

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>

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2383
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1380

SİYASET FELSEFESİ-II

Yazarlar

Yrd.Doç.Dr. Abu TUNÇEL (Ünite 1, 4)

Arş.Gör. Serpil TUNÇ (Ünite 2)

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Fırat ŞENOL (Ünite 3, 5, 6)

Editör

Prof.Dr. Harun TEPE



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2011 by Anadolu University

All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic, tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

UZAKTAN ÖĞRETİM TASARIM BİRİMİ

Genel Koordinatör

Prof.Dr. Levend Kılıç

Genel Koordinatör Yardımcısı

Doç.Dr. Müjgan Bozkaya

Öğretim Tasarımcısı

Doç.Dr. T. Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tüfrik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Öğr.Gör. Nilgün Salur

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Özlem Doruk

Kitap Koordinasyon Birimi

Doç.Dr. Feyyaz Bodur

Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni

Prof. Tüfrik Fikret Uçar

Dizgi

Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

Siyaset Felsefesi-II

ISBN

978-975-06-1057-8

2. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 7.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Ocak 2013

İçindekiler

Önsöz	vi
-------------	----

Liberalizm ve Toplulukçuluk	2
GİRİŞ	3
LİBERALİZM	4
Liberalizmin Temel İlkeleri ve Liberal Devletin Dayanakları	7
Bireycilik	7
Özgürlük	8
Sınırlı Devlet Anlayışı	10
Akılcılık	12
Hoşgörü	13
Adalet	14
TOPLULUKÇULUK	15
Toplulukçuluğun Temel Eleştirileri ve Dayanakları	16
Antropolojik Eleştiriler	16
Normatif Eleştiriler	18
Adil ve İyi Tartışması	19
Özet	21
Kendimizi Sınayalım	22
Okuma Parçası	23
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	24
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	24
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	25

I. ÜNİTE

Sosyal ve Ekonomik Adalet	28
GİRİŞ	29
ADALET TÜRLERİ	30
Dağıtıcı Adalet	30
Denkleştirici veya Düzeltici Adalet	31
Kural Adaleti ya da Prosedürel Adalet	31
Hakkaniyet Olarak Adalet	32
SOSYAL ADALET NEDİR?	34
Sosyal Adaletin Tarihsel Kökenleri	34
Sosyal Adaletin Günümüzdeki Anlamı	35
EKONOMİK ADALET NEDİR?	36
SOSYAL VE EKONOMİK ADALET BİRLİKTE DÜŞÜNÜLEBİLİR Mİ?	37
SOSYAL VE EKONOMİK ADALETİN UYGULANMASI: ÇAĞDAŞ DEVLET ANLAYIŞI	38
Özet	41
Kendimizi Sınayalım	43
Okuma Parçası	45
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	46
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	46
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	47

2. ÜNİTE

3. ÜNİTE

İdeolojiler.....	48
GİRİŞ: İDEOLOJİ NEDİR?	49
BAŞLICA İDEOLOJİLER.....	52
Marksizm-Sosyalizm-Komünizm	52
Anarşizm	53
Faşizm	55
BİR SİYASET FELSEFESİ SORUNU OLARAK İDEOLOJİ	56
Özet.....	59
Kendimizi Sınayalım.....	61
Okuma Parçası	62
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	63
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	63
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	65

4. ÜNİTE

Birey-Toplum-Devlet İlişkileri.....	66
GİRİŞ	67
MODERN DEVLET	68
<i>Leviathan</i> ya da Mutlak Devlet	68
Anayasal ya da Modern Devlet	71
BİREYE ÖNCELİK VEREN SİYASAL KURAMLAR.....	74
Klasik Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri	75
Eşitlikçi Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri.....	77
Devletsiz Birey: Liberterlik.....	78
TOPLUMA ÖNCELİK VEREN SİYASAL KURAMLAR	79
Sosyalizm Ekseninde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri	80
Devletsiz Toplum: Komünizm-Anarşizm	81
DEVLETE ÖNCELİK VEREN SİYASAL KURAMLAR.....	82
Muhafazakârlık-Milliyetçilik Ekseninde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri	84
Devlet-Toplum-Birey Denkliği: Faşizm	85
SONUÇ.....	85
Özet	86
Kendimizi Sınayalım	88
Okuma Parçası	89
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	89
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	90
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	91

5. ÜNİTE

Çokkültürlülük, Çokkültürcülük ve Irkçılık.....	94
ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK	95
Çokkültürlülük.....	95
Çokkültürcülük	97
“Çokkültürlülük”- “Çokkültürcülük” İlişkisi	98
IRKÇILIK	99
DEĞERLENDİRME	101
Özet	104
Kendimizi Sınayalım	106
Okuma Parçası	107
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	108

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	108
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	109

6. ÜNİTE

Ulus-Devlet ve Küreselleşme	110
GİRİŞ: ULUS-DEVLET NEDİR, KÜRESELLEŞME NEDİR?.....	111
ULUS-DEVLETİN VE KÜRESELLEŞMENİN ORTAYA	
ÇIKIŞ KOŞULLARI VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUM	112
Ulus-devlet: Ortaya Çıkışı ve Dönüşümü	112
Küreselleşme: Ortaya Çıkışı, Çeşitli Boyutları ve Günümüzdeki Etkisi	114
Küreselleşme ve Ulus-devlet Arasındaki İlişki	116
DEĞERLENDİRME: SİYASET FELSEFESİ AÇISINDAN	
ULUS-DEVLET VE KÜRESELLEŞME.....	117
Bir Çözüm Arayışı: Küresel Etik	117
Özet	119
Kendimizi Sınayalım	121
Okuma Parçası	122
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	123
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	123
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	125

Önsöz

Siyaset, çağdaş toplumlar için en yaşamsal kurumlardan birisidir. Onun kararlarından toplumun tüm kesimleri etkilenmekte, yaptıkları ve yapmadıklarıyla siyaset, toplumun bugününü ve geleceğini belirlemektedir. Bu nedenle birinin siyaset sorunlarına ilgisiz kalması güçtür. Filozofların, düşünürlerin bu sorunlara ilgisiz kalmaları ise çok daha güçtür; çünkü felsefe sorunları yaşamda filizlenen, yaşamdan devşirilen sorunlardır. Felsefe yaşamda karşılaşılan sorunların üzerine gider. Yaşamda karşı karşıya kalınan ve ancak felsefi bakışla çözülebilecek sorunlardır felsefe sorunları. Nesneleştirerek, kavramlaştırarak, ideleştirerek onlar üzerine düşünür filozof. Sonuçta da, baktığı şeyin yapısını, neligini, diğer şeylerle benzerlik ve farklılıklarını veren bilgiler, felsefi bilgiler ortaya koyar. Bu ortaya koyduğu felsefi bilgilerle de tek tek olaylara, yaşananlara, sorunlara ışık tutar felsefe. Siyaset felsefesi de bu türden, günümüzün karşısına çıkardığı felsefi sorunlara yönelerek, onlara açıklık kazandırmaya çalışmaktadır.

Kitabın birinci ünitesi Liberal ve Toplulukçu düşünce geleneklerini ve bunlara yönelik eleştirileri konu edinmektedir. Önce bireycilik, özgürlük, sınırlı devlet, akılcılık, hoşgörü ve adalet gibi liberalizmin temel ilkeleri ve liberal devletin dayanakları üzerinde durulduktan sonra, toplulukçuluğun adalet-iyi tartışmasıyla, toplulukçuluğa yöneltilecek antropolojik ve normatif eleştiri ele alınmaktadır bu ünite.

Kitabın ikinci ünitesinde ele alınan konu ise sosyal ve ekonomik adalettir. Burada, adaletin ne olduğu ve adalet türleri üzerinde durulduktan sonra, sosyal ve ekonomik adaletin ne olduğu ile sosyal ve ekonomik adalet arasındaki bağlantı anlatılmaktadır. Bu iki kavram arasında doğrudan bir ilişki olduğu, zira ikisinin de toplumsal dağıtımla ilgili olduğu, ekonomik adaletin sadece iktisadi gelir ve üretimlerin dağıtımı; ekonomik adalete dayandırılan sosyal adaletin ise bütün toplumsal değerlerin dağıtımıyla ilgili olduğu ifade edilmektedir.

Kitabın dördüncü ünitesinde modern devletin doğuşu anlatıldıktan sonra, bireye ve topluma öncelik veren siyasal kuramlar, liberalizm, sosyalizm ile devletsiz toplum modelleri olan anarşizm ve marksizm üzerinde durulmaktadır. Ünitenin sonunda, devlet, birey ve toplum kavramları arasında sabit bir ilişki durumundan söz edilemeyeceği; tüm kavramlar gibi söz konusu kavramların da sürekli değişiklik ve yenilenmelere açık olduğu; devlet, birey, toplum gibi kavramları, tarihselliklerini dışlayarak tanımlama iddiasının, giderek siyaseti dışlamak anlamına da geleceği iddia edilmektedir.

Beşinci ünite de çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık konu edilmektedir. Öncelikle çokkültürlülük ve çokkültürcülük tanımlanmakta, bunlar arasındaki –genellikle gözden kaçırılan- farka dikkat çekilmektedir. Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılığın, 20. yüzyılda ortaya çıkmış siyasi sorunlar olduğu, bunların felsefe temelinde değerlendirilmesinin de aynı yüzyılda başladığı anlatılmaktadır. Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılığın, çağdaş siyaset felsefesinin sorunları olduğu ve tüm bu kavramlar üzerindeki tartışmaların günümüzde de sürdüğü ileri sürülmektedir.

Kitabın son ünitesi olan altıncı ünite de ise, günümüzün de popüler konularından olan, ulus devlet ve küreselleşme bağlantısı ele alınmaktadır. Ulus-devlet ve küreselleşme kavramları ile ulus-devletin ve küreselleşmenin tarihsel arka planı anlatıldıktan sonra, günümüz koşullarında ulus-devlet küreselleşme bağlantısı tartışmaya açılmaktadır. Habermas, günümüzde siyasi toplumunu meydana getiren ulus-devletlerin, kendilerini aşarak, uluslar-üstü düzeyde (bireylerinin) medenî haklarını kullanma kapasitesini geliştirmek için girişimlerde bulunması gerektiğini söylemektedir. Habermas'ın koyduğu bu koşullar, ulus-devletlerin küreselleşme karşısında alternatif olma özelliğini koruyabilmesi için yararlı ve gerekli görülmektedir. Böylelikle ulus-devletlerin, küreselleşen dünya içerisinde varlıklarını kaybetmeyip yalnızca çağın gerçeklerine göre dönüşmüş olacakları ifade edilmektedir. Ünite, güncel tartışmaların ışığında, bir öneriyle sona ermektedir: ulus-devleti ve küreselleşmeyi günümüzde felsefî açıdan değerlendirmenin yolu, onları insan hakları ve insanın değeri açısından ele almaktan geçmektedir, önerisiyle.

Kitaptaki tüm yazılar yalnız bilgi aktarmaktan çok, sorunları ve kavramları tanıtmayı, siyaset felsefesi sorunları konusunda düşündürmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle yazıların, konuyu özetleyip bitiren değil, sorunlara giriş niteliği taşıyan metinler olarak, daha ileri okumalara zemin hazırlayan metinler olarak görülmesi beklenmektedir.

Kitabın hazırlanmasında büyük bir özveriyle çalışan kitabın yazarları, Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Görevlisi Dr. Fırat Şenol, Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Yard. Doç. Dr. Ahu Tunçel ve Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi Serpil Tunç, titiz çalışmalarıyla teşekkürü, hatta ondan çok daha fazlasını hak etmektedirler.

Editör

Prof. Dr. Harun Tepe



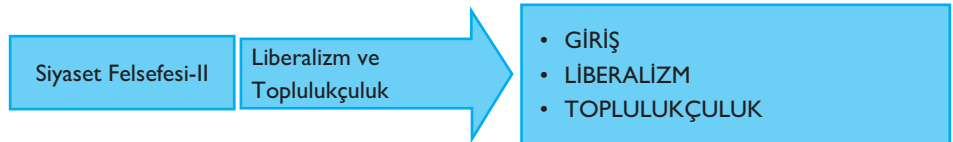
Amaçlarımız

- Bu üniteyi tamamladıktan sonra;
- Liberal ve toplulukçu düşünce gelenekleri hakkında genel bir bakış açısına sahip olabilecek,
 - Liberal ve toplulukçu düşünce biçimleri karşısında eleştirel bir tutum takınabilecek,
 - Çağımızın siyasal eğilimlerini ve tartışmalarını kavramsal düzeyde tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Birey-yurttaş
- Topluluk
- Özgürlük
- Hak ve ödevler
- Ortak iyi
- Erdemli yurttaşlık
- Kimlik
- Farklılık ve eşitlik
- Adalet

İçindekiler



Liberalizm ve Toplulukçuluk

GİRİŞ

Günümüzün siyaset felsefesine karakterini veren tartışmaların başında kuşkusuz liberal ve toplulukçu düşünce biçimleri arasındaki tartışma gelmektedir. Bu tartışmanın öne çıkışındaki en önemli etken, 20. yüzyılın son çeyreğine değin hâkim olan liberalizm-Marksizm ideolojik kamplaşmasının, 1980'lerin sonunda sosyalizmin uygulama alanında güç kaybetmesiyle son bulmasıdır. Liberalizm-Marksizm tartışmasının yarattığı iki kutuplu dünya anlayışının sona ermesi ve Marksizm'in bundan böyle salt kuramsal alandaki tartışmaların bir parçası olarak değer bulması, uygulamada, liberalizmin koşulsuz üstünlüğünü ilan etmesine neden olmuştur. Bu aşamada tüm dünyanın artık liberalizmin yörüngesine girdiğini ifade eden Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi (Fukuyama 1992), liberalizme yönelen eleştirel hiçbir görüşün artık olanaklı olmadığını haberciliğini üstlenir.

Ancak liberalizm-Marksizm kutuplaşması sırasında giderek değerini yitiren ve yerini reel siyasetin planlanması görevini üstlenen uluslararası ilişkiler disiplinine bırakan siyaset felsefesinin, sosyalizmin gerilemesinin ardından geri dönüşü, Fukuyama'nın tezini yanlışlayan yeni eleştiri odaklarını da beraberinde getirir. Böylece siyaset felsefesinin yarattığı eleştirel gelenek, liberalizme yönelik içkin ve aşkın yeni tartışmaların yolunu açar.

Liberalizmin içkin eleştirisinin en sarsıcı olanı, özellikle 1970 yılında *Bir Adalet Kuramı* eseriyle John Rawls'tan gelir. Rawls, ideolojik kamplaşmalarla geçen yaklaşık yüzyıl boyunca bilinçli olarak bazı sorunları görmezden gelme eğiliminde olan liberalizmi, özellikle adalet kavramı konusundaki eksiklikleri nedeniyle eleştirir. Klasik liberalizmin temelini oluşturan faydacı bakış açısının eksikliklerini dile getiren Rawls, liberalizmin yenilenmesine yol açmakla kalmaz, aynı zamanda liberalizmin ihmal ettiği temaları ortaya koyan alternatif düşüncelerin olanaklılığını gözler önüne sererek siyaset felsefesinin geri dönüş yolunu açar.

Liberalizme yönelik aşkın eleştirileriye büyük ölçüde, 20. yüzyılın başında, sosyal bilimcilerin "metodolojik çaresizliği"yle (Üstel 1999, s. 10) açıklamak olanaklıdır. Bu çaresizliğin kaynağında, 19. yüzyılın sonlarından başlamak üzere 20. yüzyılın ortalarına değin hüküm süren liberalizm-Marksizm eksenli siyasal açıklama modellerinin, modernliğin kimliklere ve etnisiteye karşı mesafeli tutumunu ortak bir bakış açısı olarak benimsemiş olmaları yatar. Gerek Marksizmin gerekse liberalizmin "(...) ahlak alanındaki kusurları ve başarısızlıkları (...) ayırt edici ölçü-

de modern ve modernleştirici dünya ethos'unu cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır" (MacIntyre 2001, s. 10-11). Modernliğin olanaklarının, etnik olsun dinsel olsun her türden bölünmeyi ortadan kaldıracığına dair derin inanç besleyen her iki kuram da, toplumsal ve tarihsel olana aşkın kategorilerden hareket ederek, Batı dışına ait olan yargıları, Batı'nın değerlendirme süzgecinden geçirerek üretirler (Tunçel 2010, s. 5). Bu açıdan Batı'nın ulus-devlet sürecinde mücadeleye girdiği ve modernlik dışı olarak değerlendirdiği din ya da etnisite gibi sadakat odakları, bu kuramlar açısından patolojik olguların ötesinde bir değere sahip değildir (Üstel 1999, s. 10-11).

Ancak 1980'lerin sonlarına gelindiğinde, siyasal yaklaşımlarını, dünyanın iki kutuplu olarak bölünmüşlüğünden hareketle oluşturan sosyal bilimcilerin ön kabullerini yeniden gözden geçirmeye zorlayan değişimler yaşanır. Özellikle Avrupa'nın önemli bir kesiminde siyasal istikrarı sağlayan sosyalist sistemin çökmesiyle, etnik ya da dinsel kökenli çatışmalar görünür hâle gelir. Söz konusu gelişmeler iki yönde değişim yaratır. Bunlardan ilki, sosyal bilimlerde yöntemsel bir yenilenme ihtiyacıyla birlikte ortaya çıkar. Bir önceki paradigmaya hâkim olan pozitivistimin bilim anlayışında yeri bulunmayan tarih ve toplumsal içkinliğe dair yargılar, artık birer sav olarak tartışma alanında kendilerine yer bulurlar. Bunun iki anlamı vardır. Öncelikle tarihten ve topluluktan bağımsız yargıların imkânsızlığı, modernliğin tarihüstü kategorilerini boş birer iddiaya dönüştürür. Her türden yargının tarihsel ve toplumsal bakış açısından üretildiği iddiası ikinci olarak ise, tarih dışı bir varsayımlar zinciri öne süren ideolojik bakış açılarının yetersizliğini ortaya koyar (Tunçel 2010, s. 6). Bu nedenle ideolojilerin toplumu "açıklama" iddialarının yerine, artık felsefenin özne-nesne ilişkisi bağlamındaki yöntemsel aracılığını şart koşan "anlama" kategorisi, sosyal bilimlerin odağı haline gelir. Bu açıdan uzun zamandır unutulmuş olan siyaset felsefesinin olanakları, sosyal bilimlerin yöntemsel yenilenmesiyle yeniden belirir.

1980'lerde yaşanan değişimlerin ikinci önemli sonucu ise **liberal** geleneğin eleştirisinin, sosyalist gelenekten farklı kavramsal çerçevelere sahip olmakla birlikte, özellikle onun soyut bireycilik eleştirisine sahip çıkan toplulukçuluk, çokkültürlülük ve feminizm gibi yeni yaklaşımlarca üstlenilmesidir. Böylece liberal yaklaşımların metodolojik bireyciliğine karşın, ortak iyi, kolektif bilinç ve toplumsal sorumluluk gibi konularda birer yanıt (Audier 2006, s. 10) niteliği taşıyan eleştirel kuramın yeni tartışma odakları, bir yandan siyaset felsefesinin de yeni tartışma konularını belirler, diğer yandansa Fukuyama'nın iddiasının aksine, tarihin sonunun henüz gelmediğini ispat ederler (Tunçel 2010, s. 6). Bu durumda çağdaş dünyanın siyaset felsefesinin yeni dikhotomisi, liberalizm ve toplulukçu düşünce biçimleri arasındaki tartışmada belirginleşir.

LİBERALİZM

Bir siyasal ideoloji olarak liberalizm, diğer büyük ideolojiler gibi 19. yüzyılın bir ürünüdür. Ancak liberalizme dayanak olan siyasal görüşlerin ve bu görüşleri ortaya koyan değişimlerin izlerini, çok daha eski tarihlerde aramak gerekir. Liberal görüşlerin kaynağına ilişkin iki farklı açıklama söz konusudur. Bu açıklamalardan ilki cumhuriyetçilere aittir. Özellikle çağdaş dünyada cumhuriyetçiliğin izlerini süren ve yüzyıllardır karşıt görüşler olarak konumlandırıan liberalizm ile cumhuriyetçi görüşleri barıştırmaya çabasında olan bir kısım düşünürre göre liberalizm, "yoksul-

Liberal sözcüğü, pek çok farklı anlamı içerecek biçimde 14. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Latince *liber*, köle ya da serf olmayan özgür insanları işaret etmek üzere kullanılır. Ayrıca sözcük, zaman zaman açık görüşlülük zaman zaman da cömertlik anlamlarını içeren kullanımlara sahiptir. Sözcüğün siyasal bir içerik kazanması ise 19. yüzyıl sonrasındadır. İlk kez 1812'de İspanya'da kullanılan siyasal içerikli liberal sözcüğü, 1840'lardan sonra ise Avrupa'da geniş ölçüde belli bir tür siyasal eğilimi imlemeye başlar.

laşmış ya da tutarsız cumhuriyetçilik”tir (Viroli 2002, s. 61). Bu bakış açısına göre liberalizm, devlet özgürlüğü ve birey özgürlüğünü birleştiren cumhuriyetçi geleneğin, yalnızca birey özgürlüğüne dair olan yanını öne çıkartarak devletle bireyin karşılıklı ilişkisini asgari düzeye indirir. Böylece liberalizm, çağdaş dünyaya karakterini veren “birey” kavramını armağan etmiş olur.

Liberalizmin, cumhuriyetçi argümanların yoksullaştırılmasıyla elde edildiğini ileri süren cumhuriyetçi yazarlara göre, liberal geleneğin temel yapı taşlarını oluşturan anayasallık, sınırlı yönetim, özgürlük gibi kavramlar, cumhuriyetçi geleneğin Antik Yunan’a değin uzanan köklü geçmişinde içermektedir. Ancak özellikle 18. yüzyıldan itibaren özellikle sömürgeleşmenin sürdürülebilirliğini sağlamak isteyen Batı dünyası, devlet özgürlüğü ile bireylerin özgürlüğünü ayırt ederek bireylere bağımlı bir devlette de özgür olmanın yollarını gösteren sahte bir perspektif sunar. Bu durum özellikle Amerika’nın Bağımsızlık Davasında somutlaşır. Amerika’nın bağımsızlık taleplerine karşı argümanlar ortaya koyan İngiliz muhafazakârları, Thomas Hobbes’tan gelen özgürlük anlayışını yeniden canlandırarak, özgürlüğü, yasalar da dâhil olmak üzere her türden müdahaleden kurtulmuş olma durumuyla ilişkilendirirler. Böylece dikkatleri devletin özgürlüğünden uzaklaştırarak devletin de dâhil her türden müdahaleden uzak bir özgürlük anlayışının biçimlendirilmesine yol açarlar. İngiliz muhafazakârların ellerinde biçimlenen bu türden liberal görüşlerin amacı, bağımlı bir devlette yaşam ile bağımsız bir devlette yaşamın bireyin özgürlüğü açısından hiçbir fark doğurmayacağını gösterebilmek ve böylece sömürgelerde yaşayan insanların özgürlük taleplerini bastırabilmektir (Pettit 1998, s. 67-71).

Öte yandan liberalizme kaynak arayışı, cumhuriyetçilerin argümanlarından daha sık karşılaşılan biçimiyle, burjuvazinin ilerletici bir sınıf olarak tarih sahnesine çıkışıyla ilişkilendirilir. Bu bakış açısından liberal düşünce geleneği, Avrupa’da feodalizmin çöküşünün ve feodal düzenin aristokratik değerlerine muhalefet eden burjuvazinin ekonomik çıkar arayışının siyasal bir uzantısıdır. Başka bir deyişle, liberalizm, statüye ve statü gereği doğan sınıfsal farkların konformizm adına sürdürülmesine bir karşı çıkıştır. Bu haliyle liberalizm, mutlak monarşinin ve toprak mülkiyetine sahip aristokratların yerleşik iktidarıyla çatışma halindeki orta sınıfın siyasal ve ekonomik özgürlüklere ilişkin özlemlerini yansıtır.

Liberalizmin doğuşuna kaynaklık eden bu özgürlük taleplerinin belirginleştiği temel eleştiri, iktidarın kaynağı sorunuyla iç içe belirir. Mutlakçı yönetimlerin iktidarlarını ilahi bir hakka dayandıran varsayımları karşısında, iktidarın kökenine bireylerin ortak iradelerini yerleştiren siyasal liberalizm, önce anayasallık, daha sonraları ise temsili demokrasi savunularıyla biçimlenerek, varolan hiyerarşik düzenin değişimine yol açan devrimci bir bakış açısı sunar. Hem anayasallık düşüncesi hem de temsili demokrasi anlayışı, devleti sınırlandırarak siyasal ve ekonomik özgürlükleri korumanın birer aracıdır.

Siyasal açıdan devlet iktidarını sınırlandırma amacının ardında, bireysel özgürlüklerin ve hakların korunmasını garanti altına alma isteği yatar. Bireysel özgürlüklerin ve hakların doğal olduğunu ileri süren liberaller, devleti de bu hak ve özgürlüklerin koruyucusu olarak görevlendirirlerken, aynı zamanda devletin, söz konusu hak ve özgürlüklere keyfi müdahalesini de anayasa ve seçilmiş iktidar aracılığıyla engellemiş olurlar.

Yerleşik iktidar biçimine karşı başlatılan muhalefetin siyasal özgürlükle bağlantılı olarak beliren ekonomik nedeni ise, burjuvanın sahip olduğu sermayenin önünü açma isteğiyle ilişkilidir. Keyfi bir yönetim ve feodal düzenin kalıntısı olan aris-

John Locke (1632-1704): İngiliz siyaset adamı ve filozofu. Locke erken dönem liberalizminin babası sayılır. Locke'a böylesi bir unvanı kazandıran görüşleri "doğal haklar" öğretisinde yatar. Locke'a göre yaşam ve mülkiyet hakları doğal haklardır ve bu açıdan devletin sınırını oluştururlar. Temsili hükümet ve hoşgörü üzerine yapmış olduğu vurgu, özellikle Amerikan Devriminde son derece etkili olmuştur. En önemli eserleri, *Hoşgörü Üzerine Mektup* (1689) ve *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'dir (1690).

Laissez faire- "Bırakınız yapınlar!": Devletin ekonomik alana müdahalesinin engellenmesini talep eden ve devlet müdahalesi olmadığı takdirde oluşacak olan serbest piyasa ekonomisinin kendi iç dengesini sağlayacağına dair aşırı güven besleyen ekonomi öğretisi.

tokratik zenginliğin özellikle 18. yüzyıldan itibaren büyük bir ivme kazanan ticari sermayenin gelişmesini engelliyor oluşu, dönemin tüccar burjuvalarının varolan geleneksel düzeni eleştirerek, yeni bir siyasi düzenleme talep etmelerinin nedeni ni oluşturur (bkz. Habermas 2000). Talep edilen siyasal düzenleme, yerleşik iktidara karşı, parlamentolar ve muhalefet yoluyla burjuvaların, iktidarda söz sahibi oldukları ve keyfilik karşısında her türden yönetim mekanizmasını yasa ile sınırlandırdıkları rasyonel bir kurumsallaşmayı öngörür. Böylece burjuvazi siyasal hak ve özgürlük talepleri altında, ekonomik hak ve özgürlükleri de koruma altına alırken, sermayenin gelişimi önündeki engelleri de kaldırmış olur. Nitekim liberal ideolojinin siyasi temellerini ortaya koyan **John Locke**'u "burjuvazinin sözcüsü" haline getiren de mülkiyeti de tıpkı özgürlükler gibi doğal bir hak olarak değerlendiren (bkz. Locke 2004, s. 25-44), siyasal özgürlükler ve ekonomik özgürlükler arasındaki değer farkını ortadan kaldırmış olmasıdır.

Özellikle liberalizmin özgürlük kavrayışının mülkiyet hakkını içererek ekonomiyle kurduğu yapısal bağlar, ileride liberalizmin, siyasal kazançlarını gölgede bırakarak, **laissez-faire** kapitalizminin kendisiyle özdeşleşen bir sosyoekonomik düzenin savunulması olarak tanımlanmasına neden olacaktır.

John Locke'un yaşam ve düşünce özgürlüğüyle mülkiyet özgürlüğünü içererek devletin bu alanlardaki müdahalesinin sınırlandırılması gerekliliğini ortaya koyan doğal haklar öğretisi, liberalizmin siyasi ve ekonomik ilkelerinin dayandığı düşünsel alt yapıyı oluşturur. Locke'un "doğal haklar" öğretisi, siyasal yönetimlerin kaynağını ve gerekçesini doğru biçimde anlamak üzere, insanların bir zamanlar içinde yaşadıkları doğa durumu üzerine yapılan bir düşünmenin sonucudur.

Locke'a göre doğa durumu,

"(...) insanların doğa yasası sınırları dâhilinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkiyetleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur.

Keza bu durum bir eşitlik durumudur; bütün güç ve yetki hiç kimsenin diğerinden fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklıdır. Doğanın aynı olan bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan aynı tür ve sınıftaki yaratıkların her birinin, tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğeriyle eşit durumda bulunmasından daba açık bir şey olamaz; (...)" (Locke 2004, s. 5).

Görüldüğü gibi Locke, doğa durumunda insanların sahip olduğu ve bu nedenle siyasal iktidarın müdahale yetkisinin olmadığı bazı haklar saptar. Buna göre Locke'un akıl yasasıyla aynı gördüğü doğa yasası (Locke 2004, s. 7) dâhilinde insanlar eşit ve özgür yaşam hakkıyla üzerinde tasarrufta bulunabilecekleri mülkiyet hakkına sahiptir. Söz konusu haklar doğanın insanlara tanıdığı olduğu haklar olduklarından, devlet eliyle sınırlandırılmazlar. Nitekim Locke'un bu saptaması, siyasal liberalizme genel karakterini verir. En geniş anlamıyla liberalizm, kişisel hak ve özgürlüklerin korunması amacıyla devletin sınırlandırılmasını öngören ideolojidir.

Her siyasal kuram ve ideoloji gibi liberalizm de farklı zamanlarda farklı düşünürler tarafından farklı biçimlerde yorumlanmış olmakla birlikte, genel olarak tüm liberal kuramlarda ortaklık sağlayan bazı ilkelerden ve dayanaklardan söz etmek olanaklıdır. Bu ilke ve dayanakların başlıcaları; bireycilik, özgürlük, sınırlı devlet, akılcılık, hoşgörü ve adalettir.

Liberalizmin Temel İlkeleri ve Liberal Devletin Dayanakları

Bireycilik

Liberal ideolojinin merkezî teması bireyciliktir. Liberalizmin doğuşu sırasında sergilediği devrimci tavır, aristokrasinin ayrıcalıklarını yok ederek bireyi geleneksel hiyerarşilerden kurtarmasında yatar. Aristokrasinin soya dayalı sınıfsallaşma anlayışının aksine, eşit bireylerden oluşan bir toplum kurma arzusundaki liberal düşünce geleneği, bireyleri akıl paydasında eşitleyerek toplumsal sınıfların oluşumunda liyakati başlıca değer kılar.

