler olarak gören “liberal teori” açısından bu durum “bir çelişki” olarak görünmektedir. Bu çelişki, esasta, Rousseau' nun bireyi “egemenliğin bir hissesine sahip” bir yurttaş ve egemenliğe tâbi olmak durumunda bulunan bir uyruk olarak bölmesinden kaynaklanmaktadır. “Genel irade” egemenlikle aynı şey olarak anlaşılır bunun da çoğunluğun iradesiyle aynı şey olduğu benimsenirse, böyle bir çelişkinin varlığı haklı görülebilir²⁷.

Buna karşılık, Rousseau'nun esas tasarlamak istediği toplumsal düzenin başka bir özeliği daha vardır ki, bu çelişkinin aşılmasına yönelik girişimleri haklaştırmaktadır. Rousseau, bireyin “özel” (dolayısıyla serbest) faaliyet alanı ile “siyasal” faaliyet alanını ayıran, dolayısıyla “genel ve eşit oy ilkesi”nin yerleşmesinden sonra, “siyasete katılma”nın²⁸ demokratikleştiği bir durumda, bu “katılma”nın partiler, dernekler, sendikalar gibi aracı kurumlar yoluyla sağlandığı bir teori ve pratiğe ters

²⁷ Hatta, genel iradenin, bireysel iradelerin toplamına göre belirlenen “çoğunluk iradesi” demek olmayıp, bu iradeler toplamından ayrı bir varlık olarak kabul edilen “ortak iyilik” tarafından belirlendiği benimsenirse, bu durumda “ortak iyilik”i temsil ettiği düşünülen bir azınlığın (örneğin Devrimin Jakoben dönemi) veya bir kişinin (örneğin Robespierre) bu iradeyi “temsil etmesi” mümkün olabilir. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *“Siyasal Düşünceler Tarihi II”*, (Ankara: AÜSBF, 1984-1985), çoğaltma, s. 239.

²⁸ İnsan, bir bakıma, kendi dışındaki bir şeye katılabilir. Dolayısıyla, temsili liberal demokraside, (siyaset) bireyin özel yaşam alanının dışında bir ayrı alan olduğu için “katılma”dan söz etmek mümkün görünmektedir.

görüşler ileri sürmektedir. Esasen, Rousseau'nun toplum sözleşmesi fıkrında her türlü temsil mekanizmasının yadsınması söz konusudur²⁹. Ama, daha da açık olan nokta, Rousseau'nun tasarımıyla siyasal karar alma sürecine bireylerin "birey olarak" katılacaklarıdır. Bir diğer deyişle, Rousseau, esasta, bireylerden ayrı ve onların iradelerinden üstün bir "egemenlik alanı"nın kurumsallaşmasına karşı görüşler ortaya koymaktadır. Bu durumda, bireyin yurttaş ve uyruk olarak bölünmüşlüğünden kaynaklanan ve azınlığın çoğunluğa tâbi olması, "çoğunluk tiranlığı" altında bireysel özgürlüğün ortadan kalkması ya da azınlığın veya bir kişinin egemenliği ("genel irade"yi) temsilen otoriter bir siyasal örgütlenmeyi oluşturmasının teorik temelleri de ortadan kalkmaktadır.

Rousseau'nun tasarımı, kararların her somut durumda, (bireyler)in aktif katılımıyla alındığı, kendi kendine işleyen, doğrudan demokrasiye yönelik olarak anlaşılmak gerekir kanısındayım. Bu durumda, bir somut kararda azınlıkta kalan birey(ler), bir başka somut karar bakımından çoğunluğa dahil olabilecekler, bireyler arası azınlık-çoğunluk bölünmesi, birinin diğeri üzerinde, (parti) olarak üstünlüğünün kurumlaşması söz konusu olmadığından³⁰, her kararda değişen kompozisyonlar oluşacaktır.

Son olarak, Rousseau'nun esasen doğrudan demokrasiyi idealleştirir biçimde yorumlanması gerektiğini düşündüğüm toplumsal-siyasal felsefesinin, liberal-demokrasi teorisinin eleştirisi bakımından hangi noktaları öne çıkardığına değinmek istiyorum. Kısa başlıklar halinde özetlenecek olursa, bu noktaları şöyle belirtebiliriz:

1. Rousseau'nun görüşleri, öncelikle, liberal teorisinin dayandığı temel bir değer olarak, salt amaçlarla araçlar arasındaki optimum dengeyi sağlamaya yönelik bir hesap yapma yetisi biçiminde kavranan rasyonalite anlayışına karşıdır.
2. Bu karşı oluş, olgu-değer (akıl-duygu) gibi ikiliklere da-

²⁹ Bu konudaki tartışma için bkz. Savran, a.g.e., s. 65-78.

³⁰ Karş. David Held, *Models of Democracy* (London: Polity, 1985), s. 73-79.

yanan rasyonaliteyi reddetmeye yönelik olduğu kadar, benzer bir ikiliği temel kabul ederek, esasen insan yaşamını iyi (özgür)leştirme amacıyla Aydınlanma filozofları tarafından savunulan “pozitif bilim”in üstünlüğü ve bu anlamda bilimin toplumsal örgütlenmenin temelini de oluşturabileceği türünden bir “*scientism*”i de reddetmeye yöneliktir.

3. Rousseau'nun görüşlerinde, bireyin “özel” ve “kamusal” yaşam alanlarının ayrılığına dayanan ve esas olarak “serbestlik” anlamında negatif bir biçimde tanımlanmış bulunan özgürlüğün öne çıkarılmasına dayanan liberal kavrayışla da karşıtlık söz konusudur. Bir diğer deyişle, Rousseau'nun görüşlerinde, “bir kimsenin başkalarıyla birleşerek dünyayı etkilemesi anlamında iktidarda olma fırsatının yaygınlaşması”ndan³¹ yana öğeler bulunmaktadır. Bu bağlamda, görüşlerinin ve tabii bu arada Devrim'in ideallerinin, baskıcı bir otoriterlikle olduğu kadar, “siyasal katılma”nın gizlediği “liberal-demokratik” eşitsizlikler karşısında da uyuşmadığı kanısındayım

³¹ Ronald Beiner, “Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom”, Pelczynski ve Gray. der., a.g.e., s. 353.

MACHİAVELLİ ÜZERİNE*

*non ridere, non lugere neque detestare,
sed intelligere***
Spinoza

1459-1527 yılları arasında yaşamış ünlü İtalyan siyasal düşünürü Niccolo Machiavelli, hem Rönesans dönemindeki çağdaşlarının, hem siyasal düşünce tarihçilerinin, hem de genel olarak siyaset teorisiyle ilgilenenlerin oldukça farklı biçimlerde yorumladıkları bir düşünür. Machiavelli'nin kişiliği ve fikirleri, Rönesans döneminde, genellikle şeytanlığın, katilliğin, canavarlığın veya en azından ahlâksızlığın ve dinsizliğin övgüsü olarak aşağılanmış, bundan da öte, siyasal düzeyde zorbalığın övgüsünü yaptığına inanılan bu düşünürden ve fikirlerinden korkulması, bu fikirlere karşı insanlığın korunması gerektiği düşünülmüştür. Örneğin Ernst Cassirer'in, *Devlet Efsanesi* adlı yapıtında yer verdiği, "Shakespeare'in King Henry the Sixth (Kral Altıncı Henry) adlı kitabının üçüncü bölümündeki Gloucester Dükü Richard'ın monologunda" yer alan "Çıkarlarım için Proteus'la yer değiştirir, Katil Makyavelli'yi okula başlatırım" dizesinde veya Prusya Kralı II. Frederick'in veliaht prens olduğu zamanda yazdığı *Anti-Machiavelli* adlı kitabındaki "insanlığı bu canavara bu apaçık düşmanına karşı savunmak için savaşıma girişmek cesaretini göstereceğim" cümlesinde olduğu gibi. Machiavelli'nin ne denli kötü şöhret sahibi olduğunu anlamak bakımından, Santa Croce Kilisesi'n-

* G.Ü.İ.İ.B.F. Dergisi, Cilt: 6, No:2, 1990, 432-439

** Gülmemeli, kaçmamalı, horlamamalı ama anlamalı (Ernest Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kit., 1984, s. 123).

deki mezarına “böyle bir kişi için methiye gerekmez” sözünün kazılı olması da bir fikir verebilir. Machiavelli ve fikirleri hakkında benzeri değerlendirmeler, ünlü çağdaş siyaset felsefecisi Leo Strauss'un *Thoughts on Machiavelli* “Machiavelli Üzerine Düşünceler” adlı yapıtında bu düşünürü “kötülüğün öğretmeni” olarak nitelendirmesinde de görülebileceği gibi, yirminci yüzyıla kadar uzanmıştır.

Bu değerlendirmelere karşılık olarak, Orta Çağ'ın kent devletlerinde sıkça rastlanan “Cumhuriyet” yönetimleri içinde gelişmiş bireysel özgürlükçü değerlerin Rönesans'la birlikte geliştirilip güçlendirilmesine Machiavelli'nin önemli katkılarının bulunduğu ya da, örneğin “bu adamın özgürlükten yana olduğu ve ayrıca özgürlüğün korunması için de en sağlıklı öğüdü vermiş bulunduğu”nu belirten Spinoza veya *Hükümdar'da* “en büyük ve en soylu ruhlardan birinin gerçek siyasal öfkesinin çok görkemli ve doğru bir anlatımı”nı bulan Hegel gibi düşünürlerin Machiavelli'yi “özgürlük” fikrinin ilk önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirmeleri türünden karşıt yorumların da yapıldığı görülmektedir.

Bunlara ek olarak, Machiavelli'nin, sözcüğün çağrıştırdığı tüm olumlu anlamlarda “bilimsel” bir dünya görüşü geliştirmeye yöneldiği ve özellikle siyaseti, skolastiğin dinsel dogmalarıyla yüklü, aşkın (*transcendental*) ahlâkî içeriğinden arındırarak modern siyaset biliminin kurulmasında devrimci bir başlangıç yaptığı da sıkça rastlanan değerlendirmelerdendir. Ayrıca, Machiavelli'nin “modern siyaset bilimi”nin kurulmasındaki en önemli katkıları arasında, “örgütlenmiş bir kuvvet olarak kendi bölgesinde üstün ve diğer devletlerle ilişkilerinde bilinçli bir yükselme politikası izleyen devlet kavramından (*stato*) ilk kez söz etmiş olması, devlete ait olanla topluma ait olanı (siyasal toplum ile sivil toplumu) ilk kez ayırtırmaya yönelmesi” de sayılmalıdır.

Machiavelli hakkındaki bu değerlendirmeler arasındaki zıtlıkların nedenleri neler olabilir? Soruyu, Rönesans İtalya'sının genel ekonomik, siyasal ve kültürel özelliklerini de gözönünde tutarak yanıtlamak gerekmektedir.

Rönesans döneminin ekonomik yaşamı büyük ölçüde canlanmış ve tüm Avrupa'ya yayılmış olan ticaret tarafından belirlenmiştir. Ticaret yaşamının canlanması, tüccarların gerek-sindikleri kumaş, maden, gemi ve diğer malları üreten en-düstrilerin de canlanmasını sağlamış, bunlara ek olarak da bankacılığın gelişimi hızlanmıştır. Siyasal açıdan bakıldığında, Rönesans dönemi Avrupa'sının en ayırmedici özelliği, feodal döneme özgü ilişkilerin sürdüğü kırsal bölgelerle çevrili bağımsız kent devletlerinin varlığıdır. Orta ve Kuzey İtalya'dan başlayıp Almanya'dan geçerek Kuzey Denizi'nin kıyılarına ka-dar uzanan geniş bir bölgeye yayılan ticaret yolları üzerinde yer almış olan bu bağımsız kent devletleri ekonomik yaşamın okluğu gibi, siyasal ve kültürel yaşamın da odak noktaları ol-muşlardır.

Bu kent devletleri arasında, Brinton, Christopher ve Wolff'un 1453'ten *Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık* adlı yapıtlarında belirttikleri üzere, "en işini bilir" yöneticiler İtal-yan devletlerinin despotları olmuştur, İtalyan kent devletleri bu işbilir yöneticileri ise soylular ve/veya "popolo grosso (şişman adamlar)" denilen yeni zengin işadamları, yani burjuvalardı. Büyük bir çoğunluğu bu toplumsal kesimlerin temsil edildiğı meclisler tarafından yönetilen "oligarşik Cumhuriyet" niteliğini taşıyan İtalyan kent devletlerinde, özellikle onüçüncü yüzyıl-dan itibaren toplumsal ve siyasal ayrılıkların keskinleştiğı ve papa yanlılarıyla yöneticiler arasındaki önceki bölünmeye ek olarak, tüccar ve bankacılar gibi işadamları ile ücretli işçiler arasında "sınıfsal iç savaşa yaklaşan" mücadelelerin başladığı görölmektedir.

Endüstri ve bankacılık açısından Rönesans döneminin öncü kenti denilebilecek olan Floransa Cumhuriyeti, yukarıdaki ekonomik ve siyasal özellikleri açısından tipik bir kent dev-letiydi. Floransa Cumhuriyeti, 1434'te iktidarı alan Cosimo de Medici'yle birlikte, papa yanlıları ile burjuvalar arasındaki ikti-dar mücadelelerinin kargaşasını yaşamaktan bir ölçüde kurtu-lur. Ancak, küçük ve bağımsız kent devletleri halinde bölün-müş bir durumda bulunan İtalya, terim yerindeyse, uluslarara-

sı ilişkiler açısından güçsüz bir konumdadır ve Fransa, İspanya ve Almanya gibi güçlü monarşilerin adeta “savaş alanı” haline gelmiştir. Nitekim, 1494'de, Fransa Kralı VIII. Charles'in İtalya'ya girmesinin yarattığı koşullarda burjuvalar, Mediciler'in 60 yıllık iktidarlarına son vererek, Savoranola adlı dominiken bir rahibin egemenliğinde yeni bir “teokratik-püriten” yönetim kurarlar. Savoranola'nın 1498'de iktidardan uzaklaştırılmasından sonra kurulan yeni yönetim, içişleri, dışişleri ve savunma ile ilgilenen “onlar kurulu”nun “sekreterliği”ne Machiavelli'yi getirir. Bundan sonra, Machiavelli'nin özellikle diplomasi alanında görevlendirildiğini, İtalyan kent devletlerinin güçlü monarşiler karşısındaki askeri zayıflığını diplomasi yoluyla dengeleyerek ayakta kalmaya çalıştıkları bir dönemde oldukça önemli olan bu görevleri sırasında, farklı yönetim biçimlerini gözlemleme fırsatı bulduğunu ve en önemlisi de, Papa VI. Alexander'ın (1492-1503), “gözünü budaktan sakınmayan” ve “amaçlarına erişmek için” -ihanet, şiddet, zehirleyerek öldürme gibi- her türlü yola başvurmaktan çekinmeyen oğlu Cesare Borgia'yı tanıdığını görüyoruz.

Mediciler'in Floransa'ya dönerek yeniden iktidarı ellerine almalarından sonra gözden düşen, Mediciler'e karşı düzenlenen bir suikast girişimine adının karışması üzerine hapse giren, işkence gören Machiavelli, Floransa kent devletinin sınırları içinde, kırsal bir bölgeye sürgüne gönderilir. Burada, ünlü yapıtı *Hükümdar* ile *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler'i* kaleme alır. İlki 1513'te, ikincisi ise 1513-1517 arasında tamamlanmış olan bu iki kitap, Machiavelli'nin siyasal görüşlerini ortaya koyduğu temel yapıtlardır.

Machiavelli, *Hükümdar'da*, “hükümdarlığın ne olduğunu, kaç çeşit hükümdarlık bulunduğunu, hükümdarlığın nasıl kazanılıp muhafaza edildiğini ve nasıl kaybedildiğini” incelemektedir. Machiavelli'ye göre hükümdarlıklar, eski, yeni, karma ve dinsel olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Machiavelli, esas olarak yeni hükümdarlıklarla, yani hükümdarlığın babadan oğula geçtiği monarşilerden, zamanını doldurup artık değerini yitirmiş bulunan eski çağın cumhuriyetlerinden farklı,

geleceğin güçlü devletleri olacak yeni tür hükümdarlıklarla ilgilenmektedir.

Machiavelli'ye göre yeni hükümdarlıklarda siyaset, insanın kendi yeteneklerinin tümünü ifade eden “*virtu*” ile insanın denetiminin dışındaki oluşumları, yani yazgıyı ifade eden “*fortuna*” arasındaki ilişkilerin donattığı bir eylem alanının adıdır. Siyaset, iktidarı ele geçirme ve iktidarı koruma amaçlarına yönelik bir eylemler bütünü olarak pratik bir nitelik taşır. Siyaset, bu anlamda, Machiavelli için bir “zenaat”tır (*techne*). Bu kavrayışın bir uzantısı olarak Machiavelli, esasen, bir teknik olarak siyaseti, siyasal eylemin kurallarını incelemektedir ve Agnes Heller'in *Renaissance Man* (Rönesans İnsanı) adlı yapıtında da vurguladığı üzere, böyle bir siyaset kavrayışının ortaya attığı sorular, elbette, “siyasal kişilik”in niteliği üzerinde odaklaşacaktır.

Gerçekten de, Machiavelli, siyasal iktidarın nasıl ele geçirileceği sorusunu yanıtlarken, kişinin: (a) kendi özgüçlerini ve yeteneklerini kullanmasıyla; (b) kişinin *fortuna*(yazgı) sayesinde ve başkalarının yardımıyla; (c) entrikalarla, şiddet ve cinayet yoluyla; (d) yurttaşların arzusu sonucunda ve nihayet (e) dinsel yollarla iktidarı ele geçirebileceğini söyledikten sonra, yeni hükümdarlıklarda esas olanın, siyasal iktidarı ele geçiren kişinin bunu kendi özgüçlerini kullanarak ve yazgının tanıdığı olanaklardan yararlanmasını bilerek gerçekleştirmesinin en iyisi olduğunu, ancak böyle olduğunda devletin güçlü olacağını ve iktidarın ayakta kalacağını söyler.

Dolayısıyla, yeni hükümdarlıklarda iktidarı eline alacak kişinin sağlam ve güçlü olabilmesi için kendi özgüçlerini ve yazgının tanıdığı olanakları en iyi biçimde değerlendirebilecek bir kişiliğe sahip bulunması gerekmektedir. Bu kişiliğin özellikleri ise, Machiavelli'ye göre, iki yönlü olmak zorundadır: Hükümdar, hem “insan”, hem de “hayvan” gibi davranabilme, hayvan gibi davrandığında da, gerektiğinde aslan, gerektiğinde de tilki gibi hareket edebilme yeteneğine sahip bulunmalıdır. Bir diğer deyişle, yeni hükümdarlıklarda siyasal iktidar, koşullara göre, gerektiğinde yasalara bağlıymış gibi görünüp hile yapabilen,

hatta gerektiğinde de, inançsız biri de olsa, yurttaşlarına hoş görünmek için dindar görünmeyi becerebilen, *fortuna'nın* gereklerini iyi görüp, kendi özgüçlerini buna göre ayarlamasını beceren kişinin olacaktır.

Machiavelli, bu görüşleriyle, düzenin sağlanması için yukarıdaki niteliklere sahip bir hükümdarın olması gerektiğini savunmakta ve böylelikle de, bir tür "mutlakiyetçilik" yanlısı olarak görünmektedir. Ancak, bu yorum doğru olsa bile, Machiavelli'nin mutlakiyetçiliği, "kralların Tanrısal hakları" öğretisinde savunulan türden, "bu dünya" dışı, aşkın ahlâkî-dinsel ilkelerin meşrulaştırdığı türden veya sınıfsal ayrılıkların pekiştirdiği toplumsal ve siyasal çalkantılar içinde bulunan Floransa Cumhuriyeti gibi devletlerde, insanların kaçınılmaz gördükleri, "devletlerin kendileri için savaşmak üzere kiralandıkları paralı askerlerin komutanı" olan *condottiere'nin* baskıcılığı biçiminde değildir. İtalya'nın küçük kent devletleri biçiminde bölünmüşlüğü'nün İtalya'yı diğer monarşiler karşısında nasıl güçsüzleştirdiğini, buna, ekonomik gelişimde aynı bölünmüşlüğü'nün olumsuz etkilerinin de eklendiği kanısında olan Machiavelli, önerdiği olanın İtalyan ulusal birliğinin sağlanması olduğunu, bunu da ancak tek bir kişinin, yukarıdaki özelliklere sahip bir yeni hükümdarın yapabileceğini belirtirken, bu yeni hükümdarlığın (bir anlamda, birleşmiş, ulusal İtalyan devletinin), dinden ve paralı askerlerden kurtulması gerektiğini söylemektedir. Machiavelli'ye göre ulusal İtalyan devletinin varlığı önündeki en büyük engel "Kilise"dir. İtalya'yı bölen ve böyle bölünmüş kalmasını isteyen Kilise'ye karşı nefretle dolu olan Machiavelli, dine açıkça karşı çıkmaz görünmekle birlikte, Hristiyanlığın alçakgönüllülüğü, pasifliği yüceltmesinden hoşlanmamakta, buna karşılık putperestlerin (Paganizmin) "büyük komutanlar ve renkli yöneticiler gibi dünyevî görkemle dopdolu kişilerin" tanrılaştırmalarını övmektedir. Bu övgüsüyle paralel bir biçimde, en iyi askerlerin "paralı" değil ulusal onur duygusuyla dolu askerler olduğunu ve bu çerçevede kahramanlığın, dünyevî işleri yürütmenin anlamlı bir sonucu olacağını da eklemektedir.

Devletin, yani “yeni hükümdarlık” tipinde bir “ulusal İtalyan devleti”nin kurulmasında en etkin rolü, “hükümdar”a vermekle “mutlakiyetçilik” yanlısı görülen Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* adlı yapıtında ise “cumhuriyetçi” değerleri savunur. Eski Roma’lı tarihçi Titus Livius’un Roma tarihini anlatan 142 kitaplık eserinin Roma Cumhuriyeti’ni başlangıcından İ.Ö. 293’e kadarki öyküsünü anlatan ilk on kitabının bir tür açılımını yapan Machiavelli, burada halkın “özgürlük bekçisi” olduğu kanısındadır: “İhtiyatlılık ve denge konusunda halk hükümdardan daha dengeli, daha ihtiyatlı, daha akıllıdır diyeceğim. Halkın sözü sesi boşuna söylenmemiştir; çünkü kamuoyunun geleceğini görme bakımından harika bir yeteneği vardır; öyle ki, adeta gizli bir erdem (*virtu*) sayesinde geleceğin mutluluk ya da kötülüğünü önceden seçer... Halkların egemen olduğu yerlerde, kısa bir süre, hükümdarların yönetimlerinin allındakinden daha çok refah artışları olmuştur. Bu da halkların yönetiminin prenslerinkinden daha iyi olmasından ileri gelir.”

Prens ile Konuşmalar arasındaki temel çelişki, Machiavelli hakkındaki yorumlar arasındaki temel zıtlıklara tekabül eder gibidir. Machiavelli’nin yapıtlarında bulunan çelişkiler, bununla da sınırlı değildir. Siyaseti bir “zenaat” olarak kavramasıyla “modern siyaset bilimi”nin kurucusu olarak gösterilen Machiavelli, aynı zamanda, olgusal temeli bir bilim anlayışının doğal uzantısı olan ilerleme anlayışını da benimsememektedir. Rönesans döneminde, özellikle sanatçılar arasında, Rönesans yapıtlarının Eski Yunan ve Roma’ya üstün olduğunu, çünkü tarihin hep ileriye doğru gittiğini kabul eden “modernler”in fikirlerine karşılık, özellikle *İstoriye Fiorentine* (Floransa Tarihi) adlı yapıtında, Eski Çağ’ın döngüsel anlayışını sürdüren Machiavelli’nin modern bilimsel tarih anlayışından uzakta olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu özellik, Machiavelli’nin “bilimsel” siyaset anlayışıyla çelişkili gibidir.

Machiavelli’deki çelişkilerin, bir bakıma Rönesans’ın bir yeniden doğuş değil, Eski ve Orta çağların zihniyetinden bir kopuş evresi, modernliğe bir geçiş basamağı olmasından kay-

naklandığını, bir diğer deyişle, eski ve yeninin birlikteliğine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşılık, Machiavelli'nin en büyük erdemi, bu dünya dışı, aşkın, insan iradesini denetimi altında tuttuğuna inanılan ve ancak onu kavrayanların topluma egemen olmaları gerektiğinin kabul edildiği Platon'cu ve St. Augustinus'un temsil ettiği skolastik "erdem" kavramını dünyevileştirmesi, erdemi (*virtu*) insanın yeteneklerine ve bu yetenekleri kullanarak geliştirecek ölçüde özgürleşmesine bağlı hale getirecek düşünceler ortaya koymuş olmasıdır. Bu yönüyle, Rönesans'ın hemen öncesinde, kent devletlerinde filizlenen "cumhuriyetçi" ve özgürlükçü değerlere önemli bir katkı yapan Machiavelli'nin, despotizmin övgüsünü yapan bir ahlâksız olarak yargılanması, ancak aşkın, insan ve dışı kategorilerle dünyayı biçimlendirmeye yönelik görüşler açısından olanaklıdır.

KAYNAKÇA

- Mehmet Ali Ağaoğulları, "Siyasal Düşünce Tarihi, II, Ders Notları", (Ankara: A.Ü.S.B.F., 1984-1985, Teksir).
- C. Brinton, J.B. Christopher, R. L. Wolff, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, 1, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Cem yay., 1982).
- Ernest Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, (İstanbul: Remzi Kit, 1984).
- Dante Germino, *Modern Western Political Thought: Machiavelli to Marx*, (Chicago: Rand McNally and Co., 1971).
- Agnes Hiller, *Renaissance Man* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
- Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, der. B. Crick, (Hamondsworth-Middlesex: Penguin Books, 1985).
- Machiavelli, *Hükümdar [II Principe]*, çev. S. Bağdatlı, (İstanbul: Sosyal yay., 1984).
- George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2, çev. Alp Öktem (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği yay., 1969).
- George Sabine ve T.L. Thorson, *A History of Political Theory*, (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973).
- Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One, The Renaissance*, (Cambridge: C.U.P., 1980).

MODERN DEMOKRASİNİN ÇELİŞKİLERİ AÇISINDAN BİLİM - AHLAK - SİYASET İLİŞKİLERİ ÜZERİNE BİR DENEME

I

Bu makalenin konusunu "siyaset bilimi" açısından ahlak ile siyaset arasındaki ilişkilerin incelenmesi oluşturuyor. Konunun sadece bu biçimde ifade edilmesi elbette yeterli değil. Çünkü, daha işin başında, "siyaset bilimi-ahlak-siyaset" üçlüsü etrafında dönen sorunların sistemli bir biçimde ele alınmasını gerektiren karmaşık bir bütünle karşı karşıya bulunuyoruz. Ahlak ve siyaset kavramlarının tanımlanmasındaki güçlükler yanında, "siyaset bilimi"nin nasıl bir bilim olarak anlaşıldığı veya anlaşılabileceği ile ilgili sorular da son derece büyük bir önem taşıyor.

Siyaset, mevcut bir toplumsal birliktelik tarzını korumaya ya da değiştirmeye yönelik bir eylemler dizisi olarak anlaşıldığında, son derece açık bir biçimde "ahlak"la ilişkilidir. İnsanlar "iyi" olduğunu düşündükleri bir şeyi korumak, "kötü" olduğunu düşündükleri bir şeyi ise "iyi"ye doğru değiştirmek isteyeceklerinden, siyaset pratiğini oluşturan eylemler dizisi, daha genel bir düzeyde, iyi-kötü ayrımı üzerine kurulu eylem ilkelerini tesbit eden normların bütünü olarak "ahlak"ın bir parçası halinde görülebilir. Kısaca söylersek, "siyaset", "ahlaki eylem"dir diyebiliriz.

Siyaset ve ahlak arasındaki bu ayrılmaz bağ, her zaman yukarıda özetlenmeye çalışılan akıl yürütme tarzının gösterdiği ölçüde açık ve belirgin değildir. Özellikle batı siyasal düşünce tarihinde Machiavelli ile başlayan "modernlik" içinden bakıldı-

ğında, siyaset ile ahlak arasında kesin sınırlar çizmeye çalışan bir anlayışın tarihsel süreç içinde geçerlik kazandığı görülmektedir. Buna göre siyaset, toplumun tüm üyelerine emretme ve bu emre itaati sağlama anılanındaki üstün iktidarı ele geçirme ve elde tutma amacına yönelik bir "teknik" biçiminde anlaşılmaktadır. Ahlak ise, bu tekniğin zorunlu kıldığı gereklerden bağımsız ve çoğu kez iktidarı ele geçirme ve muhafaza etme amacıyla çatışabilen değerleri kapsayan bir alan olarak görülmekte ve tam da bu nedenle siyasetin dışına itilmek istenmektedir. Bu bakımdan, "modern siyasal düşüncenin kurucusu sayılan Machiavelli'nin siyaset ile ahlakı birbirinden ayırmaya çalışan ilk teorik yaklaşımın sahibi olarak, "ahlaksızlığı" öven bir düşünür diye yorumlanması son derece açıklayıcı olmaktadır.

Modern siyasal düşüncenin Machiavelli'den sonraki değişim sürecinde billurlaşan ana doğrultulardan bir diğeri ise, siyasal düşüncenin "bilimselleşmesi" olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada "bilim" terimiyle ifade edilmek istenen şey, doğa bilimlerinin teori ve metod ilkelerini örnek alan "pozitivist" bilim anlayışıdır. Bu anlayış açısından bilim, dış dünyadaki gerçekliği meydana getiren olguları açıklamaya yönelik, "nesnel", yani "değer yargılarından arındırılmış" bir çaba olarak görülmektedir. Doğa bilimleri ile insanın tarihsel varoluşunu araştırma konusu olarak belirleyen bilim dalları arasında herhangi bir ayrım yapılmamakta; bilimin "evrensel" olduğu kabul edilmektedir.

Bilimin "evrensellik" iddiası, zaman-mekân boyutlarının tarihselliği ile belirlenmiş iyi-kötü yargılarını esas alan "ahlak"ın görelili, dolayısıyla evrensel olamayan mahiyeti nedeniyle "bilim"in dışında; kalan, "metafizik" bir alanı ifade ettiği anlayışının benimsenmesine neden olmuştur. Bu nedenle, Machiavelli'den sonraki süreçte siyasal teori, bilimsel esaslar üzerine oturtulması gereken, olguları açıklayıcı, nesnel bir girişim haline gelmek bakımından ahlak ile bağlarını kopartmak durumunda kalmıştır.

Ancak, siyasetin bilimselleşmesi sürecinde ahlaktan bağımsızlaşması, kolay, açık ve tamamlanmış bir biçimde olmamış-

tır. Aksine, siyaseti de içine alacak kadar geniş ölçekli bir yayılma gösteren "bilimselleşme", ahlak alanını da dönüştürerek bilime tâbi kılma süreci halinde gelişmiştir. Aydınlanma felsefesinin, toplumsal varoluşu akla dayanmayan tüm kurumsal düzenlemelerden ve ilkelerden arındırma ideali doğrultusunda gelişen, bu bir anlamda topyekûn bilimselleşme süreci, kendi ahlak tanımını da yaratmıştır. Bu da, evrensel aklın ilkelerine uygunluğu temel norm olarak benimsemeyi tercih eden "rasyonalite" anlayışından türeme bir ahlak tanımıdır. Modern siyasal ve toplumsal ilişkileri inceleyen ve teorileştiren Max Weber gibi düşünürlerin modernliğin asli ögesi olarak rasyonaliteye ağırlık vermeleri de bu yargıyı kanıtlamaktadır.

Dolayısıyla bilim, bir yandan insan düşüncesini "nesnel gerçeklik" temelinde yeniden kurmaya yönelik bir gelişme olarak öne çıkmakta, diğer yandan da, "bilimsel düşünme" tarzının diğer (dini, metafizik ve dolayısıyla din ve metafiziğin belirlediği oranda ahlaki) düşünme tarzlarından üstün olduğunu da," en azından zımnen kabul ettirmiş olmaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, siyasetin bilimselleşmesi, hem siyaset ile ahlakın birbirinden ayrılması, hem de bilimin tanımladığı rasyonaliteye uygun bir normlar bütününe siyaset de dahil tüm insanî ilişkileri belirlemesi anlamına gelmektedir. Bir diğer deyişle, Eski Yunan'dan modernliğin başlangıçlarına kadar, "iyi toplum nedir?" sorusuna felsefi olarak temellendirilmiş cevaplar arama faaliyeti diye görünen siyasal düşünce, bilimselleşme süreci içinde, toplumsal birlikteliğin "iyiliği" sorunundan bağımsız olarak, mevcut bir toplumsal birliktelik tarzı içindeki sorunların pratikte nasıl çözülebileceği sorusuna cevap arayan "teknik" bir faaliyet haline gelmiştir. Bu anlamda, bilimselleştiği ölçüde teknikleşen siyaset ile pratiğe dönük sorun çözücü bir faaliyet olarak teknolojiyle özdeşleştirilmiş bulunan bilim birleşerek "siyaset bilimi" ortaya çıkarken, "siyasal ahlak da, ya çağını doldurmuş bir alan (dolayısıyla incelenmesi sadece entelektüel merakın tatminine yarayan bir faaliyet) diye görülmüş, ya da "metafizik" olduğu gerekçesiyle bilimselliğin prestijinden yoksun kılınarak dışlanmaya çalışılmıştır.

II

Siyasetin bilimselleşmesi ile birlikte ahlakın siyasetten dışlanması, belirtmeye çalıştığım gibi, aslında tamamlanmış ve artık sorun yaratmayan bir durum değildir. Tam tersine, bilim kendi ahlak kurallarını evrensel rasyonalite anlayışına dayanarak kabul ettirmeye çalıştıkça ve siyaseti de bu anlamda kendi içine çektikçe, bilim-ahlak-siyaset üçlüsü arasındaki ilişkiler de daha sorunlu ve karmaşık bir nitelik almıştır.

Özellikle modernliğin temel öğelerinden biri olan siyasetin demokratik niteliği açısından bakıldığında, bu sorunlu ve karmaşık durum daha açık bir biçimde görülebilmektedir.

Çağımızın en sorunlu kavramlarından olan demokrasi, ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, hem bir "ideal" ve hem de bir "gerçeklik" olarak görünmektedir: Bir yanda, "halkın, halk tarafından, halk için yönetimi" diye bilinen klasik deyişteki tanım uyarınca gündeme gelen, özgürlük, eşitlik, çoğulculuk ve katılım gibi "demokratik değerler"in içinde yer aldığı "demokratik ideal", diğer yanda ise, bu değerlerin meşruluk kazandığı "temsili kurumların oluşturduğu "demokratik gerçeklik."

Modernliğin ilgi çekici paradokslarından biri, siyaset bilgisinin "bilimselleşmesi" sürecinde giderek daha çok vurgulanmaya başlanan siyaset-ahlak kopukluğunu da içeren bir biçimde, "demokratik ideal" ile "demokratik gerçeklik" arasındaki çelişkilerde kendisini açığa vurmaktadır. Modern demokratik ideal, kişinin kendisi için nasıl bir yaşam tarzının en iyi olduğunu yine en iyi kişinin kendisinin bileceğini, bu nedenle de dışarıdan müdahale edilmemesi anlamında, "negatif hak ve özgürlükler" ile donanmış bir doğal varlığa sahip bulunduğunu içermektedir. Ancak, yine modern demokratik ideal, bu "negatif özgürlük" fikrinin haklılığını, dışarıdan müdahale edilmeyen bireyin kendi özgür iradesini dilediğince kullanabileceği, yani kendi varlığında içsel olarak bulunan düşünme ve yaratma yeteneğini hayata geçirebileceği (negatif özgürlükten farklı olarak tanımlana gelen "pozitif özgürlük") varsayımına dayandırmaktadır.

Modern demokratik idealin kanımca ayrılmaz parçasını meydana getiren bu (negatif ve pozitif boyutlarıyla birlikte kavranan)"bireysel özgürlük" anlayışı, modern demokrasinin gelişim sürecin de temsili kurumlar'ın ve temsili demokratik usullerin ortaya çıkışına da meşruluk kazandırmıştır. Buna karşılık, özellikle bireysel özgürlüğün negatif ve pozitif boyutlarının birbirlerinden ayrılması esasına dayalı olarak gelişen "demokratik gerçeklik", kapitalist toplumun çelişkili niteliklerinden ötürü, pozitif özgürlüğün sağlanması için negatif özgürlüğün kısıtlanması gerektiği anlayışına dayanmak durumunda kalmıştır.

Bu noktayı biraz daha açacak olursak: (1) Bireysel özgürlük, negatif özgürlük olarak anlaşıldığında, "iktidar" ile karşıtlık halinde tanımlanmaktadır. İktidarın varlık alanının genişliği ölçüsünde, (negatif) bireysel özgürlüğün alanı daralmaktadır. O halde, bireysel özgürlük açısından idea durum iktidarın yok edilmesidir (anarşi). Oysa, modern demokratik idealin klasik liberal yorumuna göre bu ideal gerçekleştirilemez, çünkü (Thomas Hobbes'un temel-lendirdiği "insan doğası" anlayışı uyarınca) her bireyin diğer bireylerin özgürlük alanına müdahale etmemesini güvence altına alacak bir üstün iktidara asgari düzeyde gerek vardır.

Klasik liberal yorumda varolan bu "asgari iktidar" (veya bekçi devlet) anlayışına karşılık, insanın kendi içinde var olan ve belirli bir zaman ve mekân boyutunda (belirli bir tarihsel toplumsal durumda) yaşayan her bireyde, zaman-mekân dışı, aşkın bir "insan doğası" tanımına sığdırılması mümkün olmayan düşünme ve yaratma yeteneklerinin hayata geçirilmesi anlamındaki "pozitif özgürlük", "iktidar" ile başka tür bir ilişki kurmaktadır.

Özgürlük ile iktidar arasındaki bu "başka tür ilişki", iktidarı bir "iş yapma", "eylemde bulunma" kapasitesi olarak görmekte ve insanların kendi içlerinde varolan yeteneklerini eylemleriyle dışa vurup, bunu başkalarıyla "paylaşmaları" halinde özgür olacaklarını kabul etmektedir. Bu açıdan bireysel özgürlük, insanların kendi "doğru ve iyi bildiklerini" eyleme dökmeleri, bu

"bireysel eylemlerin somut tarihsel-toplumsal durumlarda, "zor"a değil, "paylaşma"ya dayalı olarak bir "ortak yaşam"ı oluşturmaları anlamını içermektedir. Bu açıdan bakıldığında, bireysel özgürlüğün "negatif ve pozitif özgürlük" diye ayrılarak tanımlanmaya çalışılması mümkün değildir çünkü, "negatif özgürlük" denilen "bireye dışarıdan müdahale edilmemesi", "pozitif özgürlük" (yani, bireyin kendi doğru ve iyi bildiğini hayata geçirmesi) olmadan anlamsızdır. Aynı şekilde, "pozitif özgürlük" de, negatif özgürlük olmadan (yani, bireyin kendi içindeki düşünme ve yaratma yeteneklerini "dışarıdan müdahale edilmeksizin" gerçekleştirme olanağı bulunmadan) herhangi bir anlam taşımaz.

Buna karşılık, modern "demokratik gerçeklik", bireysel özgürlüğün negatif boyutuna ağırlık veren bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, insanların büyük bir bölümünün yaşamlarını sürdürmek için "emek güçlerini" (yani, kendi içlerindeki potansiyel güçlerini) "başkalarının emrine sunmak zorunda kaldıkları "kapitalist toplumsal gerçeklik" açısından bakıldığında, temel bir çelişki kaynağı olmaktadır. Çünkü, "bireysel özgürlük" için vazgeçilmez olan "zorlama ve müdahalenin olmaması", kapitalist toplumda geçerli kılınamamaktadır: İnsanlar, "piyasa" tarafından başkalarının emrinde çalışmaya zorlanmaktadır.

Bu "ekonomi içi" zorlamanın eklemlendiği, kapitalizmin siyasal-hukuksal çerçevesini oluşturan "liberal-anayasal devlet" ise, bir yandan meşruluğunu yukarıda belirtmeye çalıştığım "bireysel özgürlük" idealinden alırken, diğer yandan bu idealin pozitif ve negatif boyutlarının ayrılmazlığına son vermek suretiyle kendi meşruluk zeminini zayıflatmaktadır.

III

"Demokratik gerçeklik" ile "demokratik ideal" arasında bir denklik olduğunu açıkça veya örtülü bir biçimde kabul eden pozitivist siyaset bilimi, siyaset ile ahlak arasında, sözünü ettiğim türden bir ayrımı geçerli kılma süreci içinde, modern devletin "meşruluk krizi"ne de bir cevap verme iddiasındadır. Da-

ha doğrusu, bilimselleşmiş siyaset teorisine göre buradaki kriz, "demokratik ideal" açısından bakıldığında, modern devletin iyi bir siyasal birliktelik tarzı olup olmadığı sorusunun içerdiği anlamda bir "meşruluk krizi" değil, modern devletin içine' düşmüş bulunduğu bir "yönetilemezlik krizi"dir.

Modern devletin meşruluk temelini meydana getiren "bireysel özgürlük" anlayışının pozitif boyutunu gerçekleştirmek amacıyla devletin "klasik liberalizm" tarafından belirlenmiş "asgari" sınırlarını aşarak ekonomik ve toplumsal süreçlere müdahale etmesinin yarattığı bu "kriz", "siyaset bilimi"nin teknolojik yaklaşımı ile aşılma istenmektedir. Önerilen çözümün ana hatları, devletin ekonomik ve toplumsal alanlardan çekilerek küçülmesi, bürokrasinin azaltılması suretiyle küçük ama güçlü bir siyasal örgütlenme biçiminde yeniden yapılandırılmasıdır.

Görünüşte ahlaki bir boyut taşımayan, nesnel gerçekliğin değeri yargılarından arındırılmış bir biçimde incelenmesiyle varılan bilimselliğin prestijinden yararlanan bu çözüm, "kriz"i yanlış teşhis ettiği için yetersiz kalmaktadır. Buna karşılık, modern devletin krizini "meşruluk krizi" olarak gören yaklaşım biçimi, modern devletin temel yapısal unsurlarını oluşturan "ulus-devlet" ve "temsili demokrasi'yi aşmaya yönelik yeni ama, klasik siyaset felsefesinde olduğu gibi, siyaset bilgisini ve siyasal eylemi "iyi toplumların ilkelerinden çıkarmayı amaçlayan bir siyaset teorisini aramaktadır.

Bu arayışın, bütün boyutlarıyla tanımlanmış, zaman-mekân boyutunun tarihselliği dışına itilmiş bir "ütopya'ya yönelmediğini; aksine, "bilimsellik" adına "ahlak"ı dışlayan bir "teknolojik siyaset" anlayışının aslında belirli ("evrensel" olduğu ileri sürülen bir "rasyonalite"den türeyen), bir "ahlak" anlayışını dayatmakta olduğunun da farkında olarak geliştiği görülmektedir. Bu gelişme, insanların hem bireyselliklerini koruyan bir özgürlük içinde ve hem de bireysel özgürlüğün olanak verdiği eylemli yaratıcılığı başkalarıyla paylaşarak yaratılacak bir "ortak yaşam"ın oluşturulabilmesi anlamında "topluluk" halinde, "ahlaklı siyaset"i kurabilecekleri temelleri gerçekleştirmeyi amaçlamak-

tadır. Bu amacın nerede ve nasıl gerçekleştirileceği sorusunun "evrensel" bir cevabı olmamakla birlikte, "bireysel özgürlüğü" güvence altına almış olmak gibi bir asgari koşulu vardır. Ancak bu asgari koşul yerine getirilebildiği takdirde, birey-yurttaş olarak insanın kamusal eylemi yoluyla "ahlaklı siyaset" yapmayı mümkün kılacak bir birliktelik tarzını kurmak üzerinde düşünebilir.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Eski Yunan'ın siyasal felsefeye armağanı olan, bireyselliği "cemaatçilik" içinde eriten ahlaklı siyaset çerçevesini; ortaçağda geliştirilen ve "cemaatçilik" anlayışını bir dine inananların tümünün oluşturduğu bu dünya dışı bir "kosmopolis" içinde yorumlayarak "teolojik ahlaka dayanan siyaset" anlayışını ve nihayet modernliğin ürünü olan "bilimsel-teknolojik rasyonalite'yi yeni bir "siyasal ve ahlaki teknolojik temeline oturtan "pozitivist" çerçeveyi aşmak, bireyselliği koruyan bir kamusal ahlakın ilkelerini belirlemenin ön koşulu olmaktadır. Bu ön koşul, modern siyaset anlayışının içinde bulunduğu "meşruluk krizi"nin de ancak yurttaşların özgür ve engellenmemiş katılımı ile aşılabılır olduğunu ortaya koymaktadır.

MODERNLEŞME Mİ, DEMOKRATİKLEŞME Mİ?*

"Bugün, tüm dünya üzerinde yaşayan erkeklerle kadınların paylaştıkları bir yaşam deneyimi mekâna ve zamana, özbenliğe ve başkalarına, yaşamın olanaklarıyla tehlikelerine ilişkin bir deneyim tarzı bulunmaktadır. Bu deneyimlerin tümünü modernlik olarak adlandıracığım Modern olmak, kendimizi bize, macera, iktidar, neşe, büyüme, kendi özbenliğimizi -ve dünyayı dönüştürme umutları veren ve aynı zamanda, sahip olduğumuz, bildiğimiz, her neyse o olduğumuz bütün herşeyi yıkma tehdidi altında tutan- bir ortamda bulmak demektir. Modern ortamlar ve deneyimler, tüm coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırları aşmaktadır: bu anlamda modernlik bütün insanlığı birleştirmektedir denebilir. Ama bu, çelişkili bir birlik, birliksizlik içinde bir birliktir: hepimizi, süregiden bir çözülme ve yenilenme, mücadele ve çatışma, belirsizlik ve keder girdabı içine itmektedir. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle, 'elle tutulacak kadar somut olan herşeyin buharlaşıp uçtuğu bir evrenin parçası olmaktır'."

[Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air, The Experience of Modernity* (London: Verso, 1983, s. 15).]

Sorun

"Demokrasi"yi kurmakta karşılaştığımız her somut sorunu ya da demokrasiyi kurmak ve sürdürmekteki başarısızlığımızı gereğince ve yeterince "modern" olamayışımıza bağlamak, akademik-bilimsel söylemden (discourse) ortalama zihniyet örüntüsüne kadar yaygınlık kazanmış bir düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimine göre, "demokrasi"nin kurulmasından önce gerçekleştirilmesi gereken bazı toplumsal koşullar vardır.

* *Türkiye Günlüğü*, sayı: 2, Mayıs 1989 s. 16-22.

Ekonomik kalkınma ile kültürel değişim gerçekleşmeksizin "demokrasi"nin kurulup yaşatılması imkânsızdır. Kısacası toplum "modernleşme"den siyasetin "demokratikleşme"si mümkün değildir.

Bu yazıda, bir tür genel-geçer düşünce niteliği aldığını ileri sürdüğüm bu düşünce tarzının temellerini sorgulamayı amaçlıyorum. Bu doğrultuda, öncelikle modernleşme ile demokrasinin kurulması arasında varolduğu ileri sürülen bağlantının kavramsal boyutlarını ortaya koyduktan sonra, söz konusu düşünce tarzının temel niteliklerini belirlemek istiyorum. Son olarak da, modern olmakla demokratik olmak arasındaki temel bir paradokstan hareketle farklı bir toplumsal-siyasal kuramın ana çizgilerini ortaya koymayı hedefliyorum.

Kavramlar Hakkında

"Modernleşme", kavram olarak, geleneksel toplumdan modern toplum tipine doğru evrilen bir toplumsal değişim sürecini ifade etmektedir. Bu niteliğiyle modernleşme, toplumsal değişim sürecinin nesnel "evrensel" yasalara bağlı olarak, birbirini izleyen ve sonrakinin öncekine oranla daha üstün olduğu aşamalı bir evrim niteliğinde kavranması biçiminde özetlenen "ilerleme fikri"nin¹ 1945 sonrasındaki değişik bir biçimidir. Esas olarak, yeryüzündeki tüm toplumların, sonuçta "modern toplum" tipinde birleşeceklerine inanan bu kavramlaştırmanın özünü oluşturan geleneksel ve modern kavramlarının içerikleri nasıl doldurulmaktadır?

Öncelikle belirtilmesi gereken nokta, geleneksel toplum kavramının "modern toplum" kavramından hareketle tanımlandığıdır. Yani, geleneksel toplum, "modern toplum"un özelliklerine sahip olmayan toplumdur. O halde, modern toplum nedir? Modern toplum kısaca belirtmek gerekirse, Aydınlanma düşüncesinin benimsediği temel değerler arasında yer alan "bireysel özgürlük"le uyumlu, ekonomik, kültürel ve siyasal özellikler gösteren toplumdur. Burada "bireysel özgürlük", insanın

¹ Bkz. Levent Köker, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir İlerleme", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 27, Güz 1984, s. 193-209.

herhangi bir dış zorlama ya da müdahaleden bağımsız olması anlamında, tümüyle “negatif” bir kavramdır ve bu açıdan da “serbestlik”le özdeş olmaktadır. Dolayısıyla, modern toplum, ekonomide “serbest piyasa”cı (liberal-kapitalist), kültürde, insanın “birey olmak” esasında, diğerleriyle eşdeğer olduğunu kabul eden ve bireysel farklılıklara müsamaha gösteren bir normlar sisteminin benimsendiği, siyasette de sınırsız düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin güvencelendiği, temsili-demokratik bir toplumdur. Bu özellikler açısından modern toplum, somutlaştırmak gerekirse, ileri derecede sanayileşmiş, kapitalist, devlet (siyasal toplum) ile her biri özerk olan bireylerin toplamını ifade eden “sivil” toplum ayrılığı esasında kurumsallaşmış, çoğulcu, demokratik toplum demektir.²

Böyle bir modern toplum kavramıyla temellendirilen modernleşme, esas olarak Batı dünyası dışında kalan toplumların hızlı değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir kuram olmakla birlikte, bu kuramın bakış açısıyla, Batı'nın da, kendi dışındaki dünyadan daha önce, “modernleşme”yi yaşadığı kabul edilmektedir. Bu nokta, modernleşmenin kavramsal düzeyde anlaşılması bakımından oldukça önemlidir çünkü, bir yandan, kuramsal olarak geleneksel ve modern toplum kavramlarının Weberci anlamda “ideal tip” olarak kabul edilmesi³, diğer yandan da bu ideal tiplerin somut tarihsel bir sürece, bir yaşanmışla denk düştüğünün ifade edilmesi söz konusudur: Yeryüzünde, geleneksellikten modernliğe doğru ilk evrim Batı'da yaşanmış ve tamamlanmıştır.⁴ Batı modernleşmesinin

² Bkz. Samuel Huntington ve Jorge I. Domínguez, *Siyasal Gelişme* (çev. Ergun Özbudun). Ankara: Siyasal İlimler Derneği yay., 1985; Gabriel Almond, *Political Development. Essays in Heuristic Theory*, Boston: Little Brown and Co., 1970, s. 273-303.

³ Bkz. Reinhard Bendix, “Tradition and Modernity Reconsidered”, R. Bendix, *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1970), s. 275 vd.

⁴ Bundan sonra, Batı'nın nüfuz ettiği dünya toplumlarının modernleşmeleri (ya da, daha doğrusu, Batı'nın de facto askeri ve idari varlığı ile doğrudan veya işbirliği içinde bulunduğu yerli ekonomik nüfuz sahipleri yahut da zihniyet düzeyinde Batılı değerleri benimseyip onları gerçekleştirmeye çalışan intelligentsia aracılığıyla dolaylı olarak, ama her halükârda)

somutluğu içinde, yukarıda modern toplum kavramının ekonomik, kültürel ve siyasal özellikleri olarak sıralanmaya çalışılan “ideal tip”e ilişkin öğelerin nasıl gerçekleştiği, bu noktada oldukça açıklayıcı olmaktadır: Önce, ticaretin canlanıp gelişmesiyle “feodal” ekonomik yapı yıkılmış; böylece canlanan “kent”lerde farklı bir yaşam biçimi ve farklı bir kültür doğmuş; nihayet, simgesel olarak Fransız Devrimi ile “eski düzen”in kalıntıları kesin olarak tasfiye edilerek siyasal düzeyde modernleşme bütünlenmiştir.⁵ Batı dışında kalan ve “modernleşmekte” olan toplumsal için kıssadan hisse: “demokratikleşmek” için önce kapitalistleşmek ve sanayileşmek, sonra bu ekonomik oluşumları bireysellikte temellendirilmiş, hoşgörülü, çoğulcu, özgürlükçü bir kültürle tamamlamak gerekmektedir.

Modernleşme İdeolojisi

Demokratikleşmenin bu biçimde modernleşmeyle bağlantılı hale getirilmesi, hem Batı’da, hem de batılı olmayan toplumlarda, egemenliğin mevcut kurumsallaşmış biçimlerini meşrulaştırıcı özellikler taşımaktadır. Şöyle ki: (1) Modernleşme kuramı, Batı toplumsal-siyasal örgütlenme tarzını, tüm dünyanın kaçınılmaz olarak erişeceği/erişmesi gereken bir ideal toplum mertebesine çıkartarak benimsemektedir. Bu benimseyiş, kendi içinde, Batı status quo’sunun ideallliğini vurgularken, esasta, kurumsallaşmış hegemonya tarzıyla bu kurumsallaşmaya tarihsel gelişim süreci içinde meşruluk zemini oluşturmuş bulunan değerler arasında bir denklik görmektedir. Bir diğer deyişle, Aydınlanma çağıının bireysel özgürlük temelinde oluşturmuş bulunduğu değerlerin en iyi biçimde ve ancak Batı status quo’sunda varolan kurumsal yapıyla gerçekleştirildiği kayıtsız şartsız benimsenmiştir. (2) Batılı olmayan toplumlarda, bu idealleştirilmiş standartlara uymayan

kârda “dışarıdan modernleştirilmeleri” söz konusudur. Bu görüşün tam ifadesi için bkz. John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization*, New York, Wiley, 1972.

⁵ Bkz. D. C. O’Brien, “Modernisation, Order and the Erosion of a Democratic Ideal-*Journal of Development Studies*, Cilt VII, 1971, s. 141-160.

kurumsallaşmalara da, henüz sözü edilen değerlerin gerçeklik kazanabileceği bir "toplumsal-ekonomik çerçeve"nin oluşmadığı gerekçesiyle olumlu yaklaşmak söz konusudur. Dahası, ekonomik ve kültürel gelişmenin henüz demokratik siyasetin yerleşmesine izin verecek düzeye gelmediği gerekçesiyle, Batı dışında kalan toplumlardaki demokratik olmayan (hatta, demokrasi karşıtı) pratiklerin haklılaştırılma kaygısı mevcuttur: Batılı olmayan dünya, "modern Batı" karşısında, henüz "modernleşme", yani geleneksellikten modernliğe geçiş evresindedir; modernliğe geçiş, siyasal düzeyde, "demokrasiye geçiş" demek olduğundan da, bu toplumlarda henüz demokrasinin ekonomik ve kültürel altyapısı hazırlanmaktadır. Bir diğer ifadeyle söylenecek olursa, batılı olmayan toplumlar, demokrasinin toplumsal önkoşullarını gerçekleştirinceye kadar demokrasiden vazgeçmek durumundadırlar.

Gerek Batı dünyası, gerek batılı olmayan dünya açısından, modernleşme kuramı içinden çıktığı toplumsal gerçekliği meşrulaştırmaya yöneliktir ve bu bakımdan da "muhafazakârdır"⁶. Modernleşme kuramının muhafazakâr niteliği, Batı dünyası için, temsili demokrasiyi ideal demokrasiyle özdeşleştiren ve böylelikle mevcut status quo'yu idealleştiren muhafazakâr demokrasi yorumlarıyla kurduğu analitik bağ bakımından gayet açıktır.⁷

Buna karşılık, batılı olmayan dünyadaki "modernleştiriciler"in demokrasi dışı (ve hatta karşıtı) pratikleri ve değişimlerle ilgili söylemi gözönüne alındığında bu teşhis, biraz daha açıklama gerektirmektedir. Daha önce de belirttiğim gibi, modernleşme kuramının kavrayış biçiminde. Batı modernleşmesi yaklaşık dört yüzyılı aşkın bir süreci kapsamaktadır ve "kendiliğinden" oluşmuştur. Buna karşılık, batılı olmayan dün-

⁶ Bu kullanım içinde bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London: Routledge and Kegan Paul, 1959.

⁷ Demokrasinin "Muhafazakâr" yorumları deyişle, demokrasiyi, temelde özgürlük ve eşitlik gibi değerlerin bulunduğu bir katılımcı toplumsal-siyasal yaşam tarzı olarak kavramayı kastediyorum. Bu doğrultuda bkz. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, Cilt I. ve II. (çev. R. Tınaz ve T. Akoğlu) İstanbul: Varlık yay., 1968 ve 1971.

yanın, Batı'nın bu sürede yaptığını çok daha kısa bir sürede ve toplumsal değişim sürecine aktifvolontarist müdahale yoluyla yapması gerekmektedir. Bu durumda, kimi zaman Batı'nın "sömürgecilik" yoluyla doğrudan "modernleşmesi"⁸, kimi zaman da modernleştirici bir ideolojiye sahip bulunan intlligentsia'nın iktidar tekeli kullanarak yaptığı müdahaleler söz konusudur. Özellikle ikinci durumda, modern topluma "geçiş" evresindeki toplumlar açısından (modernleşme kuramının fıkri kökenini oluşturan ilerleme anlayışına uygun olarak) ya "ilerici" askerî diktatörlükler ya da "ilerici" tek-parti rejimleri ortaya çıkmaktadır.⁹ Bu tür otoriter rejimlerin varlığı, modernleşme kuramının çerçevesinden bakıldığında, "geçiş evresi"nin bitimine kadar, neredeyse "olması gereken" durumlardır. Böylelikle, modernleşme kuramı, hem mevcut bir toplumsal-siyasal pratiği hem de bu pratik içinde varolan bir hegemonya biçimini meşrulaştırmakta ve ayrıca o hegemonyanın tepe noktasında yer alanların kendi konumlarını haklılaştırmalarını da sağlamaktadır. "Geleneksel" (yani, geri) olan topluma karşı modernleştirmeye (yani ilerletmeye) çalışanlar; gerici-muhafazakâr güçlere karşı ileticiler, bu sorunsalın özünü belirleyen terimler olmaktadır.

Modernleşme Paradoksu

a. Kuramsal Sorun

Özetlemeye çalıştığım nitelikleriyle modernleşme "doğru" bir kuram mıdır? Modernleşme kuramının gerisinde yatan pozitivist anlayış açısından bakacak olursak, "doğruluk" ya "mantıksal tutarlılık" ya da "olgusal müteakiliyet" esasında belirlenebilecek birşeydir.¹⁰ Kanımca, modernleşme kuramının bir

⁸ Karş. David E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: The University of Chicago Pres, 1967, s. 50-52.

⁹ Apter, bu tür rejimler hakkında ilerici yerine, ileride demokratikleşecekleri imasını daha iyi vurguladığı için olsa gerek, "demokrasi öncesi" [pre-demokratik] terimini tercih etmektedir. Aynı eser, s. 2 ve 75-80.

¹⁰ Potizivizmin bu "doğruluk" anlayışını iyi açıklayan türkçe bir kaynak için bkz. "Mantıkçı Pozitivim ve Kalıtı, A. J. Ayer ile Söyleşi" (çev. Aytaç

mantıksal tutarlılığı vardır ve kuram, bu anlamda “doğru”dur. “Olgusal mütekabiliyet” sözkonusu olduğunda ise, geleneksel toplum kavramının adeta sınırsız genişliği karşısında, bu kuramın “sınanabilirliği” yani doğrulanması veya yanlışlanması söz konusu değildir. Sınındığı düşünülen yer ve koşullarda ise, yanlışlanması nedeniyle sürekli revizyondan geçtiği de bilinmektedir.¹¹

Toplumsal-siyasal kuramı betimleme ve açıklama amaçlarıyla sınırlandıran pozitivist açıdan ve özellikle de Popper’in “yanlışlanabilirlik” ölçütü bakımından “bilimsel” görünen bu kuramı, beşeri bilimlerle doğa bilimleri arasında öze ilişkin farkların bulunduğunu kabul eden bir başka anlayış bazında değerlendirmek gerekmektedir. Bu gereklilik, doğrudan, geleneksel toplum-modern toplum kavram çiftinin oluşturulmasında mevcut bulunan ve «betimleme-açıklama» amaçlarının “nesnelliği”ni aşan, sosyal gerçekliği “kurucu” değer yükü (value-laden) içerikten ileri gelmektedir.

Burada ayrıntısına giremeyeceğim bu ikinci anlayışta, doğa bilimlerinden farklı olarak, beşerî bilimlerde ortaya konulan ürünlerin (düşüncelerin) değerlendirilmesinde ölçüt “doğruluk” değil “iyilik”tir. Bir diğer deyişle, doğa olaylarından farklı olarak, “insanın amaçlı toplumsal eylemi”nin konu edinildiği beşerî bilimler, özde insan eyleminde içkin “amaç”la, yani “değerler”le ilgilidir. “Değerler” zamana ve mekana göre değişken, yani “görelî” olduklarından, beşerî bilimlerle doğa bilimlerini temelden farklılaştıran Alman felsefi geleneğindeki bir eğilim doğrultusunda, tarihselci (*historicist*)¹² yaklaşıma uygun bir “görecilik” (*relativism*) mi benimsenmelidir? Sorunun olumlu

Oksal Buldam). Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Ankara: Birey ve Toplum yay., 1985).

¹¹ Bkz. Colin Leys, Samuel Huntington and the End of Classical Modernization Theory”, H. Alawi ve Teodor Shanin, *Introduction to the Sociology of Developing Societies*, London: Macmillan, 1983, s. 332-349.

¹² Bkz. Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason, a Study in Nineteenth Century Thought*, London and Baltimore, Johns Hopkins Press, 1971.

yanıtlanması, modernleşme-demokratikleşme paradoksunu ortaya koymaya izin vermeyecek, terim yerindeyse, bir tür kavramsal "cynisme" anlamına gelecektir.

Buna karşılık, toplumsal-siyasal kuramın "toplumsal dünyayı veri almadığını ama, gerçekleştirebilir ve istenir toplumsal değişme tipleri nelerdir ve bunara ulaşmak için nasıl çaba göstermeliyiz? Sorularını ortaya koyduğu"nu esas¹³ alarak, anti-pozitivizmin getirebileceği kavramsal "cynisme"i aşmak mümkündür. Bir diğer deyişle, betimleme ve açıklama yerine "insanın amaçlı toplumsal eylemi"ni "anlamak" (yani yorumlamak ve değerlendirmek) esas alınarak ve yukarıdaki sorunları Aydınlanma düşüncesindeki temel değerlerin bütünselliğini bozmadan yanıtlayarak bir üst değerlendirme çerçevesi geliştirilebilir.

b. Aydınlanma Nedir?

"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkalarının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere audel Aklım kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır.»¹⁴

Kant'ın bu tanımı, sanırım, aydınlanma düşüncesinin temel değerlerini içermektedir. Aydınlanma, insanın kendi aklını kendisinin kullanması gerektiğini savunuyorsa, bu savunuya ilişkin bazı sorulardan hareketle, Aydınlanmanın getirmek istediği temel değerleri ve bu değerlerin felsefi ve siyasal uzantılarının neler olabileceğini belirlemek mümkündür.

¹³ Anthony Giddens, *Sociology, a Brief but Critical Introduction* (London: Macmillan, 1982, s.166.)

¹⁴ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna yanıt (1784)", I. Kant, *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul Remzi Kit., 1984, s. 213.

İlk soru doğrudan «akıl» kavramına ilişkindir. İnsanın somut, zaman ve mekânla sınırlı varoluşunu aşan, evrensel bir akıldan mı, yoksa insanın kendi somut tarihsel varoluşu içinde, bu tarihsellik tarafından belirlenen ve onu oluşturan bir akıldan mı söz edilmektedir? İkinci soru ise, insanın kendi aklını kendisinin kullanmasının içerdiği öğelerin neler olduğudur. Akıl, insanın tarihsel varoluşu içinde, yapmak istedikleriyle olanakları arasındaki optimum dengeyi hesaplayabilmesi anlamında «teknik» bir yeti midir; yoksa bu yetiyle birlikte insanın benimsediği amaç ve değerlerini özgürce gerçekleştirme potansiyelini de kapsamakta mıdır?

Aydınlanmanın akıl anlayışı, 19. yüzyılla birlikte pozivistleşen yorumda, insanın somut tarihselliğini aşan bir “Akıl”ın egemenliğine dayandırılmıştır. Bir diğer deyişle, insanın kendi aklını kendisinin değil, kendi somut varoluşunu aşan ve belirleyen bir evrensel “Akıl”a (ya da pozitivist espri içinde, “Bilim”) göre kullanması gerektiği savunulmuştur. Nitekim, modernleşme kuramına yansıyan biçimiyle bu, modern toplum insanının bilim ve teknolojiye, kendi ihtiyatlarını karşılamak üzere dünyayı dönüştürücü bir güç olarak mutlak teslimiyeti biçiminde yansımıştır.¹⁵

Pozitivistleştirilmiş bu “Akıl” anlayışı, ikinci soruya da şu yanıtı vermektedir: Akıl, amaçlarla araçlar arasında optimum dengeyi kurabilme yetisidir. İnsanın amaçlarını gerçekleştirmekte, bilimsel gelişmeyle ilerleyen teknolojinin katkıları, bu dengeyi hep, daha üst bir düzeyde, insanın yararına kurabilmenin araçlarını sağlamaktadır. İnsanın özü de, gereksinimlerini azami düzeyde tatmin etmeye yönelik faydacı bir davranış biçiminde tanımlandığından, aklın, her amacın ya da her değer, her koşul altında gerçekleştirilebilmesi anlamındaki bir potansiyel olanak olarak anlaşılması geçersizdir.

¹⁵ Karş. Jürgen Habermas, “Dogmatism, Reason and Decision: On Theory and Praxis in our Scientific Civilization”, J. Habermas, *Theory and Practice*, London: Heinemann, 1977, s. 253-282.