Feodal dönemin genel çizgileri göz önüne alındığında, liberal düşünce geleneğinin bireye yapmış olduğu vurgunun önemi de açıklık kazanır. Egemen sınıf haricinde kendine ait çıkarları ya da kişiselliği olan bireyin tanımlanamayacağı feodal düzen, insanları bağlı bulundukları aile, köy, cemaat ya da sosyal sınıflarla ayırt ederken; liberal kuram kişisel tercihler üzerine akılcı kararlar verebilecek doğal haklara sahip bireyleri, toplumsal yapının temeline alır. Bu açıdan birey, kolektif bir oluşum ya da sosyal grup karşısında öncelikli bir konuma sahiptir. Liberalizmin bireye yapmış olduğu aşırı vurgu, siyasal açıdan devlet ve birey arasındaki ilişkiyi belirlerken, iktisadi açıdansa serbest piyasa ekonomisinin temelini oluşturur.

Siyasal açıdan liberal kuram dâhilinde ne toplum ne de devlet, tek tek bireylerden oluşmuş mekanizmalardan öte bir gerçekliğe sahip değildir. Başka bir deyişle liberal kuram, **nominalist** karakter taşır.

Liberal kuramın devlet tanımı ve devlete yüklediği işlev, yine bu bakış açısı üzerinde yükselir. Gerçek, tek tek bireylerin dışında varolamayacağına göre, bireylere üstün ve bireylerin amaçlarına aşkın biçimde hareket kabiliyetine sahip bir devlet tanımlamak olanaklı değildir. Bu nedenle liberal görüşün ortaya koyduğu tanımla devlet, bireylerin kendi hak ve özgürlüklerini kullanabilmeleri amacıyla, yine bireyler tarafından kurulmuş araçsal bir değerdir.

Liberalizmin her türden toplumsal yapıya karşı bireye tanıdığı üstünlük, bireyin toplumsal olana göre öncelik taşıması anlamına gelmesinin yanı sıra, toplumdan yalıtılmış, kendi kendisine yeterli bireylerin varolabileceğini düşünmeyi de olanaklı kılar. Bu durumda toplumun varlığı, Aristoteles'in *Politika*'sında ileri sürdüğü gibi, bireylerin varolabilmeleri için zorunlu bir koşul oluşturmaz. Başka bir ifadeyle liberalizmin bireyciliği, belirli bir toplum içinde biçimlenen ve toplumun tarihsel kazanımlarıyla kurduğu kültürel ya da kimliksel değerleri kendinde barındıran "belirli bir kişi" tanımından uzaktır.

Locke'ta hak sahibi olarak tanımlanan liberal kuramın bireyciliği, özellikle klasik liberalizm olarak da anılan faydacı değişkeninin getirdiği tanımla, "(...) bireyin bencil, zorunlu olarak çıkarıcı ve kendi ayakları üzerinde durabilen bir varlık olduğu varsayımına dayanır" (Heywood 2007, s. 36). Bireyin böylesi bir tanımı, bireyi tüm eylemlerinde akılcı olarak davranan, fayda ve zarar hesabıyla eylemlerine yön veren varlık olarak değerlendiren faydacı ahlak anlayışının bir sonucudur. Klasik liberalizmin fayda odaklı birey anlayışı Crawford B. Macpherson tarafından "sahiplenicilik" olarak nitelenir. Macpherson'a göre klasik liberal birey, "(...) kendi kişilik ve olanaklarının sahibi, bu açıdan topluma hiç borcu olmayan" bir varlıktır (Macpherson 1973).

Klasik liberal anlayışta bireylerin haklarını doğadan alıyor olmaları ve siyasi iktidarın bu hakları korumak dışında herhangi bir görevi üstlenmemesi, bireyleri ortak iyilere hizmet yükümlülüğünden de kurtarır. Klasik liberallerin tümüyle kendi

Nominalizm (Adcılık):

Kavramların gerçek varlıklar olduğunu kabul eden kavram gerçekliğine karşıt olarak, tümel kavramların yalnızca nesnelerin adları olduğunu ileri süren görüş (Akarsu 1988, s. 18).

Çokkültürlülük terimi bazen olgusal bir durumu betimlemek için kullanılırken, bazen de normatif bir anlamda kullanılabilir. Olgusal açıdan “çokkültürlülük” terimi; bir toplumda, iyi yaşam hedefleri ve bu hedeflere ulaşma amacıyla yaptıkları uygulamaları birbirlerinden farklı olan en az iki grubun varlığını gösterir. Başka bir deyişle, olgusal olarak “çokkültürlülük” terimi, toplumda ırksal, kültürel ya da dilsel farklara sahip kültürel grupların varlığı anlamına gelir. Normatif bir terim olarak “çokkültürlülük” ise, farklı kültürel grupların tanınma ve saygı görme hakkının onaylanması taleplerini içerir.

John Stuart Mill (1806-1873). İngiliz filozof, siyasetçi ve iktisatçı. Mill’in farklı alanlarda yazmış olduğu eserleri, liberalizme yol gösterirken; Mill’in kuramına yol gösterici ilkeler de özellikle faydacılığın önde gelen isimlerinden olan babası James Mill ile Jeremy Bentham’ın etkilerini taşır. Mill’in önemi klasik ve modern kuramlar arasında bir bağ kurmasından ileri gelir. Mill bir yandan yaşadığı 19. yüzyılın hâkim ilkelerine karşı muhalif bir duruşu temsil ederken, diğer yandan bireysellik, kadınlara oy hakkı, işçi kooperatiflerinin kurulması gibi konularda yapmış olduğu çalışmalarla 20. yüzyılın önemli tartışmalarına yol gösterir. En önemli eserleri, *Hürriyet Üzerine* (1859), *Temsili Yönetim Üzerine Düşünceler* (1861) ve *Kadınların Boyun Eğdirilmişliği*’dir (1869).

çıkarları peşinde koşan bencil birey anlayışına karşın, modern liberaller ise insan doğasına dair daha iyimser görüşler benimserler. Devleti tüm insanların kendi potansiyellerini açığa çıkarabilmesi için gerekli altyapıyı oluşturmakla görevlendiren modern liberaller, klasik liberal görüşte ihmal edilen ekonomik ve toplumsal eşitsizliklere karşı yeniden müdahaleci devlet tipini desteklerler.

Ancak yine de ister klasik isterse modern olsun, liberallerin, bireyi, tüm toplumsal bağlarından ayrı ve kendine yeterli atomlar olarak betimlemeleri, liberalizmi, cumhuriyetçi, sosyalist ya da toplulukçu kuramlardan ayırt eden en temel niteliklerinden birini oluşturur. Toplumcu ideolojilerin hemen hepsi toplum ya da topluluğa, siyasi, sosyal ya da ahlaki açıdan bireylerüstü bir rol atfederken; liberal kuram, ister siyasi isterse sosyal olsun her türden toplumsal yargıyı birey temelinde dile getiren metodolojik bireyciliğin yolunu takip eder.

Metodolojik bireyciliğin izlerini süren liberaller, tüm toplumsal yargılar gibi ahlak yargılarını da bireyden yola çıkarak üretirler. Bu açıdan liberalizmin ahlak anlayışı ya Kantçı ya faydacı ya da sözleşmecî içerik taşıyan bir ahlak anlayışının izlerini sürer. Toplulukçu düşünce geleneğinin önde gelen isimlerinden Alasdair MacIntyre, tüm bu ahlak görüşlerinin, ahlaki açıdan aralarındaki uyumsuzluklara rağmen ortak kabullerini şöyle sıralar:

“İlki; ahlak, akıllı bireylerin ideal koşullar altında kabul ettiği kurallardan oluşur. İkincisi, özel hiçbir çıkarın ifadesi olmayan bu ahlak kuralları tarafsızdır ve baskıcı bir şekilde rakiplere dayatılır. Buna karşın üçüncüsü; bu kurallar, en iyi insanca yaşama biçiminin ne olduğu konusunda yarışan inançların tümünden bağımsızdır. Dördüncüsü, ahlaklı ajanlar gibi ahlaka ilişkin birimler bireysel insanlardır ve ahlaki değerlendirmeler içinde bu bireylerden her biri bir kişidir ve hiç kimse birden fazla değerlendirilmez. Beşincisi, kuralları belirleyen bağlılıktan yola çıkarak ahlaklı varlığı biçimlendiren yargı, istisnasız tüm ahlaki varlıklarda benzerdir ve neticede toplumsal tüm özelliklerden kurtulmuş durumdadır. Ahlakın beslediği şey, tüm somut toplumsal yapıların onlardan bağımsız bir şekilde yargılanabileceğini savunan eleştirilerdir” (MacIntyre 2006, s. 240).

MacIntyre’a göre liberal ahlak anlayışı her şeyden önce bireyler ve onların ihtiyaç, istek ve arzularıyla ilişkilidir. Bu açıdan liberal ahlak kuralları, bireylerin birbirlerinden farklı olan kişisel ihtiyaç, istek ve arzularını yerine getirebilecekleri biçimde yansız ve tarafsız olmalıdır. Başka bir deyişle, liberal kuram dâhilinde varolabilecek her türden ahlaki ve iyi yaşama dair görüşler, bir üst yargı mercii olarak herhangi bir toplumsal ahlaki yargıya onaylatılma gereği duymaksızın varlıklarını sürdürebilirler. Bu türden bir bakış açısıyla devletin de farklı iyi yaşam görüşlerine ve farklı ahlaki yargılara karşı tarafsızlığını sürdürmesi, liberalizmin devlete ilişkin varsaydığı başlıca ilke haline gelir. Dahası, özellikle devletin ahlak yargıları karşısındaki tarafsızlığı, Will Kymlicka gibi pek çok çağdaş düşünürün **çokkültürlülüğün** ancak liberal bir devlette sürdürülebileceği inancını pekiştirir (bkz. Kymlicka 1998).

Özgürlük

Bireye yaptığı vurgu, liberal kuramın özgürlük anlayışının da belirleyicisidir. Liberal ideolojinin en üstün siyasi değer kabul ettiği bireyin özgürlüğü, aynı zamanda liberalizmin 19. yüzyıldan başlayarak “ürkütücü derecedeki başarısı”nı sağlar (Viroli 2002, s. 57). Nitekim faydacı ahlak anlayışını siyasal bir kurama dönüştürerek liberalizmin temellerini atan **John Stuart Mill**, her bireyin kendi bedeni ve zihni üzerinde egemen olduğunu ifade ettiği ünlü *Hürriyet Üzerine* adlı eserinin hemen ikin-

ci cümlesinde “(...) bu deneme, toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılabilen iktidarın ‘niteliği ve sınırlarını’ konu edinmektedir” diyerek toplum ya da devletin özgürlüğünü değil, bireyin müdahale görmeden eylemde bulunabileceği alanın sınırlarını araştırma amacıyla olduğunu açıklar (Mill 2004, s. 29).

Böylece bireyin özgürlük alanına odaklanan çalışmasıyla Mill, liberal özgürlüğün de tanımını verir. Bireyin özgürlüğü, toplum ya da devletten müdahale görmeden eylemde bulunduğu alandır. Mill’e göre bireylerin eylemlerine sınırlama getirilebilecek tek bir alan söz konusudur. Bu alan, hem Hobbes hem de Locke tarafından da dile getirildiği üzere başkasının özgürlük alanına müdahale alanıdır. Bu durumda liberal kuram açısından bir bireyin özgürlüğü, başka bir bireyin özgürlüğünün başladığı yerde son bulur.

Her ne kadar ünlü eseri *Leviathan*’da mutlak devlete giden yolları göstermiş olsa da, Thomas Hobbes, liberal özgürlüğün ilk açık tanımını yapar. Hobbes’un, özgürlük üzerine yapmış olduğu saptamalar, liberal kuramcılara ilham kaynağı oluşturur. Hobbes, *Leviathan*’da özgürlüğün tanımını şöyle yapar:

“Özgürlük nedir. ÖZGÜRLÜK veya HÜRRİYET tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; (...).

Özgür olmak nedir. Kelimenin bu doğru ve tam olarak kabul edilen anlamına göre, ÖZGÜR bir insan, *gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir*” (Hobbes 2004, s. 155).

Özgürlüğü, devletin özgürlüğünden ayırt ederek, birey odaklı tanımlayan Hobbes’un bu kavramsallaştırması, daha sonra Benjamin Constant tarafından “modernlerin özgürlüğü” olarak adlandırılır. Constant bilinçli olarak bireyin özgürlüğünü devletin özgürlüğüne bağımlı kılan anlayışa “antiklerin özgürlüğü” adını verirken, modern dünyada olanaklı tek özgürlüğün bireyin özgürlüğü olduğu iddiasını da ortaya koymuş olur.

Bireyin müdahale görmeme talebi olarak özgürlüğün liberal tanımıyla, toplumsal yaşamın bir gereği olan ve bireylere açıkça müdahale içeren yasalar arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Tartışınız.



20. yüzyılda ise, Hobbes ve Constant’ın izlerini takip eden Isaiah Berlin “İki Özgürlük Kavramı” başlıklı makalesiyle çağdaş dünyanın kavramsal haritasını da belirler. Berlin’in tarihüstü çözümlemesine göre özgürlüğün iki olanaklı biçimi bulunur: “negatif özgürlük” ve “pozitif özgürlük.” Berlin, tıpkı Constant gibi, “negatif özgürlük” ya da “politik özgürlük” olarak adlandırdığı liberal özgürlük anlayışının, modern dünyanın şartlarında olanaklı tek özgürlük biçimi olduğunu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğün yalnızca olanaklı iki biçimi olduğundan söz etmekle, çağdaş dünyada alternatif özgürlük arayışlarının da önünü kapatır. Böylece Berlin’e göre modern dünya şartlarında bireyler için negatif özgürlüğü savunmak ya da liberal olmaktan başka bir şans yoktur.

Berlin, pozitif ve negatif özgürlük arasındaki en açık ayrımı, yanıt verdikleri soruların farklılığında bulur. “Pozitif özgürlük”, “seçtiğim şeyleri seçmeye beni yönlenden müdahale ya da denetimin kaynağı”nın ne olduğu sorusuna yanıt ararken; “negatif özgürlük” tanımını veren soru “başkalarının müdahalesine uğramaksızın yapmakta serbest olduğum şeyler”in alanını sorgular (Berlin 1997, s. 393). Bu soruların yanıtları açısından bakıldığında, pozitif özgürlüğün bireyin kendi eylemlerinin efendisi olma isteğinden türeyen bir tür benlik-hâkimiyetini gösterirken (Berlin 1997, s. 397); negatif özgürlüğün kişisel istekleri gerçekleştirme amacıyla eylemde

bulunan bireylerin, fiziki müdahale, engellenme ve baskı görmeden eyledikleri alanın sınırlarını belirlediği görülecektir (Berlin 1997, s. 393). Başka bir deyişle, negatif özgürlük, pozitif özgürlükten farklı olarak iktidarın niteliğiyle ilgilenmez; negatif özgürlük anlayışının dikkati, bireyin dıştan bir müdahale görmeden yapabileceği eylemlerin niceliksel toplamına yöneliktir.

Negatif özgürlük anlayışı, bireylerin, ancak dışarıdan hiçbir müdahale görmeksizin kendi çıkarlarının peşine düşebildikleri bir toplumsal alanın varlığında, doğal olan mülkiyet haklarını gerçekleştirebileceklerine dair ekonomik bir varsayıma yol açar. Bu varsayımın mantıksal sonucu, devletin ekonomik alana müdahalesi ne denli sınırlanırsa, bireyin özgürlüğünün de o denli artacağını gösterir. Liberallerin bireyin özgürlüğünün önündeki tüm engellerden kurtulma ısrarı, bir zorunluluk sonucu varolan devletin sınırlanmasını gerektirir.

Sınırlı Devlet Anlayışı

Negatif özgürlük anlayışı içerisinde bireylerin önlerindeki her türden engel ve kısıtlamalardan kurtulma çabası, iki açıdan devletin sınırlandırılmasını şart koşar. İlk olarak devlet, açık sınırlamalar getirerek bireylerin her türden müdahaleden uzak olması gerektiğine dair liberal inancı boşa çıkartabilir. Nitekim liberalizmin doğuş ve gelişme koşulları göz önüne alındığında, uygulamada burjuvazinin devleti sınırlama faaliyetlerinin kurama yol gösterdiği açıkça görülebilir. İkinci olarak ise, devlet bireylerden kamu yükümlülükleri üstlenmelerini bekleyerek, doğal özgürlükleri sınırlamış olur. Hak ve özgürlüklerin kaynağı olarak doğayı gösteren liberal kuramcılar için, bireylerin söz konusu hak ve özgürlükleri kullanımı ile devlete karşı yükümlülük üstlenmeleri arasında hiçbir doğrudan bağ bulunmaz. Liberal kuramcılar için, Rousseau'nun iddialarının aksine (bkz. Rousseau 2004), hak ve özgürlükler siyasal bir topluma üyelik yoluyla kazanılmadığından, siyasal topluma karşı bir ödev de doğurmaz. Bu nedenle devletin müdahaleleri, ancak söz konusu hak ve özgürlükleri korumakla ilişkili olduğu ölçüde meşru sayılır. Bu açıdan liberal devlet, doğal hak ve özgürlük anlayışı ile devletin sınırlarını da çizmiş olur.

Doğal hak ve özgürlüklerin korunmasının bir diğer yolu ise, devletin keyfi yönetimini engellemek üzere, yöneten ve yönetilenlerin aynı yasaya tabi olmalarını gerektiren anayasal yönetimlerin benimsenmesidir. Anayasa, iktidarın boyutlarını tanımlarken etkinlik alanının da sınırlarını gösterir.

Anayasal yönetimlerin korunmasında iki türlü araç benimsemek mümkündür. Bu araçlardan birincisi, "hukukun üstünlüğü" ilkesinin anayasal düzenin temel dayanağı haline getirilmesidir. Böylece iktidarın eylemlerini ve etkinliklerini ortaya koydukları yasaların, bir üst yasa ile bağlanmış olması, anayasal yönetimlerin tipik özelliği olarak belirir.

Anayasal yönetimlerin korunmasının ikinci aracı ise, modern biçimini Montesquieu'dan alan yasama-yürütme ve yargı arasındaki ayrımların korunmasıdır. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, yasama ve yürütme güçlerinin tek elde toplanmasını engelleyen kurumsallaşmanın kuramsal ifadesidir. Tarihsel açıdan bakıldığında, kuvvetler ayrılığı ilkesi, ilk uygulamaları Roma Cumhuriyetinde görülen "karma anayasa" düşüncesine dayanır. Roma Cumhuriyetinin tek bir toplumsal sınıfın keyfi yönetimini engellemek üzere oluşturduğu karma anayasa, çıkarların siyasal alanda denge ve denetleme mekanizmasıyla kontrol altında tutulması işlevini görür. Tek bir sınıfın iktidarının yol açacağı yozlaşmanın ve keyfiliğin engellenmesi için ortaya koyulan karma anayasa düşüncesi, daha çağdaş ve modern devletlerde kuvvetler ayrılığı ilkesine dönüştürülerek kurumsallaştırılır (Tunçel 2010, s. 25-26).

Günümüzde halkın iradesini tek belirleyici kılmak adına yüceltilen demokrasi ideali, yasa-yürütme-yargı ayrımını seçilmiş siyasilerin etki alanına bırakarak, söz konusu ayrımı ne ölçüde koruyabilmektedir? Tartışınız.



SIRA SİZDE

Anayasallık ilkesinin yanı sıra, demokrasi anlayışı da devlet iktidarının sınırlarını çizmede bir diğer kontrol mekanizmasını oluşturur. Demokrasi kavramı Antik Yunan'dan bu yana gelen uzun tarihi içerisinde, elbette ki pek çok farklı içerik kazanmış ve farklı uygulamalarla çeşitlenmiştir. Bu uygulamaların içerisinde kuşkusuz en başarılılarından biri liberal demokrasi anlayışdır. Liberal demokrasi kavrayışı, iktidarın halkın elinde bulundurulması anlamındaki eskilerin demokratik ilkesini, bireysel özgürlüğün değerine ve insan haklarına vurgu yapan liberal söylemle birleştirir (Tunçel 2010, s. 32). Bu açıdan liberal demokrasiler iki karşıt ögenin melez hale gelmesinden doğarlar. Bir yanyla iktidara katılımı öngören demokrasi, diğer yanyla ise bireysel özgürlüğe saygı anlayışlarını barındıran liberal demokrasiler (Mouffe 2000, s. 14-15), kavram düzeyindeki karmaşasına ve uygulamadaki yetersizliklerine rağmen, siyasal iktidar için mücadele eden farklı çıkar odakları arasında, seçim ve rekabet ortamı yaratarak bir çeşit denge mekanizması oluştururlar. Başka bir deyişle, liberal demokrasiler, iktidar yarışına katılan tüm tarafların üzerlerinde rekabetçi bir denetleme mekanizması oluşturur.

Ancak rekabetçi ve çatışmacı bir demokrasi anlayışının sorunu, Aristoteles'ten bu yana siyaset adına en büyük tehlike olarak görülen "çoğunluğun tiranlığı" tehdidini barındırmasıdır. Farklı fikir ve çatışan çıkarlara sahip bireylerin bir araya toplanması, demokrasiyi, çoğunluğun çıkarlarının uygulamasına dönüştürür. Bu açıdan liberal demokrasilerin yön verici ilkesi, Antik Yunan'ın erdemli yurttaşların katılımlarıyla tanımlanan katılımcı demokrasi anlayışından uzaklaştırarak, niceliksel bir çoğunluk arayışına dönüştürür.

Dahası liberal demokrasilerde siyasal erdem bireyin değil, siyasal mekanizmanın bir niteliğidir. Bireyin çıkarlarıyla tanımlanmış olması, bireyin çıkarı ve erdemli eylemin farklı seçenekler arasında bulunduğu bir seçim durumunda, bireyleri erdemli eyleme yönlendirecek iç motivasyon, özellikle klasik liberalizmin faydacı ahlak anlayışında eksiktir. Bu nedenle liberallere göre siyasal erdemin varlığı, geniş ölçüde dışsal bir etken olan eğitim yoluyla bireye aşılarmaya çalışılır. Nitekim liberalizmin önde gelen savunucularından J. S. Mill, eğitimsiz kesimin büyük ölçüde dar sınıfsal çıkarlara göre eylemde bulunduğunu ileri sürerek, toplumda çoğunluğu oluşturanların demokratik seçimler sonucunda alacağı kararların isabetli oluşuna kuşkuyla yaklaşır. Mill'e göre ancak eğitilmişler başkalarının iyiliği için kendi bencil çıkarlarının ötesine geçebilirler (Mill 2004, s. 117-118). Daha önce de belirtildiği gibi, klasik ve modern liberal görüşler arasındaki geçişi temsil eden Mill, özellikle Locke'ta beliren çoğunlukçu demokrasilerin karşısına, bireylere eğitim ve sosyal düzeylere bağlı olarak farklı düzeylerde oy hakkı tanınan bir seçim sistemi önererek, liberal demokrasilerin niteliksiz eşitlik anlayışının da en büyük eleştirmeni olur. Mill'in eleştirileri, özellikle 20. yüzyıldan itibaren liberal kuram içerisinde geliştirilecek farklılık söylemlerinin çoğulcu taleplerine de zemin oluşturur.

Liberal kuram çerçevesinde devleti sınırlamanın bir diğer yolu da düşünce özgürlüğü ve muhalefetin önünün açılmasıyla bağlantılı olarak belirir. Düşünce ve ifade özgürlüğünün siyasal bir hak olarak savunusu, büyük ölçüde liberalizmin tarihselliği içerisinde akıl yürüten kamuoyunun doğmasının en önemli araçlarından biri olan basın özgürlüğüyle iç içe değerlendirilmelidir. Basın özgürlüğü muhalif

sesleri görünür kılarken, “(...) yozlaşmış veya zorba hükümete karşı teminatlardan biri”dir (Mill 2004, s. 50). Bu türden bir özgürlük, çıkarların savunusunu salt görün-güler alanından uzaklaştırarak ister istemez akılcılık ilkesine gitmeyi gerektirir.

Akılcılık

Liberalizmin, geleneksel düşünme biçimlerinden ve hiyerarşilerden kurtulma ideali, bireysel seçim ve kararlara duyduğu güven, aslen ardında yatan Aydınlanma proje-sinin bir parçası olmasıyla ilişkilidir. Liberalizmin de görünür hale geldiği 18. yüzyıl, Aydınlanma Çağı olarak da anılır. Aydınlanmanın ana teması, Immanuel Kant’ın ün-lü “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” makalesinin hemen başında yer alan motto-nun dile getirdiği gibi “bilme yürekliliği göstermekle” ilişkilidir (Kant 1984, s. 213). Bu açıdan Aydınlanma, insanın batıl inançlardan, önyargılardan ve cehaletten kurtu-larak, tüm değerlendirmelerini aklın ışığında yapması isteğinin ifadesidir. Aydınlan-manın dünyanın ve toplumun açıklanmasında aklın yol göstericiliğine dair inancı, li-beralizmin bireye ve bireyin özgürlüğüne ilişkin bakış açısını da belirler.

Her şeyden önce liberal kuramcılar, bireylerin rasyonel kararlar alabilecekleri konusunda sarsılmaz bir inanca sahiptir. Nitekim liberal kuramın sert çekirdeğini oluşturan özgürlük anlayışı, bireyin kendi çıkarına dair rasyonel seçim yapabilme yeteneklerinin varoluşuyla anlam kazanır. Liberal özgürlük anlayışı, bireyin kendi-si için en iyi olanı tanımlama ve seçme yeteneğine vurgu yapar. Bu açıdan birey-ler, önlerinde bulunan farklı seçenekleri, duygusal ya da toplumsal ahlak anlayışı-nın yönlendirmelerinden ve önyargılardan bağımsız bir şekilde kar ve zarar hesa-bıyla değerlendirir. Seçim özgürlüğünün varlığı, ancak bireylerin akılcı seçim yap-ma kapasitesine sahip oldukları varsayımı kabul edildiğinde gerçeklik kazanacak-tır. Bu açıdan liberal kuram birey ve bireyin karşısında bulunan seçenekler arasın-da bir mesafeyi kaçınılmaz olarak kabul etmek durumundadır. Birey bütünüyle rasyonel iken, karşısında bulunan seçenekler farklı iyileri yansıtır. Eğer bireyin se-çimlerine öncel bir iyi anlayışına sahip olduğu varsayılırsa, liberal kuramın bireyin özgürlüğüne dair inancının da çökeceği açıktır.

Liberal kuramcılar, bireyin özgürlüğüyle bağlantılı olarak devletin de ancak ras-yonel bir örgütlenme biçimi kurduğunda kabul edilebilir olduğunu öne sürecek-lerdir. Devletin herhangi bir iyiye öncelik tanıyor oluşu, bireyin özgürlüğüne ister istemez bir müdahale anlamı doğuracağından, liberal kuram, devletin bireylerin seçimleri karşısında yansızlık taşıyan bir akılcı mekanizma olarak kurgulanması ge-rekliliğini dile getirir. Nitekim tarihsel olarak aristokratik değerlerin ters-yüz edildi-ği liberal görüşler, devleti her bireye yansız olacak biçimde kurgularken devletin kişilerden tümüyle bağımsız akılcı olarak örgütlenmesini ifade eden bürokratik ya-pısını da inşa etmiş olurlar.

Aydınlanmanın en büyük armağanı olarak değerlendirilen rasyonalizmin, libe-ral kuramcılarının kuramlarına sinen bir diğer mirası da ilerleme düşüncesine duyulan inançta kendisini gösterir. Liberal bakış açısının akla duyduğu güven, bilimsel bilgi artışıyla her geçen gün dünyanın daha fazla açıklanabileceği, bilinebileceği düşünceleriyle perçinlenir. Böylece insan aklı giderek önyargılardan, batıl inanç-lardan, buna bağlı gereksiz hiyerarşilerden kurtularak rasyonel biçimde örgütlene-bilen bir toplumsal modeli gerçek hale getirebilir.

Tüm bu ilerleme düşüncesi, eleştirel aklın sürekliliğinin ürünüdür. Özellikle Kant’ın aydınlanma tanımına damgasını vuran eleştirel akılcılık, kamusal alanın rasyonel örgütlenmesi için gereken tartışmacı kamunun ön koşuludur. Bu tar-tışmaların çatışmaya dönüşmemesi, ancak hoşgörünün liberal kuramın temel daya-nağı oluşuyla engellenir.

Hoşgörü

Bireylere tercih ettikleri iyi yaşam biçimi yaşama konusunda özgürlük tanıyan liberal düşünce geleneğinin sosyal açıdan ayırt edici niteliği ahlaki, kültürel ve siyasal farklılıkları kabul etmesidir. Devletin herhangi bir iyiyi savunmaksızın yansızlık anlayışı ve kişisel özerkliğe saygılı bir toplum yaratma amacı, bireylere farklılıklarını ortaya koyma konusunda bir alan açarken, “hoşgörü”nü ahlaki ve sosyal bir ilke haline getirir.

Hoşgörü kavramına ilişkin liberal yorumlar, özellikle 17. yüzyılda dini özgürlükleri savunma amacıyla, John Milton ve John Locke gibi yazarların eserinde biçimlenmiştir. Ancak yine de Milton ve Locke’un hoşgörü tanımının, geleneğin tümüne damgasını vurduğu düşünülmemelidir. Liberal gelenek içerisinde yapılacak analitik bir okuma, iki tür hoşgörü kavramını ve buna bağlı olarak birbirleriyle bağdaşmaz iki tür liberal anlayışı karşımıza çıkartır.

Liberalizm, bir yarıyla evrensel bir yaşam arayışını ya da doğruluk idealini ifade ederken, diğer yarıyla farklı yaşam biçimleri arasındaki barış koşullarının aranmasıdır (Tunçel, 2010, s. 54). İlk bakış açısından liberal kuram, evrensel ilkeleri, tüm insanlığın barış ve uyum içinde yaşayabilmesi için yol gösterici olarak görür. John Locke, Immanuel Kant, John Stuart Mill, çağdaş dünyada ise John Rawls’u dâhil edebileceğimiz bu bakış açısından insanlık için en iyi yaşam, aklın önderliğinde bulunacaktır. İnsan hakları temeli üzerinde yükselen liberal-demokratik bir kültür hedefindeki bu düşüncüler, “hoşgörü”nü de bireylere ilişkin davranışları belirleyen temel bir değer olarak ele alırlar.

Özel ve kamusal alanları keskin çizgilerle birbirinden ayıran John Locke, kamunun bireyleri yasalara uymaya mecbur bıraktığı devlet alanı dışında kalan özel alandaki özgürlüğün teminatını hoşgörü kavramında bulur. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* adlı yazısında John Locke, “(...) her insanın ruh iyiliği kendisine aittir ve kendisine bırakılmalıdır” diyerek (Locke 2005, s. 43), kamunun zorunluluk alanı dışında kalan özel ve toplumsal alanlarda, bireye yapılabilecek herhangi bir ahlaki müdahaleyi reddetmiş olur. Bu nedenle Locke için hoşgörü, negatif özgürlüğün de garantisidir; her bir bireye kendi ahlaki seçimlerini bireysel kararlarıyla verebileceği bir seçim alanı tanır.