Kant'ın Aydınlanma tanımıyla böyle bir pozitivist tek boyutluluğu kastettiğini sanmıyorum.¹⁶ "Ergin olmama durumundan kurtulma" olarak Aydınlanma'dan, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğu (başka bir insan Akıl ya da Bilim gibi kendi tarihsel varoluşu dışından ve üstünden gelen bir belirlenmişlik) olmadan, özgürce kullanabilmesini anlamak gerekiyor. Burada, özgürlüğün hem bireysel bir temele oturduğu ve hem de biri olmadan diğerinin anlamsızlaştığı iki boyutlu, bütünlüklü bir kavram olduğu görülüyor: insan kendi aklını kendisi kullanacaktır; yani insana hiçbir dışsal müdahalede bulunulmaması gerekmektedir. İnsan, ayrıca kendi aklını kullanabileceği, yani kendi kişisel, potansiyel varlığını realize etmesini sağlayacak araçlara da sahip kılınacaktır.¹⁷

c. Modern Toplumun Eleştirisi

Modernleşme kuramı, "modern toplum"u, yukarıda belirtmeye çalıştığını biçimiyle idealleştirirken, Aydınlanmanın bu temel değerleri açısından bir paradoksa düşmektedir. Modern toplum, belki bireysel özgürlüğün "negatif" anlamıyla uyumlu bir toplum olabilir. Ama, modernleşme kuramındaki tanımlanış biçimiyle, özgürlüğün sözünü ettiğim ikinci boyutu açısından aynı uyumu görmek olanaksızdır. Şöyle ki:

(1) Modern toplumda varolan ekonomik yapı "kapitalizm", toplum içinde yaşayan insanların çoğunun, yaşamlarını sürdürmek için emeklerini satmak durumunda oldukları bir yapıdır. Emek-gücünün tümünü değilse de, bir bölümünü, yaşamı sürdürmek bakımından, "başkası"nın emrine sunmak, insanın kendi aklını başkasına bağımlı olmadan kullanması idealinin gerçeklik kazanmasını engellemektedir.

¹⁶ Karş. Ernest Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, N. J: Princeton University Press, 1951.

¹⁷ Bireysel özgürlüğün bu boyutları için bkz. Steven Lukes, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 67-72 ve 125-155. Bkz. C.B. Macpherson, "Zarif Mezar Taşları: Friedman'ın Özgürlük Anlayışı Üzerine Bir Not", C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (çev. Levent Köker), Ankara: Birey ve Toplum yay., 1984, s. 123-147

(2) Modern toplumun siyasal yapısı (temsili demokrasi) ise, insanların seçim, siyasal partiler, parlamento gibi örgütlenmiş-kurumsallaşmış araçlarla, dolaylı olarak insanın kendi aklını kendisinin kullanması önünde, sivil toplum ile devlet arasında köprü görevi yapan kurumların niteliklerinden ötürü, engel teşkil etmektedir. Bir diğer deyişle, modernleşme kuramcılarının benimsedikleri gibi, Aydınlanma ideallerinin mevcut temsili demokratik kurumsallaşma tarafından, en iyi biçimde gerçekleştirilmiş olması söz konusu değildir.¹⁸

(3) Modern toplum, özünde, toplum dışı (a-sosyal ya da doğal) bir varlık olarak kavranan "birey" esasına dayanmaktadır. Bu esas, zorunlu olarak, özgürlüğün negatif bir tekboyutluluğa indirgenmesini beraberinde getirmektedir. Buna karşılık, aydınlanmada, belirtmeye çalıştığım iki boyutlu, bütünlüklü bireysel özgürlük anlayışı söz konusudur ve bu anlayışın izantısı, zorunlu olarak, toplumsal-tarihsel bir varlık olarak bireyin kavranmasını gerektirmektedir.

Paradoksun Aşılması: Çelişkiler Yumağı Olarak Modernlik ve "Ütopya" Olarak Demokrasi

a. Modernlik

Marshall Berman'a göre «modernlik», modernleşme kuramında olduğu gibi, toplumsal değişmenin (tarihin) nihaî evresini olsun turan bir "ideal tip" değildir. Bu bakımdan, «modern toplum» (ve bu -ideal- toplum tipine) doğru evrilmeyi dile getiren modernleşme ile "modernlik" arasında belirgin bir ayrım vardır. Berman'dan hareketle, bu ayrımı şöyle belirtmek mümkün görünmektedir: Modern toplum, mevcut Batı toplumsal ve siyasal örgütlenmesinin idealleştirildiği, durağan, olmuş bitmiş birşeydir. Buna karşılık "modernlik", hem "modern toplum" kavramındaki status quo'yu, hem de status quo'

¹⁸ Barber, katılımcı anlayışı savunduğu "Güçlü Demokrasi" başlıklı eserinde mevcut temsili demokrasileri "sığ (*thin*) demokrasi" olarak nitelendirmektedir Benjamin Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984)

nun iç çelişkilerini ve hem de Batı'nın dünya ölçekli yayılımının diğer toplumlar üzerindeki karmaşık, çok-yönlü etkilerini kapsayan bitmemiş bir deneyimler bütünüdür. Bu niteliği ile de modernlik, bir çelişkiler yumağıdır; çelişkiler yumağı olması ölçüsünde de değişmek zorundadır, yani değişim demektir. Ancak, modernleşme kuramında olduğu gibi, başı ve sonu geleneksel-modern toplum tiplerince belirlenmiş, yönü ve sonucu belli bir değişim değildir. Dolayısıyla, hareket noktası bu tür bir modernlik kavramı olan düşüncelerle temel kaygılar, varolan durumun eleştirisi ve bu eleştiri içinden daha iyiye yönelişin nasıl olacağı üzerinde odaklaşmak durumundadır.

Yukarıda, böyle bir eleştirinin hareket noktasının Aydınlanmanın bireysel özgürlük ve akıl anlayışından çıkan temel değerlerde somutlaşabileceğini belirtmeye çalıştım. Böyle bakıldığında, toplumsal-siyasal kuramın eğilmek durumunda olduğu temel sorunlar şöyle belirlenebilir.¹⁹

(1) Bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle gerçekleşen ekonomik kalkınma ve toplumsal refahın ne ölçüde, kendi içinde, kendi başına bir değer oluşturduğu sorunu, ilk sırada yer almaktadır. Modernleşme kuramında ve bu kuramın temel öncüllerini yansıttığını ileri sürmekle birlikte, ilerlemeye olan inanç bazında bilimsel-teknolojik gelişime bağlı kalan tüm düşüncelerde, sanayileşme ve beraberinde geleceği düşünülen ekonomik büyüme ve ancak bundan sonra olabilecek bir "adil gelir dağılımı" (ya da toplumsal refah), kendi başına bir değer olarak benimsenmiştir. Buna karşılık, ortaya çıkan çevre sorunları bir yana, ilerlemenin insanın kendi denetiminden (kendi akıl ve irade gücünden) bağımsızlaşması, demokratikleşmenin (dolayısıyla özgürleşmenin) önünde bir engel oluşturmaktadır.

(2) İkinci sorun, ırk ya da etnik temele dayalı baskıcılığın varlığıdır. Modern (kapitalist) ekonominin örgütlenişi ve işleyişi, ırk ve/veya etnik kökene göre belirlenen bir ayrımcılığa dayanmakta ve buna dayandığı ölçüde de bu ayrım temelindeki

¹⁹ Buradaki formülasyon, esas olarak, Giddens, *Sociology*, s. 165-178'e dayanmaktadır.

bir baskıcılığı meşrulaştırmaktadır. Genel olarak insanın yaşamını sürdürmek için emeğini başkasının emrine sunmak zorunda olmasının getirdiği «sınıfsal» baskıcılık, ırk ve/veya etnik kökenli ayrımcılıkla adeta katmerlenmektedir.

(3) Üçüncü sorun, modern toplumun kendi kurumsallaşmış yapısı içinde mevcut bulunan ataerkillik ve bunun uzantısı olarak da cinsiyet bazında oluşan bir ayrımcılık ve baskıcılıktır. Hane alanı (oikos) ile kamu alanının (polis) birbirinden ayrılması anlamına gelen “sivil toplum-siyasal toplum” ayrışması, kadının “birey” olarak özgürleşmesinin önünde, cinsiyet bazından gelen ek bir engel ya da cinsiyet bazına dayalı bir ayrımcılığı meşrulaştırıcı bir temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla, insanın, amaçlı toplumsal eylemde bulunma ve bu yolla özel ve kamusal yaşamını birlik içinde, kendi iradesiyle belirleme olanağına sahip olması anlamında yorumlanması gereken bir yurttaş (zoon politikon) olarak kavranmasını içeren demokratikleşme de bu bakımdan engellenmiş bulunmaktadır.

(4) Modern devletin “kuvvet kullanma tekeli” olarak, toplum dışı, doğal bir varlık olarak anlaşılan birey (ve bireysel özgürlük) ile çelişkili bir biçimde tanımlanması bir diğer sorundur. Modern devlet, “kuvvet kullanımı tekeli”ni elinde bulunduran “egemen otorite”dir; birey ise bu otoritenin kendi özel alanına müdahalesinin azalması ölçüsünde özgürdür. Bu “modern” kavrayışta insanın zoon politikon olmadığı, katılımcı bir demokratik anlayışın yadsındığı açıktır. Dolayısıyla modernlik, bu düzeyde de, katılımcılık ile bireysel özgürlüğün birarada düşünüldüğü Aydınlanma idealini gerçekleştirmek bir yana, bu idealle çelişkili siyasal kurumsallaşmaları ortaya koymuş bulunmaktadır.

Modernliğin bu iç çelişkilerini ve bunların eleştirel uzantılarını böylece vurguladıktan sonra, cevap bekleyen bir diğer soru daha bulunmaktadır: Modernlik çelişki, çelişki değişme demek olduğuna göre, modernlikteki değişimin yönü nedir? Wallerstein’in sözlerini değiştirerek söyleyecek olursak: “Değişme kaçınılmaz değildir. Onun için mücadele ediyoruz. Ve mücadele modernlikle modern olmayan (modernlik öncesi ve-

ya sonrası) arasında değil, fakat ayrımcılığın ve baskıcılığın kalktığı bir topluma geçişle (modern toplumdan farklı ancak ondan daha iyi olması gerekmeyen) başka tür bir ayrımcılığa ve baskıcılığa geçiş arasındadır.”²⁰

b. Demokrasi

Modernlik, sonucu önceden, nesnel (evrensel) yasalarca ve evrelerce belirlenmemiş bir değişim ise, bu değişimi insanın bilinçli, amaçlı toplumsal eylemiyle kurmak mümkündür. Bu imkân, modernliğin değişim yönünü amaçlı toplumsal eylem yoluyla belirlemek anlamına geldiği ölçüde, değişimin ana doğrultularını belirleyecek bir toplumsal-siyasal kurama ihtiyaç vardır. Wallerstein'dan hareketle ortaya koymaya çalıştığım soru ışığında, değişimin yönünün “demokrasi” olması gerektiğini söylemek istiyorum. Ancak, burada demokrasiden ne anlaşıldığı sorunu ortaya çıkmaktadır.

Biraz basitleştirme pahasına da olsa, bugüne dek bilinebilen demokrasilerin iki tür olduğunu belirterek işe başlayalım: Bunlardan ilki, Atina demokrasisi, ikincisi de bugünkü çağdaş, temsili Batı demokrasisi. Atina demokrasisinin özelliği, temel çerçevesinin kent-devleti (polis) ile sınırlı oluşudur. Bu “polis demokrasisi”nin temelini de kent devletinin “yurttaşları” oluşturmaktadır. Yurttaş olmak, polis çevresinde, öncelikle, belirli bir dinsel inançlar sistemini benimsemek ve kişi kimliğinin bu bazda belirlenmesi anlamına gelmektedir.²¹ Kısacası, “polis demokrasisi”, terim yerindeyse, bir “cemaat demokrasisi”dir ve burada “birey” yoktur. Buna karşılık, çağdaş, çoğulcu, temsili demokraside ise, asıl olan, toplum dışından, topluma bağlı olmayarak, “doğal” biçimde tanımlanmış, hak ve özgürlüklerle

²⁰ Aslı şöyle: “ilerleme kaçınılmaz değildir. Onun için mücadele ediyoruz. Ve mücadele, sosyalizmle kapitalizm arasında değil, fakat göreceli sınıfsız bir topluma geçişle (tarihsel kapitalizmden farklı, ancak ondan daha iyi olması gerekmeyen) sınıf temeline dayalı yeni bir üretim tarzına geçiş arasındadır”. (Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, London: Verso, 1983, s. 107).

²¹ Bkz. Foustel de Coulanges, *The Ancient City*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956.

donanmış bir “birey” anlayışı esastır.²² Burada da “polis demokrasisi”nin aksine, toplum yoktur.

Modern Batı düşüncesinin temel sorunsalı, bu açıdan bakıldığında, toplum-dışı tanımlanan bir birey anlayışı temeline dayalı toplumsal-siyasal örgütlenmenin açmazları tarafından belirlenmektedir. Fransız Devrimi'yle dünya ölçekli bir yayılım kazanmaya başlayan Aydınlanma ideallerine, “bireysel özgürlük” bazında, örneğin 18. yüzyıl sonu Alman Romantik düşüncesinden gelen eleştiriler, bireyin toplum olmadan anlamsızlığını vurgulamaya yönelmiştir. Bu doğrultuda gelişen “idealist felsefe”, bir yönüyle (Fichte-Hegel çizgisi içinde), bireyi toplum “devlet” içinde eriterek, bir tür modern-cemaatçılığa dönüş niteliği kazanmıştır.²³ Buna karşılık, felsefi kökenleri büyük ölçüde aynı olan bu idealizmin bireyselliği toplum-ıçi kılma (tarihselleştirme) çabasına girdiği bir diğer çizgi vardır, buna örnek olarak devletin temelinin “cebir” değil “[bireysel] irade” olduğunu vurgulayan Thomas Hill Green'i göstermek mümkündür.²⁴ Keza, bireysellik ile toplumsallık (ve tarihsellik) bütünlüğünü, “yabancılaşma” eksenini üzerinde kurmaya çalışan Marx kökenli düşünceleri de bu ikinci doğrultuda görmek mümkündür.²⁵

Burada vurgulamak istediğim nokta, bireysel özgürlüğü feda etmeyen, ama bu özgürlüğü somut, toplumsal ve tarihsel bir bağlama oturtarak bütünlüklü bir biçimde kavramaya yönelen ve bu yönelişini toplumsal-siyasal bir pratik haline getirme çabasında olan düşüncelerin çeşitliliğidir. Bu çeşitlilik içinde “biz

²² Bu anlayışı, Macpherson, yerinde bir ifadeyle, “sahiplenici bireycilik” olarak dile getirmektedir. Bkz. Levent Köker, “Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macpherson'un Siyasal Düşüncesi”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24, Kış 1984, s. 155-169.

²³ Bkz. H.G. Schenk, *The Mind of European Romantics, an Essay in Cultural History*. London, 1966.

²⁴ Bkz. T.H. Green, “Siyasal Boyun Eğme Yükünün ilkeleri Üstüne Dersler'den”, (çev. Oğuz Onaran), Mete Tunçay (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* 3, seçilmiş yazılar, Ankara: Teori, 1986, s. 13-167.

²⁵ Bkz. Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara: AİTİA yay., 1981, s. 141 vd.

ve onlar” biçimini alan bir tür etnosantrik yaklaşımın “modernlik” içinde olanaksızlığını görmek de gerekmektedir. Çünkü, Berman'dan hareketle, “modernlik”, “biz-onlar” retorliğini aşan, global bir oluşumdur. Dolayısıyla, bu globallik içinde özgünlüğü yakalamak, “biz-onlar”)retoriğiyle mümkün değildir. Bu retorik üzerinde ısrar etmek, kanımca, modern toplumdan farklı, ancak yine de ayrımcı ve baskıcı başka biçimlerin meşruluk kazanması çabasını ifade edecektir. Buna karşılık, her somut toplumsal tarihsel varoluş içinde, ayrımcılığa ve baskıcılığa maruz kalanlara yönelik/onlarca oluşturulacak olan özgül, ama bu özgürlüğünü Aydınlanmanın bütünlüklü bireysel özgürlük idealiyle tamamlayabilen, bugüne kadar olmamış, bundan sonra olması istenilen ve içinden çıktığı somut tarihselliği değiştirmeye yönelik “demokrasi ütopya”larına gerek vardır. Toplumsal değişimin (tarihin) yönü teleolojik bir biçimde belirlenmiş olmadığından, bu “demokrasi ütopyası”nın her somut durum ve koşulda, sürekli yeniden kurulması da gerekmektedir.²⁶ Modernliğin çelişkilerini, modernlik öncesinde Varolduğuna inanılan “altın çağ”lara nostaljik göndermelerle aşmak ya da modernliğin kendi mevcudiyetini meşrulaştırmakta başvurduğu akıl yürütme biçimlerine saplanarak ortadan kaldırmak mümkün değildir; mümkün olmasının düşünülməsi ölçüsünde de, modernliğin ayrılmaz bir parçası olan ve modernlik öncesinde bulunmayan bireysel özgürlük fikrinden türeyebilecek demokratikleşme yanlısı düşüncelerin gelişimi bakımından da engelleyicidir. Sorun, aktif katılımcılıkla belirlenen ve modernlik öncesindeki düşünce ve pratiklerde (örneğin Aristoteles düşüncesinde) varolan, köleliğe veya cinsiyete dayalı ayrımlardan arınmış bir “zoon politikon” ile uyumlu toplumsal-siyasal pratikleri yaratabilmekte düğümlemektedir.

²⁶ Burada “klasik ütopya”lardaki kapalılığı, belirlenmişliği ve insanın somut tarihsel varoluşunun dışından gelen belirleyici bir ilke olarak “insan özü”ne dayanmalarını olumsuz özellikler olarak gördüğümü belirtmeliyim. Kullandığım biçimiyle ütopya, içinden çıktığı toplumsal gerçekliği dönüştürmeye yönelik düşünceleri kapsamaktadır.

TANZİMAT SONRASINDA İDEOLOJİK DÖNÜŞÜM: BİR DEĞERLENDİRME DENEMESİ*

Giriş

Tanzimat'ın niteliği hakkında 1839'dan bugüne geçen yaklaşık yüzelli yıllık süre içinde farklı açılardan değişik yorumlar yapılmıştır. Yakın tarihimizin birçok olayında yapıldığı üzere, bu yorumlarda da Tanzimat'ın olumlu veya olumsuz bir biçimde değerlendirildiği görülmektedir. Yorumlar arasındaki farklılıkların gerisinde, Tanzimat'ı ele alan araştırmacıların içinde yaşadıkları zaman diliminde önemli gördükleri sorunların ve sahip oldukları değerlerin büyük ölçüde etkili olduğu belirtilmelidir. Örneğin, çağdaşlaşmayla, ilerlemeyle eş anlamlı kabul edilen batılılaşmanın iyi birşey olduğunu kabul eden ve 1930'ların sonlarında bu ilerlemenin en köklü bir biçimde Cumhuriyet Türkiye'sinde ve "Atatürk İnkılâpları"yla gerçekleştirildiğini savunan bir kuşak açısından "Tanzimat hareketini, evvelki ıslahat hareketlerine nisbetle, daha ziyade muvaffak olmuş saymakla beraber, cezri ve esaslı bir tedbir ve hareket say(mak); hele hele bir inkılâp diye ileri sür(mek)"¹ mümkün değildir. Buna karşılık, 1960'larda gelişen "sol düşünce"nin etkisindeki bazı

* Bu yazı O.D.T.Ü. tarafından düzenlenmiş olan "Tanzimat'ın 150. Yılı Sempozyumuna (6-7 Kasım 1989) sunulmuş bildirim metnidir. *G.Ü.İ.İ.B.F. Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 1990, s. 440-456.

¹ Â.H. Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış", *Tanzimat I, Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 8. Benzer bir değerlendirme "millî inkılâp" ile Tanzimat arasında, birincinin lehine bir ayırım yapan Yavuz Abadan'ın aynı derlemede yer alan (s. 31-58) "Tanzimat Fermanının Tahlili" başlıklı incelemesinde de bulunmaktadır.

yorumculara göre Tanzimat, Osmanlı toplumunu Batı emperyalizminin güdümüne soktuğu için yerilmesi gereken bir olayı, bir tarih kesitini ifade etmektedir.² Bir başka açıdan bakıldığında ise, Tanzimat'ı "Müslüman" bir toplumu "gâvurlaştırma" çabaları olarak değerlendirmek³ ya da Tanzimat ile birlikte, tarihsel örf ve adetlerden geleneklerden uzaklaşmaya başlandığını ileri sürmek ve böylece Tanzimat'ı yermek mümkün olmaktadır.

Ancak, Tanzimat'ı yücelten veya hiç değilse bu tarih kesitine olumlu yaklaşanlar ile Tanzimat'ı yeren, kötüleyen değerlendirmelerin hemen hiçbirisi, saf bir övgü veya saf bir kötüleme niteliğinde değildir. Örneğin Niyazi Berkes, "yobaz gericilik" ile "toprak ağaları ve derebeyi artıkları"nın temsil ettiği gericilik ve "aydın güçler"in ilericiiliği arasındaki karşıtlık bağlamında, Tanzimat'ın "çeşitli reformlarını gerçekleştiremeyen, onları kendi çıkarlarına uyacak biçime sokmayı başaran" ikinci tip gericiler yüzünden Osmanlı Devleti'nin Batı emperyalizminin güdümüne girdiğini vurgulamakta ancak, Tanzimat'ın, aynı zamanda «batılilik adına içine düş(ülen) tuzağı apaçık görebilen Namık Kemal gibi" o zamana kadar Türkiye'de bulunmayan yeni bir aydın tipi'nin yetişmesine yol açtığına da işaret etmekle olumlu yönlerini de göstermiş olmaktadır.⁴ Keza, Sina Akşin de, Tanzimat'ın başlangıcında "iktisadî ve askerî iflâslar sonucunda Osmanlı bağımsızlığının önemli ölçüde azalmış olması, Tanzimat'ın büyük mimarı Reşit Paşa'nın siyasetini İngiliz desteğiyle yürütmüş bulunması, Tanzimat ve onun getir-

² Örneğin Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni, Dün-Bugün-Yarın*, Birinci Kitap (İstanbul: Tekin Yay., 1978), s. 118 vd.

³ Terim, "doğucu-İslamcı halk cephesi" ile "devleti kurtarma" adına Batı Kurumlarını savunan" Mustafa Reşit Paşa'nın başlattığı çizgide gelişen "Batıcı laik bürokratik gelenek" arasındaki çatışma bağlamında İdris Küçükömer tarafından kullanılmıştır *Düzenin Yabancılaşması*, ikinci baskı (İstanbul: Alan yay., 1989, ilk baskı 1969), s. 73.

⁴ Alıntılar, Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* adlı yapıtında (Ankara: Bilgi yay., 1975) yer alan, "Sorunlar Ne Zaman Başladı?" (s. 17-30) ve "Anayasalı İstibdat Rejimi Altında" (s. 38-47) başlıklı I. ve III. bölümlerdendir.

diklerini reddetmemiz için bir neden olamaz. Tanzimatın uygarlaştırıcı, toplumu geliştirici yönlerini görmemek, bunları takdir etmemek bağnazca bir davranış olur. Ama devletin düştüğü durumu, dış etkenin olağanüstü ağırlığını da görmemezlikten gelmek, en azından gerçekçi olmaz”⁵ diyerek Tanzimat’ın “gerçekçi” biçimde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bu çalışmada amacım, “ilericilik-gericilik”, “gerçekçilik” gibi kavramların anlamlarına bağlı birçok sorunla dolu bulunan bu değerlendirmelerin eleştirisini yapmak ve buradan hareketle Tanzimat hakkında alternatif bir değerlendirme çerçevesi sunmak değil. Bunun yerine, esas olarak hep vurgulanan Tanzimat ile birlikte yeni bir “aydın tipi”nin ortaya çıktığı veya “Türkiye’de çağdaş anlamda aydın(ın) on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru filizlenmeye başladı”ğ⁶ görüşlerine Tanzimat sonrasında oluşan siyasal ve ideolojik değişimler bağlamında yeniden eğilmeyi amaçlıyorum. Bu amaca uygun olarak da, Tanzimat ile birlikte klâsik Osmanlı devlet örgütlenmesinde, Tanzimat öncesinde başlamış bulunmakla birlikte, Tanzimat ve sonrasında belirginleşen siyasal değişim ile ideoloji düzeyinde görülen değişim arasındaki bağlantıyı kurmaya ve bu bağlantı çerçevesinde “yeni aydın” tipinin üretmeye başladığı düşüncelerin ideolojik içeriğine yeniden bakmak istiyorum. Ancak bunu yaparken de amacım, bu «yeni aydın tipi»nin düşüncelerini bir bütün olarak sunmak (böyle bir bütünlüğün varolup olmadığı da zaten kuşkuludur) veya yeniden değerlendirmek değil. Burada asıl Tanzimat’la başlayan değişimlerin, biraz da ironik bir biçimde bu değişimlere tepkilerini dile getirmekle öne çıkan “yeni aydın tipi”nin “demokratik” bir düşünce sistemini oluşturmasına da neden olduğu görüşüne özel bir ağırlık vermek istiyorum.⁷ Daha başka bir deyişle söylemek gerekirse,

⁵ Sina Aksin, “Siyasal Tarih”, S. Aksin, yay. yön., *Türkiye Tarihi*, 3, *Osmanlı Devleti 1600-1908* (İstanbul: Cem yay., 1988), s. 122.

⁶ Yalçın Küçük, *Türkiye Üzerine Tezler 1908-1978*,2 (İstanbul: Tekin yay., 1979), s.19.

⁷ Berkes, “Tanzimatın Açtığı Çığır”, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 37.

Genç Osmanlılar diye bilinen gruptaki aydınların ağırlıklı olarak temsil ettiği bu yeni aydın tipinin görüşlerinde ifadesini bulan "hürriyet", "millet"⁸ gibi kavramlar ile "egemenliğin halk iradesine ait olduğu" fikri gibi demokratik boyutları olan düşüncelerin, siyasal değişim sürecinin özellikleri bakımından nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusuna, özel olarak İbrahim Şinasi Efendi'nin⁹ görüşlerine yer vererek eğilmek istiyorum.

Osmanlı Klasik Örgütlenmesinin ve İdeolojinin Niteliği

Osmanlı devletinin klasik dönemindeki örgütlenmesinin ve bu örgütlenmenin temelini oluşturduğu söylenebilecek olan toplumsal tabakalaşmanın niteliği tartışmalı bir konudur. Bu çalışmanın amaçları açısından, Asyagil Üretim Tarzı, Doğu Despotizmi, Feodalizm, Patrimonyalizm, vb. kavramlar çevresinde dönen bu tartışmalara yeniden dönmek yerine¹⁰ klasik dönemdeki devlet örgütlenmesinin düşünce düzeyinde meşrulaştırılış biçiminin genellikle özelliklerini ortaya koymak yerinde olacaktır. Kanımca, Tanzimat ile birlikte yoğunlaşan ve hızlanan değişim süreçleri içinde "yeni aydın tipi"nin belirlediği ideolojik dönüşümün niteliği ancak böyle değerlendirilebilir.

Sina Aksin, Osmanlı devletinin klasik dönemindeki örgütlenişinin, "irari askeriler ile ulema"dan oluşan *askeri sınıf*

⁸ Bkz. Mümtaz'er Türköne, "Tanzimat'ta Millet Fikrinin Doğuşu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 8, (Kasım 1089), s. 36-41.

⁹ İbrahim Şinasi Efendi, "Genç Osmanlılar" diye bilinen grupta yer almaktan çok, bu gruptakilerin, özellikle de Namık Kemal'in görüşlerinin oluşmasını incelemesi ve Genç Osmanlılar'ın fikirleri üzerindeki büyük etkisi bakımından önemlidir. O kadar ki, Mardin, "Genç Osmanlılar hareketi birçok etkinin ürünü olmakla birlikte, entellektüel temellerini kurmak bakımından tek bir kişi esasında gelişmiştir. Bu da, yayınlarıyla Türk aydınını ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Avrupa'da yürürlükte olan edebi, toplumsal ve siyasal kavramlarla tanıştıran Şair Şinasi Efendidir" demektedir (Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought, a Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, N.J: Princeton U. Press, s. 252).

¹⁰ Bu tartışmalar hakkında bir genel değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Huricihan İnan, "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 23 (Güz, 1983), s. 9-39.

(Akşin'in deyişiyile yönetenler sınıfı) ve "lonca esnafı, tüccarlar ve sarraflar"ın yer aldığı "kentliler" ile "köylüler" ve "göçebelere"nin yer aldığı *reaya* (yönetilenler sınıfı) arasındaki ikili ayrım dayandığını belirtmektedir.¹¹ Bu ikili ayrımın sosyolojik-tarihsel bir "gerçeklik"i anlama ve açıklamak bakımından yerinde olup olmadığı, sınıf ve tabaka kavramlarının kuramsal dayanakları açısından tutarlı olup olmadığı, Osmanlı toplumsal yapısının bu açıdan, yukarıda değindiğim kavramlar çerçevesinde nasıl nitelendirilebileceği gibi somlar bir yana, Osmanlı toplumunu oluşturan bu grupların siyasal iktidar ile olan ilişkileri Osmanlı Devletinin klasik dönemindeki örgütleniş tarzını belirli bir biçimde meşrulaştırmanın da temelini oluşturmuştur. Şerif Mardin'e göre bu meşrulaştırma biçimi "toplumun, tabii olarak üreticiler, askerler, devlet adamları şeklinde üçlü (ya da dördlü) bir gruplaşmadan teşekkül ettiği ve bunların başına bir «bilge hükümdar» gerektiği fikridir."¹² Mardin bu fikrin, Farabi'nin "*el-medinctül-Fazıla* (Faziletli Şehir) adındaki yapıtında açık olarak İslâm düşüncesiyle denkleştir(ilmeye) çalış[ılan] Platon düşüncesi"nin¹³ Osmanlı'ya geçişini ifade ettiğini de belirtmektedir.

Gerçekten de, Platon'un özellikle *Devlet* adlı yapıtında ortaya koymuş olduğu "ideal devlet" tasarımı¹⁴, birçok bakımlardan hem Hristiyan, hem de İslâm dünyasına belli dönemlerde ağırlığını koymuştur. Bu tasarım, bilindiği gibi üçlü bir toplumsal tabakalaşma üzerine inşa edilmiştir. Bilgi Hükümdar (Filozof Kral)-Koruyucular-Üreticiler. Platon, "ideal devlet" tasarımında, "yaşanılan dünya"da gerçeğin bilgisinin bulunmadığını, gerçek bilginin (*episteme*) "idealar dünyası"nda

¹¹ Sina Aksin, "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 2, (Yaz, 1977), s. 31-34.

¹² Şerif Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 2 (İstanbul: İletişim yay., 1985), s. 342

¹³ Ibid.

¹⁴ Bkz. Eflatun, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz (İstanbul: Remzi Kit., 1975).

olduğunu, idealar dünyasındaki gerçek bilgiye ise herkesin erişmeyeceğini, bunu ancak yaradılıştan bu yeteneğe ve gerçeği görme isteğine sahip olanların (mayası “altın”dan olan insanların) edinebileceğini ileri sürmüştür.¹⁵

Platon'un çok kısaca özetlemeye çalıştığım bu “ideal devlet” tasarımı, Orta Çağ'ın bir bölümünde, Batı feodalitesinin «ruhban-aristokrasi-üçüncü tabaka (avam-halk)» biçimindeki üçlü tabakalanışını Tanrı iradesinin bir tecellisi olarak sunmanın temelini oluşturmuş ve Platon'un “ideal devlet”ine koşut bir biçimde, yeryüzünde “Tanrı Devleti”ni (*civitate dei*) oluşturduğuna inanılan (Platoncu anlamda “iyi”nin, teolojik anlamda ise “Tanrı”nın bilgisine erişmiş) “ruhban”ın, dünyevî otoriteyi tesil eden, “şan, şeref düşkünü” aristokratik iktidar alanları ile «üçüncü tabaka» üzerindeki üstünlüğünü meşrulaştırmak amacıyla kullanılmıştır.¹⁶

Benzer bir biçimde ama, İslâmiyet'in bir din olarak farklılıklarının yanına Osmanlı toplumsal yapısını Batı feodalitesinden önemli ölçüde farklılaştıran özelliklerin de eklenmesiyle ortaya çıkan ayrılıklarla birlikte, İslâm düşüncesinin de Platoncu biçimlerde yorumlandığı bilinmektedir. Mardin'in işaret ettiği Farabi örneği bir yana¹⁷, Platoncu bu üçlü tabakalaşmanın Osmanlı devlet yapısında da korunmak istendiği söylenebilir. Nitekim Padişah'ın konumu Platon'un “bilge kral”ının konumuna, “icrai askeriler ile ulema”nın konumu “koruyucular”ın konumuna “reaya”nın ise “üreticiler”in konumuna oldukça yakınlaşmaktadır. Bu tabakalaşmanın, ayrıca, doğal,

¹⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi* (Ankara: V. yay., 1989), s. 137-155 ve 169-190.

¹⁶ Bu görüşün en iyi bilinen temsilcisi St. Aurelius Augustinus'tur Bkz. “Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar”, çev. M. Tunçay, Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-I, İlk ve Orta Çağlar, Seçilmiş Yazılar* (Ankara: Teori yay., 1985, s. 311-332.

¹⁷ Başka “Platoncu islam yorumları için bkz. Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim yay., 1986) s. 155-187 ve Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* (İstanbul: Ülken yay., 1983), s. 41-114.

yani doğayı ve evreni yaratmış olan Tanrı iradesine de uygun olduğu kabul edilmektedir.

Osmanlı Devletinin klasik dönemindeki örgütlenmesinin Platoncu esasları çağrıştıran başka özellikleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri, yukarıda belirtilen üçlü toplumsal tabakalaşma anlayışının bir uzantısı olarak, “gerçek bilgi”ye ancak Padişahın ve “askerî” kesimin sahip olabileceği, buna karşılık toplumun geri kalan kesimini oluşturan reayanın bu bilgi-den yoksun olduğu, dolayısıyla da devlet işlerinde hiçbir biçimde söz sahibi olamayacağıdır. İkincisi, devletin bu biçimdeki örgütlenişinin “değişmezliği”ni sağlamak için Padişah ve hanedandan oluşan “saray” ile “askerî” kesimin toplumun geri kalan kesiminden bütünüyle ayrılması esasıdır. Burada, Platon’un “ideal devlet” tasarımını, sürekli bozulmaya doğru giden bir süreç olarak anladığı “değişim”i engellemek amacıyla geliştirdiğini hatırlayarak¹⁸, Platoncu bir tabakalaşmaya dayanan Osmanlı örgütlenmesindeki “nizam-ı alem” anlayışının anlamını görmek mümkün olmaktadır. “Nizam-ı alem”, yani dünyanın düzeni, devletin mevcut örgütleniş tarzıyla gerçekleştirilmiş bir iyiliktir ve bunun değişmemesi, korunması gerekmektedir. Değişimin engellenmesi de, üçlü tabakalaşma içindeki ilk iki tabakanın reaya ile olan ilişkisinin koparılmasına bağlıdır. Nitekim, “saray”ın kendisini toplumdan bütünüyle özerk olarak konumlandırmasına ek olarak, askeri kesim içinde özellikle “icrai askeriler”in devşirme usulüyle yetiştirilmesi bunun örneğidir.¹⁹

¹⁸ Bkz. Ağaoğulları, op. cit., s. 193-197 ve 190-191.

¹⁹ “Osmanlı düşünürlerinin daha önceki Müslüman bilginlerinden aktardıkları siyaset anlayışına göre her toplum dört unsurdan oluşuyordu. Evreni oluşturan dört temel unsura, yani ateşe, suya, toprağa ve havaya karşılık olan toplumsal unsurlar ise savaşçılar, bilim ve kalem erbabı, tüccarlar ve tarımsal üreticiler olarak sıralanıyordu. Evrenin düzeni dört ana unsurun ahenkli bileşimiyle sağlandığı, kişinin sağlığı vücudundaki dört unsurun dengeli olmasına dayandığı gibi toplum düzeni de bu dört cins insanın birbirine baskın çıkmadan, birbirinin yerini kapmadan geçinmesi olarak anlaşıyordu. Toplumsal unsurları yerli yerinde tutmak, her grubun haddini bilmesini sağlamak ise ancak padişahın gerçekleştirebileceği

Tanzimat: Siyasal Değişme ve İdeolojik Dönüşümün Başlangıçları

Tanzimat ile birlikte klasik siyasal örgütlenmede ve ideolojik düzeyde nelerin hızlı bir değişim süreci içine girdiğine geçmeden önce, bir noktayı hatırlatmak istiyorum. Yukarıdaki açıklamalar, Osmanlı devletinin klasik dönemindeki örgütlenmesi ile ve bu dönemdeki ideolojiyle Platoncu devlet anlayışı arasında tam bir denklik bulunduğunu ileri sürmemektedir²⁰ Martin'in de belirttiği gibi, Platoncu düşünüş daha çok bir "kalıp" niteliğini taşımıştır²¹ ve hatta bu kalıbın bile, Aristoteles ve Platon'un Plotinus tarafından yeniden yorumlanarak uzlaştırılmasının

zorunlu bir işti." [Metin Kunt, "Siyasal Tarih (1300-1600)", Sina Aksin, yay. yön., *Türkiye Tarihi 2, Osmanlı Devleti 1300-1600* (İstanbul: Cem yay., 1988), s. 130-131. Padişah böyle bir düzeni koruma görevini ancak bu unsurlardan bağımsız olduğu takdirde yerine getirebilirdi. Askeri sınıfın yetiştirilme tarzları hakkında bkz. Ülker Akkutay, Enderun Mektebi (Ankara: Gazi Ü. yay., 1984) ve Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1984). Osmanlı toplumsal tabakalaşma örüntüsü hakkında, yukarıda belirtilen Platoncu özellikleri destekleyen -ama Platon ile bu tabakalaşma örüntüsünün bağlantısını kurmayan- bir değerlendirme için bkz. Metin Heper, *Bürokratik Yönetim Geleneği, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde Gelişimi ve Niteliği* (Ankara: ODTÜ, 1974), s. 36-43.

²⁰ Nitekim, "askeri" kesim içinde yer alan "ulema"nın yetiştiği "mekteb" ve medreselerin "Osmanlı İslami ideolojisinin kütlelerde canlı kalmasını sağladığı" belirtilerek, "ulema" ile reaya arasındaki ilişkiye işaret edilmekte, en azından askeri kesimin "dini" alt bölümünün Platoncu kalıptakinden farklılaştığı görülmektedir (bkz. Andreas Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, 1966, s. 32'den aktaran Heper, op. cit s. 37). Buna karşılık, "mekteb" ve "medrese"ye kabul edilen öğrencilerin seçiminde ve "dini mevkiler" in dağıtımında "Padişaha mutlak bağlılık" kavramının esas olması; asker ve sivil bürokratların kökeninin müslüman ailelerden olmayışı (Heper, op. cit), "bütün diğer grupların din, aile, meslek gibi bağlar ile toplumda bir yerleri olduğu halde asker ve sivil bürokratların toplum ile bu tür bağlarının kesilmesi ve bunların tamamen padişaha bağlı olmasının" sağlanması (Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964'den nakleden Heper, op. cit., s. 37-38), klasik dönem Osmanlı toplumsal tabakalaşma örüntüsünün Platoncu kalıba ne denli yaklaştığını da göstermektedir.

²¹ Mardin, loc. cit.,

etkisindeki “Meşşai” düşüncesi -ki, Ülken Farabi’yi de bu okul içinde değerlendirmektedir- örneğinde görüldüğü üzere, hiçbir zaman saf bir halde bulunmadığı bilinmektedir.²² Buna rağmen, burada Platoncu düşünüşe ağırlık verilmesinin anlamlı olduğunu düşünüyorum çünkü, Tanzimat ile başlayan siyasal ve ideolojik dönüşümün niteliğini, özellikle de “yeni aydın tipi”nin görüşlerinde “demokrasi” ögesinin, rüşeym halinde de olsa varolabilip olamayacağını görebilmek bakımından, Platon-Aristoteles düşünce çizgisinde ve bu çizginin İslam, dolayısıyla da Osmanlı düşüncesine yansıyışında yer alan «halk»a yaklaşımdaki olumsuzlukla belirlenen “demokrasi aleyhtarlığı”nın anlamlı bir değerlendirme çerçevesi sunduğu kanısındayım.

Şimdi, Tanzimat ile birlikte, siyasal düzeyde nelerin hızlı bir biçimde değişmeye başladığına ana hatlarıyla şöylece değinebiliriz:

(a) Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun genel özellikleri çerçevesinde bakıldığında, Tanzimat ile birlikte, Osmanlı “teba” sınıfının artık “hak sahibi özne”lerden oluşan bir topluluk olarak görülmek istendiği söylenebilir. Ancak, burada, can, mal ve namusun güvence altına alınma arzusu olarak beliren hak kavramının Batı’da, özellikle 17. yüzyıldan itibaren kuramsal ve pratik olarak gelişen “doğal hukuk” anlayışından oldukça uzakta bulunduğunu eklemek gerekmektedir. “Batı siyasal düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu’na girişi”nin, “Batı’da fizyokratlar olarak bilinen bir kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan ‘kameralizm’ yoluyla” olması; kameralizmin ise, “‘aydın despotizmi’ adı verilen siyasal görüşün siyasal teorisini oluştur(duğu)”²³ ve “Gülhane Hatt-ı Hümayununu yürürlüğe koyan kadronun fazlaca öne çıkartılmayan köklü amacı”nın “modern anlamıyla bürokratik bir yapı oluşturma” olduğu ve hürriyetlerin güvence altına alınmasındaki hedefin, yeni bir bürokratik merkezi örgütlenme oluşturmaya çalışan kadronun bu amaç

²² Ülken, op. cit.

²³ Mardin, loc. cit., s. 342.

için gerekli reformları yaparken güvence içinde olmalarını sağlamak olduğu, hürriyetlerin "ortalama Osmanlı vatandaşı için değilde bu yeni bürokrasiyi tesise çalışan ıslahatçı devlet adamları kadrosu için getirilmeye çalışıldığı"²⁴ gözönüne alındığında, bu durum açıklığa kavuşmaktadır.

(b) Gerisindeki amaçlar her ne olursa olsun, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanıyla birlikte, klasik döneme özgü Platoncu kalıba uygun toplumsal tabakalaşmanın daha önceden (18. yüzyıldan itibaren) başlamış olan çözülüşünün siyasal örgütleniş düzeyine de yansımaya başladığı söylenebilir. Bu çerçevede bakıldığında Tanzimat'ın, otokratik ve merkezileşmiş yeni bir yapılanma sürecinin başlangıcı olarak kabul edilmesi uygun görünmektedir. Bu yeniden yapılanma sürecinin ilk önemli ürünlerinden biri de, yeni bir bürokratik yönetici kesim yaratmasıdır. "Bu yeni kuşak, esas olarak görece orta halli ailelerden gelen ve ordu ve Tanzimat'ın yaratmış olduğu modern okullardan geçerek yükselen insanlardan oluşmaktaydı. Kendilerinin ve ailelerinin eski düzene bağlı çıkarlarının azlığı yüzünden, radikal değişiklikler yapmak konusunda, tanzimat adamları"ndan daha istekliydiler."²⁵

Bu "yeni kuşak", Osmanlı toplumsal-siyasal tarihinde bazı "ilk"lerin de temsilcisi sayılmaktadır. Bir kere, "Genç Osmanlılar Osmanlı İmparatorluğu içinde, daha önceden hiç olmamış bir siyasal protesto biçimini temsil etmişlerdi. İlk defa, Türk intelligentsia'sı içinde örgütlenmiş bir grup, imparatorluğun yönetimine ilişkin son derece eklemleşmiş eleştirileri dile getirmek amacıyla kitle iletişim araçlarından yararlanıyordu."²⁶

Yeni kuşağın "eklemleşmiş eleştirileri dile getirmek" ifadesinde de gözlenebilecek olan diğer önemli özelliği de, "Tan-

²⁴ M. Şükrü Hanioglu, "Tanzimat Bürokrasisinde Dönüş Arzuları ve Jön Türkler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 8 (Kasım, 1989), s. 56.

²⁵ Stanford J. Shaw, "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers", W. R. Polk ve R. L. Chambers (der.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago: The University of Chicago Press, 968), s. 37.

²⁶ Şerif Mardin, *Genesis*, s. 4.

zimatçı, devlet adamlarının ilk kuşağının pragmatik reformculuğu" yerine "siyasal ideoloji"ye yönelmeleri; "grup ve kişi çekişmesi"nin "programlı bir siyasal muhalefete" dönüşmesini temsil etmeleridir.²⁷

Ortaylı'nın işaret ettiği bu "programlı siyasal muhalefet" değişşi üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Bu deyiş akla, ikinci kuşakta yer alanların yeni bir muhalif "ideoloji" oluşturduklarını getirmektedir.²⁸ Buna karşılık, "Yeni -ya da Genç Osmanlılar" olarak bilinen bu ikinci kuşağın eylemlerinin "ideolojisiz" bir nitelik taşıdığı da ileri sürülmüştür.²⁹ Bu iddianın gerekçesi de, ikinci kuşakta yer alanların düşünce ve eylemlerinin "tutar-sız" olduğudur.

Sosyal bilimler literatüründe oldukça farklı biçimlerde tanımlanan «ideoloji» kavramı, bir bakıma, insanların kendilerini, evren ve toplum içindeki konumlarını, düşünce, tavır ve eylemlerini anlamlandırdıkları, hatta bundan da öteye, yaşam biçimlerini meşrulaştırdıkları, çoğu kez bilinçli ve sistemli bir biçimde işlenmemiş bilgi ve değer sistemlerini (Geertz'ın deyişiyle bir "kültürel sistemi"³⁰) ifade eder. Buna karşılık, bir başka açıdan bakıldığından, "ideoloji"yi, "kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilgisel (*cognitive*) sistemleri"nden farklı olarak, "sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapı" olarak³¹ tanımlamak da mümkündür.³²

²⁷ İlber Ortaylı "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil yay., 1983), s. 189.

²⁸ Sosyal bilimlerin en karmaşık kavramlarından biri olan "ideoloji", biraz aşağıda da değinileceği gibi, çoğu kez "doktrin (öğreti)" ve "program" gibi, belirli bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, yani daha eyleme dönük düşünce sistemlerini de kapsayıcı bir biçimde kullanılabilir. *İmparatorluk*

²⁹ Emre Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cilt 1 (İstanbul Remzi K., 1985), s. 69-70.

³⁰ Bkz. Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), s. 193-223.

³¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim yay., 1983), s. 13 (vurgu asıl metinde). Mardin, William James'ı izleyerek, birinciye "yumuşak" ikinciye "sert" ideoloji demektedir.

Şimdi, herhangi bir toplumda, yukanda sözü edilen anlamda bir "kültürel sistem" in ya da bir "yumuşak ideoloji" nin kitlelerde varolduğu elbette doğrudur. Buna karşılık, ikinci anlamda ideolojiler daha çok «seçkinler» katında mevcut bulunmaktadır. Örneğin Osmanlı yönetici kesiminin klasik dönemdeki toplumsal ve siyasal örgütleniş tarzını meşrulaştırmakta kullandığı Platoncu kalıba dayalı düşünce ve değer sisteminin bu nitelikte olduğu söylenebilir.

Tanzimat döneminin birinci kuşağı, Osmanlı Devletinin seçkinler katında varolan ve esas özelliği "değişmezliği sağlamak" olan "ideoloji" den ayrılmak durumunda kalmıştır. Bu kuşak, paradoksal bir biçimde, Osmanlı devletini korumak için bu devletin düzeninin "değiştirilmesi" gerektiğini kabul etmiştir. Böylelikle, Tanzimat'la birlikte, bir bütün olarak toplumun "değişme"ye yönlendirilmek istendiği görülmektedir. Bu durumda da, özellikle yukanda sözü edilen ikinci anlamda ideolojinin değiştirilmesi, yeni bir "sert ideoloji"nin, yani sistematik bir biçimde işlenmiş, rasyonel olarak temellendirilmiş bir "toplumsal değişme programı"nın oluşturulması gerekmiştir. Bu gereklilik, birinci kuşak "Tanzimat adamları" nca bilinçli bir biçimde farkedilmemiş olsa da, Tanzimat ile birlikte hızlanan değişim sürecinin yarattığı eski (geleneksel, İslâmî) olan ile yeni (modern, batılı) olanın birlikteliğinden kaynaklanan psikolojik gerilim ve toplumsal krizin zorlanması bir sonucu olarak düşünülmelidir.³²

Tanzimat ile hızlanan değişim süreçlerinin yarattığı bu etkiler altında, ikinci kuşağın (Genç Osmanlılar'ın) bu tür "sert ideoloji" oluşturma arayışına yöneldikleri görülmektedir. Bu arayışın, tutarlı, sistematik ve rasyonel temellere dayanan bir

³² İdeoloji kavramı hakkında başka değerlendirmeler için bkz. Şerif Mardin, *İdeoloji* (Ankara: Turhan K. 1982).

³³ Bu anlamda "ideoloji", hızla toplumsal değişim sürecinin ("modernleşme"nin ya da Osmanlı bağlamında "baühlaşma"nın) ütünü olan "psikolojik gerilim (psychological strain) ve toplumsal kriz" e bir yanıt olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. CV. Findley, *The Advent of Ideology in the Islamic Middle East (Part 1)*. *Studia Islamica*, Sayı 55 (1982), s. 140-150.

ürün ortaya koymamış olmakla birlikte, Osmanlı toplumunda ilk kez kapsam bir toplumsal değişim programını oluşturmayı hedeflediğine de kuşku yoktur. Burada yanıtlanması gereken sorular, böyle bir "ideoloji" arayışı içinde olanların ne tür "kaynaklar"a ulaşabilecek durumda oldukları ve sonuçta ortaya konulanların niteliği ile ilgidir.³⁴ Birinci soruya ilişkin olarak verilebilecek cevap, Genç Osmanlılar'ın, 19. yüzyıl ortalarından itibaren, batılı, aydınlanma sonrası fikirler ile kendi eğitim geçmişlerini belirleyen geleneksel, Osmanlı İslâmî düşünce ve değerlerini uzlaştırmaya çalıştıklarıdır. Burada, ikinci soruyla ilgili olarak, Genç Osmanlıların geliştirmeye çalıştıkları "ideoloji"nin içinde işlenen "hürriyet", "millet", "egemenliğin halk iradesine ait olduğu" gibi fikirlerin "demokratikliği" konusunda, İbrahim Şinasi Efendi'yi esas alan bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Klasik Dönemin İdeolojik Kalıbının Çözülüşü: İbrahim Şinasi Efendi

1826 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiş olan İbrahim Şinasi Efendi³⁵, esasen "Genç Osmanlılar" adlı grubun bir üyesi olmaktan çok, bu grubun fikirlerinin oluşumunda etkili olmuş bir kişilik olarak göze çarpmaktadır. Mardin'in deyişiyle, "Genç Osmanlı hareketi birçok etkinin bir ürünü olmakla birlikte, entelektüel temellerini oluşturmak bakımından, bir kişiyi esas alarak gelişmiştir. Bu [kişi], yayınlarıyla ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Avrupa'da yürürlükte bulunan edebî, toplumsal ve siyasal kavramlarla Türk aydınlarını tanıştıran şair Şinasi Efendi'dir."³⁶

İbrahim Şinasi Efendi, Tanzimat ile başlayan değişim süreçlerinin bir ürünü olan "ideolojik dönüşüm"ü anlamak bakımından büyük öneme sahiptir. Bu önem, Şinasi'nin kişiliğine

³⁴ Bu konunun en kapsamlı çözümlemesi Şerif Mardin'in *Genesis*'idir.

³⁵ İbrahim Şinasi Efendi'nin yaşamı ve yapıtları hakkında bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 ncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan K., 1982), s. 183-188.

³⁶ Mardin, *Genesis*, s. 252.

ve eylemine ilişkin şu özellikler gözönüne alındığında daha iyi anlaşılabilir: Meslek yaşamına Tophane Kalemî'nde başlamış olan Şinasi, Fethi Ahmed Paşa ile Reşid Paşa'nın teşvikleriyle, 1849 yılında Paris'e gider. Burada geçirdiği yaklaşık dört yıl boyunca, Fransa'daki çeşitli "liberal çevreler"le ilişki kurmuş olan Şinasi, ülkeye dönüşünden sonra, 1855'te atandığı Meclis-i Maarif üyeliğinden başlayarak, Ali Paşa ile Reşid Paşa arasındaki çekişmelerin de etkisiyle, "devlet memuru" olmanın sıkıntılarını yaşar. Bir anlamda "hamisi" diyebileceğimiz Reşid Paşa'nın 1858'deki ölümünden sonra, Şinasi'nin tüm gücünü yayın hayatına hasrettiğini; 1860'ta Agâh Efendi ile birlikte çıkardıkları Tercüman-ı Ahval Gazetesi'nden sonra 1862'de kendi gazetesi olan Tasvir-i Efkâr-ı yayınlamaya başladığını görmekteyiz.

Osmanlı'da yayınlanan ilk "özel" (gayri resmi) gazete olan Tasvir-i Efkâr'ın, Osmanlı aydınlarının çeşitli konuları tartıştığı bir tür «forum» niteliğinde olmasının yanında, en önemli özellikleri arasında şunlar dikkati çekmektedir: Avrupa'daki entelektüel gelişmeleri, özellikle, "doğal hukuk kuramları"nı Türk düşünce yaşamına sokması; tarihsel sürecin nedenselliklere bağlı bir ilerleme olarak anlaşılması fikrini işlemesi (tarihin ilk kez bir «bilim» olarak görülmesi); Türkçe edebiyat dilinin klasik formunu kırması.³⁷

Bu sonuncu özellik, Tasvir-i Efkâr'ın ve dolayısıyla da Şinasi'nin önemini daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır: Türkçe yazı dilinin sadeleşmesi ve basitleşmesi yolunda Şinasi'nin Tasvir-i Efkâr yoluyla yaptığı katkılar, Avrupa'daki "liberal" siyasal temaların Osmanlı devletinin sorunlarını tartışanlar arasında daha geniş bir kitleye yayılmasını sağlamıştır. Böylelikle, bir bakıma, Fransız Devrimi'nin hemen öncesinde patlak veren, "klüb"ler ile "gazete"ler çevresinde oluşan ve 19. yüzyıl ortalarında daha çok «liberal çevreler»in etkin olduğu,

³⁷ Ibid., s. 261-263; Tanpınar, op. at, s. 191-198.

toplumsal-siyasal sorunların tartışıldığı yeni “kamusal alan”³⁸ benzer bir oluşumun ortaya çıktığı söylenebilir, burada, Tasvir-i Efkâr ile birlikte, Osmanlı’da ilk kez, devlet ve toplum sorunlarının saray ve çevresi dışında tartışılmaya başlandığı, bu tartışmaya katılan Osmanlı aydınlarının çoğunun aynı zamanda “bürokrat” oldukları, ama bu tartışmalara “bürokrat” oldukları için değil, toplumsal-siyasal sorunlara çözüm arayan kişiler olarak katıldıkları, böylelikle de yeni bir “iletişim” ortamı yaratıldıkları hatırlanmalıdır.³⁹

Şinasi’nin, ilk özel gazetecilik girişimiyle oluşturmaya çalıştığı bu yeniliklerin yanısıra, Tercüman-ı Ahval’ın “mukaddeme” sinde ve Reşid Paşa için yazmış olduğu kasidelerinde ve diğer yazılarında yer alan bazı fikir öğeleri, klasik döneminin ideolojik kalıbındaki çözülüşü anlamak bakımından son derece önemlidir. Örneğin, 8 Ekim 1860 tarihinde, Tercüman-ı Ahval’ın “mukaddeme”sinde, Şinasi şöyle demektedir:

“Madem ki bir heyet-i içtimaiyyede yaşayan halk bunca vezaif-i kanuniye ile mükelleftir, elbette ki kaalen ve kalemle kendi vatanının menafine dair beyan-ı efkâr etmeği cümle-i hukuk-ı muktebesinden addeyleyler.”⁴⁰

Bu cümledeki fikir, yine Şinasi’nin Tasvir-i Efkâr’da ortaya attığı “temsil olmaksızın verginin olmaması” fikri⁴¹ ile birlikte değerlendirildiğinde, Şinasi’nin, klasik Osmanlı dönemindeki

³⁸ Kamusal alan’ derken, herşeyden önce, içinde kamuoyuna benzer bir oluşumun yer aldığı bir toplumsal alan anlatmak istiyoruz... (Bu alanda insanlar ne özel işlerini konuşan iş veya meslek adaları, ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlamalarına tabi bir anayasal düzenin üyeleri olarak davranırlar. (Jürgen Habermas, “The Public Sphere”, Armand Mattelart ve Seth Siegelau der., *Communication and Class Struggle, 1. Capitalism, Imperialism*, London: IG, IMMRC, 1983, s. 199-200).

³⁹ Nitekim Mardin, “Şinasi tarafından ortaya konulan gerçek yenilikler, sadece Türk edebiyatı tarihi açısından çözümlendiğinde gözden kaçırılabilir. Onun ortaya koyduğu değişimin bütün boyutlarını değerlendirmek için en iyi yöntem onun katkılarına, daha geniş bir bakış açısı sağlayan “iletişim”den yaklaşılmaktadır” demektir (*Genesis*, s. 262).

⁴⁰ Aktaran: Tanpınar, op. cit, s. 211.

⁴¹ Mardin, *Genesis*, s. 254.

Platoncu siyasal-toplumsal örgütleniş kalıbının "demokratikleşmesi" yönünde fikirler ileri sürdüğü söylenebilir⁴². Benzer bir biçimde, Reşid Paşa için yazmış olduğu bir kasidedeki "Eya ahali-i fazlın reis-i cumhuru"⁴³ mısraı da dikkat çekicidir. "Halk" tabiri yerine, henüz "ahali" sözcüğünün kullanıldığı bir dönemde Şinasi'nin, Reşid Paşa'yı övmek için bile olsa, halkı "erdem sahibi" (ahali-i fazl) diye nitelenmesi, erdemin (yani iyyinin bilgisinin sadece bilge Kral'a-Osmanlı'da Padişah ve "kul"larına-) ait olarak görüldüğü Platoncu kalıbın ne denli dışına çıkıldığının işaretidir. Burada akla gelebilecek sorulardan biri, Şinasi'nin «iyi»yi bilme (erdemli olma) yeteneğine sahip olarak nitelediği halkın ("ahali"nin) bu bilgiye nasıl ulaşacağını da belirtip belirtmediğidir. Bu bağlamda Şinasi, örneğin "Ziya-ı akl ile tefrik-i hüsn-ü kubh olunur" derken, iyiye, erdeme ulaşmanın yolu olarak «akıl»ı göstermiştir. Keza, içinde yaşanan "taassup ve cehalet" ortamından da yakınan Şinasi, bağnazlık ve cehalet ile birleşmiş olan "zulm"ün ancak "akıl"a dayanan "kanun"la önleneceğini, bu kanunun da, "medeniyet"i temsil eden Avrupa'da olduğu gibi, sadece "beşeri" olan dayanaklara sahip bulunması gerektiğini belirtir: "Bu cebri men' için akl-ı beşer kodu kanun."⁴⁴

Şinasi'nin bu görüşleriyle, Aydınlanma dönemi rasyonalizminin ve bu rasyonalizm içinde biçimlenen "bireysellik"in tam ve ödünsüz bir izleyicisi olduğu söylenebilir. Bu açıdan, Şinasi'nin fikirlerinde, klasik dönem Osmanlı örgütlenmesini meşrulaştıran, Platoncu kalıba uygun "ideoloji"nin tamamen karşıtı öğelerin görüldüğü söylenebilir. Şinasi'nin "Tanzimat"ın yalnız şeklen getirmiş olduğu yeni ruhu, topluluğun esas derinliklerine işlemek" biçiminde ifade edilen bir "mission" üstlen-

⁴² Burada, ister istemez, Eski Yunan'da "demokrasi"nin en büyük savunucularından biri olarak bilinen Perikles'in, "bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir ama, herkes onu yargılamak yeteneğine sahiptir" deyişini anımsamamak mümkün değildir.

⁴³ Taşpınar, op. cit., s. '96.

⁴⁴ Ibid.s200.

diđi⁴⁵ bu bakımdan yerinde bir görüştür. Ancak, Aydınlanma düşüncesine damgasını vurmuş olan “bireysel özgürlük” fikrinin Şinasi ve sonraki “Genç Osmanlılar”ın düşüncelerinde ne ölçüde derinlikli bir biçimde işlenip işlenmediği henüz cevap bekleyen sorular arasında ilk sırayı almaktadır. Örneğin, Şinasi'nin fikirlerinden belki de en çok etkilenmiş Genç Osmanlılar'dan Namık Kemal'in, “Ne mümkün zulm ile, bidad ile imha-yı hürriyet; Çalış idraki kaldır muktedirsen ademiyetten” beyitinde dile getirdiği, insanların tümünün “idrak” sahibi olduğu ve bu “idrak” sahibi olma ile “özgürlük” arasında sıkı bir bağlantı olduğu fikri ve yine Namık Kemal'in “Lâıykıyla düşünölsün, insanın hayatı yalnız istikbalden ibaret değil midir?” deyişindeki geleceği olumlu bakan, değişmeye, “ilerleme”ye yönelmiş, Platoncu dairevi (cyelical) ve değişmeyi bozulma ile özdeşleştiren tarih görüşüne ters düşen anlayış bu bağlamda nasıl yorumlanabilir? Bir diğer deyişle, yakın dönem Türkiye tarihini, Genç Osmanlılar'dan başlayıp Jön Türk-ler'den geçerek Cumhuriyete uzanan kesintisiz bir “modernleşme” ve “demokratikleşme” süreci olarak gören anlayışa uygun olarak, Genç Osmanlıların arayışı içinde oldukları yeni «ideoloji»nin «demokrasi» kavramı açısından konumu nasıl tesbit edilebilir?

Tanzimat'la birlikte başlayan hukuksal, idari, ekonomik ve siyasal değişim süreçlerinin, klasik dönem Osmanlı toplumsal örgütlenmesinin çözölüşünü kesin bir biçimde tescil etmelerinin yanı sıra, bu dönemin ürünü olarak ortaya çıkan ve eskinin “nizam-ı alem”i sürdürmeyi hedefleyen, Platoncu “ideoloji”sinin de, “değişme”ye yönelik bir “toplumsal proje” ortaya koyma arayışlarında belirgin-leştiği üzere, artık tarihe mal olduğu söylenebilir. Burada, Şinasi'nin fikirlerinde belirginleşen ve sonradan, Namık Kemal örneğinde de açıkça göröldüğu gibi, Genç Osmanlılar'a intikal etmiş olan, aydınlanma döneminin “rasyonalizm” ve “bireysel özgürlük” temalarının etkisindeki “hürriyet” ve kanunla sınırlandırılmış, hürriyete saygılı bir

⁴⁵ Kamuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzımata Teşirleri* (Ankara: AÜ İlahiyat F. yay., 1955), s. 25.

siyasal örgütlenmenin kurulması fikirlerinin “demokratik” boyutu üzerinde durmak gerekmektedir.

Şinasi'nin görece ödünsüz, Mardin'in deyişiyle “kompleks-siz”⁴⁶ batılılaşma yanlılığına karşılık, Genç Osmanlılar'ın hemen tümünün Aydınlanma idealleri ile Osmanlı toplumsal değer ve gelenekleri arasında bir uzlaşma arayışı içinde oldukları bilinmektedir.⁴⁷ “Şinasi'nin kompleksiz batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden (ki, Namık Kemal bu idare tarzını İslâmî esaslara uygun olduğunu söyleyerek de haklılaştırmaya çalışmıştır-LK) faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi insan tabiatına aykırı 'oyun' olarak değerlendiren Ali Süavi gibi kişiler”, Genç Osmanlılar'ın ideoloji arayışlarındaki üç farklı çizgiyi temsil etmektedir. Burada önemli olan husus, Aydınlanma çağı ile birlikte doruğuna ulaşan liberal siyaset teorisinin asli öğelerinden bazılarına Şinasi'de ve Genç Osmanlılar düşüncesinde yer verilmemiş olmasıdır. Bir diğer deyişle, Osmanlı tarihinde ilk defa sistemleştirilmiş ama, büyük oranda iç tutarlılıktan yoksun yeni bir toplumsal değişim projesinin oluşturulmasında, Batı dünyasının XVII. ve XVIII. yüzyıldaki siyasal felsefesinden etkilenen bir siyasal düşünce ve eylem akımının, yine Batı siyasal felsefesinin önemli bir noktasını kendi sistematığı içine yerleştirmeyişi son derece çarpıcıdır. Bu önemli nokta da, siyasal örgütlenmenin temel dayanaklarını oluşturan kurumlardan biri olarak “muhalefet”in üzerinde hemen hiç durulmamış olmasıdır. Bir diğer deyişle, Aydınlanma dönemi siyasal felsefesinde egemen olan liberal özgürlük anlayışı bireysel özgürlüklerin devlete karşı korunmasında temel bir kurum olarak “direnme hakkı”na yer vermiş ve bu hakkın -ki bu, doğrudan doğruya mevcut siyasal düzene muhalefet etme hakkı anlamındadır-varlığı ile siyasal örgütlenmenin “iyi”liği arasında sıkı bir bağlantı kurulmuşken, kendileri düzene karşı programlı bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmak isteyen “Genç Osmanlılar”da,

⁴⁶ Mardin, loc cit., s. 345. Keza Tanpınar da, Şinasi'nin “Batı medeniyeti”ni adeta yeni bir “din” kabul ettiğini belirtmektedir (op. cit, s. 200).

⁴⁷ Mardin, *Genesis*, s. 396 vd.

“hürriyet”, “millet” gibi kavramların kendi muhalefetlerini ve ideolojilerini temellendirilmekte kullanılmasına karşılık, hedefledikleri yeni toplumsal-siyasal örgütlenmede bir kurum olarak muhalefete yer verilmediği görülmektedir. Bu durum, Şinasi ve Genç Osmanlılar’ın “yeni ideoloji”lerini geliştirirken, esasen topyekûn bir “toplumsal muhalefet” hareketini tasarlamadıkları; sadece Tanzimat reformlarının getirdiği mevcut “yenileşme”yi kökleştirecek herbirinin belki de kendine göre yorumladığı “Tanzimat ruhu”nu gerçekleştirecek çareler arayışı içinde oldukları; esaslı bir toplumsal ve siyasal kurum olarak demokrasinin temelini oluşturan “muhalefet”i, örneğin John Locke’un yaptığı gibi, devlet düzeninin temellerine yerleştirmeyi mümkün kılan “taşımacı” bir toplum modeli yerine “dayanışma” ögesinin ağır bastığı “cemaatçi” bir toplum görüşünden ayrılmayı başaramadıkları, böylelikle de çok sık söz ettikleri “hürriyet” fikrini, belki de ideolojilerini oluştururken başvurdukları kaynakların bir bölümünü İslamî cemaatçi anlayışın oluşturması nedeniyle, Batı siyasal felsefesinin başyapıtlarındakinden farklı olarak, derinlikli bir biçimde düşünmedikleri sonucuna varmayı gerektirmektedir. Sonuç olarak, Şinasi’nin de, Genç Osmanlılar’ın da, toplumsal düzenin kurumlar ve değerler/gelenekler içinde belirlenmiş bulunan genel çerçevesini kıracak ve yepyeni bir toplumsal-siyasal örgütlenme oluşturmaya yönelecek bir “ütopya”yı aramadıklarını belirtmek gerekmektedir.⁴⁸

⁴⁸ Böyle bir ütöpik-özgürlükçü boyutun Tanzimat sonrası siyasal ideoloji arayışları içinde oluşamamasının bir nedeni de, muhtemelen, “insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağı” olan “daemonik” ögenin “şerşeytan”la özdeş kabul edilip bastırıldığı bir kültür ortamından kaynaklanmaktadır. Aydınlanma felsefesine bir tür tepki olarak ortaya çıkan Romantizmden, gelenekleri ve toplumsal değerleri vurgularken yararlanmasını bilen Namık Kemal gibi Genç Osmanlılar’ın, Romantik felsefede bulunan ve insanın kendi özgün iç yaratıcı gücünü temsil eden bu ögeyi farketmemiş veya bilerek, dışlamış olmaları, onların hürriyeti insana dışsal öğelerle tanımlarken aslında “hürriyetsizliği” yeniden formüle etmenin ötesine gide-mediklerini de göstermektedir, (Bkz. Şerif Mardin, “Aydınlar’ Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, s. 9-15).