Locke’a benzer biçimde John Stuart Mill de hoşgörüyü bireysel özerkliğin, dolayısıyla da ahlaki açıdan kişisel gelişimin bir koşulu olarak değerlendirir. Ancak Jeremy Bentham ve James Mill’in tümüyle bireye yönelen faydacı görüşlerini, toplumu da içine alacak biçimde yeniden yorumlayan John Stuart Mill, hoşgörü kavramını bireylerin olduğu kadar toplumların da gelişmesinin dayanağı olarak görür. Mill’in ilerlemeye duyduğu inanç, insanlığın giderek cehaletten kurtularak hakikati, rekabetçi ve çekişmeci bir serbest piyasada ortaya koyabileceğine dair umutlarını besler. Başka bir deyişle, farklılıkları içeren çatışmacı bir kamusal alan sosyal ilerlemeyi de beraberinde getirir. Mill’e göre bireyin düşüncesini ifade hakkı, tüm insanlığın karşısındaki bir görüşü savunuyor olsa bile kutsaldır:

“Bir kişi haricinde tüm insanlık bir görüşü benimserse ve sadece bir kişi karşıt görüşe sahipse; insanlığın bu kişiyi susturmasının haklılığı, bu kişinin iktidar sahibi olduğunda tüm insanlığı susturmasından daha fazla değildir” (Mill 2004, s. 51).

Dikkat edilirse hem Locke hem de Mill’de egemen olan hoşgörü düşüncesi, eninde sonunda tüm insanlığın ortak ve evrensel bir hakikat zemininde buluşabileceğine dair bir inancı paylaşırlar. Benzer bir biçimde Kant ve Rawls da insanların ortak bir yaşam biçimi hakkında uzlaşabilecekleri ilkelerin tespitine yönelirler.

Özellikle Aydınlanmanın akıl paydasında tüm insanların eninde sonunda hakikate dayalı bir kamusal alan tasarımı kurabilecekleri düşüncesi, bu ortak ilkelerin tespiti-ne yönelik arayışı destekler. Bu noktada hoşgörü, akılcı olarak tasarımılanan kamu-sal alanın ilkelerini kabul ettikten sonra varılabilecek ortak bir değer in ifadesidir.

Ancak yine liberal perspektifin başka bazı savunucuları, hoşgörü kavramını farklı iyi kavrayışlarının bir arada yaşayabilme projesi olarak değerlendirirler (Gray 2000, s. 56). Çağdaş dünyada Will Kymlicka, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott gibi düşünürlerin esinlendiği Thomas Hobbes ve David Hume'un felsefelerinde içeri-len bu türden bir hoşgörü anlayışı, farklı olanların ortak bir zemin arayışında bu-lunmaksızın barış içinde yaşayabilecekleri bir liberal perspektifin ürünüdür. Başka bir deyişle, bu türden bir bakış açısından iyi yaşam, etik ilkeler yerine değerler ço-ğulluğuyla ifade edilebilir. Locke'un hoşgörüyü tek bir inanca götüren yol olarak değerlendirmesi karşısında, Hobbes ve Hume'a göre hoşgörü, bir uzlaşım aracı de-ğil, barış için bir önkoşuldur. Barışın sağlanabilmesi, bir uzlaşımında birleşmek de-ğil, farklı iyi yaşam biçimlerini savunan kültürel değerler arasında kurulabilecek denge ve denetleme mekanizmasının sağlamlığına bağlıdır. Özellikle çağdaş dün-yanın kültürel çoğulculuk sorunu için bir çözüm yolu olarak görülen bu türden bir anlayış, çokkültürlü bir yaşamın, ancak hiçbir kültürel referansa sahip olmayan bir devlet dâhilinde olanaklı olduğuna dikkat çeker.

Bu türden bir liberallik anlayışına yönelik olarak yapılabilecek ilk eleştiri, el-bette ki, liberal değerlerin üstünlüğünü ya da kabul edilebilirliğini sağlayacak ola-nın ne olduğu sorusudur. Başka bir deyişle, büsbütün bir kültürel çoğulluk be-nimsendiğinde, liberal değerleri imtiyazlı kılanın neliği belirsiz bir hale gelir. Bu noktada ahlaki çoğulculuk sorusu liberal kuramın hala çözemediği bir sorun ola-rak kalır. Nitekim John Gray gibi yazarlar, liberal devletlerin kurumsal açıdan meşruluklarının tartışıldığı "post-liberal" bir dönemin geldiğini ileri sürmektedir (bkz. Gray 1995).

Liberal devletin meşruluğunun ahlaki açıdan tartışılması, bu devletlerin özelli-kle 20. yüzyıla değin çözümleyemediği ve giderek evrensel bir anlayış içerisinde eritmeyi umduğu kültürel değişkenlerin hala siyasetin bir parçası olarak değeren-dirilmesiyle birlikte ivme kazanır. Elbette ki tarihsel izlekler boyunca liberal devlet kavrayışı da bazı değişikliklere uğramış ve içkin tartışmalara sahne olmuştur. An-cak yine de tüm liberal devlet anlayışlarında kültürel ve ahlaki değişkenler bir so-run olarak varlıklarını sürdürürler.

Adalet

Genel olarak bakıldığında adalet, Platon ve Aristoteles'ten bu yana herkesin hak ettiğini alması şeklindeki özel bir ahlaki yargı tipini gösterir. Herkese "gereken" ne ise onun verilmesi, adaletin başlıca amacıdır (Heywood 2007, s. 42). Liberal adalet kuramı bu ahlaki yargıyı, çeşitli bağlamlardaki eşitlik anlayışına dayalı ola-rak ifade eder.

Liberal kuramın ilk anlamdaki eşitlik kavrayışı, bireyci savunularından kaynak-lanır. Bireylerin doğal haklara sahip olduğu inancındaki liberal kuramcılar açısın-dan her bireyin "eşit ve özgür" doğması, tüm bireylerin eşit ahlaki değerde oldu-ğu sonucunu doğurur. Bu sonuç, her insanın sadece insan olma sıfatıyla benzer bir saygıyı hak ettiği yolundaki inancı ortaya koyarak insan haklarının da temelini oluşturur.

Liberal kuramın ikinci anlamdaki eşitlik anlayışı, biçimsel eşitlik olarak da adlandırılabilir. Buna göre temel haklar açısından tüm bireyler eşittir ve aynı biçimsel statüden faydalanabilirler. Başka bir deyişle haklar, herhangi bir gruba ya da sınıfa ayrıcalık tanınmaksızın tüm bireyler arasında eşit olarak dağıtılmalıdır. Liberal bakış açısından sosyal statüler ya da cinsiyet, ırk, renk gibi doğuştan gelen tesadüfi farklar, bireylerin aynı haklardan faydalanmalarının önünde engel oluşturamaz.

Biçimsel eşitlik anlayışının uygulamada kendisini gösterdiği iki alan söz konusudur: siyasi eşitlikler ve yasal eşitlikler. Liberal kurama göre her birey hukuk önünde eşittir ve yasal çerçeveye ilgili olmayan etkenler, yasal karar alma süreci üzerinde hiçbir etkiye sahip olamazlar. Siyasi eşitliklerse, seçme ve seçilme haklarının her bireye aynı ölçüde eşit olmasıyla ilişkilidir. Tek kişi, tek oy formülasyonu, liberal demokrasilerin bel kemiğini oluşturur.

Liberal kuramın eşitlik anlayışı üçüncü olarak kendisini “fırsat eşitliği” kavrayışında gösterir. Fırsat eşitliği bireylerin yetenek ve becerileri ölçüsünde toplumda istedikleri statülere ulaşabilmeleri anlamına gelir. Başka bir deyişle, hiçbir statü, belirli bir niteliğinden dolayı bir bireyin ya da bir grubun erişimine yasaklanamaz. Bireyler doğuştan yetenekli oldukları konularda kendilerini geliştirme hakkına sahiptirler. Kısaca “bir liberal için eşitlik, bireylerin sahip oldukları eşit olmayan beceri ve yeteneklerini geliştirmek için eşit fırsata sahip olmaları demektir” (Heywood 2007, s. 43).

Bireylerin beceri ve yetenekleri konusunda eşit olmamaları, toplumsal düzende de eşit olmayacakları anlamına gelir. Tesadüfi olarak bir yeteneğe ya da beceriye sahip olan bireyler, toplumsal statüleri elde etme anlamında önlerindeki fırsatları değerlendirebilirken, diğer bazı bireyler, yine tesadüfi olarak, kendilerine açık olsa bile bazı fırsatları değerlendiremeyeceklerdir. Bu açıdan liberal eşitlik anlayışının bütünüyle şansa bağlı bir dağıtımın ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim bu özelliğinden dolayı, ileride yeniden ele alınacağı gibi, fırsat eşitliği kavramı pek çok düşünür tarafından eleştirilir. Fırsat eşitliğine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen liberal kuramcılar, bu türden bir eşitlik anlayışının bireyleri daha fazla çalışmaya yönlетеceği ileri sürerek savunurlar. Dahası liberaller bu konuda sosyal eşitliği, eşit olmayanlara eşitmiş gibi davrandığı gerekçesiyle adil bulmayarak herkesin karakteri ve çalışma istekliliği ölçüsünde başarıya ulaşmasının daha adil bir düzen yaratacağını savunurlar.

Her ne kadar fırsat eşitliğinin kabulü konusunda, liberal düşünürler büyük ölçüde bir uyuşma gösterebilirler de, bu türden adalet ilkelerinin uygulamaya nasıl geçirileceği konusu bazı düşünce ayrılıklarını beraberinde getirir. Klasik liberallerin hem iktisadi hem de ahlaki olarak katı bir liyakat yönetimi benimsemelerine karşın, John Rawls gibi eşitlikçi liberaller, toplumsal alandaki eşitsizliklerin ancak ve ancak ekonomik açıdan dezavantajlı gruplar lehine işlediği sürece kabul edilebilir olduğunu ileri sürer.

Görüldüğü üzere sosyal adalet, liberal kuram içerisinde büyük ölçüde bir sorun olarak varlığını sürdürürken, kuramcılar arasında da görüş ayrılıklarına yol açar. Sosyal adalet eksikliği liberal kuramcılarının büyük ölçüde eleştirilmesinin de temel argümanlarını verir.

TOPLULUKÇULUK

Liberalizmin bireycilik ve özgürlük kavrayışları karşısında toplum ve eşitliğin savunusunu yapan sosyalizmin, SSCB'nin dağılmasının ardından giderek kuramsal tartışmalar içerisindeki ağırlığını yitirmesi, eleştirel perspektifin içerisinde de bir yeni-

lenmeye yol açmıştır. Özellikle 1980'lerden sonra sosyalizmin soyut bireycilik üzerine eleştirilerini devralan toplulukçuluk, liberalizmle yeni bir dikhotomi oluşturarak siyaset felsefesi tartışmalarına dâhil olur.

Toplulukçu düşünürlerin liberalizme yönelik eleştirileri, üç başlık altında toplanabilir: antropolojik eleştiri, normatif eleştiri ve adalet-iyi tartışması.

Toplulukçuluğun Temel Eleştirileri ve Dayanakları

Antropolojik Eleştiriler

Liberaler ve cemaatçiler arasındaki tartışmanın belkemiğini aslında liberalizme yönelik normatif saptamaların eleştirisi oluşturur. Ancak toplulukçu geleneğin önde gelen isimlerinden Charles Taylor, normatif eleştirilerin kökeninde, liberalizmin bireyleri ontolojik açıdan yersiz-yurtsuz olarak tanımlamaları olduğunu ileri sürer (Taylor 2006, s. 77-104). Taylor'a göre, bir adaletten söz edilecekse bunun ancak ontolojik olarak koşulların içindeki bireyler bağlamında anlamlı olabileceğini ileri sürer. Oysa liberal kuram bireyleri tüm toplumsal ve ilişkiler bağlamlarından kopartarak etnik, cinsiyet, kültür, siyaset ya da din gibi aidiyetlerini görmezden gelir. Böylece liberalizmin birey tanımının içeriğini dolduran bireyler, bir anlamda ontolojik olarak yok olan bireylerdir.

Aslında liberalizmin bireylerin ontolojik açıdan belirlenmişliklerini reddetmelerinin temelinde, negatif özgürlük ve adalet anlayışlarının etkisi bulunur. Negatif özgürlük, daha önce de açıklandığı gibi, bireyin seçimlerini müdahale görmeden yapması anlamına gelir. Bireylerin önlerindeki seçenekler ne kadar çoksa bireyin özgürlüğü de o denli çoktur. Bireyler seçimlerini bütünüyle kendi çıkarları, istekleri ve akılcı hesaplamaları doğrultusunda gerçekleştirirler. Bireyi belirli bir aidiyetle tanımlamanın, bireyleri belirli seçeneklere yönlendireceği ve seçenekleri sınırlandıracağı açıktır. Bu açıdan bireylerin ontolojik boyutta bir aidiyetle tanımlanması, liberaler açısından öncelikli olarak özgürlük kaybını gösterir.

Bireyin belirli aidiyetleri zorunlulukla taşıyor oluşu düşüncesinin aksine, liberaler açısından birey, inançlarını sorgulayıp değiştirebilecek, belirli grup ya da faaliyetlere katılıp katılmamayı tartışma konusu yapabilecek özgür iradeye sahiptirler. Başka bir ifadeyle, liberal değerlendirmelerde birey, belirli eylemleri seçmede ve eylemi gerçekleştirmede kendi sorumluluğunu üstlenen ve bu sorumluluğu üstlenirken rasyonel ölçütlere başvuran bir varlıktır. Bu nedenle Rawls, "ben" in amaçlara öncelikli olduğunu ileri sürerek, bireyin amaçları ve kimliği arasındaki mesafeyi ifade eder (Rawls 1999, s. 450-456).

Liberalizmin birey kavrayışı, kaynağını Kant'ın "aşkın özne"sinde bulur. Kant etiğinin öznesi olan aşkın özne, kararlarını tüm toplumsal koşullardan ve bağlamdan bağımsız olarak alır. Ancak bireyleri ontolojik boyuttan bütünüyle kopartan birey düşüncesi, toplulukçulara göre antropolojik açıdan kusurlar içerir. Her şeyden önce liberal birey tarihselliğinden ve toplumsallığından kopartılmış evrensel bir figürdür. Böylesi bir antropolojinin en sert eleştirilerinden birini yapan Michael Sandel, liberalizmin bireyini etsiz-kemiksiz bir varlık, angaje olmayan köksüz bir özne (*unencumbered self*) ya da tamamen varoluşu bulunmayan bir ruh olarak tanımlar (Sandel 2006, s. 214). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* adlı eserinde Sandel, özellikle Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" kuramını eleştirerek, adalet ilkelerini her türden toplumsal bağlamın dışında sadece aklın yol göstericiliğiyle belirleyen birey düşüncesinin iki açıdan hatasını gösterir. Sandel'e göre Rawls'un kuramının ilk hatası, normatif açıdandır. Rawls, hiçbir etik amaçsallığın kendiliğinden değerli olma-

dığını görememiştir (Berten, vd. 2006, s. 190). Bireysel kimlik, saf bir bilinç tarafından seçilmiş eylemlerin toplamı olamaz. Bazı etik amaçları değerli kılan, yine zeminde toplumsal bir varlık olarak karar veren bireyi gerektirir. Başka bir deyişle, Rawls'un saf bilinçle alındığına inandığı adalet ilkelerini değerli kılan, yine bu ilkelerin değerli olduğu konusunda yol gösterici başka bazı ilke ve değerleri gerektirir.

Sandel'e göre Rawls'un ikinci hatası ise antropolojik boyutta birey kimliğine ilişkin yaptığı saptamadır. Toplulukçu kuramcılara göre birey sosyal kurumlardan ve değerlerden önce gelmez; aksine bireyleri yaratan içinde bulundukları sosyal kurumlar ve değerlerdir (Barry 2003, s. 28). Bu açıdan "Ben kimim?" sorusunun yanıtı, evrensel bir birey imgesiyle değil, bireyin kendi özel tarihiyle ilgilidir (Tunçel 2010, s. 66-67). Bireyin kimliği, içinde toplumsallaştığı ve değerlerini öğrendiği toplum tarafından yaratılan bir kimliktir. Liberalizmin bireyinin hiçbir yerde olmayışına karşın, toplulukçuların tanımındaki birey, bir toplumda varolan bireydir ve bu birey kendisinden önce topluma karakterini veren değerlerin taşıyıcısı olan gerçek bir bireydir. Charles Taylor'ın deyişiyle, bireyin kimliği "şimdiden-orada"dır (Taylor 1989). Bir kişinin kimliği sahip olduğu değerler ve amaçlarla belirir. Bu değerler ve amaçlar, bireyin kendisinden önce de toplumda zaten bulunurlar. Birey yaptığı seçimlerle, sadece toplumda varolan bu değer ve amaçları onaylamış olur. Bu durumda, Rawls'un aksine, bireyin toplumdan önce değer ve amaçları olamaz.

Bir topluluğu topluluk yapan da bireylerin tümünün onayladığı ortak değer ve amaçlara sahip olmasıdır. Dahası bireyler gerçek hayatlarında, topluluğun sahip olduğu değerler ve amaçlar dünyasında yaşamlarını sürdürürler. Toplulukçu geleneğin bir diğer önemli ismi Michael Walzer, liberalleri gerçek hayatı yanlış anlamakla eleştirirken; ortak değer ve amaçların olmadığı, bireylerin atomlar halinde yaşadığı bir toplumun büsbütün birbirlerine yabancı insanlardan oluştuğunu ileri sürer (Walzer 2006, s. 257). Bu açıdan liberallerin tasarladığı toplum, yabancıların yan yana duruşundan öte bir anlam içermez.

Toplulukçulara göre liberallerin birey tasarımı, ontolojik açıdan bölünmüş bir yapıyı gösterir. Liberal birey tasarımında, birey akıl varlığı olarak değer bulurken, kimlik ya da benlik bütünüyle yok sayılır. Toplulukçular liberallerin bu parçalı benlik algısını bireyin tarihsel ve toplumsal içkinliğini tanıyarak giderme yolunu seçerler. Bu açıdan birey, yalnızca ahlaki ve tinsel sorunlar karşısındaki tutumuyla değil, aynı zamanda içinde bulunduğu cemaatin referansı ile tanınabilir (Taylor 1989, s. 56).

Toplulukçuların bireylerin kimliklerini toplulukları bağlamında ele alışları, özellikle liberal demokrasilerin egemen olduğu çağdaş dünyada, tanınma sorununu gün ışığına çıkartır. Liberal devletin yansızlık ideali, yurttaşlar arasında ayırt edici olmamak adına, tüm bireyleri ait oldukları topluluk ve kültür referanslarından bağımsız bir biçimde ele alırken, aslında bireylerin kimliklerini de tanımamış olur. Kimlik, "(...) bir insanın kim olduğunu, bir insanı tanımlayan temel niteliklerin neler olduğunu anlaması gibi şeyleri gösterir" (Taylor 1996, s. 42). Toplulukçuların kimliklere ilişkin tanınma talepleri, liberalizmin yansız devlet anlayışını eleştiriye açarken, aynı zamanda ulus-devletin temelinde bulunan tek ulus-tek millet denklemine de çözülmesine neden olur. Farklı kültürel kimliklerin farklı değerler ve amaçlara sahip olabileceği inancına sahip toplulukçular, bireylere gerçekten yansız kalan bir devletin kültür ve toplulukları tanıması gerektiğini ileri sürerler.

Günümüzde klasik çoğunlukçu demokrasilerin yerini alan kültürel haklar söyleminin yol açtığı tanınma siyasetinin, demokrasiyle olan bağı nedir? Tartışınız.



Normatif Eleştiriler

Toplulukçuların, bireylerin toplumsal değerlerin taşıyıcısı olduğuna dair argümanlarının bir diğer sonucu, evrensel etiğin olanaksızlığına ilişkindir. Liberaller doğrunun iyiye üstün olduğu iddiasını taşırlar. Buna göre evrensel doğrular, toplumun iyilerine üstünlük taşır. Ancak bu iddia, toplulukçular tarafından büyük ölçüde eleştirilir. Toplulukçulara göre kişilik, topluluğun içindeki değerlerin paylaşımı yoluyla geliştiğinden, bu değerler ister istemez her türden doğruluk iddiasının da belirleyicisidir. Başka bir deyişle hukuk da dâhil olmak üzere toplumdaki tüm ahlaki ve siyasi kurumlar, evrensel etiğin değil, topluluğun değerlerinin bir yansımasıdır.

Toplulukçuluğun en tutucu isimlerinden biri olan Alasdair MacIntyre, evrensel ahlak temelinde düşünülen bireyci liberal anlayışın, bireyleri doğrulama olanaklarından da yoksun bıraktığını ileri sürer (MacIntyre 2001: 2. ve 17. bölüm). Liberal bireyci anlayış, bireyleri kendisinden önce gelen toplumsal normlardan bağımsız olarak kurgularken, bireylerin her türden eylemlerini de kendi kendilerine belirledikleri iddiasındadır. Ancak böylesi bir durumda liberaller, kendisinden başka bir şey düşünmeyen ve eylemlerini yargılayacak bir otorite de bulunmayan bencil bireyler toplumuna davetiye çıkartmış olurlar.

Ahlak-siyaset arasındaki ilişkiye bakış açısı, liberal geleneğin savunucuları olarak düşünülenler arasında görüş ayrılıklarına yol açar. Hobbes ve ardılları, denge ve denetleme mekanizması olarak gördükleri siyaset alanından ahlaki dışlarlar. Onlara göre devlet, çıkarların oluşturduğu denge durumunun ifadesidir. Öte yandan Kant ve onun izleri çağdaş dünyada süren John Rawls çizgisindeki liberaller ise, siyaseti ahlaki niteliğiyle ele alırlar. Bu çizgide siyaset, seçilen iyileri takip etme ve diğerlerinin seçtikleri iyileri takip etme hakkına saygı duyma anlamında ahlaki bir içerik taşır. Kendi seçimlerin ve iyilerin kadar başkalarının da seçimlerine ve iyilerine saygı duyma, bireyleri bencil tutumlarından kurtaran bir adalet anlayışına yol açar. Ancak yine de adaletin belirli bir içeriğe sahip olduğu öne sürülemez.

Toplulukçu yaklaşım ise Aristoteles'in toplumsal yaşamın önem ve değerine ilişkin görüşlerini takip eder. İnsanın toplumsal/siyasal bir varlık olduğu iddiasından yola çıkan toplulukçular için topluluğun anlamı, yalnızca eşit ve özgür insanların bir arada bulunuşu değil, aynı zamanda paylaşılan pratik ve anlayışlardır (Üstel 1999, s. 66-67). Bu nedenle bireylerin eylemleri toplumsal ve ahlaki uygulamalar içerisinde bir anlam taşır. Başka bir deyişle, toplulukçulara göre siyaset, gelecek yoluyla aktarılmış olan erdemleri uygulamaya yönelik bir etkinliktir. Bu etkinlik içerisinde bireylerin topluluklarına ait değerleri koruyabilmesi, siyasal katılımı gerektirir.

Liberal demokrasiler siyaseti denge ve denetleme mekanizmasına indirgerken, ahlak ve erdem gibi eyleme yönelik değerlerin taşıyıcısı olarak da bireylerin çıkarlarını dengeleyen kurumsallaşmaları görürler. Bencil olan bireylerin çıkarları arasındaki uyumu sağlayacak olan, devlet mekanizmasının oluşturduğu kurumlardır. Bu durumda bireyleri erdemli eyleme yönelten kurumların doğru düzenlenmesidir. Oysa toplulukçular açısından ahlaki eylem ve erdemli birey, kamusal alanda değerlerinin temsilini gerçekleştiren, yani katılımı bulan bireylerdir. Katılım, bir toplumda bulunan farklı toplulukların ahlaki değerlerinin ve bu değerler arasındaki uyumun korunmasını ifade eder. Başka bir deyişle toplulukçular için katılım, farklı "iyi"lerin kamusal alanda temsilidir.

Adil ve İyi Tartışması

İstisnalar olmakla birlikte, kabaca yapılan bir ayırımla, toplulukçular “iyi”, liberaller ise “adalet” kavramını kuramlarının merkezine alırlar. Bu ayırma koşut olarak “(...) liberal tutumlar ahlaksal iken, cemaatçiler *erekbilimseldir* (teleolojik) ya da liberaller *usuli* bir bakış açısına sahipken cemaatçiler daha *tözsel* bakış açısına sahiptir” (A. Berten, vd. 2006, s. 29).

Toplulukçuların iyyinin önceliğine dair görüşlerinin temelinde Aristoteles’in düşünceleri bulunur. Aristoteles *Politika* adlı eserinin hemen ilk cümlesinde her devletin iyi bir amaçla kurulduğunu ifade eder (Aristoteles 2004, s. 7). İyi, insanların elde etmek istediği ve bu isteklerine ulaşmak için de eylemlerine yol gösterici olarak aldığı ilkedir. Bu nedenle tüm topluluklar ve bu toplulukları kapsayan devlet, iyyiyi amaç edinir. O hâlde devletin iyisiyle toplulukların iyisi iç içe geçmedikçe ulaşılması istenen hedeflerin gerçekleştirilemeyeceği de açıktır. Bu nedenle devlet asla yansız olamaz. Aksine her devlet, kendisini oluşturan toplulukların iyisini taşır.

Toplulukçuların, topluluğun tüm üyelerinin paylaştığı iyilerin bulunduğu na dair inancına karşılık, liberaller herkesin kendisini gerçekleştirebileceği ve kendilerine özgül iyilere ulaşabilecekleri bir koşulun neliğini sorgular. Böylesi bir amacın altında, yukarıda da sözü edildiği gibi, liberallerin bireyci tutumları yatar. Liberaller tek gerçeklik olarak bireyi kabul ederlerken, onu her türden toplumsal değerden de ayrı kurgularlar. Bu açıdan her bireyin kendi iyisini gerçekleştirmesi, ancak adil bir koşul altında olanaklıdır. Adil koşulun tek garantisi ise, devletin yansız olmasıdır. Liberal inanç ancak yansız ve bireylere eşit mesafede duran bir devletin, tüm bireyleri kendi çıkarlarını gerçekleştirmeleri bağlamında özgür kılacağını ileri sürer.

Liberallerin adalete merkezi önem atfeden bu bakış açıları, toplulukçular tarafından gevşek bağlarla birbirlerine bağlanmış bir topluma neden olduğu gerekçeyle eleştirilir. Bireylere ortak iyi bağlamında hiçbir içerik sunmayan adalet ilkesi, topluluğun sürekliliğini sağlamada yetersiz bir gerekçe sunar. Dahası “(...) adalet merkezi kavram olarak değerlendirildiğinde, topluluğun kendinde değeri araçsal bir birlikteliğe indirgenmiş olur. Oysa topluluk, bireyin bireyselliğinin varoluşuna araçsal olmayan bir yoldan katılır” (Tunçel 2010, s. 69). Nitekim bireylerin topluluğu koruma ve sürdürme amaçları, aslında kendi varoluşlarını koruma ve sürdürme amacıyla olmalarından kaynaklanır. Bu gerekçe, bireylerin ortak iyiye katılımlarının motivasyonunu da sağlar.

Bu noktada katılım açısından toplulukçu gelenek içerisinde iki farklı bakış açısı saptanabilir. Bunlardan ilki topluluğun geleneksel değerlerinin kabulü ve benimsenmesi anlamındaki bir katılımı gösterir. Özellikle A. MacIntyre’in temsil ettiği böylesi bir katılım, bireyin ahlaki aidiyetlerinin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Bu anlamda katılım, topluluğun ortak değerlerinin ve iyilerinin sürdürülmesini sağlar. Ancak katılımın salt ortak iyilere yönelen böylesi bir anlamı, çağdaş dünyanın çoğulculuk idealleriyle uyumlu olmadığı gibi, özcü bir ontolojinin de önünü açması bakımından mikro-milliyetçiliklere neden olur. Başka bir deyişle bireyin toplulukla özdeşleşmesi, aşırı bir yorumla, ayrımcı, çatışmacı ve **totaliter** perspektifleri de beraberinde getirebilir.

Toplulukçular açısından katılımın ikinci anlamıysa, klasik cumhuriyetçi argümanların izlerini taşır. Toplulukçuluğun özellikle Charles Taylor tarafından temsil edilen bu biçiminde katılım, siyasal açıdan değerlidir. Bu türden bir anlayışta katılım, etnik ya da kültürel değil, siyasal topluluğun ortak iyilerini sürdürmede aktif

Totalitarizm, yaygın ideolojik güdümler ve terör üzerine kurulu geniş kapsamlı bir siyasal kuralları bütünüdür. Totalitarizm, toplumsal ve bireysel varlığın üzerinde bir iktidar kurarak, iktidar, toplum ve birey arasındaki mesafeleri bütünüyle yok eder.

görev alma istekliliğini gösterir. Antik Yunan'ın demokrasi anlayışının yeniden canlandıran bu bakış açısından, topluluğun aktif yaşamında görev alan bireyler, farklı kimliklerini kamusal alanda ortaya koyarak kendi varoluşlarını gerçekleştirebilirler. Nitekim bugün liberal demokrasilerin çoğulcu bir yapıya kavuşması gerekliliğine dair yapılan eleştirilerin altında, kimliklerin temsilinin gerçek anlamda eşitlik ve özgürlük getireceğine dair duyulan inanç yatar.

Sonuç olarak liberalizm ve toplulukçuluk arasındaki dikhotomi, özellikle liberalizmin eleştirileri üzerine yönelerek Soğuk Savaş döneminde tartışmaya açılmayan pek çok kavramın sorgulanmasına neden olur. Bu durum liberal söylemi değişime uğratar. Ancak bu süreçte değişime uğrayan yalnızca liberal söylem de değildir. Toplulukçuluğun başlangıçta salt eleştiriyle yola çıkması ve ortaya bütünlükçü projeler koyamaması büyük bir sorun olarak belirir. Bu nedenle yakın zamanlara gelindiğinde toplulukçu söylem, çoğu kez cumhuriyetçiliğin diline sığınarak siyasal proje üretmeye koyulur.

Özet



Liberal ve toplulukçu düşünce gelenekleri hakkında genel bir bakış açısına sahip olmak.

Liberalizm ve toplulukçuluk, çağdaş siyaset felsefesini tartışma konularının başında yer alır. Liberalizmin görece olarak uzun tarihselliği içerisinde, farklı düşünürlerce farklı ağırlıklarla öne çıkartılan temel dayanakları ve ilkeleri bireycilik, negatif özgürlük, sınırlı ve yansız devlet, akılcılık, hoşgörü, adalet ve fırsat eşitliği olarak özetlenebilir. Özelikle Soğuk Savaş döneminde ideolojik gerekçelerle tartışılmasından özenle kaçılan liberalizm, sosyalizm tehdidinin son bulmasıyla bir yenilenme dönemine girmiştir. Bu yenilenmenin gerçekleştirilmesinde kuşkusuz en önemli isim John Rawls'tur. Rawls bir liberal olmasına rağmen, liberalizmi adalet anlayışındaki eksiklikler nedeniyle eleştirerek, "hakaniyet olarak adalet" kuramını ortaya koyar. Rawls'un açtığı bu yolda, pek çok eleştirel bakış onu takip eder. Bu eleştirilerin içerisinde en etkili olanı, toplulukçuların görüşleridir. Toplulukçular liberalizmin temel argümanlarına saldırırken liberal düşünürlerin ihmal ettiği tarihsellik ve toplumsallık kavramlarını siyasetin birer değişkeni haline getirirler. Toplulukçular eleştirilerini antropolojik, normatif ve sosyolojik boyutlarda ortaya koyarlarken, demokrasi anlayışının da tartışılmasına neden olurlar.