KEMALİZM ATATÜRKÇÜLÜK: MODERNLEŞME, DEVLET VE DEMOKRASİ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, 1930'ların başına tesadüf eden Tek Parti yönetiminin pekişmesiyle eşzamanlı olarak resmîyet kazanan Kemalizm¹, 1945 sonrası çok partili siyasî hayatın bugünlere dek süregelen çalkantılı ve kesintili süreçleri içinde, çeşitli ve birbiriyle çatışan yorumlara konu olmuştur. Bu yorumlar, Tek Parti döneminin ürünü olan Kemalizm sözcüğünün² yanı sıra, 1940'ların "Millî Şef yönetimi altında görece sakıncasız bir muhalefeti dillendirebilme yolu olarak bulunmuş gibi görünen "Atatürkçülük"³ sözcüğünü de ortaya çıkartarak gelişip karmaşılaşmıştır. Örneğin, özellikle

¹ Mete Tunçay, *T. C.'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Cem yay., 1992.

² Millî Mücadele döneminde, daha çok yabancı yayın organlarında, Mustafa Kemal'in izleyicilerini anlatmak üzere "Kemalist" teriminin kullanılmasına karşılık, Türkiye toplumunun nasıl bir toplum olması gerektiğine ilişkin bir ekonomik, kültürel ve siyasî değişim projesini ifade eder biçimde Kemalizmden söz edilmesi ilk kez Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 Programı ile gerçekleşmiştir.

³ Atatürk'ün vefatından sonraki gelişmeler içinde, İsmet İnönü'nün "Millî Şef" ilan edildiği 1938-1945 döneminde İnönü'ye ve İnönü'nün temsil ettiği otoriter rejime muhalefet, doğrudan İnönü aleyhtarlığı yapmak gibi o dönem için "sakıncalı" bir yol yerine, "Atatürkçü olma"yı dillendirmek suretiyle kendini ifade etmeyi tercih etmiştir. Bu muhalefetin örgütlü bir siyasî alternatif olarak, Demokrat Parti adıyla ortaya çıkıp iktidarı ele geçirmesinden sonraki ilk icraatları arasında "Atatürk'ü Koruma Kanunu"nun yer alması da bu bakımdan kayda değerdir. Keza, 3. Cumhurbaşkanı merhum Celâl Bayar'ın "Atatürk, seni sevmek millî ibadettir" deyişi de hatırlanmalıdır.

1960'lardan itibaren daha çok sol siyasî düşünce ve örgütlenmeler tarafından veya onlarla birlikte telaffuz edilegelen Kemalizm yerine, milliyetçi-muhafazakâr düşünce ve örgütlenmelerde Atatürkçülük sözcüğünün tercih edildiği;⁴ bununla birlikte, sol düşünce içinde yer alıp "Atatürkçülük" sözcüğünü "devrim" ile birlikte kullananların da var olduğu⁵; dahası, özellikle sol düşünce akımları içinden söz ve eylem üretenlerin, karşıtlarını "sahte Atatürkçü" veya "gardırop Atatürkçüsü" diye nitelendikleri bilinmektedir. Cumhuriyetin ekonomik, siyasî ve kültürel hayatı açısından son yirmi yılın bir nevi miladı diye alabileceğimiz 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonraki süreçte, askerî yönetimin güdümü ve belirleyiciliği altında gerçekleştirilen yeni bir anayasal rejim oluşturmaya yönelik uygulamaların meşruluğunu sağlamak amacıyla başvurulanan Atatürkçülük vurgusunu da -mesela, "Devrim Tarihi" yerine "Atatürk İlkeleri ve inkılâp Tarihi" tabirini yerleştirme gayretini- bu terimleştirmeler arasında kaydetmek gerekmektedir. Bu terimleştirme meselesi bağlamında, 12 Eylül otoriteryanizminden çok partili siyasî hayata yeniden geçiş süreci içinde, örneğin Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu'nun kapatılıp, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu'nun oluşturulması vesilesiyle açığa vurulan, "Atatürk'ün vasiyeti çiğnendi" veya "Atatürk'e ihanet edildi" türünden tepkilerde yine -zımnen de olsa- "sahte" ve "gerçek" Atatürkçülük ayrımına dayandırılmış olduğunu hatırlamak

⁴ Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki süreçte CHP dışı (ve dolayısıyla Kemalist olmayan) "sol"un tasfiye edilmiş olması, özellikle 1960'lardan itibaren etkili olmaya başlayan sol fikir akımları ile örgütlenmelerinin (CHP içinde gelişen "Ortanın Solu" -bilâhare "sosyal demokrasi" ve "demokratik sol"- başta olmak üzere) büyük bölümünde Atatürkçülük yerine Kemalizm teriminin tercih edilmesi, buna karşılık, kendilerini milliyetçi-muhafazakâr olarak nitelendiren düşünce akımı ile örgütlenmelerinin karşı çıkıp eleştirdikleri "(Sol) Kemalizm" yerine Atatürkçülük terimini tercih etmeleri, bir bakıma bu akım ve örgütlenme mensuplarının Demokrat Parti'ye varan hareket ile olan tarihi bağlantılarının ürünü olarak görülebilir.

⁵ Örneğin bkz. Tark Zafer Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Ankara: Turhan Kit., 1981.

gerekmektedir.⁶ Tabloyu, Cumhuriyet'i yıkma amacıyla siyaset yaptığı için Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan Refah Partisi'nin "siyasî yasaklı" önderinin "Atatürk yaşasaydı Refah Partisi'ne girerdi" mealindeki yargısıyla tamamlayabiliriz.⁷ Özetlersek: Kemalizm ve Atatürkçülük sözcükleri sıkça, farklı ve çatışan yorumlamalara konu edilmekte; her bir yorum sahibi veya siyasî akım mensubu, muhalifini, kendi "gerçek" Kemalizmi veya Atatürkçülüğü açısından sahtecilikle suçlayabilmektedir.

Manzara, yarım asrı aşan bir süredir çok partili siyasî hayatı sürdürme çabasındaki Türkiye Cumhuriyeti'nde, bırakın Kemalizm/Atatürkçülük aleyhtarlığı yapmayı, Kemalizm/Atatürkçülük eleştirisine yönelen akım ve örgütlenmelerin olmadığını, olmadığını açıkça göstermektedir. Bir diğer deyişle, Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasa ve sair hukuk normları ile siyasî-hukuki pratiği içinde, ancak Kemalizm/Atatürkçülük sınırları dahilinde bir muhalefetin varlığına izin verildiğini ileri sürmek abartılı bir değerlendirme olmayacaktır. Bu sınırları aşmaya yönelmek, "bölücülük," "yıkıcılık," "gericilik," gibi yaftalar veya konjonktürel olarak bunlarla eşanlamlı olarak kullanılan muhtelif ideoloji adlarıyla özdeşleştirilen bir biçimde "vatan ihanesi" ya da "devlet düşmanlığı" suçlamalarına uğratarak, gereklğinde en şedit biçimde bastırılmayı hak etmek demektir.⁸ Yakın geçmişteki Marksist sol hareketlerin, Kürt sorununa bağlı siyasî yansımaların, siyasî İslamcılığın muhtelif örgütlenmelerinin akıbetleri gibi örneklerin yanı sıra, kurulu devlet

⁶ Nadir Nadi'nin "Ben Atatürkçü değilim!" kinayesi bu bağlamda akla gelen bir örnektir.

⁷ "Siyasî İslâm"ın, Türkiye'deki kamusal görünürlüğüünün artmasına paralel olarak, maruz kaldığı "takiyyecilik" -yani gerçek niyeti (burada "Kemalist/Atatürkçü Cumhuriyet'i yıkma" niyeti) gizleme- bu gündelik siyasî çekişmeler bağlamındaki ifade için de geçerli sayılabilirse de, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin önünde duran ve insanların siyasî niyetlerini açıkça ortaya koymalarını yasaklayan hukukî ve siyasî-ideolojik engellerin varlığını da dolaylı olarak işaret eden bir örnek diye alınabilir.

⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İstanbul: İletişim, 1991, s. 176-193.

düzeninin ekonomik ve siyasî reformlar yoluyla "Avrupa Birliği ölçülerine uygun" hale getirilmesi sürecinde bugün de gözlenebilen ayak sürümelerle, sık sık "ekonomik ama aslında siyasî" denen krizlerle açığa çıkan gerilimler de bu "sınırlar"ın ne denli muhkem olduğu hakkında yeterince fikir vermektedir O halde, şöyle bir yargıya varabiliriz: Türkiye toplumunu meydana getiren farklı kesimlerin taleplerinin siyasî olarak ifade edilip karar alma süreçlerine aktarılması ve böylece devlet yönetiminde bir karşılık bulması imkânı, Kemalizm/Atatürkçülük sınırına kadar gerçekleşebilmektedir. Çünkü, Kemalizm/Atatürkçülük sınırı, aynı zamanda devletin kendi varlık sebebini de tayin etmekte, bu varlığını koruyup sürdürme mantığıyla (*raison d'Etat* yahut *hikmet-i hükümet* ile) özdeşleştirilmiş olmaktadır.

Bu durum, bir bakıma ve özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki espriye de uygun düşen bir biçimde, modern ulus-devletlerin ortak özelliği diye görülebilir. Modern devletin devlet olma niteliği, tarihî olarak, toplumu oluşturan farklı bireylerle grupların *özel* ve dolayısıyla kısmî ilgi, istem ve çıkarlarını aşan, bütünün *ortak* gönencini temsil etmekle belirlenmekte ve bu *ortak gönenc* ile *devletin varlık sebebi* arasında özdeşlik ilişkisi kurulmaktadır.⁹ Bu özdeşlik, modern devletin tarihî olarak demokratikleşmesiyle birlikte ortaya çıkan "modern demokrasi" tahlillerinde, "demokrasinin dikey boyutu"¹⁰ veya "istikrar"¹¹ gibi ifadelendirmelerin teorik çerçevesi içine alınmıştır. Bu bakımdan, Kemalizm/Atatürkçülük de Türkiye'de modern ulus-devlet oluşumunun özgül bir ifadesi diye anlaşı-

⁹ Devlet ile toplum arasında ilk kez Avrupa tarihinde teşhis edilmiş olan bir ayrışmaya dayanan bu "devlet mantığı" (veya hikmet-i hükümet) nosyonunun ortaya çıkışına dair açıklayıcı bir tarihî-kavramsal inceleme için bkz. Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State, the Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250- 1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

¹⁰ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Ankara: TDV yay., 1993, s. 143-197.

¹¹ Samuel Huntington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma," çev. E. Özbudun, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXII-XXIII, Sayı: 1-4, 1965-1966.

labilir. Aynı doğrultu üzerinden gidersek, siyasetin, bu ortak gönenci ve onu temsil eden devletin varlığı ve devamlılığı mantığının çizdiği (Türkiye Cumhuriyeti açısından Kemalizm/ Atatürkçülüğün belirlediği) sınırlar içinde mümkün kılınan bir tartışma-uzlaşma süreci olduğu, demokrasinin de ancak bu anlamda ve bu sınırlar dahilinde geçerli olabileceği sıklıkla ileri sürülebilmektedir.

Şimdi, sorun da tam bu noktada açığa çıkmaktadır: Türkiye Cumhuriyeti, devlet olarak varlık sebebini ve sürdürülebilirlik mantığını Kemalizm/Atatürkçülük temelinde inşa etmişse, bu temelin ne olduğunun da -en azından, siyasî çekişmelerin' odağı haline gelmeyecek ölçüde- belirlenmiş olması gerekmektedir. Oysa, Tek Parti döneminde de kısmen ve çekingen bir biçimde mevcut olan farklı yorumlara, özellikle çok partili siyasî hayat süreci içinde muhtelif Kemalizm/Atatürkçülük yorumlarının eklendiği; çeşitlenen yorumlar üzerinden Cumhuriyet'in siyasî sınırlarının, dolayısıyla da devletin "varlık sebebi"nin tartışma gündeminde tutulduğu görülmektedir. Farklı Kemalizm/Atatürkçülük yorumlarının, toplumu meydana getiren değişik kesimlerin desteğini alabilen, siyasî iktidarı ele geçirme hedefine göre örgütlenmiş hareketlere (siyasî partilere) dönüşmeleri, (büyük ihtimal, mevzu hukuk düzeni izin vermediği için) her zaman adı açıkça konulamamış olsa da, aslında, devletin Kemalizm/ Atatürkçülük temelinin tartışılması anlamına gelmektedir.

Buna ek olarak, Cumhuriyet'in Kemalizm/Atatürkçülük esaslarında belirlenmiş olan siyasî-ideolojik temeli, önemli bir paradoks içermektedir, ideolojinin gösterdiği hedef, "modernleşmek", yani Türkiye toplumunu ekonomik, kültürel ve siyasî düzeylerde -resmî söylem ögesini kullanarak belirtmek gerekirse- "muasır medeniyet" seviyesinin üstüne çıkartmaktır. Ekonomide "sanayileşme", kültürde "fikri, irfanı, vicdanı hür" birey-yurttaş esasını bir değer olarak hakim kılma, siyasette ise -resmîleşmiş ifadesi "millî hakimiyet" olan- "demokratikleşme" hedeflerini içeren Kemalizm/Atatürkçülük, paradoksal bir biçimde, özellikle ifade ve örgütlenme özgürlükleri ile demokra-

tik siyasetin kurumlaşması bakımından varolan engelleri de meşrulaştırıcı bir işlev görmektedir. Bu paradoks, kaçınılmaz bir biçimde, modern toplum "ideal tipi"nin geldikleri ve farklı teorik bakış açılarının dikkatlerini üzerine çeken paradokslarının genel çerçevesi içinde, ama tabii Türkiye'nin özgüllükleriyle birlikte yer almaktadır.

Sonuç olarak, Kemalizm/Atatürkçülük hakkındaki değerlendirmelerin, (1) Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin çizdiği "modernleşme" doğrultusunun eleştirel bir tahlilini; (2) Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasî süreçlerin, devlet-demokrasi ilişkisi bağlamında, Kemalizm/Atatürkçülük kaynaklı paradokslarının eleştirel muhasebesini içermek durumunda olduklarını söylemek gerekmektedir. Bu gereklilik ise, Kemalizm/Atatürkçülük konulu inceleme ve değerlendirmelerin nasıl bir metodolojik çerçeve içinde gerçekleştirildiğini göz önüne alarak yerine getirilebilir. Dolayısıyla bu yazı, önce Kemalizm/Atatürkçülük konulu incelemelerde görülen metodolojik özellikleri ele alacak ve bundan sonra, önce Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin Türkiye toplumu için öngördüğü "modernleşme" programını değerlendirecektir. Türkiye toplumu için öngörülen "modernleşme" hedefine ulaşma bakımından en temel araç, Kemalizm/Atatürkçülük açısından devletin itici gücü olduğundan, Kemalizm/Atatürkçülük içinde Türkiye Cumhuriyeti'nin nasıl bir devlet olarak tasarlandığı ve bu devlet tasarımının demokratik siyaset ile olan bağları ve paradoksları, Kemalist/ Atatürkçü modernleşme programı üzerinde durulduktan sonra değerlendirilecektir

Metodoloji Sorunu

Kemalizm/Atatürkçülük konulu incelemelerde, tarih ve sosyal bilimlere özgü önemli bir metodolojik tartışmanın, bazen açıkça, bazen de zımnen sürdürülegeldiği görülmektedir. Tartışma, kısa yoldan ve basitçe belirtmek gerekirse, pozitivism ile pozitivist olmayan metodoloji anlayışları arasında yer almaktadır

Tarihi arkaplanında "Jöntürk bilimciliği"¹² yer alan Kemalizm/Atatürkçülüğün "hayatta en hakikî mürşit ilimdir" düsturununu adeta (ancak, üzerinde çok da fazlaca ve derinlemesine düşünmeksizin) zihniyet evreninin temeline yerleştirmiş olduğunu söyleyebileceğimiz "akademik pozitivizm," Kemalizm/Atatürkçülük konusuna bakışında, çoğu kez birbiriyle çakışan veya birbine bağlanan bir dizi ön kabul ürete gelmiştir.

Nesnellik: Kemalizm/Atatürkçülük konusunda pozitivist yaklaşımın ürettiği birinci *argüman*, "bilimin nesnelliği" ilkesini tarihe uygulama amacındadır. Buna göre, Kemalizm/ Atatürkçülük öncelikle bir tarihî olguyu ifade etmektedir ve her tarihî olgu gibi kendi özgül şartları içinde mütalaa edilmelidir.¹³ Tarihte olguların "kendi başlarına" ve "kendiliğinden açığa vurulmuş" anlamları olduğunu, tarihçinin görevinin de bunları sadece belgelemekten veya tespit etmekten ibaret olduğunu ileri süren 19. yüzyıl kökenli ampirizmin bir tekrarı gibi görünen bu yaklaşım, çoğu kez, olguların tespitinden öteye giderek, bilimsel metodun bir diğer görevinin de, olguların sergilediği "düzenlilikleri" veya "kuralsallıkları" keşfetmek olduğunu kabul etmektedir.¹⁴

İlerleme: Bu anlayış uyarınca, Kemalizm/Atatürkçülük tahlili sadece olgusal tespitlerden ibaret, saf bir olguculuk ile sınırlandırılmayacaktır. Bilimin tikel olguların nesnel incelenmesinden genellemelere (evrensel geçerliliği olan "yasalara) ulaşmayı hedefleyen bir faaliyet olduğu yolundaki klasik pozitivizmin izinden giden "akademik pozitivizm," böylece, ikinci *argüman* olarak, Kemalizm/Atatürkçülük konusunda "toplumsal değişimin yasaları" kavramına özel bir ağırlık yüklemektedir.

¹² Şükrü Hanioglu, "Osmanlı Aydını ve Bilim," *Toplum ve Bilim*, Sayı: 27, Güz 1984.

¹³ Sina Akşin, der., *Türkiye Tarihi*, 4, *Çağdaş Türkiye*, İstanbul: Cem yay., 1989, s. 11-21.

¹⁴ Toplum teorisinde pozitivizm için bkz. Anthony Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiricileri," çev. Levent Köker, Tom Bottomore ve Robert Nisbet, der., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. Mete Tunçay), Ankara: Verso, 1990.

Bu yaklaşım, toplumların tarih içinde değişimlerinin belirli düzenlilikler gösteren kalıplara (pattern) göre gerçekleştiğini; sosyal bilimin görevinin bu düzenlilikleri nesnel olarak ortaya koyup açıklamak, dolayısıyla öndeyide (predietion) bulunmak (gelecekte ne olacağını da "açıklama" içinde söylemek) olduğunu benimsemiştir. Buna göre Kemalizm/Atatürkçülük, geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine doğru "ilerleyen" bir topyekün toplumsal değişme süreci içinde, bu ilerlemenin hem anlaşılmasını mümkün kılmakta, hem de yönlendirici fikrî çerçevesini oluşturmaktadır.¹⁵

Vesayet: Nesnellik ve ilerleme, genel anlamda bir pozitivist bakışı temsil etmenin yanı sıra, Türkiye toplumunun Cumhuriyet odaklı bir tarihî açıklama üzerinden anlaşılmasında "devlet" düzeyine özel bir yer verilmesini de mümkün kılmaktadır. "Geri"yi ifade eden "geleneksel toplum" yapısının çözülme süreci içinde, "ileri"ye, "modern toplum"a gidişin reformcu aygıtı olan "devlet", Osmanlı geçmişindeki "tedricilik"ten Cumhuriyetle birlikte kurtulmayı başarmıştır. Böylece "devrimci" -veya "inkılâpçı"- bir hamleyi, bir kopuş noktasını belirleyen Cumhuriyet, eğitimsiz, cahil bir halk kitlesinin "kalkındırılması" suretiyle ilerletilmesi misyonunu üstlenmiş olmaktadır. Feroz Ahmad'ın nitelmesiyle¹⁶ "Doğmakta olan bir burjuvazinin öncü kolu" olan İttihat ve Terakki ile aynı fikrî iklim içinden çıkmış olan Kemalizm/Atatürkçülük, devleti bir yandan topyekün toplumsal ilerlemeyi gerçekleştirecek gerçek güç olarak algılayıp sunmakta, diğer yandan da bu gücün "demokratikleşmesini," ilerlemenin oluşturacağı bir "rasyonel yurttaşlar topluluğu" ortaya çıkıncaya kadar ertelemeyi uygun görmektedir. Cumhuriyet ile demokrasi arasında bir gerilim; kendi iç bünyesinde sürekli hale getiren bu anlayış, Kemalizm/Atatürkçülük yorumları içinde, çok partili siyasî hayata geçişten sonra da devam etmiştir. Böy-

¹⁵ Kemalist devrimin (veya Atatürk [Türk] devriminin) ideolojisinde pozitivizmin merkezi konumu için bkz. Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kit., 1993, s. 95 vd.

¹⁶ Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, çev. Fatmagül Bertkay, İstanbul: Kaynak yay., 1985.

lelikle, modern topluma özgü demokratik siyasî süreç özelliklerini Kemalizm/Atatürkçülük sınırı içinde "meşru" görüp, bu sınırın tartışılmasını ve aşılmasını devlete yönelik bir tehdit gibi sunmak, hem Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin, Tanzimat sonrası Türkiye tarihine ilişkin "ilerlemeci yorumu" ile bu yorumun dayandığı "bilimsellik" iddiası temelinde haklılaştırılmasını mümkün kılan, hem de devletin toplum üzerindeki gözetleyici, yönlendirici, müdahaleci fonksiyonlarını pekiştirici bir nitelik kazanmıştır.

Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin kendini algılama ve takdim etme biçimi ile sonraki yorumlar arasında, Tek Parti yönetiminin yerleşmesinden sonraki süreçte ortaya çıkan sosyal bilim teorilerinin de katkıda bulunduğu bir biçimde, devletin toplum üzerindeki vesayetini onaylayan ve bu onayı Kemalist/Atatürkçü pozitifizmle paralel bir "akademik pozitifizm" ile pekiştiren bir benzeşme görülmektedir. Dolayısıyla, bu benzeşmenin eleştirisi, pozitifizm temelli modernleşme teorisinin eleştirisiyle ve buna bağlı olarak da, Kemalist/Atatürkçü devlet kavrayışı ile demokratik devlet kavrayışı arasındaki gerilimin tahlili ile anlam kazanabilmektedir.

Modernleşme İdeolojisi ve Kemalizm/Atatürkçülük

"Modernleşme," sözcük anlamı itibariyle "modern olan"a doğru ilerleyen bir süreci anlatmaktadır. Bu yalınkat anlamıyla "modernleşme," bir toplumsal ilişkiler bütününe tamamına veya bir bölümüne ilişkin olarak kullanılabilir. Örneğin, tarımda, eğitimde, aile yapısında, hukukta ve sair ilişki alanlarında, ayrı ayrı, "modernleşmekten bahsedilebildiği gibi, toplumsal ilişkilerin tüm boyutlarını kapsayıcı bir biçimde "modernleşmek" de söz konusu edilebilmektedir.

Sosyal bilimlerde "modernleşme"¹⁷, bir teorik inşaa olarak, "geleneksel toplum"dan "modern toplum"a doğru ilerleyen bir değişim sürecini anlatmaktadır. Buna göre, tarihin başlangıcı

¹⁷ Buradaki açıklamalar için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim, 1995; özellikle "Birinci Ayrım".

ile sonunu anlatan iki toplum tipi vardır: "geleneksel" ve "modern" toplum. İnsanlık tarihinde ilk kez Batı Avrupa'da başlayıp gelişen ve Kuzey Amerika'da en belirgin gerçeklik düzeyinde kendini açığa vuran süreç, sanayileşmiş, evrensel geçerliliği olan bir bireysellik ve rasyonalite kültürünü yerleştirmiş, demokratik temsili sistemle yönetilen bir "toplum tipi"ne erişmiştir. Dünyanın geri kalan bölümünde tarih, bu "modern toplum tipi"ne doğru bir değişim sürecini yaşamaktadır.

"Modernleşme," bir sosyal bilim teorisi olarak birçok yönden ilgi çekici özellikler göstermektedir. Teorinin dayandığı dünya görüşü ile felsefi öncüller, teorinin tercih ettiği ampirik metodun içinde yer aldığı ve teorinin "bilimsellik" iddiasının da dayanağını oluşturan "pozitivizm," bir bütün olarak bu teoriyi incelerken ele alınması gereken hususlar arasında öncelikli bir yere sahiptir.¹⁸ Bununla birlikte, burada ele alınan Kemalizm/Atatürkçülük konusu bakımından asıl dikkat çekilmesi gereken noktalar, (a) modernleşme teorisinin bir toplumsal değişme "anlatısı" (*narrative*) olarak, kökleri 17. yüzyıla dek geri götürülebilecek olan ama esasen 19. yüzyılın fikir iklimine damgasını vurmuş bulunan "ilerleme" anlayışına dayanan bir fikirler kümesinin içinden bir ideoloji mahiyetinde nasıl ortaya çıktığı; (b) bu "ideolojik teori"nin, bilimsel olarak açıklamayı amaçladığı toplumsal değişme süreçlerine ilişkin özgül incelemelerinde nasıl bir "politik konumlanış"a yol açtığı ve (c) "modernleşme teorisi"nin genel önkabulleri ile Kemalizm/ Atatürkçülük ideolojisinin devlet modeli arasındaki örtüşmeler üzerinde yoğunlaşacaktır.

İlerleme Fikrinden Modernleşme İdeolojisine:

"Değişme," tek çizgili bir zaman anlayışıyla, insanın ve doğanın özünde yer aldığına inanılan bir eğilimin sonucu olarak, geçmişten bugüne ve geleceğe doğru, düzenli aşamalardan geçilmesi biçiminde, her bir aşamanın kendinden öncekilere göre daha iyi olduğu inanıldığı zorunlu ve bir doğa yasası kadar ke-

¹⁸ Bkz. Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Ankara: Dipnot, 2008.

sin olarak kavranıyorsa, "ilerleme" diye nitelendirilmektedir.¹⁹ İnsan aklının özgür bırakıldığı takdirde böyle bir ilerlemeyi hem kavrayabileceğini hem gerçekleştirebileceğini kabul eden Aydınlanma Felsefesi'nin bir ürünü olan "pozitivizm," toplumların "pozitif bilim ilkeleri" uyarınca örgütlenmeleri halinde değişimin "ilerleme" mahiyetini kazanabileceğini öngörmüştür. 19. yüzyıl sanayi toplumuna vücut veren pozitif bilimler ile teknoloji alanındaki gelişmelerin kaynaklık edip desteklediği ve Auguste Comte'un sosyolojik anlayışında "düzen içinde ilerleme" diye özet bir ifadeye kavuşturulmuş olan bu fikir, "ileri Batı"ya göre "geri"yi temsil ettiği kabul edilen toplumların incelenmesinde de yol gösterici olmuştur. Klasik sosyoloji teorilerinin toplumları belirli kavramsal tiplere göre tasnif edişine de sinmiş olan ilerleme fikri, temel özelliklerini koruyarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde "modernleşme" adını almış görünmektedir.²⁰

Modernleşme, "bilimsellik" iddiası taşıyan bir teori olarak, Fukuyama'dan çok önceki bir zaman diliminde, "tarihin sonu"nu "modern toplum" ideal tipiyle tespit etmiş²¹ ve bu tespit esasına göre dünya üzerindeki farklı toplumların değişim süreçlerini açıklamaya yönelmişti. Bu teoriye göre toplumsal değişme, sonuçta "modern toplum"a erişmek üzere adeta önceden programlanmış bir kaçınılmazlığı ifade etmekteydi. Teoriyi benimsemiş olan sosyal bilimciler arasında tartışma yaratan farklılıklar, "modern toplum" tipinin içerik olarak ne ifade ettiği yahut "tarihin sonu" veya "ereği" olup olmadığı noktasında değil, bu sona doğru "ilerleyen" somut toplumların incelen-

¹⁹ Levent Köker, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme," *Toplum ve Bilim*, Sayı: 27, Güz 1984.

²⁰ Cemil Meriç, "Batılaşma," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim, 1983.

²¹ Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered," *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1970.

mesinde başvuru kavramsal araçların yerindeliği üzerinde yoğunlaşıyordu.²²

Tarihin nihaî ereği olarak "modern toplum" ideal tipi, ekonomik bakımdan sanayileşmiş, sosyal yapı bakımından kentleşmenin gerçekleştiği, okuryazarlık düzeyinin ve dolayısıyla eğitilmiş nüfus oranının yüksek olduğu, insanların kendi yerel yaşam çevrelerini ve bu çevreyle sınırlı kültürlerini aşarak evrenselliğe yöneldikleri, hayatlarını kendi özgür iradeleriyle planlama ve yönlendirme imkânına (bireysel özgürlüğe ve rasyonaliteye) sahip oldukları, bu ekonomik, sosyal ve kültürel yapı özelliklerine ek olarak, politik örgütlenmenin de temsili demokratik ilkelere uygun olarak gerçekleştiği bir toplumu anlatmaktadır.

Şimdi, modernleşme teorisinin tercih ettiği bilimsellik anlayışını belirleyen pozitivizme uygun olarak, bu "ideal tip," tanım gereği, gerçeklikte saf haliyle bulunmamakta fakat, gerçekliği anlama ve açıklama işlevlerini görmektedir. Bu "nesnel" anlama ve açıklama iddiası, modern toplum kavramının bir "ideal tip" olarak "idealize" edilmediği anlamına gelmektedir: Yani, bu teorisinin iddiasına göre modern toplum, sadece kavramsal bir araç niteliğinde olup, "olan"ı açıklamayı amaçlamakta, "olması gereken"e dair bir "normatif içerik taşımamaktadır.

Buna karşılık, her bilimsel faaliyet alanı için geçerli olduğu üzere, sosyal bilimlerin de kaçınamayacağı "epistemolojik eleştiri" açısından "pozitivizmin nesnellik argümanını temellendirme güçlüklerini bir kenara bırakarak belirtmek gerekirse, modernleşme teorisi iki yönlü bir ideolojik karakter arz etmektedir: Modernleşme teorisinin ilk ortaya çıktığı dönemde daha açıkça vurgulanan ve zaman içinde artan bir zımnî kabul halinde varlığını sürdüren "modern toplum ideal tipi",²³ esasen

²² Leonard Binder ve diğ., ed., *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971.

²³ Modern toplum "ideal tipi"nin oluşturulmasında ABD'nin nasıl örnek oluşturduğuna ilişkin olarak bkz. David Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1969.

İngiltere ve ABD örneği üzerinden geliştirilmiş olup, bu toplumların 1950'lerle 1960'lardaki durumlarının "eleştirel incelemesi"ne kapalı bir teorik inşâ niteliğindedir. İkinci olarak, "modern toplum"un Batı dünyasındaki oluşum sürecini, feodal Orta Çağ'dan kapitalist sanayi toplumuna geçişi kapsayan yüz yıllarla ölçülebilir bir zaman diliminde teşhis eden bu teori, aynı sürecin Batı-dışı dünya için -ilerleme fikrinin bir tezahürü anlamında- zorunlu olarak çok daha kısa bir sürede gerçekleştirilmek durumunda olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul, modernleşme sürecindeki toplumlarda devletin -kimi teorisyenler tarafından "geçici" diye ilan edilmiş olan- otoriter ve baskıcı bir yönetim sistemini yerleştirmesi "olgusu"nu "açıklayıcı" bir zemin oluşturmaktadır. Ayrıca ve belki de daha önemli olarak, modernleşme teorisi, politik sistemin modern toplum ideal tipinde olduğu türden "temsili demokrasi" haline gelmesini, ekonomik kalkınma ve demokratik politik kültürün oluşması ön koşullarının gerçekleşmesine bağlı bir netice diye formüllestirdiğinden, "geçiş sürecindeki otoriter yönetim sistemlerini, "ilerleyen tarihin zorunlulukları" diye görebilmektedir.²⁴

Bu karakteristik özellikleri içinde ele alındığında, "modernleşme teorisi," bir yandan "ideal tip" oluşturmaya kaynaklık eden gerçekte varolan "modern toplumlardaki *status quo*'yu eleştiri süzgecinden geçirme gereğini duymayarak onaylamakla,²⁵ diğer yandan da -teorinin özellikle 1960'lann ortalarından itibaren farkına vardığı bir biçimde- "modernleşen toplumlar"daki (askerî veya sivil) otoriter sistemleri -eleştiriden azade

²⁴ Bu bakış açısının iyi bir örneği olarak bkz. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968.

²⁵ En iyi örneklerden biri için bkz. Samuel P. Huntington, *American Politics, the Promise of Disharmony* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1981). Aynı yıllarda liberal demokrasinin gerçek durumu ile bu durumu meşrulaştırıcı değerler arasındaki kopmaya ve bu kopmaya eklenen kapitalizm-demokrasi ilişkisinin eleştirel sorgulanmasına yönelen bir yaygın tartışma sürmektedir, örneğin, Macpherson, 1962 ve 1984. Modern toplumların *status quo*'suna yönelik bu eleştirel incelemeler ve tartışmalar "modernleşme teorisi"nin hemen hemen hiç dikkatini çekmemiştir.

kıldığı Batı ile uluslararası ittifak alanı içinde kalmış olmaları koşuluna bağlı olarak-"demokrasi öncesi" sistemler adı altında meşrulaştırmakla, "ideoloji" haline gelmiş olmaktadır.²⁶

Modernleşme ideolojisi Olarak Kemalizm/Atatürkçülük:

Bu noktada, ilgi çekici bir tespitte bulunma imkânı ortaya çıkmaktadır: "Modernleşme teorisi," Kemalizmin resmîyet kazanışından çok sonra ortaya çıkmış olmakla birlikte, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisiyle örtüşen bir içeriğe sahiptir. Bir diğer deyişle, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisi, sanki modernleşme teorisinin Türkiye'deki izdüşümü gibi görünmektedir.

Şöyle ki: (1) Kemalizm/Atatürkçülük, 19. yüzyıl ilerleme fikrinden İttihat ve Terakki aracılığıyla tevarüs ettiği ekonomik kalkınma (sanayileşme) ve kültürel gelişme (eğitim yoluyla bilimsel-rasyonel bir toplumsallığın oluşturulması) olmadan, siyasî sistemin demokratikleşmesinin gerçekleşemeyeceğini kabul etmektedir. Başlangıçta, aşağıda açıklanacak ideolojik öğeler temelinde, Türkiye toplumuna özgü bir demokrasiyi Tek Parti yönetiminde gerçekleştirdiği iddiasında olan Kemalizm, sonradan, çok partili siyasî hayat içinde Atatürkçülük olarak yeniden ifadelendirilirken, Batı tipi (modern ideal tipe uygun) demokrasi karşısındaki eksiklikleri, bu "ideal tip"in gerektirdiği ekonomik ve kültürel ön şartların tam olarak gerçekleştirilmemiş olmasına bağlamıştır. Bu çerçevede Kemalizm, hem insanlık tarihinde gerçekleştirilebilmiş ve dolayısıyla "ütopya" olmaktan çıkmış bir "toplum tipi"ni hedefleyerek, "modern toplum"un mevcut halini (topyekün toplumsal ilerlemenin erişmesi gereken "medeniyet seviyesi" diyerek) idealleştirmiş olma anlamında ve hem de Türkiye toplumu üzerindeki otoriter Tek Parti yönetimini devletin varlığı ve bekasıyla özdeşleştirerek meşrulaştırma anlamında iki yönlü "ideolojik" niteliği bakımından "modernleşme ideolojisi"yle neredeyse tam bir uyum içindedir. Bir diğer deyişle, 1930'lardaki Tek Parti döneminin

²⁶ Burada "ideoloj'i bir toplumsal yapıyı sürdürmeye hizmet eden düşünceler anlamında kullanıyorum.

Kemalizmi ile 1950'lerin modernleşme teorisi, yukarıda açıklanmaya çalışılan iki yönlü ideolojik niteliği bakımından örtüşmektedir.²⁷

(2) Çok partili siyasî hayata geçişten sonraki dönemde Türkiye toplumunun tecrübe ettiği ekonomik, kültürel ve siyasî dönüşümler, Kemalizmin modernleşme hedefiyle, modernleşmenin siyasî boyutunu ifade eden "demokratikleşme" arasında bir gerilimi ortaya çıkarmıştır. Esasen, Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki süreçte, Kemalizm ile devletin varlık sebebinin ve bekasının özdeşleştirilmiş olmasıyla zaten varolduğu görülen, toplumu meydana getiren farklı kesimlerin devlete erişebilmelerinin önünü kesen gerilimin çok daha belirgin -yani siyasî düzeye damgasını vuracak biçimde- ortaya çıktığı, genellikle paylaşılan bir değerlendirmedir. Bu gerilimin doğurduğu sorunların çözümü, ya Batı "ideal tipi"ne uygun bir demokratikleşme ile ya da siyasî sistemin otoriterliğinin pekiştirilmesiyle mümkün olabilirdi. Birinci yol, Kemalizm-/Atatürkçülük için, Kemalizm/Atatürkçülüğün ve dolayısıyla onunla eklenmiş devletin varlığını tehlikeye sokacak bir yol diye algılanıp takdim edilmiş ve devlette esas olanın "istikrar" olduğu, Türkiye toplumunun özgül koşullarında kendine özgü bir "Kemalizm/Atatürkçülük ile sınırlı demokrasinin ancak mümkün olabileceği ileri sürülegelmıştır.

Kemalizm/Atatürkçülüğün modernleşmenin siyasî boyutu ile ilgili bu ideolojik tavrı, yine ilginç bir biçimde, "modernleşme teorisi" tarafından da teyit edilmiştir. Türkiye gibi "modernleşmekte olan" veya "geçiş sürecindeki" toplumlarda, ekonomik kalkınma ile birlikte ortaya çıkan kentleşme, eğitim düzeyinin

²⁷ Bu örtüşmenin, Kemalizmin kendi ideolojik içeriğini algılama ve takdim etme biçimiyle modernleşme teorisinin kendi teorik inşamı algılama ve takdim etme biçimi arasındaki, zamana ve dünya siyasî konjonktürüne bağlı farklılıklara rağmen oluşması ilginçtir. Bu bakımdan, modernleşme teorisinin 1950'lerdeki ortaya çıkışından sonraki dönemde, Tek-Parti Kemalizmini modernleşme teorisi içinden inceleyen akademik pozitivizmin, modernleşme teorisi üzerinden Kemalizm'i tasdikleyici ürünler vermesi pek de şaşırtıcı olmamaktadır.

yükselmesi gibi sosyal değişim özellikleri, toplumun devletten (daha doğrusu siyasî kurumlardan) beklentilerini ve taleplerini artırmakta; bu beklenti ve taleplerin doğurduğu sorunları sistem içinde çözme kapasitesine sahip olmayan siyasî yapılar çökmekte; yerlerini otoriter yönetim sistemlerine bırakmaktadırlar. Bu "teori," açısından önemli olan, tıpkı Kemalizm/Atatürkçülük için olduğu gibi, siyasî sistemin "demokratikleşmesi" değil "istikrar"dır. "Modernleşmekte olan" toplumlar, bu süreç sona ermeden, yani "tarihin sonu"nu ifade eden "modern toplum"un ekonomik ve kültürel özellikleri yerleşiklik kazanmadan, modern "ideal tip'e" uygun bir demokratikleşmeyi de tamamlayamayacaklardır. Çok özet olarak anahatları verilen bu "teori" doğrultusunda Türkiye'nin siyasî hayatını inceleyen birçok sosyal bilimcinin, Türkiye'nin siyasî sistemini ve bu sistemi meşrulaştırmacı Kemalist/Atatürkçülük ideolojisini "vesayet" terimi aracılığıyla nitelendirmesi,²⁸ bu bakımdan anlamlıdır. İlerleme fikrinde varolan "toplumsal değişmenin zorunlu yasaları" unsuru, bu kez "toplumsal modernleşmenin gerçekleşmesi için siyasî otoriterliğin kaçınılmazlığı" diye yeniden ve daha özgül bir biçimde formüle edilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kemalizm/Atatürkçülükte Devletçilik ve Modern Devlete Özgü Demokrasi

Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin Türkiye'de bir "modern devlet" kurmayı amaçladığı; bu amaca, öncelikle ekonomik, kültürel ve hukukî dönüşümlerin gerçekleştirilmesiyle erişilebileceği; gelişmenin nihaî evresinin ise modern devlet düzeni içinde "demokrasiye geçiş" olarak tasavvur edildiği, Kemalizm/Atatürkçülük hakkındaki yaygın, akademik ve resmî yorumu özetlemektedir.²⁹ Bu yorum biçiminden hareket edildi-

²⁸ Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey*, 1966.

²⁹ Ergun Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime," E. Özbudun ve A. Kazancıgil, eds., *Atatürk, the Founder of a Modern State*, London: C. Hurst and Co., 1981.

ğinde: (1) "siyasî otoriterlik" başlangıçta zorunlu bir evre diye algılanmaktadır çünkü, Batı modernleşmesinin yüzyıllara yayılan aşamalı değişim süreçlerinin Türkiye toplumunda çok daha kısa bir zamanda gerçekleştirmek, bunun için de devletin cebrî gücünü devreye sokmak gerekmektedir. (2) Modern devletin oluşumu için zorunlu görülen ekonomik, kültürel ve hukukî dönüşümlerin gerçekleştirilmesinden sonraki evrede erişilmek istendiği ileri sürülen "demokrasi" de "modern devlete özgü" bir demokrasi olarak algılanmaktadır.

Sonuncudan başlayacak olursak, Kemalizm-/Atatürkçülük ideolojisinin nihaî hedefinin demokratikleşme olduğu tezi ikna edici olmaktan uzaktır.

Çünkü: (1) Kemalizm/Atatürkçülük, 1930'lardaki formülasyonu içinde, modern devlete özgü demokrasiye karşı, kâh "liberalizm" diyerek, kâh Batılı toplumlardaki sınıf gerçeğinin bir zorunlu sonucu olarak görüp, Türkiye toplumunun "dayanışmacı" yapısı içinde sınıfların olmadığı, dolayısıyla da demokrasiye gerek bulunmadığı yolundaki bir muhakeme tarzını benimseyerek olumsuz bir tavır takınmıştır.³⁰ (2) Bundan da öte, çoğu kez sadece bir iktisadî kalkınma yolu diye görülüp gösterilmek istenen "devletçilik" ilkesi ve anlayışı içinde, ekonomik kalkınma sürecinin yaratabileceği "sınıf farklılıkları" ile "sınıf çatışması"nın önlenmesi görevi de devlete yüklenmiştir (Köker, 1995: 96 vd.). Dolayısıyla, Kemalizm/Atatürkçülük bakımından, Türkiye'de, gerekli ekonomik, kültürel ve hukukî dönüşümler sağlandıktan sonra bir "demokratikleşme" hedefinin benimsenmiş olduğu yorumu, tarihî-fıkri zeminden yoksundur.

Buna karşılık, süreç içinde, her ideoloji gibi Kemalizm/Atatürkçülüğün de değiştiği ve demokratikleşme yönünde bir açılım gösterdiği ileri sürülebilirse de, bu açılım, "modern devlete özgü demokrasi"nin en daraltılmış çoğulculuğuna, Türkiye'ye özgü tarihî koşulların da katkıda bulunduğu bir "korporatist

³⁰ Recep Peker, *İnkılâp Dersleri*, İstanbul: İletişim, 1984.

modele" bağılı kalınarak gerçekleşmiştir.³¹ Aksi halde -Batı toplumlarında farklı siyasî partilerin mevcudiyetini bu toplumlar da çatışan sınıfların varlığına bağlayan orijinal Kemalist yorumu sadık kalınırsa- 1923'ten çok partili siyasî hayata geçildiği 1945'e dek geçen çok kısa bir süre içinde Türkiye'de de sınıfların ortaya çıktığını ve dolayısıyla, "ekonomik kalkınmanın yaratacağı sınıf farklılıklarını önleme" görevini yerine getirmek bakımından da "devletçiliğin" başarısız olduğunu kabullenmek gerekecektir.

Bu noktada, aslında Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin bir iç paradoksunu teşhis etmek ve bu teşhis üzerinden, Türkiye'deki modernleşme tecrübesinin siyasî düzeyde ancak "Kemalizm/Atatürkçülük ile sınırlandırılmış bir "demokratikleşmeye" izin verebildiğini göstermek mümkün olmaktadır. Fakat sorun, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin bu kendine özgü paradoksu ile sınırlı olmayıp, modern devlete özgü demokrasinin bir genel -farklı modern devlet tecrübelerine sahip toplumların özgül deneyimlerinde de gözlenebilen- niteliğini ilgilendirmektedir.

Çok özet olarak belirtmek gerekirse, modern devlet, cebir kullanma tekeli ile bu tekelin meşruluğunun "bir"liğini ifade etmektedir.³² Bir iradenin kendisine karşı gelinmesi halinde bile yürütülebilmesi anlamında "iktidar" (*potestas*) ile bu iktidarın meşruluk ilkesi anlamında "otorite"nin (*auctoritas*) birleşmesi; bu birliğin bir "statü"ye bağlanmışlığından gelen "hukukîlik"le tanımlanmış olması ve fakat, -çoğu kez, toplumun genel menfaatinin (gönencinin) gerektirdiği durumlar diye belirtilen belirli şartlarda-bu hukukîliğin dışına çıkma ayrıcalığının da aynı "birlik" anlayışı içinde kabul edilmişliği.³³ Modern devlet olu-

³¹ Türkiye devletinde "kamu felsefesinin korporatist" niteliğinin hâkimiyeti ve kalıcılığı tezi için bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul, İletişim, 1993.

³² Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, CA: University of California Pres, 1978.

³³ Poggi, a.g.e. Bu noktada, John Locke, yürütme erkine sahip olan kralın toplumun tümünün korunmasını gerektirdiği biçimde davranma ayrı-

şumunun tarihî süreci içinden süzülen bu özellikler, toplumu meydana getiren farklı bireylerle grupların devletin (state) dışında oluşlarını ve devlete dışarıdan baskı yapmak suretiyle kendi isteklerini iktidarın karar alma (yasama) ve uygulama (yürütme ve yargı) süreçlerine aktarmak durumunda kalmış olduklarını anlatmaktadır.³⁴

İktidar ve meşruluğun birliğine tanınan hukukî statünün ifade ettiği "devlet" ile bu hukukî statüye, aslında devlet ile özdeşleşmiş olup da "toplumun genel menfaati (gönenci)" [*res publica-commonwealth*] diye söze dökülen hukukîliğin dışına çıkma ayrıcalığında varolan "devlet mantığı", bu anlamıyla devlet dışında kalan toplum kesimlerinin yönetime (iktidarın belirlenme ve yürütülme süreçlerine) katılımlarının da sınırını tayin etmektedir.

Nitekim, "siyaset bilimi" alanında "baskı" veya "çıkar" grupları diye bilinen, işlevleri "siyasî iktidarı etkilemek" olarak tanımlanan örgütlerin çoğulculuğu ile amaçlan siyasî iktidarı ele geçirmek veya paylaşmak diye belirtilen "siyasî partiler"in çokluğuna dayalı rekabetçi temsilî sistem, öncelikle ekonomik nitelıklı olmayan talepleri dile getiren yeni toplumsal hareket ve örgütlenmelerin ortaya çıkışı karşısında, en hafif tabirle bir "uyum sorunu", ama daha doğru bir tabirle bir "bocalama" süreci yaşamaktadır (Keane, 1993). Özetle, modern devlete özgü demokrasi de, modern devletin "mantığı" ile sınırlı bir çoğulculuğa göre tanımlanmış ve örgütlenmiş olup, bu sınırın aşılmasını kendi mantığı açısından "giderilmesi gereken tehdit" diye algılamaktadır.

Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisindeki devlet anlayışı da aslında bu "modern devlete özgü demokrasi"nin dışında de-

calığını mevzu (pozitif) hukuktan değil de "doğal hukuk"tan aldığını kanıtlamaya ve böylece hukukileştirmeye girişmekle modern devletin tarihî gelişim serüveni içinde ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Bkz. "Of Prerogative", J. Locke, *Two Treatises of Government*, a Critical Edition with an Introduction and Apparatu Criticus by Peter Laslett, 2. yayımlanış, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, s. 392-398.

³⁴ Poggi, a.g.e., s. 115 vd.

ğildir. Kemalizm/Atatürkçülüğün, örneğin "statü ayrıcalıklarını reddetmek" diye özetleyebileceğimiz "yurttaş eşitliği" anlayışı, "yurttaşlık" anlayışının hukukî eşitliğe dayandırılmak istenmesi gibi, özellikle "halkçılık" ve "laiklik" ilkeleri içinde ifadesini bulmuş olan hedefleri, Türkiye devletinin de yukarıda özet olarak sunulan modern devletin özelliklerine kavuşturulması idealini gösterir ilkelerdir.

Keza, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin "devletçilik" ilkesinde vurgulanmış olan ve bugün için adeta bir "sağduyusal (*commonsense*) tavır" haline gelmiş olduğunu söyleyebileceğimiz, "devletin genel (toplumsal/kamusal) çıkarı gözetirken, bireylerin ve grupların genel olanla örtüşmeyen, çoğu kez de tanım gereği çatışan özel (kısmî) çıkarı temsil ettikleri" anlayışı da özde modern devletin dayandığı, hatta kendisine hukukîliğin ötesine geçme ayrıcalığını tanımakta başvurduğu "toplumsal ortak gönenç" ögesinden farklı görünmemektedir.

Buna mukabil, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisi, tevarüs etmiş olduğu özgül tarihî gelenek içinde biçimlenmiş olan "devletin kutsallığı" anlayışına bağlılığını sürdürmektedir. Bununla kastedilen, "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle" olarak algılanan "Türk toplumu"nın modern devlete özgü demokrasinin izin verdiği sınırlar dahilinde bile bir farklılaşmış çoğulcu yapıya sahip olduğunu kabul etmemek/edememek temelinde, devleti, bu sınıfsız, kaynaşmış kitle tasavvurunun en üst somutlaşmış iradî organı olarak algılamaktır. Bu bakımdan devlet, Kemalizm/Atatürkçülük için hep "lâdinî"³⁵ bir kutsallık" halesiyle donanmıştır ve aslında -yine tevarüs edilmiş olan bürokratik-merkeziyetçi gelenek içinden çıkan bir özellik olarak- uygun hukukî formüller bulunduğu ideal olarak düzenlenmesi gereken; böylece düzenlenmesi durumunda da toplumun da ideal

³⁵ Buradaki "lâdinîlik," pek tabii ki Türkiye toplumu bağlamında Müslümanlık başta olmak üzere, tüm semavî dinleri kapsayan bir "dinsel olmama" durumunu ifade etmektedir. Buna mukabil Kemalist/Atatürkçü pozitivistizmin, özellikle bu ideoloji tarafından devralınan Jöntürk pozitivistizmindeki "Saint-Simon-Auguste Comte'çu "yeni din" özelliğini bir kez daha işaret etmek gerekmektedir.

varoluşunu gerçekleştirecek olan; dolayısıyla da tüm yurttaşların önünde hizmetkâr konumunda eşit oldukları bir üst bütünlük idealini anlatmaktadır.

Devletçiliğin yalnızca geçici, laiklik ve milliyetçilikten farklı olarak, tartışılması mümkün ve vazgeçilebilir bir iktisadî kalkınma stratejisi diye takdim edilip yorumlanmış olması, devletçiliğin bu siyasî-kültürel boyutlarını görmeye engel olmamalıdır. Siyasî çoğulculuğun sınırını ekonomik devletçilik-liberalizm eksenine oturtmaya çalışan sonraki Kemalist/Atatürkçü yorum ve uygulamalar,³⁶ Kemalizm/Atatürkçülüğün oluşma ve yerleşiklik kazanma evresinde açıkça vurgulanan "sınıf farklılıklarının ortaya çıkışını önleme" görevinin devletçilik ilkesinde mündemiç olması; özgür yurttaşlar yetiştirme fonksiyonunun "Kemalist/Atatürkçü rejime uygun bireyler yetiştirme" anlamına gelmesi; eğitim ve kültür politikalarının bu doğrultuda devlet tarafından tayin ve tespit edilmesi gibi özelliklerle bittiğinde, şu nokta açıkça ortaya çıkmaktadır: Laiklik ve milliyetçilik Kemalizm/Atatürkçülük için ne kadar vazgeçilmez olsa da devletçilik de bu kültürel siyasî boyutlarıyla aynı düzeyde temel ve değişmezdir.

Sonuç

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin, hem ilk oluştuğu 1930'ların dünyasında, hem de bugün, Türkiye toplumunu ve devletini, ekonomik, kültürel ve siyasî düzeylerde yenileştirme hedeflerini içeren bir tasavvurlar bütünü olduğu söz götürmez. Bununla birlikte, Kemalizm/Atatürkçülüğün özgül paradoksları ile modern toplum ve devlet örgütlenmesinin, yine modernliğe özgü içsel gerilimleri, Kemalizm/Atatürkçülüğün devralmış olduğu tarihi gelenekler ve özellikle de devlete toplumsal hayatın hemen her alanında yüklediği görevler dolayısıyla yerleşmiş bulunan merkezî kontrol

³⁶ Bu noktada, örneğin 12 Eylül rejiminin, biri daha çok, diğeri daha az devletçi iki siyasî partiden oluşan bir siyasî sistemi idealize etmesini özellikle hatırlamak gerekir.

imkânları, Türkiye'nin özgül modernleşme tecrübesinde otoriterliğin kalıcılığının haklılaştırıcı zeminini meydana getirmektedir. Demokratikleşmenin idealize edildiği günümüz dünyasında, demokrasi görünümü altında, sinsice ilerlemekte olduğu teşhis edilebilen "yumuşak despotizm" tehlikesi³⁷, Türkiye'de, zaten mevcut olan Kemalist/Atatürkçü otoriterliği kimi zaman maskeleyen "çok partili temsili sistem"inin Kemalist/Atatürkçü olan veya olmayan ama açık ve büsbütün totaliterlik potansiyeli taşıyan bir başka rejimi doğurma tehlikesine dönüşme potansiyeline sahip görünmektedir. Bunun yanı sıra, Türkiye Cumhuriyeti ve Türkiye toplumu, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisini eleştirerek aşma anlamında bir "post-Kemalist" süreci yaşama potansiyelini hayata geçirme imkânına da kavuşmuştur. Değişimin daha otoriter, hatta totaliter bir yönde mi, yoksa post-Kemalizm yönünde mi olup olmayacağını, elbette Türkiye toplumunu meydana getiren birey ve grupların politik edimleri belirleyecektir.

³⁷ Charles Taylor, "The Dangers of Soft Despotism," Amitai Etzioni, ed., *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

KEMALİZM VE FAŞİZM*

Türkiye'de tek-parti döneminin resmî ideolojisi olarak Kemalizm ve çok partili siyasal yaşamın başlangıcından sonra telâffuz edilmeye başlanan Atatürkçülük hakkında bugüne kadar çok değişik yorumlar yapılmış gibi görünse de, konuyla ilgili değerlendirmelerin büyük kısmı Kemalizmin (ve Atatürkçülüğün), ilerici, demokratik özelliklerini vurgulama eğilimindedir. Bu eğilimi, Kemalizmin geleneksel özellikleri ağır basan bir toplum toplumunu modern, sanayileşmiş, demokratikleşmiş bir toplum haline dönüştürme programı olarak değerlendiren akademik literatürde çok açık bir biçimde görmek mümkündür. Akademik literatür dışında, tarihsel-materyalist kurama uygun bir çizgi içinde Kemalizmi değerlendirmek isteyen yorumlarda da, Kemalizmin burjuvazinin olmadığı bir toplumda ulusal bir burjuva sınıfı yaratarak burjuva-demokratik devrimi gerçekleştirmeye yönelmiş önce bir grubun ideolojisi olarak değerlendirilmesi ağır basmaktadır. Her iki yorumda da ortak olarak vurgulanan noktalar arasında öne çıkanlar şunlardır: Kemalizm, bir tek parti rejimini sürekli olarak meşrulaştırıcı, kalıcı hale getirici öğelerden yoksundur. Kemalizm ve Kemalistler çok-partili demokrasinin kapitalist gelişme soncunda gerçekleştirilebileceğini çok iyi kavramışlardır. Bu nedenle de, belirli bir kapitalist ekonomik gelişmişlik düzeyine ulaştıktan, [Atatürk'ün deyişiyle, neredeyse hiç milyoneri (burjuvası diye de okunabilir) olmayan bir toplumda milyonerler (yerli bir burjuvazi) yarattıktan] sonra demokrasiye geçmeyi hedeflemiştir.

* *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul: İletişim yay., 1988; s. 1899.

Nitekim 1945 sonrasında çok-partili siyasal yaşama geçilmesi ve 1950'de de, yeryüzünde eşi görülmedik bir biçimde, yirmi yedi yıllık bir iktidar sürmüş olan tek-partinin iktidarı muhalefete barışçı bir biçimde devretmesi bu yorumların doğruluk kanıtlarıdır.

"Demokrasi"nin idealleştirildiği bir dünya konjonktüründe Kemalizmi Türkiye toplumunu demokratikleştirici bir ideoloji olarak yorumlama eğiliminin ağırlık kazanması bir bakıma doğal olarak görülebilir. Ancak, kapitalizmin içine düştüğü büyük bunalım çerçevesinde demokrasinin birçok kişi ve toplum bakımından hiç de iyi bir rejim olarak görülmediği 1930'ların dünyasında oluşmuş bir ideoloji olarak Kemalizmi demokrasiye yönelik bir ideoloji olarak yorumlamak biraz zorlama bir yorum olmaktadır.

Daha açık olarak belirtmek gerekirse: Demokrasi, bireysel özgürlük temelinde yükselen, çoğulcu-katılımcı bir toplumsal-siyasal örgütlenme ve yaşam tarzıdır. Bu açıdan bakıldığında, tüm insanlara başta düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin eşit olarak tanınmış ve bu özgürlüklerin güvence altına alınmış olması gereklidir ama yeterli değildir. Demokrasinin varlığından tam olarak sözede bilmek için, belirtilen bu özgürlüklerin gerçekleştirilebilmesi ve böylelikle de bireyin kendi insanî varlıklarını tam olarak gerçekleştirebilmeleri ve geliştirebilmelerinin koşulları da mevcut olmalıdır. Buna karşılık, bireysel varlığın en temel ögesi olan yenilik yaratma kapasitesinin sınırlandığı, yani insanların büyük bir bölümünün bu kapasitenin en azından bir bölümünü başkalarının emrine sunmak (yaşamak için başkasının emrinde çalışmak) zorunda olduğu bir dünyada mevcut her tür siyasal rejim, kendisini nasıl adlandırırsa adlandırınsın, demokrasi kavramı açısından eleştiriye açıktır.

Pozitif özgürlük anlayışının temellendirdiği böyle bir katılımcı demokrasi anlayış, bir yana, bireysel özgürlüğün ve dolaşısıyla çoğulculuğun "insan faaliyetine dışarıdan müdahalenin olmaması" anlamında negatif olarak tanımlandığı (liberal-

demokrasi) açısından bakıldığında bile, Kemalizm ile demokrasi arasındaki ilişkiler sorunlarla doludur.

Bir kere Kemalizm, Halkçılık ilkesi uyarınca Türkiye toplumunu herbiri diğerinin lâzımı ve melzumu olan, aralarında çatışma değil dayanışma bulunan meslek zümre-lerinden oluşmuş bir toplum olarak kavramaktadır. Bu bakımdan dayanışmacı-korporatist bir ideoloji olma özel-liği ağır basan Kemalizm için Türkiye toplumunda zümre farklılıkları ve zümreler arasında da toplumu güçlendirici bir dayanışma vardır. Bu kavrayışın bir diğer uzantısı olarak Türkiye'de birden fazla siyasal partiye de gerek yoktur. Batı dünyasında (liberalizmde) birbirinden farklı ve birbirleriyle iktidar için mücadele (çatışma) içinde bulunan siyasal partiler vardır çünkü bu toplumlar da menfaatleri birbiriyle çatışan "sınıflar" bulunmaktadır. Türkiye toplumunda böyle sınıflar olmadığı için farklı partilere gerek bulunmamaktadır.

İkinci olarak, kapitalizmin 1930'lardaki büyük bunalımı, Kemalizme göre, liberalizmin (ve demokrasinin) iflâsının tes-cili olarak görülmektedir. Bu bakımdan liberalizm ve çoğulcu demokrasi özenilecek ya da istenilecek bir şey olamaz. Bu görüş bir başka değerlendirmeye de bütünleştirilmiştir: Yine sınıf çatışması esası üzerine inşa edilmiş olan sosyalizm de, Türkiye'de sınıflar ve sınıf çatışması olmadığı için, Türkiye toplumu bakımından istenilir ve gerçekleştirilebilir bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzı olamaz.

Kemalizm açısından dikkat çekici bir diğer nokta da kısaca "aktivizm" olarak belirtilebilir. Buna göre, kapitalizm, liberalizm, sosyalizm vb. türden doktrinlerle meşgul olmak gereksizdir ve hatta zararlı dahi olabilmektedir. Kemalizm için aslolan Türkiye toplumunu "muasır medeniyet seviyesi"nin üzerine çıkarmaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi bakımından da, söze değil ise, doktrine değil eyleme gerek vardır. Bu bakımdan, Türkiye gibi, sınıfların ve çatışmanın olmadığı dayanışma içindeki bir toplumda, sanki böyle bir farklılık ve çatışma varmışçasına, yapılanlar (toplumsal-siyasal örgütlenmenin hal ve gi-dişi) üzerinde farklı fikirler ve anlamsız eleştiriler üretmeye

kalkmak ya da (örneğin Kadro hareketinin amaçladığı gibi) yapılanları haklılaştırıcı doktriner bir sistem inşa etmeye ("inkılâbın ideolojisi"ni kurmaya) yönelmek boşunadır. Aslolan eylemdir, yapılanları korumak ve yapılacakların yolunu açmaktır.

Kemalizmin bu özelliklerine şu noktayı da eklemek gerekmektedir: Kemalizm, Türkiye toplumunda askerî ve sivil bürokratik intelligentsianın dünya ve toplum sorunlarına bakışının 1930'larda oluşmuş bir biçimidir. Bu toplumsal grup, Osmanlı devletindeki yenileşme hareketlerinin dinamiği içinde, bir yandan oluşmuş bir yandan da bu yenileşme dinamiğinin işleyişini elinde tutan bir konuma gelmiştir. Sözü edilen grubun oluşumunda ve bu grubun reformist bir güç odağı haline gelişinde, özellikle 1908 ertesinde açıkça ortaya çıkan bir özellik ise, yapılacak yeniliklerin yönlendirici odak noktasını Batı düşünce ve pratiğinde aramak biçiminde ifade edilebilir. Kısaca, sözü edilen grubun gözleri Batı dünyasına dönüktür. 1930'lara, Kemalizmin formül edilmeye çalışıldığı yıllara bakılırsa, bu grubun gözlerini çevirdiği Batı'da demokrasilerin iflâs etmekte olduğu buna karşılık, Almanya ve İtalya'da, kendi toplumlarını biran önce kaldırmak, ilerletmek, güçlendirmek isteyenler açısından dinamik bir ilerleme ham-lesini başlatmış olarak görülebilecek ve dolayısıyla özenilebilecek faşist rejimlerin yerleşme eğilimi gösterdiği görülmektedir.

Bu durum, Kemalizm ile demokrasi arasında, 1945 ertesinde kurulmaya çalışılan olumlu bağlantı yerine, faşist düşünce ve pratiği gözönüne almanın Kemalizmi anlamak bakımından daha yerinde olup olmayacağını düşündürmektedir. Böyle bir düşüncenin ortaya atılmasının diğer gerekçeleri ise Kemalist tek-parti döneminin pratiğinde bulunabilir: Bir kere, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 tarihli programının başında, "yalnız birkaç sene için değil, istikbale de şamil olan tasavvurlarımızın ana hatları"nu ifade ettiği belirtilen Kemalizmin ilkeleri 1937 tarihinde Anayasaya devlet düzeninin temel ilkeleri olarak geçirilmiş, böylece fiilen tüm tek-parti dönemine egemen olan parti-devlet özdeşliği hukuken de sağlanmıştır. İkinci

olarak, Cumhuriyet Halk Fırkası (Partisi)nin Türkiye toplumunun tüm bireylerini kapsadığı, özellikle 1935 kongresinden itibaren kabul edilmiştir. Bu bağlamda daha da ileri gidilerek, toplumun manevi varlığının ifadesi olan “ulus”un parti içinde toplandığı, partinin ulus ve dolayısıyla devlet demek olduğu benimsenmiştir. Buna da ek olarak, ulus, devlet ve partinin “önder”in kişiliğinde somutlaştığı, “devletin atasıyla bütünleşmiş millet” demek olduğu noktasına varılmıştır. Ayrıca, 1932 tarihinde yayımlanmış olan C.H.F. Halkevleri Talimatnamesinde, “programımız bu ana ve temel prensiplerin hakimiyeti ve ebedileşmesi için bu vasıflarda kuvvetli vatandaşlar yetiştirilmesini, millî seciyenin Türk tarihinin ilham ettiği derecelere çıkmasını, güzel sanatların yükseltilmesini, millî kültürün ve ilmi hareket ve faaliyetlerin kuvvetlendirilmesini ehemmiyetli vasıtalar olarak tesbit ve işaret eder. Türklüğün kaybettiği uzun yılları cesur, atılgan ve yorulmaz hamlelerle kazanacak nesiller yetiştirmeyi, medeniyet sahasında Türkün tabii meziyet ve kabiliyetleriyle mütenasip şeref mevkiiini tekrar almasını istihdaf eyler” denilirken aynı metnin başlangıcında da “Faşistlerin tüm İtalya’ya şamil Dopolavoro isimli millî kültür teşkilâtı”na atıfta bulunulması dikkat çekicidir. Tüm bunlara, Başvekil İsmet İnönü’nün 18.6.1936 tarihli genelgesi uyarınca, Parti Genel Sekreteri’nin İçişleri Bakanı, valilerin de partinin il başkanları olduğu gerçeği eklenince, Kemalizmi anlamak bakımından önemli olan düşünce ve pratiğin faşizm olma olasılığı artmaktadır. (İtalya’da Faşist Parti genel sekreterinin, Türkiye’dekinden daha geç bir tarihte, 1937’de “devlet kâtibi” yapıldığı ve bakanlık statüsü tanındığını burada hatırlatmak gerekmektedir. Bu bakımdan Kemalist tek-parti rejiminin bu bakımdan belki de faşizmi öncelemiş olduğu dahi düşünülebilir.)

1930’ların genel konjonktürel etkileri içinde, yukarıda belirtilenlere ek olarak, özellikle Nazi Almanyası ile geliştirilen ekonomik ilişkiler ile yine Nazi Almanyası’nın Türkiye’de panturanist düşünce faaliyetleri teşvikinin yarattığı düşünsel ortam da hatırlanmalıdır. Faşizmin düşünce düzeyindeki Marksizm (Bilimsel Sosyalizm) düşmanlığının pratikte liberal,

sosyal demokrat, sosyalist ve Marksist-Leninist, komünist gibi sıfatlarla nitelenen oldukça geniş bir yelpaze içinde yer alan görüşlere mensup kişi ve örgütlenmeleri ortadan kaldırmaya yönelmesinin Türkiye Cumhuriyetinde, en azından 1927'den beri genel bir eğilim olduğu da hatırlanmalıdır.