Liberal ve toplulukçu düşünce biçimleri karşısında eleştirel bir tutum takınmak.

Toplulukçuluğun ya da liberalizmin tamamlanmış birer düşünce biçimi olduğu inancı, bizleri hataya sürükler. Her iki düşünme biçimi de hâlihazırda değişim göstermekte ve güncel siyasal sorunların çözümü için birer aday olduklarını ispat için yarışmaktadırlar. Liberalizmin topluluk, toplulukçularına birey açısından tatmin edici sonuçlara ulaşıncaya kadar da bu tartışmanın süreceği açıktır. Bu noktada her iki görüşe de mesafeli ve eleştirel bir tutum takınarak bakmak bir gerekliliktir.

Liberalizm her şeyden önce bireylerin varoluşsal bir deneyimi olarak kültürel değerlerini takdir etmekten uzak görünmektedir. Bireylerin, toplumsal ve kültürel değerleriyle tanınmayı, kendilerini ifadeleriyle ilgili ciddi sorunlara yol açmaktadır. Dahası liberal devletin yansız olduğuna ilişkin yarattığı "mit", toplumsal tanınma taleplerinin dile dahi getirilmesini güçleştirmekte ve çoğunluk tarafından yok sayılan bir azınlık algısı yaratmaktadır. Böylesi bir durumun, uzun vadede çatışmalara yol açması kaçınılmaz olduğu gi-

bi sosyal haklar açısından belirli dezavantajlı gruplara da neden olmaktadır.

Ancak liberalizmin alternatifi olarak kendisini ortaya koyan toplulukçuluk da her şeyden önce bütünlüklü bir siyasal proje ortaya koymaktan uzaktır. Dahası kültürel değerlerin öne çıkışı ve bireylerin bu kültürel değerler içerisinde tanınması, bireylerin farklı yaşam biçimlerini benimseyebilmeleri konusunda da engeller teşkil etmektedir. Ancak toplulukçuların karşılaştığı en önemli sorun, insan haklarıyla ilgili olarak belirir. Kültürel dünyanın insanın temel haklarıyla uyumlayan uygulamaları karşısında, devletin takınması gereken tutumun ne olması gerektiği, kuramcılar arasında ciddi tartışma ve eleştiri konusudur. Son olarak toplulukçu görüşler, modernizmin yarattığı ulus-devlet projesini büyük ölçüde aşındırmakla kalmaz, toplulukların haklarını tanıırken mikro-milliyetçiliklerin de önünü açabilecek tehlikeler barındırır.



Çağımızın siyasal eğilimlerini ve tartışmalarını kavramsal düzeyde tartışmak.

Liberalizm-toplulukçuluk tartışması, büyük ölçüde güncel siyaset tartışmalarını ve eğilimlerini belirler. Çağımızda en önemli sorunlardan biri, demokrasinin niteliği konusundadır. Liberalizmin biçimsel eşitlik ve birey algısı, demokrasinin çoğunlukçu bir yapı almasına neden olur. Bu durumda liberal demokrasilerin "çoğunluğun tiranlığı"na dönüştüğü ileri sürülebilir. Bir diğer kesim demokrasi savunucuları, demokrasinin tanımını değiştirme gerekliliğinden söz eder. Bunlara göre demokrasi artık "çoğunluğun yönetimi" olmaktan çıkıp "azınlıkların korunduğu rejim" halini almalıdır. Azınlıkların kendi kendilerinin yönetiminde söz sahibi olmadıkça demokratik ideallerin gerçekleşmiş sayılamayacağına dair bu eleştiriler, sözü geçen demokrasi modelinin nasıl uygulanabileceği konusunda da tartışma yaşarlar. Bazıları demokratik olanın öz-yönetimlilik ilkesi olduğunu ileri sürerken, bazılarına göre nüfus oranına göre her kesime temsil hakkı tanınan çoğulcu yönetimler daha demokratik bir çözüm sunar.

Demokrasiye ilişkin tüm bu tartışmalar modernizmin büyük projesi, ulus-devlet modelini de sorguya açar. Ulus-devletin yansızlığının, özellikle toplulukçu eleştirilerin sonucu olarak sadece bir iddiaya dönüşmesi, farklı devlet modelleri üzerinde tartışmaları beraberinde getirir. Bu süreçte özellikle federatif devletler bir model olarak tartışılır.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdakilerden hangisi liberal demokrasilerin ayırt edici sonuçlarından biri **değildir**?

- a. Siyasal iktidar adına seçim ve rekabet ortamını desteklemesi
- b. Sınırlı iktidar yapısını savunması
- c. İktidarı seçimle belirlemesi
- d. Çoğunluğun iradesini egemen kılması
- e. Farklı toplumsal çıkarlar arasında denge-denetleme mekanizmasını kurması

2. Aşağıdaki argümanlardan hangisi liberal kuramın eşitlik anlayışına **karşıdır**?

- a. Tüm bireyler eşit doğar.
- b. Tüm bireyler eşit saygıyı hak eder.
- c. Fırsat eşitliği tüm bireylere tanınan temel bir haktır.
- d. Tüm bireyler, siyasete katılım konusunda eşit şanslara sahiptir.
- e. Bireylerin eşitliği mülkiyetlerinin eşitliğine bağlıdır.

3. Aşağıdakilerden hangisi anayasal yönetimin sonuçlarından biri **değildir**?

- a. Özgürlüklerin korunması
- b. Devletin sınırlanması
- c. Yasaların meşruluğunun sağlanması
- d. Hukukun üstünlüğünün sağlanması
- e. Yöneten ve yönetilenlerin eylem sınırlarının belirlenmesi

4. Liberal demokrasiler ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi doğrudur?

- a. Çokkültürlülüğe olanak tanır.
- b. Kolektif bilinç aşılır.
- c. Farklı ortak iyileri korur.
- d. Toplumsal sorumluluk ve ödev duygusu kazandırır.
- e. Erdemli birey anlayışına dayanır.

5. Thomas Hobbes'a göre bir birey, aşağıdaki durumlardan hangisinde **tam özgürdür** denilebilir?

- a. Doğa durumunda
- b. Yasalara uygun yaşadığında
- c. İçinde yaşadığı topluluğun görüşlerini dile getirdiğinde
- d. Tek başına kaldığında
- e. Kendi kendinin iradesinin hâkimi olduğunda

6. Aşağıdakilerden hangisi toplulukçu düşüncenin savunduğu argümanlardan biri **değildir**?

- a. Birey tarihsel ve toplumsal bir varlıktır.
- b. Bireylerin sahip oldukları seçenekler, onların özgürlüğünü gösterir.
- c. Tanıma-tanınma ilişkisi, çağdaş demokrasilerin en önemli sorunudur.
- d. Kimliklerin tanınması bireylerin de gerçek bireyler olarak tanınmasını sağlar.
- e. Bireysel ahlaktan söz edilemez.

7. Aşağıdakilerden hangisi toplulukçuluğun liberalizme yönelttiği bir eleştiri **değildir**?

- a. Liberal birey yersiz yurtsuz bir bireydir.
- b. Liberal siyaset, bireyleri erdemden yoksun kılar.
- c. Liberal birey anlayışı soyut bir bireyciliktir.
- d. Liberal hoşgörü soyut bireye hitap eder.
- e. Liberal adalet ortak iyi yaratmada eksik kalır.

8. Aşağıdakilerden hangisi bir toplulukçu için kişinin kimliğini tanımlayan dayanaklardan biri **olamaz**?

- a. Gelenekleri
- b. Toplumu
- c. Seçimleri
- d. Toplumsal değerleri
- e. Kültürü

9. Aşağıdaki hangisi liberal devlette adalet ilkesinin varlığının **temel** garantisidir?

- a. Devletin yansızlığı
- b. Toplumsal değerler
- c. Etik
- d. Özgürlük
- e. Eşitlik

10. Aşağıdakilerden hangisi liberal demokrasilerin temel dayanaklarından biri **değildir**?

- a. Bireycilik
- b. Adalet
- c. Hoşgörü
- d. Farklılık
- e. Sınırlı devlet

Okuma Parçası

Özellikle adalet kuramında olmak üzere, toplumsal kuramlarda “cemaatçiler” ve “liberaller” arasındaki ayrılıktan sık sık söz edilir. Görülen o ki, tartışma Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon’dan oluşan ekip ile (L ekibi), Sandel, MacIntyre, Walzer’dan oluşan ekip (C ekibi) arasında ortaya çıkmaktadır. Bunlar arasında bazı ciddi farklılaşmalar olmasına rağmen bana göre, mevcut tartışmada bazı yanlış anlaşmalar ve karmaşıklıklar da mevcuttur. Bunun sebebi de birbirinden son derece farklı iki sorunun aynı anda incelenmesinden ileri gelmektedir. Bunlar sırasıyla ontolojik sorunla, pozisyon alma (*advocacy, prise de position*) sorunudur.

Ontolojik sorunlar, toplumsal yaşamı anlayabilmek için yararlandığımız faktörlerle ilgilidir. Biçimsel olarak ise, bir açıklamada başvurulmuş nihai bazı terimleri ifade ederler. Bu noktada, üç yüzyıldır devam eden tartışma, atomistik ve holistikleri (onları bu şekilde adlandırıyorum) birbirinden ayırmaktadır. Birinciler, genellikle, “metodolojik bireyciler” olara sunulurlar. Bunlara göre A) Açıklama düzleminde, hareket, yapı ve şartlar, bireylerin mülkiyetlerine göre kavranabilirler ve bu şekilde kavranmak zorundadırlar; ve B) Tartışma düzleminde toplumsal servet ancak bireysel servete ulaşılmasıyla kavranabilir ve bu şekilde kavranmak zorundadır. (...)

Pozisyon alma (*advocacy*) sorunu, edinilen tavır veya ahlakla ilgilidir. Burada söz konusu olan, bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanıyan pozisyonlardan, cemaat yaşamına ve kolektif servete öncelik tanıyan bir pozisyona kadar uzayan bir pozisyonlar silsilesidir. Bu ölçekte, bu farklı pozisyonları daha bireyci veya daha kolektivist olarak tanımlayabiliriz. Bir aşırı uçta Nozick, Friedman gibi libertaryenleri, diğer uçta ise Enver Hoca’nın Arnavutluk’unu veya kültür devriminin kızıl muhafızlarını bulabiliriz. Bunların ikisi de en uç noktaları oluşturmaktadır. Elbette daha sağduyulu insanlar katı bir ideolojinin zorlaması altında bulunmadıkça daha ortalama bir yol tutturacaklardır; ancak, bu arada, devletin, bireylerin iyi yaşam konusunda kabul ettikleri farklı kavramlar karşısında tarafsız kalması gerektiğini ileri süren Dworkin liberalleriyle, demokratik bir toplumun “iyi yaşam” konusunda herkesin kabul ettiği bir tanıma gereksinimi olduğunu savunan (ki benim de burada kısaca savunmak istediğim) liberaller arasında önemli farklılıklar mevcuttur.

Bu iki çeşit liberalizm arasındaki akrabalık bağı ise oldukça karmaşıktır. Bir taraftan bunlardan birinin seçimi, diğeriyle alakalı bazı önyargılara sahip olmayı gerektirmez. Bu bakımdan iki liberalizm birbirinden bağımsızdır. Diğer yandan bunlar birbirinden tamamen bağımsız değildirler. Şöyle ki, bunlardan birinin ontolojik pozisyonu, onun savunduğu tarafın asli temellerinin bir parçasını teşkil edebilir. Oysa, bu iki ilişkinin ayrımı ve bağlantıları uygunsuz bir biçimde değerlendirilmektedir. Bu da tartışmayı karmaşık bir hale getirmektedir.

Kaynak: C. Taylor (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”. **Liberaller ve Cemaatçiler**. Çeviren, Ç. Tanyar., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. ss. 77-78.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, “Sınırlı Devlet” bölümünü yeniden okuyunuz. Liberal demokrasilerin iktidarı seçimle belirlediği doğru olmakla birlikte, bu her seçim için geçerlidir, dolayısıyla liberal demokrasilerin ayırt edici bir niteliği değildir.
2. e Yanıtınız doğru değilse, “Bireycilik” ve “Akılcılık” bölümlerini yeniden okuyunuz. Liberalizmin mülkiyet edinme hakkını eşit olarak tanıdığını, ancak mülkiyetin eşitliğini savunmadığını hatırlayacaksınız.
3. d Yanıtınız doğru değilse “Sınırlı Devlet” bölümünü yeniden okuyunuz. Anayasal yönetimler, hukukun üstünlüğü ilkesinin benimsenmesi sonucunda kurulabilirler. Dolayısıyla anayasal yönetim, hukukun üstünlüğü ilkesinin nedeni değil, sonucudur.
4. a Yanıtınız doğru değilse “Bireycilik” bölümünü yeniden okuyunuz. Pek çok kültürün biraradalığının ancak yansız bir devlette varolabileceğine dair görüşleri hatırlayacaksınız.
5. a Yanıtınız doğru değilse “Özgürlük” bölümünü yeniden okuyunuz. Hobbes’un her türden denetimi reddettiğini hatırlayacaksınız. Hiçbir denetimin olmadığı en geniş özgürlük alanı doğa durumudur.
6. b Yanıtınız doğru değilse, “Özgürlük” ve “Antropolojik Eleştiriler” bölümlerini yeniden okuyunuz. Seçenekte verilen özgürlük tanımının liberal kuramcıların iddiası olduğunu hatırlayacaksınız.
7. d Yanıtınız doğru değilse, “Hoşgörü” ve “Normatif Eleştiriler” bölümlerini yeniden okuyunuz. Toplulukçular hoşgörü kavramına karşı çıkmazlar. Ayrıca farklılıkları hoşgörü idealinin, farklılıkları tanıdığından dolayı soyut bireye dayandığı iddia edilemez.
8. c Yanıtınız doğru değilse, “Antropolojik Eleştiriler” bölümünü yeniden okuyunuz. Toplulukçuların bireyin seçimlerini kendisinden önce gelen kültürel ve toplumsal yapılar içerisinde yaptığını öne sürdüklerini hatırlayacaksınız. Seçimlerin özgür oluşu liberal bir iddiadır.
9. a Yanıtınız doğru değilse, “Sınırlı Devlet” ve “Adalet” bölümlerini yeniden okuyunuz. Liberalizmin ancak yansız bir devlette tüm bireylerin eşit olarak tanınabileceğine dair iddialarını hatırlayacaksınız.
10. d Yanıtınız doğru değilse, “Akılcılık” bölümünü yeniden okuyunuz. Liberalizmin bireyleri, her türden farklılıktan soyutlayarak, akılcılık paydasında eşitlediklerini hatırlayacaksınız.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Yasa ve özgürlük arasındaki ilişki, yüzyıllar boyunca düşünürlerin en önemli tartışma konularından birini oluşturur. Burada temel olan özgürlük ve yasa kavramını hangi ideolojik perspektiften yorumladığımıza ilişkin değişkenlik göstereceğinin farkına varmaktır. Klasik liberalizmin özgürlük anlayışı temellerini Thomas Hobbes’ta bulur. Hobbes özgürlüğü, bireylerin eylemlerine dıştan müdahale bulunmaması olarak açıklar. Bu durumda bireyin bazı eylemlerine dıştan bir sınırlama getiren yasanın Hobbes açısından, özce baskıcı ve özgürlüğü engelleyici olduğu söylenebilir. Nitekim ünlü eseri *Leviathan*’da Hobbes, “uyrukların özgürlüğü yasanın sustuğu yerde başlar” diyerek yasanın özgürlüğü engellediğini açıkça belirtir. Ancak yine de insanların birbirlerine verecekleri zararların engellenmesi, yasanın varlığına bağlıdır. Bu nedenle yasa baskıcı olmakla birlikte kabul edilmelidir. Hobbes yine *Leviathan*’da verdiği bir örnekle yasanın kimin tarafından koyulduğunu değil, bireyin alanına ne denli müdahale ettiğini önemseydiğini açıkça dile getirir. Hobbes örneğinde Lucca ve Konstantinapolis kentlerini karşılaştırır. Hobbes, cumhuriyetçi Lucca’da yaşayan yurttaşlarla ile padişahlıkla yönetilen Konstantinapolis’te yaşayan uyrukların özgürlüğü arasında bir fark olmadığını söyler; çünkü Hobbes’a göre her iki kentte de yaşayanlar dıştan gelen yasalara ya da emirlere boyun eğler.

Hobbes’tan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşayan cumhuriyetçi düşünür Harrington, Hobbes’un örneğini yorumlayarak iki kentteki yurttaşların özgürlüklerini karşılaştırır. Harrington’a göre Lucca kentinde yaşayanlar özgür bireylerdir; çünkü cumhuriyetçi yönetime sahip Lucca’da yurttaşlar kendilerini yöneten yasaları kendi iradeleriyle yapmaktadır. Başka bir deyişle Lucca’da öz-yönetim bulunur. Oysa Konstantinapolis’in yurttaşları padişahın keyfi iradesine bağımlıdır ve bu nedenle bu kentte özgürlükten söz edilemez.

Bu tartışma açıkça göstermektedir ki özgürlük ve yasa ilişkisi bakış açısına göre değişir. Liberaller yasaları özgürlükleri sınırlayan bir zorunluluk olarak değerlendirirken, yasanın, yansızlık niteliği gereği tüm bireyleri eşit olarak sınırladığı iddiasındadırlar. Oysa toplulukçuların bakış açısından özgürlük irade hâkimiyetini gerektirir. Yansızlık idealinin sadece bir mit olduğu görüşünden hareket eden toplulukçular, farklı kültürlerin kendilerini yöneten yasaların yapımına bizzat katılmadıkları sürece, özgürlükten de söz edilemeyeceğini ileri sürerler. Bu açıdan toplulukçular, öz-yönetimi savunacaklardır.

Sıra Sizde 2

Kuvvetler ayrılığı ilkesi hem cumhuriyetçiler hem de liberaller açısından devleti sınırlamanın en temel araçlarından biridir. Ancak çağdaş dünyada demokrasi idealinin aşırı yüceltilmesi ve halkın her konuda tek belirleyici hale gelmesi, özellikle Türkiye gibi çoğunlukçu demokrasilerin uygulandığı ülkelerde, söz konusu ilkenin giderek yok olmasına neden olmaktadır.

Yasa yapma gücünü gösteren yasama erki, parlamentodur. Farklı kesimlerin çıkarlarının ve taleplerinin temsili anlamındaki parlamento, çıkartılan yasaların tüm bu kesimleri kapsamasını sağlar. Yürütme ise hükümetlerin ve bakanlar kurulunun yükümlülüğüdür. Yürütme, parlamentoların aldıkları kararları uygulama gücüdür. Yargı ise büsbütün bağımsız bir kurumdur.

Çoğunlukçu demokrasilerde sıklıkla yasama ve yürütmenin iç içe geçtiği görülür. Yürütmenin halkın seçtiği parlamentonun içinden çıkması, büyük ölçüde parlamentoda en büyük sandalyeye sahip partinin hem yasaların hem de yürütmenin yapılmasında baş aktör olmasına neden olur. Özellikle seçimlerde parlamentoya girebilmek için aşılması gereken barajın Türkiye gibi yüksek olduğu ülkelerde, parlamentodaki çeşitliliğin azlığı ve parlamentoya giren partilerin sandalye sayılarının artması, kuvvetler ayrılığı ilkesini aşındırır. Dahası demokrasi sınırlanmadığı takdirde boy gösteren çoğunluğun tiranlığı tehdidi, bağımsız olan yargının da çoğunluk tarafından düzenlenebileceği iddialarını beraberinde getirir. Bu durum, toplumun hiçbir kesiminin tek başına sınırsız iktidar kullanamayacağı anlamındaki cumhuriyetçi ilkenin temellerini zedelerken, toplulukçuların, özellikle kültürel azınlıkların kendi kendilerini temsili anlamında öz-yönetime sahip olmadıkları yolundaki iddialarını güçlendirir.

Sıra Sizde 3

Demokrasi en genel haliyle “halkın kendi kendisini yönetmesi” olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle demokrasi bir öz-yönetim ilkesidir. Bu açıdan bir halk kendi kendisini yönettiği ölçüde özgürdür.

Bugün modern devletler içlerinde pek çok topluluğu barındırırlar. Bu toplulukların farklı kültürel değerleri, farklı kimlikleri, farklı amaçları ve farklı iyileri olduğu kabul edildiğinde, çoğunlukçu bir demokraside kendi kendilerini yönetemedikleri de açığa çıkar. Toplulukçulara göre, kültürün bireye varoluşsal bir önceliği vardır. Dolayısıyla her birey var olurken kültürünün izlerini de taşır. Tüm bu kültürel değerler, ancak tanıma-tanınma ilişkisi içerisinde kendisini ortaya koyabi-

lir. Bu açıdan devlet tarafından varlıkları kabul edilmeyen tüm kültürler, kendilerini gerçekleştirme hakkından da yoksun kalır.

Bu açıdan demokrasi çoğulculukla özdeş kılındığında, siyasi tanınmanın gerçekleştirilemediği ileri sürülebilir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Akarsu, B. (1988). **Felsefe Terimleri Sözlüğü**. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aristoteles (2004). **Politika**. Çeviren M. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Audier, S. (2006). **Cumhuriyet Kuramları**. Çeviren İ. Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barry, N. (2003). **Modern Siyaset Teorisi**. Çeviren M. Erdoğan ve Y. Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.
- Berlin, I., (1997). “Two Concepts of Liberty”. **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**. Der. P. Pettit ve R. E. Goodin, Oxford: Blackwell. ss. 391-415.
- Berten, A., da Silveira, P. ve Pourtois, H. (2006). “Birey ve Cemaat -Giriş”. **Liberaller ve Cemaatçiler** (derleme). Çeviren Z. Ö. Üskül Engin, Ankara: Dost Kitabevi. ss. 189-208.
- Berten, A., da Silveira, P. ve Pourtois, H. (2006). “Genel Giriş”. **Liberaller ve Cemaatçiler** (derleme). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. ss. 9-24.
- Fukuyama, F. (1992). **The End of the History and the Last Man**. New York: Free Press.
- Gray, J. (1995). **Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age**. New York: Routledge.
- Gray, J. (2000). **Liberalizmin İki Yüzü**. Çeviren K. Değirmenci. Ankara: Dost Kitabevi.
- Habermas, J. (2000). **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**. Çevirenler M. Sancar ve T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heywood, A. (2007). **Siyasi İdeolojiler**. Çev. A. K. Bayram, vd. Ankara: Adres Yayınları.
- Hobbes, T. (2004). **Leviathan**. Çeviren S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. İstanbul: Remzi Kitabevi. ss. 213-221.
- Kant, I., (1984). “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”. **Seçilmiş Yazılar**. Çeviren N. Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Kymlicka, W. (1998). **Çokkültürlü Yurttaşlık -Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**. Çeviren, A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Locke, J. (2004). **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme - Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni. Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**. Çeviren F. Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık.
- Locke, J. (2005). **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**. Çeviren M. Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). **Erdem Peşinde -Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**. Çeviren M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2006). "Vatanseverlik Bir Erdem mi?". **Liberaller ve Cemaatçiler**. der. A. Berten, P. Silveira ve H. Pourtois. Çeviren E. Ergezene, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, ss. 235-252.
- Macpherson, C.B. (1973). **Democratic Theory: Essays in Retrieval**, Oxford: Clarendon Press.
- Mill, J.S. (2004). **Hürriyet Üzerine**. Çeviren M.O. Dostel. Ankara: Liberte Yayınları.
- Mouffe, C. (2000). **Demokratik Paradoks**. Çeviren A. C. Aşkın, Ankara: Epos Yayınları.
- Pettit, P. (1998). **Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**. Çeviren A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rawls, J. (1999). **A Theory of Justice**. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, J.J. (2004). **Toplum Sözleşmesi**. Çeviren M. T. Yalım, İstanbul: Betik Yayınları.
- Sandel, M. (2006). "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben". **Liberaller ve Cemaatçiler**. Çeviren E. Özka-ya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. ss. 209-224.
- Sandel, M. (1982). **Liberalism and The Limit of Justice**. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1989). **Sources of Self: The Making Modern Identity**. Harvard: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1996). "Tanınma Politikası". **Çokkültürlülük**. Derleyen A. Gutmann, çeviren Y. Salman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 42-84.
- Taylor, C. (2006). "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması". **Liberaller ve Cemaatçiler**. Çeviren Ç. Tanyar, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. ss. 77-104.
- Tunçel, A. (2010). **Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Üstel, F. (1999). **Yurttaşlık ve Demokrasi**. Ankara: Dost Yayınevi.
- Viroli, M. (2002). **Republicanism**. Çeviren A. Shugaar, New York: Hill and Wang.
- Walzer, M. (2006). "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi". **Liberaller ve Cemaatçiler**. Der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois. Çevirenler D. Yılmaz ve Z.Ö. Üskül Engin, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. ss. 253-273.

2

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Adaletin ne olduğunu ve adalet türlerini tanımlayabilecek,
- Sosyal adaletin ne olduğunu açıklayabilecek,
- Ekonomik adaletin ne olduğunu açıklayabilecek,
- Sosyal ve ekonomik adalet arasındaki ilişkiyi kavrayabilecek,
- Sosyal ve ekonomik adaletin nasıl uygulanabileceğini ve çağdaş devlet anlayışı ile ilişkisini kavrayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Adalet
- Dağıtıcı ve denkleştirici adalet
- Hakkaniyet
- Sosyal adalet
- Ekonomik adalet
- Sosyal devlet

İçindekiler



Sosyal ve Ekonomik Adalet

GİRİŞ

Adalet kavramı B.Cullen'in belirttiği gibi felsefenin en cazip ama tanımlanması en zor kavramlarından birisidir. (Cullen, "Philosophical Theories of Justice"dan aktaran: Balı 2001, s. 37) Zira tarih boyunca çok çeşitli anlam ve görünümlere bürünmüştür. Bazen *salt bir ide*, bazen *tanrısal bir erdem*, bazen *aklın bir emri* olarak karşımıza çıkmıştır. Bazen de *eşitlik*, *özgürlük*, *fayda* gibi ahlaki, siyasi ya da ideolojik kavramlar ve değerlerle aynı anlamda kullanılmıştır. Ayrıca adaletin öznesini de belirlemek güçtür. Kimi zaman bu özne tek tek bireylerin tutum ve eylemleri iken, kimi zaman da kamusal kişi ve kurumların faaliyetleri olabilmektedir. Adil bir kişiden, adil bir eylemden söz edebildiğimiz gibi, adil ya da adil olmayan yasalardan, devletten ya da ekonomik bir sistemden de söz edebiliriz.

Görüldüğü üzere adalet bir yandan çok farklı bağlamlarda ve farklı özneler için kullanılan, bir yandan da bütünlüğünde incelenmesi zor olan bir kavramdır. Çağdaş hukuk felsefesi düşünürlerinden Hans Kelsen'e göre de, tüm insanların üzerinde fikir edinebileceği bir adalet tanımı elde etmek olanaksızdır.

Ancak, adaletsizlik yaşamda varolduğu, adalet istekleri de varolmayı sürdüreceği ve filozoflardan kavram üzerinde durmaları bekleneneği için, adaletsizlik durumlarından yola çıkarak adaletin ne olduğunu belirlemeye çalışan görüşlerle de karşılaşmaktayız. Platon ve Aristoteles'in erdem görüşleri bunun bir örneği olduğu gibi, her gün karşılaşılan "adaletsizlik durumları"ndan yola çıkarak "adalet" in kavramlaştırılabileceğini, ne olduğunun söylenebileceğini ifade eden Kuçuradi'nin görüşü de buna bir örnektir. "Nedir adalet? Bu konuda Platon'dan öğrenebileceğimiz bir şey vardır: adaletin bir *fikir* olduğu (yani gerçek bir şey olmadığı, bir fikir olduğu). ... İnsanlar ... *belirli* bir tek durumda adalet istediklerini söylerken, bir talebi dile getiriyorlar; kendilerine ya da başkasına bir şeyin - ...- verilmesi gerektiğini, o anda sahip olmadıkları, ama ister olsun ister olmasın, kendilerine ait olduğunu düşündükleri bir şeyin verilmesini gerektiğini kastediyorlar; yoksun bırakıldıkları, kendilerinden 'alınmış' ve onlara geri verilmesi gereken bir şeyi kastediyorlar; kendilerine borçlu olunan, *verilmesi gereken* bir şeyi". ... Adalet, kişilerin temel haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin, sürekli olarak, ülkeler ve dünya düzeyinde gerçekleştirilmesi talebidir. Böyle belirlendiğinde adalet bir üst ilke olarak karşımıza çıkıyor. Talep ettiği şey, sosyal ve siyasal ilişkilerin düzenlenmesini belirleyen ilkeleri, her tarihsel anda mevcut koşullara insan hakları bilgisinin ışığı altında bakarak türetmektir. (Kuçuradi 2001, s. 40-45). Burada her

Her ne kadar **adaleti** tanımlamak çok zor olsa da elbette ki adaletin bir tanımı vardır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde adalet "hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme ve türe, herkese kendine uygun düşeni verme"(TDK 1988, s.13) olarak tanımlanmaktadır.

ne kadar adaletin bir talep olduğu, hak edilenin ya da hak edildiği düşünülünün verilmesi talebi düşüncesi olduğu saptamasında bulunulsa da adalet kavramı üzerindeki tartışmalar devam edecektir. Bunların hepsinde yukarıdaki belirleme geçerlidir: Hangi alanda olursa olsun adalet isteyenler, hak ettikleri, kendilerine verilmeyen şeyin verilmesini, iadesini istemektedir. Bu, hepsinde ortaktır. İster ekonomide, ister siyasette, ister sporda olsun bu talebin değişmediğini görürüz. Buna rağmen, adalet üzerinde tartışmanın devam edeceğini, adaletin “ne olduğu”nu, adalet isteyenleri neyi istediklerini belirlemenin tartışmaları bitirmeye yetmediği görülecektir.

Bu ünitenin amacı, bu tartışmayı sürdürmekten çok, toplumda ve ekonomik sistemlerde eşitlik değerini adalet kavramı ile yanyana koyan sosyal ve ekonomik adalet anlayışını anlamaya çalışmaktır. Peki, neden sosyal ve ekonomik adalet seçilmiştir? Balı’ya göre sosyal adalet, belirli veya birden fazla ilke üzerine temellendirilmiş verili bir adalet anlayışı veya adaletin bir alt türü olarak değil, bütünüyle soyut adalet idesinin belli zaman ve mekân şartları çerçevesinde somutlaşmış bir görünümü olarak anlaşılmalıdır (Balı 2001, s. 28). Ona göre sosyal adalet, genel olarak adalet kavramının anlaşılmasının en somut yoludur. Bu tanıımı anlamak için ilk olarak adalet anlayışları, bir başka deyişle, siyaset felsefesi çerçevesinde ortaya çıkan diğer adalet türleri ele alınacaktır. Sosyal adalet kavramının nasıl ortaya çıktığı ve günümüzde nasıl anlaşıldığı ile ekonomik adaletin ne olduğuna değinildikten sonra da “Sosyal ve ekonomik adalet birlikte düşünülebilir mi?” başlığı altında bu iki adalet anlayışının ilişkisine değinilecek, çağdaş devlet ve onun hukuk sisteminin meşruiyet sebebi olarak sosyal ve ekonomik adalet incelenecektir.

Genel olarak “adalet” kavramı daha çok teorik çalışmaların merkezinde yer alırken sosyal ve ekonomik adalet kavrayışı geçmişte ve günümüzde sosyal-siyasal-ekonomik sistemlerin, pratik sorunların merkezinde bulunmaktadır. İşte bu nedenle, sosyal ve ekonomik adalet üzerinde durulması öncelikli, gerekli, hatta zorunlu olmaktadır.

ADALET TÜRLERİ

Adaletin türleri denilince akla siyasi adalet, ekonomik adalet, hukuki adalet gibi ayrımlar gelebilir. Ancak bu ayrımlar adaletin türleri değil, sadece farklı adaletin talep edildiği, arandığı farklı alanlardır. Adaletin türleri derken adaletin farklı görünümlerinden, farklı kavranışlarından söz edilmektedir. Bu bağlamda ilk ayrım Aristoteles’in yaptığıdır. Onun eşitlik kavramı ile ilişkilendirdiği *dağıtıcı adalet* ile hak kavramı ile ilişkilendirdiği *denkleştirici adalet* ayrımı kendisinden sonra gelen teorik tartışmaların temelinde bulunmaktadır. Zira klasik liberalizmin “kural adaleti” ile “hakkaniyet olarak adalet” teorisi arasındaki ayrım temelde Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde yaptığı bu ayrıma dayanır.



“İyi”, “mutluluk”, “adalet” kavramlarının ve genelde etğin temelleriyle ilgili olarak Aristoteles’in “Nikomakhos’a Etik” (çev: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997) adlı yapıtına bakabilirsiniz.

Dağıtıcı Adalet

Dağıtıcı adalet, “Bir toplumda para ve bu şekilde bölüştürülebilir nitelikteki şeylerin (şan, şeref, ünvan, servet ve ekonomik değeri haiz diğer şeyler) toplum üyeleri arasında, herkesin yeteneği ve toplum içerisindeki statüsüne uygun olarak dağıtılmasını öngören adalet türüdür” (Balı 2001: 85). Dağıtıcı adalet, eşitlik ilkesini

kendisine ölçüt alır, ancak bu koşulsuz bir eşitlik değildir. Koşulsuzlukla anlatılmak istenen, her koşulda, herkese eşit davranmaktır. Aristoteles'e göre bu durum adaletsizliği doğurur. Eşit olmayanlara eşit muamele yapmak yerine, eşit olanlara eşit, eşit olmayanlara ise farklı muamele yapmak adaletli davranmak olur. Peki ama kim kime, neye göre farklı davranacaktır? Öncelikle dağıtıcı adaletin uygulanma alanının kamusal alan olduğunu, devletin bu adaletin uygulayıcısı olarak karşımıza çıktığını vurgulamak gerekir. Dağıtıcı adaleti benimseyen bir devletin yapması gereken, "Herkese toplum içerisindeki durumu ve yeteneklerine göre, nimet ve külfetlerden kendisine düşeni paylaştırmaktır" (Balı 2001, s. 86). Aynı şekilde kişilerin devlete karşı ödevlerinin de yetenekleri ve toplumsal konumlarına göre belirlenmesi de Aristotelesçi dağıtıcı adaletin bir gereğidir (Güriz 2001, s. 8).

Denkleştirici veya Düzeltici Adalet

Denkleştirici veya düzeltici adalet ise, dağıtıcı adaletin aksine, kişilerin özel durumlarını, yeteneklerini göz önünde bulundurmadan davranmayı gerektirir. Ancak burada uygulama alanı sadece hukuksal alandır. Bir başka deyişle, denkleştirici veya düzeltici adalet Aristoteles'e göre, hukuki ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir (Güriz 2001, s. 8). Örneğin adam öldüren birinin bu suçunun cezasını çekmesi, sözleşme yapanın sözleşmesini ihlal etmesi durumunda karşı tarafa verdiği zararı ödemesi, düzeltici veya denkleştirici adaletin gereğidir. Başka bir deyişle, işlediği suçu, çekeceği ceza ile düzelterek adaletin tekrar sağlanması söz konusudur. Bir yandan da cezanın ya da ödeyeceği tazminatın işlediği suç ya da yaptığı hataya denk gelmesi gerekir. Bu yüzden denkleştirici ya da düzeltici adalet olarak tanımlanmaktadır. Ancak burada ödetilecek karşılığın aynı ile iadesi değil, orantıya göre iadesinin yapılması olduğunu vurgulamak gerekir. "Aynı karşılığı alma ne paylaştırıcı ne de düzeltici adalete uygun düşer" (Aristoteles'ten aktaran Balı 2001, s. 87). Burada denkleştirici adalet derken Aristoteles'in "kısa kısıp" ilkesinden söz etmediği ortaya çıkmaktadır; yani dayak atan birinin, aynı şekilde cezalandırılması adaleti sağlamaz, adil olan, bu davranışın yanlışlığını ona göstermek ve onu eğitmektir.

Aslında Aristoteles'in bu iki adalet türü arasında çok sıkı bir ayrım yaptığı söylenemez. Zira Aristoteles her iki adalet türünde de eşitlikten söz etse de, bu mutlaka bir eşitlik değildir, orantılı olması gereken bir eşitliktir. Tıpkı zenginliklerin, şanın, unvanın orantılı dağıtılmasından söz ettiği gibi, ceza ve külfetlerin de denk gelecek, ama aynı zamanda orantılı olacak şekilde dağıtılmasından ya da verilmesinden söz eder. Sadece denkleştirici veya düzeltici adalet daha çok hukuki haklarla ilgilidir denilebilir. Ancak bu ilişki, klasik ve çağdaş adalet teorilerinde farklılaşarak kendilerine yer bulmuştur. İşte klasik liberalizmde "kural adaleti", çağdaş adalet teorilerinde "piyasa adaleti" olarak geçen soyut veya usuli adalet teorileri ile maddi veya yeniden dağıtıcı adalet teorileri arasındaki ayrım, temelde bu dağıtıcı adalet ile denkleştirici adalet ayrımına dayanmaktadır.

Kural Adaleti ya da Prosedürel Adalet

Klasik liberalizm tarafından savunulan bu adalet türüne göre, adalet bireylere ilişkin bir kavram olmayıp kurallara ilişkindir. "Bireylerin eylemleri, klasik liberalizmin öngördüğü negatif statü haklarını koruyan, genel, olumlu veya olumsuz anlamda belirli bir özneye yönelik olmayan kurallarla tutarlı ise adildir" (Yayla 2000, s.73). Görüldüğü üzere burada artık bir paylaşım ya da dağıtımdan söz edilmemektedir. Adalet söz konusu eylemin içeriğiyle değil, biçimiyle ilgilidir. Bu adalet

Aşağıda verilen mahkeme kararı denkleştirici adalete çok iyi bir örnektir. "Rize'nin Fındıklı ilçesinde, 'salata yaparken söylendiği' gerekçesiyle eşinin yaralanmasına neden olan kocaya mahkeme, bir yıl boyunca "evlilik hayatında mutlu olmanın yolları" konulu kitap okuma cezası verdi."



Kaynak: http://www.google.com.tr/imgres?imgurl=http://osman.midilli.com/wp-content/uploads/image/hammer_gerecht_DW_W_379637g.jpg

Locke, Hume ve Kant modern felsefenin en önemli düşünürlerinden olup, devlet ve siyaset üzerine önemli düşünceler ortaya koymuşlardır.

Özellikle Locke liberalizmin öncüsü olarak kabul edilmiştir. Aydınlanma çağıının büyük düşünürü I.Kant'ta bilgi ve ahlak anlayışında olduğu gibi siyaset ve hukuk alanında da bir aydınlanma devrimi yaparak kendisinden sonra gelen iki farklı gelenek olan analitik ve Kıta Avrupası felsefe gelenekleri için de, siyaset ve hukuk felsefesi için de önemli bir figür olmuştur.

Görünmez el benzetmesi Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtında geçmektedir. "Her birey kendi çıkarı peşinde koşarken, sıklıkla, katkıda bulunmaya niyetleneceğinden çok daha etkin olarak topluma katkıda bulunur" (Smith A, *Ulusların Zenginliği*). Buna göre uyum ve düzen kendiliğinden oluşacaktır. Kendiliğinden derken aslında görünmez el olarak tanımladığı piyasa ilişkilerini kastetmektedir (tr.wikipedia.org).

türünde temel değer özgürlüktür. "İki kişinin bir işleminde, bu işlemin adaletle ilgili niteliğini işlemin maddi içeriğinden çok, iki tarafın özgür iradesinin karşılıklı bağlantısıyla belirli bir noktada kesişmesiyle yapıp yapılmadığı belirler" (Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi'nden* aktaran Atilla Yayla 2000, s. 74). Bu adalet anlayışının temellerini atanlar ise John Locke (1632-1704) ve David Hume'dur (1711-1776). I. Kant'ın (1724-1804) da adalet anlayışı yine bu kural adaleti içerisinde ele alınmaktadır.

Ünlü benzetmesi **görünmez el** ile Adam Smith (1723-1790) de, dolaylı da olsa, adaleti prosedürel adalet içerisinde kalarak tanımlamıştır. Zira ona göre "Adil bir sistem, herkesin aynı derecede özgür olduğu ve aynı öngörülebilir kurallara tabi olduğu bir sistemdir." (A. Smith'ten aktaran Yayla 2000, s. 73).

Bu kural adaleti çağdaş adalet teorilerinde de kendisine yer bulmaktadır. F. A. Hayek (1899-1992) ve Robert Nozick (1938-2002) tarafından devralınan bu anlayış bu kez daha çok John Rawls'un (1921-2002) hakkaniyet olarak adalet teorisi ile alevlenen sosyal adalet teorilerine karşı geliştirilmiştir. Bu nedenle kural adaletinin karşısına koyacağımız adalet türü bu hakkaniyet olarak adalet anlayışıdır. Böylelikle hem sosyal adalet tartışmalarının beslendiği kaynağı daha iyi anlamış, hem de sosyal adaleti bir tür olarak tanımlamaktan kaçınmayı başarmış oluruz. Zira Balı'nın dediği gibi, sosyal adalet aslında soyut adalet idesinin belli zaman ve mekân da somutlaşmış hâli olup bir tür değildir, ama hakkaniyet olarak adalet, bu anlayışın beslendiği ve kendisinin de Aristoteles'in dağıtıcı adalet türünden etkilendiği bir adalet türü olarak ele alınabilir.

Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls "İkinci Dünya Savaşından sonra siyaset felsefesine yapılan en büyük katkı" olarak (Yayla 2000: 83) tanımlanan ve kendisinden sonraki adalet tartışmalarının çizgisini belirleyen eseri *A Theory of Justice*'de (Bir Adalet Kuramı) ele aldığı hakkaniyet olarak adalet teorisi ile iki şeyi amaçlamaktadır (Balı 2001, s. 151):

1. Ahlaki yargılarla adalet ilkelerinin birbirini dışlamadığı bir adalet teorisi kurmak.
2. Bireysel farklılıkların gözetilmediği faydacılığın ve klasik liberalizmin adalet anlayışlarına alternatif ve Kantçı yolu takip ederek evrensel bir adalet anlayışı geliştirmek.

Rawls'un birinci maddede sözünü ettiği ahlaki yargılarla uyum içerisinde olan adalet anlayışı ile aslında faydacı adalet anlayışlarındaki mutluluğu amaç edinen düşüncüyü eleştirmektedir. Rawls'a göre, mutluluğu amaç edinen bir adalet anlayışı yerine, hakların iyilik ve mutluluktan önce geldiği, ahlaki yargılarla uyum içerisinde olan bir adalet anlayışı geçerli olmalıdır. Bu adalet anlayışını da daha iyi anlatmak için, tıpkı sosyal sözleşme teorilerindeki doğa durumu gibi bir başlangıç noktasından ("ilk durum")'dan söz eder Rawls (Balı 2001, s. 152). Amaçsal olmayan bir adalet sözleşmesi için bir ilk durum gereklidir. Bu ilk durumda taraflardan özgür, eşit ve rasyonel olması beklenmektedir. Rawls, böyle bir tartışma ortamında, Kant'ın her rasyonel varlığın ahlak yasasını koyabileceği gibi, her özgür, eşit ve rasyonel varlığın adalete ulaşabileceğinden, adil olanın ne olduğunu bulabileceğinden söz eder. Ancak burada önemli bir şart daha koyar Rawls: "Bilinmezlik perdesi" diye tanımlanan şartın altında taraflar geçici olarak kendilerini ayırt edecek cinsel, dinsel, etnik, toplumsal kimliklerini bilmezlikten gelmelidir. Bu şartla amaçlanan kişilerin kendi menfaatlerini artırmaya yönelik hareketlerde bulunmaması ve risk almaktan da kaçınmamalarıdır. Bir başka deyişle, bu ilk durumda ortaya çıkacak

adalet ilkelerinin ahlaka uygun ve evrensel olması amaçlanmaktadır. İşte bu şartlar altında biraraya gelen özgür, eşit ve rasyonel taraflar, iki adalet ilkesini formüle edeceklerdir.

- “1. Herkesin başkalarının aynı hürriyeti ile bağdaşan en geniş temel hürriyete sahip olmak konusunda eşit hakkı vardır.”
- “2. Sosyal ve iktisadi eşitsizlikler, hem herkesin yararına olacak, hem de mevki-ler (makamlar) ve görevlerin (işler) herkese açık olmasını sağlayacak şekilde ayarlanmalıdır.” (Rawls, *A Theory of Justice*, IV, aktaran Yayla 2001, s. 85)

Birinci ilkeyle Rawls, bilinmezlik perdesinin devamı olarak, en temel hak olan özgürlükten söz etmektedir. Böylelikle klasik liberalizm taraftarlarının özgürlüğü gözardı ettiğine dair eleştirilerine yanıt vermektedir. Zira daha ilk ilkede, özgürlüğü gözardı etmek yerine, onu hak olarak sunmuştur. Hatta Rawls eserinde şöyle demektedir: “Özgürlük en önemli değerdir ve özgürlükten ancak daha çok özgürlük için vazgeçilebilir” (Rawls, *A Theory of Justice*’den aktaran Balı 2000, s. 157). Ancak Rawls’u özel kılan ikinci ilkede gizlenmektedir. Zira bu ilkeyle Rawls *hakkaniyete uygun eşitlik* ile *farklılık* ilkesinden aynı anda söz etmektedir. Başka bir deyişle, bir yandan özgürlük, fırsatlar, gelir ve zenginlik gibi tüm sosyal değerlerin eşit olarak dağıtılmasından söz eder; diğer yandan bu eşitliğin herkesin yararına olacaksa, eşitsizliğe dönüşebileceğinin meşruluğunu vurgular. Bu durum farklılık ilkesinin ifade ettiği iki durumla daha iyi anlaşılabilir:

- “1. Daha az doğal yeteneğe sahip kimselerin daha fazla gözetilme hakkına sahip olması gerektiğidir.”
- “2. Varlıklı olanların, karşılıklı işbirliğine dayalı bir toplumda yaşamak dolayısıyla sonuçta kendi avantajlarına da olacağından, zenginliklerinin bir kısmından fakirler yararına feragat etmeyi kabul etmesi gerektiğidir” (Balı 2000, s.158).

Rawls bu ilkelerle en temelde “doğal piyango” olumsuz etkilerinin kişilerin yardımseverliğine bırakılmadan, hukuki ve sosyal kurumlar aracılığıyla giderilmesini amaçlamaktadır. Ancak böylelikle ahlak yargılarımızla örtüşen, evrensel bir adalet teorisi yaratılabilir. Her ne kadar temel özgürlük ve hakların eşit paylaşımından söz edilse de, herkesin avantajına olmayan mutlak bir eşitlik söz konusu değildir. İşte herkesin avantajına bir durum yaratmak şartıyla izin verilen eşitsizlik, *hakkaniyet olarak adalet teorisinin* özünü oluşturmaktadır. Doğal eşitsizlikleri en az avantajlının yararına yeniden düzelten bu adalet anlayışı, piyasa dışı kurallar tarafından yeniden belirlendiği için *yeniden dağıtıcı adalet teorisi* olarak da adlandırılmaktadır.

Rawls’un bu adalet teorisi tahmin edileceği üzere, gerek klasik liberalizmin çağdaş temsilcileri gerekse Toplulukçular (Cemaatçiler) ve Sosyalistler tarafından farklı açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. Burada bütün bu eleştirileri ele almak mümkün olmadığı için, klasik liberalizmin en önemli temsilcisi R. Nozick ile cemaatçilerin en önemli temsilcilerinden olan M. Sandel veya M. Walzer’in düşüncelerine yer verilebilir. Aslında Nozick’in temsilcisi olduğu liberalizmin temel eleştirisi, Rawls’un “bireysel özgürlük” ilkesi yerine “eşitliği” yüceltmesinedir. Bu eleştirinin haksız bir eleştiri olduğunu yukarıda belirttiğimiz Rawls’un “ilk durum şartı” ve ortaya çıkan ilk adalet ilkesi göstermektedir. Gerçekten de Rawls’a göre, adil dağıtım ilkelerine ulaşmak için öyle bir ilk durum gereklidir -bu da tarafların özgür, eşit ve rasyonel olması gereken bir durumdur. Bu durumdan sonra çıkan ilk ilke de zaten bireysel özgürlüğü korumaktadır. Dolayısıyla bu eleştiri haksız bir eleştiri olarak kalmaktadır. Liberallerin diğer bir eleştirisi de, kendiliğinden ya da “görünmez el”

vasıtasıyla gerçekleşen sosyal düzen ve adalet yerine, Rawls'un piyasa dışı kuralların müdahale ettiği "yeniden dağıtıcı adalet anlayışını" geliştirdiği düşüncesidir. Bu eleştiri de kendiliğinden gerçekleşen sosyal düzen ve adaletin ne kadar adil olduğunun tespit edilmesiyle haklı ya da haksız çıkarılabilir ki, bunun için de ayrı bir çalışma gereklidir.

Klasik liberalizmin aşırı bireyciliğine bir tepki olarak ortaya çıkan cemaatçiliğin de aslında Rawls'un düşüncesini desteklemesi beklenir. Ancak komüniteryanizm, onun adalet anlayışını oldukça soyut ve gerçeklikten uzak bulur. Örneğin Walzer *Sphères de justice* (Adalet Alanları) adlı eserinde Rawls'un evrensel adalet fikrine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre "adalet belli bir zamanda, belli bir topluluğun eseri olarak ortaya çıkar" (Walzer, *Sphères de justice*'den aktaran Balı 2001, s. 173) Walzer adil bir toplum teorisi için çeşitli sosyal adalet alanlarından söz eder: Toplum üyeliği, güvenlik ve refah alanı, kamu makam ve mevkileri, eğitim gibi.

Buna göre de Rawls'un en az avantajının yararına olacak şekilde ortaya koyduğu eşitlik anlayışı düşüncesine karşı "kompleks eşitlik" anlayışını koyar. Bu eşitlik şöyle tanımlanabilir: "Herhangi bir adalet alanında baskın olan sosyal değere ilişkin adalet ölçütünün diğer adalet alanlarındaki paylaşımı etkilememesi" (Balı 2000, s. 180).

Burada bir belediye başkanının inşaat şirketi sahibi damadına belediyeye ait bir inşaat ihalesinde iltimas göstermemesi bir örnek olarak gösterilebilir. Zira belediye başkanı, üçüncü alandan birinci alana dair bir eşitlik yaratmamalıdır.

Görüldüğü üzere, Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" anlayışı her taraftan eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak yine de onun geliştirdiği bu adalet anlayışı ve sonrasında ortaya çıkan tartışmalar sosyal adalet teorilerini yeniden toplumun, ekonomi dünyasının, siyasi partilerin, hükümetlerin en geniş anlamıyla devletin göz önüne getirmiş, günümüze kadar da sosyal adalet gerek pratik gerekse teorik çalışmaların en önemli konularından olmuştur. Sosyal adaletin ne olduğu, ekonomik adaletle ve devletle ilişkisini inceleyerek bu konuyu daha iyi anlayabiliriz.

SIRA SİZDE



Bir devletin vatandaşları arasında hiçbir fark gözetmeksizin eşit oranda vergi aldığı durumda, asgari ücretle çalışan bir işçi ile şirket sahibinin vergilerini ödemediğini düşünün. Mahkeme karşısına çıkan bu iki kişi de aynı cezayı aldığı takdirde hâkim adil bir karar vermiş olur mu? Bu soruyu kural adaleti ve hakkaniyet olarak adalet türlerini göz önünde bulundurarak yanıtlamaya çalışın.

SOSYAL ADALET NEDİR?

Buraya kadar teorik kaynakları verilmeye çalışılan sosyal adalet, bu bölüm ve devamında daha çok tarihsel olarak ve günümüzün çoğulcu toplumlarına özgü pratik bir uygulama olarak ele alınacaktır.

Sosyal Adaletin Tarihsel Kökenleri

Her ne kadar sosyal adalet kavramı 20. yüzyıl çoğulcu demokratik toplumların dayanağı olarak karşımıza çıksa da, onun kökenlerini Fransız devrimine kadar geri götürebiliriz. Zira sosyal adaletin unsurlarından sosyal ve ekonomik haklardan ilk söz eden 1793 yılında **Robespierre** (1758-1794) olmuştur.

Aynı yıl kabul edilen Fransız Anayasası da bu haklara dair iki önemli madde barındırır:

"-Kamu yardımları kutsal bir borçtur. (...) Toplum yoksul vatandaşların geçimlerini sağlamak zorundadır.

Maximilien de Robespierre, İrlanda asıllı bir avukat olup, zengin burjuvaziye karşı Paris halkını savunmuştur. Kendisi aynı zamanda Fransız Devriminin liderlerindendir.

- Öğrenim herkesin ihtiyacıdır. Toplum öğrenim imkânlarını bütün vatandaşlara sağlamak zorundadır” (Madde 22, aktaran Gürkan 2001, s. 115).

Bu haklar bütün insanların eşit olduğu insan haklarından ayrı bir kategori olarak, sosyal ve ekonomik haklar kategorisi olarak, sosyal adaletin gerçekleşmesine dair ilk adımları oluşturmuştur. Ancak bu haklara asıl **1848 devrimleri** sonrası yapılan anayasada daha fazla yer verilmiş olup parasız eğitimi, işçi haklarını ve sosyal yardımı içeren maddeler konulmuştur.

Bu dönemde gelişmekte olan Marksizm’de ise sosyal adalet düşüncesinin radikal biçimlerine rastlanmaktadır. Bu teorelin radikal olarak adlandırılmasının nedeni, devletin sosyal adaleti sağlamak için piyasaya müdahale ederek sosyal adaletin sağlanması için piyasayı tamamen ortadan kaldırmak istemesinden ileri gelir. Marx’a göre sosyalist ve komünist toplum evrelerine paralel olarak iki sosyal adalet tipi vardır. Birincisi sosyalist toplum evresinde geçerli olan burjuva mülkiyeti ve sömürünün ortadan kalktığı, herkesin, sosyal üretimden, ona yaptığı işgücü katkısı oranında pay aldığı sosyal adalet tipidir. Bu safhadan sonra toplumda ve ekonomide ilerlemeler olur ve komünist toplum evresine geçilir. Burada herkesten yeteneğine göre alınan ve herkese ihtiyacına göre verilen ikinci sosyal adalet tipine geçilir ki, Marksist düşüncede ideal olan bu evreye ulaşmaktır (Yayla 2000, s. 81). İşte bu Marksist doktrinine ve Fransız sosyalizmine bağlı ihtilalci işçiler komünist toplum ve sosyal adalet ideali ile 1871’de **Paris komününü** kurmuşlardır.

Ancak 19. yüzyılın gerek düşünsel, gerek siyasal ve hukuksal gerekse ekonomik yapısının bireyciliği ve kişi özgürlüğünü ön plana çıkarmasıyla bu düşünceler çok fazla etkin olamamış, sosyal adalet kavramı da liberalizm ve sosyalizm arasındaki tartışmanın içerisinde kendisine kimi zaman en yüksekte kimi zaman en aşağıda yer bulmuştur. Ancak 1918’lere gelindiğinde, 1789 anayasasının temel hak ve hürriyetlerine sosyal ve ekonomik haklar kategorisi eklenmiştir. Ancak bu kez de totalitarizm yükselmiş, bu haklar hukuk güvencesinden yoksun kalmıştır. Böylelikle İkinci Dünya Savaşı’na kadar ne yazık ki sosyal ve ekonomik haklar tam anlamıyla yerleşememiş, sosyal adalet sağlanamamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında genel kanı, kurulacak yeni toplumsal düzenlerin geçmişin hatalarını taşıyamaması, demokratik, sosyal ve hukuk devleti anlayışına sahip olması gerektiğidir. “Sosyal devlet”ten kasıt, artık devletçilik değildir. Devlet, üretici ve tüketicilerin kendi yönetimleri demek olan olan planlı ekonomiye dayalı çoğulcu bir rejim anlayışına dayalı olacak, yalnızca tekelleri ve haksız rekabeti önlemek için ekonomiye müdahale edecektir. Sosyal hukukta sadece “sosyal kanunlara dayalı olmayacak, kişiler arası güvene, ortak çabaya karşılıklı yardım ve dayanışmaya dayalı” (Gurvitch, aktaran Gürkan 2001, s. 120) bir hukuk sistemi olmalıdır. İşte bu yeni sosyal devlet ve hukuk düzeninin temel ilkesi -gerek siyasal gerekse sosyoekonomik açıdan geliştirilen “mutlak eşitlik” yerine, “hakkaniyet olarak eşitliğe” dayanan- sosyal eşitlik anlamında sosyal adalettir.

Sosyal Adaletin Günümüzdeki Anlamı

Çağdaş sosyal hukuk devletinin kamusal temel ilkesi olarak gösterilen sosyal adalet artık şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bir toplumdaki tüm sosyal değerlerin, o toplumun tarihsel ve sosyolojik şartları, kültürel öğeleri ve yine toplumun farklı kültürel gruplara mensup üyelerinin benimsemiş olduğu ahlaki değerler gözardı edilmeksizin, adil olarak dağıtımını öngören bir ilke veya ideal” (Balı 2001, s. 203).

1848 Devrimleri o dönem Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde ağır çalışma koşulları, yoksulluk, işsizlik gibi nedenlerle ortaya çıkan ayaklanma, devrim ve özgürlük hareketleridir.

Paris Komünü (La Commune de Paris) Paris’te 18 Mart’tan 28 Mayıs 1871’e uzanan kısa sürede iktidarda olan sosyalist hükümdür.



Devrimin ardından işçilerin rehindeki aletleri onlara geri veriliyor.

Kaynak:

<http://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Dosya:Communepawshop.jpg&filetimestamp=20050901215320>

Böylelikle sosyal adalet Aristoteles’le birlikte ortaya çıkan “dağıtıcı adalet” ve Rawls’la birlikte “yeniden dağıtıcı adalet” şeklinde açıklanan adalet türlerine çağdaş kamu yönetiminde uygulama olanağı sağlanmaktadır. Neden sosyal adalet günümüz toplumları ve çoğulcu demokrasiler için bu denli önemli bir düzen ögesidir? Aslında Rawls bunun nedenini eserin başında açıklamıştır. O, hakkaniyet olarak adalet teorisiyle ahlaki değerlerimizle örtüşecek bir adalet teorisi kurmayı amaçlamıştır. Gerçekten de sosyal adalet, “insanlığın bugünkü kültürel aşamasında, her şeyden önce kişinin ve özellikle emeğin değerini yücelten bir humanizm ürünü” (İzveren 1991, s. 103) olarak sosyal hukuk düzenin özünü oluşturmaktadır. Sosyal adalet bir toplumun millî zenginliğinin hakkaniyetli dağıtımını esas alarak yeniden dağıtılmasını sağlarken yalnızca tek tek kişilerin değil, halkın tümünün mutluluğunu sağlar. Sosyal adaletin ahlaki özü de burdan ileri gelmektedir. Çağdaş bir hukuk devleti olabilmek için artık sadece kişisel özgürlükler yeterli değildir. Toplumun istisnasız bütün üyelerini kapsayan, asgari bir gelir ve yaşam düzeyinin sağlandığı, uygun çalışma saatleri, ücretsiz izin, sağlık ve eğitim hakkının olduğu; milli gelir ve zenginliklerin adaletli bir biçimde dağıtıldığı; sosyal güvenliğin sağlandığı, kısacası sosyal ve ekonomik adaletin hâkim olduğu bir toplumun çağdaşlığından ve hukuk devleti olabilmesinden söz edilebilir ancak. İşte sosyal adaletin bugünkü anlamı bunları içermektedir. Sosyal adalet günümüz toplumlarının, sosyal devletin ve sosyal hukuksal düzeninin en temel ve ahlaki ögesini oluşturur.

Sosyal adaletin ahlaki anlamı dışında ele alınması gereken önemli bir konu da onun ekonomiyle ilişkisidir. Dikkat edilirse buraya kadar sosyal adaletten söz ederken onu ekonomik ögelerden ayırmayı başaramadık. Zira sosyal adaletin bugünkü anlamı onu ekonomik adaletten ayırmamaktadır. Hatta hukuk düşünürü Del Vecchio gibi sosyal adaleti ekonomik adalet olarak anlayanlar da bulunmaktadır. Bu düşüncenin ne kadar kabul görüp göremeyeceğini, ancak ekonomik adaletin ne olduğunu öğrenerek karar verebiliriz.

EKONOMİK ADALET NEDİR?

Ekonomik adalet aslında iktisatçılar için temel bir kavram değildir. Bu kavram sadece radikal siyaset iktisatçıları için, özellikle de kapitalizmi eleştirmek için Marx ve Proudhon’dan bu yana üzerine düşünülen bir kavram olmuştur. Ekonomik adaletin temel sorunsalı doğrudan maddi olup ekonomik üretim ve faaliyetin getirdiği zenginlik ile sorumlulukların adil dağıtımının nasıl olması gerektiğidir. Bu soru tam olarak şöyle de formüle edilebilir:

“İktisadi faaliyetin getirdiği nimet ve külfetlerin adil dağıtımı nedir?” (Hahnel, 2005, s. 34).

Hahnel *İktisadi Adalet ve Demokrasi* adlı yapıtında ekonomik zenginlik ve sorumlulukların nasıl paylaşılması gerektiğine dair dört dağıtım kuralından söz eder.

I. Kural. Herkese kendi fiziksel ve insani sermayesinin katkı değerine göre vermek: Bu kurala göre, bireyler kendi sahip oldukları üretim araç ve gereçleri ile ekonomiye katkıda bulunduğu kadarını ekonomiden pay alabilmektedir.

Peki, bu kural ne kadar adildir? Bir başka deyişle, bu kuralın uygulandığı bir sistemde ekonomik adaletten söz edilebilir mi? Bu soruların cevabını bir örnekle bulmaya çalışalım. Bu kurala göre üretim araç ve gereçlerinin babasından miras kaldığı ve üzerine hiç bir emek sarf etmeden, çalışmadan ekonomiye katkıda bulunan birisinin, iyi eğitim almış, düzenli çalışan ve emek veren birisine oranla daha çok ekonomiden pay alması gerekir ki, bu da haksız ve adil olmayan bir kazanç olur. Bu kural her ne kadar özgür toplumlarda bireylerin sahip oldukları mallarını

istedikleri kişiye bırakma ve mirası alan kişinin bunu istediği gibi kullanma özgürlüğünü önplana çıkarsa da, bu kuralın adil bir dağıtım öngörmediği açıktır. Dolayısıyla bu kural makul bir ekonomik adalet tanımı olamaz.