Kemalizm ile faşizmi yakınlaştıracabilecek bir diğer nokta da, her iki düşünce ve pratik açısından "bireysel özgürlük" anlayışının ele alındığı temel olmaktadır. Bilindiği gibi, liberal, çoğulcu Batı demokrasileri, bireylerin soyut, doğal hakları öğretisi üzerine inşa edilmiştir. Faşizm ise, devlet dışında hiçbir şeyin, ne bireyin, ne sendikaların ne de meslekî korporatif örgütlenmelerin varlığını kabul etmeyen bir ideolojidir. Kemalizm, batılı tarzda bir bireysel özgürlük kavramını söylem (discourse) düzeyinde değerli bulmakla faşizmden ayrılmaktadır. Ancak, bireysel özgürlüğe bu değer verme, dayanışmacı-korporatist toplum kavrayışıyla birleştiğinde, Kemalizmin ağır basan niteliğinin toplumu (devleti) ya da (ulusal) egemenliği öne çıkaran, [Şerif Mardin'in jön Türkler'in Siyasî Fikirleri'ndeki tespiti doğrultusunda] bürokratik-muhafazakâr niteliği tarafından zedelenmektedir. Faşizm de, bireysel özgürlüğün toplum durumu dışındaki bir doğa durumunda varolması anlayışına bir tepkinin ürünü olarak, toplumun bireyleri oluşturunca tarihsel-geleneksel varlığını yüceltici bir bütün biçiminde görüldüğü muhafazakârlığın temel öncüllerinin mantıksal uç noktası olarak düşünüldüğünde Kemalist devletçi (bürokratik) muhafazakârlıkla yakınlaşmaktadır.

Tüm bunlar, Kemalizm ile faşizm arasında, düşünce ve pratik düzeyinde önemli benzerliklerin olduğuna işaret etmektedir. Buna karşılık, arada çok önemli farklar bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

(1) Faşizm, genel olarak, otoriter ve diktatörce nitelikler taşıyan her toplumsal-siyasal düşünceye, örgütlenmeye ve pratiğe uygulanabilecek bir kavram değildir. Kapitalistleşmemiş, belli bir düzeyde gelişmiş bir işçi sınıfı ve örgütlenmesi bulunmayan toplumlardaki otoriter veya diktatörlükleri faşizm olarak adlandırmak bu bakımdan çok yanıltıcıdır. Kemalizm Türkiye de,

faşizmden sözedilmesini haklı kılacak ölçüde kapitalistleşme değildir ve faşizmin hesaplaştığı bir işçi sınıfından ve işçi hareketinden yoksundur.

(2) Kemalizm ile faşizmi ayıran önemli ve bununla bağlantılı bir diğer nokta da, faşizmin kapitalist gelişmede ortaya çıkan “bölüşüm” bunalımına yanıt verici bir ideoloji ve uygulama olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Kemalizm ise, kapitalist gelişmenin ilk evrelerini yaşayan bir toplumda, bu gelişmenin itici gücü olan sermaye birikiminin içine düştüğü bunalımı aşmaya yönelik olarak oluşmuştur. Bu bakımdan da, ideolojilerin ekonomik koşulların birebir belirleyiciliğe bağlı olmaksızın oluştuğu kaydını koyarak, Kemalizm ile faşizmin farklılaştığını söylemek gerekmektedir. Ancak, dayanışmacı-korporatist bir ideoloji olarak Kemalizm, muhtemel bir bölüşüm bunalımında faşizme yakınlaşma potansiyeline de sahiptir.

(3) Faşizm, esas olarak, ırkçı ve dolayısıyla irredentist (aynı ırktan olan ama mevcut ulusal sınırlar dışında kalmış bulunan “soydaşları” kurtarmak amacıyla ulusal sınırları genişletmeyi amaçlayan) bir ulusalcılık anlayışına sahiptir. Bu anlayışın bir diğer uzantısı olarak da barıştan değil, savaştan yanadır, zira, Mussolini’nin de belirttiği gibi, “tüm insan enerjisini en yüksek gerilime yalnız savaş erdirtir ve kendisini karşılayacak kadar erdeme sahip uluslara soyluluk damgasını o vurur.” Buna karşılık Kemalizm, ulusal devlet sınırlarına (tarihsel deyimle “Mısak-ı Milli”nin korunmasına) bağlı, yurtda ve dünyada barış isteyen bir içeriğe sahiptir.

(4) Faşizm, maneviyat, ahlâk, ruh yüceliği, cesaret, devlete bağlılık gibi kişi özelliklerini vurgulamakta ve bu özellikleri ülkelendirmektedir. Bunu yaparken de, bu özelliklerin kaynağını dinde (örneğin Mussolini’de görüldüğü biçimiyle İtalyan Katolikliğinde) görmekte ve kendisini (dinî bir anlayış) olarak nitelemektedir. Kemalizm ise, “ahlâk”a önem vermekle beraber, Mustafa Kemal Atatürk’ün Medenî Bilgiler’de açıkça belirttiği gibi, bu yeni bir ahlâktır ve özellikle vurgulandığı biçimiyle dinden arındırılmış, arındırılması gereken bir ahlâktır.

(5) Faşizmin savaş ve din yanlısı, ırkçı özellikleri, esas olarak,

irrasyonalist bir dünya görüşüyle temellendiril-mektedir. Dünyanın akıl yoluyla ve herkesçe hesaplanabilir ve dolayısıyla önceden ne olacağı kestirilebilir bir düzeni olmadığından, dünyanın belirsizliklerine karşı savaşacak güç ve yeteneklere (cesarete, inanca) sahip olmak, bu manevi özellikleri de, irrasyonalist bir evrende insana güven veren bir önderin ("Führer" in veya "Duce" nin) kişiliğinde görerek bu kişiliğe kayıtsız şartsız bağlanmak gerekmektedir. Tam tersine, Kemalizm, "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" düsturuyula, dünyanın rasyonel bir düzeni olduğuna, bu düzenin insan aklı tarafından kavranabilirliğine, önemli olanın da "Türk ulusu"nu bu bilimsel düzeye yükseltmek olduğuna inanmaktadır. Bu amacı gerçekleştirmenin en temel engeli de, Kemalizmin ilerletmek istediği somut toplum açısından İslâm dinidir. Dolayısıyla, halk katında geçerli kabul edilen dinsel ahlâkî değerlerin bilim anlayışı ile değiştirilmesi gerektiğine inanılmaktadır. Bu, bir bakıma, Kemalizmin benimsediği Auguste Comte'çu pozitivizmin de yeni bir din olarak sunulduğu hatırlanırsa, mevcut dinin yerine yeni ama "rasyonel" bir inanç sisteminin geçirilmesini hedeflemek demektir.

Ancak bu yeni inanç sistemi, faşizme temel oluşturan irrasyonel, savaş yanlısı ve dolayısıyla "ulusal şef" i yüceltici geleneksel inanç sisteminden tamamen farklıdır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Kemalizm bir tür faşizm değildir. Tarihsel-konjonktürel benzerliklerine rağmen faşizmin düşünce ve pratiğinin oluşması için gerekli toplumsal-siyasal zemin Kemalizm için mevcut olmadığı gibi, Kemalizm ile faşizm arasında düşünsel ilkeler açısından da çok önemli ayrılıklar, karşıtlıklar bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen, Atatürkçülük olarak değiştirilmiş ve muhtemelen çoğulcu bir siyasal yapıya izin verici hale getirilmiş Kemalizmin Türkiye toplumunun geleceği açısından önemini koruduğu gözönüne alınmalıdır. Bu önem, çok-partili siyasal yaşamı sürdürme kararlılığındaymış gibi görünen Türkiye Cumhuriyetinde çoğulculuğun sınırlarının Kemalizme göre belirlenmesinden kaynaklanmaktadır. 1930'da, siyasal düzeni değil de, izlenen eko-

nomik politikaları eleştirmek üzere izin verilen ve Serbest Cumhuriyet Fırkası gerçeğinde somutlaşmış bulunan çoğulculuğun altmış yıla yakın bir süreden sonra, hâlâ aynı konulara [serbest ekonomi-devletçilik (1960 sonrasında da sosyal adalet-devlet) terimlerine] münhasır olması bu bakımdan düşündürücüdür. Taha Parla'nın *Ziya Cökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* başlıklı yapıtında isabetle belirtmiş olduğu gibi, "Türk kamu felsefesi", dayanışmacı-korporatist özelliğini sürdürmektedir. Önemli olan, bu felsefeyi çoğulcu-katılımcı bir demokrasi yönünde aşmayı amaçlayan düşünce, örgütlenme ve hareketlerin ne ölçüde başarılı olacağıdır. Bu başarının Kemalizm/Atatürkçülük düşüncesinin çoğulculuğu dar sınırlar içine kilitleyen kalıplarıyla hesaplaşılmasına bağlı olduğunu; bu yapılmadığı veya bunda başarılı olunmadığı takdirde, bürokratik-muhafazakârlığın devletçiliği ile birleşen dayanışmacı korporatizmin, kapitalist gelişmesini sürdüren Türkiye'de ortaya çıkabilecek ve faşizme zemin hazırlayan bir "bölüşüm" bunalımında, faşizme dönüştürülme potansiyelini içinde taşıyan bir "resmî ideoloji"nin etki alanından kendisini kurtaramayacağına dikkat çekmek gerekmektedir.

KEMALİZMİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: SOLİDARİZM, KORPORATİZM VE DEMOKRASİ*

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra, "Atatürk inkılâpları" ile köklü bir değişim yaşayan Türkiye toplumunda, "inkılâplar"ın pratiği ile bu pratiği önceleyen ve meşrulaştıran "ideoloji"nin (Kemalizm'in) niteliği, farklı tarihi bağlamlarda, farklı teorik temeller üzerinde tartışılmıştır. Bu tartışmalar içinde, Kemalizm'in "ilerici", "modernleştirici", "demokrasiye yönelik" bir ideolojinin genci özelliklerini taşıdığı, doğruluğu neredeyse kesin ve hatta a priori olarak benimsenen bir yargı olmuştur. Bu yargıya ulaşılmasını sağlayan teorik çerçeveler de, aralarındaki farklılıklara rağmen, "ilerici aydınlar" ve "geri(ci) toplum" zıtlığına dayandırılmıştır. Bu çerçeve içinde, Amerikan sosyolojisinin ürünü olan "modernleşme kuramı"ndan hareket edenlerle¹ pozitivistleştirilmiş tek-çizgili, teleolojik bir ortodoks Marksist tarih felsefesinde yola çıkanların² Kemalizmin "ilericiliği" üzerinde anlaşmış oldukları gözlenmektedir.³

*Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim yay., 1989 üzerine; *Birikim*, Sayı: 4, Ağustos 1989, s. 45-49.

¹ Bununla, Kemalizmi, "vesayet" kavramıyla temellendirilmiş bir çerçevede yorumlayanları kast ediyorum. Daha çok "akademik" çevrelerde işlenmiş bu yorum tarzının örnekleri için bkz. Ergun Özbudun, "Atatürkçü Düşünce Sisteminin Demokrasiye Yönelik Niteliği", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1 (1986), s. 165-172. Suna Kili, *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1983); Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981).

² Kemalist Cumhuriyet'i, (kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonun kapitalizmin gelişmesinin önüne diktiği engelleri yitmiş ve artık bir burjuva toplum

Taha Parla'nın *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* başlıklı incelemesi,⁴ bu bağlamda ele alındığında, üzerinde önemle durulmayı gerektiren savlar içermektedir. Parla'nın "Haziran 1980'de Columbia Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nce doktora tezi olarak kabul edilmiş ve Ocak 1985'te de Hollanda'nın Brill Yayınevi'nce İngilizce olarak basılmış olan" (s.7)⁵ bu önemli incelemesi, esas olarak Ziya Gökalp'in toplum ve siyaset felsefesini ve bu "felsefe" nin Cumhuriyet Türkiye'si üzerindeki etkilerini irdelemektedir. Bu ideleme, bir yandan Ziya Gökalp'in yazdıklarının bütünü içinde yazara göre- "zaten varolan" (s. 117) düşünce sisteminin yeniden kurulması amacına yönelirken, diğer yandan da, Gökalp düşüncesinin Kemalizm ve dolayısıyla Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal ideolojileri üzerindeki etkilerinin çözümlenmesine uzanmaktadır. Burada, Taha Parla'nın Gökalp düşüncesini in-

ve devletin temellerini) atma yönünde Osmanlı geçmişinden radikal ve ileri bir kopuşu gerçekleştirmiş biçimde yorumlamaktan söz ediyorum (Sungar Savran, (Osmanlı'dan Cumhuriyete: Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu), *Onbirinci Tez Kitap Dizisi*, Sayı 1, Kasım 1985, s.179-80 ve tamamı). Burada ayrıntılarına girememekle birlikte, bu yorum ile benzerlerinin, özellikle metateorik ilkeler düzeyinde, modernleşme kuramının geleneksel ve modern toplumlar arasında kurmuş olduğu karşıtlık ve ikincinin birinciye göre ileriye temsil ettiği, birinciden ikinciye, daha çok (aydınlar)ın öncülüğünde ve geleneksellikten kopuş niteliğindeki bir (devrim)le geçileceği fikriyle büyük bir benzerlik içinde olduğunu söylemek istiyorum. Modernleşme literatürünün temelini oluşturan (geleneksel) ve (modern) sözcüklerinin (pre-kapitalist) ve (kapitalist) olarak değiştirilerek okunması bu benzerlik hakkında fikir verecektir.

³ İki yaklaşımın en önemli farkı, birincinin (modern toplum) adı altında, mevcut bir toplumsal siyasal örgütlenme tarzını, diyelim 1950'lerin sonlarındaki ABD toplumunu tarihin nihai evresi ve ideal (tüm diğer toplumların ulaşmaları gereken) bir toplum olarak kabul edip sunmasına karşılık ikincinin bu toplumsal-siyasal örgütlenme tarzını kapitalist (ve dolayısıyla burjuva-demokratik olarak pre-kapitalist tarzlardan (ileri) ama tarihin yine kaçınılmaz olarak tüm toplumların ulaşacağı nihai evresine göre "geri" bir aşama (terim yerindeyse, (pre-komünist)) olarak görmesidir.

⁴ Parantez içindeki sayfa numaralan, aksi belirtilmedikçe, bu yapıta aittir.

⁵ Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924* (Leiden: EJ. Brill, 1985).

celeyiş tarzını ve yaptığı yorumları ele almak yerine, yazarın Gökalp düşüncesiyle Kemalizm arasında kurduğu bağlantıları ve bu bağlantılar aracılığıyla Kemalizm konusunda ileri sürdüğü savları değerlendirmeyi amaçlıyorum. Bu amacı gerçekleştirebilmek için de, önce, Parla'nın yapıtında yer alan temel savları, saptayabildiğim kadarıyla, genelden özele doğru sıralamakla işe başlamak istiyorum.

Kitabın Temel Savları

1. Korporatizm, "toplumu, Atatürk'ün deyişiyle birbirlerinin 'lazımı ve melzumu' olan, birbirlerini uyum içinde tamamlayan organlardan (meslek zümrelerinden) oluşan bir organizma olarak görür. (...) Bütünsel bir 'kamu çıkan'ını ve 'ulusal çıkarı' meydana getiren meslekî çıkarların toplamının, devlet-işveren-işçi üçgeni içinde gerçekleştiğini ileri sürer." (s. 7-8).

1.1. Korporatizmin iki alt türü vardır: solidarist korporatizm (veya solidarizm) ve faşist korporatizm (veya faşizm). Solidarist korporatizm "daha çoğulcu ve ılımlı devletçi"dir; faşist korporatizm ise "tekçi ve totaliter"dir (s. 8).

1.2. Korporatizmin bu iki alt türü de, hem liberalizmin bireyciliğiyle, hem de sosyal sınıflardan sınıf çatışmasından, emek-sermaye çelişkisinden hareket eden Marksizmle bağdaşmaz niteliktedir. "Dolayısıyla, 'sol-korporatizm' ve 'liberal-korporatizm' gibi terimler, kendi içinde çelişkilidir. Bazı yazarların yaptığı gibi, 'sol' ve 'liberal' terimlerini sıfat gibi kullanarak korporatizmin görece popülist (ve bu anlamda sol) ya da görece hoşgörülü ve çoğulcu (ve bu anlamda liberal) biçimlerinden söz edilmesi bile yanıltıcı olur." (s. 53)

1.3. Korporatizm, "kapitalizme anti-liberal bir teorik ve moral rasyonel sağlamaya çalış(ır)" (s. 7). Örneğin, "solidarist korporatizm (...) hem toplumun bilimsel bir açıklamasını, hem de felsefi bir toplum modelini" ifade eder (s. 36). Dolayısıyla korporatizm, "anti-liberal"dir ama "anti-kapitalist" değildir (s. 53).

1.4. Korporatizmin, "iki dünya savaşı arası korporatist ku-

ramcılarının (yaptıkları gibi bir Kemalizm'in 1930'lardaki yorumlanışlarında etkisini bildiğimiz türden-LK" bir 'üçüncü yol' (tertium genus) olarak vaftiz" edilmesi yanlıştır. "Solidarist ve faşist çeşitlemeleriyle korporatizm, 'birinci yolun' yani kapitalizmin bir türevinden başka bir şey değildir. Liberalizm ya da liberal kapitalizm ve sosyalizm ya da Marksist sosyalizmle aynı soyutlama düzeyinde bulunan bir kategoridir ve tekelci kapitalizmin yeni rasyoneli olarak liberalizmin yerine sahneye çıkarılmıştır" (s. 53).

1.5. Yazar, bu "sahneye çıkarılış"ı, "kapitalizmin bunalımları"nın bir sonucu olarak görmektedir. Kapitalizmin yaşadığı iki bunalım türü vardır: "birikim bunalımı ve bölüşüm bunalımı". Özellikle gecikmiş kapitalizme özgü olan birinci bunalım türünde gözlenen "korporatizm formülü, bir devlet kapitalizminin neo-merkantilist politikalarının koruması altında, emekgücünün sıkı bir şekilde denetlenmesini sağlayarak, özel sermaye birikiminin hızlanmasına yardımcı olmaktadır. (Bu bakımdan, çeşitli devletçilikleri [Türkiye' deki dahil] sosyalizan ya da anti-kapitalist saymak çok yanlıştır.)" (s. 53).

2. "20. yüzyıl egemen Türk siyasal düşüncesi, hatta daha yüksek bir soyutlama düzeyinde Türk kamu felsefesi korporatisttir. (İdeolojik ve kültürel yapılar gibi, tek parti döneminde yerleştirilen ve 1980'den sonra da başta 1982 Anayasası olmak üzere o döneme önemli geri dönüşleri temsil eden yeni düzenlemelere uğratılmış kurumsal yapılar da esas olarak korporatisttir.) Genelde solidarist-dayanışmacı; zaman zaman, yer yer de faşizan ve faşist tonları ve dozlarıyla korporatisttir. Bu nedenle de Türkiye'de politik-ideolojik "merkez" ortada değil, hep sağda olagelmıştır." (s. 7)

3. Parla'ya göre "Ziya Gökalp'e bir-iki adım uzaklıkta duran Kemalizm/Atatürkçülük konusunda bir ayrımın yapılması" gerekmektedir. Yazarın kendi çalışmalarında kullandığı ve yararını gördüğünü belirttiği bir ayrım, "*Kültürel Kemalizm ve Siyasal Kemalizm*"dir (s. 9).

3.1. Siyasal Kemalizm, Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Devletçilik ve Halkçılık ilkelerince belirlenmektedir ve Parla'ya gö-

re, ilk iki ilke “Gökalp’in çizdiği sınırlar içinde kalmıştır. Buna karşılık Gökalp’in iktisadi devletçiliği ve seçkinli olmayan halkçılığı Kemalistler tarafından idari devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüştürülmüştür. Kemalistler Gökalp’in daha özgürlükçü, çoğulcu, demokratik solidarist korporatizmini (...) zaman zaman daha otoriter, hatta totaliter ve yarı-faşizan korporatist açılımlar yönünde zorlamışlardır. Bu bakımdan, ‘siyasal Kemalizm’in Gökalp düşüncesinden daha sağda olduğunu söylemek mümkündür.” (s. 119).

3.2. Kültürel Kemalizm’in Laiklik ve inkılâpçılığı ise, Parla’ya göre, “Gökalp düşüncesinden daha ileride”dir. Radikal kültürel reformların gerçekleştirilmesinde Kemalistler hem içerik, hem yöntem bakımından Ziya Gökalp’in daha ılımlı ve tedrici inkılâpçılığını aşmışlardır. Özellikle, hiç değilse nesnel sonuçları açısından, anti-İslamcı sayılmak gereken laik politikalarıyla ve harf devrimiyle (...); Tabii hemen yineleyelim ki, Ziya Gökalp’in inkılâpçılığı da Kemalistlerin inkılâpçılığı da ‘devrimcilik’ değil esas olarak ‘dönüşümcülük’tür.” (s. 119-120).

Taha Parla’nın genel olarak korporatizmle ve özel olarak da Kemalist İdeolojinin -Gökalp düşüncesi aracılığıyla- bu kavram çerçevesinde değerlendirilmesine ilişkin, özetlemeye çalıştığım temel savlarına (birazdan açıklamaya çalışacağım nedenlerle, 3’te değinilen siyasal ve kültürel Kemalizm ayrımı dışında) esas olarak katıldığımı belirtmeliyim. Şimdi, önce 1’de özetlediğim savlara ilişkin olarak, tamamlayıcı olacağı umuduyla bazı değinmelerde bulunmak ve buradan 2 ve 3’teki savların değerlendirilmesine geçmek istiyorum.

Korporatizm, Liberalizm ve Kapitalizm

Parla, korporatizmi liberalizmi reddeden ama anti-kapitalist olmayan bir ideoloji olarak nitelerken “solidarist ve faşist” korporatizm ile kapitalizm arasındaki ilişkileri yeterince açık ve tutarlı bir biçimde ortaya koymuş bulunmakla birlikte, liberalizm ile kapitalizm ilişkisine pek değinmemiş, “korpo-

ratizmin görece hoşgörölü (ve sadece⁶ bu anlamda liberal) biçimlerinden" söz edilmesinin bile yanıltıcı olacağını ifade etmekle yetinmiştir. "Bu noktayı biraz açmak istiyorum.

Çok özet bir ifadeyle belirtilecek olursa liberalizm, bireylerin başta yaşam, çalışma ve mülkiyet haklarına doğal ve eşit olarak sahip bulundukları; bu hakların bireyin özel yaşam alanının kamusal otorite karşısındaki ayrı ve dokunulmaz niteliğini belirlediği; bireysel hakların çevrelediği bu özel yaşam alanında (ekonomik ilişkiler de dahil olmak üzere) "serbestlik" ilkesinin geçerli olduğu; bu serbestliğin kamusal otorite karşısında güvence altına alınabilmesinin en etkili yolunun ise, bireysel siyasal özgürlüklerle çerçevenilmiş bir temsili-demokrasi olduğu ilkelerini içerir. Ekonomik ve siyasal liberalizmin bu bütünlüğü, bir yandan, Parla'nın değindiği gibi, kapitalizme "korporatizmden farklı" bir rasyonel sağlamakta, diğer yanda ise bu rasyonel içinde bireyin özel ve kamusal faaliyet alanlarını ayırıştırarak, daha çok sivil toplum-devlet biçiminde bilinen bölünmeyi meşrulaştırmaktadır.

Liberalizmin bu kavrayışına karşılık, özellikle gelişmiş kapitalizmde devlet, "refah dağıtıcı bir aygıt" niteliğini kazanmasından sonra, faaliyet alanlarını sivil toplum aleyhine genişletmiştir. Bu durum bir yandan, kapitalist gelişme sürecinin niteliğine ilişkin olarak Arendt'in, "sermayenin sonu olmayan birikimini korumak için" iktidarın sonu olmayan bir biçimde merkezde yoğunlaşmasının gerektiği yargısını⁷ hatırlatmakta, diğer yandan da (kapitalizmin bunalımlarını "muhafazakâr" açıdan değerlendirenlerin benimsediği biçimde) devletin, refah dağıtıcı bir aygıt olarak faaliyet alanlarını sivil toplum aleyhine genişletmesinin ortaya çıkardığı "yönetilemezlik bunalımı"na işaret etmektedir.⁸ Arendt, yukarıdaki değerlendirmesiyle, kapitalizmin ötsel antidemokratik ve baskıcı niteliğini ifade ederken, kapitalist gelişme, kaçınılmaz olarak liberalizmin yukarıda be-

⁶ Yaptın İngilizce ilk basımındaki "only" sözcüğünün Türkçe çeviride (daha doğrusu yeniden yazımda) korunması iyi olurdu diye düşünüyorum.

⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London, 1967), s. 143.

⁸ Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (London, 1984), s. 65 vd.

lirttiğim ilkelerinin belirlediği rasyonele uygun bir siyasal örgütlenme çerçevesinde, bir “yönetilemezlik bunalımı” içine düşmüştür. Bir anlamda Parla'nın sözünü ettiği birikim ve bölüşüm bunalımlarının etkilerini siyasal düzeye taşıyan bir tür olarak böyle bir “yönetilemezlik bunalımı”nı aşmak, liberalizmden farklı, otoriter ve baskıcı bir rasyonelin ortaya çıkışını gerektirir. Bu rasyonelin “korporatizm” olduğu konusunda Parla'ya katılmamak olanaksızdır. Ancak, korporatizmin gecikmiş kapitalizm ile “olgun kapitalizm” de farklı biçimlerde ortaya çıktığını; özellikle ikincisinde, liberalizmin ilkelerine dayanan temsili demokratik siyasal çerçeveye ek olarak korporatist kurumlaşmaların sistemin işleyişine katıldığını söylemek gerekmektedir. Bu durumda da, dayanışmacı ve faşist türlerine ek olarak, “temsili demokratik siyasal örgütlenme çerçevesini koruduğu” için ve o ölçüde “liberal”, “çıkar gruplarının temsil edilmesi”ni sağlayıcı kurumsal mekanizmaları yerleştirip savunduğu için ve o ölçüde de “korporatist” bir toplumsal örgütlenmenin varlığından söz etmek mümkündür.⁹

Kapitalizm ile liberalizm ve korporatizm arasındaki bu karmaşık ve çelişkili ilişki, özellikle Kemalizmin yeniden değerlendirilmesi bakımından da çok önemli olduğunu düşündüğüm bazı noktalara dikkat çekmektedir. Şöyle ki: (1) Kapitalizm, doğası gereği, liberal siyaset felsefesinin bireysel özgürlük kavramında temellenen idealleriyle çelişen bir ekonomik-toplumsal-siyasal örgütlenme tarzıdır.¹⁰ (2) Özellikle kapitalist gelişme

⁹ Bkz. Frank Hearn, “Durkheim's Political Sociology: Corporatism, Stale Autonomy and Democracy”, *Social Research*, Cilt 52, Sayı 1 (Bahar, 1985) s. 156 vd. Nitekim, “ekonomik ve toplumsal politikalar üzerinde, karşılıklı tartışma ve pazarlık yoluyla karara varmak için, güçlü bir işçi hareketinin üst düzey işverenlerin yanında bir toplumsal ortak” halini aldığı Avusturya veya İsveç'te” böyle bir “liberal korporatizm”in kurumlaştığından söz edilmektedir. Alan Cawson, “Corporatism”, David Miller, der., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford, 1987), s. 104. Sanırım bunun, hem Durkheim-Gökâlp çizgisindeki “solidarist korporatizm” den, hem de “faşist korporatizm”den ayrıştırılması gerekmektedir.

¹⁰ Bu bakımdan, kapitalizmin temel rasyonelini doğru olarak kuramlaştıran düşünür, kapitalizmin otoriter ve baskıcı bir devlete (*Leviathan'a*)

sürecine “sonradan katılan toplumlar” (latecomers), en azından belirli dönemlerde, kapitalizmin gerektirdiği otoriter-baskıcı örgütlenmeyi liberal (temsili) demokratik kurumların varlığıyla gizleyebilme olanağına sahip olmamışlardır. (3) Bugünlerde popülerleştirildiği üzere, “kapitalist serbest piyasa” modeliyle özgürlükçü, demokratik siyasal-toplumsal örgütlenme arasında bir uyum değil, bir çelişki vardır ve bu çelişkinin de, esas olarak, “temsili demokrasi” kurumlarını (korporatist) öğelerle tamamlayarak (kapitalizmi radikal olarak dönüştürmeksizin) gerçekleştirileceği düşünülen bir “sosyal devlet” anlayışının aşması mümkün görünmemektedir.

Kemalizm: İlericilik, Otoriterlik ve Muhafazakârlık

Şimdi, Parla'nın Kemalizm'le ilgili savlarına geçilebilir. Ta-ha Parla, Türkiye üzerine çalışan yerli ve yabancı araştırmacıların bugüne dek, konuyla ilgili olarak yapmış oldukları değerlendirmelerden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Parla'nın Kemalizm konusundaki değerlendirmelerinde, bu yazının başlangıcında belirtmeye çalıştığım üzere, Kemalizm'in genellikle “ilerici”, “modernleştirici” veya demokrasiye yönelik” ve bu özelliklere bağlı olarak da, kavramın değişik tanımlanışlarına göre “devrimci” bir ideoloji biçiminde nitelendirilmesinin aksi yönünde yer alan öğeler ağırlıktadır. Bu ağırlığı, genel olarak korporatizmin özgürlükçü, demokratik değerleri yadsıyan bir ideoloji olması ve bu ideolojinin “Türk kamu felsefesi”ni ve “tek parti döneminde yerleştirilen” kurumsal yapıları belirleyici olduğu savlarında görmek mümkündür.

Bu konuda, yapının iç tutarlılığını zedeleyebilir nitelikte gördüğüm bazı noktalara temas ederek bu yazıyı bitirmek istiyorum. “20. yüzyıl egemen Türk siyasal düşüncesi(ni), hatta daha yüksek bir düzeyde Türk kamu felsefesi(ni)” korporatist olarak nitelemek, bana da, başka birçok nitelemekten daha an-

olan gereksinimini felsefi temellerini tutarlı olarak ortaya koymuş bulunan Thomas Hobbes'tur.

lamalı geliyor.¹¹ Ancak, bu egemen ideolojinin esas belirleyicisi olarak Kemalizmi “siyasal” ve “kültürel” Kemalizm biçiminde ikiye bölmek ve bu bölmenin sağladığı olanakla birinciyi otoriter, devletçi, dolayısıyla anti-demokratik ve tüm bunlardan ötürü de “geri” olarak nitelerken, laiklik, akılcılık gibi özellikleriyle ve “harf devrimi” gibi reformlarıyla “kültürel Kemalizm”i “ileri” diye nitelemek, bana biraz yapay ve “Türk kamu felsefesi”nin genel özelliğini “korporatist” olarak nitelemeyi sağlayan mantıkla çelişkili gibi görünüyor. Şöyle ki:

1 Kemalizm, Türkiye toplumunu bütünüyle “yeni” bir hale dönüştürme amacını taşıyan bir ideoloji olarak sunulmakla, siyaset sözcüğünün birçok anlamını kapsamaktadır. Öncelikle, “siyaset” sözcüğünün gerisindeki “seyis” kavramını çağrıştırır bir biçimde, “toplumu eğitmek” bir hedeftir. Sonra daha geniş anlamıyla, “polis” kökünü anımsatırcasına, yeni bir toplumsal-siyasal örgütlenmeyi (*politeia*) yaratmak amacını taşıdığını ileri sürmekle “siyasal”dır (yani politik). Nihayet, bütün bu hedefler için “devlet aygıtı”nı ele geçirmek ve kullanmak amacındadır ve bu bakımdan, dar anlamda da siyasaldır. Şimdi, yalnızca bu nitelikleri bile Kemalizmin içinden siyasal olanla kültürel ve hatta ekonomik olanın birbirinden ayıramayacağını göstermeye yeter sanırım. Bundan da öte, örneğin daha çok ekonomik politika düzeyinde tartışma konusu yapılan “devletçilik” ilkesinin içeriğine, çok kolaylıkla, dar anlamda siyasal olmasa da, kültürel boyutlar dahil edilmiştir. “Fertlerin mütefekkir olmadığı bir toplumda”, böyle bir toplumun kolaylıkla iyi veya fena istikametlere sevk olunabileceğinden bahisle, fertleri “yukarıdan aşağıya” -devlet eliyle- “mütefekkir” kılmanın zorunluluğunun; devlete ekonomik alanın dışında siyasi ve fikri planda da “nazımlık” görevi yüklemenin sözkonusu edildiği bir ideolo-

¹¹ Burada, Murat Belge'nin, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek* (İstanbul, 1989) adlı kitabında, “Egemen İdeoloji: Korporatizm” başlıklı bölümde (s. 127-138), yaptığı çözümlmeleri anmak istiyorum.

ji¹² açısından siyasal ile kültürel in nerede ayrılabileceğini sap-tamak imkansız denecek ölçüde zordur.

2 Bununla bağlantılı bir diğ er husus da Gök alp'in "i ktisad i devletçilik"inin Kemalizmde "idar i devletçilik"e dönüştürülmü ş oldu ğ u ifadesidir. Parla'nın bu önermesini, esasta katılarak, bi-raz daha uzatmak istiyorum. Kemalizmde "idari" nitelik ka-zandırılan, sadece "devletçilik" de ğ ildir. Kemalizm, esasında, "siyaset"i "idare" ile özdeşleştirmiştir. Politika sözcüğünün kar-şılığı olarak kullanıldığında, kökeni itibariyle "zoon politikon" u, yarı toplumsal-siyasal, karar alma süreçlerine aktif ve özgür katılımıyla "insan" olan varlığı gerektiren siyaset, "ço ğ ulculu-ğ u" ve "temsili" kurumların engellemelerinden arındırılmış bir "katılımcı demokrasiyi zorunlu kılar. Kemalizmde, bu anlamda bir siyaset anlayışı bulunmamaktadır ve Türkiye'nin Cumhuri-yet sonrası gelişimi, korporatizmin oldu ğ u kadar ve onun ya-nında, siyasetin de bu biçimde anlaşılmasının damgasını taşı-maktadır. Bu bakımdan, Kemalizmin ve 20. yüzyıl egemen Türk siyasal düşüncesinin, aynı zamanda, "tüm siyasal sorun-ları idareyle ilgili sorunlara dönüştür(mek), (bunları) idare örüntüsü altında gizle(mek), ... (örneğin Kurtuluş Savaşı sıra-sında ve sonrasında oldu ğ u gibi-LK) her devrimde Siyasal du-rumu kendi temelleri üzerinde karşılamak yerine keyfi talimat-larla bir çare bulmaya çalış(mak)" anlamında "bürokratik mu-hafazakâr" olduğunu belirtmek gerekmektedir.¹³

3 Parla'nın, son derece yerinde bir tesbitle, esas olarak "dö-nüşümcülük" olduğunu belirttiğ i (inkılâb'ın Osmanlıca-Türkçe sözlükteki anlamı da budur¹⁴) Kemalist "inkılâbcılık" temelinde gerçekleştirilmiş olan "batılılaşma" yönündeki "radikal" dönü-şümleri, Gök alp'in "ılımlı ve tedrici inkılâpçılığı"nı aşmış olma-ları gerekçesiyle "ileri" saymak da bu bakımdan bana pek an-

¹² *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Git II (1906-1938), (Ankara, 1956), s. 11; Afet inan, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, (Ankara, 1969), s. 47.

¹³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, 1979),. 105.

¹⁴ "İnkılab: de ğ iştirme, bir halden, başka bir hale dönme". Ferit Develio ğ lu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara, 1982), s. 525.

lamlı gelmiyor. Bir ideolojinin “ileri”liğinin ölçütü, bence, benimsediği değerlerin çoğulcu demokrat nitelikleri karşısında belirlenir. Bu bakımdan, Murat Belge'nin “Batıcılık (bu çerçevede 'ilericilik' diye de okunabilir-LK) Kemalizmin çok hayati bir ögesi idi (ancak... Batının demokrasisiyle -demokrasile diye de okunabilir-[LK] Kemalizmin ilgisi yoktu”¹⁵ yargısı bana daha anlamlı gelmektedir.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Kemalizm, kanımca korporatist ve bürokratik-muhafazakâr içeriğiyle, bir bütün olarak, çoğulcu-demokrat bir toplumsal-siyasal örgütlenme idealinin içini doldurabileceğimiz ögelere sahip değildir. Bu ögelere sahip görüldüğü laiklik ve akılcılık gibi özellikler bakımından ise, kanımca, bu ilkelerin pozitivistleştirilerek Kemalizme geçmiş yorumlarını hareket noktası olarak kabul etmek zorunda değiliz. Yaşanılan zaman ve mekân boyutuna ilişkin sorunlara eleştirel ve dolayısıyla çoğulcu ve demokrat bir toplumsal-siyasal örgütlenmenin niteliklerinin ne olduğu ve nasıl gerçekleştirilebileceği sorusu açısından bakmayı yeğleyenlerin, bu sorunun yanıtını bulabileceğimiz orijinal kaynaklara ulaşma olanaklarının özellikle bugün her zamandan daha geniş olduğunu düşünerek, Kemalizmi bir bütün olarak olumsuzlamaları gerektiğini sanıyorum.

1

¹⁵ Belge, a.g.y., s. 132.

RESMÎ İDEOLOJİ VE TÜRKİYE'DE DEMOKRATİKLEŞEMEME SORUNU

Türkiye Cumhuriyeti'ni yönetenler, bugüne kadar imzalanıp onaylanmış uluslararası belgelerdeki yükümlülüklerinin aksine, çağdaş demokratik ölçülerle uyumlu reformları bir türlü yapamıyor. İfade ve örgütlenme özgürlüklerinden yargı bağımsızlığının doğru dürüst ve güvenceli bir biçimde kurumlaştırılmasına kadar uzanan bir dizi iç hukuk reformu, göstermelik bazı anayasal ve yasal değişikliklere rağmen, hâlâ Avrupa Birliği ile ilişkilerin kartlaşmaya yüz tuttuğu bekleme odasındaki yerlerinde.

Türkiye'nin demokratikleşmesi, sadece devletin uluslararası taahhütlerinden kaynaklanan ve dış siyasî konjonktürün gerektirdiği bir zorunluluk değil, elbette. Türkiye toplumunun mevcut siyasî rejimin işleyişinden ötürü baskı gören kesimlerinin de kamu alanında seslerini, taleplerini duyurabilmeleri; siyasî karar alma süreçlerini bu yönde etkileyebilecek imkânlara kavuşabilmeleri de demokratik siyasî ve sosyal hayatın en önde gelen, olmazsa olmaz bir unsuru. Buna karşılık, Türkiye'de kurulu düzeni çerçeveleyen, meşrûlaştıran ana ilkelerin dışına çıkabilen, ciddi bir muhalefet siyasî olarak kendini ifade edebilme imkânı bulamıyor; bulur gibi olduğu anda da devletin baskısıyla yüzyüze geliyor.

Bu ön tespitlerden sonra, şu noktanın gâyet açık bir biçimde ortaya çıktığı görülüyor: Türkiye'de devlet, daha doğrusu devletin temsil ettiği siyasî iktidarı elinde bulunduran yönetici seçkinler, demokratikleşme sürecini olabildiğince engellemeye çalışıyorlar ve bu engellemeyi de, Kürt sorununda ya da siyasî

İslâm'a ilişkin tavırlarında somutlaştırırken, adı "Atatürkçülük" (veya "sözde demokratik sol"un tercihiyle "Kemalizm") olarak konmuş olan bir ideolojik zeminde haklı gösterme yoluna gidiyorlar. O halde, ifade etmek gerekiyor ki, "Atatürkçülük/ Kemalizm", Türkiye'de çağdaş ölçülerle uyumlu bir demokrasinin gerçekleştirilmesinin önündeki birinci engel oluyor. Bu engelin adını "resmî ideoloji" olarak tespit etmek ise, özellikle 1980'lerden bu yana süregelen siyasî/kamusal tartışmalarda sıkça başvurulmuş bir adlandırma.

Türkiye'de demokratikleşme sürecinin önünü tıkayan bir diğer engel de, resmî ideoloji olarak adlandırılanın kısmen dışında, kısmen de onunla örtüşen bir biçimde, Türkiye toplumunu oluşturan farklı kesimlerin zihniyet örüntüleri içinde aranabilmektedir. Kimi zaman, "halk da zaten demokratikleşmeyi istemiyor" veya "demokrasiye enflasyon yahut hayat pahalılığı gibi asıl sorunlar kadar değer vermiyor" türü popüler deyişlerde de rastlandığı üzere, Türkiye toplumunun demokrasiyi önemseyen, ciddiye alan bir kültür birikimine sahip olmaması da demokratikleşme sürecinin önünde bir engel olarak görülebiliyor. Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısına atfen dile getirilen bu engel, bazen de, kurulu siyasî düzene muhalefet eden hareketlerin kendilerinin de demokrasiyi istemedikleri; demokrasiyi ister gibi göründükleri durumlarda bile aslında düpedüz demokrasi karşıtı olan gerçek niyetlerini gizlemek amacıyla "görünüşte demokrasiyi amaçlayan" bir söylem tutturdıkları biçiminde dile getiriliyor. Geçmişte daha çok Marksist (veya daha genel olarak sol/sosyalist) hareketler için kullanılmış olan bu söylem, şimdilerde daha çok siyasî İslâm'ı temsil eden kesimlerin "takıyycılığı"ndan bahsederken öne çıkarılıyor.

Uluslararası siyasî konjonktürde birbiriyle eş zamanlı olarak yükselen demokratikleşme ve milliyetçilik dalgalarından özellikle ikincisinin Türkiye'de daha hızlı ve kolayca yerleşiklik kazanabilmesine bakarak, Türkiye toplumunu oluşturan farklı kesimlerin, yukarıda belirtilen nedenlerle, aslında demokratikleşmeyi pek de ciddiye almadığı tezi destek görebilir. Gerçek-

ten de, Türkiye'nin son dönem siyasî/kamusal tartışma konularına ve bu tartışma süreçlerinde gözlenen baskın eğilimlere bakıldığında, Cumhuriyet'in kuruluşundan gelen "devlet varlığının kutsallığı" ile "devletin bekası" kaygısının ortak zemini oluşturduğu açıkça belli. Dolayısıyla, kamusal tartışmanın, kutsallığından dem vurulan devletin "Kemalist-Lâik Devlet" ile artık "Türkçülük" yanı ağır basmakta olan "Türk-İslâm Sentezci Devlet" arasına sıkıştığı; kurulu düzenden zarar gören, baskı altında tutulan sınıfların ve toplum kesimlerinin hak ve özgürlük talepleriyle beslenen demokratikleşme arayışlarının marjinalleştiği görülüyor.

Bu "marjinalleşme"nin dışında kalan ve kurulu düzene karşı (gördüğü toplumsal desteğin kitleselleşmesi anlamında) ciddi bir muhalefet gibi görünen "siyasî İslâm" tecrübesi ise, Anayasa Mahkemesi'nin RP hakkındaki kapatma kararıyla şimdilik buzdolabına tıklamak isteniyorsa da, bu tecrübenin öğrettiği en anlamlı ders, herhalde, siyasî İslâm hareketinin merkezinde yer alan kesimlerle yandaşlarının "demokratik devlet" ile "İslâm devleti" ilişkilerini ciddi bir biçimde ve derinlemesine düşünmedikleri; taleplerinin Türkiye toplumunu demokratikleştirme yönünde olmadığı; tersine her türlü otoriter, baskıcı uygulamayı kendi siyasî varlıklarını tehdit etmediği sürece onaylamaya hazır oldukları biçiminde ifade edilmelidir.

Böylece, Türkiye'nin siyasî hayatının neden bir türlü çağdaş ölçülere uygun biçimde demokratikleşemediği sorusuna ilişkin bazı cevaplar da belirginleşebiliyor.

1) Bir kere, adına ister CHP'nin tek-parti dönemindeki programlarında formüle edildiği biçimine bakarak "Kemalizm", ister sonraki farklı yorumlamaların kendilerini adlandıran biçimlerine bakarak "Atatürkçülük" densin, Türkiye Cumhuriyeti'ni var eden, meşrûlaştıran temel ilkeler birbirleriyle yeterince ve gereğince tutarlı bir bütünsellik içinde, demokrasiyi içine sindirebilecek bir yapıya sahip değil.*

2) Türkiye toplumu da, demokrasiyle örtüşmeyen, hattâ yer yer çatışan bu temel ilkelere ve onlarla uyumlu olduğu ileri sürülebilecek demokrasi karşıtı veya demokrasiyle uyuşmayan

yasal düzenlemelerle pratiklere karşı direnebilme; bunları değiştirebilme yeteneğine ve iradesine sahip görünmüyor. Bu durumda, geçtiğimiz yıllarda yayımlanan ve Ortadoğu toplumlarında demokratikleşmenin neden gerçekleşemediğine ilişkin çözümlemelerden oluşan bir kitabın adından da esinlenerek söylenirse,** Türkiye'nin Ortadoğu koşullarında görece iyi işleyen bir demokrasiye, "demokratları olmadan" sahip olabilme becerisini göstermiş olduğu ile kendimizi avutmak durumunda mıyız?

* * *

Yönetici seçkinlerin, seçilmişinden atanmışına kadar, sık sık başvurduğu "her ülkenin koşullarına göre demokrasi" söyleminin tekrarından öte bir anlamı olmayan bu "avuntu", aslında, mevcut demokrasi dışı ve karşıtı siyasî/hukukî pratikleri meşrûlaştırma amaçlı olmakla, öncelikle karşı çıkılması gereken bir tavır. Ancak, bu karşı çıkışın, yerinde tespitlerle desteklenmesi ve demokratikleşme sürecini yaygınlaştırıcı ve derinleştirici önerilerle pekiştirilmesi gerekiyor.

Bu bağlamda yer vermek istediğim ilk tespit, çok sık tekrarlandığı için, aslında yeterince iyi biliniyor: Türkiye'de devlet, toplumu meydana getiren sınıflar, gruplar ve bireylerden ayrı, onları neredeyse potansiyel düşman gibi gören bir konumda ve sürekli bir "tehdit algılaması" içinde hep "kendini koruma refleksi"ne göre işliyor.

Cumhuriyet'i kuran kadronun, Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan parçalanma sürecini yakından izlemiş, bizzat bu sürecin içinde yaşamış olmalarından kaynaklanan bilinç durumunda belki haklı gösterilebilecek gibi görünen "bölünme/yıkılma" korkusu, yine aynı dönemlere tesadüf eden "toplumun demokratik siyasî hayat için yeterince olgunlaşmadığı" inancıyla birleşmiş ve arkasına tarihî kökleri çok derinlerde olan "devlet ebed müddet" zihniyetini de alarak, sözünü ettiğim bu devlet-toplum ilişkisini kurumlaştırmış. Bugün gelinen noktada ise, aynı bilinç durumunun ve aynı tarihî koşulların bulunmadığını da gözönüne almak suretiyle, sözü edilen "ken-

dini koruma refleksi”nin sadece, çok yalın olarak, devletin hukuk dışı eylem ve işlemlerini örtmek, devlet iktidarını elinde bulunduranlarla kurulu düzeni kendi çıkarlarına uygun olarak kullanma arzu ve becerisini gösteren kesimler arasındaki ittifakları gizlemek amacıyla kullanıldığı görülüyor. Bu “örtme/gizleme amacı”, her zaman, hiçbir demokratik devlette yeri olmayan “dış düşmanlar” ve onların işbirlikçisi “iç düşmanlar”a karşı devleti koruma amacıyla denkleştirildiği sürece başarılı da olabiliyor. “Susurluk”, herhalde, sadece 1993-1997 arasıyla sınırlı değil ve merkez sağda ve merkez solda yer alan tüm iktidar seçkinlerinin ortaklaşa sorumlu oldukları yirmi küsür yıllık bir zincirin belki mecburen alenileşmiş son halkası. 1970’lerden bu yana cereyan edegeldiği çok muhtemel gibi görünen bu “çeteleşme” pratiklerinin değişmez meşrûluk zemini ise, hep, devletin (daha doğrusu, kurulu düzenin) kendini, kâh komünizme, kâh bölücülüğe, kâh şeriatçılığa karşı koruma yönündeki “haklı” refleksi.

O zaman, ikinci tespit: Kurulu devlet düzenini tanımlayan, yürürlükteki hukuk düzeni ile devlet iktidarını eline geçirip kullanan seçkinlerin eylem ve işlemleri her zaman birbirine uymuyor zira, mevcut hukuk düzeni bakımından artık “Susurluk” adıyla anılan türden eylemleri “hukuka uygun” saymak mümkün değil. Bu durumda, tuhaf bir manzara oluşuyor: Türkiye’de devlet, her modern devlette olması gerektiği gibi, hukuk (anayasa ve yasalardan başlayıp giden bir dizi normlar) ile kendini tanımlıyor ve fakat bir de kendini tanımladığı bu normların dışına çıkarak davranmaya zorlanabiliyor. Bu, tabii her zaman “Susurluk tarzı”ndaki gibi olmuyor; bazen daha alenî, daha göstere göstere de gerçekleşebiliyor. Örneğin, devlet idaresinin herhangi bir kademesinde yürürlükteki hukuka aykırı bir işlem gerçekleştiriliyor; yargı organı bu işlemi yürürlükteki hukuk düzenine aykırı bulduğu için iptal ediyor; fakat bu iptal kararı uygulanmayabiliyor.

Üçüncü tespit: Anayasası’nda “demokratik hukuk devleti” olarak nitelenen Türkiye Cumhuriyeti, henüz, bir zamanlar şimdiki Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel’in meşhur ettiği

deyişle, daha “kanun devleti” bile değil. Devlet, temsil ettiği kurumsal iktidarı ellerine geçirmiş olanlar tarafından, “insan hakları” ile belirlenen genel hukuk ilkelerine dayalı hukuk anlayışına uygunluğu bir yana bırakın, bu hukuk anlayışına tamamen ters düşen bir dizi düzenlemeyi barındıran yürürlükteki kanunlara dahi uymak istemeyen bir biçimde işleyebiliyor, işletilebiliyor. Toplumun, bu işleştikten sorumlu olması gereken “siyasî iktidar”dan hesap sorabilme kapasitesi ise ya çok sınırlı, ya da yukarıdaki “refleks”e takılıyor, bazen de çarpıp dağılıyor.

Dördüncü tespit: Türkiye Cumhuriyeti’nde yönetici seçkinler, biri yürürlükteki yer yer demokratik olmayan, yer yer de düpedüz anti-demokratik özellikler taşıyan hukuk düzenine, diğeri ise “koruma refleksi”ne dayalı pratikleri içinde oluşup üretilen siyasî iktidar ilişkilerini meşrûlaştıracak toplumsal rızayı da üretebiliyorlar. Yani, toplumsal kesimlerden, toplumsal kesimler arası güç ilişkilerinden, kendi iktidar pozisyonlarını haklılaştırmak, onların rızalarını devşirmek üzere yararlanabiliyorlar ve böylece bir “hegemonya” oluşturma becerisini de gösterebiliyorlar. 2000’lere iyice yaklaştığımız bugünlerde bu beceri, geçmişin “bana milliyetçiler suç işliyor dedirtemezsiniz” söylemini hatırlatan “devlet için kurşun atan şerefli dir”le ülkücü milliyetçilik ve “bu devlet, kuruluşundaki devrimci ruh ve onun somut ifadesi olan ilkeleri demokratikleşme uğruna feda edemez” tarzı Kemalizm söylemlerinin farklı toplum kesimlerinden “Türkiye seninle gurur duyuyor” nidaları arasında bulabildikleri desteklerde somutlaşıyor.

Sonuçta, görünen o ki, Türkiye’nin siyasî mücadele alanında boy gösteren milliyetçi, muhafazakâr, (hep tırnak içinde yazmak zorunda olduğum ve üstelik tırnak içinde yazma ihtiyacının ne zaman ortadan kalkacağıнын belirsizliğini koruduğu biçimiyle ifade etmek durumunda kaldığım) “demokratik sol” veya “sosyal demokrat” antetli tüm örgütlenmeler ve seslendikleri toplum kesimleri, aslında kendi ideolojilerinin parametrelerine uygun bir devletle ilgili projeksiyonlara sahipler: 1960’ların sonundan itibaren İslâmî geleneklere bağlı olmakla birlikte Türkçülüğü ağır basan bir sentez çabasında olagelen

milliyetçilik, 1970'lerin ortalarındaki Milliyetçi Cephe deneyimleriyle başlayıp 12 Eylül 1980 sonrası hız kazanan yükselişleri sonucunda artık kurulu düzenin su başlarını ellerine geçirmiş olduklarından, ideolojilerini mevcut devlet düzeninin korunmasının hizmetine koşmuş durumdalar. Ülkücü milliyetçiliğin kurulu düzenle olan eklemlenmesi, biraz da tuhaf bir biçimde (ve yine tırnak içinde) "demokratik sol"u da etkilemiş görünüyor. Kemalist cumhuriyetin devrimci kazanımlarını "ortaçağ karanlığına kurban etmemek" gibi bir "ulvî" gerekçeyle de olsa, TC'nin millî (ve tabii "laik") niteliğinin, "demokrasi talepleri"ne göre ve bu taleplerce tehlikeye düşürüldüğünün kendilerince anlaşılmış olması durumunda, "yangında ilk kurtarılacak" şey misali fevkalâde korumaya mazhar tutulması ile ülkücü milliyetçiliğin tavrı arasında, demokratikleşme sürecini olumsuz etkileme bakımından pek de anlamlı bir fark görünmüyor.

Siyasî İslâm'ın projeksiyonu ise, kendi sahip olduğu ve ne idüğünün pek de açıkça ortaya konulmadığı (muhtemelen savunucularınca da pekiyi bilinmediği) bir "İslâm devleti" veya "İslâm'a uygun devlet düzeni" kurmaktan ibaret. Bu projenin dinî referanslarındaki ağırlığın kendisi, atıfta bulunulan dinin özelliklerinden tümüyle bağımsız olmasa da, referansı "insan iradesi" olan demokrasi ile uyumlu olamıyor; olmak istediği veya zahirî bir uyum sergilemeye çalıştığı zaman da hiç dürüst ve inandırıcı davranmıyor. Siyasî İslâm'ın Türkiye'deki görünümü, mevcut resmî ideolojiye karşı alternatif bir resmî ideoloji üretmekten öteye geçmiş değil ve bu özelliği ile, aslında karşı çıktığı "resmî ideoloji"nin (ki, çoğu kez "Kemalizm" olarak ifadelendiriliyor) aynadaki aksini oluşturduğunun da farkına bile varamıyor. Türkiye'deki siyasî İslâm'ın ana gövdesini temsil eden (ve adı da, bu yazı yayımlandığı sıralarda muhtemelen değişmiş olacak olan) "parti"nin, 1975-80 arasındaki küçük iktidar ortağı olarak yaşadığı (ve tabii bizlere de yaşattığı) tecrübe ile son kalisyon döneminin sonlarına doğru resmî ideolojinin "gerçek sahipleri" olan "atanmışlar"ın talepleriyle uzlaşmaya âmâde bir hal ve tavır içinde olması, basitçe, "ne pahası-

na olursa olsun iktidarda olalım" dürtüsüyle açıklanamaz. Herhalde, iktidarı köşesinden de olsa tutmanın Türkiye'de hep salgın hastalık gibi yayılan ve sözü edilen hareketin aslında "resmî ideoloji"ye değil, resmî ideolojinin özel bir türüne karşı olmasıyla da kapmaya çok hazır olduğu virüs, yâni "devletlû olma"nın da cazibesi de bunda etkili olmuştur.

Demokratikleşme sürecinin, bu süreci besleyen taleplerle eylemlerin uluslararası düzlerde yaygınlaşmasına, TC'yi devlet yapan temel ilke ve değerlerin erozyonu için kurulmuş bir komplonun önemli bir parçası gibi bakmakta ısrar edip, toplumun baskı altındaki sınıflarında ve gruplarında mevcut demokratikleşme potansiyelini harekete geçirme yeteneğinin yoksunluğuyla malûl "demokratik sol/sosyal demokrasi" de, kalla kala bir tek millî devletin lâikliğiyle ayırdedici özelliğini öne çıkarma peşinde. (Hem de bu ısrar, yeteneksizlik ve dolayısıyla da beceriksizlik durumunun neden olduğu bir siyasî gerçeklik olarak bu sınıf ve kesimlerin sözcülüğünü düpedüz demokrasi aleyhtarlarının eline teslim etmiş olmanın faturasını da hiç üstlenmeksizin.)

* * *

Akl-ı selîm sahibi herkes, elbette, demokrasinin akşamdan sabaha gerçekleştirilebilecek bir toplum ve siyaset projesi olmadığını teslim edecektir. Dahası, demokrasiyi ciddiye alanlar, demokrasinin, aslında, bir gün, er veya geç, tam anlamıyla gerçekleştirilecek, iyi tanımlanmış ve dolayısıyla uçları açık olmayan bir "düzen" olmadığını da bilmektedirler. Demokrasi, insanoğlunun, verili tarihî koşullarda, hep daha özgür olma mücadelesinin dinamizmini, sürekliliğini ve erişildiği zannedilen her durumda hep "daha demokratik olanı" aramak durumunda kaldığı bir idealler manzumesi olarak anlaşılabilirse; bu anlayışın sesleneceği ve dolayısıyla da aktive edeceği toplum kesimleri, herhalde, kurulu düzenden yarar görenler; kurulu düzendeki iktidar ve dolayısıyla baskı ilişkilerini meşrûlaştırıcı, haklı gösterici düşüncelerin hegemonyası içine çekilebilenler; eşitsizliğin ve baskının giderilmesini başka tür eşitsizlik ve bas-

kı biçimleriyle alternatif olarak "resmîleştirme" peşinde olanlar değil. Mevcut eşitsizlik ve baskı düzeninin demokratik olmayan, hattâ düpedüz anti-demokratik özellikler taşıyan yönlerinin tasfiyesi suretiyle sürekli gelişecek olan demokratikleşmenin, demokratik idealler ile toplumsal sınıflar ve gruplar arasındaki iktidar mekanizmaları içinde oluşan ve oluşturulacak olan alternatif (resmî olandan tümüyle ve özde uzaklaşabilen) hegemonya tarzlarına ihtiyacı var. Türkiye toplumunun bu ihtiyacı gören kesimlerinin, Türkiye'nin tarihî özgüllüğü içinde nasıl bir demokratikleşme projesinin taşıyıcısı olabilecekleri ise, başka bir tartışma konusu.

(*) Bk. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim, 1993.

(**) Ghassan Salamé, der., *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* (Londra: I. B. Tauris, 1994).

KİMLİK KRİZİNDEN MEŞRULUK KRİZİNE: KEMALİZM VE SONRASI

Türkiye, son on onbeş yıldır, devlet nezdinde neredeyse hiç bir ciddi karşılık bulmayan demokratikleşme talepleriyle kaba-
ran otoriterleşme eğilimleri arasında bocalıyor. Her geçen gün
biraz daha açık bir biçimde, toplumun, resmî devlet söylemin-
de sunulageldiği gibi "türdeş" olmadığını farketme noktasına
geldi. Bu farkına varışta en etkili iki unsur, siyasal etkisi
1980'lerden itibaren sürekli yükselen Refah Partisi'nde simge-
lenen İslâmî/İslamcı hareketler ile Kürt sorunu oldu. Ulus-
devletin temsil ettiği birlik esası üzerine meşruluğunu kurmaya
çalışan Cumhuriyet'in siyasal seçkinleri, tarihsel deneyim için-
de kazanmış oldukları refleksle, devletin temel meşruluk ilke-
sinin tehlikede olduğunu düşünerek tepki gösterdiler. Bu tepki,
12 Eylül askerî darbesinden bu yana oldukça kesintisiz bir bi-
çimde süregeldiği üzere, bir yandan İslâmî/İslamcı hareketleri
evcilleştirip, sistem içine çekme ve böylece devletin temel man-
tığına eklemlenme amacına yönelirken, Kürt sorununu da salt
inzibatî tedbirlerle çözülebilecek bir "terör" sorununa indirge-
mek anlamına geliyordu.

Kuruluşundan bu yana, devletin meşruluk zeminini türdeş
bir kültürel/ekonomik bütünlük olarak kavranmak ve oluşturu-
lup istenen "ulusal birlik" esasına oturtmayı hedefleyen
Cumhuriyet'in, toplumun resmî söylemce sunulduğu gibi "imti-
yazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle" olmadığını açığa çıkaran
belirtiler karşısında, kendi siyasal seçkinleri aracılığıyla göster-
diği refleks niteliğindeki tepkiler, aslında, sorunun daha derin-

de yatan "meşruluk krizi"ne bağlandığını da gizleme amacına yöneliyordu.

Bu yöneliş, türdeş bir bütünlük olarak ulusun hem örgütlenmiş siyasal-kurumsal gücü ve hem de bu türdeş bütünlüğün koruyuculuğu işlevini üstlenmiş bir üst örgütlenme olarak devletin meşruluğunu yeniden üretme imkânlarının azaldığı, buna karşılık toplumsal-kültürel farklılıkların siyasal alanda etkisini artırdığı bir dönemde, devletin görünürlüğü gittikçe artan bir biçimde baskıcı eğilimlere teslim olma noktasına gelmesi sonucunu doğurdu. Ayrıca, ulus-devletin bir siyasal meşruluk formülü¹ olarak küresel ölçekli bir kriz içine girdiği, demokratikleşme ve insan hakları ile ilgili kaygıların bugüne kadar görülmedik bir biçimde öne çıkarıldığı Soğuk Savaş sonrasının uluslararası konjonktürü de, Türkiye'nin ulus-devlet birliğine dayalı meşruluk arayışlarını haklı bir zemine oturtmasını güçleştiren bir etken olarak devreye girmektedir.

Bu yazı, Türkiye'nin son zamanlarda, özellikle de 1980 askerî darbesinden sonra iyice görünür bir biçimde yüzyüze geldiği ve kültürel farklılıklar² temeline dayanan siyasal taleplerde ifadesini bulan sorunları, siyaset teorisinin son zamanlarda kimlik/farklılık ve devletin meşruluğu terimleriyle tartışmakta olduğu bir çerçeve içinde, eleştirel bir yeniden değerlendirme girişimidir. Türkiye'nin görece -yani özellikle Orta Doğu ülkelerindeki "demokratikleşmeye karşı direnç" karşısında- başarılı bir demokratikleşme örneğini ortaya koyduğunu ileri süren bazı gözlemlerin aksine; bu yazı, sürmekte olan bir kolektif

¹ Milliyetçiliğin böylesi bir siyasal meşruluk formülü olarak sunumu için bkz.Gellner, 1983.

² Burada kültürel farklılıklar terim, din, etnik köken, ideoloji ve veya dünya görüşü yahut tercih edilmiş yaşam tarzı esasına göre biçimlenmiş kimlikler arasındaki ayrışma sürecini ifade etmek üzerine kullanılmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki, bu sayılan öğelerden birini veya birkaçını birlikte içeren "kimlikler", statik yani bir defada ve bir daha hiç değişmemesine verilmiş, mutlak kalıpları oluşturmaktan çok, "diyalojik", yani birbirleriyle dinamik söylemsel etkileşim içinde oluşan, dolayısıyla da değişmesi mümkün, hatta kaçınılmaz olan kültürel bileşimleri anlatmaktadır.

kimlik ve meşruluk krizini, yakın tarih ile güncellik arasında bir bağlantı kurarak ele almayı amaçlamaktadır.

Yazıda önce, burada benimsenen bakış açısını açıklamak amacıyla, bir dizi kavramsal çözümlemeye yer verilecektir. Kollektif kimlik ile devletin meşruluğu arasındaki karmaşık ilişkiler; bir devlet aygıtının gözetim, denetim ve önderliği altında, devlete meşru bir zemin hazırlamak üzere oluşturulmak istenen bir kollektif kimlik türü olarak "ulusal kimlik" ile bu kimliğin siyasal uzantısı olarak ulus-devletin farklılıkları en azından görmezden gelen potansiyel baskıcılığından kaynaklanan sorunlar bu ilk bölümde üzerinde durulacak ana konulardır. İkinci bölümde, Türkiye'nin Kemalizm altında ulus-devlete geçiş sürecinde yaşadığı kendi özgül deneyimi ele alınmakta ve Kemalizm'in yeni devletin meşruluk zemini olarak oluşturmak istediği "Türklük" kavramı açısından içerdiği paradokslara yer verilmektedir. Üçüncü bölümde ise, Kemalizm'in orijinal halinde varolan paradoksların, 1980'lerde giderek daha açık bir biçimde ortaya çıkan bir meşruluk krizini, tam olarak belirlemese bile, nasıl etkilediği gösterilmek istenmektedir

ULUSAL KİMLİK SİYASAL MEŞRULUK İLİŞKİSİNİN SORUNLARI

Ulusal kimlik kavramının eleştirel siyasal çözümleme içindeki yeri ve önemi

Sözde yenedünya düzeni diye adlandırılan günümüz uluslararası ortamının göze batan bir özelliği etnik ve/veya dinsel temelli milliyetçilik dalgasındaki dramatik yükseliş (Offe 1993) ise, diğeri çokkültürlülüktür (Kymlicka 1995). Bir diğer deyişle, bazı toplumlar henüz bir ulus-devlet oluşturma sürecini yaşarlarken, diğerleri, özellikle de görece eski ve yerleşik ulus-devletler, türdeş bir bütünlük olarak uzunca bir süredir benimsenmiş bir ideal olan "ulusal birlik" düşünce ve pratiğine meydan okuyan *kültürel farklılıkların siyasal tanınması* sorunlarıyla boğuşmaktadırlar. Örneğin, milliyetçilik ile demokrasiyi bağdaştırmaya çalışan Gürcistan birinciye örnek oluşturur-

ken,³ son zamanlarda Kuzey Afrikalı Müslüman bir topluluğun artan kamusal görünürlüğüne "tek ve bölünemez bir ulus" olma idealine karşı meydan okuyucu bir çıkış olarak gören Fransa ikinciye Örnektir (Köker 1996).

Bir yandan "*demokrasi için ulus-devlet oluşturma süreci*" diyebileceğimiz süreçlerle, diğer yandan yerleşik ulusal kamusal alanlar içinde kültürel farklılıkların kendilerini ifade edebilecekleri bir yer açma mücadelesini içeren süreçlerin, günümüz dünyasında bir bakıma *çelişkili birlikte varoluşları*, siyaset teorisinde canlı tartışmalara konu olmaktadır. Demokrasiye geçiş ve demokrasinin pekiştirilmesi (konsolidasyonu) süreçleriyle ilgilenen, paradigmatik çerçeveleri görece uzun veya kısa bir otoriter/diktatoryal geçmişe sahip toplumların nasıl ve hangi koşullar altında rekabetçi bir siyasal sisteme geçebilecekleri sorusuyla belirlenmiş olan yaklaşımlardan⁴ farklı olarak, felsefi tercihleri ve siyasal tavırları birbirinden çok değişik siyaset kuramcıları, bu sorunları kültür-siyaset etkileşiminin evrensel temirleriyle düşünmeye çalışmaktadırlar (Gutman 1996). Bu ikinci grupta yer alan siyaset kuramcıları için, *ulus ile devlet arasındaki gerilimli birliktelik*, milliyetçiliğin eski ve yeni biçimlerinde yansıdığı biçimleriyle, etik açıdan sorgulanmak zorundadır, çünkü bu birlik bir siyasal meşruluk formülü olarak tasarlanma- gelmiştir.

Bu bağlamda akla gelen bir soru, toplumsal ve siyasal gelişmişlik düzeyi ile ilgilidir! Yerleşik ulus-devletler ile ileri sanayi toplumlarında ortaya çıkan kültürel-siyasal sorunlar, daha az gelişmiş olanlarda ortaya çıkanlardan nitelik olarak farklı mıdır? Bir diğer deyişle, kültürel kimlik ve farklılık temelinde ifadesini bulan sorunların siyasal önemi üzerinde son zamanlarda artan vurgulamalar, sanayi sonrası toplumlara özgü sorunlardır; dolayısıyla esas olarak, azgelişmiş bir ortamda top-

³ Bkz.Nodia 1992. Milliyetçilik ile liberal- demokrasi arasındaki ilişkilerin teorik bir tartışması için bkz.Tamir 1993

⁴ Bu paradigmanın önde gelen temsilcilerinden Philippe C.Schmitter(1994), yapılan işin bir tür "geçiş ve pekişme bilimi" olduğunu biraz da ironik bir biçimde ifade etmektedir. Ayrıca bkz.özbudun 1994

lumsal ve ekonomik memnuniyetsizliklerden kaynaklanan kültürel-siyasal ifadelendirmelerle karıştırılmamalıdır, denebilir mi?⁵ Bununla bağlantılı bir diğer soru ise, bir zamanlar moda olan modernleşme teorisini çağrıştıncasına, şöyle ifade edilebilir: Daha az gelişmiş toplumlardaki baskıcı pratikleri, demokratik bir ulus-devlete giden süreçte geçici evreler olarak görebilir miyiz?

Yukarıdaki sorulara verilecek olumlu bir cevap, sadece "*teolojik gelişmecilik*" diye adlandırabileceğim bir anlayışa (belki de modernleşme teorisinin yeniden canlandırılmış bir biçimine) klasik bir bağlılığı temsil etmekle kalmayıp, aynı zamanda, farklı siyasal bağlamlar içinde farklı biçimlerde ortaya çıkan baskıcı pratikler karşısında da, mazeret ve dolayısıyla haklılık zemini üretmese bile, eleştirel olmaktan uzak bir tavrı simgeleyecektir. Ghassan Salame'nin ileri sürdüğü üzere,

"Ulusal kimlik sorununu bir çözüme kavuşturmadan önce... demokratikleşme sorunu üzerinde düşünmek zorundayız. İyi bir Jakoben, bu denli hayati bir aşamayı atla-yamayacağımızı söyleyecektir: önce ulus gelir, sonra da onun demokratikleşmesi. Ancak, bugünkü devletlerin kuruluşundan bu yana geçen onlarca yıldan sonra, demokratikleşme, milliyetperver ve/veya milliyetçi duygulara, ulusal olduklarını iddia eden devletlerin, devleti içerecek ve onun insanları özerk bir biçimde politize etmesini ifade edecek olan ulusun gönüllü bir biçimde oluşmasını değilse de, oluşturulmasıyla meşgul (ulus oluşturma anlamında değil de Foucaultcu anlamda) bir mekanizmanın gerçek varoluşuna katkı yapan bir duyguya öncelik vererek, demokratikleşmeyi belirsiz bir süre boyunca ertelenin mümkün olmadığını artık farketmek zorundayız. Bu ikilem, bütün gözlemcileri, demokrasiyi araçsal erdemleri ile

⁵ Ronald Inglehart, örneğin bu soruya olumlu bir cevap verir gibidir. "batılı kamuoylarının değerleri, *maddi refah ve fiziksel güvenlik* üzerindeki hakim vurgudan *yaşam kalitesi* üzerindeki daha büyük bir vurgulamaya doğru bir değişim içindedir... Dolayısıyla, güzelliğe duyulan istek az veya çok evrensel olabilirse de, aç insanlar estetik bir tatminden çok yiyecek arayışı içindedirler." (Inglehart 1990:5- vurgu eklenmiştir.)

her zaman olduğundan daha açık bir biçimde tanımlamaya davet eden bir ikilemdir." (Salame 1994:11)

Bu söylenelere, siyasal değişim sürecinin gelişme-ci/aşamacı yaklaşımla anlaşılmasını reddetmesi noktasında katılıyorum. Ancak, demokrasinin araçsallaştırılmış tanımlarıyla çalışmak gerektiği yargısıyla ilgili ciddi çekincelerim var. Demokratikleşmenin (ve dolayısıyla da demokrasinin) araçsallaştırılmış tanımları, siyasal değişimin etik boyutlarını açıkça göz ardı eder. Bu yüzden, Salame'nin çağrısı, demokratik siyasal süreçle ilgili sorunların, kültür-siyaset etkileşimlerine pek de ciddi bir dikkat gösterilmeksizin ele alınması gerektiğini imâ etmektedir.⁶ Salame'nin yaptığı gibi, ulusal kimlik sorununu çözmeye öncelik vermenin reddedilmesi, bizim, ulus-devlete dönük kültürel kimlik ve farklılık temelinde ortaya çıkan meydan okuyuşlara kayıtsız kalmamızı gerektirmez.

Bir başka açıdan bakıldığında, ulusal kimlik farklı bir önem kazanmaktadır. İster "icat edilmiş gelenek", ister "hayalî cemaat" olarak anlaşılın, ulusal kimlik, devlet aygıtlarını ellerinde bulunduran siyasal aktörler tarafından, hem eski, hem geç oluşmuş ve hem de henüz oluşum halindeki ulus-devletlerdeki siyasal pratiklerde, baskıcı siyasal pratikleri haklılaştırmak amacıyla kullanılan bir kavramsal-ideolojik bütünlüğü ifade etmektedir. Siyasal baskıcılığın, elbette, kültürel farklılıkları "tanımamak" veya "yanlış tanımak"tan⁷ apaçık şiddete dek uzanan değişik biçimleri vardır ama bu, ulusal kimliğin devlet-merkezli baskının meşrulaştırılmasında anahtar bir kavram olduğu gerçeğini değiştirmez. William Connolly'nin çarpıcı bir biçimde göstermiş olduğu gibi, hâlâ devletin "kollektif eylemin

⁶ Salame'yi böyle okumam doğrudur, o zaman buradaki yaklaşım da, demokrasiyi ve dolayısıyla demokratikleşmeyi, etik-siyasal boyutlu bir sorun olmadan, salt teknik-siyasal bir sorun olarak görmek isteyen transitoloji – konsolidoloji(geçiş-pekiştirme-en.) paradikmasının çerçevesi dışına çıkmamaktadır. Demokratikleşmeyi teknik-siyasal bir yaklaşım olarak gören iyi bir örnek için bkz.dipalma,1990

⁷ Her iki terim de Teylor tarafından kullanılmaktadır. bkz.Gertman 1996:25 vd. ve Teylor 1994:34

nihaî ajanı" ve "bireysel kimliği kolektif kimliğe" bağlayan bir "aracı" olarak değerlendirildiği koşullar altında yaşamaktayız.

"Koşullar elverişliyse, buradaki ilişki devlet otoritesinden kuşku duymakla dizginlenmiş bir yurtseverlik olmakta; koşullar elverişsizse, ilişki de ya devlete karşı memnuniyetsizliğe ya da zamanın acılarını yokedilmesi gereken bir 'öteki'nin varlığına bağlayan türden bir milliyetçiliğe doğru yozlaşmaktadır." (Connoly 1991:199-201)

Bu nedenle, ulusal kimlik ile devletin meşruluğu arasındaki ilişki, eğer toplumsal bilim, "onlar aracılığıyla farklı açıklayıcı stratejileri ve kalıpları karşılaştırmaya tâbi tutacağımız;... yeni toplumsal teorilerin amaç ve hedeflerini açıkça ortaya koyabileceğimiz ve bu amaç ve hedefleri ne denli iyi bir biçimde gerçekleştirebileceklerini değerlendirebileceğimiz eleştirel kendini sorgulama standartları geliştirecekse" (Brohman 1993:viii), eleştirel bir inceleme konusu olmalıdır.

Kimlik ve meşruluk: Eleştirel çözümlemenin standartları

Şimdi, sanırım, ulusal kimlik ile devletin meşruluğu arasındaki ilişkileri inceleyebileceğimiz eleştirel standartlar üzerinde durabiliriz. Bu açıdan, önce kişisel kimlik ile kolektif kimlik arasındaki ilişkinin niteliği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Charles Taylor'ın gösterdiği gibi, modernlik koşulları altında kişisel kimliğin oluşumu, "insan onuru" ve "sahicilik" kavramlarıyla idealleştirilen, karmaşık ve "*diyalojik*" bir süreçtir. Taylor'ın çözümlemesine göre: (1) Şeref fikrinin yerini insan onuru fikrinin aldığı modernlik koşulları altında ideal olan, her bireyin doğuştan eşit hakka ve eşit saygıya sahip olmasıdır. (2) Bu eşitlik, bireylerin ya birbiriyle özdeş "atomlar" (Taylor 1992) veya sadece türdeş bir kolektivitenin öğeleri olmaları anlamına gelmemektedir. (3) Bireysel kimlik, "başkalarıyla kısmen açık, kısmen de içsel bir diyalog aracılığıyla" gerçekleşen dinamik bir oluşum sürecidir (Gutman 1996).

Taylor'ın çözümlemesinden çıkan önemli bir sonuç ~~kişisel~~ kimliğin, herkes için eşit özgürlüğü kültürel mensubiyet "farklı-

lığı"nı yoketmeyecek bir biçimde gerçekleştirmeyi gerektirdiğidir. Liberal-demokratik siyasal sürecin gerçekte varolan biçim ve pratiklerinin sorunu -ki bu, elbette, gerçekte varolan liberal-demokratik siyaseti kendi gelişmelerinin nihaî amacı olarak idealleştiren geçiş veya pekişme sürecinde denilen toplumlar için de geçerlidir-, eşit özgürlüğü vurgularken, kültürel mensubiyet farklılıklarına gereken dikkati göstermemeleridir.

İnsan onuru ve sahicilik üzerindeki etik ideallerin sadece "diyalojik" bir biçimde gerçekleşeceğini kabul edersek, o zaman, bunun "nasıl" ve "hangi koşullar altında" olacağını da sormamız gerekecektir. Sözü edilen etik ideallerin gerçekleşmesi, açıktır ki, siyasal meşruluğun tek temelini "çarpıtılmamış kamusal diyalog" olduğunu kabul etmeyi gerektirir (Benhabib 1989). Cohen ve Arato'nun son derece özlü ifadeleriyle bu,

(1) "herkesin, herkes tarafından, hiçbir sınır tanımaksızın, özerk, rasyonel özneler olarak, karşılıklı bir biçimde tanınmasını", (2) konuşma ve eylem yeteneğine sahip herkesin... tartışmaya eşit koşullar altında katılma imkânına sahip olmasını"; ve (3) rasyonel söylem önünde hiçbir şeyin -ne iktidar, zenginlik veya gelenek birikimlerinin, ne de otoritenin- tabu olamayacağını ve olmaması gerektiğini" (Cohen ve Arato 1992:347-8) ifade eder.

Bu koşulların gerçekleşmesi için nasıl bir toplumsal-siyasal örgütlenme gerektiği sorusuna cevap arayan ve bu anlamda tarihin varacağı nihaî amaç (*telos*) anlamında kapalı ve iyi tanımlanmış bir toplumsal proje geliştirmek yerine, böylesi bir çarpıtılmamış, engellenmemiş kamusal diyalog sürecinin önünde, farklı tarihsel-toplumsal bağlamlarda ne gibi engellerin bulunduğu açığa çıkarılması ve bu engellerin meşruluk krizlerine ve baskıcı pratiklere nasıl yol açtığının deşifre edilmesi, eleştirelliğin doğasına daha uygun düşen bir yaklaşım olmaktadır.

Böyle bir diyalojik meşruluğu çarpıtan, bozan ekonomik, kültürel ve siyasal etkenler arasında, özellikle siyasal nitelik taşıyan temel bir etkene dikkat çekmek istiyorum. Bu engelleyici faktör, "katılımcı" bir süreç olarak anlaşılması gereken siyaset

ile "devlet mantığı olarak siyaset" arasındaki zıtlıkta ifadesini bulmaktadır. İnsan onuru ve sahiçilik idealleri, çarpıtılmamış bir kamusal diyalogun ideal koşulları altında, tam katılımcı bir siyaseti gerektiriyorsa, o zaman, bunun gerçekleştirilmesini engelleyen belki de en önemli etken, devletin varlığını ve birliğini koruma amacıyla belirlenmiş araçsal bir aklın belirlediği bir siyasal eylem tarzının hâkimiyeti altındaki siyasal modernliğin biçimi ve içeriği olmaktadır (Voroli 1992:1-11). Bu tür "devlet mantığına endeksli siyaset" tarzı, ulusal kimlik ile devlet arasındaki hassas özdeşlik fikrine bağımlı hale geldiği ölçüde, kültürel farklılıkların tanınmamasına (veya yanlış tanınmasına) zemin hazırlamaktadır, çünkü kültürel çeşitliliğin siyasal olarak tanınması, bu siyaset mantığı uyarınca, devletin varlığına ve birliğine yönelik bir tehdit diye görölmektedir.

Ulusal kimlik ve devletin meşruluğu: Kemalist projenin paradoksları

Buraya kadar yapılan açıklamaların ışığı altında, şimdi, kültürel farklılıkların doğası gereği kırılğan bir siyasal meşruluk formülü olan ulus-devlette nasıl bir krize ve dolayısıyla da yüzeysel demokratik görünüm altında baskıcı pratiklerin gelişmesine yol açtığını açıkça ortaya koyan bir örnek olarak Türkiye'ye dönmek istiyorum. Bu çerçevede, önce Kemalist ideolojinin bir dizi paradoks içeren bazı öğelerini anahatlarıyla göstermeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken de, ilk olarak Kemalizmin devlet-toplum ilişkilerini algılayış tarzının Kemalizm öncekiyle ne gibi devamlılıklar gösterdiğini ortaya koyduktan sonra, Kemalist projenin paradoksları üzerinde durmak istiyorum.

Devlet-Toplum İlişkilerinin Kemalist Kavranışı: Tarihsel Devamlılık Öğeleri

Türkiye toplumu ve siyaseti üzerinde çalışan birçok araştırmacı, Türkiye'nin kendi özgöl tarihi içinde kökleşmiş bir "güçlü devlet geleneği"ne sahip olduğuna işaret etmişlerdir. Bu geleneğin kültürel-ideolojik haklılığı ise Platoncu dünya görüşünün İslâmî versiyonuna dayandırılmıştır. Buna göre devletin

"güçlülüğü", koruyular olarak görülen yöneticilerin ahlâkî sağlamlıklarıyla özdeşleştirilmiştir. Devlete ilişkin bu kökleşmiş anlayış içinde, "ahlâkın hakiki düzeni" ile aynı şey olarak görülen "dinin hakiki düzeni", "dünyanın hakiki düzeni"nden ayırlamayacak bir tarzda anlaşılmıştır (Kedourie 1992:1-21). Bu, çıplak güç olarak iktidar (*potestas*) ile onun meşruluk ilkesi olan otoriteyi (*auctoritas*) hanedanlığın simgesel kuruluşunda bütünleştirme başarısını göstermiş olan Osmanlı Devleti'nde geçerli olan klasik tarihsel meşruluk formülüdür (Makdisi 1978).

Makdisi'nin bu formülasyonu, Osmanlı Devleti'nin "hanedanın simgesel gücünden türemiş" bir meşruluk formülüne sahip olduğunu ve bunun da "Osmanlı toplumunda, Osmanlı uyrukları üzerinde koruyucu bir kalkan görevi yapan ve saygı gösterilmesi gereken sosyo-ekonomik düzenlemeleri içeren" bir "örtük sözleşme"ye dayandığını göstermiş olan Şerif Mardin'i de desteklemektedir (Mardin 1988).

Bu klasik Osmanlı meşruluk formülünün diğer öğeleri, "adalet" kavramında ve "devlet"in anlam tarihinde bulunabilir. Platoncu-İslâmî anlayışı yansıtır bir biçimde, "herkese (toplum içindeki yerine göre) hakkettiğini vermek" olarak anlaşılan "adalet" bu anlamıyla Osmanlı meşruluk formülünün de temel direklerinden biridir. Devlet kavramı ise, türediği Arapçada ilk kez "kötü günlerin iyi günleri izlemesi" anlamında kullanılmış, daha sonra hanedanların "kader"in belirlediği bir süreç içinde değişmesini, daha doğrusu rotasyonunu ifade eden bir anlam kazanmıştır (Lewis 1988:35-7). Böylece, dinin (iktidarın meşruluk ilkesi olan otorite) ve devletin (iktidar) birliği, "örtük Osmanlı toplum sözleşmesi"nin "koruyucu kalkan" görevi temelinde meşrulaştırılmış ve "kaderin mutlu düzenini" temsil eden hanedan tarafından sağlanan "adalet" ilkesini içererek, Osmanlı devletinin İslâmî-nomokratik meşruluk temellerini oluşturmuştur.

Osmanlı devletinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlanan çözülme süreci, aynı zamanda, bu meşruluk formülünün yıkılması süreci olarak da anlaşılabilir.

Bu sürecin zirve noktası, genellikle, tam ifadesini Kemalist cumhuriyetçilikte bulduğu düşünülen Türk milliyetçiliğinin yükselişiyile tanımlanmıştır. Modern anlamda, toplumsal-siyasal bir programı ifade etmesi ölçüsünde bir "ideoloji" olan Kemalizm, elbette, devleti yeni bir meşruluk formülü üzerinde, yani ulus ile devletin birliği esasında, yeniden kurmayı amaçlayan bir projedir. Türkiye toplumu ve siyaseti ile ilgilenen birçok araştırmacı için bu yeni ideoloji ve içerdiği pratikler, tıpkı Kemalizmin kendisini sunduğu gibi, klasik kavramlarla tam bir kopuşu simgeliyormuşçasına yorumlanmıştır. Eleştirel bir biçimde bakıldığında ise, bunun aksini söylemek daha akla uygun düşmektedir: Kemalizmin "din"in yerine lâik terimler ile tanımlanan "ulus"u geçirerek meşruluğu yeniden oluşturmak istediği doğrudur. Ancak, burada önemli ve dikkat çekici olan, "birlik" fikrinin korunmuş olmasıdır. Klâsik anlamda din ve devletin birliği, yerini, Kemalizmde ulus ve devletin birliğine bırakmıştır.⁸

Klasik meşruluk formülü ile Kemalizm arasındaki devamlılıklar bununla sınırlı değildir. Osmanlı'ya özgü olan İslâmî-nomokratik formüle ilişkin transandantal atıf, yerini, siyasal düzenin yeni ve temel örgütleyici ilkesi olarak tasarlanmış olmakla kalmayıp aynı zamanda yeni toplumun "Türklük"ünü de kanıtlamakta kullanılan ve aynı ölçüde transandantal özellikler kazandırılan "poziti-vist bilimcilik" fikrine bırakmıştır. Kısacası, Kemalizmin "bilimsel (ve/veya laisist) milliyetçiliği", klasik Osmanlı meşruluk formülüne benzeyen bir zihniyet çerçevesinin içinde kalmayı sürdürmüştür.

"Devletin birliği" üzerindeki vurgu da korunmuş ama, bu kez, devlete ek bir görev yüklenmiştir. Bu görev, "modern devlet"in özel ve sosyo-kültürel alanlara da nüfuz ederek toplumu düzenleme amacına özgüdür (Poggi 1978:86-149). Devlet ikti-

⁸ Ernest Gellner'in Kemalizmle ilgili gayet alçak gönüllü şu değerlendirmeleri kuşkusuz doğrudur. "Kemalizmin formüle edildiği ve benimsendiği espri, en azından birinci kuşak için, yüksek İslamın bir tür tekrarlanması niteliğindeydi. Bu (yüksek İslama özgü) espiyi yeni öğretiyi yansıtmıştı. İçerik yeni, ama biçim ve espri eskiydi." (Gellner 1994:86).

darının despotik potansiyellerini frenlemek ve dengelemek işlevini gören bir devlet-sivil toplum karşıtlığının aksine, Kemalist cumhuriyetçilik, devlete sadece ekonomik kalkınma ile sınırlı bir rol tanımanın ötesine geçerek, yeni devlete itaatkârlığın ve onun hizmetinde olma bilincinin ifadesi olan bir yeni ulusal bilincin oluşturulması bakımından, "fıkrî nâzımlık yapmak" görevini de yüklemiştir (Köker 1995:186-7, 208-9).

Buna uygun olarak, "yeni ulus" ve "yeni yurttaş" ile ilgili Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki tanımlamalar, devlete karşı "bireysel hak ve özgürlükler" türünden liberal kavramları değil, fakat daha çok yurttaşların toplumsal, ekonomik ve siyasal yükümlülüklerine ilişkin devlet-merkezli tanımlamalara bağlı, türev hakları içermiştir. Bu tanımların gerisinde ise, "Türk toplumu"nu sınıf bölünmelerinin ve çatışmalarının olmadığı, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olarak algılayan ve bunu devlet tarafından temsil edilen ve korunan sonsuza dek yaşayacak bir varlık olarak kutsallaştıran bir görüş bulunmaktadır.

Kemalizm, bir modern ideoloji, birleşmiş, türdeş bir varlık olarak ulus ile devleti, birinciye ikincinin koruyucu gücü altına yerleştirerek bütünleştirme amacını güden milliyetçi bir proje ise, yine Kemalizm, aynı zamanda, klasik Osmanlı meşruluk formülüyle devamlılıklar gösteren ve o zihniyet çerçevesi içinde kalan bir ideolojidir de. Kemalizmin statü ayrıcalıklarını reddeden "halkçılık" anlayışı ile buna bağlı bir biçimde, devletçiliğe toplumda sınıf farklılıklarının ve çatışmalarının ortaya çıkmasını engelleme görevini yüklemiş olması, Osmanlı "örtük toplum sözleşmesi"nin "koruyucu kalkan" görevini çağrıştırmaktadır.

Paradokslar

Kemalist ideolojinin unsurları ile tarihsel meşruluk formülü arasındaki devamlılıklar, Kemalizmin sanki eskinin yeni (modern) koşullar altında tekrarından ibaret olduğunun ileri sürülmesi biçiminde anlaşılmalıdır. Aksine, kökleri Aydınlanma'ya dek geri giden bazı idealleri de içine alan Kemalizm, örneğin ilerleme fikrini ayrılmaz bir ideolojik öge olarak be-

nimsemiştir. Kemalist çerçeve içinde bu fikir, bir tür milliyetçi kalkınmacılık biçimini almış ve çok bilinen bir ilke olarak "Türk milletini çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarmak" deyişiyle özdeşleştirilmiştir (Köker 1995:153-4).

Kemalizmin ilk ve belki de en belirgin paradoksu da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kemalist "ulusal kalkınma" fikri, herhangi bir biçimde "gelenek" ile uzlaşma, en azından hesaplaşma niyeti taşımayan, ödünsüz bir modernleşme projesinin ifadesi gibi görünmektedir. Kemalizmin böylesi ödün vermez bir modernleşme projesi olarak anlaşılması -ki Kemalizmin yerleşik akademik yorumlarında bu çok yaygındır- Kemalizmdeki muhafazakâr öğeleri görmekte başarısız olmaktadır. Kemalist ulusal kalkınma fikri, ulus-devletleşme sürecine sonradan katılmış birçok benzer toplumda olduğu gibi, aralarında "Türk milletine özgü benzersiz niteliklerin korunması" amacının özellikle öne çıktığı bazı sınırlara sahip bir fikirdir.

Gelişmecilik ile muhafazakârlık arasındaki bu görünür paradokstan sonra, biraz daha az belirgin, gizli bir diğer paradoksa geçebiliriz. Bu ikinci, görece gizli paradoks, Türk ulusuna özgü niteliklerin ne olduğu sorusuyla ilgilidir. Türk ulusuyla ilgili ünlü tanımında Mustafa Kemal, bir ulusun birliğini meydana getiren unsurları, siyasal varlık, dil, ırk ve köken, tarih ve ahlâk olarak sıralamaktadır (Afetinan 1969:22).

Burada sözü edilen "ırk ve köken birliği'nin yanısıra ve belki de ondan daha düşündürücü olan ise, ahlâk birliğinden ne anlaşıldığı ile ilgili olarak yapılan açıklamadır. Buna göre, burada ahlâk denilince kastedilenin dinle ilgili olmadığı özellikle vurgulanmaktadır. Bazı ulusların oluşumunda din birliğinin önemli bir yeri olabilirse de, Türk milliyetçiliğinin ulus tanımında, İslâmiyetin enternasyonalist niteliğinden de kaynaklanan bir zorunluluk olarak, din birliği dışlanmak istenmiştir. O kadar ki, Türk ulusunun millî bağlarını İslâmiyetin zayıflatığı da, enternasyonalizmin yanısıra, bir ek gerekçe olarak vurgulanmıştır (Afetinan 1969:20-21).

Din unsurunu yeni Türk ulusal kimliğinin tanımı dışında bırakmak, birçok yorumcuya göre, Kemalizmin en temel direği

olan "laiklik" ilkesinde de temsil edilen ödünsüz modernleşme projesinin göstergesidir.

Bununla birlikte, Kemalist ideoloji ve pratiğe biraz daha yakından bakıldığında, ulusal kültürel kimlik tanımında dinin bu denli kesin bir biçimde dışa atılmış olmadığı da görülebilmektedir. Bir kere, yeni devletin "insan unsuru"nun kompozisyonu bakımından, Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarında, Kemalist tavır açıkça dinin belirleyiciliği altında kalmıştır. Bu noktada, Lozan Antlaşması sonrasındaki nüfus mübadelesi ve yine bu anlaşmada yer alan ve günümüz Türkiye'sine de, özellikle de Kürt sorunu bağlamında, azınlık kavramının ısrarlı Müslüman-gayrı müslim temelinde tartışılmasını dayatan pratikleri hatırlamak gerekmektedir. Keza, II. Dünya Savaşı sırasında Varlık Vergisi olayı da, Kemalist Türkiye'de dinin devlet politikalarında nasıl önemli bir yer tutabildiğini göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Kemalist politikalara ilişkin bu örneklerle ek olarak, Atatürk'ün kendisinin de dini din olarak reddetmediğini, fakat daha çok en makûl ve en tabii bir din, bu yüzden de son din olan İslâmiyetin içine sonradan hacı-hoca takımı tarafından katıştırılmış hurafelerle mücadele etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür (Köker 1995:168). Bu nedenle medrese öğretimi-ne karşı çıkan Atatürk'ün, her-kesin dinini öğrenmesinin doğal bir hak olduğunu, bunun yerinin ise bundan böyle "mektep" olacağını belirttiği de bilinmektedir. Karşı çıkılan, açıkça, yozlaşmış ulema ve hacı-hoca takımının kişisel iktidara bağlılığı alışkanlık haline getirip, dini kendi kişisel çıkarları için kullanmalıdır (Köker 1995:164-5).

Dolayısıyla, Kemalist milliyetçiliğin açıkça ve tavizsiz bir biçimde din karşıtı olduğu görüşü pek yerinde bir değerlendirmedir. Kemalizm, daha çok, yeni devletin varlık temelini ve mantığını ifade edici bir ideoloji oluşturma amacındaydı ve bu da, sanırım, dinsel kurumlar ve pratikler üzerinde kurumsallaştırılmış devlet denetiminde en güzel örneğini bulmaktaydı.

Bazı gözlemcilere göre Kemalist laikliğin bu merkezî paradoksu doğaldır, çünkü bu, kutsal olanla dünyevî olanı ayırt et-

meksizin düzenlemeyi amaçlayan kapsayıcı bir din olarak islâmiyetin özünden kaynaklanmaktadır. Burada elbette ilahiyat alanında yürütülmesi gereken bir tartışmaya ve dolayısıyla da islâmiyet ile örneğin Hristiyanlık arasında, öze ilişkin farklılıklar ve benzerlikler üzerinde durmaya niyetim yok. Burada, daha çok, Kemalist laikliğin bu merkezî paradoksunun, genel olarak Türk milliyetçiliğinde varolan bir belirsizliğin örneği olarak görülebileceğini vurgulamak istiyorum.

Tek parti döneminin önemli yayınlarından olan ve "parti içindeki ideolojik değişimleri temsil" edici nitelik taşıyan *Ülkü* dergisi üzerine incelemesinde Şerif Mardin, Türk milliyetçiliğinde, "modernist" ve "gelenekçi" diye adlandırdığı iki tarzın bulunduğunu göstermektedir (Mardin 1990:9-22). Modernist milliyetçilik, Türk ulusunun bilimsel ve teknolojik ilerlemesiyle, ilerlemenin kazanmalarını milletin çıkarları doğrultusunda kullanmayı mümkün kılacak bir Türklük bilincinin yaratılması süreciyle birlikte düşünüp vurgulamakta; buna karşılık, gelenekçi milliyetçilik, modernistlerce bir biçimde tırpalanmış olan din ve geleneğin rolünü daha güçlü bir biçimde öne çıkarmaktadır.

Mardin'in çözümlemesi, Türk milliyetçiliğinde varolan bir belirsizliği sergilerken, aslında, yine Türk milliyetçiliği içinde varolan fakat bu akımı inceleyenlerce gözlerden kaçırılan bir başka, ama yukarıdaki çözümlemeyle bağlantılı potansiyeli haber vermektedir. Bu da, Türk milliyetçiliğinin içinde taşıdığı "gerici modernist" potansiyel ve bu potansiyelin faşizan bir siyasal pratiği meşrulaştırma kabiliyetidir. Weimar ve Üçüncü Reich döneminin Alman aydınlarını konu alan incelemesinde, Jeffrey Herf, "gerici modernizm" (*reactionary modernism*) kavramını, zamanın Alman aydınlarında görülen bir paradoksu ifade edecek biçimde sunmaktadır. Buna göre paradoks, teknolojik modernleşmenin benimsenmesi, buna karşılık Aydınlanma'nın özgürlük ve rasyonalite değerlerinin reddedilmesi olarak kendini göstermekte ve en iyi biçimde "teknoloji ve kültür" değişimiyle özetlenmektedir. "Teknoloji veya kültürden söz eden Alman muhafazakârlarının aksine gerici modernistler

Alman sağına teknoloji ve kültürden sözetmeyi öğretmişlerdir. (Gerici modernistler) modern teknolojiyi modern Alman milliyetçiliğinin kültürel sistemiyle, bu sistemin romantik ve rasyonalite karşıtı yönlerini ortadan kaldırmaksızın bütünleştirmişlerdir" (Herf 1993:2).

Modernist ve gelenekçi milliyetçilik biçimlerinin Türkiye'de birarada bulunmaları, Herf in sözünü ettiği gerici modernizm paradoksu ile paralellikler göstermektedir. Bu gerici modernist paradoksun Türkiye'deki yükselişi ise, 1980'lerde, o ana dek olduğundan çok daha açık bir biçimde, resmî olarak tanımlanmış Türk kimliğinden "farklı" grupların veya "kültürel varlıklar"ın bulunduğu kamusal-siyasal alanda fark edilmesiyle başlamıştır. Dolayısıyla, Kemalist paradoksların, 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra, devletin meşruluk zeminini yeniden oluşturulmak istenen bir kültürel kimlik politikasıyla tamir etme amacı içinde, gerici modernist bir oluşumun önünü açacak tarzda şekillendiği söylenebilir.

Bir Değerlendirme: Yeni-Muhafazakâr Deneyim Ya Da Kemalizm-Sonrasında Yükselen Gerici-Modernist Despotizm Dalgası

Türkiye'nin 12 Eylül 1980 askerî darbesinin ardından, Cumhuriyet tarihinde üçüncü kez çok-partili siyasal sisteme geçiş süreci, bilindiği gibi, piyasa ekonomisini oluşturmaya yönelik reformları, devlet otoritesini güçlendirmeyi ve siyasal katılımı asgariye indirmeyi amaçlayan bir yeni anayasa ve siyasal hukuk düzeni oluşturma girişimlerini içermiştir. Bu girişimlere, yazının başında belirttiğim üzere, kültürel farklılıkları yeniden ulus-devletin birliğini meşrulaştırıcı bir tarzda eklemlenmeyi hedefleyen, bu amaçla da özellikle Türklüğü İslâmiyetle sentezlemek isteyen, bunu da devletin varlığını ve meşruluğunu tehdit etmeyecek bir tarzda kurmak isteyen oluşumlar eşlik etmiştir.

Çok partili siyasal hayata yeniden geçiş süreci içinde, özellikle de 1983 Kasım'ında yapılan ilk genel seçimlerden sonra tek başına iktidara gelen ANAP ve onun önderi Turgut özal dö-

neminde, yeni ekonomik politikaların meşrulaştırıcı çerçevesi olarak kullanılan söylem, yüzeyde, eskiden beri süregelen millet-devlet birliğine dayalı anlayışla bir kopuş sürecinin yaşanmakta olduğunu haber veriyor gibi görünmüştür.

Bu söylemin ana öğelerinden biri, "çocukları"nı sadece korumakla yetinmeyip, onlara maddî yarar sağlamanın ötesinde, doğru ahlâkın ve davranışın ne olduğunu da öğreten "devlet baba" nosyonunun reddedilmesi idi. Türkiye'deki yeni-muhafazakâr politika ve söylemin bu belirgin özelliği, Özal'ın kişisel söyleminde, biraz kendinden menkul bir "dönüşümcülük" anlayışı içinde, "Kemalist tabuları kırmak" biçiminde de görünebilmişti. Özal, sık sık, kamu önünde yaptığı açıklamalarda, insanların devleti kendi içinde bir değer olarak görmekten artık vazgeçmeleri gerektiğini, bunun yerine, devleti "girişimci bireylerin" denetimi altına alınması gereken teknik bir araç olarak değerlendirmenin zorunlu olduğunu vurgulamıştır. "Devlet baba" anlayışından böylesi bir "asgarî devlet" idealine doğru ortaya çıkan söylemsel kayma, Türkiye'de yönetim mekanizmasının ademi merkezileştirilmesi ve bürokrasinin azaltılması gerektiği gibi diğer söylem öğeleriyle de tutarlı bir biçimde birleşebiliyordu.

Birlikte ele alındığında, toplumun bütünsel ekonomik kalkınma kapasitesini geliştirmek üzere devleti küçültmek gerektiği fikri, o dönemde sivil toplum-demokrasi ilişkileri üzerinde de tartışmaya başlamış olan genel kamuoyunda yankı bulabilmiştir. Burada, liberal-demokratik bir açılım imkânı gören bazı iyi niyetli yorumlara karşılık, zamanla daha açık olarak anlaşıldığı üzere, sivil toplumu salt piyasa ile özdeşleştirmek bakımından, Türkiye'nin yeni muhafazakârları ile Batılı benzerleri arasında önemli bir fark yoktu.

Nitekim, sivil toplum ile piyasanın böylece özdeşleştirilmesi, demokratikleşme sürecini daha da ileri düzeylere taşıyacak siyasal ve hukuksal reformlarla birlikte düşünüldüğü uygulanmadı. Aksine, söylemdeki kayma, eski meşruluk formülünün Kemalizm'e de miras kalan önemli bir öğesi olarak "Örtük toplum sözleşmesi"nin hemen bütün öğelerini ortadan kaldırdı. Cum-

huriyet'in Kemalist kurucuları, Osmanlı meşruluk formülünün bazı unsurlarını canlandırarak, eski değerlerle modern özgürlük ve eşitlik ideallerinin özgün bir sentezini bulabilme şansına sahiptilerdi. Bununla birlikte, sınıfsız toplum ideali üzerindeki vurguları içi boş fikirler olarak kaldı. Çünkü, bir kere, eski düzenin ahlâkî meşruluk öğelerini ciddiye almamışlardı.⁹ Ayrıca, yeni devletin ve onun yürüttüğü "tepeden devrim"in meşruluk temellerini oturtmak için de geçmişle mutlak bir kopuş tezine sarılmışlardı.

Buna karşılık, ideolojilerinin güçlü bir ögesi olarak piyasayı vurgulayan yeni-muhafazakârlar, kendi sözde "reformizm"lerini meşrulaştıracak ahlâkî bir zemin oluşturma becerisinden yoksundular. Yeni kentlilerin oluşturduğu dezavantajlı toplum kesimleri, piyasa yönelimli ekonomik reformların aslında "siyasal yozlaşma"ya haklılık zemini sağlamak olduğunu farkettiler ve giderek devletten uzaklaştılar.

Bu durum, Connolly'nin koşulların elverişsiz olması halinde "devletten memnuniyetsizlik duyma" olarak betimlediği duruma uygun düşmektedir. Bu "memnuniyetsizliği" aşmak için, Türkiye'nin yeni-muhafazakârları, kitlelerde milliyetçi duyguları pompalamaktan başka yol göremediler. 1980 askerî darbesinden beri epey yol almış bulunan yeni kültür politikasının temel özelliği, teknolojik modernleşme ile "gelenekçi milliyetçiliğin" dinsel öğeleri üzerindeki siyasal vurguyu birleştirme çabalarından oluşmaktaydı ve bu pompalamaya uygun zemin oluşturmuştu. Yeni-muhafazakârlar bu politikayı, memnuniyetsizlikten kaynaklanan ve zaten iyice hassaslaşmış Kemalist meşruluğun dayanaklarını iyice kemiren sorunları çözmek amacıyla daha da ileri noktalara taşıdılar ve özellikle Kürt sorununun içerdiği şiddet boyutundan hem yılgınlık, hem de çılgınlık

⁹ Ernest Gellner'in Türkiye'ye yaptığı bir ziyaret sırasında, "Kemalist endoktrinasyon" merkezleri olarak nitelediği Halkevleri'nden birinde yaşadığı deneyimi aktarırkentyaptığı yorum bu bakımdan dikkat çekicidir. "Köylülere getirdiği aydınlanma ne denli güçlü ve parlak olursa olsun, onların gönlünde gerçek hiçbir yankı yaratmamıştı ve kalıcı etkisi az olmuştu." (Gellner 1994:86)

dırma noktasına gelmiş toplum kesimlerinden olumlu karşılık aldılar.

Özetlemeye çalıştığım politika kaymaları ve ideolojik değişimler öyle bir noktaya gelmiş oldu ki, artık yeni-muhafazakâr modernistlerin "teknolojik mantığı" ile Türk-İslâm sentezcisi aydınların çizdiği doğrultuda belirlenen yeni bir kültürel türdeşlik anlayışının birlikteliği, devletin varlık ve meşruluğunun üzerine yerleştirileceği yeni zemini oluşturmaya başladı. Yeni muhafazakârların, yeni ve daha katılımcı bir kamusal-siyasal alan oluşturma gereğini bir kenara bırakarak söylersem, devlet karşısındaki memnuniyetsizliğin etkilerini yumuşatmak ve hatta adalet ve eşitlik kavramları temelinde yeniden tanımlanan bir meşruluk duygusunu oluşturmak konusundaki yeteneksizlikleri, yeni ve yükselen milliyetçilik tarzlarının önünü açtı. Devletin varlığı ve bütünlüğü anlayışına endekslenmiş bir siyaset mantığının İslâmî değer ve pratikleri sömürgeleştirebilme ve kendisine eklemleyebilme becerisinin ne kadar güçlü olduğuna bağlı olarak, Refah Partisi'nin temsil ettiği Türkiye'deki siyasal İslâm, Türk milliyetçiliğinin gerici modernist tipine de o kadar yakınlaşmaktadır. Bu, Kemalizm'deki din/modernlik paradoksunun Türkiye'de potansiyel olarak faşizan bir despotizm özelliği taşıyan gerici modernizm tarafından aşılma ihtimalinin oldukça yakın bir ihtimal olduğunu gösteren bir durumdur.

Buna karşılık, potansiyel despotizm tehlikesini güçlendiren bir diğer unsur da Kürt sorunu ile ilgilidir. Kürt sorununun devlet tarafından sadece bir "terör" sorunundan ibaret görülmesi ve bunun sonucu olarak olarak sadece Kürt kimliğinin değil, fakat aynı zamanda zaten oldukça kısıtlı olan Türkiye'nin ulusal kamusal alanında diğer farklılıkların da dışlanmak istenmesi, devletin belirli yaşam alanlarını kendi mantığına göre sömürgeleştirme, kendi mantığına eklemleyebilme becerisinden yoksun olduğunu da göstermektedir. Bu beceriden yoksun olunca da, kontrol edemediğini bastırmak isteyen bir iktidar aygıtının ortaya çıkması ve giderek meşruluk dışına düşülmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Türkiye'nin demokratik görünümlü bir "yumuşak" ve "gerici modernist" veya açıkça kaba bir despotizm tehlikesinden kurtulma şansı ise, sadece iktidarı sınırlandıran bir bekçi gibi davranmakla yetinmeyip aynı zamanda sahici siyasal tartışma ve çözüm için de bir özgürlük alanı olarak işleyebilecek bir kamusal alanın (Taylor 1994:36-7) oluşma şansı ile doğru orantılıdır ama, sonucun ne olacağı belirsizdir. Ortaya çıkacak sonucun böyle bir şansı yaratması, toplumun özellikle dezavantajlı kesimlerinin toplumsal tahayyüllerindeki demokratik öğelere ve yine bu kesimlerin yerleşik "devlet mantığı"na endeksli siyaset tarzının gücünü kırabilme kapasitelerine bağlıdır.

KAYNAKÇA

- Afetinan, A. (1969) *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Benhabib, Seyla (1989) "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation", *Liberalism and the Moral Life* içinde, der. Rosenblum, N. L., Cambridge, Massachusettes: Harvard University Press.
- Bohman, James (1993) *New Philosophy of Social Science, Problems of Indeterminacy*. Cambridge, Massachusettes: The MIT Press.
- Cohen, Jean ve Arato, Andrew (1992) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Massachusettes: The MIT Press.
- Connolly, William (1991) *Identity/Difference*. Itacha, NY ve Londra: Cornell University Press. (Türkçesi: *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekeşizalın, İstanbul: Ayrıntı 1995)
- di Palma, Guiseppe (1990) *To Craft Democracies. An Essay on Democratic Transitions*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackvvel. (Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersan Behar - G. Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları 1992)
- _____ (1994) "Kemalisin", *Encounters With Nationalism*. Oxford: Blackvvel.
- Gutmann, Amy (der.) (1996) *Çokkültürcülük*. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

- Herf, Jeffrey (1993) *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, Ronald (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Societies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kedourie, Elie (1992) *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Köker, Levent (1995) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi (3.baskı)*. İstanbul: İletişim.
- (1996) "Political Toleration or Politics of Recognition, the Headscarves Affair Revisited", *Political Theory*, cilt 24, sayı 2.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship, a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard (1988) *The Political Language of islam*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Makdisi, George (1978) "Authority in the Islamic Community" *La notion d'autorite au Moyen Age, islam, Byzance, Occident*, der. Makdisi vd., Paris: Presses Universitaires de France.
- Mardin, Şerif (1988) "Freedom in an Ottoman Perspective", *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980's*, der. Heper, M. ve Evin, A., Berlin: Walter de Gruyter.
- _____(1990) "Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi", *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2* içinde. İstanbul: İletişim. (İlk baskı 1969)
- Nodia, Ghia (1992) "Nationalism and Democracy", *Journal of Democracy*, cilt 3, sayı 4.
- Offe, Claus (1993) "Ethnic Politics in European Transitions", *Zentrum für Europäische Rechtspolitik Diskussionspapier*, 1/93, Bremen.
- Özbudun, Ergun (1994) *Demokrasiye Geçiş Sürecinde Anayasa Yapımı*. Ankara: Bilgi.
- Poggi, Gianiranco (1978) *The Development of the Modern State, A Sociological Introduction*. Londra: Hutchinson.
- Salame, Ghassan (der.) (1994) "Introduction" *Democracy Without Democrats, the Renewal of Politics in the Muslim World*. Londra: I.B.Tauris.

- Schmitter, Philippe C. (1994) "Transitology and Considology: Proto-Sciences of Democratization" (yayımlanmamış çalışma). Comparative Politics Seminar, Princeton University.
- Tamir, Yael (1993) *Liberal Nationalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1992) "Atomism", *Communitarianism and Individualism* içinde, der. S. Avineri ve A. de-Shalit, Oxford: Oxford University Press.
- _____(1994) "Betveen Democracy and Despotism, the Dangers of Soft Despotism", *Current* (Ocak).
- Viroli, Maurizio (1992) *From Politics to Reason of State, The Acquisiton and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Pres

CUMHURİYET, DEMOKRASİ VE HUKUK DEVLETİ: TÜRKİYE'NİN DEMOKRASİ DENEYİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

I Türkiye Cumhuriyetinin Demokrasi Endişesi

Türkiye Devleti, Anayasa'nın 1. maddesine göre bir "cumhuriyet," 2. maddesine göre de bir "demokratik hukuk devleti"dir. Ancak, devletin temel normundaki bu nitelendirmelere, başkaca ve hatta -2. maddenin yazımından da görülebileceği gibi öncelikli özellikler de eşlik etmektedir. Buna göre, bir cumhuriyet olarak nitelendirilen Türkiye Devleti'nin "demokratik hukuk devleti olması," sanki "toplumun huzuru, milli dayanışma ve adalet anlayışı ve Atatürk milliyetçiliği" ile sınırlandırılmış gibi görünmektedir. Bir diğer deyişle, sözü geçen maddenin okunuşundan, Türkiye Cumhuriyeti'nin, toplumun huzurunu kaçırmamak, milli dayanışma ve adalet duygusundan ve Atatürk milliyetçiliğinden ayrılmamak kaydıyla demokratik hukuk devleti olabileceği gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu "lâfzı" anlamı biraz daha uzatırsak, demokratik hukuk devleti niteliğinin fazla öne çıkarılması halinde, toplumun huzurunun kaçacağı, milli dayanışma ve adalet anlayışının dışına çıkılacağı ve Atatürk milliyetçiliğinden sapılacağı endişesini bile duymak mümkündür.

1982 Anayasası'nın, 1961 Anayasası'ndan farklı olarak, devleti yurttaşlarından gelebilecek tehditlere karşı koruma altına almak gibi bir ruh hali içinde hazırlandığı değerlendirilmesini hatırlayınca, ister istemez bu endişenin devletin temel normuna da sinmiş olduğunu duyumsamamak mümkün değil, elbette. Ancak, genel bir ifade ile "demokrasi endişesi" diyebile-

ceğimiz bu ruh hali, acaba 1982 Anayasası ile ve bu normu ortaya koyan kurucu iradenin belirleyicisi durumundaki 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle sınırlı sayılabilir mi?

Türkiye Cumhuriyeti'nin, özellikle temel hak ve özgürlüklerle ilgili düzenlemeleri ve hukuk devletini kurumlaştırmak bakımından getirmiş olduğu güvenceleri öne çıkararak ve bir bakıma da haklı olarak en "liberal demokratik" anayasası diye nitelendirilen 1961 Anayasası'nda da benzeri bir "demokrasi endişesi" gözlemek mümkün değil midir? Tarihi bağlamı içinde, seçimle iktidara gelmiş olan Demokrat Parti'nin adına yakışmayan antidemokratik uygulamalarına bir tepki niteliği taşıdığı bilinen ve bu nedenle haklılaştırılmak istenen bu Anayasa'da, seçimle oluşacak bir politik iktidara duyulan güvensizliğin damgası, sadece iki meclisli parlamento ve güçlü bir anayasa yargısı oluşturmada değil, aynı zamanda Milli Güvenlik Kurulu'nu da bir anayasal kurum halinde düzenlemesinde de rahatça görülebilmektedir.

Biraz daha gerilere, Cumhuriyet'in kuruluşuna giden süreçte baktığımızda da, benzer bir "demokrasi endişesi"nin varlığı görülebilmektedir. 1921 Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun görüşülmesi sırasında dile getirilen, "halkın kendi mukadderatını bizzat ve bilfiil eline alması" gerektiği düşüncesiyle birlikte önerilen, tekdereceli seçim usulüne geçilmesini ve valilerin de seçimle işbaşına gelmesini içeren politik projenin, halkın -tabii öncelikle cehalet ve yoksulluk nedeniyle- kandırılabilirliği gerekçesiyle reddinde; I. Büyük Millet Meclisi'ndeki "halkçılık" anlayışının yerine Cumhuriyet'in tekpartili yıllarında "halka rağmen halk için" şiarının hâkim olmasında da aynı "demokrasi endişesi"nin varlığı saptanabilmektedir.

Özetle, Türkiye Devleti bir cumhuriyettir ama, demokrasiye sınır çizmeye özen gösteren, demokrasiyle ilişkisi sorunlu bir cumhuriyettir diyebiliriz. Şimdi, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu "demokrasi endişesi"nin, yalnızca Türkiye'ye özgü olup olmadığını sormamız gerekmektedir. Bu soruyu sormamız gerekiyor çünkü, günümüz dünyasında yaşanan küresel demokratikleşme dalgasına karşı Türkiye'de, yukarıda özetlenen endişeyi

yansıtan bin bir türlü gerekçeyle desteklenen bir direniş var gibi görünüyor. Demokrasi endişesinin Türkiye'ye özgü olup olmadığı sorusu, gündelik politika bağlamına taşınmadan önce, tarihi ve kavramsal bir yaklaşım içinde ele alınmalıdır. Cumhuriyet, demokrasi ve bu iki kavramın modern zamanlardaki bütünleyicisi diyebileceğimiz "hukuk devleti," -hatırlatalım: Türkiye Devleti'nin anayasal normatif nitelikleri- içinde oluştuğu tarihi bağlamdan ve bu bağlam içindeki düşünsel köklerinden soyutlanarak anlaşılabilir kavramlar değiller.

II Demokrasi ve Cumhuriyet: Eskiye Hatırlamak

Başlangıç için uygun bir seçim, "demokrasinin, beşeri tarih içinde çok uzun bir süre iyi ve istenilir bir yönetim biçimi olmadığı" önermesi olabilir. Gerçekten de, sözcüğü kendilerine borçlu olduğumuz Eski Yunanlılar'dan bu yana demokrasi, II. Dünya Savaşı ertesine kadar, itibarlı, iyi ve istenilir bir yönetim biçimini ifade etmemiştir. Platon ve Aristoteles'in demokrasiyi, yoksul ve dolayısıyla cahil kitlenin keyfi yönetimi olarak görüp kötülediklediklerini hemen hatırlatabiliriz. Demokrasi hakkındaki bu olumsuz görüş ve değerlendirme, Eski Yunanlılar'dan çok daha sonraya, örneğin "genel ve eşit oy" hakkı talebine, yoksul toplum kesimlerinin eğitimsizliği nedeniyle eğitilmeleri halinde "evet" denebileceğini de belirterek- karşı çıkan XIX. yüzyıl düşünürü John Stuart Mill'e kadar uzanmaktadır.

Buna karşılık, toplumun tek kişi (monark) veya bir azınlık (aristokrasi) tarafından yönetilmesi gerektiğini gösteren tarihi deneyim içinde bir istisna olarak yine Eski Yunanlıların, Atina polis'i örneğinde, "yasa önünde eşitlik," (*isonomia*) ve "ifade özgürlüğü" (*isegoria*) ilkelerini da hayata geçirmek suretiyle, toplumun bir "çokluk" tarafından da yönetilebileceğini örneklediğini biliyoruz. Ancak, eklemek gerekir ki, Eski Yunan dünyasının bu demokratik deneyimi, çoğunluk iktidarının sınırlandırılmış olduğu bir düzenlemeyi ifade etmekteydi ve aslında Aristoteles tarafından da iyi bir yönetim biçimi olarak kabul edilip "*politeia*" diye adlandırıldığı bilinmektedir.

Kökleri Eski Roma'da olan "cumhuriyet" de (*res publica*) bu noktada anlam olarak devreye girmektedir. "Eski Yunanlılar'ın filozofları, Romalılar'ın ise hukukçuları vardır" deyişinde özetlenebildiği üzere, düşünsel temelleri Aristoteles'te olan ve tek kişi-azınlık-çoğunluk yönetiminin bir karması biçiminde beliren "*politeia*," Roma'nın tarihi bağlamı içinde, sadece Latince sözcük karşılığını değil, kurumsal ifadesini de bulmuştur. Roma Cumhuriyet deneyiminin kurumsal özü, iktidar ile (*potestas*-veya kuvvet kullanımı kapasitesi ile) meşruluk ilkesinin (*auctoritas*) farklı organlara bölüştürülmesidir. Roma Cumhuriyet'i, bu yolla, yönetimde yasaya bağlılığın güvence altına alınacağını kabul etmişti.

Bu bağlam içinde, demokrasi çoğunluğun yasa tanımayan keyfi yönetimi diye anlaşıp, tek kişinin yasa tanımayan yönetimi olarak "tiranlık"ve azınlığın yasa tanımayan yönetimi olarak "oligarşi" ile aynı "kötülükler" kefesine konurken, cumhuriyet iyi bir yönetim biçimi olarak yüceltilmişti.

Cumhuriyetin bu "Romalı" yüceltilişine eşlik eden başka öğelere de burada kısaca değinmek gerekmektedir. Çoğunluğun söz sahibi olduğu, yasaya bağlı bir yönetim olarak cumhuriyet, aynı zamanda yasaların Roma yurttaşlarının ortak (kamusal) iyiliğini gözettiğine olan inancı içeriyor; bu inanç da yasaların yurttaşların kamusal eylemlerinin ürünü olmasıyla pekişiyordu.

III Demokrasi ve Cumhuriyet:

Politik Modernitenin Paradoksları

Eski tarihin mirası, bize cumhuriyet kavramıyla ilgili bazı temel özellikleri öne çıkarma imkânını vermektedir. Bunlardan ilki, toplum yönetiminde keyfiliğin ve kişisel veya grup çıkarının engellenmesi gerektiği, bunun da toplumun genel iyiliğini gözeten yasalara bağlı bir yönetimi gerektirdiğidir. İkinci özellik, toplumun genel iyiliğini gözeten yasaların yapılmasında toplum çoğunluğunun söz sahibi kılınması ama, çoğunluğun her istediğini yapamamasıdır. Üçüncüsü ise, ilk iki özel-

liğin pekiştirilmesi bakımından, toplum üyelerinin yönetime ve dolayısıyla toplumun genel iyiliğini hedefleyen yasa yapma faaliyetlerine katılırken, kişisel veya mensubu oldukları grubun çıkarlarını değil, "kamusal yarar" öne çıkaracak bir "yurttaşlık bilinci" ile davranmalarıdır.

Cumhuriyetin bu üç temel özelliği açısından modern zamanlara baktığımızda ise, "politik modernite" diye adlandırılabileceğimiz bir durumun içinde yer alan bir dizi paradoksla karşılaşmaktayız. Şöyle ki:

1) Politik modernitenin birinci niteliği, yukarıda özetlenen tarihi bağlamdan çok farklı bir boyut olarak, "modern devlet" ile belirlenmektedir. Buna göre devlet, toplumda meşru güç kullanma tekeli ile ifade etmektedir ve bu tekel, toplumu meydana getiren birey ve gruplardan ayrı bir varlık alanında ortaya çıkmaktadır. Kısaca devlet ile toplum arasında gerçekleşen bu "ayrışma," devletin toplumu meydana getiren bireylerle gruplardan farklı amaçları ve dolayısıyla çıkarları ve faaliyetleri olduğu anlamındadır. Kısaca, devletin sahip olduğu "meşru güç kullanma tekeli" ile devlete has amaç, çıkar ve faaliyetler bir alanda (kısaca "*raison d'état*"), toplumu meydana getiren bireylerle grupların amaç, çıkar ve faaliyetleri bir başka alanda yer almaktadır. Bu ayrışmanın neden olduğu paradoks ise, devletin güç kullanma tekelinin meşruluğunu türetmek için "toplumun rızası"nın gerekmesi, bu rızanın türetilebilmesi için de birey ve grupların amaç, çıkar ve faaliyetlerinin "*raison d'état*" ile uyumlaştırılması, en azından ona eklenmesi gereği olarak belirlemektedir.

2) Devlet ile toplum arasında ortaya çıkan bu uyumlaştırma veya eklenme gereği, Eski Yunan ve Roma dünyasından çok farklı bir tarihi-kültürel iklimde ortaya çıkmaktadır. Artık, yurttaşlığın antik çağa özgü belirlenimini mümkün kılan "kent tanrıları" (bir Yunan *polis*'ini veya *cité*'yi kutsayan, koruyan, kollayan inanç sistemi) da, kralın "Tanrısal hakları" da geçerli değildir. Devlet yönetimi, zorunlu olarak dünyevi bir rıza üzerinde meşruluğunu üretmek durumundadır ki, bunun da kaynağı "toplum"dur. Toplum ise, farklı amaç ve çıkarlara sahip

bireylerle gruplardan oluşmakta ve bu birey ve gruplar arasında çatışmacı bir ilişki bulunmaktadır. Toplumun bu modern ve çatışmacı heterojenliği, politik olarak homojenleştirilmeksizin, devletin gereksindiği rızayı üretme-yecektir.

3) Bu paradoksu aşmak için, modernitenin politik deneyimi içinde iki ana önerinin ortaya çıktığı görülmektedir: (a) Bunlardan ilki, Locke'çu toplum sözleşmesi düşüncesiyle belirlenen "liberal" öneridir. Bu öneriye göre insanlar, toplum ve devlet düzenini belirleyen kuralların ve kurumların olmadığı bir "doğa durumunda," farklılıklarını özgür bir biçimde yaşarlarken, birbirlerinin özgürlüklerine ve farklılıklarına da -yaradıılıştan sahip oldukları rasyonel düşünme ve davranma yetisi sayesinde- saygılı olarak davranmaktadırlar. Fakat, insanlar arasındaki farklılığın potansiyel bir çatışmayı içerdiği, böyle bir çatışmanın oluşması halinde ise aynı rasyonel davranışın geçerli olmayabileceği ve dolayısıyla birarada yaşamının imkansızlaşacağı ihtimali bulunmaktadır. Rasyonel düşünme yetileri sayesinde bu ihtimali fark eden insanlar önce aralarında, belli kurallara uygun bir biçimde yaşamak üzere anlaşmakta ve bir "toplum" meydana getirmekte, sonra da bu toplumun düzenini, insanların temel özgürlüklerine müdahale etmeksizin sürdürmek üzere "hakemlik" göreviyle sınırlı bir otorite ile anlaşarak devleti oluşturmaktadırlar. Bu modelde devlet, meşru güç kullanma tekeli, toplumla olan sözleşmesi esasında ve bu sınırlar dahilinde (özünde bireyler arasındaki ilişkilerin hukuki güvencesi olarak, yargılama ve cezalandırma işlevlerini yerine getirmek suretiyle) kullanabilmektedir, (b) İkinci model ise, devletin alanı dışında kalan ekonomik ve sosyal faaliyetlerinde, aslında kişisel veya grup çıkarları doğrultusunda davranan bu nedenle de uyumsuz ve çatışma halinde bulunan toplumsal ilişkilerde uyumun ve düzenin sağlanabilmesi için devlet, bireylerle grupların bağlandıkları, kendilerini ait kılarak homojenleştikleri, bireysel ve kısmi çıkarları aşan, genel çıkarı temsil eden bir manevi varlık olarak düşünülmektedir. "Milliyetçi" diye adlandırabileceğimiz bu ikinci modelde devlet, sahip olduğu güç kullanma tekelinin meşruluğunu, belirli manevi birlik ve bü-

t nl k esaslarına göre homojenleştirdiği toplumdan, yine bu homojenleştirme eylemi içinde müracaat ettiği unsurlar yoluyla türetmeye çalışmaktadır.

4) Her iki modelin demokrasi ve cumhuriyet ilişkisindeki konumuna gelince: (a) Birinci (liberal) modelde toplum, bireylerin iradesiyle varılan anlaşmayla oluşturulan bir yapay (*artificial*) bütünlük olmakta; bu bütünlüğün korunması, insanların anlaşmayla tespit ettikleri ve "hayat, mülkiyet ve özgürlük" haklarını güvence altına alma amacının ötesine geçmemesi gereken bir "hakem devlet" ile mümkün görünmekte; toplumun ortak iyiliği de bundan ibaret olarak anlaşılmaktadır. Temel hak ve özgürlüklerle sınırlı böyle bir devlet, güç kullanma tekelini bu sınırlar içinde kullanmak suretiyle meşru olmaktadır. Cumhuriyet, bu "ortak yarar" tanımıyla belirlenmekte, "demokrasi" ise, Aristoteles düşüncesi ile Roma pratiğinin " oğunluğun tiranlığı"nı engelleyici bir katı güçler ayrılığı olarak yeniden ifade edildiği anayasal fren ve denge sistemi içinde uygulanabilir görülmektedir. Bu sistemi pekiştiren  ge ise, tam anlamıyla bağımsız bir hukuk ve yargı sisteminin ürünü olan "ortak hukuk" (*common law*) düzenine dayanan "hukukun üstünlüğü"d r (*rule of law*). (b) İkinci (milliyetçi) modelde ise cumhuriyet, her biri aynı "doğal varlığın" (ulusun) mensubu olan bireylerle grupların anlık ve kısmi çıkarlarının üstünde, devletin kurum, eylem ve işlemleriyle özdeşleşmiş, aşkın ve bütüncül menfaati ifade etmektedir. Bireylerin devlet yönetiminde, özellikle de kamusal yarar belirleyen yasaların yapılmasında demokratik katılım hak ve imkânları, onların ulusal kimliğini ifade eden yurttaşlık özellikleriyle sınırlıdır. Bir diğer deyişle, yurttaşlık, belli (tarihi, ahlaki, dilsel, etnik ve başka tür) unsurların oluşturduğu bir bütünlüğün terimleriyle tanımlanmaktadır. Bu ikinci modelde cumhuriyet, devletin eylem ve işlemlerinin, (yurttaşların seçilmiş temsilcilerinden oluşan yasama organı da devletin bir parçası olduğundan) yine devletçe konulduğu varsayılan (pozitif) hukuka uygunluğu anlamında "hukuk devleti"  zellikleri gösterebilmekte ve bu  er eve içinde yurttaşlık ta-

nımına bağı politik hak ve özgürlükler söz konusu olabilmektedir.

5) Politik modernitenin, devletin modern niteliğinde beliren "güç kullanma tekelliliğı" ile bunun "toplumsal meşruluğı" özelliklerinde yakalanan ve devlet-toplum ayrışmasında somutlaşan paradoksun aşılabilmesi, liberal ve milliyetçi modeller çerçevesinde mümkün görünmemektedir. Çünkü, bir yandan devlet iktidarının meşruluğı toplumun rızasına dayanmak zorundadır, diğeryandan ise bu toplumsal rıza, ancak politik sürecin sonucu olarak ortaya çıkabilen bir hukuk düzeni içinde mümkün olabilmektedir. Liberal modelin öngördüğü "hakem devlet" formülü, politik süreci politik olmayan terimlerle kavradığı için; milliyetçilik ise devletin birliğini, tasavvur edilmiş (*imagined*) bir toplumsal türdeşlikle bütünleştirmeyi idealleştirdiğı ve dolayısıyla politik süreci kendi mantığına (*raison d'Etat*) endekslediğı için, meşruluk paradoksunu aşmak, bu iki modelde de mümkün olamamaktadır.

IV Hukuk Devletin Dinamik Modeli: Demokratik Cumhuriyet ve Politik Modernite Paradoksunun Aşılması

Bu noktaya kadar, bir devlet tipi olarak cumhuriyetin sadece biçimsel olarak devlet başkanının halk tarafından seçilmesinden ibaret olmadığını; bundan ötede, toplumun ortak yararını ifade eden yasalar düzeniyle (hukukla) bağı bir iktidar düzenineğini gerektirdiğini göstermeye çalıştık. Böylesi bir iktidar düzenineğinin, modern devlet yapısı içinde, ancak toplumsal rıza esasına dayalı bir hukuka bağı devletle gerçekleşebileceğini de belirttik.

Paradoksal durum, devletin toplumun ortak yararını gözeterek hukukla sınırlandırılması gereğı ile, devletin bu sınırlamayı aşma eğilimi gösteren mantığı ("*raison d'Etat*") arasındaki (potansiyel) çatışmadan kaynaklandığı kadar, yine devleti sınırlandıran hukukun, Weber'in belirttiğı anlamda, yönetimin önceden bilinebilir, dolayısıyla hesaplanabilir olması anlamında rasyonel ve soyut kurallar düzeni içinde işlemesi gereğı ile bu soyut (araçsal) rasyonelitenin toplumun rızasına dayanmak zo-

runda oluşundan kaynaklanmaktadır. Toplumsal farklılıkların neden olduğu kamusal talepleri, hukukun üstünlüğüne dayalı devlet anlayışının gerektirdiği soyut ve tekbiçimli hukuk düzeniyle uyuşturma gereğini, çağdaş ulus-devlet pratiğinin liberal ve milliyetçi modele dayanan biçimleri karşılayamamaktadırlar.

Bu durumda, devletin hukuka bağlılığının iki boyutu üzerinde durmanız gerekmektedir. Birinci boyut, devletin tekelci iktidarını sınırlandıran hukuk kurallarının; (1) temel hak ve özgürlükleri güvence altına alan; (2) yasaların anayasaya uygunluğunun sağlanması başta olmak üzere normlar hiyerarşisini benimsemiş; (3) yönetimin hukuka göre işlemesinin idari yargı da dahil güvencelerini yerleştirmiş; (4) bütün bunların gerçekleşebilmesi için zorunlu olan yargı bağımsızlığını kurumlaştırmış bir devlet düzeni kurmuş olması gerekmektedir. Joseph Raz'ın belirttiği gibi, bu ilkeleriyle hukuka bağlı devlet düzeni, başka bazı ilkelerle de tamamlanmak durumundadır. Bunlar, "kanunsuz suç ve ceza olmaz," gibi iyi bilinen genel hukuk ilkelerinin yanı sıra, yeni yasaların veya yasa değişikliklerinin açık (kısıtlamasız) kamusal müzakere sonucunda yapılabilmesi koşulunu da içermektedir.

Bu son koşul dışında kalan özellikler, hukuka bağlı devletin, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarını yerine getirirken ayrıntılı olarak düzenlenmiş, biçimsel kural ve usullere uyması zorunluluğu, Webergil anlamda bir bürokratik devlet yönetimini ortaya çıkarmaktadır.

Buna karşılık, yasaların yapılması ve değiştirilmesi sürecinin açık kamusal müzakere sonucunda gerçekleşmesi koşulu, hukuk devletinin neden toplumsal farklılıkları ve bu farklılıklardan kaynaklanan taleplerin kamusal ifadesini engellememesi gerektiğini de vurgulamış olmaktadır. Bu gerekliliğin karşılanması ise, modern devlete özgü "Meşru zor tekelinin" toplum içine yedirilmek suretiyle dağıtılması yoluyla temerküzünün önlenmesiyle mümkün olabilecektir. Bir diğer deyişle, hukuka bağlı devletin zorunlu olarak sahip olması gereken nitelik, devlet iktidarının alabildiğince âdem-i merkezîleşmiş olduğu

bir özgürlük ve kamusal katılım düzeninde yakalana bilmektedir.