II. Kural. Herkese sadece kendi insani sermayesinin katkı değerine göre vermek: Birinci kuralda harcanan zaman ve emeği göz ardı eden dağıtım yerine, herkesin emeğinin karşılığını aldığı bir dağıtım öngörür. Dolayısıyla diğerine göre de daha adil bir ekonomik sistem olarak kabul edilebilir. Ancak bu kez de sorun, bu emeğin sadece fiziki olarak düşünülmesidir. Düşünün ki, genetik özellikleri gereği daha sağlam, daha güçlü olan bir kişinin, zayıf ve çelimsiz birine göre harcayabileceği bedensel çabası elbette daha fazla olacaktır. Öyleyse bu kişi daha mı çok alacaktır? Bu paylaşımda miras piyangosu yerine, doğal piyango etkili olacaktır ki, bu da ekonomik adalet için iyi bir durum olamaz.

III. Kural. Herkese çabasına ya da kişisel fedakârlığına göre vermek: Bu kurala göre de fazladan karşılığı hakeden tek şey çaba olarak karşımıza çıkar. Birinci kuraldaki gibi mirasla ya da II. kuraldaki gibi yapısal özelliklerle gelen bir şey değil, özgür iradeye bağlı verilecek kararlar harcanan çabaya göre dağıtım öngörür. Ancak bu kez sorun bu fedakârlıkların nasıl ölçüleceğidir. John O'Neill bu kuralı şöyle eleştirir:

“Çabaya göre dağıtım genel bir ilke olarak başarısızdır, çünkü özellikle kendisine ‘yüksek çaba’ puanı verilen düşük çıktılı bir işçi için potansiyel olarak aşağılayıcıdır. Onun yeteneklerini kötü biçimde değerlendirir. Buradaki sorun, çaba puanlarının ister istemez işçilerin sadece performanslarını değil, onların kişiliğini de yargılamayı gerektirmesidir” (John O'Neill, *Participatory Economics*’ten aktaran Hahnel 2005, s. 46). Görüldüğü üzere ahlaki yargılarla örtüşmeyen bu kuralda ekonomik adaleti sağlamaya yönelik olamaz ve elenir.

IV. Kural. Herkese ihtiyacına göre vermek: Bu kural diğer üç kuraldan farklı bir kategoriye girer. Artık kişinin sahip olduğu bir şey yerine, sahip olmadığı bir şeye göre dağıtım gerektirir. Daha fazla ihtiyaç, daha fazla ekonomik dağıtım gerektirir. Örneğin bir iş kazasında elini kaybetmiş olan bir işçinin daha fazla kazanması bu kurala göre adildir. Bu kurala itiraz, onun insaniliği daha fazla ön plana çıkartması ile ilgili olabilir. Ancak şu da bir gerçektir ki, burada söz konusu olan hayırseverlik değil, haktır. Öte yandan zaten ekonomik adaletten söz etmek için, ekonomi de daha insani hâle gelmelidir. Bu da insanların ihtiyacını ilk sıraya koyan bir dağıtımla gerçekleşir (Hahnel 2005, s. 48) Diğer bir itiraz da, tıpkı fedakârlığın ölçülmesinin bir sorun olabileceği gibi, ihtiyaçların da nasıl ölçüleceğinin sorunlu olması noktasına gelebilir. Ancak bu itiraz da, insanın yaşaması için gerekli en temel ihtiyaçlarına göre dağıtım öngördüğü için geçerliliğini yitirebilir. Öyleyse bu kuralın diğerlerine göre daha tutarlı olduğu kabul edilerek başta sorulan iktisadi faaliyetlerin nasıl paylaşılması gerektiğine dair soruya “herkesin ihtiyacına göre” denerek cevap verilebilir. Şimdi bu kurallardan itibaren tanımlanmaya çalışılan ekonomik adaletin sosyal adaletle ilişkisini inceleyelim.

SOSYAL VE EKONOMİK ADALET BİRLİKTE DÜŞÜNÜLEBİLİR Mİ?

Yukarıda ekonomik adaletin temel sorusunun zenginliklerin ve sorumlulukların dağıtımıyla ilgili olduğunu belirttik ve bu soruya verilecek cevaplar üzerinden makul bir ekonomik adalet tanımı aradık. Ancak paylaşımın adil olduğu bir ekonomik sistemde ekonomik adaletten söz edebileceğimizi vurguladık. Aslında açık bir şekilde görülmektedir ki, gerek geçmişte gerekse günümüzde ekonomik adalet ol-

maksızın sosyal adaletten söz etmek mümkün değildir. Ancak bunu Del Vecchi-o'nun yukarıda belirttiğimiz tanımında olduğu gibi, sosyal adaletin aslında ekonomik adalet olduğu şeklinde anlamak da yanlış olabilir. Elbette ki ekonomik adalet olmaksızın, bir sosyal adaletten söz edilemez. Ancak sosyal adalet sadece ekonomik adaletle de sınırlanamaz. Sosyal adalet aynı zamanda hukuki ve siyasi alanları kapsayan daha geniş bir adalet anlayışıdır. Ancak, aynı şekilde sosyal adalet ekonomik adaletle de indirgenemez. Sosyal adalet, hukuki ve siyasi adaleti de kapsarken, ekonomik adalet sosyal adaleti kapsamaz. Bir başka deyişle, çağdaş sosyal hukuk devletinin kamusal temel düzen unsurunu sadece sosyal adalet olarak tanımlamak yeterli olmaz, “sosyal ve ekonomik adalet” bu yeni düzenin temel unsurlarıdır. Öyleyse sosyal ve ekonomik adalet şu şekilde tanımlanabilir: “Bir toplumda maddesel (ekonomik) yönden güçlü ve güçsüz halk grupları (veya sosyal sınıflar) arasında ekonomik eşitliğin temini yoluyla bir sosyal/siyasal denge sağlanmasıdır” (İzveren 1991, s. 100).

Peki, yukarıda ele alınan sosyal adalet? hangi ekonomik adalet kuralı ile birlikte düşünülecektir

Herkesin kendi fiziksel ve insani sermayesinin katkısını savunan I. kural sosyal adaletle birlikte düşünülebilecek bir ekonomik adalet anlayışı olamaz. Bunun nedenini John Rawls'un sosyal adalet ilkelerinden söz ederken ortaya koyduğu “ilk durum tasavvuru” ve “bilinmezlik perdesi” kavramıyla açıklanabilir. Hatırlayalım ki, Rawls'un sözünü ettiği ilk durumda tarafların özgür, eşit ve rasyonel olmaları gerekmektedir. Ayrıca taraflar kendi cinsel, dinsel, sosyal, ekonomik kimliklerine dair hiçbir şey bilmeyeceklerdir. Oysa I. kural, hem bu ilk durumdaki eşitliği bozmakta, hem de bilinmezliğin aksine farkındalığı gerektirmektedir. Dolayısıyla I. kural'da geçerli olacak ekonomik adalet, sosyal adaletle birlikte düşünülebilecek bir adalet anlayışı değildir. Aynı şekilde doğal piyargonun kazancı olarak karşımıza çıkan II. kural da sosyal adaletle birlikte düşünülemez. Zira sosyal adaletin temel amacı doğal piyargonun yarattığı avantajlı durumları gidermektir. Aslında biz bu kurallardan söz ederken makul bir “ekonomik adalet” tanımı arıyorduk. Burada “makul”den kasıt sosyal adaletle birlikte düşünülebilecek bir ekonomik adalet tanımıydı. Öyleyse geriye sosyal adaletle birlikte düşünülebilecek yalnızca herkesin ihtiyacına göre dağıtım öngören IV. Kural kalmaktadır. Kişilerin ne miras, ne yapısal, ne de ölçülmesi zor olan fedakârlıklarına bağlı olarak dağıtım yerine, herkesin temel ihtiyacıyla uyumlu bir ekonomik dağıtım adil olarak tanımlanabilecek ve sosyal adaletle birlikte düşünülebilecek tek dağıtımdır. Peki, bu sosyal ve ekonomik adalet nasıl ve kim tarafından uygulanabilir? İşte bir sonraki başlıkta bu soru cevaplanmaya çalışılacaktır.

SIRA SİZDE



Bir kamu kuruluşunda çalışan özürü bir vatandaşın maaşının diğer çalışma arkadaşlarından daha fazla olduğu, ücretsiz izin ve çalışma saatlerinin onlarla eşit olduğu bir durumda sosyal ve ekonomik adalet sağlanmış olur mu? Tartışınız.

SOSYAL VE EKONOMİK ADALETİN UYGULANMASI: ÇAĞDAŞ DEVLET ANLAYIŞI

Buraya kadar sosyal adaleti, o toplumdaki tüm sosyal değerlerin, aynı toplumda yaşayan fakat farklı dünya görüşlerine sahip insan gruplarına adil bir şekilde paylaşımı olarak tanımladık. Ama bunun ekonomik adaletten de ayrılamayacağını, o toplumdaki ekonomik zenginliğinde yine toplumdaki en az avantajlının yararına olacak şekilde dağıtılması gerektiğinden söz ettik. Peki, bu dağıtım nasıl olacak,

kim yapacaktır? Elbette ki bu dağıtım hukuki alanla başlayıp siyasi alanda gerçekleşecektir. Bir başka deyişle, devlet ve hukuk sosyal ve ekonomik adaletin uygulayıcısı ve garantörü olmalıdır. Ancak Hobbes ile başlayan toplumsal sözleşme düşüncesinin temel ilkeleriyle beslenen klasik devlet anlayışı bu amacı gerçekleştiremezdi. Zira o dönemde devletin temel amacı özgürlük ve mutlak eşitliği sağlayarak sosyal düzeni kurmaktı. Her ne kadar Fransız Devrimi ve sonrasında yapılan anayasada, yukarıda belirttiğimiz gibi, sosyal ve ekonomik haklardan bahsedilmiş olsa da, devletin temel amacı öncelikle hâlâ temel kişi haklarını korumaktı. Bu klasik devlet anlayışının değişmesi için sosyal ve ekonomik adalet anlayışının da iyice yerleşmesi gerekiyordu. Bu durum, sosyal ve ekonomik adalet anlayışı ile çağdaş devlet anlayışının gelişimi arasında paralellik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, 19. yüzyıldan itibaren yeni bir düzen, yani yeni bir hukuk ve devlet anlayışından söz edilebilir. Devletin bu yüzyılda toplumsal yaşama daha fazla müdahalesi gerekmektedir. Bu müdahalenin de nasıl ve ne kadar olması gerektiği de ayrı bir sorun olmuştur. Zira yukarıda sözünü ettiğimiz gibi radikal sosyal adalet teorilerinde devletin müdahalesi sınırsız olabilir. Yine totaliter devlet anlayışı ile birlikte özgürlüklerin tamamen ortadan kalktığı bir devlet müdahalesi tipi de görülmüştür. Ancak 20. yüzyıla gelindiğinde “sosyal devlet” denen çağdaş devlet anlayışında gerçek anlamda sosyal ve ekonomik adaletin uygulandığından sözedebiliriz.

Sosyal devlet ilk olarak “refah devleti”dir. “Özel mülkiyet ve piyasa ekonomisi ilkelerini ihlal etmeden, devlet eliyle bazı zorunlu gelir ve servet transferlerine başvurulmuş ekonomik sisteme” (Savaş 2001, s. 127) dayalı bir devlet tipidir sosyal devlet. Dolayısıyla, sosyal ve refah devleti arasındaki ilişki sosyal ve ekonomik adalet arasındaki ilişki gibi birbirini gerektirmektedir. Öyleyse “sosyal devlet” şöyle tanımlanabilir:

“Belirli halk gruplarının sosyo-ekonomik durumların ıslahı yoluyla sosyal düzenin sağlanması amacı ve bu temel ilkenin gerçekleştirilmesi için toplumsal yaşantıya çeşitli kamusal tedbirlerle müdahale eden demokratik devlet tipi” (İzveren 1991, s. 102).

Bu tanıma dayanan sosyal devlet anlayışı aynı zamanda “sosyal hukuk devleti” olarak da tanımlanabilir. Zira sosyal hukuk devleti, sosyal ve ekonomik adalet gereği uygulanması gereken amaçların hukuksal olarak da garanti altına alındığı devlet biçimidir. Sosyal hukuk devletinde, her kişi “devlete karşı bir talep hakkı olarak subjektif kamu hakkına” (İzveren 1991, s. 103) sahiptir. “Subjektif kamu hakkı”, hukuksal anlamda teknik bir ifade olsa da, en genel anlamıyla kişinin sosyal ve ekonomik adalet talebinin gerçekleşmediği durumlarda devlete karşı savunabileceği bir hakkının olduğunu ifade etmektedir.

Peki, tanımlanan bu refah, sosyal, hukuk devleti sosyal ve ekonomik adaleti nasıl gerçekleştirecektir? Öncelikle bu yeni devlet anlayışında sosyal ve ekonomik adalet bir sosyal politika ilkesi ve sosyal hukuk devleti kuralı olarak ele alınmalıdır. Toplumun bütün bireylerini kapsayan, asgari bir gelir ve yaşam düzeyinin sağlanması, çalışma koşullarının iyileştirilmesi yoluyla işgücünün korunması, ulusal gelirin adaletli bir biçimde dağıtılması, sosyal güvenliğin sağlanması gibi ilke ve kurallarla sosyal ve ekonomik adalet kamusal, hukuksal ve politik düzlemlerde uygulanacak, bu uygulamanın başında da devletin kendisi olacaktır. Sosyal ve ekonomik adaletin egemen olduğu sosyal devlet anlayışı katı sınıfsal farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışır. Siyaset felsefesi terimleri ile konuşursak, sosyal devletin amacı burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki farklılıkları azaltarak orta sınıfları güçlendirmektir (İzveren 1991, s. 103). Böylece çağdaş toplumlarda devletin görevi ar-

Türkiye'de de 2001 yılında Adalet Bakanlığı tarafından yayımlanan genelgede "mülk" kelimesi "devlet"le değiştirilmiş, "Adalet devletin temelidir" yazılması talimatı verilmiştir. Her ne kadar bu karar daha sonra tekrar değiştirilip "Adalet mülkün temelidir" özdeyişine geri dönülse de, bu tartışma "mülk" ve "devlet" kelimeleri ile ilgilidir. Buradan anlaşılması gereken adaletin, özellikle de sosyal ve ekonomik adaletin devletin temelini oluşturduğudur.



Kaynak:

<http://www.google.com.tr/imgres?imgurl=http://www.memurlar.biz/imagecache/430143913>

tık yalnızca temel haklar ve özgürlükleri korumak değil, bu hakları ve özgürlükleri koruyarak, toplumun bütün üyelerine, bütün sosyal, kültürel, ekonomik zenginlikleri adil bir şekilde dağıtımını sağlamaktır. İşte buradan itibaren de sosyal ve ekonomik adalet çağdaş devletin, yani çağdaş sosyal ve hukuk devletinin dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Şimdi sosyal ve ekonomik adaletin uygulanmasına dair atılan bazı adımları inceleyelim. Aslında sosyal ve ekonomik adalet her zaman sadece devlet tarafından ele alınmamıştır. Örneğin 1931'de Papalık makamının Encyklika (Quadragesimo) denen bildirisiyle sosyal adalet düşüncesi teoride kalan bir ilke olmaktan çıkıp, politik alana geçmiştir. Zira bu bildiriye "herkese dünya nimetlerinden düşen payın sağlanması, dünya nimetlerinin bölüşümünde toplum yararının veya sosyal adalet kurallarının ölçü olarak gözönünde tutulmasına özen gösterilmesi" istenmektedir (aktaran İzveren 1991, s. 102). Böyle bir bildiriyle Papalık makamı, doğrudan işçi-işveren arasındaki ilişkiye olumlu bir müdahalede bulunmakta, çağdaş toplum politikası çerçevesinde ücretlendirmenin adil olması gerektiğinden söz etmektedir. Ancak asıl beklenen bu uygulamanın dinin de etkisinden sıyrılıp hukuksal ve politik düzlemde gerçekleşmesidir. Nitekim bu geçiş de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geliştirilen toplum düzenlerinde ve anayasalarda görülmektedir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti'nin 1961 anayasasının 41. maddesi şöyle demektedir:

"Maddesel (ekonomik değerlerin) çeşitli halk gruplarının arasında adaletli bir biçimde dağıtılması, işin teşkilatlandırılması ve emeğin karşılığı adaletli bir ücretin sağlanması.." (aktaran İzveren 1991, s. 102). Ama 1961 anayasasında yer alan bu ileri kazanımlar, sosyal devlet olma yolunda atılan adımlar, ne yazık ki 1982 anayasasıyla sekteye uğramış, liberal politikaların öne çıkmasıyla da son yıllarda sosyal devlet daha çok yaralar almıştır. Ama sosyal devlet konusu bugün de tartışmaların odağındadır. Zira günümüzde sosyal ve ekonomik adaletin gerçekleşmediği bir toplum düzeninde toplumsal dengesizlikler ve çalkantılar hüküm sürecek, bu da o toplumun barış ve huzur içinde yaşamasının ve ilerlemesinin önündeki en büyük engel olacaktır.

Böylece hem çağın gerisinde kalmamak hem de vatandaşlarının herbirinin yararı için çağdaş devletin temel amacı sosyal ve ekonomik adaleti sağlamak olmalıdır. Ancak W. K. Frankena'nın vurguladığı gibi, "sosyal adalet ne sadece bireyin faaliyetlerine özgü, ne de sadece devletin kamusal faaliyetlerinin bir niteliğidir, o aynı zamanda toplumun kültürel kurumları, adetleri ve gelenekleri ile ahlaki kural ve mukaddes saydığı değerler gibi kamusal olmayan vechesi ile de ilgilidir." (Frankena, *The Concept of Social Justice*, aktaran Balı 2001, s. 203) Dolayısıyla sosyal devlet bütün bu alanları hesaplamalı ve ona göre hukuksal ve siyasal bir yol izlemelidir.

SIRA SİZDE



3

Siyasi partilerin her seçim kampanyasında seçmenlere aile yardımı, vergi indirimi, ücretsiz izin, asgari ücretin artması gibi daha fazla sosyal ve ekonomik haklar vaad etmesi neyin göstergesi olabilir? Tartışınız

Özet



Adaletin ne olduğunu ve adalet türlerini tanımlamak.

Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme ve türe, herkese kendine uygun düşeni verme olarak TDK'da kendisine yer bulan adalet kavramı aslında tanımlanması en zor kavramlardan biridir. Hem bireysel, hem kamusal olarak anlaşılabilceği gibi, başta hukuksal, siyasal, ekonomik ve ahlaki alanlarda da temel kavram olmuştur. Dolayısıyla bütüncül bir adalet tanımı yapmak oldukça güçtür. Adaletin siyaset felsefesi içerisinde ele alınması ise sosyal ve ekonomik adalet başlığı altında olacaktır. Peki, sosyal ve ekonomik adalet bir adalet türü müdür? Bunu anlamak için öncelikle adalet türlerini ele almak gerekir.

Aristoteles'in *dağıtıcı adalet* ile *denkleştirici adalet* olarak tanımladığı iki adalet türü karşımıza ilk çıkan ayrımdır ve kendisinden sonra gelen *prosedürel adalet* ile *hakkaniyet olarak adalet* türlerinin de temelinde bulunur. Buna göre dağıtıcı adalet, şan, şeref, ünvan ve zenginliklerin herkesin yeteneğine ve toplum içerisindeki statüsüne göre dağıtılmasıdır. İşte 20. yüzyılda sosyal adalet tartışmasını da tekrar gündeme getiren Rawls'un tanımladığı hakkaniyet olarak adalet teorisi de dağıtıcı adalet türüyle benzerlik gösterir. Hakkaniyet olarak adalet teorisi ile Rawls'un amacı bireysel farklılıklar göz önünde tutularak gelir, değer ve servetlerin dağılımının adil gerçekleştirilmesidir. Ancak bu şekilde bir adalet teorisi ahlaki ve evrensel olur. Aristoteles'in daha çok suç ve ceza üzerinden tanımladığı denkleştirici adalet ise taraf olanların hiçbir bireysel farkı gözönünde tutulmadan eşit muamele görmesine dayanır. İşte klasik liberalizmin dayanağı olan belirli bir özneye yönelik olmayan kural veya prosedürel adalet de denkleştirici adalete dayandırılabilir.



Sosyal adaletin ne olduğunu açıklamak.

Bir toplumdaki tüm değerlerin, tarihsel, sosyolojik, kültürel farklar gözetenmeden adil olarak dağıtılması olarak tanımlanan sosyal adalet kavramını iyi kavrayabilmek için, onun tarihsel gelişimi ve bugünkü anlamının birlikte incelenmesi gerekir. Zira her ne kadar sosyal adalet tartışmaları ve uygulamaları 20. yüzyılda karşımıza çıksa da onun

kökenleri 18. yüzyıla kadar götürülebilir. Sosyal adaletin göstergesi olarak sosyal ve ekonomik haklara yer veren 1793 Fransız Anayasası bu iddiayı desteklemektedir. Ancak sosyal adalet düşüncesi bu yüzyılda çok fazla gelişmemiş, kişisel özgürlükler daha ön planda tutulmuştur. 19.yüzyılın işçi devrimleri ve marksizm düşüncesi ile canlanan sosyal adalet kavramının tam anlamıyla hukuksal, siyasal düzleme yerleşmesi için 20. yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekecektir. II. Dünya Savaşı sonrası totaliter devletlerin yerini alan sosyal ve hukuk devleti anlayışı, bu sosyal ve ekonomik adalet düşüncesine dayanacaktır. Zira sosyal adalet, bir toplumun milli zenginliğini hakkaniyetli dağıtımını esas alarak, yeniden dağıtılmasını sağlarken, yalnızca kişilerin değil, halkın tümünün mutluluğunu sağlar. Günümüzde sosyal adalet, ahlaki olarak anlaşıldığı gibi ekonomik adaletle birlikte de düşünülebilir.



Ekonomik adaletin ne olduğunu açıklamak.

"İktisadi faaliyetin getirdiği nimet ve külfetlerin adil dağıtımı nasıl olmalıdır?" sorusunu inceleyen ekonomik adalet bu soruya dört farklı kuralla cevap vermeye çalışır. Herkesin kendi fiziksel ve insani sermayesinin katkı değerine göre, herkese sadece kendi insani sermayesinin katkı değerine göre, herkesin çabasına ya da kişisel fedakârlığına göre ve son olarak herkesin ihtiyacına göre olarak formüle edilen dört kuraldan yalnızca sonuncusunun sosyal adaletle birlikte düşünülecek bir ekonomik adalet tanımı olduğu düşünülmektedir. Öyleyse ekonomik adalet, iktisadi faaliyetin getirdiği nimet ve külfetlerin herkesin ihtiyacına göre dağıtılmasıyla gerçekleşebilir.



Sosyal ve ekonomik adaletin arasındaki ilişkiyi kavramak

Sosyal ve ekonomik adalet kavramlarını ayrı ayrı tanımladıktan sonra bu iki kavram arasında doğrudan bir ilişki olduğu açıkça görülmektedir. Zira ikisi de toplumsal dağıtımla ilgili olup, ekonomik adalet sadece iktisadi gelir ve üretimlerin dağıtımını; ekonomik adalete dayandırılan sosyal adalet ise bütün toplumsal değerlerin dağıtımını esas alır. Dolayısıyla sosyal adalet ekono-

mik adaleti kapsasa da, ne sadece sosyal adalet demek yeterlidir, ne de ekonomik adaleti ondan ayrı tutmak. Dolayısıyla bu iki kavram zorunlu olarak birlikte düşünülür ve “bir toplumda ekonomik yönden güçlü ve güçsüz halk grupları arasında ekonomik eşitliğin temini yoluyla bir siyasal/sosyal denge sağlanması olarak tanımlanabilir.



Sosyal ve ekonomik adaletin nasıl uygulanabileceğini ve çağdaş devlet anlayışı ile ilişkisini kavramak.

Sosyal ve ekonomik adaletin gerçekleşmesi için hukuki ve siyasal alana ihtiyaç vardır. Bir başka deyişle, sosyal ve ekonomik hakların uygulanması öncelikle hukuka ihtiyaç duymaktadır. Bu hakların gerçekleşmesini sağlamak devletin görevidir. Ancak klasik devlet anlayışı sosyal ve ekonomik adaleti gerçekleştirmeyi kendi işi olarak görmez. Dolayısıyla yeni bir devlet anlayışına geçilmesi gereklidir. İşte 20.yüzyılın ikinci yarısından sonra ilk olarak karşımıza piyasa ilkelelerini bozmadan toplum yararına ona müdahale etmeye izin veren “refah devleti” bunu yapmaya çalışmaktadır. Ancak “refah devleti”nde de sosyal ve ekonomik adaletin tam olarak sağlandığı söylenemez. Zira bunun için “sosyal ve hukuk devleti”ne ihtiyaç vardır. Sosyal hukuk devletin görevi, artık yalnızca temel haklar ve özgürlükleri korumak değil, bu hakları ve özgürlükleri koruyarak, toplumun bütün üyelerine, bütün sosyal, kültürel, ekonomik zenginliklerin adil bir şekilde dağıtılmasını sağlamaktır. Ancak bu yeni devlet anlayışında sosyal ve ekonomik adaletin gerçekleşmesinden söz edilebilir. II. Dünya Savaşı’ndan sonra birçok ülke sosyal ve hukuk devleti olma yolunda anayasalar yapmıştır. Türkiye ise 1961 Anayasası ile bu yolda ilerlerken sonrasında gelen darbe anayasaları ile bu amacına ulaşamamış, bugün tekrar sosyal ve hukuk devleti olma idealinden daha sık söz edilmeye başlanmıştır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi adaletin türleri arasında sayılabilir?

- a. Sosyal Adalet
- b. Ekonomik Adalet
- c. Hukuki Adalet
- d. Yeniden Dağıtıcı Adalet
- e. Siyasi Adalet

2. Aşağıdaki düşünürlerden hangisi Rawls'un hakkaniyet teorisine çeşitli nedenlerle karşı çıkmış **olamaz**?

- a. Adam Smith
- b. Robert Nozick
- c. F.A.Hayek
- d. Michael Walzer
- e. Michael Sandel

3. Aşağıdakilerden hangisi sosyal adaletin tarihsel gelişimi açısından doğru bir ifade **değildir**?

- a. Sosyal adalet gerçek anlamıyla 20.yüzyılın ürünüdür.
- b. Sosyal ve Ekonomik adalete dair ilk belirtiler 1793 Fransız Anayasasında kendisine yer bulmuştur.
- c. 1848 devrimi ve 1871 Paris Komününün kurulmasıyla sosyal ve ekonomik adalete dair önemli yol katedilmiştir.
- d. Nazizm ve Faşizmle birlikte sosyal ve ekonomik adaletin gerçek anlamda uygulandığı görülür.
- e. Liberal değerler yükseldikçe sosyal ve ekonomik adalet geri planda kalmıştır.

4. Sosyal adalet düşüncesinin ahlaki değerlerle örtüşecek bir teori olarak nitelendirilmesi, aşağıdaki durumlardan hangisinin göstergesi olabilir?

- a. Ahlaki değerlerin hukuk ve politika ile ilişkisi olduğunun
- b. Hukuk ve politika arasında bir ilişki olduğunun
- c. Sosyal adaletin hukuki bir kavram olduğunun
- d. Ahlaki değerlerin ancak sosyal adaletle gerçekleştirebileceğinin
- e. Ahlak ve etik arasında bir ilişki olduğunun

5. Ekonomik adalet ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi doğrudur?

- a. İktisatçılar için temel bir kavramdır.
- b. Ekonomik faaliyetin getirdiği zenginlik ve sorumlulukların adil dağıtımını esas alır.
- c. Kapitalist sistemin içerisinde gerçekleşebilir.
- d. Sadece son dönem ekonomi politikası düşünürlerinin tartıştığı bir kavramdır.
- e. Ekonomik sistem pratiğinde yer almayan soyut bir kavram olarak nitelendirilebilir.

6. Aşağıdakilerden hangisi ekonomik adalet kapsamında **düşünülemez**?

- a. Bir ülkede ekonomiden sorumlu bakanlığın her aileye ne kadar yardım yapacağı
- b. Herkesin devlete ödeyeceği vergi miktarının belirlenmesi
- c. Devletin kime ne kadar kira yardımı yapacağı
- d. Devletin piyasa koşullarına müdahale etmesi
- e. Devletin okula gelemeyen çocuklara, eğitimlerinin yanda kalmaması için kendi evlerine öğretmen yollaması

7. Aşağıdakilerden hangisi sosyal ve ekonomik adalet arasında zorunlu bir ilişki olduğunun kanıtıdır?

- a. Sadece sosyal adaletin yeterli olmaması, “sosyal ve ekonomik adalet”in siyaset felsefesinde birlikte yer alması
- b. Ekonomik adaletin aynı zamanda sosyal adalet olarak düşünülmesi
- c. Sosyal adaletin geçmişte de ekonomik adalet üzerine temellenmesi
- d. Ekonomik çalkantıların toplumu etkilemesi
- e. Sosyal adalet tanımının sadece “Herkesin ihtiyacına göre” vermeyi ifade etmesi

8. Aşağıdakilerden hangisi sosyal devletin **temel** görevleri arasında **sayılamaz**?

- a. Hukukun önceliğine önem vermesi.
- b. Kişisel özgürlükleri ve temel hakları güvence altına alması.
- c. Sosyal ve ekonomik hakları güvence altına alarak, sosyal ve ekonomik adaletin gerçekleşmesini sağlaması.
- d. Toplumda eşitsizlikleri avantaja çevirerek toplumsal eşitliği sağlaması.
- e. Piyasaya sınırsız müdahale edebilmesi.

9. “Bir toplumda yönden güçlü ve güçsüz halk grupları arasında ekonomik eşitliğin temini yoluyla bir denge sağlanmasıdır.”

Aşağıdaki kelime gruplarından hangisi boşlukları doldurmaya uygundur?

- a. ekonomik/sosyal-siyasal
- b. hukuki/siyasal
- c. dinsel/ekonomik
- d. sosyal/siyasal
- e. toplumsal/ekonomik

10. Bir ülkede sosyal ve ekonomik adaletin sağlanmasının garantörü aşağıdaki mercilerden hangisi olmalıdır?

- a. Yerel Yönetimler
- b. Müftülük
- c. Devlet
- d. Sivil toplum kuruluşları
- e. Basın-Yayın

Okuma Parçası

Hakkaniyet Olarak Adaletin Öncelikli Amacı

Temel özgürlükler yaklaşımındaki iki boşluğu ele almadan önce, birkaç noktadan söz edilmelidir. İlk olarak, adaletin iki ilkesi şu şekilde ifade edilmektedir:

- a. Herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu tamamen yeterli eşit temel özgürlükler düzenine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir.
- b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır. İlk olarak, adil fırsat eşitliği altında herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olmalıdır ve ikinci olarak, toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok faydasına olmalıdır.