Hukuk devletini, sadece yürürlükteki hukuk düzenini esas alarak tanımlamaya yönelen pozitivist yaklaşımın "statikliği"ne karşı, dinamik bir içeriğe kavuşturmak ve hukuk devletinde güvence altına alınan hak ve özgürlüklerin toplum üyelerine tanınmış olmasının gerekçesinin bu hak ve özgürlüklerin, farklılıkların kamusal ifadesi için bir hukuki imkân olarak işlev göreceği ve böylece "devlet iktidarının cumhuriyetçi meşruluğu"nun temin edilebileceği anlayışı olduğunu unutmamak gerekmektedir:

"Dolayısıyla, hukukî koruma, artık, sadece kişisel özgürlük ve mülkiyet haklarıyla ilgili çatışmalara özgü bir alan değildir. Bireyin çeşitli statülere bağlı olarak, bu statü ister kendi yapıp ettiklerinden türemiş, ister bir toplumsal rehberliğin ve buna verilen bir kişisel yanıtın sonucunda ortaya çıkmış olsun, hak kazanabileceği diğer talepleri de kapsamına alabilir durumdadır,"¹

Hukuk devletinin veya hukukun üstünlüğüne dayalı devlet düzeninin, yalnızca liberal modelde olduğu gibi, Locke'çu temel haklarla sınırlı olmadığını anlatan bu ifadedeki "diğer talepler" kapsamına, elbette "sosyal devlet"i çağrıştıran ekonomik talepler olduğu kadar, kişinin kendi özgürlüğünü pozitif bir biçimde, kendi tayin ettiği hayat tarzını uygulayabilmek için gereksindiği araçları talep etme hakkını da içermektedir.

Özellikle, "kültürel talepler" diyebileceğimiz bu son sözü edilen türden talepler, politik modernitenin meşruluk paradoksunu besleyerek, bu paradoksu bir "meşruluk krizi"ne dönüştüren talepler olarak ortada durmaktadır. Paradoksun ve potansiyel meşruluk krizinin aşılabilmesi, "hukuk devleti"nin yurttaşların moral taleplerini içerebilecek ölçüde dinamik bir tarzda yorumlamakla aşılacaktır. Bu da, modern devletin tarihi geli-

¹ Otto Kirchheimer, "The Rechtsstaat as Magic Vall," W. E. Scheuerman (ed.), *The Rule of Law under Siege, Selected Essays of Franz Neumann and Otto Kirchheimer* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996) içinde, s. 248.

şiminin başlangıçlarına denk düşen "tekbiçimli hukuk"a uygun bürokratik yönetim modelinin, devlet iktidarını toplum içinde görünmez kılacak ölçüde dağıtan mekanizmalar lehine asgarileştirilmesini gerektirmektedir.

V Türkiye Cumhuriyetinde Demokrasi Deneyiminin Değerlendirilmesi

Bu tarihi-kavramsal açıklamaların ışığında, Türkiye Devleti'nin Anayasal normundaki "demokratik hukuk devleti" niteliğindeki bir cumhuriyet olması ifadesiyle, gerçek hukuki-politik pratikleri arasındaki uyumsuzluk ve adeta bu uyumsuzluğu öngörmüşçesine, aynı norma yerleştirilmiş "toplumun huzuru, milli dayanışma ve adalet anlayışı, Atatürk milliyetçiliğine bağlılık," deyimlerinin muğlak ve demokrasi dışı amaçlar için kullanılmaya elverişli sınırlamaların meşruluğu üzerinde düşünebiliriz.

Bu yazının başlangıcında belirttiğimiz gibi, kuruluşuna giden yol da dahil olmak üzere, tarihi olarak belirlenmiş bir "demokrasi endişesi"ni yaşayan Türkiye Cumhuriyeti, seksen yılı aşkın serüveni içinde, demokratik çoğulculuğa en sınırlı anlamıyla (12 Eylül 1980 askeri darbesini yapan önderlik kadrosunun o zamanlarda dile getirdiği gibi, devletin ekonomik hayatla ilişkisi üzerindeki "az liberal-daha çok devletçi" ayrımının ötesine geçmesi pek de istenmeyen bir tanım aralığında) izin verebilmiştir.

Bu anlamda, Cumhuriyet Türkiyesi'nin politik deneyiminde demokrasi, "cumhuriyet olma" hedefinin uzağında ve hatta, ironik bir biçimde, "cumhuriyete yönelik tehdit algılamalarıyla" yüklü bir kavram olagelmıştır. Bu açıdan, 1982 Anayasası'nın demokratik hukuk devleti nitelemesini, toplumun huzurunu kaçırmamak, milli dayanışma ve adalet duygusundan ayrılmamak ve Atatürk milliyetçiliğinden sapmamak koşullarına bağlaması, aslında oldukça anlamlıdır: Her şeyin fazlası gibi, demokrasinin fazlası da toplum için zararlıdır. Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının siyasi parti çoğulluğuna karşı çıkarken başvurdukları, "bu milletin siyasi fırkalardan çok canı yanmış-

tır" değerlendirmesi, bu noktada ister istemez akla gelmektedir. Şimdi sorabiliriz: tekparti yönetimine özgü bu değerlendirmenin referans çerçevesinin zaman içinde değişmiş olduğu söylenebilir mi? Türkiye devletinin bir cumhuriyet olarak nitelendirildiği 1923'ten bu yana, politik modernitenin genel paradokslarını da içine alarak ve dolayısıyla bu paradoksların bir meşruiyet krizi oluşturma potansiyelini artıran tarihi birikimine bir göz atarak cevap vermeye çalışalım:

1) Türkiye'nin cumhuriyet ile birlikte girdiği yolun bir "modern devlet oluşturma yolu" olduğu, birçok araştırmacı tarafından teslim edilen bir gerçek olarak görünmektedir. Bu anlamda Türkiye devletinin, merkezîyetçi, bürokratik ve bu "idari anlamı" içinde hukukla kurulup, kurumlaşan bir yapı olduğu söylenebilir.

2) Fakat, yeni (modern) Türkiye Devleti'nin dayanağı olan hukuk düzeni, bir cumhuriyetin hukuku olmanın, yani yurttaşların ortak eylemlerinin ürünü olan ve bu yüzden toplumun ortak yararını gözetten bir hukuk olmanın uzağında durmaktadır. Yürürlükteki anayasada tekrarlanan bu norm-gerçeklik mesafesinde de yansıyan bu uzaklığın, devletin tarihi kuruluşundan gelen ve "yurttaşlık tanını"nın toplumsal çerçevesini belirleyen bir nedeni bulunmaktadır. Bu neden, doğrudan doğruya yeni devletin bir "ulus-devlet" olarak kurulmasında karşımıza çıkmaktadır. Tarihi mirasın heterojen toplumsal kalıntısından homojen bir ulus oluşturma, birçok modern ulus-devlet oluşumunda rastlanan bir hedef ve aynı zamanda bir "demokrasi handikap" niteliğindedir. Türkiye, bu hedefi yakalamak için, sınıfları, statü gruplarını, toplumsal-kültürel farklılıkları yoksayan, dayanışmacı bir toplum ideolojisine dayanmıştır. Daha-sı, bu ideolojinin bir gereği olarak, ulus-devlet haline gelme sürecinin can alıcı öğelerinden olan ekonomik kalkınma sürecinde ortaya çıkabileceği öngörülen "sınıflaşma"yı önleme görevi de devlete verilmiştir. Buna da ek olarak, devletin yeni yurttaş bilincini oluşturmak üzere "kültürel devletçilik" yolunu izlemesi gerektiği de temel bir ilke olarak benimsenmiştir. Cumhuriyet, böylece, kurucu kadronun tasavvur ettiği bir "ulus-devlet" yapı-

sını gerçeğe aktarmak üzere devletin tekelci merkezi iktidarını büyüten; ekonomik, kültürel ve politik alanları kapsayıcı bu büyümeyi meşrulaştırmak için de, yine bir tasavvur olan "ulus" kimliğinin homojenleştirici özelliğine başvuran bir yapıyla gelişmiştir.

3) Bu homojenleştiriciliğin Türkiye tarihine özgü paradoksu ise, toplumun nüfus kompozisyonunun "Müslümanlığı" ile Cumhuriyet'in laiklik vurgusu arasındaki uyumsuzlukta yakalanabilmektedir. Türkiye'nin demokrasi deneyiminin bugünkü düğüm noktalarından biri de, sadece "politik İslam"ın kamusal görünürlüğüünün artmasında değil, fakat aynı zamanda "milliyetçilik" vurgusunun İslam'ı içeren gelenekselliği de kapsayan biçiminin politik güç sahibi olmasında da karşımıza çıkmaktadır. Devletçiliğin geniş kapsamlı yapısı içinde, politik modernitenin özsel paradoksuna ilave olarak, Türkiye tarihinin özgün koşullarından gelen bu düğüm noktası, Türkiye'nin demokratikleşme (veya, bir türlü demokratikleşememe) sürecini de belirlemektedir.

4) Buna ek olarak, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız sınırlar içinde izin verilen dar bir politik çoğulculuğa sahip bulunan Türkiye'nin kamusal-politik hayatında, demokrasi, modern devlet olma sürecine geç giren, örneğin Almanya gibi toplumlardakine benzer bir özellik göstermektedir. Bu özellik, yurttaşların ortak kamusal eylemleriyle kurulup işleyen bir "demokratik cumhuriyet" yerine, "plebisiter demokrasi"ye yönelik bir güçlü eğilimin varlığı olarak belirtilebilir. Bir diğer ifadeyle, bu özellik, modern kitle demokrasilerinin ya "bir kimseyi lider yapan içsel karizmatik niteliklere sahip" kişiliklerin önderliğinde işlembilen bir mekanizma, ya da hiçbir cazibesi bulunmayan, niteliksiz ama profesyonel politikacıların cirit attığı bir kargaşa arasında tercih yapmak durumunda olduğunu ortaya koymuş olan Weber'i² anımsatan bir özellik olmaktadır.

² Tom Bottomore, "Max Weber and the Capitalist State," G. Duncan 'ed.), *Democracy and the Capitalist State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) içinde, 123-132.

5) Weber'in 1920'lerde Almanya üzerinden tüm modern demokrasiler için teşhis ettiği durum, özgün tarihi koşullarının yükünü taşıyan Türkiye demokrasisi için de geçerlidir. O kadar ki, kamusal-politik hayatın temel arayışı, Weber'in deyimiyle, karizmatik özelliğini yönetilenlerin iradesi arkasına gizleyebilen bir önderlik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna karşılık, Weber'in politik modernitenin meşruluk paradokslarının derinleşmiş bir krize dönüştüğü bir tarihi dönemde yöneldiği tercihin, sonuçta Hitler Almanyası'nı yarattığı gerçeğini hatırlayarak, aynı arayışın Türkiye'de daha demokratik bir cumhuriyet ile neticelenmeyeceğine dikkat çekmek gerekmektedir.

6) Politik modernitenin meşruluk paradokslarını kendi özgün tarihi birikimiyle yaşamakta olan Türkiye'nin, demokratik hukuk devleti ilkesini ciddiye alıp gerçekleştirebilecek bir "doğru Cumhuriyet" olabilmesi, "demokrasi endişesi"nden kurtulmasına ve toplumsal farklılıkların demokratik ifadesine imkân veren dinamik bir hukuk devleri anlayışını yerleştirebilmesine bağlı bulunmaktadır. Bu doğrultudaki bir gelişim ise, zorunlu olarak, toplumun bugünkü demokratik-olmayan hukuki ve politik pratiklerinden yakınan, dezavantajlı kesimlerinin taleplerini kamusal-politik alana taşıyan bir politik örgütlenmeyi gerektirmektedir.

LİBERAL MUHAFAZAKÂRLIK VE TÜRKİYE

Türk siyasi hayatında etkili olan fikir akımları üzerinde değerlendirici bir girişimde bulunmak, çoğu kez işin başından itibaren bir dizi ön teorik problemlerle yüklü olmuştur. Bu problemler, bir yanıyla Türk siyasî hayatında etkili olan fikir akımlarının mensupları tarafından en çok Türkiye'ye özgü olduğu ileri sürülebilecek olan milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi akımlar da dahil olmak üzere hemen hepsinin Batı modernliğinin içinde yer alan fikir akımlarının belirleyiciliği altında ortaya çıkıp gelişmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihi açıdan bakıldığında, Batı modernliğinin temel siyasî özelliği olarak karşımıza çıkan "modern devlet" olgusu etrafında gelişen oluşumların adeta yönlendirdiği siyasî fikirlerin Türkiye'de de izdüşümlerinin görülmeye başlanması, Türkiye'de "modern devlet" in Batı modernliğinin etki dairesi içindeki kurumsal-yapısal biçimlenişi sürecine denk düşmektedir. Bu denkliği, klasikleşmiş tarih yaklaşımlarında genel olarak kabul gördüğü üzere, Osmanlı devletinin reform süreci içinde yakalamak mümkündür ve örneğin, Tanzimat sonrası Osmanlı-Türk siyasî hayatı, kendi özgünlüğü içinde, bir modern devletin oluşum süreci olarak okunabilmektedir.¹ Ancak, özellikle modern devletin tarihi gelişim serüveniyle eşzamanlı izleyebildiğimiz Batılı siyasî fikir akımlarının etkisi söz konusu olduğunda, problem yaratan önemli bir farklılık açığa çıkmaktadır. Bu fark, modernliği kendi özgünlüğüyle yaşayagelmiş, "Avrupa toplumsal

¹ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim, 1995.

tarihine katılması bir istisna [...] olarak gerçekleşmiş".² Almanya da dahil olmak üzere "Batılı" toplumlardakinden farklı olarak, Türk siyasî fikirler tarihinde, modern devletin mevcudiyetinin olmazsa olmaz koşulu olan "meşruiyet" sorunuyla ilgili - kendi iç mantıkî tutarlılık veya normatif olarak kabul edilebilirlik özellikleri konusundaki değerlendirmeler bir yana bırakılırsa- kapsamlı ve sistematik felsefî yapıların bulunmamasıdır.³

Devletin meşruiyet temelini, bu temel üzerine inşa edilen hukukî yapı ve siyasî kurumlaşmaları modern Batı düşüncesinde gördüğümüz türden, bir felsefî sistem içinde ele alıp işleyen eserlere dayanan, örneğin "doğal hukuk ve toplum sözleşmesi" yahut faydacılık veya "tarihçi hukuk okulu" gibi fikir geleneklerinin yokluğu; bu yokluğun bir neticesi olarak, modern devletin oluşum sürecini kendi özgünlüğü içinde yaşayan Türkiye'nin siyasî fikirler tarihinin bölük pörçük ve herhangi bir sistemleştirme gayesini baştan, bilinçli veya bilinçsizce dışlamış akımlarla bezeli olması, Türkiye'deki siyasî fikir akımlarının sistemli bir biçimde değerlendirilebilmesini de problemli hâle getirmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye'nin siyasî hayatında etkili olagelmış fikir akımlarının hangi referanslara göre ele alınabileceğini belirsizleştiren bu probleme eklenen bir diğer problem ise, Batılı siyasî fikir akımlarından bazılarının mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, Batı modernliğinde merkezî bir konuma sahip olan "modern devlet"in ortaya çıkıp gelişmesi sürecinde, 16. ve 17. yüzyıllara damgasını vuran başlıca meseleler yumağı olarak "devletin kaynağı," egemenlik kavramıyla ifade edilen devlet kudretinin mahiyeti ve sınırları, bir yanda mutlakîyetçiliği diğer yanda ise liberalizmi oluşturmuştur.⁴ Bu bağlamda,

² Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim, 2001, s. 50.

³ Bu hususla ilgili bir izah için bkz. Şerif Mardin, "Önsöz", *Şerif Mardin Toplu Eserleri 7, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri 1895-1905*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 7-19.

⁴ J. H. Burns, "Introduction," J. H. Burns, der., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1750*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 1-6.

Muhafazakârlığın mahiyetinden kaynaklanan bu anlam belirleme güçlüğü, sözcüğün gündelik kullanımından kaynaklanan bir diğer nedenle daha da artmaktadır. Gündelik olarak muhafazakârlık veya "Öztürkçeci" tercihe göre "tutuculuk," içeriğinden bağımsız olarak, her tür statüko savunuculuğunu veya değişim (özellikle de köklü değişim) karşıtlığını anlatmak üzere kullanılmaktadır. Muhafazakârlığın bu gündelik kullanımına eşlik eden, daha akademik veya teorik çerçeveler içinde yer alan ve "bürokratik", "siyasi", hatta çelişkili gibi görünmekle beraber "devrimci"⁷ yahut eski Sovyetler Birliği'ndeki statükoyu (gerçekle varolduğu biçimiyle sosyalizmi) savunmak anlamında "sosyalist" (veya "sol") gibi muhtelif sıfatlarla birlikte yer verilen kullanımlarını da hatırlayabiliriz.⁸

Liberalizmin görece bütünlüklü bir ideoloji niteliği taşımasına karşılık, muhafazakârlığın tarihî tezahürlerinin çeşitliliği içinde bu nitelikten yoksunluğu, daha doğrusu, muhafazakârlığın bir "tavır" veya "ruh hâli"⁹ ya da bir "duyuş/düşünüş"¹⁰ olarak belirmesi, Türk siyasî hayatında etkili olan akımların değerlendirilmesiyle ilgili başta belirtilen problemlere somut bir örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki: Liberalizmin Türk siyasî hayatına girişi, liberalizmin ideolojik bütünselliğinin parçalanması ve ağırlıklı olarak ekonomik anlamının (serbest piyasa savunuculuğunun) öne çıkarılmasıyla gerçekleşmiştir.¹¹ Liberalizmin bir felsefi ve fikri gelenekler bütünü olarak derinlemesine kav-

⁷ Çiğdem, a.g.e., s. 37.

⁸ Karl Mannheim'ın işlediği bir önemli kavramlaştırma olarak "bürokratik muhafazakârlık," için bkz. K. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*. Bu terimin Türk siyasî hayatı bağlamında bir kullanımı için bkz. Köker, a.g.e. Muhafazakârlığın önüne eklenebilecek sıfatların çokluğuna örnek olarak ayrıca bkz. Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökenleri ve Peyâmi Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı," *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997, s. 102-152.

⁹ Çiğdem, a.g.e., s. 36.

¹⁰ Tanıl Bora, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997, s. 6 vd.

¹¹ Tevfik Çavdar, *Türkiye'de liberalizmin Doğuşu*, İstanbul: Uygur yay., 1982.

ranmasını engellediği oranda yüzeysel de kalan bu özellik, Türk siyasi hayatına yön veren, modernliğe sonradan dahil olmanın beraberinde getirdiği "milliyetçi" vurgunun kültürel tezahürü olarak "muhafazakârlığın" mana çeşitliliğiyle birleşmiş bulunmaktadır. Böylece, Türk siyasi hayatında etkili bir fikir akımı olarak liberalizm ile muhafazakârlığın, değişen tonlamlarla birleştirilebildiğini ileri sürebileceğimiz, "eklektik" olmanın ötesinde, dayandıkları temel ilkeler ve dünya görüşü özellikleri bakımından herhangi bir iç tutarlılık ve bütünsellik taşıma kaygısını pek de teşhis edemediğimiz karmaşık oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, bir yandan örneğin Cumhuriyet'in temellerini oluşturan Kemalizmin ilkelerinde ve yorumlanış tarzlarında liberal, milliyetçi ve muhafazakâr düşünce akımlarına has öğeleri bulmak mümkün olmakta, öte yandan da aynı akımlara özgü öğeler, aslında Kemalizmle hesaplaşma veya en azından gerilimli bir ilişki içinde ortaya çıkmış Türkiye sağının içinde de tespit edilebilmektedir.

Bu tespitin daha açık ve ayrıntılı bir izahı için, bir yandan liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki ilişkileri kavramlaştırmak, diğer yandan da Türk siyasi hayatındaki akımları bu kavramlaştırma ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Dolaısıyla burada, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisine dair tüketici olma iddiasına sahip olmayan bir ön kavramlaştırma girişimini anahatlarıyla sunduktan sonra, Türk siyasi hayatındaki ilgili akımların değerlendirilmesine geçmenin yerinde olacağı düşünülmektedir.

Liberalizm Muhafazakarlık İlişkisinde "Serbestlik Modeli"

Liberalizm sözcüğüne kavramsal bir içerik kazandırmak gerektiğinde, ilk akla gelen, bireysel veya kolektif bir öznenin, hiçbir dış zorlamaya riayet etme mecburiyetinde olmaksızın, tamamen kendi hür (bağımsız) iradesine göre hayatını sürdürebilmesi imkânının mevcut olmasıdır. Bu anlamıyla liberalizm, devletin temel fonksiyonunu iç ve dış güvenliğin sağlanmasından ibaret saymaktadır. İç güvenlikle kastedilen, bireyle-

rin doğal haklarının (hayat, özgürlük ve mülkiyet) "arızı" ihlallere karşı korunması ve yine bireylerin kendi serbest (özgür) iradeleriyle kurdukları, sözleşme temeline dayanan ilişkilerin sürdürülmesinde ortaya çıkabilecek çekişmeleri gidermesidir. Bu anlamıyla liberalizm, teorik olarak devletten önce geldiğini kabul ettiği birey ve toplumu devletin karşısına koymakta ve devlete bireyin ve toplumun varlığının korunması için ve bununla sınırlı bir işlev (dolayısıyla faaliyet alanı) belirlemektedir. Bu modelde liberalizm ile muhafazakârlık, (1) devletin temsil ettiği egemen gücün sınırlandırılması; (2) bireylerle toplumun kendiliğinden işleyen ilişkilerine müdahale edilmemesi; (3) böyle bir müdahaleyi haklı gösterebilecek herhangi bir mutlak ilkenin mevcut olmaması gibi ortak esaslarda birleşmektedirler. Fransa Devrimi öncesinin "doğal hukuk ve toplum sözleşmesi" teorilerine, özellikle de Rousseau'cu biçimine karşı David Hume'un felsefi itirazı, devrim sonrasında ise siyasi bakımdan bir İngiliz Liberali (Whig) olan Burke'ün muhafazakârlığın kurucusu sayılmasına neden olan görüşleri, bu üç noktada, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin "serbestlik modeli" diye de adlandırabileceğimiz bu biçimini belirlemektedir.¹²

Liberalizm Muhafazakarlık İlişkisinde "Devletçi Model"

Batı düşüncesinde 19. yüzyılın sonlarına denk düşen bir dönemde başlayıp gelişen farklı bir yaklaşım ise, liberalizmin temel kavramı olan özgürlüğü, bireyin sahip olduğu potansiyelin gerçekleştirilmesi olarak anlamaktadır. Buna göre özgürlük, "hiçbir dış zorlamaya riayet etme mecburiyetinde olmamak" gibi negatif bir terminoloji içinde anlaşılmamaktadır. Birey, içinde yaşadığı toplumun ürünüdür ve dolayısıyla kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesi ancak o toplumla bütünleşmesi,

¹² Burke ile başlayıp 20. yüzyılda, tarihî süreç içinde oluşmuş devlet müdahaleciliğine dayalı "sosyal liberalizm" in tasfiyesiyle klasik liberalizme dönüşü öneren Hayek ile canlanan liberal muhafazakâr düşüncenin "serbestlik modeli"nin bu çerçevedeki bir değerlendirmesi için bkz. Linda Raeder, "The Liberalism/Conservatism Of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison", *Humanitas*, cilt: 10, sayı: 10, 1997.

kendi toplumunun bir öznesi haline gelebilmesiyle mümkündür. Bu yaklaşıma göre bireysel özgürlük, kişinin sahip olduğu potansiyelin farkına varmasını (ve dolayısıyla gerçekleştirmesini) mümkün kılacak araçlara sahip kılınmasını anlatır ki, bunun da önkoşulu devletin bu yöndeki "pozitif" müdahalesidir. Oxford İdealizmi'nden¹³ Hegelciliğin değişik versiyonlarına kadar uzanan bu "pozitif özgürlükçü liberalizm,"¹⁴ devleti, toplum içindeki bireysel ve "kesimsel" ("sınıfsal") çıkarlar arasındaki çatışmaların uyumlulaştırıldığı bir üst değer olarak kavramaktadır. Bu tür bir "liberalizm", bir yanıyla "refah devleti" anlayışına temel oluştururken (sosyal liberalizm), diğer yanıyla devleti, modernliğin sıkıntılarını giderici bir nihai uyum noktası olarak idealize ederek, organizmacı toplum görüşünün odağına yerleştirmektedir.¹⁵ Bu modelde devlet, toplumun tarih içinde şekillenmiş geleneklerinin, kurumlarının ve ilişkilerinin dağınıklığından kurtarılıp sistemli bir biçimde cisimleştirildiği, korunup geliştirildiği bir üst kurum/değer, kısacası toplumun özünün ifadesi olmaktadır. Liberalizmin pozitif özgürlükçü yorumu ile muhafazakârlığın (E. Gellner'in anlatımıyla, milli kültür ile milli devletin birliğinin hedeflendiği bir siyasi meşruluk

¹³ Bu akımın kurucusu olan Thomas Hill Green'in liberalizmi Aristotelesçi (*zoon politikon*) ve Hegelci (devleti moral bir değer olarak yüceltici) çizgide yeniden inşanın, 20. yüzyıl refah devleti uygulamalarının teorik zeminlerinden biri olarak işlev gördüğüne ilişkin olarak bkz. Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Blackwell, Oxford, 1984, s. 284 vd. Ayrıca bkz. Levent Köker, "Liberalizm ve Eleştirileri", yukarıda, s. 9-38.

¹⁴ Liberalizm içinde yer alan "negatif" ve "pozitif" özgürlük kavramları ve bu kavramlar etrafındaki tartışmalar için bkz. Isaiah Berlin, "İki özgürlük Kavramı," (çev. M. Saygılı, E. Oktay), *Cogito*, Sayı: 32, Yaz 2002, s. 202-253 ve Charles Taylor, "Negatif özgürlük Anlayışının Yanılgısı," (çev. ö. Arkan), *Cogito*, Sayı: 32, Yaz 2002, s. 254-275.

¹⁵ Liberalizmin muhafazakârlıkla birleşmesini kolaylaştıran ve bir tür "korporatist devlet modeli" öngören bu görüşün önemli ilham kaynaklarından biri olarak Emile Durkheim'ın bu bağlamda değerlendirilmesi ve Durkheim'ın görüşlerinin Hegel sonrası Alman idealizmiyle olan bağlantılarıyla ilgili olarak bkz. Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 65-81 ve 95-118.

formülü olarak) milliyetçiliğe yakınlaştığı bu ilişkiyi de liberal muhafazakârlığın "devletçi modeli" olarak nitelendirebiliriz.

Şimdi, liberal muhafazakârlığın bu iki modeli açısından Türk siyasi hayatına ana hatlarıyla bakabiliriz.

Liberalizm Muhafazakârlık İlişkisi Açısından Kemalist Cumhuriyet

Türkiye tarihinde bir modern devlet oluşumu sürecinin son ve "inşai" evresi olarak "Cumhuriyet", ulusal egemenlik üzerindeki vurgusuyla, liberalizmin öğelerinden birini oluşturan ve Avrupa tarihinde henüz bu adla (yani liberalizm diye) anılmadığı önceki dönemlerden gelen, bir "yurttaşlar" topluluğunun kendi kendisini, kendi ortak çıkarları (*res publica*) doğrultusunda yönelebilmesini ifade eden, "kolektif bağımsızlık olarak özgürlük" ögesini içermektedir.¹⁶ Bu anlamda Cumhuriyet, ulusal egemenlik üzerindeki vurgusu ve bu vurgunun zorunlu unsuru olarak, Kemalizmde hem "fıkri, irfanı, vicdanı hür olma", hem de statü ayrıcalıklarını yok etmek suretiyle "saltanat-ı şahsiyye"den "saltanat-ı millîye"ye geçme gereğinin anlatımı olarak "yurttaşlık" idealizasyonu ile liberal bir içerik taşımaktadır.¹⁷ Cumhuriyet ve Kemalizm, bu anlamda, Avrupa tarihinde, erken modernliğin kent yönetimleri etrafında oluşup, bu çizgi üzerinden 19. yüzyılın "milliyetçilik-liberalizm" beraberliğine erişerek, bu yolculuğun Birinci Dünya Savaşı bitimindeki anlamlı son durağı olan Wilson'ın "ulusların kaderlerini tayin

¹⁶ Liberalizmin bu "kolektif bağımsızlık olarak özgürlük", köklerini ifade eden "*liberta*" kavramının tarihi analizi için bkz. Ouentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought, Volume One, the Renaissance*.

¹⁷ Burada Kemalizm ile ilgili tüm değinmelerin dayanağını oluşturan ana metinler (Cumhuriyet Halk Fırkası programlarındaki "Kemalizm" ve ilkelerinin tanımları, M. Kemal Atatürk'ün söz ve yazıları, Kemalizm ile ilgili olarak Tek Parti döneminde yapılmış başlıca yorumlar ve ilgili tartışmalar) için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, "İkinci Ayrım". Ayrıca bkz. Levent Köker, "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", *Türkiye'de Modern Siyâsî Düşünce-cilt: 2-Kemalizm* içinde, derleyenler: T. Bora, M. Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 97-112

hakkı'na varan modern ulus-devlet oluşum süreçlerinin karakteristik bir tezahürü olmaktadır. Liberalizmini bu anlam sınırlılığı içinde teşhis edebildiğimiz Cumhuriyet ve Kemalizm, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin yukarıda yer verilen "serbestlik modelindeki, toplumların kolektif bir özne olarak hiçbir dış zorlamaya riayet etme mecburiyetinde olmaması ögesine ulusal egemenlik ve bağımsızlık idealleri açısından yakınlaşmaktadır.

Buna karşılık, bu modelde varolan "bireysel özgürlük" anlayışının ve bu anlayışla birleşen, devletin topluma müdahale etmemesi gerektiği ilkesinin dışında bir yere sahip olan Kemalizm, modern devletin aynı zamanda bir "kültür devleti" olduğu yargısını doğrularcasına, oluşturmayı hedeflediği yeni devletin meşruluk temellerini inşa ederken yani, yeni devletin yurttaşlık anlayışının kültürel çerçevesini oluştururken, "saltanat-ı şahsiyyeden saltanat-ı milliyeye geçiş" diye ifade ettiği "geçmişten kopuş radikalliği" içinde mevcut olan bir paradoksa düşmüştür. Buradaki paradoks, Cumhuriyet'in anılan liberalizmi ile bu liberalizmi neredeyse görünmez kılacak bir biçimde öne çıkanlar, kâh "yeni rejime uygun bir insan tipi oluşturma" hedefiyle, kâh -bir bakıma saltanat-ı şahsiyye döneminden tevarüs edilmiş- "devletin kutsallığı" ile bezenmiş bir otoriterlik arasındadır.

Cumhuriyeti bir "devrim," Kemalizmi de bu anlamda bir "devrim ideolojisi" diye anlayarak, bu paradoksun bütün devrimci süreçlerde gözlenen normal bir durum olduğu söylenebilir. Bu tespit, anılan paradoksun apolojisi olarak anlaşılabilirse de, yine bu paradoksun Kemalizmin bütününe sirayet etmiş bulunan ve buradan hareketle Türk siyasî hayatındaki muhafazakâr oluşumları temellendirmeye elverişli olan daha derinlikli bir ikilemi gözlerden saklamamalıdır.

Bu daha derinlikli ikilem, Cumhuriyet'in kendisini geçmişle radikal bir kopuş üzerine inşa etme arzusu (Kemalist inkılâpçılık) ile bir "ulus devlet" olma idealini ifade eden "milliyetçilik" ilkesi arasında yakalanabilir. Kemalist milliyetçilik, hem modernliği ("diğer muasır milletlerle hemahenk olma'yı) hedefle-

mekte, hem de Türk toplumuna özgü niteliklerin korunması ("Türk içtimaî hayatının hususî seciyelerini muhafaza etmek") gerektiğini kabul etmektedir.

Bu noktada, sorulması gereken can alıcı önemdeki bir soru, bu niteliklerin nasıl belirlendiğiyle ilgili olacaktır. Kemalizmin cevabı, bir yanıyla yeniden inşa etmeyi hedeflediği toplumu nasıl görmek istediğini (yani, Kemalist "olması gereken") ve dolayısıyla değişimcilik özelliğini içermekte, diğer yanılla da bu "olması gereken" doğrultusunda gerçekleşen değişim süreçlerinin uğraklarında "muhafazakâr" olma gereğini de işaret etmektedir. Nitekim Kemalizm, Türk toplumunun sınıfsız, çatışmasız, dayanışmacı ("imtiyazsız ve kaynaşmış") bir organik bütün olduğu iddiasını, Türk toplumunun özgün bir niteliği olarak vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda bu "özgün" niteliğin mesela iktisadî kalkınma sürecinde ortaya çıkabilecek sınıf farklılıklarıyla çatışmasını önlemek için devletçiliğe müracaat edilmelidir diyerek- korunması gerektiğini de ilke edinmiştir. Böylece, muhafazakârlığın ana öğretilerinden birini içselleştirmiş olduğunu söyleyebileceğimiz Kemalizm, ayrıca, modernlik ("terakki ve inkişaf") yolunda gitmesi gerektiğini düşündüğü Cumhuriyet'in sağladığı" inkılâpçı kazanımlarının korunması gerektiğini" de benimsemiştir. Bu çerçevede ele alındığında, Kemalizm ile muhafazakârlık arasındaki ilişkiler, özünde devlet gücünü elinde bulunduran bir elit grubun toplumu, kendi hâkimiyetinin devamı için gereken özelliklere göre bir düzene sokma girişimi olarak nitelendirilebilir. Akademik sosyal bilimin "ulus oluşturma" (*nation-building*) diye de adlandırdığı bu girişimin liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinde görebileceğimiz devletçi modele daha yakın durduğu söylenebilir. Ancak, liberal muhafazakârlığın devletçi modeli açısından da sorunlar bulunmaktadır. Bunlar arasında en esaslı sorun, Kemalizmin Cumhuriyet ile birlikte oluşturmaya giriştiği yeni devlet düze-

ninin temelini oluşturması gereken "ulusal toplum"un varlığıyla ilgilidir.¹⁸

Liberal muhafazakârlığın devletçi modeli, devleti, zaten varolan toplumun tarihî geleneklerinin, kurumlarının, değerlerinin sentezleyicisi bir üst kurum/değer olarak görmekteydi. Kemalizmin Cumhuriyet'le yapmak istediği ise, yeni devletin meşruluk dayanağı olarak yeni bir tarih (ve dil) kavrayışı esasına göre belirleyeceği "yeni toplum"u oluşturmaktı. Bu yeni toplumun "ulus" olarak kavranması normaldi ama, "ulus"un tanımında ve dolayısıyla "Türk ulusuna özgü niteliklerin belirlenmesi"nde Kemalizm, Osmanlı devletinin damgasını taşıyan geğmişin birikimiyle bir "kopuş" hedeflediğinden, yeni devletin sınırları dahilindeki yerleşik toplumun (ve mübadele sonrası yeni gelenlerle birlikte) daha uzak ve belki de insanların bilmedikleri, hatırlamadıkları, "gelenekselleştirmedikleri" bir geğmişe atıfta bulunuyordu.

Tarihî süreçlerini patrimonyal bir devlet yapısı içinde¹⁹ yaşayagelmiş, ilksel (*primordial*) bağların hâkim olduğu bir

¹⁸ Muhafazakâr düşüncenin mevcut (oluşmuş) bir toplumsal dokuyu, devlet gücünün devrimci kullanımıyla tahrip edilmeye karşı korumaya yöneldiği ve bu anlamda modernliğin ürünü olan "organik toplum"la belirlenen bir ilişki içinde olduğu Fransız Devrimi sonrasının muhafazakâr düşüncesinin "serbestlik modeli" içinde liberalizmle eklemlenmesi mümkün olmuşsa; böyle bir toplumsal dokunun mevcudiyeti bakımından "yapısal sorunlar" yaşayan Almanya örneğinde muhafazakâr düşüncenin bir yanda "milliyetçilik" diğer yanda da "devletçi model"e uygun bir liberal muhafazakârlık arasında salındığı söylenebilir. Bu çerçevede Kemalizm ve Cumhuriyet, Alman örneğini çağrıştıran özelliklere sahip olmakla birlikte, Türkiye'de organik toplumsal ilişkilerin mevcudiyetinin neredeyse hiç söz konusu olmaması nedeniyle daha farklı bir sorunlar yumağıyla belirlendiği, dolayısıyla Türk muhafazakârlığının Kemalist-Cumhuriyetçi versiyonunun devletçi model açısından bakıldığında bile, milliyetçiliğe çok daha yakın durduğu belirtilmelidir. Muhafazakâr düşüncenin İngiliz, Fransız ve Alman biçimlerinin modernliğin ürünü olan "organik toplum" (*Gesellschaft*) açısından derinlikli bir izahı için bkz. Çiğdem, 2001: 40-45 ve 47-54.

¹⁹ Türkiye'de yenileşme sürecini etkileyen özelliklerin patrimonyalizm kavramı etrafında yapılan bir değerlendirilmesi için bkz. şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk," *Türkiye'de Toplum ve Siya-*

toplumsal bağlam içinde, modern toplumsal örgütlenmenin kurumsal niteliklerini, bu niteliklerin üzerinde yükselecek bir modern devlet yapısının özelliklerini, tüm bunların doğurgusu olarak görülebilecek yurttaşlık anlayışını oluşturmak: Kemalist Cumhuriyet'in bu yükün altından kalkması, paradoksal olarak, Kemalist Cumhuriyet'in kapsayıcı, tüm-toplumsal (*societal*) devletçiliğini liberal muhafazakârlığın iki modelinden de uzaklaştırmaktadır. Buna karşılık, Kemalist Cumhuriyet'in yeni devletin meşruluğunu adeta kendi içinden türeten (otokratik) fıkri kuruluşunun paradoksları²⁰ ile Cumhuriyet'in hedeflerine ulaşma yolundaki her gelişme (iktisadî kalkınma, kentleşme, okur-yazarlık oranının artması, toplumsal örgütlenme düzeyinin yükselişi gibi "modernleşmeci sosyolojinin" ana göstergelerinin naifliği içinde bile teşhis edileceği üzere) aynı zamanda Cumhuriyet'in Kemalist temellerinin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Açısından Türkiye'de Muhafazakârlık

Türk siyasî tarihinde Cumhuriyet, Millî Mücadele yıllarında, Birinci Büyük Millet Meclisi'ndeki pek çok üye, özellikle de Mustafa Kemal'in muhalifleri için muhtemelen öngörülmedik bir hadiseydi. Bununla birlikte, Cumhuriyet'in temel ideolojisi olarak Kemalizmin bir çok özelliği, ilkeler ve tanımlar düzeyinden örneğin iktisadî politikalarındaki uygulamalara kadar, belli bir tarihi olan hususlardandı. Bu bakımdan, siyasî rejimin temellerinden halkçılık, milliyetçilik ve laiklik ilkelerini, iktisadî yönü ağır basan bir ilke olarak devletçiliği, bir bütün olarak Kemalizmin merkezîyetçiliğini ve tüm bunlara bağlanabilen otoriter devletçiliğini, Jöntürk düşüncesinin özellikle ittihat ve Terakki koluyla irtibatlandırmak mümkün olabilmektedir.

set, *Makaleler 1* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 175-207; özellikle s. 178 vd.

²⁰ 14 Bu paradokslar hakkında bkz. Levent Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, 1996.

Benzer bir biçimde, Cumhuriyet'in çok partili siyasî hayata geçişten sonraki siyasî akımları içinde ortaya çıkan ve 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonraki süreçte, Turgut Özal ve Anavatan Partisi döneminde (1983-1991) aleniyet ötesi bir kamusal yaygınlık kazanan, hatta kabul gören liberal, muhafazakâr ve milliyetçi öğeleri sentezleme girişimlerinin izlerini de yine Jöntürk düşüncesinden itibaren görebilmekteyiz.

Türk siyasî tarihinde liberalizm sözüyle ilgili olarak en çok zikredilen akım, herhalde Prens Sabahaddin'le birlikte anılan "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"dir. Niteliğini adından açıkça anlayabildiğimiz, İttihat ve Terakki muhalifi bu akıma ek olarak, özgürlükler anlamına gelen Ahrar Fırkası, Mutedil Hürriyetperverân Fırkası gibi örgütlenmelerin de, siyasî anlamda meşrutî (anayasal) monarşiyi, iktisadî anlamda da serbestliği (piyasa ekonomisini) benimsedikleri görülmektedir. İttihat ve Terakki muhalifi bu akımların sonradan içinde birleştiği bir örgütlenme olarak Hürriyet ve İtilaf her ne kadar Damat Ferit Paşa ve Sultan VI. Mehmet (Vahdettin) ile bütünleşmişse de, fıkfî özelliklerinin izlerini Millî Mücadele yılları içinde ve sonrasında takip edebilmek mümkündür, ilk Büyük Millet Meclisi'nde, Mustafa Kemâl muhaliflerini ifade etmek için kullanılan "Birinci Grup"ta yer alan ve Millî Mücadele sonrasındaki siyasî hedef olarak meşrutiyeti bir tür İngiliz anayasal monarşi modeline göre ihya etmeyi benimsediklerini söyleyebileceğimiz fikir sahipleri de Jöntürk liberalizminin devamı olarak görülebilmektedirler.²¹

Cılız da olsa bir son dönem Osmanlı liberalizminden söz etmemizi mümkün kılan bu akımlara, Millî Mücadele sırasında Bolşevizmden de etkilenmiş olarak, doğrudan demokrasi ideallerine çok yaklaşan bir "halk egemenliği" düşüncesini (şuralar sistemini) savunan sosyalist akımları da eklemek gerekmektedir (bkz. Tuncay, 2000: 71-165). Çünkü her iki ana akımın da

²¹ Bu konuda bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası. II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakkiye Karşı Olanlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990. Ayrıca bkz. Tark Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt: I, İkinci Meşrutiyet Dönemi*, Hürriyet Vakfı, İstanbul, 1984.

temel vurgusu, merkezî devlet ve bürokrasi tahakkümünden yakınmayla, buna son vermeyi hedefleyişlerinde birleşmektedir.

Osmanlı devletinin yerleşik kurumu olarak saltanat ile hilafetin (saltanatın 1922'de kaldırılmasından sonra ise -hiç değilse hilafetin-) muhafazasıyla toplum ile devlet arasındaki geleneksel meşruiyetçi bağların sürdürüleceği, buna karşılık toplumun başta iktisadî kalkınma olmak üzere diğer alanlarda ademi merkeziyetçiliğin benimsenmesiyle olabildiğince serbestleştirilmesi hedefi Osmanlı liberallerinin birleştiği ortak noktayı oluşturmaktaydı. Bu "Osmanlı liberalizmi" ile Millî Mücadele içinde gündeme gelen ve halkın, kendilerini adeta Allah tarafından iktidara getirilmiş gibi mutlak güç sahipleri olarak gören memur tabakasının tahakkümünden kurtarılarak, kendi mukadderatını bizzat ve bilfiil eline alarak, tecrübeyle demokrasiye içselleştir-mesi imkânına kavuşturulması gerektiğini ileri süren akımın birçok ortak noktası bulunuyordu. Bunlardan belki en önemlisi, özellikle Millî Mücadele içinde kesin bir dille vurgulanan biçimiyle, "halk" sözcüğünün kapsamı tespit edilirken müracaat edilen "emeği ile geçinmek" kriterinin yanı sıra, "Müslümanlık" nitelermesiydi.

Millî Mücadele'nin başlangıçta açıkça belirtilmiş olan amacının "Saltanat ve Hilâfet makamını esaretten kurtarmak" olmasına karşılık, ikisinin de kaldırılarak Cumhuriyet'e geçilmesi, Cumhuriyet'in laiklik ilkesinin uygulanış tarzı, bu tarzla bitişen otokratik merkeziyetçiliği, 1930'lardan itibaren, özellikle de İkinci Dünya Savaşı yıllarında artarak hissedilen, iktisadî sıkıntıların toplumun değişik kesimlerinde ama yaygın hissedilen hoşnutsuzluklar, ülke içi koşulların uluslararası siyasî konjonktürle de birleşerek zorunlu kıldığı çok partili siyasî hayata geçiş sonrası Cumhuriyet'in kurucusu CHP'nin (muhtemelen 1946'da dâhil) katıldığı tüm seçimleri yitirmesi gibi birçok gösterge, yeni Türkiye'yi oluşturan insan unsuru ile yeni devlet arasında bir benimseme veya meşruluk sorunu olduğunu işaret etmektedir.

Bu sorunun üzerine, Osmanlı liberalizmiyle devamlılık arz eden siyasî sembollerle giden hareketlerin (önce DP -sembolik de olsa önemli bir çıkış olarak Demokrat Parti'nin Başbakanı Adnan Menderes'in TBMM grubuna "siz isterseniz hilafeti de getirebilirsiniz!" biçimindeki ünlü hitabı da dâhil- sonra Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi) çok partili siyasî hayatın hemen hemen tüm seçimlerinden galip çıkmaları da aynı işareti teyit etmektedir.

Şimdi: Devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin, ontolojik olarak devlete öncelik veren kuruluşuna dayalı Osmanlı düzeninde meşruluğu sağlayan bağların, tekrarlayalım, patrimonial bir düzene özgü ilksel (*primordial*) bir bağ olarak din (daha doğrusu "cemaat") üzerinden kurulduğunu belirleyebiliriz. Osmanlı devletinin modern devlet olma yoluna girdiği "Tanzimat sonrası" dönemden itibaren bu bağda bir erozyon olduğu da ortadadır. (Cumhuriyet'in inkılâplarının ne kadar köklü ve "ileri" olduğunu kanıtlamak için, mesela 1939-40 yıllarında karşılaştırma için tercih edilen Osmanlı tarihinin en köktenci reformist sultanı II. Mahmut'un "gâvur" diye nitelendirildiğini hatırlamak bile, bu erozyonu işaret etmek için yeterli olmalıdır.)

Cumhuriyet'in ve dolayısıyla Kemalizmin içine düştüğü önemli bir paradoks, kuruluş ve sonrasında hedeflenen modern devlet oluşumu için geleneksel Osmanlı devlet-toplum ilişkisinin esaslı niteliklerini devam ettirmek zorunda olmasıydı. Bu zorunluluk, Kemalist projenin serbestlik veya devletçi diye andığımız liberal muhafazakâr modellerin dışına düşen, bütüncül-otoriter bir nitelik kazanması ve modern devlet-toplum ilişkilerine özgü meşruluk tarzının oluşamaması ile sonuçlandı.

Buna karşılık, Batı modernliğine özgü bir gelişme doğrultusu olarak devletin toplumsal geleneklerin özsel ifadesi olduğu anlayışına benzer bir oluşumun Tanzimat sonrasının reform süreçlerinde (en belirgin olarak fikir akımı düzeyinde Yeni Osmanlılar ve Osmanlıcılık ile, pratikte ise örneğin Ahmet Cevdet Paşa'nın mimarlığını yaptığı *Mecelle* ile) ortaya çıkmaya

yüz tuttuğu söylenebilirse de, bunların, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin serbestlik veya devletçi modellerinden herhangi birine dahil edilebilecek ölçüde yakın bir tip oluşumla neticelenmedikleri görülmektedir.

1980'lerin ortamında, Turgut Özal önderliğindeki Anavatan Partisi'nin temsil ettiği liberal muhafazakâr-milliyetçi sentez ise, söylemleri ve sembolik kurgulamaları düzeyinde, Osmanlı liberalizmi-Millî Mücadele halkçılığı çizgisine bağlanabilmektedir ve bu anlamda liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin "serbestlik modeli"ne yakınlaşmıştır. Yani, devletin yurttaşlara ve dolayısıyla topluma hizmet için varolduğunun vurgulanması (devletin ontolojik önceliğinin yadsınması), iktisadî liberalizmin (serbest piyasa ve teşebbüs hürriyetinin) siyasî ve kültürel liberalizmle (fikir, inanç ve vicdan hürriyeti ile) bütünleştiğinin dile getirilmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilerek toplumsal inisiyatife yer açılmasının hedeflenmesi (ademi merkezîyetçilik), devletin "küçültülerek güçlendirilmesi"nin hedeflenmesi gibi liberal unsurlarla, toplumun din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına karnusal olarak saygılı olunacağını işaretleriyle (başörtüsü meselesinde Anayasa Mahkemesi'nden dönen "başarısız" yasalaştırma girişimine ek olarak, geleneksel tarihî özelliklerin öne çıkarıldığı resmî kültür politikalarının yanı sıra, Özal'ın 1991'deki Cumhurbaşkanlığı sırasında Cuma namazı kılmayı alenîleştirmesi gibi sembolik etkinlikler, vb.) pekiştirilmek istenen "gelenekçilik" öğelerinin birleştirilmesi...²²

Turgut Özal'ın ve Anavatan Partisi'nin liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinde "serbestlik modeli"ne yakınlaşan bir ideolojik sentez oluşturmaya imkân veren, benzer bir çizgi üzerinde gelişmiş önceki hareketlerden farklı olarak, Türkiye toplumunun Cumhuriyet sonrası dönemdeki toplumsal gelişme sonucunda, ilksel (primordial) bağları daha zayıflamış, daha sanayileşmiş, daha kentli, daha örgütlü ve dolayısıyla "gelenek-

²² Levent Köker, "Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi: Türkiye'de Yeni-Muhafazakâr Kültür Politikasının Eleştirisi," *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* içinde, E. özbudun, E. Kalaycıoğlu, L. Köker, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1993, s.71-89.

selliği siyasileştirmeye" noktasında daha tavırlı olmasıdır. Bu yargının yerindeliği, toplumsal kesimlere devlet karşısında öncelik vermeye yönelik bir söylemin (terim pek de doğru anlamıyla kullanılmasa da, "sivil toplumculuğun") sadece muhafazakâr ideolojiye yakın olanlarda değil, otokratik-devletçi gelenekten gelen Tek Parti dönemi CHP'sinin mirasçıları da dahil olmak üzere, rakiplerinde de yaygın kabul görmekte oluşudur.

Ne var ki, Turgut Özal ve Anavatan Partisi'nin serbestlik modeline uygun düşen liberal muhafazakârlığı, aynı modele uygun düşen Anglo-Amerikan örneklerinin (Reaganizm ve Thatcherizm) 1980'lerdeki durumuna paralel bir biçimde, toplumsî tabana veya kamusal yaygınlığa sahip bir otoriterliğe dönüşmeye yüz tutmuştu. Bu durum, Türkiye'nin özel ve somut koşullarında, Özal ve Anavatan Partisi'nin liberal muhafazakârlığına takaddüm eden 12 Eylül rejiminin gelenekselliği devlet otoriterliğini pekiştirmekte başvurulacak bir zemin olarak seçmesinin belki de zorunlu sonucuydu. Buna karşılık muhafazakârlık, Quinton'un tasnifi uyarınca, kendi solundaki liberalizmle bir araya gelebildiği gibi, sağında yer alan otoriteryanizm ile ve hatta faşizmle de birleşebilir ve belki de bu son sözü edilen beraberlikler daha rahat kurulabilir.

21. yüzyılın başlarında, Türkiye'nin siyasî hayatında, gelenekçilik vurgusunun "sağ" ucundaki "siyasî İslâm"ın damgası, "muhafazakâr demokratlık" adıyla ve parlamenter meşruluk temelinde, siyaset sahnesinde en önde bulunuyor. Bu konum içinde, Özal'ın çok yakınlaşmışken otoriterliğe doğru meylettği liberal muhafazakârlığın serbestlik modelinin ihyası anlamında bir gelişmenin ortaya çıkıp çıkmayacağı ise, küresel kaygıların ve uluslararası alana da sıçrayan meşruluk yitirilerinin ve arayışlarının gölgesi altında Türkiye'nin somut gelişmeleriyle belli olacaktır

KİMLİK, MEŞRULUK VE DEMOKRASİ: TÜRKİYE'DE YENİ-MUHAFAZAKÂR KÜLTÜR POLİTİKASININ ELEŞTİRİSİ

Giriş:

Türkiye'nin 1923'ten bu yana yaşadığı üçüncü askerî darbenin ardından, 1980'lerde yaşadığı demokrasiye yeniden geçiş süreci, bazı gözlemcilerin "demokrasinin küresel yükselişi" diye niteledikleri uluslararası konjonktüre tesadüf etti. Türkiye'deki geçiş sürecinin başlıca öğeleri, (1) Cumhuriyetin devletçi ekonomik kurumlaşmasını tasfiye etmeye yönelik, piyâsa-yönelimli bir ekonomik reform programını; (2) gelecekteki çok partili siyasî hayatı düzenleyecek olan yeni bir anayasa ile diğer siyasî mevzuatın hazırlanmasını ve (3) katı "laiklik" ilkesinin yumuşatılmasını içeren yeri bir "kültür politikasının belirlenmesini ihtiva ediyordu.

1980-1983 arasında, otoriter askerî yönetim tarafından çizilen bu çerçeve içinde Türk siyasal hayatının evrimi, Kasım 1983 seçimlerinden sonra işbaşına gelen ANAP hükümetleri altında devam etti. Özal döneminde, piyasa ekonomisine geçişin tamamlanması amacıyla, örneğin özelleştirme programının benimsenmesi ve Türk parasının kıymetini koruma ile ilgili yasanın yürürlükten kaldırılması gibi kararların alınması görece başarılı olurken ve eski siyasî liderlere askerî yönetimce getirilmiş olan siyaset yasağı 1987 referandumuyla kaldırılırken, Türkiye, piyasa ile demokrasi arasında nedensel bir ilişki kuran görüşü destekleyen bir "başarı örneği" oluyordu.

1980'lerin bu "başarısı" ile uyumlu bir biçimde, Türkiye'nin toplum ve siyaset hayatını ele alan birçok araştırmacı, kimi

zaman tereddütlü bir biçimde olsa bile, iyimser sayılabilecek görüşlerini belirtmişlerdi. Metin Heper, örneğin, 1980'lerin başındaki askerî yönetimin katı doktriner bir program empoze etmediğini; ekonomi politikalarının yürütülmesini uzmanlarına bıraktığını; Kemalizmi bir "ideoloji" olarak değil, bir "dünya görüşü" halinde yorumladıklarını, böylelikle de toplumun uzun dönemli çıkarlarının bekçisi olan "devlet seçkinleri" ile seçmenlerinin kısmî ve kısa dönemli çıkarlarının peşinde koşan popülist "siyasal seçkinler" arasındaki ayrılığın yumuşatılmasına katkıda bulunduklarını belirtiyordu.¹ Yine başkaları, "İslamcı canlanma" denilen oluşumla ilgili olarak yazdıklarında, İslamî hareketin, feminizm, çevrecilik ve eşcinsellerin hakları gibi hareketlere eşlik eden bir biçimde,- "modernlik" içinde yer aldığını ileri sürüp, Türkiye'de "sivil toplumun özerkleşmesi"nden söz ediyorlardı.² Bu iyimserler listesine, Türkiye'deki İslamcı yükselişi, "Tocquevillci bir okuma" temelinde, bir "yurttaşlık dini"nin oluşumuna doğru giden bir gelişme diye yorumlayan Jean-François Bayart³ ile Bernard Lewis'in, demokratikleşmekte direnmesiyle istisnai bir bölge olan Orta Doğu'da,⁴ Tür-

¹ Bkz. Metin Heper, "The 'Strong State' and Democracy: The Turkish Case in Comparative and Historical Perspective," in S.N. Eisenstadt, der., *Democracy and modernity. International Colloquium on the Centenary of David Ben-Gurion*, Leiden, et.al.: E.J. Brill and Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1992, s. 142-163.

² Nilüfer Göle, "Toward and Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey" in Metin Heper and Ahmet Evin, der., *Politics in the Third Turkish Republic*. Boulder, et.al. Westview Press, 1993, s. 213-222.

³ Jean-François Bayart, "Republican Trajectories in Iran and Turkey: A Tocquevillian Reading," in Ghassan Salame, der., *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, London and New York: I.B. Tauris, 1994, s. 282-299. Kars. Şerif Mardin, "Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization," in Metin Heper and Ahmet Evin, der., *Politics in the Third Turkish Republic*, s. 161-168.

⁴ Bernard Lewis, "Why Turkey is the Only Muslim Democracy." *Middle Eastern Quarterly*, 1:1 (Mart, 1994), s. 41-49

kiye'nin "neden tek Müslüman demokrasi" olduğunu açıklamaya yönelik yorumunu⁵ ekleyebiliriz.

Bununla birlikte, Türk siyasal hayatını farklı bir bağlama oturtan bir başka yaklaşım, yeni muhafazakâr ekonomik liberalleşme programı ile siyasal İslam'ın artan gücü arasındaki "paradoks"un kafaları karıştırdığını belirtmektedir.⁶ Ekonominin radikal liberalizasyonu ile bunu izleyen siyasetin potansiyel otoriterleşmesi arasında teşhis edilen paradoks, Türkiye'nin demokratikleşme süreci ile ilgili kötümser bir yorum olarak anlaşılabilir: "İslamcı yükseliş"i demokratik kökleşmeye katkıda bulunan başlıca unsurlardan biri veya sivil toplumun özerkleşmesinin kanıtı olarak yorumlayan iyimser yaklaşımın aksine, Birtek ve Toprak şu iddiayı ortaya koymaktadırlar: "Ümmet kavramı, modern devlete ancak geçici bir destek sağlayabilir, çünkü bu ikisinin organik olarak bütünleşmesi imkânsızdır. Otoriter bir biçim müeyyidelendirilmiş bir cemaat anlayışını vurgulayan ümmet, anlaşma (rıza-consensus) ile kurulan bir sivil toplumun yerine geçemez."⁷

Bu değinme, Türk siyasal hayatı ile ilgili bir çok yeni yorumda ihmal edilmiş gibi görünen bir noktayı öne çıkarmaktadır: meşruluk sorunu veya meşruluk krizi⁸ Çağdaş siyasal ha-

⁵ Kars. John Waterbury'nin Türkiye ile ilgi değinmeleri: "Democracy without Democrats, the Potential for Political Liberalization in the Middle East," in Ghassan Salame, ed., *Democracy without Democrats?*, s. 23-47.

⁶ Faruk Birtek ve Binnaz Toprak, "The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity," *Praxis International*, 13:2 (Temmuz, 1993), s. 192-212

⁷ Ibid., s. 208.

⁸ Türkiye'de elle tutulur bir "meşruluk krizi"nin varolduğunu zımnen de olsa onaylayan Birtek ve Toprak, bu yargının dışında tutulmalıdır. Türk siyasal hayatının son durumu ile ilgili bir diğer yazısında Birtek, "canalıcı soru"yu, "Cumhuriyetin kurumsal yapısı ile demokratik siyaset ilkelerinin" nihai uyumu üzerinde odaklaşarak formüle etmektedir. (Prospects for a New Center or the Temporary Rise of a Peripheral Asabiyyah?, in Heper and Evin, *Politics in the Third Turkish Republic*, s. 223-228.) Kars. Metin Heper'in Türkiye'deki krizi bir "meşruluk" krizi olarak değil de, bir "katılım" krizi diye yorumlaması ("The 'Strong State' and Democracy," s. 143 vd.)

yatını, bir meşruluk krizinin çeşitli boyutlarını ve sonuçlarını irdelemeksizin yorumlamaya yönelik her çaba, en azından, eksik kalacaktır.

Türkiye'nin Cumhuriyet'in kurulmasından sonra, rejim değişikliği ile ilgili temel sorunu çözdüğü, bunu da geleneksel dini (İslamî) bir meşruluk ilkesine son verip, "modern devlet'e özgü hukukî-rasyonel meşruluk ilkesini benimseyerek gerçekleştirdiği varsayımına karşı, burada, Cumhuriyet'in kurulmasıyla noktalanmış tarihsel sürecin, 1980'lerde önemli ölçüde görünür hale gelen bir meşruluk krizinin tohumlarını barındırdığını göstermek istiyorum

Elbette, çok-dinli ve çok etnik gruplu bir imparatorluk yapısından, modern bir ulus-devlete, Cumhuriyet'in kurulması ile doruğuna ulaşmış bir reformlar süreci ile geçildiği bu geçiş tamamlanmış olmasa da doğrudur. Bununla birlikte, böyle bir modern ulus-devletin kurulması için, Gellner'in bir siyasal meşruluk ilkesi olarak yorumladığı "milliyetçilik" formülüne gerek olduğu,- yani siyasal çatı ile "millî" kültürün 'bütünleştirilmesinin gerektiği de inkâr edilmemelidir.⁹ Burada, Cumhuriyetin kuruluş evresinde, "güçlü bir devlet'in veya "güçlü bir merkez"in varolduğunu fakat yeni devletin meşrulaştırıcı temeli olarak işlev görecektir bir "millî kültür"ün oluşmamış olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, İslamî bir cemaat olarak "millet"ten ortak Türk kimliği ile kültürünü paylaşan bir yurttaşlar topluluğu olarak "millet'e geçiş, bu yeni kimliğin tepeden - siyasal olarak- zorlanması zorunlu kalmıştır. 1980'lerin yeni muhafazakâr siyaseti yurttaş kimliğinin de yeniden yorumlanmasını içerdiği ölçüde, bu kez gelenek olarak İslam'ı daha ön plânda vurgulamak suretiyle, Cumhuriyet'in temel meşruluk ilkesini sorgulayan dinî ve etnik pastikülerizmlerin siyasallaşmalarına da katkıda bulunmuş olmaktadır.

Bu yazıda, Önce, Türkiye'de bir meşruluk krizi olduğu iddiasını temellendirecek bir kavramsal çerçevenin anahatlarını

⁹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Itacha, N.Y.:Cornell University Press, 1983.

ortaya koyduktan sonra, ikinci olarak, yeni muhafazakâr siyasal söylemin bu krizin daha da yoğunlaşmasına nasıl katkı yaptığını göstermeye çalışacağım. Nihayet, yeni-muhafazakâr "proje"nin Türkiye için sahip olduğu "demokratik potansiyeli" değerlendireceğim.

Meşruluk Krizi: Bazı Teorik Değerlendirmeler

Toplumsal ve siyasal teorideki birçok kavram gibi tartışmalı olan meşruluk, demokrasi ile ilgili çağdaş tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Buna karşılık, meşruluğun önemi, demokrasi tartışmalarının oturduğu bağlama göre değişmektedir.

Claus Offe'yi izleyerek,¹⁰ demokrasi ve meşruluk ile ilgili sorunların ele alındığı en az iki geniş bağlam belirlemek mümkündür: Bunlardan ilki, "demokratikleşme" veya "geçiş paradigması" diye bilinen genel teorik çerçevedir. Siyaset bilimi bağlamındaki bu çerçevede, makro veya mikro boyutlarda yürütülen araştırmalar,¹¹ demokratik olmayan rejimlerden "demokrasi"ye geçiş süreçlerini açıklamaya çalışmaktadır. Burada demokrasi, Joseph Schumpeter'in Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi adlı ünlü yapıtında tanımladığı anlamda, bir "usûl" olarak anlaşılmaktadır. Bu usulî, demokrasinin tek meşru yönetim biçimi olduğuna ve bunun da ileri kapitalist toplumlarda gerçekleştirilmiş bulunduğuna ilişkin özgüveni yansıtan "geçiş süreci araştırmaları", demokratik olmayan "diğer" toplumlarla ilgilenmektedir. Demokrasi ve meşruluğun içinde yer aldığı bu teorik bağlam, sadece bir "demokratikleş(tir)me tutkusu"nu yansıtmakla kalmayıp, ayrıca, "siyaset bilimi" ile "profesyonel

¹⁰ Claus Offe, "The Utopia of the Zero-Option Modernity and Modernization as Normative Political Criteria," *Praxis International*, 7:1 (Nisan, 1982).

¹¹ Bkz. Adam Przeworski, "Some Problems in the Study of Transition to Democracy," in Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter ve Lawrence Whitehead, der., *Transitions from Authoritarian Rule. Comparative Perspectives*, Baltimore ve London: The Johns Hopkins Press, 1986, s. 47-63.

siyaset" arasında yakın bir işbirliğini içerdiği ölçüde,¹² "siyasetin bilimselleşmesi"nin de iyi bir örneğini vermektedir.¹³

Buna karşılık, ikinci bağlam, temsili anayasal yönetim ile demokratik değerler arasındaki uyum konusunda biraz kuşku cu görünmektedir. Bu bağlamda, modernliğin "büyük anlatısı"nın (ki bu da, belki "daha küçük bir. anlatı" olarak demokratikleşmeyi içine almaktadır) post modernist eleştirilerinin yanısıra, "katılımcı demokrasinin" felsefi, ahlâkî ve siyasal, kültürel temellerini araştıran muazzam bir literatür gelişmiş bulunmaktadır.¹⁴

Demokrasiye geçiş süreçlerini inceleyen "siyaset bilimi" ile "eleştirel demokrasi teorisi" arasında varolan açık ayrım, otoriter veya başka biçimlerde demokratik olmayan diğer toplumlarla ilgilendiğimizde, "yerleşik demokrasileri" "tarihin sonu" gibi olmasa da, en azından, gelişmenin "varsayımsal son evresi"ni işaret eden bir "ideal tip" diye kabul etmemizi belirtmektedir.¹⁵ Bu teorik konum, "azgelişmiş toplumların" tarihini, Offe tarafından, "ulus-devlet - anayasal devlet -demokratik devlet - refah devleti"¹⁶ diye özetlenen Batı tarihinin şemasına göre yorumlamamız gerektiğini söylemektedir. Bu görüş, kanımca, sadece "diğer" dünyadaki demokratik olmayan uygulamaların açıkça veya örtük olarak haklı gösterilmesini ifade etmekle kalmamakta, ayrıca, nihaî hedefi, yani temsili demokrasi ideali

¹² Bkz. Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*. Boston, Mass.: Beacon Press, 1920.

¹³ Bkz. irene Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*, Boulder ve London: Westview Press, 1985.

¹⁴ Bkz. Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, ve London The MIT Press, 1992.

¹⁵ Bundan yirmidört yıl kadar önce, Rheinhard Bendix, gözden geçirilmiş bir modernleşme kuramının oluşumunda bence önemli bir kilometre taşı olan yazısında, "gelenek" ile "modernliği", gelişmenin "ideal-tip" niteliğindeki ilk ve son evreleri diye formüle etmişti. "Traditionand Modernity Reconsidered," in R. Bendix, *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1970.

¹⁶ Offe, "The Utopia of Zero-Option Modernity," s. 3. Benzer bir "aşamalandırma" için bkz. Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State. a Sociological Introduction*, London: Hutchinson. 1985.

üzerindeki tartışmalara kulaklarını tıkayan "teleolojik" bir siyasal gelişme kavramı ile iş görmektedir.

Soru şu: geçiş paradigması ile eleştirel demokrasi teorisi arasında ilişki kurabilecek alternatif bir teorik pozisyon var mı? Daha ayrıntılı bir teorik incelemeye girmeksizin, hem "ileri", hem de "azgelişmiş" veya "geçiş sürecindeki" toplumların siyasal hayatlarını eleştirel bir biçimde yorumlamamızı mümkün kılacak teorik standartlar ile meşruluk anlayışının ana hatları üzerinde kısaca durmak istiyorum.