Yukarıdaki adaletin birinci ilkesinde sözü edilen değişiklik, “tamamen yeterli sistem” ifadesinin yerine geçmesidir. Bu değişiklik “uyumlu” kelimesinin bir sıfat olarak kullanılmasını gerektirmiştir. Bu değişikliğin nedenleri daha sonra açıklanacak.

Yine hazırlayıcı noktalardan birisi de adaletin birinci ilkesindeki eşit temel özgürlüklerin şu şekilde listelenmesidir: İfade ve vicdan özgürlüğü; siyasal özgürlükler ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve onuruna ilişkin özgürlükler ve son olarak, hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlükler. Özgürlüğe, sanki “özgürlük” denen şeyin öncelikli bir anlamı varmış ve siyasal ve toplumsal adaletin tek olması da ana amacı gibiymiş gibi bir öncelik verilmemiştir. Elbette, yeterli neden olmadan eylemler üzerinde yasal ya da diğer türden sınırlamalar koymaya karşı genel bir eğilim vardır. Ancak bu eğilim hiçbir özgürlüğe özel bir öncelik tanımaz. Bununla birlikte Hart, *Kuram*’da benim bazen özgürlüğün önceliğinden, bunu kastedenden argüman ve ifadeler kullandığını söylemektedir; ancak, kendisinin de gördüğü gibi, bu doğru bir yorum değildir. Demokratik düşünce tarihi boyunca amaç, mesela değişik haklar bildirgelerinde ve insan hakları beyannamelerinde yer alan belli özgürlüklere ve anayasal güvencelere ulaşmaktır. Temel özgürlükler yaklaşımı bu geleneği izlemektedir. Bazıları temel özgürlükleri bir liste hâlinde sunmanın felsefi bir adalet anlayışının kaçınması gereken geçici bir tedbir olduğunu düşünebilir. Genel tanımlar ve kapsamlı ilk ilkeler şeklinde sunulan ahlak doktrinlerine alışığızdır. Bununla birlikte, adaletin iki ilkesinin parçası olduğunda tarafların başlangıç durumunda elde bulunan diğer adalet ilkelerini değil de bu ilkeleri seçmelerine yol açacak bir özgürlükler listesi bulduğumuzda, hakkaniyet olarak adaletin “başlangıçtaki amacının” gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu amaç, adaletin

iki ilkesinin demokratik bir toplumdaki özgürlük ve eşitlik iddialarını anlamada geleneksel faydacılık doktrinlerinin, mükemmelliyetçiliğin ve sezgiciliğin ilk ilkelereinden daha iyi bir temel sağlandığını göstermektedir. Adaletin ilk ilkesiyle beraber bu ilkeler, başlangıç durumunda bu başlangıç amacı tanımlandığında tarafların elinde bulunan alternatiflerdir.

Temel özgürlükler listesi iki şekilde ortaya konabilir. Birinci yol tarihseldir: Demokratik toplumların anayasalarını inceler ve normal olarak korunan özgürlüklerin listesini oluştururuz ve iyi çalışan anayasalarda bu özgürlüklerin rolüne bakarız. Bu tür bir bilgi başlangıç durumundaki taraflara açık olmasa da, bize açıktır-hakkaniyet olarak adaleti ortaya koyan sana ve bana- ve dolayısıyla bu tarihsel bilgi taraflara alternatif olarak sunduğumuz adalet ilkelerinin içeriğini etkileyebilir. İkinci bir yol, hangi özgürlüklerin ahlaki kişiliğin iki yeteneğinin yeterli gelişimi ve tam olarak kullanılması için gerekli toplumsal şartlar olduğunu değerlendirmektir. Bunu yapmak, temel özgürlükleri hakkaniyet olarak adaletle kullanılan kişi anlayışına bağlar. Bu önemli konuları 3-6’da ele alacağım.

Diyelim ki hakkaniyet olarak adaletin başlangıçtaki amacına ulaşan bir temel özgürlükler listesi bulduk. Bu listeyi ikinci bir liste bulunarak geliştirilecek bir başlangıç noktası olarak görürüz; başlangıç durumundaki taraflar ilk listedeki iki ilke üzerinde değil, ikinci listedeki iki ilke üzerinde anlaşılır. Bu süreç süresiz olarak uzatılabilir, ama başlangıç durumu düzeyindeki felsefi düşüncenin ayırtedici gücü kısa zamanda tükenebilir. Böyle bir durum ortaya çıktığında, en son tercih edilen listede durmalı ve sonrasında bu listeyi, toplumsal kurumların genel bilgisi ve toplumun koşulları bilinen anayasal, yasama ve yargı aşamalarında yeniden ortaya koymalıyız. Başlangıç durumu perspektifinden doğan değerlendirmelerin temel özgürlüklerin genel şekli ve içeriğini belirlemesi ve bu özgürlükleri içerip, onlara öncelik sağlayan alternatifler arasında tek olan adaletin iki ilkesinin benimsenmesini açıklaması yeterlidir. Dolayısıyla, metod açısından, bir özgürlükler listesine ulaşmak ve bunları daha detaylı olarak ortaya koymak için adım adım bir prosedür uygulamakla hiçbir şey kaybedilmez.

Kaynak: Rawls, J. (2007). **Siyasal Liberalizm**, çev. M. Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız yanlış ise “Adalet Türleri” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Yeniden dağıtıcı adaletin hakkaniyet olarak adalet türünün bir diğer adı olduğunu hatırlayacak, diğer şıklarınsa adaletin türleri değil, farklı alanları olduğunu anlayacaksınız.
2. a Yanıtınız yanlış ise “Hakkaniyet olarak Adalet” alt başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Adam Smith 1723 ile 1790 yıllarında yaşamış olup, Rawls’un teorisini eleştirmesi söz konusu değildir. Ancak seçeneklerdeki diğer düşüncüler gerek liberalizmin temsilcileri, gerek de cemaatçiliğin temsilcileri olarak Rawls’un teorisine karşı çıkmışlardır.
3. d Yanıtınız yanlış ise “Sosyal Adalet Nedir” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Nazizm ve faşizm sosyal ve ekonomik adaletin gerçekleştiği rejimler değildir. Zira insanın temel hak ve özgürlüklerinin olmadığı sistemlerde sosyal ve ekonomik haklardan da hiç söz edilemez.
4. a Yanıtınız yanlış ise “Sosyal Adalet Nedir” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Ahlaki değerlerin hukuk ve politika ile ilişkisi olduğunun kanıtı, sosyal adalet düşüncesinin ahlaki değerlerle örtüşüyor olmasıdır. Diğer seçenekler, farklı ilişkileri içermektedir.
5. b Yanıtınız yanlış ise “Ekonomik Adalet Nedir” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Burada ekonomik adaletle ilgili doğru ifadenin ancak b şıkkı olduğu görülür.
6. e Yanıtınız yanlış ise “Ekonomik Adalet Nedir” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Doğru şıkta yer alan örnek, ekonomik adaletin değil, sosyal adaletin konusuna girer.
7. a Yanıtınız yanlış ise “Sosyal ve Ekonomik Adalet Birlikte Düşünülebilir mi?” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Sosyal Adalet kavramı ekonomik adaleti tanımlamak için yeterli olmayıp, sosyal adalet kavramı ekonomik adaletle birlikte kullanılması, sosyal adaletin ekonomik adaletle aynı şey olmadığını kanıtlamaktadır.
8. e Yanıtınız yanlış ise “Sosyal ve Ekonomik Adaletin Uygulanması” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Çağdaş Devletin görevleri arasında piyasa-ya müdahalesi olsa da, bu sınırsız değildir.
9. a Yanıtınız yanlış ise “Sosyal ve Ekonomik Adaletin Uygulanması” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Burada hatırlayacaksınız ki, bu boşluğa en uygun gelen ifadelerin a şıkta yer aldığını göreceksiniz.
10. c Yanıtınız yanlış ise “Sosyal ve Ekonomik Adaletin Uygulanması” başlıklı kısmı tekrar okuyunuz. Sosyal ve ekonomik adaletin uygulayıcısı ne dinsel, ne de toplumsal kuruluşlardır, yalnızca devletin görevidir.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Hâkimin bu kararı hem adil hem de adil olmayan bir karar olarak yorumlanabilir. Zira biz bu duruma kural adaleti bakımından bakarsak, eylemin içeriği yerine biçimini göz önünde bulundurarak karar vermeliyiz. Vergi kaçırmak eğer suç olarak tanımlanmışsa, bireysel farklılıklar göz önünde bulundurulmadan aynı cezayı vermek adildir. Ancak duruma hakkaniyet açısından bakıldığında, her ne kadar bir suç işlemiş olsa da, asgari ücretle çalışan bir işçinin patronuyla aynı oranda vergi ödemesi hakkaniyete uygun olmadığından, aynı cezayı alması da adil olmayacaktır.

Sıra Sizde 2

Özürlü vatandaşın maaşının daha fazla olması, ekonomik adaletin IV. Kuralı gereği, yani ihtiyaca göre dağıtımına göre yapıldığı için ekonomik adaletin sağlandığını gösterir. Ancak bu durum sosyal adaletin de sağlandığını göstermez. Zira sosyal adaletin de sağlanması için ücretsiz izin ve çalışma saatlerinin de bu farklılık gözetilerek uygulanması gerekir; yani sadece ekonomik adaletin sağlanması sosyal adalet için yeterli değildir. Sosyal adalet için ayrıca sosyal haklar bireysel farklılıklar da gözetilerek verilmelidir.

Sıra Sizde 3

Siyasi partilerin seçim kampanyalarını sosyal ve ekonomik adaleti gerçekleştirmek üzere belirlemesi, ilk olarak toplumun en temel isteğinin de bu yönde olduğunu gösterir. Ayrıca sosyal ve ekonomik adalet vaadinin siyasi iktidarı ele geçirmenin de en önemli koşulu olması, klasik devlet ve iktidar anlayışının da sosyal devlet ve iktidara doğru değiştiğini gösterir. Ancak bu şekilde çağdaş, evrensel bir hukuk devleti sağlanabilir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aristoteles. (1997). **Nikomakhos'a Etik**. Çeviren Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Balı, A. Ş. (2001). **Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet**. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Bal, M. (2011). "Adalet Hakkında Felsefeciler Neler Düşünüyorlar", **FelsefeYazın**, sayı: 18, s.73-84.
- Bidet, J. (1995). **John Rawls et la théorie de la justice**. Paris: PUF.
- Campbell, J. K., O'Rourke, M., Shier, D. (2005). **Law and Social Justice**. London: The Mit Press.
- Güriz, A. (2001). "Adalet Kavramının Belirsizliği", **Adalet Kavramı** içinde, ed. A. Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Gürkan, Ü. (2001). "Sosyal Adalet", **Adalet Kavramı** içinde, ed. A. Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Hahnel, R. (2005). **İktisadi Adalet ve Demokrasi**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hahnel, R. ve Albert, M. (1994). **21.Yüzyıl İçin Katılımcı Ekonomi**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hayek, F. A.(1995). **Droit, législation et liberté**, Paris: PUF.
- İzveren, A. (1991). "Bir Çağdaş Ahlak Sorunu Olarak Sosyal Adalet", **Argumentum**, sayı: 7, s.100-104.
- Kuçuradi, İ. (2001). "Adalet Kavramı", **Adalet Kavramı** içinde, ed. A. Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Peffer R. G. (2001). **Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet**. Çeviren Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rawls, J. (2007). **Siyasal Liberalizm**. Çeviren M. Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (1997). **A Theory Of Justice**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Savaş, Vural Fuat. (2001). "Ekonomik Haklar, Refah Devleti ve Adalet Üstüne Bazı Düşünceler", **Adalet Kavramı** içinde, ed. A. Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Yayla, A. (2000). **Liberal Bakışlar**. Ankara: Liberte Yayınları.
- Walzer, M. (1997). **Sphères de justice**. Paris: Editions Seuil.
- Wronka, J. (2008). **Human Rights and Social Justice**. California: Sage Publications.

3

Amaçlarımız

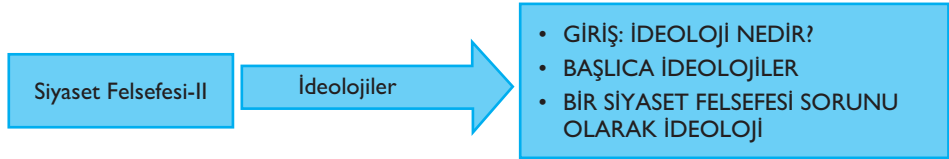
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İdeoloji kavramını çözümleyebilecek,
- İdeolojilerin felsefi ve tarihsel arka planını özetleyebilecek,
- Marksizm, Anarşizm, Faşizm gibi başlıca ideolojileri tanıyabilecek ve açıklayabilecek,
- İdeoloji sorununu ve ideolojileri siyaset felsefesi ekseninde değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- İdeoloji
- Anarşizm
- Marksizm
- Faşizm
- Sosyalizm
- İdeolojik bakış
- Komünizm
- İdeolojik Kamplaşma

İçindekiler



İdeolojiler

GİRİŞ: İDEOLOJİ NEDİR?

Kökleri Eski Yunancadaki *eidos* ve *logos* sözcüklerine uzanan fakat geçmişİ Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne dayanan ideoloji, gerek sosyal bilimlerin gerekse felsefenin en ele avuca gelmez kavramlarından biridir denilse herhâlde bu bir abartı olmaz. Günümüzde siyaset alanındaki pek çok tartışmanın odağında da yer alan bu kavramdan neyin anlaşılması gerektiği üzerinde belirgin bir uzlaşmanın sağlandığından söz etmek güçtür, zaten ideoloji kavramındaki değişkenliğin başlıca nedenlerinden biri de budur (Mc Lellan 2005, s.1). *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*'nde bu kavramın "Belirli bir grup ya da organizasyonun ilgilerini haklı bulan ve destekleyen ortak fikir ve inanışlar"; "Egemen grupların çıkarlarını haklı göstermeyi sağlayan, paylaşılan düşünce ya da inançlar" ifadeleriyle açıklandığını görebiliriz (Arda 2003, s. 268). Düşünce, inanç, haklı gösterme gibi unsurlara başvurularda tanımlanan ideolojiler kendilerine felsefi bir temel bulmaya, kendilerini felsefeyle temellendirmeye çalışmaktadır, fakat ideolojilerin her zaman felsefi bir temele yaslandıklarını söylemek güçtür. İşte biz, bu ünite de ideolojiyi siyaset felsefesinin bir kavramı ve sorunu olarak ele alacak, onun düşünce tarihindeki gelişim sürecini ana hatlarıyla tanıdıktan sonra başlıca ideolojileri inceleyecek ve son olarak ideolojiyi siyaset felsefesi açısından değerlendirmeye çalışacağız.

İdeolojiyi ilk kez kullanan **Antoine Destutt de Tracy**'ye göre (1754-1836), bu kavram felsefi-bilimsel bir disiplinin adıdır ve bu disiplin diğer bilimler için bir temel oluşturur (Özbek 2003, s.9). İdeolojinin amacı, düşüncelerin doğal kökenlerini araştırmak, düşünceye ilişkin yanlışları ve yanlışlıkları ortaya çıkararak toplumsal reformların hizmetine sunmaktır (Çelik 2005, s. 28).

Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları* adlı yapıtında, Tracy'den önce bu kavramın hazırlayıcıları olarak Francis Bacon (1561-1626), Adrien Helvétius (1715-1771) ve Dietrich Holbach (1723-1789) gibi düşünürleri anar (Özbek 2003, s. 9). İdeoloji kavramının kullanılmasına giden yolun, 16. yüzyılda Étienne de la Boétie'nin *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* adlı yapıtında dile getirdiği bir soruya yanıt arayışı ile birlikte açıldığı söylenebilir (Çelik 2005, s. 13). Boétie'nin sorusu, yüzlerce, binlerce kişinin de ötesinde, yüz ülke, bin şehir ve içlerinde en iyi durumdaki insanların bile köle ve serf hâline getirilmiş bir milyon insanın tek bir kişiye saldırmamasının nasıl açıklanacağı üzerinedir (Boétie 1995, s. 23). Bu soruyu, Wilhelm Reich, aç olan çoğunluğun neden çılmaya çalışmadığı, sömürülen çoğunluğun neden ayaklanma girişiminde bile bulunmadığı sorusu biçiminde dile getirir (Reich 1974, s. 53). Görül-

İdeoloji kavramının kullanımına ilk olarak **Antoine D. De Tracy**'nin *İdeolojinin Unsurları* adlı yapıtında rastlanır.

Tracy'ye göre ideoloji, tüm bilimlerin temelinde yer alması gereken felsefi-bilimsel bir disiplindir ve bu bilimin amacı düşüncenin doğal kökenlerini araştırmaktır.

Tracy'den önce ideoloji kavramının ortaya çıkmasına katkısı olan başlıca düşünürler, De la Boétie, Bacon, Helvétius ve Holbach olarak sayılabilir.

De la Boétie, köleleşen milyonlarca insanın tek bir kişiye saldırmamasının nasıl olanaklı olduğu sorusunu gündeme getirmiş ve amacı bu olmasa da, ideoloji kavramının hazırlayıcılarından biri olmuştur.

Bacon'a göre usu saflaştırmak için soy, mağara, çarşı ve tiyatro idolleri gibi kalıplaşmış önyargılarımızdan kurtulmamız gereklidir. Usumuzu saflaştırmak, duyum ve algılarımızın çarpıtmalarından otoritelerin dayatmacı ve çoğu kez yanlış düşüncelerinden arınmamız ve böylelikle doğayı olduğu gibi kavramamız sonucunu doğuracaktır.

Aristoteles'in doğrudan **Organon** adlı bir yapıtı yoktur. Rodoslu Andronikos'un Aristoteles'in ilk felsefe üzerine yazdıklarına *Metafizik* adını vermesinde olduğu gibi, *Organon*, Aristoteles'in mantığını sistemeleştirdiği, bilimsel, felsefi yöntemleri irdelediği eserlerinin toplamına verilen bir ad olmuştur. *Organon*'un Eski Yunancadaki anlamı 'alet', 'araç'tır.

Helvétius, insanların düşünce biçimlerinin kaynağı olarak çıkarları görmüş, çıkarların insanların toplum içindeki konumlarıyla doğrudan ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.

Holbach'a göre, egemenlerin güçlerini ve iktidarlarını pekiştirmek üzere başvurduğu tedbirler, herkesi doğuştan salgın bir hastalığa, yanlış hastalığına mahkum etmiştir.

düğü gibi, ideoloji kavramının ortaya çıkmasına dek uzanan süreç, aynı zamanda Avrupa toplumundaki yerleşik yapının, kurumların ve egemenlik anlayışlarının kapsamlı bir sorgulama ve eleştiri süzgecinden geçirilmesi sürecidir.

Rönesans ve Reform hareketlerinin sonrasında bilimsel ve felsefi bir aydınlanma yaşayan Avrupa toplumlarında, akıl ve bilim aracılığıyla doğanın gizemlerinin çözülebileceği, doğaya insan istenci doğrultusunda egemen olunabileceği görüşleri ağırlık kazanmaya başlar. Bu yöndeki inancın en açık dile getirilişlerinden biri, **Bacon**'ın Aristoteles'in **Organon** adlı yapıtına gönderme yaparak Aristoteles ve skolastik felsefe ile hesaplaşmaya giriştiği *Novum Organum*'unda karşımıza çıkar. Bacon, bu yapıtında "İdoller Öğretisi" olarak da adlandırılabilir bir düşünce geliştirmiştir. Bacon'ın idoller öğretisinin dayandığı temel önkabuller şöyle sıralanabilir: 1. İnsan, doğayı bilecek ve ona egemen olacak olanaklara ve güce sahiptir. 2. Doğaya egemen olmak için onu tüm gizemleriyle ve olduğu gibi bilmek/tanımak gerekir. 3. Doğayı olduğu gibi tanımak için, usu olabildikince saflaştırmak, yani onu duyum ve algının çarpıtmalarından ve kendisinde yerleşip kökleşerek doğayı olduğu gibi tanımamıza engel olan önyargı kalıplarından -kısacası idollerden- arındırmak gerekir. Bu idolleri Bacon; soy, mağara, çarşı ve tiyatro idolleri olmak üzere dört başlık altında ele almış ve açıklamıştır. Buna göre soy idolleri, insanın doğasından kaynaklanan önyargılardır. Sözelimi, doğadaki her nesneye insan özellikleri yüklemek ve algıladığımız her şeyi insan ölçülerine uydurarak anlamaya çalışmakla soy idollerinin etkisi altındayızdır. Mağara idolleri Platon'un Mağara Benzetmesi'ne göndermede bulunarak insanın duyum ve algıdaki yetersizliklerini ve bu yetersizliklerden kaynaklanan bireylerdeki önyargıları ifade eder. Çarşı idolleriyle insanların toplumsal yaşam içerisinde birbirleriyle dilsel-kültürel alışverişlerinden doğan, dilde yerleşmiş kalıpların taşıdığı önyargılar dile getirilir. Son olarak tiyatro idolleriyle de, geleneklere ve düşünce alanında otorite kabul edilen kimse-lerin bazı söz ya da düşüncelerine duyulan sorgusuz ve nedensiz bağlılıktan kaynaklanan önyargılar dile getirilmiş olur.

Bacon, idollere ilişkin görüşleriyle her ne kadar toplumsal değişim ve dönüşümler gerçekleştirme kaygısı taşımamış olsa da, onun idoller öğretisi, devrime doğru ilerleyen 18. yüzyıl Fransa'sında Aydınlanmacı düşünürlerin dogmalara ve kiliseye karşı mücadeleleri için kuramsal bir malzeme olarak kullanılmıştır (Özbek 2003, s. 20). Değişen toplumsal koşullarla birlikte, burjuva sınıfı, idoller öğretisini eski -daha doğrusu feodal ve oligarşik- düzenin bir eleştirisine dönüştürmüştür. İdoller öğretisi de, bu eleştiriler sürecinde, doğal ve genel geçer olarak tasarlanmış ilkelerin siyasal alanda karşılığının bulunduğu düşüncesinin ağırlık kazanması ve bu ilke-lerin egemenler tarafından belirlenip yaygınlaştırıldığı yönlü kanının güçlenmesi gibi nedenlere bağlı olarak, yetersiz görülmüş ve eleştirilmiştir (a.y., s. 23-24).

Bacon'ın idoller öğretisini kullanan, ama sonrasında bunu hem idoller eleştirisine, hem de kapsamlı bir toplum eleştirisine dönüştüren Aydınlanma düşünürlerinden Adrien **Helvétius**'a ve Dietrich **Holbach**'a da değinmek yararlı olacaktır. Helvétius'a göre insanların düşünce biçimlerinin kaynağı çıkarlardır (a.y., s. 25). Fakat bu çıkarlar da insanın yaşadığı toplumdaki konumuyla doğrudan ilişkilidir, hatta "Fikirlerimiz, içinde yaşadığımız toplumların zorunlu sonuçlarıdır." (aktaran: Özbek 2003, s. 25). Toplumsal varlığımız, Helvétius'a göre "güç sevgisi" tarafından yönlendirilir. Fakat bu güç sevgisi, kendisini iktidarın çıkarlarının koruyucusu ide-ler olarak birey yaşamından ve eylemlerinden ayırmıştır (a.y., s. 26). Yine Helvétius'a göre, toplumda gücü elinde bulunduran azınlık, yani "büyükler", toplumun çoğunluğunu oluşturmalarına karşın güç sahibi olamayan "küçükler"i egemenlik-

leri altında tutar ve Helvétius bu olguyu “Büyüklerin önyargıları küçükler için yasadır” biçiminde dile getirir (a.y., s. 27).

Holbach, Helvétius’la karşılaştırıldığında, egemenlerin yönlendirme araçlarına karşı daha köktenci bir tutuma sahiptir ve egemenlerin yönlendirme araçlarını parçalayıp ortadan kaldırmayı amaçlamıştır (a.y., s. 29). Helvétius’un az önce değindiğimiz eleştirisini daha sert ifadelerle yansıtan Holbach’a göre ise, egemen sınıfın iktidarını ve gücünün kalıcılığını pekiştirmek üzere başvurduğu tedbirlerin doğal bir sonucu olarak, tüm insanlar doğar doğmaz “yanılgı salgını”na yakalanmış birer “hasta”ya dönüşmektedirler.

İşte Tracy, bir yandan böyle bir düşünsel altyapıdan yararlanıp diğer yandan Locke (1632-1704) ve Condillac (1715-1780) ile hesaplaşarak kendi felsefesini oluştururken, düşünce sisteminin önemli bir unsuru olan “ideoloji” kavramını kullanır ve içeriklendirir (a.y., s. 35). Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, Tracy’ye göre ideoloji, “idelerin bilimi”dir ve bu bilim, insanın tinsel yeteneklerini, dinsel görüşleri dikkate almaksızın araştırmakla görevlidir; özellikle dinsel öğretileri dışlayıcı tutumuyla doğa bilimi gibi davranması gerekir. İdeler de, Tracy’ye göre bilginin oluşması ve yaygınlaşması için gereklidir; buna bağlı olarak, idelerin bilimi ideoloji, en temelde duran bilim olur (a.y., s. 37). İdelerin köklerinin ve kurucu unsurunun araştırılmasını amaçlayan ideoloji, insan bilincinin, bilincin nasıl yapılandığının ve bu bilincin içeriğinin bir çözümlemesi olması bakımından tüm bilimlerin temelinde duran felsefî bir bilimdir (a.y., s. 38).

Görüldüğü gibi, Tracy’nin ideolojiye yüklediği anlam, günümüzdeki kullanımından oldukça farklı. Bu durumda, ideolojinin olumsuz, hatta suçlayıcı bir kavram hâline nasıl dönüştüğünü, daha doğrusu dönüştürüldüğünü sormak gerekiyor. İdeolojiye “gerçekten uzaklaşma”, “gerçeklikten kopma”, “gerçekliği iskalaması”, nihayet “yanlış bilinç” anlamlarının yüklenmesine ve sonrasında kavramın bu anlamlara gelecek biçimde kullanılmasına yol açan, General Napoléon Bonaparte (1769-1821) ve onun yönetim anlayışı olmuştur. 9 Kasım 1799’da diktatörlüğünü kurmasının önünü açacak hükümet darbesini gerçekleştiren Bonaparte, ideolojiyi Tracy gibi anlayan Aydınlanma düşünürlerini, bir dönem bu düşünürlerle birlikte hareket etmiş olmasına karşın, kendi iktidarının ve siyasi planlarının önündeki engeller olarak görmüştür; diğer yandan kendisi, gerçekçi siyaset yaptığı kanısındadır (a.y., s. 52). İdeolojinin günümüzde de etkisini sürdüren bu olumsuz kullanımına, özellikle siyaset sorunlarının tartışıldığı platformlarda rastlıyoruz. Herhangi bir siyasi görüşü ya da ideolojiyi benimsemiş bir tarafın, siyasi-toplumsal, hatta bazen hukuksal bir sorun tartışılırken, kendisinin sorunları bilimsel ve doğru, kendisiyle aynı görüşü paylaşmayan başka taraflarınca “ideolojik” açıdan değerlendirdiğini öne sürdüğüne sıklıkla tanık oluyoruz. Böyle bir tutumda aşırıya kaçma, en çok birlikte yaşama kültürü, karşılıklı hoşgörü gibi toplumsal bağları güçlendiren değerlerin zarar görmesine neden olur. Ünitimizin bundan sonraki kısmında, başlıca ideolojileri ve savundukları toplum ve siyasi yönetim anlayışlarını yakından tanımaya çalışacağız.

İdeolojinin olumlu ve olumsuz anlamlandırılışı üzerinde düşünün. Sizce insanlar neden hep kendilerinden ziyade başkalarının düşüncelerini ‘ideolojik’ diye yaftalama eğilimindedir? Aranızda tartışın.



SIRA SİZDE

BAŞLICA İDEOLOJİLER

Marksizm-Sosyalizm-Komünizm

Marx, Hegel'in diyalektik esaslara dayalı sistematiğini biçim olarak korusa da, bu sistemin içeriğini köklü biçimde değiştirerek kendi tarih felsefesini ortaya koyar.

Bilincin ya da zihnin tek gerçek varlık olduğunu ileri süren idealistlere karşı **materyalistler**, maddi dünyanın ve ekonomik-toplumsal koşulların bireysel bilinçten bağımsız varlıklarını ve tek tek bireylerin bilinçlerini bu koşulların belirlediğini savunurlar. Marx ve Engels de bu materyalistlerdendir.

Marksist ideolojinin ve bu ideolojinin öngördüğü esaslara göre devlet kurmayı hedefleyenlerin başlıca kaynağı, Marx ve Engels'in birlikte kaleme aldıkları 1848 tarihli *Komünist Manifesto*'dur.

Marx ve Engels'in en bilinen sözlerinden biri de, *Komünist Manifesto*'da dile getirdikleri, "Dünyanın bütün işçileri, birleşin"dir.

Marksizm ve ona dayanarak ortaya çıkan sosyalizm ve komünizm ideolojileri, temellerini Karl **Marx**'ın (1818-1883) ve yakın dostu Friedrich Engels'in (1820-1895) felsefi görüşlerinden alır. Bu yüzden Marksizmi, sosyalizmi ve komünizmi tanımak için, öncelikle Marx'ın ve Engels'in felsefi görüşlerini, özellikle de ilerlemeci tarih anlayışlarını ana hatlarıyla tanımak yararlı olur.

Marx ve Engels, tarih felsefelerini geliştirirken, dizge kuruş biçimi bakımından öncelleri G. W.F. Hegel'den (1770-1831) etkilenmiş olsalar da, içeriği bambaşka bir öğreti ortaya çıkarırlar. Marx'a ve Engels'e göre Hegel'in tarih felsefesi, filozofun zihnindeki ilişkilerin, olgulara gidilerek saptanacak ilişkilerin yerini aldığı bir felsefedir (Özlem 2004, s. 154). Fakat yapılması gereken asıl iş, Hegel'in dizgesini gerçek ilişkileri temel alarak doldurmaktır. Bu da, varlık, toplum ve bilinç arasındaki ilişkiyi Hegel'in kurduğunun tersi yönde kurmayı, yani bilincin varlığı ve toplumu belirleyici olması yerine, varlık ve toplumun bilinci belirlediği düşüncesini gerektirir (Marx 1993, s. 29).

Marx ve Engels'in **materyalist**, ilerlemeci ve belirlenimci (determinist) bir tarih ve toplum anlayışı oluştururken dayandıkları temel ilke ve varsayımlar şöyle sıralanabilir:

- Tarihi toplumların sosyoekonomik yapıları, yani maddi ilişkiler ağı belirler.
- Maddi ilişkiler ağının en temel iki unsuru, üretim güçleri- yani makineler, teknolojik altyapı, insan becerileri vb. ve üretim ilişkileri- yani üretkenler arasındaki toplumsal ilişkilerdir.
- Özel mülkiyet ortadan kaldırılmadıkça, sınıflı toplumlar son bulmaz, başka bir ifadeyle, sınıflar ekonomik temellidir ve özel mülkiyetin adaletsiz dağılımına bağlı olarak doğar.
- Tarihte, sınıf çatışmalarının devrimle toplum yapısının değişmesine neden olduğu aşamalar belirleyicidir.
- Proleteryanın (yani geçim kaynağı emeği olan işçi sınıfının) gerçekleştireceği devrimle birlikte, sınıflar ortadan kalkacak ve gerçek özgürlük gelecektir, bu da gerçek insanlık tarihinin başlangıcı olacaktır (Marx-Engels 1999, s. 111).