İktidar kavramı ile sivil toplum arasındaki ilişkiler hakkında, liberalizmin cemaatçı (communitarian) eleştirileri ile eleştirel teori arasında diyalog kurmaya yönelik bir çerçeve içinde geliştirilmiş olan temalar¹⁷ sanırım, soruya bir ilk cevap için önemli ipuçları vermektedir.

Hannah Arendt'in "iletişimsel iktidar kavramı" üzerine yazan Jürgen Habermas, "oluşumsal (generational) iktidar" ile "araçsal iktidar" ve "stratejik iktidar" kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrıma göre, siyasal iktidarın ele geçirilmesi, korunması ve uygulanması ile ilgili olan araçsal ve stratejik eylemin, "siyasal iktidarın oluşturulmasından ayrı tutulması gerekmektedir."¹⁸ Bu bağlamda "iktidar," bir birey veya grup tarafından, "niyetlenilmiş sonuçların" elde edilmeleri amacıyla kullanılan bir kapasite veya güç değil, fakat "sadece eylemde bulunmayı değil, uyum içinde birlikte eylem yapmayı içen insanî yeteneğe denk düşmektedir. İktidar hiçbir zaman bir bireyin malı değildir; gruba aittir ve grup bir arada olmayı sürdürdükçe vardır. Bir kimsenin "iktidarda" olduğunu söylediğimizde, aslında, o kişinin, belli sayıda insan tarafından, kendi adlarına

¹⁷ Bkz. Seyla Benhabib, "Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue," in Axel Honneth, et. al., der., *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass. ve London: The MIT Press, 1992, s. 39-59.

¹⁸ Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," in Steven Lukes, der., *Power, a Radical View*, New York, N.Y.: New York University Press, 1987.

eylerde bulunmak üzere, iktidarla donatılmış olduğunu söylemek isteriz."¹⁹

Bu "iletişimsel iktidar kavramı," meşruluk kavramının irde- lenmesi için uygun bir başlangıç oluşturmaktadır: Bu kavram, meşruluğun ilâhî bir biçimde oluşturulmasını reddettiği kadar, iktidarı "bireysel özgürlük" ile zıtlık içinde kavrayan "liberal" anlayışı da yadsımakta, böylece alternatif bir kavramlaştırma- nın gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu alternatif kav- ramlaştırma, anlaşılabileceği üzere, liberal-bireyci "doğal haklar" anlayışına ve "araçsal akıl"a veya -siyasetin "değerlerin otorite- ye dayalı olarak dağıtılması" biçiminde Eastoncu bir biçimde tanımlanmasında olduğu gibi- bu geleneğin herhangi bir türe- vine dayanarak geliştirilemez.²⁰ Bu, o halde, alternatif kavram- laştırmanın, artık belirgin bir biçimde Postmodernizm ile bir- likte düşünülen şu veya bu tür bir "görecelik" temeline oturtu- lacağı anlamına mı gelmektedir?²¹ Geç kapitalist statükoya' karşı eleştirel tavır almakla beraber, Aydınlanma'nın "özgür-leşme" fikrine bağlı kalmayı sürdürenlerle aynı çizgide kalarak verilecek cevap, "hayır" olmaktadır. Öyle inanıyorum ki, siyasal kararlarla ilgili moral standartlar, "vahiyçi" veya "lâikçi" kâşifli-ğin tuzağına düşmeksizin, "eleştirel yorumlama" yoluyla ve "ev-renselleştirilebilir" bir biçimde geliştirilebilir.²²

Yerleşik demokrasiler ile "yakın-çevre" toplumlarında var- olan siyasal karar-alma süreçlerini eleştirel bir biçimde yorum-

¹⁹ Ibid, s. 76.

²⁰ Siyaseti -ve demokrasiyi- çıkar çatışmasını çözmeye yönelik pratik ve "insancıl" bir sistem olarak gören bu kavrayış, "geçiş paradigması" nın merkezinde yer almaktadır.

²¹ Bir diğer alternatif siyaset kavramı, Carl Schmitt'in "dost-düşman" ay- rımına dayanan siyaset anlayışdır. Bu siyaset tanımı elbette her tür baskı- cı iktidar biçimini meşrulaştırmak için Kullanılabilir ve ayrıca günümüzde yeniden canlanan etnik ve dini "milliyetçilik" biçimlerini analiz ederken işe yarayabilir. Ama, demokratik meşruluk içirt kesinlikle meşru bir zemin olamaz.

²² Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass. ve London: Harvard University Press, 1982

lamamıza imkân veren, standartlar, Cohen ve Arato tarafından bir "üst-norm" halinde şöyle ifade edilmektedir:

(1) "Bir eylem normu, o normdan (ve normun uygulanmasının yan etkilerinden) etkilenmesi muhtemel olan herkesin, pratik bir söylemin katılımcıları olarak, böyle bir normun uygulamaya konması veya uygulanmaya devam edilmesi üzerinde (rasyonel olarak yürütülen) bir anlaşmaya varması halinde geçerlilik kazanır."

(2) "... Herkesin, herkesçe, hiçbir kısıtlama olmaksızın, iddiaları geçerli savlarla desteklendiği sürece, karşılıklı olarak, özerk ve rasyonel özneler olarak tanınmış olması gerekir."

(3) Böylece ulaşılan kararlara meşruluğunu kazandıran diyalog süreci, "erişim imkânları bakımından da kamusal olmak zorundadır: Konuşma ve eylemde bulunma yeteneğine sahip ve aynı zamanda tartışılmakta olan normdan potansiyel olarak etkilenecek olan herkes, tartışmaya eşit koşullarda katılabilmektedir."

(4) "Dahası, katılımcılar, zımnen kabul edilmiş olabilecek geleneksel normlara karşı **çıkacak** bir tavır alabilmelerine imkân verecek biçimde söylemin düzeyini değiştirme yeteneğine de sahip olmalıdırlar. Bir diğer deyişle, rasyonel söylem için hiçbir şey -ne iktidar kaynakları, ne zenginlik, ne gelenek, ne de otorite- tabu olmamalıdır."²³

Eleştirel yorumlama standartlarını içeren üst normun bu özeti, aynı zamanda, "meşru iktidarın evrenselleştirilebilir ölçütleri" olarak anlaşılmalı gerekir. Yine bu ölçütler, Cohen ve Arato'nun "sivil toplum"u, hem yasama, yürütme ve partilerden oluşan "siyasal toplum"dan, hem de işveren örgütlen, işçi sendikaları ve benzeri meslek kuruluşlarından oluşan "ekonomik toplum"dan ayrı tutulması gereken bir alan diye tanımlamalarıyla da uyumludur ve "çoğulculuk fikrinin radikalleştirilmesi"

²³ Cohen ve Arato, *Civil Society and Political Theory*, s. 347-348.

yoluyla "demokratik devrimin derinleştirilmesi" projesine²⁴ açıklık getirmektedir.

Türkiye'de Yeni-Muhafazakâr Siyasal Söylemin Terimleri

Türkiye'de yeni-muhafazakâr siyasal söylemin, siyaset, ekonomi ve kültür alanları ile ilgili başlıca terimleri şöyle belirlenebilir: devlet fikri ve devletin ekonomi ve toplumda sahip olduğu rol; demokrasinin anlamı; "millet"in anlamı ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının "kültürel kimliği"ni oluşturan unsurlar.

Devlet ve Toplum

Türk toplum ve Siyaset hayatını ele alan birçok araştırmacı, Türkiye'nin güçlü bir devlet geleneğine sahip olduğunu, bu geleneğin Türkiye'ye özgü tarihsel deneyim içinde, derin köklere dayandığını göstermiştir. Bu geleneğin kültürel-ideolojik meşrulaştırılma biçimi ise, devletin "güçlülüğünü" toplumun bekçileri olarak yöneticilerin "dinsel-ahlâkî dürüstlüğü"yle özdeşleştiren İslâmî-Platoncu dünya görüşü içinde yerleşik hale gelmişti. Devletle ilgili bu köklü anlayışta, ahlâkın doğru (hakikî) düzeni olarak dinin hakiki düzeni, dünyanın doğru düzenine ayrılmaz bir biçimde bağlanmıştır.²⁵ İslamiyet'e özgü bu varsayımsal "din ve devletin" birliği fikrini, Arendt'in diline tercüme edip, bunu "ilâhî olarak oluşturulmuş iktidar" ile yöneticilerin edinilmiş, korunmuş ve kullanılmış "iktidarlarının" birliği diye yeniden tanımlayabiliriz.

Cumhuriyet'in "milli egemenlik" fikri ise, genelde, bu devlet görüşünden bütünsel ve kesin bir kopuşu ifade ediyormuşçasına yorumlanmıştır. Eleştirel bir biçimde yaklaşıldığında ise,

²⁴ Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London ve New York: Verso, 1993, s. 7.

²⁵ Bu Gazalî kökenli yorumun (bkz. Elie Kedourie, *Politics in the Middle East*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1992, s. 1-21) kalıcı etkisi, sadece İslâmî olduğu ileri sürülen ama farklı ve çelişik devlet ilkeleri etrafında örgütlenmiş Orta Doğu toplumları için değil, "lâik" kabul edilen Türkiye için de geçerlidir.

bunun aksini ileri sürmek pekâlâ savunulabilir bir iddia olmaktadır. Kemalist dünya görüşü, "dinin" yerine "bilimin pozitivist rasyonalitesini" ikame etmeye girişmiş ve çoğu kez "lâiklik" diye anılan- bu girişim, devletin alanını mahremiyetin ve özel alanın dışına çıkaracak bir gelişmeyle tamamlanmamıştır. Aksine, Kemalist cumhuriyetçilik, devlete, sadece ekonomide değil, fakat ayrıca, en iyi biçimde "yeni devlet"in hizmetinde olan itaatkâr bir "yeni Türk" yaratma fikrinde özetlendiği üzere, "kimlik oluşumu" alanında da hâkim ve düzenleyici bir rol atfetmiştir. Kısacası, "din ve devletin birliği'ne dair eski İslâmî inanç, yerini "din-olarak-bilim ve cumhuriyetçi devletin birliği"ne bırakmıştır -bu kez, "bilimsellik temelinde oluşturulmuş iktidar ile bunun bekçileri olarak yöneticiler"in birliği haline gelmiş olmaktadır.²⁶

1980'lerin yeni-muhafazakârları, ekonomideki "reformculuk"larını haklılaştırmaya çalışırlarken, bu birleşmiş devlet geleneği ile de görünürde ayrılmaktaydılar. Bu çerçevede devlet, artık "çocuklarına" ihtiyaç duydukları maddi yararları -örneğin iktisadî devlet teşebbüslerinde istihdam yoluyla-sağlamanın yanı sıra, onlara doğru ahlâkın ve davranışın ilkelerini de öğretten bir "baba" diye görülmemeliydi.

²⁶ "Devlet" kavramı, Türkçede' genellikle örneğin İngilizcedeki "state" karşılığında kullanılmakta birlikte, Türkçe'deki kullanımın, "toplum"dan ayrı bir alanı ifade etmek yerine, kavramın Arapça "dawla" sözcüğünden gelen semantik özelliklerine daha yakın düştüğü söylenebilir. "İyi günlerin ardından kötü günlerin geleceğinden" söz ederken kullanılan "devlet" sözcüğünün etimolojik anlamı (bkz. Bernard Levis, *The Political Language of Islam*. Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1988, s. 35-37), "siyaset"in özerk "yurttaş" iradesi (virtu) tarafından değil de, fortuna (kader) tarafından belirlendiğini ifade eden geleneksel anlayışa yaklaşımaktadır. Dolayısıyla, "dinî ahlâk"a bağlanmak ve bunu gerçekleştirmek ile "kaderin iyi düzeni"nin (yani devletin) ayrılmaz bir biçimde içice geçmesi şaşırtıcı değildir. Osmanlı reform sürecinin temel sorusu olan "bu devlet nasıl kurtarılabilir" verilen bir dizi cevap içinden çıkarak gelişen Kemalizm, devlet ile "iyi kader"i özdeşleştiren bu zihniyet örüntüsünde köklü bir değişiklik yapmamış; bunun yerine, "Türk kimliği"nin "lâikçi" tanımını yeni "kader"in temeli halinde formüle etmek istemiştir.

Özal söyleminin önemli bir bölümü, "Kemalizm tabularını yıkmaya" amaçlı bir ruh hali içinde ileri sürülen "reformculuk" çerçevesinde, kamuoyuna, devleti kendi içinde bir değer olarak görmekten vazgeçip, onu müteşebbis bireylerin denetimi altına alınması gereken teknik bir aygıt olarak kavramaları gerektiğine ilişkin söylevlerden oluşuyordu.

Devlet-baba'dan, libertes "asgari devlete" doğru gerçekleşen bu söylemsel kayma, ayrıca, bürokrasinin azaltılmasının gerekli olduğu ve -hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen- adem-i merkezileştirme vaadini de kapsıyordu. Bir bütün olarak alındığında, toplumun ekonomik kalkınma için sahip olduğu kapasitenin önünü açmak amacıyla devletin "asgarileştirilmesi" gerektiği fikri, yine 1980'lerde sivil toplum kavramı ile özerk bir sivil toplumun Türkiye'de nasıl yerleştirilebileceği üzerinde tartışmakta olan genel kamuoyunda da yankı yapmıştı. Kendi "lâikçi devlet dini" inanışlarını tehdit edebilecek hiçbir fikirle yüzleşmek istemeyen ödün vermez Kemalistler ile sivil toplumu "burjuva kapitalist toplum" ile özdeşleştiren Marxist ortodaksinin temsilcileri bir yana, yeni-muhafazakâr söylemdeki kayma, liberal-sol aydın çevreler ile laik eğitim görmüş yeni "Müslüman aydınlar" arasında yanıt bulmuştu. Buradaki tartışmaların ana gövdesini belirleyen şey, öyle görünüyor ki, devletin asgarileştirilmesi üzerindeki yeni-muhafazakâr vurgunun, yeni kuşak mühendis-politikacıların "girişimci ruhları"na uygun bir teknik-ekonomik rasyonalite ile²⁷ sınırlı olup olmadığıydı.

Millet, Yurttaşlık ve Kültürel Kimlik

Yeni-muhafazakârlığın özgün nitelikleri, genelde, en iyi bir biçimde, ekonomide bırakınız yapsınlarca liberalizm, "refah devletin" tasfiyesi yoluyla "yönetilemezlik krizinin" çözülmesi ve "cermaat" geleneklerinin yüceltilmesi öğelerinin oluşturduğu -zorunlu olarak tutarlı ve bütünlüklü olması gerekmeyen- bir

²⁷ Bkz.Göle, a.g.m. Göle'nin "işbiririci" yi "*entrepreneurial*" (girişimci) diye tercüme etmesi eleştiriye açıktır. Çünkü bu terim, siyasal yolsuzluk ve yozlaşma ile anlam olarak birleşmiş ve tek-parti döneminde kullanılan "affairiste" tabirine daha yakın bir içerik kazanmıştır.

sentez olarak betimlenebilir. Bu çerçevede, yeni-muhafazakârlık, toplumsal ve bireysel yaşarın hemen her alanını ama, özellikle de "piyasa"yı, devletin erişim gücünün dışında tutulması gereken, "sivil toplum"a özgü alanlar olarak kavramaktadır.

Bu "devlete karşı toplum" fikrinin Türkiye'deki versiyonu, "piyasa"yı devletin bürokratik kontrolünün dışına çıkarmaya verdiği öncelik bakımından, Batı Avrupa ile ABD'deki yeni-muhafazakâr çizgiye denk düşmektedir. Bu çizgi, piyasa ile sivil toplumu özdeşleştirmekte, demokratik sivil toplum fikrinde içsel olarak varolan katılımcı normatif standartlara ve çoğulculuğa gereken önemi vermemektedir.

Katılımcı-demokratik siyasal karar-alma standartlarını, bireysel öz-kimliğin tanınmış çoğulluğu ile bütünleyen sivil toplum fikri, Türkiye'de yeni-muhafazakârlığın ilgi alanı içinde olmamıştır. Siyasal demeçlerinin çoğunda Özal ve ANAP'ın diğer önde gelen siyasetçileri, "reformculuklarını ekonomik yapısal uyum programına ve cumhuriyetçi devletin ideolojik temellerini yeniden belirlemeye hasretmişlerdir. Devletin tarihsel olarak taşıdığı "meşruluk krizi"ne bir çözüm olarak, meşrulaştırıcı ideolojinin yeniden yazılması çabası, eski "uç-milliyetçi sağ" politikacıların kontrolü altında, millî kültürel kimliğin Türk-İslam sentezi uyarınca, resmî olarak yeniden tanımlanması biçimini almıştır. Kültürel politika ile ilgili yeni-muhafazakâr söylem, Batı Avrupa ile ABD'de "devletin yükünün azaltılması" denilen şeyi içermemiştir. Aksine, yeni-muhafazakâr kontrol alımdaki devlet aygıtı, yurttaşların kimliklerini, birleşmiş bir Türk-İslam geleneği fikrine göre yeniden oluşturmaya dönük bir eğitim yükünü üstlenmiştir. Türk-İslam kültürünün birliği üzerindeki bu vurgu, özünde, "ahlaklılığı" devlet ve toplumun bütünlüğünde gören geleneksel anlayışa uygun düşmektedir.

Dolayısıyla, ekonomik konularla sınırlandırılmış olan yeni-muhafazakâr reformculuk, Cumhuriyet'in resmî olarak en çok kabul edilen temellerinden birine, kısaca "devletin ülkesi ve milletiyle birliği"ne başvurularak ama, bu kez, bu birliğin içine

"gelenek olarak İslam"ı da katmak suretiyle, meşruluğun tesisi-
ne yönelmiş olmaktadır.

Böylece, yeni-muhafazakâr siyasal söylem içinde, "ekonomik ilerleme" ile "temsili siyaset"i harekete geçiren girişimci ruhun emniyeti olarak yüceltilen "orta direk" in -yeni kentlilerin- de katkısıyla pekişen, tarihsel olarak köklü İslâmî kültür, Kemalist Cumhuriyetçiliğin ideolojik zaafı ile birleşerek, yeni-muhafazakâr kültür politikasının "başarısı"nı sağlamıştır. Bu "başarı", en iyisinden, 1980 sonları ile 1990'ların başında, "siyasal İslam" ile uç-milliyetçiliğin yükselişinde ürünlerini ortaya koymuştur; demokratik bir sivil toplumun gelişmesinde değil.

Sonuç Yerine

Türkiye'de yeni-muhafazakâr kültür politikasını, "sivil toplumun özerkleşmesi"ne yönelik bir gelişme diye yorumlamak, şu nedenlerle, temenniden öte bir anlam taşımamaktadır.

(1) Türkiye'deki İslamcı hareket, siyaset içindeki yolunu yeni-muhafazakâr kültür politikası aracılığıyla edinmiştir. Bu hareketin bağımsız bir gelişme göstermek yerine, meşruluk krizinin çözümü için yeni bir birleştirici bir kimlik temelinin arayışında olan devlet aygıtının-mali ve kurumsal koruması altında serpiştiği görülmektedir.

(2) Devlet aygıtının Türkiye'deki gücü, başka yerlerde, "kimlik oluşturmaya yönelik" yeni toplumsal hareketleri çağrıştıran bir "yaşam politikası"nın işaretleri olarak görülebilecek oluşumlar²⁸ siyasallaşmak zorunda bırakılmaktadır. Dolayısıyla, son zamanlarda gündeme gelen, bir kimsenin "istediği gibi yaşama hakkı"nın anayasal olarak tanınması ile ilgili tartışmalar da, sadece-mevcut temsili anayasal yönetim üzerindeki kısıtlamaları kaldırmakla yetinmeyip, aynı zamanda çok-kültürlülüğü içeren bir siyasal süreci mümkün kılacak iletişim-

²⁸ Bkz. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in Late Modern Age*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991, s. 209-231.

sel bir demokrasi potansiyelini de geliştirecek türden bir siyaset reformuna zemin oluşturamamıştır.

(3) Türk kimliğinin İslâmî özellikleri üzerindeki gelenekçi ve yeni-muhafazakâr vurgu, bu kimliği Türk devletinin asıl meşruluk temeli olarak kavradıkça, ödün vermez Kemalizm ile uç-milliyetçilik de lâikçi kentli kesimlerin desteğini toplamaktadır. Bu durum karşısında, Türkiye'deki siyasal değişme sürecinin gelecekteki yönelimi, esas itibariyle. Antidemokratik fikirler arasındaki tartışmalar içinde belirlenmek durumundadır. Kemalist, İslamcı veya "sentezci" milliyetçilikler, "iktidar"ın anlaşmaya dayalı bir biçimde "oluşturulması"nın sağlayacağı "meşruluk" yerine, kendi "muhayyel cemaatlarını" araçsal ve stratejik iktidarı ele geçirerek uygulama arayışı içinde oldukça, iktidarın katılımcı-demokratik bir zeminde meşrulaştırılmasından da vazgeçilmiş olacaktır. Bu durumda, meşruluk sorunun siyasete aktif katılım imkânları çerçevesinde, farklı kimliklerin özgür ifadesiyle çözülmesi de hep olduğu gibi, ertelenektir.

SİYASİ TEKNOKRATİZM İLETİŞİMSEL DEMOKRASİYE KARŞI

Siyasi Modernitenin Paradoksları ve Olanakları

I

Teknoloji hakkındaki düşüncemizde iki farklı soru kümesi ayırt edilebilir. Bir tarafta, bilim adamları ve teknoloji uzmanlarının genellikle bir paradigmanın içindeki terimlerle tanımlanan belirli bir problemi çözmek için sordukları sorular vardır. Bunların ayrı ayrı amaçları açısından yapılabilecek haklı bir ayrıma rağmen¹, bilim ve teknolojinin önemini belirten düşünce tarzının² hemen hemen aynı olduklarını görmek hiç de inanılmaz değildir. Aydınlanma'nın felsefi bütünlüğü içinde ve bu dönem boyunca evrildikleri için her ikisi de nesnellik ve rasyonellik kavramlarına dayalı olarak temellenmiştir. Bu nedenle, bilgimizi 'dışsal' fenomenlerin açıklanması ve teknolojiyle ilgili pratik sorular vasıtasıyla geliştirmeyi amaçlayan bilimin teorik soruları da bu türdendir.

¹ Lorenzo C. Simpson, *Technology, Time, and the Conversations of Modernity* (New York and London: Routledge, 1995), s. 16-18

² "Düşünce biçimi" kavramını, muhafazakârlıkla ilgili ufuk açan çalışmasında Karl Mannheim'in tanımladığı gibi, "dünya görüşündeki kapsamlı farklılıklar"ı ve belirli bir düşünce biçiminin "varoluşsal işlevi"nden kaynaklanan ayırt edici "özyapı"yı yansıtan çeşitli düşünme stilleri olarak kullanıyorum. Bkz. Karl Mannheim, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, çev. David Ketler ve Volker Meja (London and New York: Rotledge and Keagan Paul, 1986), s. 35 ve s. 191'den dipnot no: 5.

Diğer tarafta ise, Heidegger ile birlikte, "teknolojiye ilişkin" sorular soruyoruz.³ Teknolojinin özü nedir? Ne hakkındadır (konusu nedir)? Teknolojik değişimlerin bireysel ve toplumsal hayat üzerindeki etkileri nelerdir? Teknolojik gelişme her zaman ve zorunlu olarak insanlık durumunda bütünsel bir iyileşmeye tekabül etmekte midir? Neden? Bunlar, teknoloji üzerine düşünürken sorabileceğimiz en muhtemel sorulardan ikinci soru kümesi içinde yer alanların sadece birkaçıdır.

Benzer bir ayrım demokrasiye ilişkin düşüncemizde de yapılabilir. Demokratik olarak tanınan siyasi bir sistemin, bu belirli sistemi neyin demokratik kıldığı sorgulanmadan, etkili işleyişiyle ilgili sorular mevcuttur. Bu soru seti, ya kurulmuş olan bir "demokratik" siyasi sistemin pratik çalışmalarında karşılaşılan "teknik" sorunlar ya da sözde "geçiş dönemindeki" toplumlardaki gibi demokratik bir sistemin varlığına yol açabilecek veya onu tehlikeye atabilecek ampirik koşullar üzerinde odaklanan siyaset bilimi literatürünün büyük bir bölümünü meşgul etmiştir.

Demokrasinin "normatif" konularından sürekli uzak durmaya çalışan ana akım (*mainstream*) siyaset biliminin bu ampirik yönelimine karşın, "demokraziyle ilgili" sorular başka bir seti oluşturmaktadır. Demokrasinin özü nedir? Ne hakkındadır (konusu nedir)? Bir yönetim biçimi midir, yani sadece ortak bağılıcılığa sahip normlara ulaşmak için gerekli bir teknik mi, yoksa özgürlük, eşitlik ve adalet gibi belirli bazı değerleri de içeren ve bu değerlerle uyumlu bir siyasi praksişi ifade eden bir bütün müdür? Değer-praksiş uyumluluğunun ifade ettiği gibi, demokrasi bir "yaşama biçimi" ise, o halde "demokratlar"ın bakış açısından onu diğer yaşam biçimlerinden daha iyi kılan nedir? Demokratik bir yönetim biçimini meşru kılan nedir?

İlk sorular setini "araçsal sorular", ikincisini ise "hakkında sorular" olarak adlandırabiliriz. Teknoloji ve demok-

³ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, çev. W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977)

rasi arasındaki ilişkilerde yayılmış olan kafa karıştırıcı kar-
gaşayı konu edinen her çalışma, kaçınılmaz olarak, sınırla-
rı "hakkında" sorular örüntüsü tarafından tanımlanan bu
sorunlu alana yönelik bir araştırmadır. Biraz farklı söyle-
mek gerekirse, dikkatimizi teknoloji ve demokrasi arasın-
daki ilişkilere yoğunlaştırırken aslında teknoloji ve demok-
rasi "hakkında" olan soruların kavşağında yer alan konular
alanına adım atmış oluyoruz.

Bu kavşakta, diğerlerinden açık biçimde daha önemli
olan kritik nokta, teknolojinin modernitenin geç dönemin-
de toplumsal ve siyasi hayatın neredeyse tüm alanlarına
sürekli artan nüfuzudur. Bununla sadece modern teknolo-
jik icatların günlük hayatın uygulamaları için olduğu gibi,
siyasi karar verme süreçleri için de giderek vazgeçilmez bir
hal aldıklarını kastetmiyorum. Ürünleri insani potansiyel-
leri geliştirdiği ve insanlığın acılarını azalttığı için, teknolo-
ji modern çağda kuşkusuz vazgeçilmez hale gelmiştir. An-
cak ürünlerinin "sürekli artan otomasyonu, birörnekliği ve
elden çıkarılabilirliği" sayesinde modern teknolojinin daha
önce karşılaşılmamış biçimde yeni sorunları, "yeni bağımlı-
lık ilişkilerini" yarattığı da aynı derecede doğrudur.⁴

Yine de, "teknolojinin sürekli artan nüfuzu", geç modern
dönemde doruğa çıkan ve Habermas'ın "teknik aklın ev-
renselleşmesi" olarak adlandırdığı bir sürece atıfta bulun-
maktadır.⁵

Bu argümanı yorumlamanın diğer bir yolu da, bunun,
toplumsal ve siyasal karşılıklı etkileşimin hemen hemen
tüm alanlarının bir yanılısma tarafından istila ve sonra-
sındaki hâkimiyeti anlatmasıdır. Bir yanılısma ki, bilim ve

⁴ Arthur M. Melzer, "The Problem with the 'Problem of Technology'," *Technology in the Western Political Tradition*, ed. Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger ve M. Richard Zinman (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), s. 291

⁵ Bkz. Jürgen Habermas, "Technology and Science as Ideology," *Toward a Rational Society*, çev. Jeremy J. Shapiro (Boston, Mass.: Beacon Press, 1970), s. 81-122, *passim*.

teknolojiye her tür soruyu yanıtlayabilme yeteneğini bahsetmektedir.⁶

Benim bu çalışmada ilgilendiğim konu, teknik (ya da araçsal) aklın bu istila ve hâkimiyetinin siyasal alandaki etkisidir. Bunun için öncelikle teknolojik düşünce biçiminin özelliklerine kısaca değineceğim ve daha sonra bu düşünce biçiminin, demokrasi hakkındaki tartışmanın iki geniş bağlamında nasıl bir denklik oluşturduğunu belirlemeye çalışacağım.

II

Küçük bir basitleştirme ihtimaline karşı, açıklama yapabilmek amacıyla, "pozitivist paradigma" terimini⁷ teknolojik düşünce biçiminin ortak özelliklerini belirtmek için kullanmak istiyorum.

Pozitivist paradigmanın en belirgin özelliklerinden biri, bilimsel ve bilimsel olmayan (ya da metafizik) arasında bir sınır çizebilmek için yapılan zahmetli arayıştır. Aydınlanma'nın insan düşüncesiyle toplumsal ve siyasal örgütlenmeden irrasyonel unsurları ayıklama uğraşından kaynaklanan sınır belirlemek için yapılan böyle amansız bir arayış elbette bilimsel olana bir üstünlük atfetmektedir. Bunun altında yatansa, David Hume'un ampirist mantığından sonra bilinmeye başlayan, olguların değerlerden ayrılması olmuştur.

Bu mantıksal ayrılmanın nasıl formüle edilebileceği hakkındaki -20. yüzyılın başında mantıksal pozitivizm tara-

⁶ Bir zamanlar John Plamenatz, bilimin "dışsal" olmayan dünya hakkındaki soruları yanıtlama kapasitesine sahip olmadığı iddiasındaki teknolojik düşünme biçiminin evrensel hâkimiyetine karşı bir eleştiri ve tedbir olarak ele alabileceğimiz şeyi ileri sürmüştür. Bkz. *Man and Society*, cilt I (London: Longman, 1963), s. xxi

Teknolojik düşünme biçiminin hâkimiyetine karşı aynı tedbirleri sürekli üretengüçlü bir siyaset felsefesi geleneğinin varlığına rağmen, yanılsamanın hala canlı ve yaygın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

⁷ Anthony Giddens, "Positivism and Its Critics," *A History of Sociological Analysis*, ed. Robert A. Nisbet ve Tom Bottomore (London: Heinemann, 1979), s. 235-284

fından geliştirilen bilim felsefesi sayesinde ortaya çıkarılan felsefi- sofistikasyonun detaylarına girmeden, olgu-değer ayrışmasının bilimsel nesnellik fikrinin (ve idealinin) özünde sıkıca kök saldığını belirtmek burada yeterli olacaktır.

Olgu-değer ayrımı mantığına dayanan bilimsel nesnellik fikri ve ideali yaygın bir teknolojik tarafsızlık anlayışına yol açmıştır. Andrew Feenberg'in aydınlatıcı özetinde teknolojik tarafsızlık fikri: (1) amaç veya değerlere karşı kayıtsızlık; (2) siyasi ideoloji, gelenek ve kültürel düzenlemelere/kurgulara karşı kayıtsızlık; (3) teknolojinin "doğrulanabilir nedensel önermelere dayanması" ölçüsünde, rasyonellik ve evrensellik ve (4) "farklı düzenlemelerde/ kurgularda aynı ölçme standartları"nın uygulanmasını içermektedir.⁸

Teknolojik tarafsızlık fikrinin ilkeleri doğa bilimleri ve teknolojik üretim alanlarıyla sınırlı değildir. Doğa bilimlerinin teorik önermeleri modeli üzerine kurulu bir sosyal bilim fikrinin gelişmesi sürecinde, fikrin kendisi de siyasi araştırma alanında uzun bir süre hâkim durumda olmuştur. Demokrasi kavramının içinde barınan sorunlar hakkındaki iki geniş tartışma ve araştırma bağlamı, bu hâkim teknik akıl konusunda olabildiğince aydınlatıcıdır.

III

İlki, genelde "demokratikleşme" konusundaki araştırma olarak bilinen "geçiş paradigması"dır. "Gerçekte var olan sosyalizm"in çöküşünden sonra artan biçimde moda olduğu için, karşılaştırmalı siyaset bilimi alanına hakim bu paradigma, otoriter rejimlerin yıkılmasının ampirik koşullarıyla "geçiş" sürecinin hangi yollardan demokratik bir yönetim biçiminin kuruluşuna yol açabileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Burada, rejim dönüşümlerine ilişkin "erken-bilimsel"⁹ diye adlandırılan çalışmalar, tanımlayıcı/açıklayıcı genel-

⁸ Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology* (New York: Oxford University Press, 1991), s. 6

⁹ Kavramı Philippe C. Schmitter'den ödünç aldım. Bkz. Philippe C. Schmitter, "Transitology and Considology: Proto-Sciences of

lemelere varmak için yapılan sebatkâr bir arayışı ifâde etmiştir. “Erken bilimsel” deyimi, bilimsel nesnellik ya da “değerden bağımsız sosyal bilim” idealine sıkı bir bağlılığı yansıtmaktadır.

Ancak bu araştırma programında güçlü bir “normatif” unsur bulunmaktadır. Liberal demokrasilerin ilkelerinin, yani temel bireysel hak ve özgürlüklere saygı ve bunların korunması tarafından meşrulaştırılan temsili anayasal hükûmetlerin, demokratik olmayan toplumlar için geçiş döneminin nihai aşaması olarak bir “model” oluşturduğu kabul edilmektedir.

Bununla beraber, bu araştırma programının önemli unsurları ya bu boyutu görmezden gelmiştir ya da bir yönetim tekniğine denk gelecek şekilde, demokrasinin anlamını o kadar daraltmışlardır ki demokrasi herhangi bir siyasi ahlâk fikrinden yoksun kalmıştır. Machiavelli’nin siyaset ve ahlâk arasındaki sözde ayrımını¹⁰ bir şekilde anımsatan biçimde, örneğin Samuel Huntington, demokratik geçiş sürecinde istekli ve etkili olduğu varsayılan temel aktörler için “teknik bir nasihat” yazmıştır.¹¹

Democratization,” Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi Semineri’nde sunulan basılmamış tebliğ, Princeton University (Kasım 1994)

¹⁰ Machiavelli, siyasi güç kavranını ahlaki unsurlardan ayıran ilk siyasi düşünür olarak kötü bir şöhrete sahiptir. Ancak bunun bu kadar yaygın bir yorum olmasına rağmen, Rönesans’ın bu büyük adamına haksızlık edilmektedir. Alternatif yorumlar içeren mükemmel bir makaleler derlemesi için bkz. *Machiavelli and Republicanism*, ed. Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizio Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

¹¹ Metodolojik kaygılarını ve niyetlerini açıklarken Huntington’un kullandığı dil teknolojik düşünce biçiminin ilkelerini açıkça yansıtmaktadır: “...Analizimi *değer yargılarımdan mümlân olduğunca* ayrı tutmaya çalıştım; en azından, bu kitabın %95’inde bu geçerlidir. Ancak toplumlarını demokratikleştirmek isteyen insanlar için analizimin altında yatan düşünceleri ara sıra açıkça telaffuz etmek faydalı olabilir. Bu nedenle, kitabın beş yerinde *sosyal bilimci rolünü* bırakarak *siyasi danışman rolünü* üstlenerek ‘Demokratikleştiriciler için bazı Ana Hatlar’ ortaya koydum. Bu, beni maksatlı bir demokrat Machiavelli gibi gösterirse, yapılabilecek bir şey yok.” (vurgular yazara aittir) Samuel Huntington, *The Third Wave*:

Benzer biçimde Guiseppe Di Palma da en iyi biçimde kitabının başlığında özetlenen geçiş sürecinin “teknik” bir analizini tercih etmiştir: “Demokrasileri Oluşturma Zanaatı”¹². Işığını teknik akıldan alan zanaatkârlık olarak siyaset kavrayışına uygun bir biçimde Di Palma, meşruiyet boyutunu, ahlâk ve siyasi eylem arasında karmaşık bir bağlantı sunan bu önemli boyutu, açıkça reddetmektedir. Di Palma’ya göre, özellikle otoriter düzenden (demokrasiye) geçiş döneminde, demokrasinin meşruiyeti “önemli değildir” ve meşruiyet kavramı, olsa olsa, “keşiflerimizi daraltan ve önceden engelleyen” bir unsur olmayı bırakacak şekilde en aza indirgenmeli ve talepkâr ahlâkından sıyrılmalıdır.¹³

Meşruiyeti asgarileştirme konusundaki bu gereksinime daha önce Juan Linz de dikkati çekmiştir. Onun kısaltılmış tanımına göre, “meşru bir yönetim, yönetim biçimleri içinde *en az* kötü olarak kabul edilendir. Nihayet, demokratik meşruiyet, başka hiçbir rejim tipinin belirli bir ülke için, belirli bir tarihsel anda *ortak amaçların daha başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesini* temin edemeyeceği inancı üzerine temellendirilmiştir.”¹⁴ Böylece asgarileşmiş meşruiyeti, siyasi sistemin “fayda ve etkililiği” kıstaslarınca ölçülebilir bir değişken olarak sunmaktadır.

Meşruiyetin asgarileşmiş tanımını kabul etsek bile, iyi (ve dolayısıyla “kötü”) yönetim biçimleri hakkında bir tartışma, dikkat çekici bir biçimde bu paradigmanın bağlamı dışında bırakılmıştır. Ahlâkın ilkeleriyle yakından ilgili iyi ve kötü yönetim biçimlerinin ilişkin sorular, ortak amaçların ve bunları gerçekleştirmeye çalışmanın nasıl belirlendiği ve belirlenmesi gerektiğine ilişkin sorun, asgari meşrui-

Democratization in the Late Twentieth Century (Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991), s. xv

¹² Guiseppe Di Palma, *To Craft Democracies: An Essay on Democratic Transitions* (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990)

¹³ *Ibid.*, s. 144 ve s. 147

¹⁴ Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1987), s. 18 (vurgu yarara aittir)

yet kavramına üstü kapalı olarak dâhil edilse de tartışma konusu olmamıştır.

Geçiş paradigmasının siyasi ahlâk konularına olan bu ilgisizliğinin nedenlerinden biri, bu paradigmanın birçok savunucusunun liberal demokrasinin “kurulu modeli” olarak gördükleri şeyin moral kabul edilebilirlik ve istenirliğini veri kabul etmeleridir. Teknik aklın gerekleriyle uyum içinde çalışan bu erken-bilimsel yaklaşımın siyaset felsefesindeki etik meseleler hakkındaki çelişkilere aldırış etmesi bu nedenle şaşırtıcı değildir. Siyasi fenomenler çalışması için paradigmatik bir tercih olarak kalsaydı, bu, çok önemli bir sorun kaynağı olmayabilirdi. Ancak teknik aklın, temel bir siyasi araştırma dalına hâkimiyet yolunu nasıl aldığını örneklemesine ek olarak, geçiş paradigması, çekinecek varsayılsa da, liberal demokratik kapitalizmde güç ilişkilerinin üstü kapalı bir onaylama ve meşrulaştırılmasını gözler önüne sermektedir.

Var olan güç ilişkileri ve hâkimiyetin geçiş paradigmasınca meşrulaştırılması, bilimsel nesnellik ve teknolojinin tarafsızlığı fikriyle yakın ilişki içindedir. Öncelikle, paradigma siyasi bir istemden doğmuştur, yani iç ve uluslararası gelişme süreçlerini denetim altına alma ihtiyacından. Robert Packenham ve daha sonra da Irene Gendzier’in ABD örneğinde gösterdikleri gibi¹⁵, karşılaştırmalı siyaset biliminin doğum yeri –sosyal bilimsel araştırmanın tek tek ülkeler, bölgeler ya da ülke veya bölgeler düzeyindeki karşılaştırmalar düzeyinde gelişmesi– dönemin iç ve dış politika gerekleriyle yakından bağlantılıdır.

Geçiş paradigması örneği yine de daha önceki modernleşme teorisinin başka bir örneğidir ve siyasi sorunları bilimsel-teknik meselelere çevrilmesi süreciyle sonuçlanmasını belirtir gözükmektedir. Habermas’ın yıllar önce “siya-

¹⁵ Robert A. Packenham, *Liberal America and the Third World: Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Sciences* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973); ve Irene Gendzier, *Managing Political Change, Social Scientist and the Third World*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1985)

seti bilimselleştirme" olarak adlandırdığı şeyi anımsatmak için yazdığı üzere, erken-bilimsel geçiş paradigması kavramı "hükümet sözleşmesi altındaki araştırma alanı ve kamu hizmetine bilimsel danışmanlığın büyüklüğü"nün genişlediğini göstermektedir.¹⁶ Habermas'ın o zamanlar tam olarak gelişmemiş haldeki bir gerçeklik olarak gördüğü şey, ileriye doğru büyük bir atılım yapmış görünmektedir.

Habermas'ın eleştirel teorisine karşın, *Demokrasinin Krizi* ile ilgili Üçlü Komisyon raporunda siyasetteki teknokratizmin bir onayı bulunmaktadır. Bu raporun yazarları, demokrasiye üç temel meydan okuma arasında, aydınların "rakip kültürü"nden kaynaklı olanı vurgulamışlardır. Bu "rakip kültür"ün karşısında, yazarlar "gerçekte var olan" demokrasinin meşruiyetini sorgulamak yerine, "yönet(il)ebilirlik krizi"nin nesnel nedenleri ve buna bulunabilecek etkili çareleri inceleyen "teknokrat ve siyasa-yönelimli aydınlar"ı (muhtemelen büyük bir saygıyla bunu tercih etmektedirler) örnek göstermektedir.¹⁷

Geçiş araştırmasının paradigmatik örneğinde kendini açığa çıkaran karşılaştırmalı siyaset teknokratizminin yukarıda özetlenen teknolojik tarafsızlığın temel ilkelerini paylaştığı konusunun artık açık hale geldiği söylenebilir. Güç ilişkilerinin meşrulaştırılması ve tarafsızlık kisvesi altında bunun gizlenmesini kapsayan bir düşünce biçimi olarak teknolojinin ideolojileştirilmesi gibi, karşılaştırmalı siyasetteki geçiş paradigması da aynı işlevi içselleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, bir güç ilişkisinin ideolojik meşrulaştırılması, teknolojik düşünme biçimine ortak bir bağlılık vasıtasıyla doğa bilimleri ve teknoloji (insanın doğa üzerindeki gücü) ile karşılaştırmalı siyaset biliminde (toplumdaki

¹⁶ Jürgen Habermas, "The Scientization of Politics and Public Opinion," *Toward a Rational Society*, çev. Jeremy J. Shapiro (Boston, Mass.: Beacon Press, 1970), s. 62

¹⁷ Michel J. Croizier, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York: New York University Press, 1975), s. 6-7 (vurgu yazara aittir) ve *passim*.

gruplar ve bireyler üzerindeki siyasi güç) ortaktır. Bu meşrulaştırma, var olan bir hâkimiyet sistemini üstü kapalı olarak veya açıkça desteklemesi anlamında, ideolojiktir.

Ancak bu güç ve hâkimiyet ideolojisi saldırıya açıktır ve daha fazla desteğe ihtiyacı vardır. Gücün, "meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan toplumsal bir kaynak"¹⁸ olması durumunda, bilimsel nesnellik ve teknolojik tarafsızlık bu ihtiyacı başarıyla gideremez, çünkü teknolojinin temel mantığı ancak gücün ele geçirilmesi ve elde tutulması seviyesinde güç sorununu ele alabilir. Diğer bir deyişle, bilim ve teknolojiyle teknolojik düşünce biçiminin vazgeçilmez özü, yukarıda da değindiğim üzere, ancak kurulu bir hâkimiyet sisteminin içindeki teknik sorunlara hitap edebilecek yetenektir.¹⁹ Kendi doğasından kaynaklı olarak teknolojik düşünce biçimi, gücün tanımı ve ortaya çıkışına bağlı kaçınılmaz etik sorunlara, yani gücün "iyi", "kötü" ve "demokratik" olarak meşruiyeti sorunlarına cevap veremez.

Gevşek ya da sıkı bir inançlar, tutumlar ve biliş (*cognition*) kümesi olarak kültürün teknik idari araçlar tarafından denetlenemez bir biçimde kendi dinamiklerine göre işlediği tarihsel olarak belirlenmiş durumlarda teknolojik olarak (yeniden) üretilebilir bir anlam yoktur; bu nedenle, böyle bir meşrulaştırma da yoktur.

IV

Geçiş paradigmasının ve onun teknolojik düşünme biçiminin meşruiyet üretme yeteneğinin eksikliğine rağmen bunlar yine de liberal demokratik teorinin meşrulaştırılma-

¹⁸ Seyla Benhabib, "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation," *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum (Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press, 1989), s. 143

¹⁹ Burada, Habermas'ın üretimsel, araçsal ve stratejik güç arasında yaptığı bir ayrıma atıfta bulunuyorum ve be ayrım temelinde, teknolojik düşünce biçiminin araçsal ve stratejik güçle ilgilendiğini ileri sürüyorum. Bkz. Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," ed. Steve Lukes, *Power*, (New York: New York University Press, 1986), s. 75-93

sı modeli olarak nitelenebilecek bir şeye dayanmakta ya da aslında bunu veri kabul etmektedir.

Bu çalışmanın amaçları bakımından bu modelin en önemli özelliklerinden biri “devletin tarafsızlığı” fikridir. Devletin tarafsızlığı fikri: (1) devlet ve sivil toplum ayrımını; (2) bu ayrımın anayasal-yasal normlar ve meşhur güçler ayrılığı doktrini tarafından pekiştirilmesini; (3) topluma üye her bireyin bir “kamu ruhu” içinde eylemde bulunmasını ve siyasi bir eylemde bulunurken kendine özgü çıkarları bir tarafa bırakmasını gerektiren bir vatandaşlık kavramsallaştırmasını içermektedir.

Bunlardan ilki olan sivil toplum-devlet ayrımı, özellikle piyasada gerçekleşen işlemler için, devletin bireysel özel hayat için kısıtlı bir rolünü anıştırmaktadır. Sivili toplum ilişkilerine devletin müdahalesi ancak yaşam, özgürlük ve “mutluluğu gerçekleştirmeye çalışmak” gibi bireysci haklara yapılacak saldırıları önlemek gerekçesiyle meşrulaştırılabilir. Başka bir ifadeyle, devlet, her bireyin kendi seçtiği hayatı yaşası için ayrım gözetmeksizin eşit hakları garantiye alan yasal çerçeveyi temin eder, korur ve yaptırıma bağlar.

Devletin bu sınırlamaları olası ihlalini önlemek için evrensel oy hakkı ilkesine dayalı serbest, açık ve dönemsel olarak yapılan seçimler vasıtasıyla kurulan temsili bir yasama ile devletin idari ve yasal işlemlerini denetlemeye yetkili bağımsız bir yargı oluşturulmuştur. Buna göre, bireylerin yurttaşlar olarak birörnek bir eşitliği, bu mekanizmanın başlıca dayanağı olarak kabul edilmektedir. Bireylerin kendine özgü ve taraflı çıkarlarını devlet işleyişi alanına taşımadıkları müddetçe, bu şekilde kurulan devletin bu sınırlamalar içerisinde kalabileceği, yani tarafsız olduğu, kabul edilmektedir.

Ne kadar mükemmel bir model olarak görünse de, toplumdaki ekonomik ve toplumsal olarak dezavantajlı gruplar tarafından devletin tarafsızlığına meydan okunmuştur ve bu da refah devleti olarak bilinen şeyin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Devleti yeniden bölüştürme mekanizma-

larına müdahalesi, bu nedenle yukarıda değinilen modelin değiştirilmesini gerektirmiştir.

Buna uygun olarak, klasik liberal meşruiyet modeli, bu sefer, devletin “sivil toplum”a müdahalesini ancak yeniden bölüştürme kaygılarıyla sınırlayarak devletin tarafsızlığını korumaya çalışan liberal teorisyenlerce gözden geçirilmiştir. Bu yeni meşrulaştırma tarifinin ünlü bir formülasyonu, devletin sivil topluma müdahalesini iki koşula bağlı olarak görür: Müdahale, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini ihlal etmemeli ve toplumdaki en az avantajlı grupların lehine olmalıdır.²⁰

Bu konuda başka çarpıcı bir örnek de, kamu politikaları konularını sadece bölüştürücü adaletin “maddi” sorunlarına ilişkilendirecek şekilde, ahlâki meselelerin siyasal alandan dışlanması gerektiğini ileri süren ve bunları “özel bağlam”la sınırlı tutan Bruce Ackerman’dan gelmektedir.²¹

Hem klasik liberal duruş, hem de teorik bir yapılanma aracılığıyla modern devletin tarafsızlığını meşrulaştıran gözden geçirilmiş daha sonraki versiyonlar, teknolojik düşünme biçiminin sınırlamaları içinde kalmaya devam eder görünmektedir. Bunların gerçekte yaptığı şey, bölüştürücü adalet dâhil olmak üzere, siyasal sorunları teknik idari konulara indirgeyen pozitivist paradigmaya paralel bir yol almak olmuştur.

Liberal demokratik devlet ile onun refah işlevlerini meşrulaştıran teori arasındaki çarpıcı bir benzerlik de, bu teorilerde David Easton’ın siyaseti “değerlerin yetkeye dayalı bölüşümü”²² olarak belirleyen ünlü tanımıyla çelişen ya da onu sarsan hiçbir şeyin olmamasındadır. Hem refah demokrasisinin liberal meşrulaştırması, hem de Easton’ın siyasetin “erken-bilimsel” kavramsallaştırması, siyasetin ala-

²⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1971)

²¹ Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980)

²² David Easton, *The Political System* (New York: Alfred A. Knopf, 1953), *passim*.

nını, sorunların idari (ya da işletmeci) mantıkla çözülebilir olduğunun varsayıldığı bir noktaya indirgemek gibi tehlikeli bir işe girişmiştir.

Özgürlükle taban tabana zıt bir güç kavramsallaştırmasına dayalı olarak (formül, daha fazla güç, daha az özgürlük ve daha az güç, daha fazla özgürlük iddiasındadır), siyasetin bu şekilde sınırlandırılması, en azından üstü kapalı olarak, insanların temel ahlâki sorunlar üzerinde bir uzlaşmaya varamayacakları fikrini yeniden üretmektedir. Richard Rorty'nin "liberalizmin liberal eleştirisi" üzerine düşünürken Jerry Weinberg'in de belirttiği gibi, "...liberalizm, 'nihai kelime dağarcığı'mızı (hayatın amaçlarıyla ilgili kavramsallaştırmalar) kamusal hayattan mümkün olduğunca ayıran ve böylece bir topluluğun tümünü amaçlar hakkındaki taraflı ve olumsuz bir bakış temelinde icbar etme olasılığını asgarileştiren bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkmaktadır."²³

Sonuç olarak, karşılaştırmalı siyaset bilimindeki geçiş paradigması ile liberal siyasi meşrulaştırma teorileri, ahlâki konuların siyasi meseleler olduklarını reddetmeleri bakımından, belki de tesadüfen, örtüşmektedir. Böylece, her ikisi de, sadece teknolojik düşünme biçiminin evrensel hâkimiyetini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda, genelde pozitivist paradigmaya, özelde ise siyasi teknokratizme destek sağlamaktadırlar. Bu destek, erken-bilimsel geçiş paradigması örneğinde bilinçli, liberal meşrulaştırma modeli örneğinde ise tesadüfidir.

V

Yukarıda sözü edilen nedenlerden ötürü, siyaset bilimindeki teknokratizm ve bunun bazı bakımlardan hatalıdır.

²³ Jerry Weinberger, "Technology and the Problem of Liberal Democracy," *Technology in the Western Political Tradition*, ed. Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger ve M. Richard Zinman (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), s. 261-262

Öncelikle, Galston'un da ileri sürdüğü gibi, bunlar liberal demokrasinin "amaçlara atıfta bulunmaksızın süreçler ve kurumlar olarak anlaşılabilmesi hakkında uzun süren bir yanlış anlama"ya dayanmaktadır.²⁴ Teknolojik tarafsızlık ve liberal kayıtsızlık tezinin birleşmesini anımsarsak, siyasal modernitenin açık bir paradoksu öne çıkmaktadır. Az önce de belirttiğim gibi, devletin tarafsızlığı hakkındaki liberal fikir, bireysel özgürlüğe eşit saygı temin ve muhafaza etmesi nedeniyle meşru kabul edilmektedir. Ancak dışsal güçlerin (sırasıyla doğa ve toplum) zorunlu belirleyiciliklerinden ve baskısından muafiyet olarak anlaşılan bireysel özgürlük fikri, sadece bir "negatif" özgürlük kavramının her bir bireyde barınan biricik (dolayısıyla farklı) potansiyel kuvvetlerin gerçekleştirilmesi için bir önkoşul olduğu sürece meşru kabul edilebileceğini aklımızda bulundurursak anlam kazanmaktadır. Basitçe söylersek, negatif özgürlük ve devlet tarafsızlığının ilkesi sadece farklı bireysel kapasitelerin gerçekleştirilmesi için bir önkoşul olarak onaylanıp meşru kabul edilebilir.

Bireysel kişiliğin potansiyellerinin gerçekleştirilmesi olarak negatif özgürlüğü, özgürlüğün "pozitif" kavramına bağladığımızda, soyut birey diye bir şeyin gerçekte var olmadığı, bundan ziyade tarihsel olarak koşullanmış kültürel kişiliğin var olduğu daha da açık bir hale gelmektedir. Buradan hareketle, siyasal modernitenin birinci paradoksunun bireysel özgürlüğü hedeflemesine rağmen tarihsel-kültürel farklılığı, soyut bireyin birörnekliğine ve homojenliğine indirgeyerek onu sakatlamak olduğu ve dolayısıyla bireysel farklılığı özelleştirdiği ve apolitize ettiği söylenebilir.

Siyasi modernitenin ikinci paradoksu bu noktada ortaya çıkmaktadır. Somut, tarihsel olarak belirlenmiş bireysel kişiliğin özel alanda eylemleri ve işlemleri aracılığıyla potan-

²⁴ William A. Galston, "Liberal Democracy and the Problem of Technology," *Technology in the Western Political Tradition*, ed. Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger ve M. Richard Zinman (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), s. 240

siyellerini kullanmasına izin verilmiştir fakat siyasal alanda kişilik, birörneklığe tabi kılınmıştır. Farklılığın özelleştirilmesi ve apolitize olması, siyasal alanın kısıtlanmış bir nosyonunu benimseyen liberal tarafsızlık fikrinin ayrılmaz parçası gibi görünmektedir. Liberal demokrasinin kurumsal çerçevesinin kendisinin de farklılığın siyasal ifadesini sadece toplumdaki ekonomik statü durumlarından kaynaklandığı ve dolayısıyla korporatist mekanizmalar aracılığıyla teknik olarak yönetilebildiği sürece hesaba kattığı gerçeği, bunu daha da fazla vurgulamaktadır.

İkincisiyle bağlantısız olmayan üçüncü bir paradoks, nispeten yeni bir fenomenle ilgilidir, yani kurulu çıkar grubu çoğulculuğuna ve liberal siyasi alanın sınırlarını zorlayan ve kamusal tanınma talep eden kültürel farklılığın artan kamusal görünürlüğü. Amerika bağlamında Sheldon Wolin'in ileri sürdüğü üzere, karşı karşıya olduğumuz şey, şimdiye kadar görülmemiş ve kısıtlı liberal siyasal alanın kurulu düzenekleriyle çözülemeyecek sorunlar yaratmakta olan "yeni bir kültürel çoğulculuk"tur.²⁵

Kurulu liberal demokrasilerin tarihsel olarak koşullanmış farklılığın kamusal görünürlüğünden kaynaklanan siyasi sorunları depolitizasyonun çeşitli mekanizmalarıyla, yani siyasi teknokratizmin taleplerine uygun olarak biçimlendirilmiş mekanizmalarla²⁶, çözmeye çalışması nedeniyle, siyasal alanda teknik aklın hâkimiyetiyle ilgili betimlemem de doğrulanmış olmaktadır.

²⁵ Sheldon Wolin, "Democracy, Difference, and Re-Cognition," *Political Theory* 21, No. 3 (1993), s. 464-483

²⁶ Bu mekanizmaların sosyolojik ve anayasal-yasal analizleri için bkz. Yasemin Nuhoğlu Soysal, *Limits of Citizenship, Migrants and Postnational Membership in Europe* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994) ve M. M. Slaughter, "The Multicultural Self: Questions of Subjectivity, Questions of Power," *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy, Theoretical Perspectives*, ed. Michael Rosenfeld (Durham and London: Duke University Press, 1994), s. 369-380

Siyasal alanda teknokratizmin hâkimiyetiyle birleşen siyasal modernitenin paradoksları, gelecekte meydana çıkabilecek değişimin yönlerini de gösteren belirli açık potansiyelleri içinde barındırmaktadır. Bu çalışmayı, biri epey kötümser, diğeri liberalizmin oldukça sığ demokrasisinin daha da derinleştirilmesi için yakın ilgi çağrısında bulunan iki potansiyel üzerinde odaklanarak bitirmek istiyorum.

Kötümser görüş bize, moralitenin bilinçli bir reddince belirlenen teknolojik düşünce biçiminin özünün "nihilizm" e varmaktan başka bir şeye yol açmadığını göstermektedir. Bu Heideggeryen cevabı "Teknolojiyle İlgili Sorun"a²⁷ kadar ilerletmek mümkündür.

C. B. Macpherson'un 20 kadar yıl önce ileri sürdüğü üzere, siyasi moralitenin reddince belirlenen siyasetteki teknokratizm hâkimiyeti, insanı, maddi malların doymayan bir temellük edicisi olarak kavrayan bir görüşü kabul eden bir "ontoloji"ye doğal olarak bağlıdır.²⁸ Modern teknoloji ve ontoloji arasındaki bu doğal ilişki sadece siyasal teknokratizmin mevcut hâkimiyetini hesaba katmakla kalmaz, aynı zamanda geleceğin, "mevcut piyasa yapısı ve ideoloji içinde gelişmeye bırakılması, insanın sonsuz bir tüketici imajının güçlendirilmesi için doğrudan etki yapacağı..."na dair kuvvetli bir ihtimale de işaret etmektedir.²⁹ Bu ise, hemen gerçekleşecek bir ihtimalin, bireysel hayatın hemen her yönünü denetleyen ve böylece artarak totaliterleşen modern devletin teknokratik mantık tarafından desteklenen otoriter bir siyasetin yükselişi olduğu anlamına gelir.³⁰

²⁷ Heidegger, *The Question Concerning Technology*, *passim*.

²⁸ C. B. Macpherson, "Democratic Theory: Ontology and Technology," *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 24-38

²⁹ *Ibid.*, s. 38

³⁰ Kendisine göre, sermayenin merkezileşmesine o kadar gereksinim duyan ve gücün merkezileşmesinden başka bir şeye yol açamayan kapitalizmin totaliter potansiyelleri hakkındaki Hannah Arendt'in uyarısını ister

Modernitenin potansiyelleri hakkındaki iyimser görüş, eleştirel teori ve onun iletişimsel demokrasisi fikrinde öne- rilmektedir. Ancak özellikle Adorno ve Horkheimer gibi, eleştirel teorinin kurucularının, yukarıda belirtilen karam- sar görüşü paylaştıklarını belirtmek gerekir.³¹ Benim bura- da ilgilendiğim konu, iletişimsel demokrasi fikri ve ilkesel olarak Jürgen Habermas tarafından geliştirilen, bitirilme- miş bir proje olarak onun modernite görüşüdür.

Güç kavramıyla başlamama izin verin. Hannah Arendt' in "gücün iletişimsel kavramı" üzerine yazarken, J. Haber- mas "üretimsel güç"ü "araçsal güç"ten ve "stratejik güç"ten ayırmaktadır. Bu ayrıma göre, siyasi gücü elde etme, elde tutma ve kullanmayla ilgili araçsal ve stratejik eylem, "si- yasi gücün üretilmesi"nden farklılaştırılmalıdır.³² Bu bağ- lamda "güç", bir birey ya da grup tarafından "bilinçli etki- ler" gerçekleştirmek için kullanılan bir kapasite ya da zor değil; "sadece eylemde bulunmak değil, uyum içinde ey- lemde bulunmak insani yeteneğine tekabül etmektedir. Güç asla bir bireyin mülkiyetinde değildir; bir gruba aittir ve ancak grup bir arada kaldığı sürece var olmaya devam eder. Birinin 'iktidarda' olduğundan bahsettiğimizde, ger- çekte onun, kendileri adına eylemde bulunacak belirli sayı- daki insan tarafından yetkilendirildiğini kast ediyoruz."³³

Bu "gücün iletişimsel kavramı" bir meşruiyet kavram- sallaştırması geliştirmek için uygun bir başlangıç noktası sağlamaktadır: Hayal edilebilir herhangi bir tanrısal meş-

istemez hatırlıyoruz. Bkz. Hannah Arendt, *the Origins of Totalitarianism* (London, 1967), s. 143

³¹ Teknoloji ve demokrasi konusundaki görüşlerinin çok aydınlatıcı bir değerlendirmesi için bkz. Sheldon Wolin, "Reason in Exile" *Technology in the Western Political Tradition*, ed. Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger ve M. Richard Zinman (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), s. 162-189

³² Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," *Power*, ed. Steven Lukes (New York: New York University Press, 1986)

³³ *Ibid.*, s. 76'dan Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace and World, 1970), s. 44

ruiyet üretimini saf dışı etmekte ve “bireysel özgürlük”e taban tabana zıt “liberal” güç anlayışını reddetmektedir; böylece, alternatif bir kavramsallaştırma ihtiyacını doğurmaktadır.

Az önce de belirtildiği gibi, bu alternatif kavramsallaştırma, “doğal haklar” ve “araçsal rasyonalite”nin liberal bireysel bir nosyonun teorik temelleri üzerine veya siyasetin, “değerlerin otoriter bir biçimde tahsisi” olarak Easton’cu tanımından algılanabileceği gibi, hak temelli liberalizm ile faydacılığın bir sentezi biçimi almış bu geleneğin herhangi bir türevinden geliştirilemez.³⁴

Teknokrasiin mevcut olduğu siyasi modernitedeki karar alma süreçlerini eleştirel biçimde yeniden yorumlayabileceğimiz standartlar, Cohen ve Arato tarafından şu şekilde alıntı yapmaya değer bir “metanorm” biçiminde tasarlanmıştır:

(1) “Bir eylem normu, ancak onun tarafından (ve onun uygulanmasının yan etkilerinden) muhtemelen etkilenebileceklerin, pratik bir söyleme katılanlar olarak, böyle bir normun yürürlüğe konması veya yürürlükte kalması üzerine (rasyonel olarak motive edilmiş) bir uzlaşya varması durumunda geçerliliğe sahiptir.”

(2) “...Geçerli argümanlarca desteklenmeleri halinde talepleri kabul edilebilecek özerk, rasyonel öznel olarak her birinin herkes tarafından baskı olmaksızın, karşılıklı ve ortak bir tanınması mevcut olmalıdır.”

(3) Bu yoldan alınan kararlara meşruiyet sağlayan diyalog süreci “katılım bakımından da kamuya açık olmalıdır: Tartışma konusu normlardan muhtemelen etkilenecek, konuşabilen ve eylemde bulunabilen herkes tartışmaya eşit şartlarda katılabilmelidir.”

(4) “Ayrıca, üstü kapalı olarak varsayılmış olabilecek geleneksel normlara meydan okuyabilecek bir durumda ola-

³⁴ Çıkar çatışmasını çözecek pratik ve “insani” bir sistem olarak siyasetin – ve demokrasinin – bu kavramsallaştırması benim “geçiş paradigma-sı” olarak adlandırdığım şeyin özünde yatmaktadır.

bilmek için, katılanlar söylem düzeyini değiştirebilmelidir. Başka bir ifadeyle, rasyonel söylem için hiçbir şey – güç, servet, gelenek ya da otorite korunakları – tabu olamaz ve olmamalıdır.”³⁵

Eleştirel yorumun standartlarını kapsayan metanormun bu özeti, aynı zamanda bir “meşru gücün evrenselleştirilebilir kıstasları” kümesi olarak da anlaşılabilir. Bu kıstaslar, bir tarafta Cohen ve Arato’nun “sivil toplum”u hem yasma, yürütme ve partilerin “siyasal toplum”undan, hem de sendikalar, işletme vb.nin “ekonomik toplumu”ndan ayrılması gerekli bir alan olarak yeniden tanımlama kaygısıyla da uyumludur ve en azından, “çoğulculuk fikrinin radikalleşmesi” sayesinde, “demokratik devrimin derinleşmesi” projesini aydınlatmaktadır.³⁶ Bu standartlar ve bunların çağrıştırdığı iletişimsel demokrasi kavramıyla ilgili şimdilerde sıkça ortaya çıkan bir sorun, bunun “ütöpik” olması hakkındadır. Seyla Benhabib’in de belirttiği gibi, “Birçok kişi bu modeli umutsuzca ütöpik ve ulaşılmaz saymaktadır ancak bu durum kısmen meşruiyet söyleminin iyi örgütlenmiş bir toplum projesi oluşturma amacıyla olmamasından kaynaklanmaktadır. Amaç, bundan ziyade, var olan güç ilişkileri ve onları kutsallaştıran mevcut kamusal diyalog üzerindeki bulanıklığı kaldıracak biçimde bir kamusal diyalog modeli geliştirmektir.”³⁷

Böylece, dikkatimizi kamusal diyalogun ideal standartlarını çarpıtan mevcut güç ilişkileri ve hâkimiyeti üzerine çevirebiliriz. Böyle bir odaklanma, benim bu çalışmadaki ilgilerime göre, şunu gözler önüne sermektedir:

(1) Siyasal modernite, siyasi güç ilişkilerinin tecessümü olarak devletin, toplumun geri kalanından ayrılmasında önemli bir rol üstlenmekte ve bireysel özgürlük tarafından meşrulaştırılmaktadır. Bu ayrım, sosyal olarak belirlenmiş

³⁵ Cohen ve Arato, *Civil Society and Political Theory*, s. 347-348

³⁶ Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London and New York: Verso, 1993), s. 7

³⁷ Seyla Benhabib, “Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation,” s. 154

çıkar ve ahlâk çelişkileri karşısında devletin tarafsızlığı ile belirli bir mantık, devletin bu şekilde varlığını sürdürmek için bir sebep, arasında paradoksal bir ilişkiyi içermektedir. Teknokratizmle bilimsel nesnelliğin ve araçsal rasyonalitenin meşrulaştırılması için onun yaptığı çağrı, Benhabib' i başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, sadece kısıtlanmış değil, aynı zamanda çarpıtılmış bir kamusal alanı "kutsallaştırmaktadır" çünkü böyle bir kısıtlama, bünyesinde ahlâki bir tercih barındırmaktadır: İnsanı sahiplenici bir birey olarak kavrayan ontolojik bir değer yargısı, kamusal kaynaklara ulaşmadaki siyasi tartışmaya etkili katılımındaki eşitsizliği gizlemektedir.

(2) Bireysellik ve rasyonalitenin meşrulaştırıcı temelleri üzerine kurulmuş olsa da, siyasal modernite, ontolojik olarak sahiplenici bireysellik tercihi sayesinde rasyonalitenin ucunu budamış ve böylece, onun meşrulaştırma temelinin kendisine zarar vermiştir. Bu, teknik akıl ve devlet gücünün evliliğiyle birleşince, bilim-dışı (metafizik) alana ait oldukları ve bu nedenle irrasyonel oldukları gerekçesiyle, moral talepleri siyasi önemini reddetmektedir. Ancak bu, "irrasyonallitesi"ni, "rasyonel" olarak sunup kafa bulandıran teknokratik tarafsızlığın kisvesidir. Siyasi teknokratizmin irrasyonallitesi, kamusal işlevleri uzmanlara transferinde açık bir hale gelmekte ve böylece siyasi gücün hesap sorulamayacak bir uygulamasına doğru yol almaktadır.³⁸

(3) Hiç kuşku yok ki demokrasi, yurttaşların, ortak biçimde bağlayıcı normlar üretme süreçleri ve konuları hakkındaki kamusal tartışmaya katılma taahhüdünde bulunduklarına dair bir varsayıma dayanmaktadır. Siyasi teknokratizm, bu türden demokratik siyasetin üzerindeki bôğucu etkilerinde irrasyonel olmakla kalmaz, aynı zamanda tehlikelidir çünkü kamuda ahlâki konuların serbestçe tartışılmasını dışlayarak mevcut eşitsizliklerden aynı derecede

³⁸ Hesap sorulamaz güce doğru artan bir eğilimin eleştirel bir incelemesi için bkz. John Keane, "The Crisis of the Sovereign State," *Media, Crisis and Democracy: Mass Communication and the Disruption of Social Order*, ed. Marc Rebov ve Bernard Dagenais (London: Sage, 1992), s. 16-33

irrasyonel oluşumlar yaratmaktadır. Başka bir ifadeyle, siyasi teknokratizm, sivil toplumda devletin gücünü ele geçirmeyi ve onu, grup kimliği temelinde tanımlanan çıkarları için münhasıran kullanmayı amaçlayan ideolojik biimlenmelere zemin hazırlamaktadır.

(4) Liberal idealleri engellenmemiş ve bozulmamış kamusal tartışma standartları olarak doğru ve ciddi bir okuma, daha açık ve dolayısıyla karmaşıklığı tanıyan daha rasyonel bir siyasetin oluşmasına yol açabilir.³⁹ Bunun nasıl yapılacağı, somut tarihsel durumlarda, siyasetin üzerindeki irrasyonel kısıtlamaların belirlenmesi ve bunların ortadan kaldırılması için çaba gösterilmesiyle cevap bulacaktır.

(İngilizceden evirenler: Deniz Emre, Türkan zkan)

³⁹ Bkz. Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994)

DEMOKRATİK MEŞRULUK, KAMUSAL ALAN VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK SORUNU

Günümüz dünyasının en çarpıcı ve karmaşık siyasal sorunlarından biri, farklı kültürel kimlikler temelinde ifadesini bulan siyasal taleplerden kaynaklanmaktadır. Belirli bir ulus-devlet içinde farklı kültürel grupların varlığının tanınmasına yönelik bu talepler;

(a) eğitim ve basılı ve elektronik medya başta olmak üzere, farklılıkların korunmasına, ifade edilebilmesine imkân verecek kültürel hakların kabul edilmesini;

(b) farklı kültürel kimlik gruplarının ulus-devlet içinde yer alan özerk varlıklar olarak tanınmasını hedefleyebildiği gibi;

(c) ulus-devlet içinde yer alan grupların ayrılarak bağımsız yeni bir devlet kurabilmelerini de hedefleyebilmektedirler (Kymlica, 1995).

Bu sorunlar, ulus-devlet çerçevesi içinde işleyen görece yerleşik ve sağlam temsili demokratik sistemler ile otoriter siyasal yapılanmaların çözülme sürecinin yalandığı 'geçiş sürecindeki toplumlar'ın karşı karşıya geldiği yeni ama ortak bir alanı oluşturmaktadırlar (Offe, 1993). Sözü edilen ortaklık, birbirlerinden çok farklı tarihsel, kültürel, ekonomik, siyasal özellikleri bulunan toplumlar arasında bir benzerlik olduğunun ileri sürülmesi biçiminde anlaşılmalıdır. Burada, kültürel kimlik farklılıkları temelinde ifadesini bulan siyasal taleplerin gündeme getirdiği ortak sorunlar alanı; (a) hem yerleşik temsili demokratik sistemlerde, (b) hem böyle bir demokratik sisteme geçme amacını ilân etmiş toplumlarda, demokratik sistemin meşruluk dayanaklarından birini oluşturan siyasal-kültürel türdeşlik anlayışının sorgulanması anlamındadır. Bu sorgula-

manın belki de en önemli yanı, demokratik meşruluk kavramının içeriğini ve siyasal sonuçlarını, gerçekte varolan haliyle temsili demokrasiye özgü meşruluk anlayışını aşan yeni bir çerçevede kurmayı gerektirmesidir.

Bu yazı, demokratik meşruluk kavramının kültürel kimlik farklılıklarına ilişkin sorunlar bağlamında yeniden düşünülmesinin nasıl mümkün olabileceğini tartışmaktadır. Burada Öncelikle gerçekte varolan temsili demokratik siyasal süreçler ile demokratik meşruluk kavramının içerdiği değerler ve standartlar arasında varolan gerilim üzerinde durulacaktır. Daha sonra, kültürel kimlik farklılıklarından kaynaklanan siyasal sorunların nasıl kavramlaştırılması gerektiği ele alınacak; son olarak da kültürel kimlik farklılıklarının daha derinlikli bir demokratik gelişim için gereken açılımlara dayanak olabilme potansiyelleri değerlendirilecektir.

Ulus-Devlet ve Demokratik Meşruluk Sorunu

Belirli bir toplumda, o toplumun tüm üyelerini bağlayıcı nitelik taşıyan ve bu nedenle de siyasal nitelikte olan kararların alınması, normların belirlenmesi; bu karar ve normların uygulamaya konulması, mutlaka bir meşruluk zeminine oturtmak zorundadır. Böyle bir meşruluk zemini olmayan siyasal karar ve normların bir diğer deyişle herhangi bir meşruluk temeline oturmeyan siyasal iktidar tarzlarının apaçık birer diktatörlük (zorbalık) dışında herhangi bir anlam taşımadıkları söz götürmez.

Siyasal iktidarın meşruluğunun yüzyüze ilişkiye dayalı cemaat temeline veya ilâhî kaynaklı bir kutsallığa oturtulduğu antik ve orta çağlardan farklı olarak meşruluğun ortak toplumsal rızaya (consensus) dayandırılmak istendiği modern zamanlarda, meşrulukla ilgili temel sorunlar şöyle özetlenebilir: (1) Ortak toplumsal rızanın esası olan ortak toplumsallıktan ne anlaşılmalıdır? (2) Ortak toplumsal rızanın oluşması süreci, ne gibi ilkelere, ne tür kurumsal çerçevelere dayanmalıdır?

Günümüzde uygulandığı biçimiyle liberal-demokratik temsili sistemler, aralarındaki -başkanlık sisteminden parlamenter sisteme dek uzanan geniş bir yelpazede yer alan ve her toplumun kendi tarihsel deneyiminin etkilerini de taşıyan- farklara rağmen, temelde aynı ilkelere dayanmaktadır. Bu ilkeler, kısaca

(1) bireyin temel hak ve özgürlüklerinin hukuk devleti ilkesi uyarınca güvence altına alınması;

(2) siyasal iktidarın belirli dönemlerde, genel ve eşit oy ile gizli oy açık sayım ilkelerine uygun olarak yapılan seçimlerle el değiştirebilmesi imkânının varolması ve

(3) siyasal iktidarın kendi içindeki kurumsal unsurlar (öncelikle de bağımsız yargı organı) ile kendi dışında kalan örgütlü toplum kesimleri tarafından denetlenebilmesi ve iktidardan hesap sorulabilmesi biçiminde özetlenebilir (Dahl, 1993: 285 vd).

Uygulamada varolan biçimiyle bu ilkelere dayanan liberal-demokratik temsili sistem, yürürlükte olduğu hemen her toplumda, temel değer olarak 'bireysel hak ve özgürlükler' kavramına ve temel işleyiş çerçevesi olarak da 'ulus-devlet'e dayanmaktadır. Bu o kadar böyledir ki, demokrasi ile ilgili sorunlar üzerinde duran bir çok araştırmacı, 'ulus-devlet'i demokrasinin bir ön koşulu olarak görmekte'dir.¹ Bir diğer deyişle, günümüzde mevcut liberal-demokrasiler, siyasal kararların meşruluk temelini dayandığı 'ortak toplumsal rıza'da yer alan toplumsallıkları 'ulus'u anlamaktadırlar.

Liberal bir değer olan 'bireysel özgürlük' ile ortak rızanın asıl referans çerçevesini oluşturan toplumsallığın 'ulus'la birleşmesi, mevcut temsili sistemlerin siyasal meşruluk açısından karşı karşıya bulundukları sorunların en önemli kaynağını oluşturmaktadır. Bu noktayı biraz açacak olursak: Günümüz dünyasında uygulanmakta olduğu biçimiyle liberal-demokratik temsili sistemler, aslında iki farklı meşruluk anlayışının olduk-

¹ Ulus-devletin siyasal -ideolojik ifadesi olan Ulusculuk ile libel-demokratik değer ve pratiklerin bağdaşabileceğini, bağdaştırılması gerektiğini ileri süren bir çözümleme için bkz.Nodia.1992

ça gerilimli bir birleşimi niteliğindedirler. Bu meşruluk anlayışlarından ilki, bireyin toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma sürecine doğrudan veya dolaylı olarak katılarak, o kararların meşruluk zeminini belirleyen ortak rızanın oluşumuna etkide bulunmayı gerektirmektedir. İkinci meşruluk anlayışı ise, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların dayandığı 'ortak toplumsal rıza'daki toplumsallığı ancak 'ulus-devlet'in çerçevesi içinde kaldığı sürece kabul etmektedir. Bir diğer deyişle, bireysel katılım idealini içeren demokratik meşruluk ile —Ernest Gellner'ı izleyerek söyleyecek olursak— türdeş bir kültürel bütünlük olarak 'ulus' ile bu bütünlüğü koruma ve geliştirme amacıyla varlığını meşrulaştıran 'devlet'in birliğine dayanan 'ulus-devlet' çatışmaktadır (Gellner, 1992). Neden? Bir kere, ulus-devlet kavramının ifade ettiği ve hatta idealleştirdiği, devletin bir siyasal kurumlar sistemi olarak meşruluğunun kaynağını dayandırdığı 'ulus' türdeşlik esasında tanımlanırken, siyasal kararların meşruluk kaynağını aldığı toplum, ekonomik, kültürel, ideolojik ya da düpedüz farklı yaşam tarzlarına/dayanan tercihlerin belirlediği bir çeşitlilik göstermektedir. İkincisi, bireysel özgürlük, bireyin toplum içinde varolan bu çeşitlilik içinde kendi yerini (kimliğini) statik olmayan bir tarzda oluşturma özgürlüğünü de içermekte, dolayısıyla da, siyasal kararların alınma ve uygulanma sürecine bireyin 'ulusal türdeşlik' esasına göre belirlenmiş bir sınırlama içinde katılımına izin veren, bireylerin toplum içindeki farklı konumlarının siyasal ifadesini -tümüyle ortadan kaldırmasa bile- sınırlandıran 'ulus-devlet' çerçevesi, başlıbaşına bu özgürlükle çelişkili olmaktadır.

Ulus-devlet kavramında ifadesini bulan 'meşruluk formülü' ile 'demokratik meşruluk' arasındaki çelişki, burada sona ermemektedir. Bir diğer çelişki eksen de, 'ulus-devlet içi siyaset' ile 'demokratik siyaset'in hedefleriyle ilgilidir. 'Ulus devlet için siyaset'in, demokratik siyasetle doğrudan ilişkili olmayan sınırı, ulus devlet kavramındaki türdeş ulusallık ile 'devlet'in bütünlüğünün korunmasıdır. Bir diğer deyişle, demokratik siyaset, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma süre-

cine, bu kararlardan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenen yahut etkilenme ihtimali bulunan bireylerle grupların özgür katılımıyla belirlenen bir süreç içinde, ortak iyilik üzerinde toplumsal bir rızanın oluşması gerektiğini içerirken, 'ulus-devlet içi siyaset' bu sürecin ulus-devletin bütünlüğünün ve varlığının korunmasıyla sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, bilinen biçimiyle liberal-demokratik temsilî sistemlerin siyasal katılım ve çoğulculuk. ilkeleri uyarınca işleyen siyasal süreçleri içinde çoğulculuğu, ulus-devletin üzerine oturduğu kültürel türdeşlik ve bunun siyasal-kurumsal ifadesini zedelemeyecek bir biçimde, sadece sosyo-ekonomik farklılıkların siyasal partiler ve baskı ya da çıkar grupları aracılığıyla pazarlık konusu yapılmasıyla sınırlandırmış olmaları; bu açıdan da aslında korporatizme dönüşen bir temsil mekanizmasına vücut vermeleri ilgi çekicidir.

Modern toplumun karmaşık yapısı, ekonomik, kültürel, ideolojik veya yaşam tarzı tercihlerinden kaynaklanan ve birbirlerini çoğu kez dikine kesen eksenler üzerinde oluşmuş farklılıkları ve dolayısıyla da eşitsizlikleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu farklılıkların bir noktaya kadar, yani ulus-devletin meşruluk temellerini tehdit etmemek koşuluyla, siyasal olarak ifade edilebileceğini kabul etmek toplumsal kararların alınması ve uygulanması süreçlerinde ortak toplumsal rızanın sürekli (yani, bir defalık bir çoğunluk tercihine bağlı olmayan), dinamik (yani değişebilen), sınırsız ve engellenmemiş bir katılım ile oluşması gerektiğini temel norm olarak içeren demokratik meşrulukla çelişmektedir.² Bu çelişki, basitçe ulus-devletin siyasal-kurumsal yapısında birtakım uyarlamalarla giderilebilecek bir çelişki olmayıp, özünde, farklılıkları ve buna dayalı eşitsizlikleri gizleme ye dönük olan ulus-devletin baskıcı siyasal potansiyelini de açığa vuran bir çelişki olmaktadır.

Bir meşruluk formülü olarak ulus-devlet ile demokratik meşruluk kavramı arasındaki çelişkili gerilim, Charles Taylor'

² Demokratik meşruluğun bu anlaşılış biçimi için bkz. Benhabib, 1989:143-156.

ın da dikkat çektiği gibi, temsili demokratik sistemlerde, yüzey-sel demokrasi görünümünün ardında, devletin zorlayıcı gücünü dengeleyen, denetleyen ve sınırlandıran mekanizmaların ortadan kalkarak, 'yumuşak' bir baskıcılığa (despotizme) kaynak oluşturabilir (Taylor;1995:278 vd.). Bireylerin eşitliği fikrine dayalı liberal-demokrasinin, devletle toplumsal kesimler arasındaki ilişkileri dolayımlayan kurumsal yapılanmaları yok etme ve böylece atomize bireyleri siyasal iktidar karşısında güçsüzleştirme eğilimini modern demokrasinin en temel sorunlarından biri olarak gören Tocqueville'den esinlendiği görülen bu 'yumuşak despotizm' tehlikesi, modern ulus-devlet içi temsili demokratik sistemin meşruluk krizini aşmakta içine girebileceği yönelimlerden birini ifade etmektedir.

Böylesi bir 'yumuşak despotizm' yönelimi, modern ulus-devlet olma sürecine daha geç bir tarihsel dönemde girmiş toplumlarda, hem ileri kapitalist toplumlara özgü meşruluk krizi öğelerini, hem de ulus-devlet olma ve ulus-devlet içi demokratikleşme süreçlerinin aynı anda yaşamaktan kaynaklanan meşruluk krizlerini bir arada içeren toplumlarda, doğrudan ve kaba bir despotizme de neden olabilir.

Gerek ileri kapitalist toplumlarda ve gerek 'daha az gelişmiş' olanlarda, değişik tarihsel ve güncel etkenlerin birleşimi sonucu ortaya çıkan ve özünde ulus-Devlet ile demokratik meşruluk arasındaki gerilimden kaynaklanan meşruluk krizi, bu toplumlarda görünür bir gelecekte, öncelikle siyasal iktidarın örgütlenmesiyle ilgili olmak üzere bir dizi değişimin gerçekleşeceği beklentisine temel oluşturmaktadır. Değişimin gerçekleşeceği kesinse de, bu değişimin yumuşak veya kaba despotizmle sonuçlanıp sonuçlanmayacağı kesin değildir. Sonucun, kapsamı ve derinliği gelişmiş bir demokratikleşme biçiminde ortaya çıkması da mümkündür. Ancak bu, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin, devletin varlığını ve bütünlüğünü koruma mantığına (raison d'etat'ya) endekslenmiş bir siyaset tarzının nasıl aşılacağı ve toplumsal kesimlerin demokratik karar alma süreçlerine katılımlarını mümkün kılan bir yeni siyasal yapılanma üzerinde düşünmeyi öncelikle gerekli kılmaktadır.

Demokratik Meşruluk ve Kamusal Alan

Ulus-devlet ile demokratik meşruluk arasındaki çelişkili gelişimin, kapsamı ve derinliği gelişmiş bir demokratikleşme ile aşılmasına yönelik düşüncelerin önemli hareket noktalarından biri, daha çok ampirik yönelimli ve bu yüzden de gerçekçi olarak kabul edilen yaklaşımlardan farklı olarak, demokrasiyi açık uçlu ve sürekli gelişmekte olan bir süreç olarak kavramak biçiminde belirlenebilir. Bu anlamda demokrasi,

"devlete karşı bireysel haklar fikrinden çok, demokratik meşruluk ilkesinden hareket eder... bireysel haklar katalogu ile tamamlanmış daha 'gerçekçi' elit demokrasisi modelleri lehine doğrudan katılımla ilgili ütopyacı normları terketmeyi reddeder... Ütopyacı sivil toplum idealini benimser: Klasik yurttaşlık ilkelerini, modern, eşitlikçi temeller üzerinde, yani herkesin yönetme ve yönetilme sürecine katılımını gerçekleştirecek bir kurumsal düzenlemeyi ifade etmeyi amaçlar" (Cohen; Arato, 1992: 590).

Bu yaklaşımda demokrasi, günümüz liberal-demokrasilerinin 'gerçekçi' tanımlarına göre basitçe bir hükümet kurma yöntemi olmanın ötesinde, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınması ve uygulanması süreçlerini meşruluk kavramı açısından eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmayı mümkün kılan ölçüleri içermektedir. Bu ölçüler, doğrudan doğruya, siyasal kararların bir kamusal diyalog süreci sonucunda oluşacak mutabakat temelinde meşruluk kazanacağını kabul etmekte ve böylesi bir diyalogun ideal koşullarda gerçekleşmesi için zorunlu olan temel ilkeleri ifade etmektedir. Buna göre, siyasal kararlar, şu koşullar altında ideal anlamda tam bir demokratik meşruluk zeminine oturur:

(1) "herkes birbirini, hiçbir sınır koymaksızın, özerk ve rasyonel özneler" olarak karşılıklı kabul edip tanımalı;

(2) "Konuşma ve eylemde bulunma yeteneğine sahip herkes...(kamusal) tartışmaya eşit koşullar altında katılma imkanına sahip olmalı;" ve

(3) rasyonel söylemde hiçbir şey -güç kaynakları, zenginlik, gelenek ve otoritenin hiçbirisi- bir tabu olamaz ve olmamalıdır"

(Cohen; Arato, 1992: 347-348).

Demokratik meşruluğun bu ideal ölçüleri ve bu ölçülerden kaynaklanan, demokratik kamusal tartışmanın usul kurallarını belirleyen daha alt düzeydeki normlar, kamusal tartışmanın içeriği ve kapsamıyla ilgili herhangi bir sınır getirtmemektedir. Dolayısıyla, bu açıdan demokratik meşruluğun kaynağını oluşturan kamusal tartışma, liberal-demokratik teori ve pratikte yer alan ve kamusal tartışmanın içeriğine ve kapsamına ilişkin olarak getirilen sınırlamalardan³ farklı bir biçimde, neyin kamusal tartışma konusu yapılabiliyor yapılamayacağı ve dolayısıyla yaşamın hangi alanlarının ve bu alanlar içindeki ilişkilerden kaynaklanan hangi sorunların siyasal katar konusu olabiliyor olmayacağı konularında ön bir kısıtlama getirmemektedir.

Demokrasiyi, gerçekte uygulandığı biçimiyle temsili bir sistemin adı olarak anlamak yerine, siyasal meşruluğun ideal ölçütlerini içeren eleştirel bir kavram biçiminde yeniden oluşturma girişimleri, böylelikle, devletin varlığını ve bütünlüğünü koruma mantığına endeksli siyaset anlayışını da aşmakta ve doğrudan devletin ana gövdesi içinde yer almayan, hatta ondan büyük ölçüde bağımsız özerk olması hedeflenen bir başka alanda toplumsal sorunların, tartışma süre sonunda erişilecek mutabakat ile meşruluk içinde çözülmesi gerektiğini temel norm olarak kabul etmektedirler. Bir diğer deyişle, siyasal kararların demokratik meşruluğu, devletin ana kurumsal gövdesi içinde, ona bağımlı bir biçimde yer alan ve dolayısıyla da, belirli bir ortak toplumsal sorunla ilgili olarak toplumun ortak iyiliğini gözetken bir mutabakat arayışına değil de devletin varlığı ile bütünlüğünün korunmasına öncelik veren, yahut bunu bir sınırlama olarak dayatan kurumlar içinde gerçekleşen diyalog süreciyle oluşturulamaz. Demokratik meşruluk, az önce sözü edilen ideal ölçüleri bünyesine almış, devletten bağımsız bir alanda ancak gerçekleştirilebilir.

Buradaki birinci sorun, devletten bağımsız olması gereken bu alanın nasıl adlandırılacağıdır. Yaygın bir anlayışa göre,

³ Bu sınırlamalar hakkında bkz. Benhabib. 1992: 81-85.

devletin dışında kalan ve kişilerin özel ya da mahrem hayat alanlarının da ötesine geçen, gönüllü ve iradi eylem sonucu kurulan ilişkilerin belirlediği bu alanın adı 'sivil toplum'dur.⁴ En belirgin ve gelişkin ifadesini Hegel düşüncesindeki aile-sivil toplum-devlet ayrımında bulan bu anlayış, toplumsal ve siyasal yaşamın çok farklı kuruluş ilkelerine dayanan farklı ilişki alanlarının hemen hemen tümünü 'sivil toplum' kavramı içine yerleştirmekte ve bu bakımdan, az önce değindiğim demokratik meşruluğun kamusal tartışma-mutabakat temelinde kurulması gerektiğini kabul eden normatif görüşle de çatışmaktadır.

Buna karşılık, örneğin Charles Taylor'ın devletten bağımsız bir alan olarak 'sivil toplum'u kendi içinde 'piyasa' ve 'kamusal alan' olarak ikiye ayırması, daha dikkatli bir yaklaşım niteliğindedir. Buna göre, gerek piyasa, gerek kamusal alan, kendi içlerinde yer alan ilişkilerin temel kuruluş ilkeleri bakımından, örneğin özerklik, iradilik gibi temellere oturduklarından, kural olarak devletten bağımsızdırlar veya öyle olmaları gerekir. Ancak, sivil toplum içinde yer alan 'piyasa,' özünde, bireysel çıkar ve fayda ilkelerine göre oluşan ilişkileri içermekteyken, 'kamusal alan,' toplumun tümünü ilgilendiren ortak sorunlarda, katılımcı bir tartışma süreci sonucunda, toplumun ortak iyiliğini gözetken bir mutabakata erişme ilkesine dayanan ilişkileri içermektedir (Taylor, 1995: 258 vd.). Taylor'ın deyişiyle, gerekmektedir.

"(Kamusal alanı) toplum üyelerinin çeşitli medya (basılı, elektronik) yoluyla ve de yüzyüze ilişkilerle, ortak ilgi konusu olan sorunları tartışmak ve böylece bu sorunlar hakkında ortak bir anlayışa erişmek amacıyla biraraya geldikleri bir ortak alan olarak tanımlamak" (Taylor, 1995: 259)

Bu açıdan kamusal alan, bir bakıma, demokratik meşruluk zeminini oluşturan ve dolayısıyla da siyasetin demokratik olarak sürdürüldüğü bir soyut 'uzam' (space) ya da yer (locus) niteliğini kazanarak, demokratik siyasetle neredeyse tamamen örtüşmektedir.

⁴ Sivil toplum kavramının bu genel tanımlanış biçimi ve eleştirisi için bkz. Cohen; Arato, 1992, vii-xviii ve 1-26.

Böyle bakıldığında, ortaya çıkan ikinci sorun, kamusal alan ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl düşünülmesi gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır. Demokratik meşruluğun ideal ölçülerini bünyesinde taşıyan kamusal alan, yine bir ideal olarak, devletin toplumu oluşturan bireyler ve gruplar üstü, onlardan ayrı ve dolayısıyla onlara 'egemen' konumunu torpillemeyi, devleti doğrudan kamusal alana, kamusal alanda ortaya çıkan ortak sorunlarla ilgili mutabakatlara tâbi kılmayı, hatta bundan da ötede devletin olmadığı bir kendi kendini yöneten (özyönetimci) bir toplum idealini gerektirmektedir. Bu ideal, gerçekte varolan devlet-toplum ilişkilerini, (1) hem bu ilişkileri düzenleyen siyasal kuralların meşruluğu açısından ve (2) hem de devletin toplumsal iradeye ne kadar tâbi olup olmadığı, toplumdan bağımsız ve ona egemen bir konumda hareket etme kabiliyetinin ne ölçüde toplum lehine törpülenip törpülenmediği noktasından eleştirme imkanını vermektedir.

Kamusal alanın demokratik bir toplumsal-siyasal birliktelik idealini ifade eden bir kavram olarak anlaşılmasıyla birlikte ortaya çıkan üçüncü sorun ise Taylor'ın sözünü ettiği ve kamusal alanda bir araya gelen toplum üyelerinin 'kim oldukları ile ilgilidir. Bir diğer deyişle, bu yazının girişinde belirtmeye çalıştığım ve bir ulus-devlet yapısı içinde varolan farklı kültürel kimliklere sahip bireylerle grupların kamusal alana dahil olurken bunu, kimlik farklılıklarını geride bırakarak, ortak ve genelde de hukuksal bir ilişki olarak tanımlanmış olan fakat aynı zamanda türdeş bir kültürel bütünlüğe de en azından atıfta bulunan 'ulus'un üyesi olma niteliğini içeren 'vatandaş kimliği ile mi yapmaları beklenmektedir?

Çokkültürlülük ve Kamusal Alan: Relativizme Karşı Radikal Demokrasi

Yukarıdaki bu soru, doğrudan doğruya, demokrasinin kapsamını ve derinliğini geliştiren, bu anlamda da hem gerçekte var olduğu biçimiyle liberal demokratik temsili sistemlerin hem de bu sistemi kendi siyasal gelişmelerinin hedefi olarak benimsemiş bulunan 'geçiş sürecindeki' toplumların aslında

karşı karşıya bulundukları 'yumuşak' veya 'kaba' despotizm tehlikesini de göğüslemeyi mümkün kılan 'kamusal alan'a dayalı 'demokratik meşruluk' ölçülerinin kültürel kimlik farklılıklarının kamusal ifadesiyle ilgilidir. Kültürel kimlik farklılıklarının kamusal alan temeline oturan bir demokratik meşruluk anlayışıyla pratiğinin üretilmesine katkıda bulunup bulunamayacağı biçiminde de sorutabilecek olan bu sorunun cevaplandırılması için, öncelikle 'kültürel kimlik,' 'farklılık' ve 'demokratik meşruluk' kavramlarının nasıl ilişkilendirilebileceği üzerinde durmak gerekmektedir

Bir görüşe göre, kültürel kimlik farklılıkları, toplum üyesi bireylerin kamusal alandaki görünümleriyle ilgili olmayıp, onların özel, ahlaki, ya da yaşam tarzına ilişkin bireysel tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Kamusal alanda, toplum üyesi bireylerin ve grupların, kendi özel ve kısmî tercihlerini değil, ortak toplumsal sorunların çözümünde mutlaka gözetilmesi gereken toplumsal ortak iyiliği gözeterek eylemde bulunmaları beklenmelidir, örneğin ahlaki tercihlerin dahil edildiği bir kamusal tartışma sürecinde, farklılıkların üzerinde konuşulamayacak ve dolayısıyla da ortak bir mutabakat zeminine oturtulamayacak denli kopuk ve zıt bir biçimde konumlanması mümkündür ve durum böyle ise tartışmayı sürdürmek sonuçsuz kalacaktır. Bu durumda, aslında önceden yapılması gereken, siyasal karar olarak sonuçlanması beklenen kamusal tartışma sürecine bir sınır getirmek voluyla, ahlaki, ideolojik ve benzeri tercihlerin bu sürece dahil edilmesinin engellenmesidir (Benhabib, 1992: 82).

Daha çok 'liberal yaklaşım'ın benimsediği bu 'kamusal tartışma sınırlaması,' bir başka açıdan da savunulabilmektedir. Bu da, demokratik bir siyasal sürecin kurumsallaşmasının ön koşulu olarak önce türdeş bir ulusal kültürün oluşturduğu temel üzerinde ve meşruluğunu buna dayandıran bir ulus-devletin ve kamusal alanda bu tür bir devletin varlığı ve bütünlüğü kaygısını öne çıkaracak biçimde davranabilecek 'vatandaşlar'ın, daha doğrusu böylesi bir vatandaşlık bilincinin oluşturulması gerektiği yolundaki anlayışta ifadesini bulmaktadır.

Daha çok 'geçiş süreci'ndeki toplumlarda görülen bu yaklaşımın 'demokratikleşme' bakımından ne denli sakıncalı olduğunu, (Ghassan Salame şöyle özetlemektedir:

"Demokratikleşme üzerinde,... ulusal kimlik sorununu bir çözüme bağlamadan önce düşünmek zorundayız, iyi bir Jakobin, böylesine hayati bir evreyi es geçemeyeceğimizi söyleyecektir: Önce ulus gelmeli, sonra onun demokratikleşmesi. Ancak, bugünkü devletlerin kurulmasından bu yana geçen onlarca yıllık süreden sonra, demokratikleşmenin ne zaman sona ereceği bilinmeyen bir milliyetperver veya milliyetçi duygunun yaygınlaşmasına verilen öncelik şartına bağlanamayacağını artık kabul etmemiz gerekmektedir..." (Salame, 1994.11).

Gerek yerleşik temsili demokratik sistemlerin geçerli olduğu toplumlarda, gerek 'geçiş süreci'ndeki toplumlar diye anılanlarda, ulusal kültürün türdeşleştirici özellikleriyle tanımlanan 'vatandaş kimliği'ne dayalı bir siyasal sürecin idealize edilmesi, kültürel kimlik farklılıklarından kaynaklanan veya bu farklılıkları da dikine kesen biçimde ortaya çıkan eşitsizlikleri ve baskıcı ilişki ve pratikleri gözlerden saklayabilmektedir. Bunun yerine, toplum üyesi bireylerin kendi kültürel kimlik tercihlerini terketmeksizin, sadece demokratik meşruluk açısından ideal ölçülerini yukarıda belirtmeye çalıştığım kamusal tartışma sürecine katılma imkânlarının sağlanması gerekmektedir. Bu gerekliliğin teorik olarak temellendirilmesi ise, şu noktalarda özetlenebilir.

(1) Bir kere, 'kültürel kimlik,' durağan, baştan bir kerede ve tüm zamanlar için verilmiş, değişmesi imkânsız terimlerle belirlenmiş bir kavramsal kategori olarak anlaşılmamalıdır. Farklı kültürel kimlikleri olan değişik grupların, bir siyasal topluluk içinde varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini, her kültürün kendi içinde diğerleriyle eşit ölçüde değerli olduğunu ileri süreri ve" büyük ölçüde modernlikle bağlantılı olarak düşünülen 'demokratikleşme' afkırının artık ortadan kalktığı sonucuna kadar uzanan 'postmodernist tavır'la birlikte düşünülen bir yaklaşım, kültürel kimlik kavramına aslında 'grup' esa-

sında belirlenmiş, bireysel tercih özgürlüğünün pek rol oynamadığı, statik bir yaklaşımla bakmaktadır.⁵

Bunun aksine, hem ulus-devlet çerçevesiyle sınırlı bir anlayışın baskıcı potansiyellerini engelleyici, hem de postmodernist mutlak relativizmin demokratikleşmeyi ciddiye almayan ve dolayısıyla da aynı ölçüde baskıcı olabilecek yaklaşımını aşan bir yaklaşım geliştirmek mümkündür. Charles Taylor'ı izleyerek söylesek, insanların toplumsal konumlarına göre adeta kast benzeri gruplara bölündükleri, bu bölünmenin hukuksallaştığı ve statikleştiği modernlik öncesi toplumlardan farklı olarak, modernlik koşulları altında bireylerin kimlikleri, dışarıdan verilmemekte, fakat bireylerin başkalarıyla girdikleri diyalog süreçleri aracılığıyla kurulmaktadır (Taylor, 1993: 25-73). Böylece bir 'diyalojik kimlik,' kültürel tercihlerin statik değil dinamik, yani değişmeye açık olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, yine Taylor'ın 'kamusal alan'ın 'seküler' niteliği üzerindeki vurgusuyla da tutarlı görünmektedir. Taylor'a göre kamusal alan ve bu alanda gerçekleşen diyalog, insanın toplumsal ortak ilgi konusu olan sorunlara tartışma-mutabakat içinde çözüm bulmayı amaçlayan eyleminin hiçbir aşkın (ilahi, kutsal veya kutsallaştırılmış) sınırlamaya tâbi olmamasını ifade etmektedir.

(2) Kültürel kimlik konusunda Taylor'ın bu 'diyalojik' yaklaşımının ve kamusal alan'ın seküler niteliğinin mantıksal uzantısı, kamusal tartışmaya ön sınır getirmeyi amaçlayan liberal (ve onun bir izdüşümü gibi görün 'ulus-devlet'çi) anlayıştan farklı olarak, söylemsel bir kamu alanı modelinin: benimsenmesi olmaktadır. Tamamen kamusal tartışmanın usulü ile ilgili kurallar esasında anlaşılan bu modelde, "adalet ve iyi yaşam, normlarla ilgili kamusal sorunlara karşı değer yargılarıyla ilgili özel sorunlar, kamusal çıkarlara karşı özel çıkarlar arasındaki özsel ayrımlar ortadan kalkmaktadır. Tartışmanın gündemi tam olarak radikal bir biçimde açık ise, katılımcılar herhangi

⁵ Bu yaklaşımın Fransa'daki Kuzey Afrikalı Müslüman topluluğun varlığından kaynaklanan siyasal sorunların değerlendirmesi bağlamındaki bir örneği için bkz. Moruzzi. 1994:653-672.

bir konuyu veya tüm konuları eleştirel bir incelemeye ve refleksif (düşünümsel) bir sorgulamaya tâbi tutabiliyorlarsa," bu durumda oluşacak mutabakat, demokratik meşruluğun da ideal gerçekleşme durumunu ifade edecektir (Benhabib, 1992: 89).

(3) Modern dünyada varolan tüm toplumlarda, ekonomik kaynaklı eşitsizliklerle, toplumsal cinsiyet, etnik ve/veya dinsel öğelerle tanımlanan kültürel kimlik ve bunlara ek olarak bireylerin yaşam tarzlarıyla ilgili tercihlerinden kaynaklanan ve yine 'kimlik' kavramı altında düşünülebilecek farklılıkların birleşebildiği ve bu eşitsizliklerin baskıcı pratiklere kaynaklık ettiği gerçeği karşısında, sözü edilen 'söylemsel kamu alanı modeli,' bu eşitsizlikleri içeren baskıcı pratiklerin aşılmasına yönelik bir hedef göstermektedir. Bu hedef, eleştiricileri tarafından, çoğu kez 'ütopik,' kimi zaman da teleolojik olarak yerilmiştir. Her iki eleştirinin ortak paydası, böylesi bir kamusal alan modelinin ve buna dayanan bir ideal demokratik meşruluk durumunun nasıl, ne zaman, kim (hangi tarihsel-toplumsal özne) tarafından gerçekleştirileceğinin belirsiz olması, hatta bu modelin bir tür nihai hedef gibi benimsenmesiyle, aslında tarihselliğin (ya da tarihselliğin kurucu ögesi olarak insan eyleminin) kısıtlandığı, dolayısıyla da bu modelin kendisinin de, kendi koyduğu ölçüler içinde baskıcı olduğu noktalarında toplanmaktadır.⁶

Buna karşılık, 'söylemsel kamu alanı' modeli ve burada içerilen demokratik meşruluk ölçüleri, mevcut, somut tarihsel toplumsal bir durumu eleştirel bir biçimde sorgulamanın kriterlerini oluşturmakta ve böylesi bir modelin nasıl hayata geçirileceği sorusundan çok, bu modelin ölçülerine yakınlaşmak için nelerin değiştirilmesi, ortadan kaldırılması gerektiğini, hangi siyasal/toplumsal ilişki, kurum ve pratiklerin böylesi bir ideal meşruluk durumunu engellediğini açığa çıkartmayı amaçlayan bir biçimde de anlaşılabilir. Böyle anlaşıldığı zaman da, dikkatlerin çevrilmesi gereken nokta, verili bir top-

⁶ Özellikle bu son nokta hakkında bkz.Mouffe,1993:özellikle "Introduction" ve "Radical Democracy" bölümleri

lumda, sosyo ekonomik ve kültürel ilişkiler içinde en dezavantajlı konumda bulunan ve dolayısıyla da baskıya en çok maruz kalan kesimlerin özgürleşmesi olacaktır. Bir diğer deyişle, günümüz dünyasının tarihselliğinde, ulus-devlet içinde bulunup da, birbirini kesen eşitsizlikleri içeren toplumsal/siyasal ilişkilerde baskı altında bulunan, bundan da öte, yok olma/yok edilme tehlikesiyle de karşı karşıya gelmiş olan grupların içinde bulundukları durumun bilinmesi ve değiştirilmek istenmesi, bu bilginin ve değiştirme bilincinin yüzeye, açığa çıkması, ancak, usule ilişkin olanlardan başkaca herhangi bir sınır tanımayan kamusal alan ve söylemsel temele dayalı demokratik meşruluk ölçüleri açısından yapılacak bir eleştiriyle mümkün olabilecektir. Modern dünyanın en büyük siyasal tehlikesi örtülü veya açık bir despotizm ihtimaliyse, bu ihtimalin daha derinlikli bir demokratikleşme süreciyle aşılması, ancak böylesi bir eleştirel sorgulama ile birlikte düşünülebilir.⁷

KAYNAKÇA

- Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas", Craig Seyla Benhabib, "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation," Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. 143-156.
- Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.
- J.Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.
- Robert Dahi, *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Ankara: Türk Siyası ilimler Derneği, 1993
- Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan yayınları, 1992.
- Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993,

⁷ Bunun bir örneği olarak bkz.Habermas,1993

- Will Kymlickd, *Multicultural Citizenship*, Oxford, University Press, 1995
- K. Claire Moruzzi, "A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity," *Political Theory*, cilt 22, no. 4, 1994, 653–672.
- Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London: Verso, 1993.
- Ghia Nodia, "Nationalism and Democracy," *Journal of Democracy*, cilt 3, no. 4 (Ekim 1992).
- Claus Offe, "Ethnic Politics in European Transitions," *Zentrum Für Europaeische Rechtspolitik. Diskussionpapier*, I'93, Bremen, 1993, 1–41.
- Ghassan Salame, "Introduction," G. Salanie (ed.), *Democracy Without Democrats, the Renewal of Politics in the Müslim World*, London: I. B. Tauris, 1994.
- Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Charles Taylor, "The Politics of Recognition," Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1993, 25–73.
- Charles Taylor, "Liberal Politics and the Public Sphere," Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

RADİKAL DEMOKRASİ

Demokrasi, Eski Yunan'dan günümüze uzanan uzun tarihi serüveni içinde birçok sıfatlarla birlikte anılagelmiş bir siyasî kavram. "Liberal demokrasi", "hürriyetçi -yahut özgürlükçü-demokrasi", "sosyal demokrasi", "sosyalist demokrasi", Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa sosyalist rejimlerinin çöküşünden önce kullanılan ve "proletarya diktatörlüğü" ile demokrasiyi özdeşleştirmeye çalışan "halk demokrasisi" kimi gelişmekte olan toplumlarda ortaya çıkmış bulunan tek partili siyasî sistemlerin milliyetçi (ya da halkçı) demokrasileri bunlardan ilk akla gelenler¹. Özellikle XX yüzyılın tarihî-siyasî pratiğine damgasını vurmuş olan bu farklı "demokrasiler"den ayrı olarak, günümüzde, yerleşik liberal-demokratik düzenlerin eleştirisinden beslenen farklı teorik yaklaşım doğrultularını temsil etmek üzere kullanılan bir başka demokrasiden de söz edilmekte: "Radikal demokrasi".

Düşünce tarihindeki kökleri, en azından Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı ünlü eserine kadar geriye giden ve çoğu kez "katılımcı demokrasi", ile özdeşleştirilen "radikal demokrasi", Cohen ve Arato'nun deyişiyle, "Devlete karşı bireysel haklar fikrinden çok demokratik meşruluk ilkelelerinden hareket eder. Bu gelenek, bireysel haklar katalogu ile tamamlanmış daha 'gerçekçi' elit demokrasisi modelleri lehine doğrudan katılımı ilgili *ütopyacı* demokratik normları terketmeyi reddeder. ... *Ütopyacı sivil toplum idealini* benim-

¹ Özellikle yirminci yüzyıla damgasını vuran bu farklı "demokrasiler" hakkında bir analiz için bk: C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1983

ser: Klâsik yurttaşlık ilkelerini, modern, eşitlikçi temeller üzerinde, yani herkesin yönetme ve yönetilme sürecine katılımını gerçekleştirecek bir kurumsal düzenlemeyi ifade etmeyi amaçlar."²

Bu yazı, radikal demokrasinin ne olduğu hakkında bir ön fikir sahibi olabildiğimiz bu kısa ama son derece özlü tanımdaki bazı öğelerin üzerinde durulması yoluyla, radikal demokrasi teorisinin anahatlarını ve kendi içindeki farklı doğrultularını ele almayı ve sonuçta, radikal demokrasinin "modern" dünyanın siyasî sorunlarına cevap verebilecek potansiyelleri hakkında bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak, yukarıdaki tanımda yer alan en önemli öğelerden olan "elit demokrasisi modelleri" ile başlamak yerinde olacaktır.

Liberal-Demokrasinin Krizi: "Gerçekçi Demokrasi" Anlayışı ve Yeni-Muhafazakâr Eklemlenme

Cohen ve Arato'nun radikal demokrasi tanımında "elit demokrasisi modelleri" diye belirttiği siyasî kurumlaşma, esasen, "genel ve eşit oy hakkı, siyasal özgürlükler, hukukun üstünlüğü ve siyasal rekabet ile nitelenen burjuva demokrasisi"³ ya da yerleşik temsilî liberal-demokratik düzenleri ifade etmektedir.

Çağdaş dünyada demokrasinin sorunlarıyla ilgilenen pek çok düşünür, demokratik değerlerde ifadesini bulan siyasî ideallerle liberal-demokratik siyasetin kurumsal yapısı arasında bir uyumsuzluğun, hatta bir çelişkinin varolduğunu kabul etmektedir.⁴ Bu "uyumsuzluk", bir başka açıdan, günümüzde yer-

² Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass. ve Londra: The MIT Press, 1992), s. 590 (vurgu eklenmiştir).

³ Steven Lukes, "Demokrasi", (çev. Levent Köker), Tom Bottomore ve diğ., der., *Marxist Düşünce Sözlüğü* (çev. der. Mete Tuncay), İstanbul: İletişim Yay., 1993 içinde, s. 122.

⁴ Örneğin bkz. Robert Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. Levent Köker, Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği Yay., 1993.

leşik liberal-demokratik siyasetin yaşamakta olduğu bir "kriz" olarak da anlaşılabilir.

Radikal demokrasi düşüncesinin beslenme kaynaklarından en önemlisini meydana getiren bu krizle ilgili olarak, uzunca bir süredir yapılagelen değerlendirmelerden bazıları bugün için klasikleşmiştir. Bunlar arasında en iyi bilineni, Joseph Schumpeter tarafından ortaya atılan ve demokrasiyi basitçe bir "hükümet kurma" yöntemi ile özdeşleştiren görüştür. Buna göre "demokrasi, politik bir metottur, yani politik -teşriî ve idarî-kararlara varmak için bir nevi teşkilâtlanmadır ve bu haliyle, belli tarihî şartlar altında varacağı sonuçlarla ilgili olmaksızın kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değildir.⁵ Burada en dikkat çekici olan nokta, Schumpeter'in sözü geçen eserindeki özgül amaçlarından bağımsız olarak,⁶ demokrasinin, meşruluğunu özgürlük, eşitlik, çoğulculuk, katılım ve adalet için, birbirine bağlı bir değerler kümesinden alan "iyi siyasî toplum" idealini hedeflemesinden vazgeçilmesidir.

Bir diğer deyişle demokrasinin içinin boşaltılmasıyla sonuçlandığını söyleyebileceğimiz bu yaklaşım, ileri kapitalist toplumlarda 1970'lerin ortalarından itibaren uygulamaya konulan, düşünsel kökleri bakımından ise 19. yüzyılın klâsik liberalizmine ve 20. yüzyıl başlarında eserlerini vermeye başlamış olan F.A. Hayek'e kadar uzanan, "yeni-muhafazakâr" siyaset felsefesinin yararlanmasına sunulmuştur.⁷ Buna göre, böylesi bir "politik metod" olarak demokrasi, en iyi, devletin sosyal eşitsizlikleri giderici müdahalelerinden, bir "ideal" olarak tü-

⁵ Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, II, Sosyalizm ve Demokrasi*, (Çev. R. Tınaz), İstanbul: Varlık Yay., 1971, s. 159.

⁶ Schumpeter, yukarıda anılan eserinde (ilk yayınlanişı: 1942), kapitalizmin yerini sosyalizmin almasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüş, demokrasiyi basitçe bir yönetim metodu olarak tanımlamakla, aslında, sosyalizinde de demokratik metodun uygulanabilir olduğunu göstermeyi amaçlamıştı. Bu konuda ayrıca bkz. Larry Diamond ve Marc. F. Plattner, der., *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi: Yeni Değerlendirmeler*, (Çev. Ergun Özbudun-Levent Köker), Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yay., 1994.

⁷ Klâsik liberalizmin büyük ölçüde Hayek'ten esinlenmiş bir yorumu için bkz. Atilla Yayla, *Liberalizm*, Ankara: Turhan Kit., 1992.

müyle bağımsız "serbest piyasa" ile bağdaşabilecektir. Buna göre, demokrasi konusunda "gerçekçi" olmak gerekir: Demokrasi, bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alan ve aslında iktidarın, uğrunda yaşan farklı ve Örgütlenmiş siyasî seçkinler arasında barışçı bir biçimde el değiştirmesine imkân veren bir düzenlemedir. Bir diğer deyişle demokrasi, toplumu oluşturan bireylerin yönetime talip olan siyasî seçkin ruhları arasında dönemsel seçimler yoluyla tercih yapmalarına imkân veren bir sistemdir. Bu anlayışta demokrasinin azamî anlamı, "seçmen tercihi" doğrultusunda oluşturulan yönetimin örgütlü sivil toplum kuruluşları tarafından denetlenmesini, sorumlu tutulabilmesini ve böylece seçmen tercihlerine uygun bir icraat sergilemelerinin sağlanabilmesini içermektedir. Bu dar ve biçimsel anlamıyla demokrasi, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini teminat altına alan, gerçekleştirilebilir en iyi siyasî sistem olarak sunulmaktadır.⁸

Bu sunumun eklemlendiği bir diğer önemli nokta da şudur: içerdği, daha doğrusu meşruluğunu borçlu olduğu değerlerden arındırılmış böylesi bir demokrasi anlayışı, "gerçekte

⁸ Bu "gerçekçi" demokrasi yaklaşımı, sadece yerleşik liberal-demokrasiler için değil, aynı zamanda otoriter rejimlerden liberal-demokratik temsili siyaset tarzına geçmeyi amaçlayan (veya bu süreci yaşayan) toplumlar hakkındaki analizlerde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle bu ikinci tür çalışmalarda, otoriter rejimlerden demokrasiye geçiş sürecinde, sürecin nihaî hedefi olarak demokrasinin kendi "meşruluğu" ile ilgili boyutlarından arındırılarak analiz konusu yapıldığı görülmektedir. Bkz. Adam Przeworski, "Some Problems in the Study of the Transition to Democracy", G. O'Donnell, P. Schmitter ve L. Whitehead, der. *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives* (Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1986). Bir siyasal düzenin nasıl daha "demokratik" (katılımcı) olacağını değil de, demokrasinin bir yönetim metodu olarak nasıl sağlamlaştırılacağını esas sorun olarak gören, en önemlisi de, bu iki boyutun birbirinden ayrılabilmesini kabul eden bir yaklaşımın Türkiye bağlamındaki sunumu ve eleştirisi için bkz. Metin Heper, "Türkiye'de Demokrasinin Dünü, Bugünü ve Yarını", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 11 (Yaz, 1990), s. 126-129; Levent Köker, "Türkiye'de Demokrasinin Dünü, Bugünü ve Yarını: Bir Eleştiri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 13 (Kış, 1990), s. 91-99; Metin Heper, "Bazı Eleştiriler ve Yanıtlar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 13 (Kış, 1990), s. 100-103.

varolan" liberal-demokratik siyasî kurumlaşmanın içinde bulunduğu "kriz" in aşılması bakımından da gereklidir. Yerleşik liberal-demokrasiler bir kriz yaşamaktadırlar çünkü, bu demokrasiler, devlet ile toplum (ve ekonomi) arasındaki ilişkilerde benimsenmesi gereken "asgari" devlet anlayışından süreç içinde uzaklaşmış; devletin toplumsal ve ekonomik hayata "eşitlik ve (sosyal) adalet" amaçlarıyla müdahalesinin yolu açılmıştır. Bu "devletçilik", devletin üst (egemen) siyasî kurum olarak ahlâkî amaçlar yüklenmesi, bu amaçların gerçekleştirilmesi amacıyla bürokratik örgütlenmesinin büyümesi, büyüyen bürokrasinin üstlendiği amaçları gerçekleştiremeyecek ölçüde hantallaşarak devletin "yönetilemez" hale gelmesi sonucunu doğurmuştur. Demokrasiyi basitçe bir yönetim metodu olarak gören yaklaşım burada devreye girerek, bu "yönetilemezlik krizi"nin aşılabilmesi bakımından başvurulması gereken "devletin küçültülmesi" hedefiyle uyum sağlayabilecek tek siyaset tarzı olarak görülmektedir.⁹

Liberal-Demokrasinin Krizi; Meşruluk Sorunu

Demokrasiye "gerçekçi" yaklaşım ile bu yaklaşımını eklemlediği "asgari devletçi" yeni-muhafazakâr anlayış, demokratik değerlerle ilgili bütün sorunları kendi çerçevelerinin dışında tutmak istediği için, aslında liberal-demokrasinin bir "meşruluk krizi" yaşadığını da görememektedirler. Demokrasi, hangi anlamda alınırsa alınsın, toplumsal bağlayıcılığı olan kolektif kararların alınması ve uygulanması ile ilgilidir ve bu açıdan bir "iktidar" ilişkisini içerir. İktidar ise, Seyla Banhabib'in deyişiyle, "meşrulaştırılması gereken bir toplumsal ilişkidir. [Bu anlamda] meşruluk, bir iktidar ilişkileri kümesini diğerlerinden daha iyi kılan ve onlara tercih edilmesini gerektiren iyi ve haklı nedenlerin varolması demektir."¹⁰

⁹ Bu konuda bir analiz için bkz. Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Londra: Hutchison, 1984.

¹⁰ Seyla Banhabib, "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation," Nancy Rosenblum, der., *Liberalism and the Mo-*

Açıktır ki, demokrasi, basitçe bir yönetim metodu olmanın ötesinde ve öncelikle, siyasî kararların meşruluğunu sağlayan değer yargılarını içeren bir kavramdır. Liberal-demokrasinin krizi, dolayısıyla, basit anlamda bir "yönetilemezlik krizi" olmanın ötesinde, yerleşik temsilî kurumlaşma ile bunlara meşruluğunu veren değerler arasındaki bir kayma ile ortaya çıkan,¹¹ daha derinlemesine bir kavrayışı gerektirmektedir. Böyle bir kavrayışın içeriği ise şöyle özetlenebilir:

(1) Siyasî kararların demokratik meşruluğu, ancak bu kararlardan etkilenecek olanların, karar alma sürecine özgürce katılabilmelerine bağlıdır.

(2) Siyasî karar-alma sürecine özgürce katılma imkânı, toplumu oluşturan bireylerin eşitliğini gerektirir. Bu eşitliğin ekonomik güç, siyasî iktidara yakınlık ya da uzaklık ve toplumsal sınıf ve statü konumlanmalarından etkilenmemesi zorunludur.

(3) Yine bu eşitlik, siyasî sürece katılanların birbirlerini eşdeğer özneler olarak görmelerini; sürece katılmak için gereken araç ve imkânlara eşitçe sahip olmalarını ve sürecin içerdiği tartışma/ konuşma (diyalog) konularının sınırlandırılmamasını zorunlu kılmaktadır.

Demokratik meşruluğun bu ölçüleri açısından günümüzün yerleşik liberal-demokrasilerine baktığımızda, "meşruluk krizinin boyutları da daha açıkça ortaya çıkmaktadır.

(1) Devlete karşı bireyin hukuk aracılığıyla korunmasına imkân veren bireysel hak ve özgürlükler, bireyin siyasî karar-alma süreçlerine katılımı ile ilgili bir açılım potansiyeli taşımasına rağmen, bunu sağlamaktan çok, bireyin kişisel (özel) alandaki güvenliği (dokunulmazlığı) ile ilgili olmaktadır.

ral Life, Cambridge, Mass. Ve Londra: Harvard University Pres, 1989 içinde, s. 143.

¹¹ Bu kayma ile ilgili görece erken bir saptama ve değerlendirme için bkz. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Pres, 1962.

(2) Yerleşik demokrasilerin kurumsal yapısı ve işleyişi, temsilî kurumların ve bu kurumlar içinde iş gören örgütlerin (siyasî partilerin ve baskı gruplarının) hiyerarşik, eşitsizlikçi (oligarşik) yapılan, bireylerin siyasî sürece seslerini katmalarının önünde ciddi engeller olarak durmaktadır.

(3) Buna ek olarak, günümüz dünyasında ortaya çıkan yeni oluşumlar da demokratik meşruluğun içinde bulunduğu krizi derinleştirmektedir. Bu yeni oluşumlar, soyut bireysel hak eşitliği anlayışına göre düzenlenmiş olan liberal-demokratik anayasal devlet düzeninin, bireylerin grup aidiyetleri esasında dile getirmeye başladıkları "kollektif kimliklerin tanınması" taleplerinde ortaya çıkmaktadır.

(4) Will Kymlicka'nın deyişiyle bir "kültüre mensubiyet hakkını tanımayan,¹² "kültürel kimlik" içinde ifade edilen "iyi yaşam" tercihlerinin kamusal (siyasî) değil, özel (bireysel) alana ilişkin olduğunu, liberal-demokratik devletin bu tercihler karşısında "tarafsız", dolayısıyla da bu tercihlerin siyasî yansımalarına "kapalı" olmasının gerekli kabul edilmesi, çoğulculuk ve katılım gibi demokratik meşruluğun özündeki değerleri de sınırlandırmak amacındadır. Kısacası, yerleşik liberal demokrasilerde siyasî tartışma konusu yapılabilecek sorunların alanı da sınırlandırılmıştır.

(5) Bu sınırlandırma, (2)'de belirtilen engelleyici yapılanmalarla birleşmekte ve aslında, liberal-demokratik devletin meşruluğu ile ilgili krizin, tarihsel kökleri çok eskilere uzanan bir başka noktayla birleştiğini ortaya koymaktadır. Buna göre liberal-demokratik kurumlaşmanın içinde yer aldığı modern anayasal devletle siyaset, örneğin Eski Yunan'dakinden farklı olarak, "iyi siyasî toplum'un ne olduğu ile ilgili bir arayış faaliyetleri bütünü olmayıp, devletin varlığı ve bekası ile ilgili kaygıların

¹² Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Pres, 1992 ve aynı yazar, *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Pres, 1995.

belirlediği bir teknik faaliyetler kümesi biçiminde anlaşılmaktadır.¹³

Siyasî partiler ve baskı grupları da böyle bir "siyaset" anlayışıyla bütünleştikleri ölçüde, meşruluk krizinin aşılmasına değil, sürmesine katkıda bulunmaktadır çünkü, varlıklarını temsili siyasetin içine yerleşmiş olduğu modern anayasal devletin bu mantığa endekslenmiş siyaset anlayışını almaktadırlar. Böyle olunca da, ulusal kimliğin, farklı kültürel kimlikleri "yurttaşlık" altında türdeşleştirici ve bu türdeşlik ölçüsünde "ulus-devlet"i meşrulaştıran özelliğinin dışına çıkan her türlü kültürel (iyi yaşam ile ilgili farklı) talep de kamusal tartışmanın dışında tutulmak istenmektedir.¹⁴

20. Yüzyıl Sonlarında Radikal Demokrasi: "Modernliğin Sıkıntıları" ve "Sivil İtaatsizlik"

Liberal-demokratik temsili siyasetin içinde bulunduğu "meşruluk krizi", daha genel bir düzeyde, Charles Taylor'ın "Modernliğin Sıkıntıları" dediği oluşumlara bağlanmaktadır.¹⁵

Taylor'a göre modernliğin yarattığı birinci "sıkıntı", liberal teorinin temel ontolojik dayanaklarından olan, dokunulmaz ve vazgeçilmez tek hak ve özgürlüklerle donanmış soyut birey anlayışını ifade eden "bireysellik" fikrinin yerine, kişinin kendi çıkarlarını azamileştirme amacıyla belirlenen, bencillik anlamında "bireyciliğin" geçmesi ve bunun "atomize" bir toplumsal pratikle sonuçlanmasıdır.

Bireyciliğin böylesi yaygınlaşması, modernliğin ikinci sıkıntısı ile birleşmektedir. Bu da, insan davranışında amaçları tartışma dışı bırakan, bunun yerine araçlar üzerinde yoğunlaşarak, verimliliği artırma mantığı üzerine kurulu "araçsal aklın"

¹³ Bkz. Maurizio Viroli, *From politics to Reason of State*, Cambridge: Cambridge University Pres, 1990.

¹⁴ Bkz. Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas", Craig Calhoun, der., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.; The MIT Pres, 1991, içinde.

¹⁵ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, İstanbul: Ayrıntı yay., 1994.

toplumsal yaşamın her alanına egemen olacak biçimde yaygınlaşmasıdır. Sanayi toplumuna özgü fabrika üretim sürecinde, daha genel olarak belki teknik (teknolojik) alanda geçerli kabul edilebilecek olan bu "araçsal akıl", yine Taylor'ın deyişiyle yüksek bir "ahlâkî ideal" olarak "iyi yaşam"la ilgili arayışları dışlamaktadır.

Bu dışlamanın sonucu olarak, bir yandan "ahlâkî görecelik" (*relativism*) eğilimi yaygınlık kazanırken, diğer yandan siyasal alanı da etkisine alan "araçsal akıl" doğrultusunda "siyaset" uzmanlık gerektiren teknik bir faaliyet haline gelmektedir. Siyasetin "siyasetçiler" tarafından yürütülen bir uzmanlık alanı haline gelmesi ile birlikte belirginleşen "üçüncü sıkıntı" da, toplumda siyasal karar-alma süreçlerine katılma iradesinde bir eksilme, giderek bu iradenin yokolması sonucunu doğurmaktadır.

Bir yanda "modernliğin sıkıntıları"na bağlanan siyasî katılma iradesinin eksilmesi/yitimi, diğer yanda böyle bir katılımın önünde engel olarak duran ve aslında modern devletin varlığını koruma mantığına uyarlanmış kurumlaşmalar, yerleşik liberal-demokrasilerin yaşadığı meşruluk krizinin ciddiliğini son derece açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

"Radikal demokrasi" bu meşruluk krizinin aşılmasının yolunu demokrasinin derinleştirilmesinde ve yaygınlaştırılmasında gören bir anlayışı ifade etmektedir. Ancak, bu anlayışın yekpare ve tutarlı bir bütünsellik taşıdığını söylemek güçtür.

Demokrasinin derinleştirilip yaygınlaştırılarak meşruluk krizini aşmayı amaçlayan ve bu anlamda tavrını "radikal demokratik" olarak niteleyen bir anlayış, "felsefede postmodern denebilecek olan farklı akımların işleyip geliştirdiği teorik aletleri kullanmanın ve bu akımların rasyonalizm ve öznelciliğe karşı eleştirilerini sahiplenmenin zorunluluğuna" dayanmaktadır.¹⁶ Buna göre, "ihtiyacımız olan şey demokratik değerlerin oluşturduğu bir hegemonyadır ve bu da demokratik pratiklerin

¹⁶ Chantal Mouffe, "Radical democracy: Modern or Postmodern", *The Return of the Political*, Londra: Verso, 1993 içinde, s. 11.

çoğullaşması, bunların da her zamankinden daha çeşitli toplumsal ilişkiler içinde kurumlaştırmaktır ki özne pozisyonlarındaki çoğullu demokratik bir matris aracılığıyla oluşturulabilsin. Bu yolla -ve rasyonel bir temel oluşturmaya çalışmaksızın- demokrasiyi hem savunup hem de derinleştirebiliriz."¹⁷

Bu "radikal demokrasi" anlayışının, son tahlilde "liberalizmi savunmakla" özdeş kabul ettiği bir diğer anlayış ise, modern liberal-demokratik devletin kurumsal yapısı ile bu devletin gerisinde, ona meşruluğunu kazandıran üst (genel) normlar arasındaki çelişkilerden yola çıkılmaktadır. Buna göre, liberal-demokrasinin meşruluk krizi, çekirdeğinde "özel, gönüllü yurttaş birliklerinin kollektif eylemleri ve siyasal toplumdakilerden ayrı olarak, sivil toplum içindeki kamu alanlarında kendi görüşlerini ifade etmeleri" ile tanımlanan bir kamusal alan aracılığıyla aşılabılır.¹⁸

Postmodernist yaklaşım ve eleştirileri, Aydınlanma felsefesinden kökenlenen ve dinamik "özgürleşme" (*emancipation*) idealinin reddini içeren, Taylor'ın "modernliğin sıkıntıları" olarak nitelendirdiği bir tür "mutlak görecelik" görüşünün onaylanıp "evrensel demokratik standartlar" fikrinden tümüyle vazgeçilmesi anlamında yorumlayan bu ikinci tavır, radikal demokrasiyi, Aydınlanma'nın özgürleşme idealinin yeniden teyid edilmesi girişimi olarak anlamaktadır. Buna göre radikal demokrasi, başı sonu belli, iyice tanımlanıp temellendirilmiş ve uygun tarihî-kollektif özneler aracılığıyla gerçekleştirilmeyi bekleyen bir geleceğin "teleolojik" ifadesi değildi. Cohen ve Arato'nun bu yazının başında verdiği radikal demokrasi tanımını, içerdiği "ütopya" ögesiyle, böyle bir geleceği değil, modern demokratik devletin meşruluğunu aldığı değerler ile kurumsallaşma tarzı arasındaki çelişkide (bir diğer deyişle, meşruluk [*legitimacy*] ile yasallık [*legality*] çelişkisinde) temellenen, dinamik (hep yenilenen ve ne zaman nasıl nihai olarak aşılabacağı önceden belirlenmiş olmayan) bir projeyi ifade etmektedir.

¹⁷ Aynı eser., s. 18.

¹⁸ Cohen ve Arato, a.g.e., s. 599.

Bu projenin en temel özelliği ise, yerleşik siyasî kurumların (parlâmento, siyasî partiler, yürütme ve idare, yargı organı) alanı olarak "siyasî toplum" ile kurumlaşmış ekonomik çıkarların ifade eden (sendikalar, işveren örgütleri gibi) "korporatist" çıkar gruplarının alanı olarak "ekonomik toplum"dan farklılaşmış; yurttaş inisiyatiflerinin dayanışmacı bir biçimde, "sivil itaatsizlik" geleneği içinden demokratik bir kamusal alan oluşturarak,¹⁹ kurulu temsili demokratik düzeni meşruluk yönünde açma girişimlerinin toplamını ifade etmesidir. Bu açıdan "sivil itaatsizlik... haklara ve kurumsallaşmış olan demokratik konsensüs ile usûllerin dışında da anlamlı olan bir ahlâki tavır alışa saygı gösterilmesini içermektedir. Farklılaşmış, çoğulcu ve modern bir sivil toplum, liberal ve demokratik yurttaşlığın vaadettiklerinin ve risklerini kabullenmeye yetecek ölçüde uygun bir siyasal kültürü gerektirmektedir. Bu yönde hareket ettiğimizi umuyoruz."²⁰

¹⁹ Aynı eser, s. 15-26.

²⁰ Aynı eser, s. 604.

DEMOKRASİ, ELEŞTİRİ VE TÜRKİYE

Levent Köker

Demokrasi sorununun merkezi öneminin neden hiç değişmediğinin açıklanmasıyla ilişkili iki nedenden söz edebiliriz. Bunlardan ilki, demokrasi kavramının, özellikle de bu kavramda içerilen demokratik değerlerin kurulu siyasî karar alma mekanizmalarına yönelik sürekli bir eleştiri ve dolayısıyla bu mekanizmaları dönüştürme potansiyeli taşımasıdır. Bu bağlamda, Batı demokrasisi diye de atıfta bulunduğumuz yerleşik liberal-demokratik sistemlerin demokratik değerler ile kurumsal mekanizmalar arasındaki etkileşim temelinde eleştirel bir tarzda ele alınması, uzunca bir süredir devam ediyor. Elinizdeki kitapta yer alan birçok yazı, liberal demokrasiye yönelik böyle bir eleştirel yaklaşımın, siyaset teorisinin geniş bağlamı içindeki çeşitli boyutları üzerinde odaklanmaktadır.

Bu bağlamda daha çok Türkiye'ye özgü gibi görünen ikinci neden ise, demokrasi ile cumhuriyet arasındaki gerilim noktalarında kendisini açığa vuran devletçi (devlet merkezli) yaklaşımın ağırlığında yakalanabilir. “Türkiye toplumunda sınıflar olmadığı için, düzene de gerek yoktur” diyen, çok partili siyaseti geçildikten sonra da, siyasî çoğulculuğu olduğu kadar dar tutmaya yönelen ve böylece kalıcılaştırmaya çalışan tek-parti ideolojisi, diğer demokratikleşme sürecini AB üyeliği perspektifiyle de kerhen sürdürmeye yönelen, milliyetçi-milliyetçi siyasetin ağırlığı, Türkiye demokrasisinin sahici olarak kaydetmesinin önündeki temel engellerden biridir. Bu kitapta yer alan yazıların bir kısmı dolayısıyla, siyaset teorisi bağlamındaki diğer tartışmalarla kopuk olmayan bir biçimde, daha çok Türkiye merkezli gibi görünen ama bununla sınırlı olmayarak eleştirilmektedir.



dipnot yayımları

Selânik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32

dipnotkitabevi@yahoo.com