Marx ve Engels'in temsil ettiği bu materyalist anlayış, *Alman İdeolojisi*, *Feuerbach Üzerine Tezler* gibi yapıtlarında bir ideoloji eleştirisi olarak da karşımıza çıkar ve Marx ile Engels'in ideoloji kavramını, Napoléon Bonaparte dönemindekine benzer biçimde "yanlış bilinç", "aslında olmayan şeylerden söz etme eğilimi" olarak yorumladıklarını ve ideolojiye eleştirel yaklaştıklarını görmek olanaklıdır (Mc Lellan 2005, s. 25).

Bir ideoloji olarak Marksizmin temel amacının sınıfsız topluma ulaşmak, yani komünist aşamaya geçmek olduğunu söyleyebiliriz. Sosyalizm de, Marxist ideolojide, komünizme doğru ilerleyen tarihsel süreç içerisinde, henüz sınıfların tamamıyla yok olmadığı, fakat kapitalizme göre bolluğun olduğu bir geçiş aşaması olarak görülür (Yazıcı 2008, s. 178). Bilindiği gibi, komünist aşamaya geçiş de ancak bir devrimle mümkün olacaktır ve tarihsel süreç, sınıfsız topluma doğru evrildiğine göre, er ya da geç proleterya devriminin gerçekleşmesi de bir hayal ya da istek değil, bir tür zorunluluktur. İşte Marx ve Engels'in materyalist tarih felsefelerini aynı zamanda da belirlenimci kılan unsur, işçi sınıfı devriminin ve komünizmin gelişine atfettikleri zorunluluktur.

Fakat Marksizm ekseninde daha çok **komünizme** bir geçiş aşaması olarak değerlendirilen sosyalizmin temelini, yalnızca Marx'ın ve Engels'in felsefesinde bulan bir ideoloji olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Platon'un *Devlet* ve Thomas More'un *Ütopya* adlı yapıtlarında sosyalizmi çağrıştıran pek çok unsur bulunmakla birlikte, "sosyalizm" sözcük olarak ilk kez Robert Owen, Saint-Simon ve Proudhon gibi eleştiri düşünürlerinin yapıtlarında kullanılmıştır (a.y., s. 179). Bu düşünürlerin **sosyalizm** anlayışlarına göre, özel mülkiyet kaldırılmalı, toplumun ürettiği gelir adaletli bir biçimde yeniden dağıtılmalı ve üretim araçları tamamen devlete devredilmelidir (a.y.). Sosyalizmde devlet, üretim araçlarının sahibi ve ekonomideki üretim ve yatırımların planlayıcısıdır. Ayrıca sosyalizmde, ekonomiyi yönetecek kimselerin demokratik seçimle, halktan yetki alarak göreve gelmesi gibi kısmen kapitalizmle de örtüşen görüşler de yer alır; zaten sosyalizmin komünizm gibi tek bir uygulama modeli yoktur, aksine her toplumun kendi koşullarına uygun farklı sosyalizmlerden söz edilebilir.

Marksizm, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojilerin kendilerine taraftar bulması, ortaya çıktıkları 19. yüzyılda Avrupa toplumlarının eşitliğe duyduğu özlemin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Fakat özellikle komünizmin sınıfsız topluma dayandığı "gerçek özgürlük" vaatleri gerçekleşmemiş, aksine, bu ideolojinin 20. yüzyılda hayata geçtiği Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği (1917-1992) ve Çin Halk Cumhuriyeti gibi ülkelerde komünizm, proleterya diktatörlüğüne dayalı rejimlere dönüşmüştür. Bu da bizi, devletin ve düzenin yalnızca egemen sınıfların bir aracı olup olmadığını sorgulamaya davet eder. Şimdi de bu sorgulamayı yaparak devletin varlığına karşı çıkmak gerektiği sonucuna varmış düşünürlerin ortaya koydukları bir ideolojiyi, yani anarşizmi tanımayla çalışalım.

Anarşizm

Anarşizmi incelemeyi önce, anarşizm hakkında yaygınlaşmış bir genel kanıyı hatırlatarak ve bu kanının yanlışlığını ortaya koyarak işe başlamak yararlı olacaktır. Gündelik konuşmada, halk dilinde **anarşist** denildiğinde "her türlü düzene başkaldıran", "hiçbir düzeni tanımayan ve istemeyen" kişiler anlaşılır ve bu anlama biçiminin geçmiş Fransız Devrimi'ne kadar uzanır. O dönemde varolan toplumsal düzeni yıkmak ve değiştirmek isteyen kişiler için kullanılan bu olumsuz nitelendirme, zamanla gündelik dile de yerleşmiştir. Oysa anarşizm, sanılanın aksine bir toplumsal düzeni hedefler, fakat anarşizmin idealize ettiği toplum düzeninde devlete yer yoktur.

Eski Yunancada "-in yokluğu" ya da "-in olmaması" anlamlarını veren "*a-*" ön eki ve "yönetici" anlamını veren "*archos*" sözcüklerinin birleşiminden oluşan anarşi sözcüğü, genel olarak "güç yokluğu", "yönetimin olmaması" anlamına gelir. Anarşizm, bireyin toptan özgürlüğünü, devlet kurumunun yokluğunda da insanların bir toplum düzeni, üstelik daha adaletli ve özgürlükçü bir toplum düzeni kurabileceğini savunan bir ideolojidir.

Anarşizm, devleti, özgürlükleri kısıtlayan, insanlar için gereksiz masraflar çıkaran, tüm bunlar yetmezmiş gibi yalnızca belli insanların ya da ekonomik sınıfların çıkarlarını koruyup kollayan, diğer insanları da hem sömüren hem de özgürlüklerini zor kullanıcı araçlarıyla kısıtlayan, özü itibarıyla kötü bir kurum olarak yorumlayan bir ideolojidir. Bu ideolojinin klasik temsilcilerinden Pyotr Alexeyeviç Kropotkin (1842-1921), *Çağdaş Bilim ve Anarşi*'de toplum anlayışını sözünü ettiğimiz ilkelere yola çıkarak şöyle açıklar:

Komünizm Latince "herkese ait olan" anlamındaki *communis* sözcüğünden gelir. Komünistler, devrim yoluyla herkesin ekonomideki toplam gelirden eşit pay aldığı bir toplum düzenini gerçekleştireceklerini vaat eder.

Sosyalizmin sözcük olarak ilk kullanımı, 1800'lerin ilk yarısında olmuştur. Sosyalizm, üretim araçlarına devletin sahip olduğu ve üretimde emeğin geçişleri tarafından devletin denetlendiği bir ekonomi yönetimi modelidir.

Sosyalizm de komünizm de Marx'ın ve Engels'in felsefelerinden önemli ölçüde beslenir. Bu yüzden, her ikisi de Marksizmle birlikte anılır ve bu ideolojinin türevleri olarak da yorumlanır.

Anarşist denilince, tüm düzenleri reddeden, toplumda karmaşa ve düzensizlik yaratmak isteyen kişiler anlaşılır. Oysa anarşistlerin karşı olduğu, bir toplum düzeni değil, hiyerarşik esaslara dayalı devlet ve onun temsil ettiği otoritedir.

Kökene Eski Yunanca'ya dayanan anarşizm, "güç yokluğu", "yönetimin/devletin yokluğu" anlamına gelir.

Anarşizm, devletsiz bir toplum düzeninin varolabileceğini savunan, devleti özü bakımından kötü olarak niteleyen bir ideolojidir.

Anarşizmin belli başlı savunucuları olarak Kropotkin, Bakunin, Proudhon, Godwin, Goldman ve Stirner sayılabilir.

Bireyci anarşistler, bireyin sınırsız özgürlüğünü savunurlar. Bireyci anarşizmi ilk savunan Stirner'e göre, bireyin ne kurallara ne de topluma karşı bir sorumluluğu bulunur.

Yeşil anarşistlerin bir kısmı, doğal yaşama tam bir dönüşü ve göçebe avcı-toplayıcı hayat tarzını savunurlar. Bazı yeşil anarşistlerse, yalnızca endüstri toplumunun ortadan kaldırılmasını savunurken, evcilleştirmeye veya tarım etkinliğine karşı açık bir karşı duruş sergilemezler.

“...Biz toplumu, geçmiş barbarlık ve zulüm düzenlerinin bize mirası olan yasalara ya da ister seçilerek ister zorla başa geçmiş egemenlerle yönetilen bir yapı olarak değil, tıpkı âdetler, gelenek-görenekler gibi özgürce oluşmuş karşılıklı anlaşma, rıza ilişkilerine dayalı canlı bir organizma olarak görüyoruz...” (Kropotkin 1999, s. 75).

Bu toplum anlayışında devletin dışlandığı fakat toplumsal düzen düşüncesine yer verildiğini görüyoruz. Zaten Kropotkin'e göre anarşi de (anarşizmi kastediyor) başkalarını kendi istencine bağlayan hiçbir saltanatı, despotu, kulluk ilişkisini kabul etmediği gibi, sürekli olumluya doğru bir değişimi, daha doğrusu ilerlemeyi kabul eder (a.y. , s. 76).

Kropotkin'de toplumcu yönü öne çıkan anarşizmin, ilk olarak Max Stirner tarafından savunulmuş olan bireyci bir başka biçimi de bulunur. Farklı geleneklerden oluşan **bireyci anarşizm**, bireysel bilincin ve bireysel çıkarın, herhangi bir kolektif organ ya da kamu otoritesi tarafından engellenmemesi gerektiğine inanır (Ward 2004, s. 2). Bireyci anarşizm, sosyal, sosyalist, kolektivist, komünist akımların ortak mülkiyet düşüncesine karşı mülkiyetin bireylerin elinde bulunmasını savunur (a.y.). Bireyci anarşizmin Henry David Thoreau, Josiah Warren, Murray Rothbard ve William Godwin gibi temsilcileri de bulunur (Woodcock 2004, s. 20). Fakat tüm bu isimlerden önce Max Stirner'i anmak uygundur: Stirner'in felsefesi bireyci anarşizmin egoist biçimidir; Stirner'e göre tanrı, devlet, ahlak kuralları ve toplumu dik-kate almadan istediği gibi eyleyen bireyin, toplum üyelerine karşı hiçbir sorumluluğu yoktur (Miller 1987, s. 11). Stirner'e göre haklar insan aklındaki korkulardır ve toplum denen şey yoktur; “bireyler onun gerçekliğidir” (a.y.) Mülkiyeti haklarla değil, güç ve kudretle sahip olunan varlıklar olarak görür. Stirner, merhametsizliğe saygının gösterileceği egoistler birliğini, insanları biraraya getirecek örgütlenme modeli olarak görür (Woodcock 2004, s. 20).

Daha çok 20. yüzyılın ikinci yarısında artan çevre sorunlarının bir ürünü olarak da görülebilecek olan **yeşil anarşizm** ise, özellikle doğa-insan ilişkisi üzerinde duran bir anarşist düşünce hareketi olarak karşımıza çıkar. Bu hareketin temel sorununu, endüstri öncesi toplumu, hatta bazen tarım öncesi toplumu yeniden canlandırmaktır. İnsanları doğal yaşama yabancılaştıran teknoloji ve ilerleme düşüncesiyle ifade edilen endüstri toplumu, bu hareketin eleştirilerinin ağırlık merkezini oluşturur. Felsefi temel olarak Jean-Jacques Rousseau'nun doğa durumunu öven yazılarından beslendikleri, ilham aldıkları söylenebilir. Fakat bunlardan daha fazla, ilkelcilik (primitivizm) ortaya çıktığında, Frankfurt Okulu'nun Marxistleri Theodor Adorno ve Herbert Marcuse'nin düşünceleri ile Marshall Sahlins, Richard Lee, Lewis Mumford, Jean Baudrillard ve Gary Snyder gibi antropologların düşünceleri bu hareketin şekillenmesinde önemli yer tutmuştur.

Kendilerini ilkelci (primitivist) -yani tamamen doğal ve teknolojiden arınmış bir yaşamın savunucuları- olarak adlandıran bazı yeşil anarşistler, doğal yaşama tam bir dönüş ve göçebe avcı-toplayıcı hayat tarzını savunurken, başka bir grup yeşil anarşist ise gündemine sadece endüstri toplumunun ortadan kaldırılmasını alır, evcilleştirmeye veya tarım etkinliğine karşı kesin bir karşı duruş sergilemezler. Birçok yeşil anarşist devrim sonrası gelecekle bağlantılı bu sorunları bir kenara bırakıp bugünün dünyasının karşı karşıya olduğu sorunlara ve toplumsal devrim konusuna odaklanmıştır.

Haklarda eşitlik ve bireysel özgürlüklerin en geniş ölçüde tanınmasını idealize eden anarşizm ideolojisine yöneltilen eleştiriler, bu ideolojinin devletsizliğe ve otoritesizliğe yaptığı vurgu üzerinde yoğunlaşır. Bu eleştirilere göre, devlet olmasa bi-

le zor kullanma çeşitli biçimlerde kendini göstermeye devam edecek, hatta kurumsal kısıtlamaların olmadığı bir ortamda bazı bireyler, büyük ölçüde çıkarlarını dayatacak baskıcı bir devleti ya da alternatif bir otoriter örgütü oluşturmaya elverişli miktarda kaynağı ele geçirme olanağına sahip olacaklardır (Yazıcı 2008, s. 180). Öyleyse, devletsiz bir toplumda böyle bir riskle karşı karşıya varılmaya çalışmak yerine, adaletli ve tüm bireylerin gereksinimlerini gözetten doyurucu ve kabul gören bir devlet oluşturmaya çalışmak daha yararlı sonuçları olacak bir tercihtir (a.y.). Fakat anarşizme karşı devletin varoluşunu savunanların anladıkları devlet, aşağıda Faşizm başlığı altında değineceğimiz tarzda bir devletten oldukça farklıdır. Devletin tek bir kişinin eline geçmesi, bireyin tüm istencini yok etmesi ve toplum üzerinde sorgulanamaz bir otoritenin sahibi ve uygulayıcısı olması nasıl olur, ne tür sonuçlar doğurur? İşte bu soruları, “Faşizm” başlığı altında, faşist ideolojiyi tanıma çerçevesinde yanıtlamaya çalışacağız.

Faşizm

Faşizmin sözcük kökeni, Antik Roma yöneticilerinin geniş hükümet yetkisini simgeleyen ve ucunda balta bulunan bir çubuk demetinin adı olan Latince **fascēs** sözcüğünden gelir (Arda 2003, s. 193). Aynı simge daha sonraları Fransız Devrimi sırasında Aydınlanma anlamında, halkın elindeki devlet gücünü temsil etmek üzere de kullanılmıştır. Söz konusu sembol, bir takım değişikliklerle 1926 yılından itibaren İtalya'nın resmi devlet sembolü olmuştur. Sembolün üçlü anlamı, yani devlet gücü, halk mülkiyeti ve birliktelik, Benito Mussolini'nin siyasi propagandasında kullanılmıştır (a.y., s. 194).

Faşizm, Mussolini'nin 1922'de İtalya'da iktidarı ele geçirmesinin ardından, onun iktidarı döneminde resmi ideoloji biçimini almıştır. Kısa süre içerisinde önce İtalya'da, sonra Almanya'da, 1945'de ortadan kalkması ve olumsuz etkilerinin anlaşılmasından sonraysa, tüm dünyada genel anlamıyla baskıcı, otoriter rejim anlayışını betimler bir nitelemeye dönüşmüş, Adolf Hitler'in 1933-1945 yılları arasında Almanya'da uyguladığı Nazizm başta olmak üzere, anti-demokratik ideoloji ve yönetim sistemlerinin tamamına halk tarafından verilen genel bir isim halini almıştır (a.y.).

Faşist ideolojinin temel niteliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- Toplumsal yaşamın bütünü, devletin iktidarı elinde tutanın dünya görüşüne göre, yani lider ilkesine göre örgütlenir ve belirlenir.
- Basın ve yayın kuruluşları mevcut ideoloji paralelinde yayın yapmaya zorlanarak, egemen görüşe zıt düşünceler ve eleştirel seslerin çıkması çeşitli baskı unsurlarıyla önlenir. Aykırı yayın yapanlar sansürlenir, kapatılır veya başka türlü yollarla engellenmeye çalışılır. Böylece egemen düşüncenin karşısına farklı düşüncelerin çıkmasının önüne geçilmiş olunur ve tek tip düşünce, toplumda baskın hâle getirilir.
- Etnisiteyi ve ırkı temel alan bir milliyetçilik ve vatanseverlik övgüsü yaygındır, vatani-milleti-devleti uğruna ölümü göze almak yüceltilir, belli kişiler bu özellikleriyle kahramanlaştırılır.
- Toplumun üyesi kabul edildiği ırk ya da milletin diğer ırk ve milletlere üstünlüğü savları öne sürülür ve kanıt gösterilir, bu bağlamda tarihe ve tarih yazıcılığına büyük önem verilir.
- Komünizme, liberalizme, demokrasiye, hatta bazen kapitalizme bile kesin bir karşı çıkış söz konusudur.
- Toplum sorunlarının çözümünde akıl ve bilim yerine, duyguya, nefrete, söylencelere (mitlere) dayanma eğilimi gösterir ve usdışı (irrationalist) bir felsefe anlayışından beslenilir.

Latince **fascēs**, Antik Roma yöneticilerinin geniş hükümet yetkisini simgeleyen ve ucunda balta bulunan bir çubuk demetine verilen addır ve bu ad, faşizm kavramının kökenini oluşturur.

Sosyal Darwinizm, çıkış noktasını ünlü biyolog Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı yapıtında savunduğu doğal seçim görüşüne dayandırır. Bu görüşe göre doğada yalnızca güçlü ve dayanıklı olan canlılar hayatta kalacaktır. Bu görüş toplum yaşamına uygulandığında, en üstün ırkın kendisinden aşağı olanları yönetmesi, bu yönetime direnenleri de yok etmesi biçiminde bir anlayışa dönüşür.

Faşizm, uygulandığı toplumlarda yol açtığı sonuçlar açısından değerlendirilmiş ve 20. yüzyılın lânetli ideolojisi olmuştur.

Sayılan bu temel özellikleri yanında, faşist yönetimlerin askerî örgütlenme, istihbarat gibi toplumda mutlak biçimde egemen kılınan düşünce sistemine karşı çıkma olasılığı bulunan tüm bireysel ve toplumsal oluşumları yok etme gücünü korumasına hizmet edecek her türlü devlet örgütlenmesine önem verdiği ve tüm bu türden uygulamaları meşrulaştırdığı da bilinen bir gerçektir. Hatta rejim karşıtı ya da aşağı kabul edilen ırktan kimselerin devlet tarafından öldürülmesi de, faşist rejimlerde haklı gösterilen ve uygulanması normalleştirilen devlet politikalarındandır. Böyle bir ideolojiyle yönetimin, 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'yle hiçbir koşulda bağdaşması mümkün değildir.

Fakat faşizmin de, aynen sosyalizmin olduğu gibi, tek bir uygulama biçimi yoktur. Sözgelimi, İtalyan faşizminde ırkçılık fazla öne çıkmamışken Alman faşizmi doğrudan doğruya üstün ya da ârî ırk görüşüne ve bir tür Sosyal Darwinciliğe dayanır. Yine İtalyan ve Alman faşizmlerinde ön planda olan totaliter yönetim modeli, Avusturya ve İspanya faşizmlerinde aynı ölçüde belirgin değildir. 1991'den itibaren Yugoslavya'nın parçalanmasıyla sonuçlanan savaşı başlatan Slobodan Milošević, ırktan çok dinsel nefreti vurgulamış ve Hristiyan Sırlara Müslüman Boşnakları -ki onlar da aslında Bosnalı Sırlardır- hedef göstermiştir.

Faşizm, sahip olduğu temel özellikler ve dayandığı ilkelerden daha çok, İtalya ve Almanya'daki uygulamalarından ve milyonlarca insana verdiği büyük ve etkisi uzun sürmüş zarardan dolayı, lanetlenmiş bir ideolojidir. Gerçi II. Dünya Savaşı'nı daha kısa sürede ve kesin olarak bitirmek üzere Amerika Birleşik Devletleri'nin üç gün arayla iki Japon şehrine (6 Ağustos 1945 Hiroşima, 9 Ağustos 1945 Nagazaki) attığı atom bombasının yol açtığı sonuçlar günümüzde de gözlenebiliyor. Bu durumda, şu tarz soruları sormak kaçınılmaz oluyor: "İdeolojinin iyisi ya da kötüsü olur mu, olursa nasıl olur?", "İdeolojiler siyaset yaşamında nasıl bir yer tutmaktadır?", "İdeoloji bir değer sorunu mudur yoksa bir değerlendirme yanlışlığı ya da eksikliği midir?" İşte bu soruların yanıtını ünitemizin son başlığı altında arayacağız ve ideolojiyi bir siyaset felsefesi sorunu olarak konumlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Resim 3.1

20. yüzyılda 'faşizm' dendiğinde akla gelen ilk iki isim, Adolf Hitler (1889-1945) ve Benito Mussolini (1883-1945) yan yana.

Kaynak:

<http://ophidia-in-berba.blogspot.com>



Faşizmin 20. yüzyıldaki başlıca uygulayıcıları, Mussolini, Hitler, Franco, Salazar, Pinochet olmuştur.

SIRA SİZDE



Başlıca ideolojileri ana hatlarıyla tanıdınız. Sizce ideolojisiz bir siyaset yaşamı ya da devlet yönetimi düşünülebilir mi, nasıl? Aranızda tartışın.

BİR SİYASET FELSEFESİ SORUNU OLARAK İDEOLOJİ

İdeolojinin siyaset felsefesi içerisindeki konumu ve önemi nedir? Ünitemizin bu son başlığı altında, bu soruya bir yanıt arayacağız. Kuşkusuz bu soru, az önce dile getirdiğimiz pek çok soruyu da beraberinde getiriyor. Öncelikle "ideolojinin iyisi ya da kötüsü olup olmayacağı" üzerinde düşünelim. Bir ideolojinin iyi ya da kö-

tü olmasının bir ölçütü ya da ölçütleri var mıdır? Günümüzde herhangi bir ideolojik görüşle kendimizi bağlarken ve kendimize yakın gördüğümüz ideoloji dışındaki ideolojileri değerlendirirken nasıl bir tutum takınıyoruz? İşte bu sorulara verilecek yanıtlar, ideolojilere karşı tutumumuzu ortaya koyacaktır.

İoanna Kuçuradi, *Gelenek ve Devrim Ya da Felsefe ve Dünya Politikası* adlı yazısında, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dikkate değer siyasi eylem ve kararlara, yaygınlık kazanmış düşünsel, sanatsal, ahlâkî ve toplumsal akımlara bakıldığında, çağdaş kültürün en belirgin özelliği olarak “insanın yüzünün unutulması”nın, yani “insanın değerinin sıfıra inmesi”nin göze çarptığını söyler (Kuçuradi 2010, s. 70). Temel niteliği insan değerlerini sıfırlamak olan çağdaş kültür, Kuçuradi'ye göre, “her şey yapılabilir” ilkesinin eylemleri belirleyen en yaygın ilke kılınması sonucunu doğurmuştur (a.y., s. 71). Bireyleri “sıfırlar toplamı” olarak görenlerin bir kısmı kendilerini de böyle bir toplama dahil etse de, başka bir kısmı kendilerini ve kendileriyle denk gördüklerini bu toplamın dışında tutar (a.y.). Kendilerini “sıfırlar toplamı”nın dışında tutan bu ikinci grubun temel özelliği, ikiyüzlülüktür; yani savundukları ahlâkî değer yargılarıyla, iyi-kötü dedikleriyle eylem ilkeleri arasındaki uyumsuzluktur (a.y.). İnsanlara vaaz verdiklerinin tersi yönde eylemlerde bulunan ve “her şey yapılabilir” ilkesini pervasızca temel alan bu grubun, yapıp ettikleriyle, bugün **pragmatizmi** bir ideoloji konumuna getirdikleri söylenebilir (a.y.).

Aslında Kuçuradi'nin ideolojileştğini öne sürdüğü pragmatizmin ana gündemi, Endüstri Devrimi'nden bu yana kâr payını arttırmaktan başka hiçbir şeyi doğrudan fayda olarak görmeyen Avrupa burjuvazisinin, Aydınlanma döneminde ürettiği değerleri Avrupa Medeniyeti'nin dışında kalan ve günümüzde “az gelişmiş”, “gelişmekte olan” nitelendirmeleriyle andıkları toplumlara yaygınlaştırmaktan öte bir şey değildir. Bu yaygınlaştırmanın bir diğer adı da “*emperyalizm*”dir.

Emperyalizm, faşizm gibi, insan değerini sıfırlar ve kendisini alternatifsiz bir sistem olarak sunar. Buna karşı çıkanlar da dünya sorunlarına “ideolojik” bakmakla etiketlenir ve küresel sermayenin kârını arttırmak için sergilediği adaletsizliklere dikkat çekmeyi ve buna karşı harekete geçmeyi öğütleyen tüm yaklaşımlar, aynı zamanında Napoléon'un dediği gibi, “gerçekliğe aykırı” olarak görülür. Belki de burada, kendisini doğrudan bir ideoloji olarak konumlamamış olmasına karşın, ideolojilerin en tehlikelisiyle karşı karşıyayız: İnsanları tüm ideolojilerin kötü olduklarına inandırarak yalnızca üretileni tüketen, ideolojik bir bilinçten ya da belirli bir siyaset bilincinden ve dünya görüşünden yoksun, hatta gitgide kendisini diğer canlılar arasında ayrıcalıklı kılan biricik şeyin, yani değer belirleme ve değerlerce belirlenme olanağının farkındalığını yitirmiş, aciz bir “sıfırlar toplamı”, kolayca düşünceleri yönlendirilen yığınlar yaratmayı hedefleyen bir ideoloji.

İdeolojiler ve öncelikle ideoloji kavramının kendisi, modern Avrupa kültürünün katkısıyla ortaya çıkmış bir kavramdır ve günümüzde de ideolojiler, siyaset yaşamının olmazsa olmaz unsurlarından biridir. Belki de kendi içinde bir ideolojinin iyi ya da kötü olmasından söz etmek zordur, fakat insanlar yine de ideolojileri bu şekilde ayırmaktan kendilerini alamazlar. Genellikle bir ideolojiye iyi ya da kötü dememizi belirleyen ölçütler de, yukarıda Kuçuradi'nin işaret ettiği gibi, bir ideolojiye dönüşmüş olan pragmatizmden gelir. Buna göre bir ideolojinin kitleleri yönlendirdikleri eylemler toplum yaşamı açısından faydalı ve verimli sonuçlar doğuruyorsa, o ideoloji iyi; zararlı sonuçlara yol açıyorsa kötü, hatta tehlikelidir.

Aslında, etkilerini eylemlerde ve eylemlerin doğurduğu sonuçlarda gördüğümüz ideolojileri değerlendirirken, herhangi bir ideolojik görüş yerine, felsefi bilgidan hareket etmek ve şu ölçütleri gözetmek yararlı olur:

Günümüzde “*ideolojik bakış*”tan, toplumsal sorunları, gelişmeleri yalnızca tek bir ideolojinin öğretisi çerçevesinde yorumlamak ve bu yorumu tek doğru olarak kabul etmek anlaşılıyor. Kendi yorumunu ya da çözümlemesini nihai ve bağlayıcı kabul ederek farklı görüşleri ‘ideolojik’ diye nitelemek, ideolojik bakışın tipik bir özelliğidir.

“İdeolojik bakış”ın tipik özelliğinden dolayı farklı ideolojileri benimsemiş kişiler ya da gruplar arasında beliren iletişimsizlik ve çatışma, *ideolojik kamplaşmayı* doğurur.

İdeolojik bakış da ideolojik kamplaşma da aslında doğru değerlendirme araçlarından yoksunluğun, değer biçme, değer atfetme ve değerlendirme kavramlarının birbirine karıştırılarak, tartışmadaki tüm tarafların tek doğru değerlendirmenin sahibi olduklarında direktmelerinin bir sonucudur.

Pragmatizm, Eski Yunanca'da “eylemek”, “yapmak”, “kılmak” anlamlarına gelen pragma sözcüğünden türemiştir. Pragmatizm, doğruluğu ve onun ölçütünü eylemlerin kendileri yerine, yol açtıklarında, etkilerinde - faydalı ya da zararlı sonuçlarında-, yani uygulamada bir şeyi değiştirip değiştirmemesinde bulan bir felsefe görüşüdür. William James ve Charles Sanders Peirce bu akımın başlıca temsilcileri olarak sayılabilir.

Yönetim şeklinin hem siyasi hem de ekonomik olduğu bir sömürge imparatorluğunun kuruluşu, ya da bir devletin diğer devletlere karşı genişleyerek onları siyasi-ekonomik bakımdan boyunduruğu altına almaya dayalı politikalar izlemesi olarak tanımlanabilecek olan *emperyalizmin* Yeniçağ'dan günümüze en belirgin uygulayıcıları İspanya, Portekiz, Hollanda ve İngiltere olmuştur.

- Değerlendirme konusu olan ideoloji içerisinde kendini sorgulama ve özelleştirme yapma eğilimi ve esnekliğinin bulunup bulunmadığı belirlenmelidir. Esneklikten yoksun, kendisini mutlaklaştırarak zaman-ötesi bir doğruluğu içinde barındırdığını savlayan ideolojik görüşler, Napoléon'un yüklediği anlamın işaret ettiği üzere, gerçeklikten kopabilir, yani toplumun yaşam koşullarını göz önüne almamaya başlar ve çağının gerisinde kalır.
- Değerlendirme konusu olan ideolojinin insan haklarına ve insanın değerine katkısı ya da bu değerlere verdiği zarar asla görmezden gelinemez. İnsanın ve insanlığın değerini bir bütün olarak en yetkin ifade eden ya da ifade ettiği kabul edilen belge, çağın gerçeklerine göre sürekli güncellenme özelliğini kaybetmeyen *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* 'dir. Öyleyse, bir ideolojiyi ille de iyi ya da kötü diye niteleyeceksek, evrensel insan haklarının korunmasına ve bu hakların tüm insanlar için yararlanılabilir olmasına yönelik katkısını göz önüne alarak değerlendirme yapmalıyız.

İdeolojileri değerlendirirken, neden herhangi bir ideolojik görüş yerine, felsefi bilgiden hareket etmek durumundayız? İşte bu sorunun yanıtı, aynı zamanda ideolojinin neden bir siyaset felsefesi sorunu olarak ele alınabileceğinin de yanıtını oluşturur. *Siyaset Felsefesi I* ders kitabınızın ilk ünitesi olan "Siyaset Felsefesine Giriş"te söylenenlerden de hatırlayacağınız üzere, siyaset felsefesi genel olarak bir toplumdaki belirli grupların ya da bireylerin öznel istencinin genel istençle birliğine ilişkin olanaklılığı soruşturur. Siyasal olgular üzerinde her insanın çeşitli inanç ve kanıları bulunur. Fakat siyaset felsefesi ne yalnızca bu inanç ve kanıları belirlemekle yetinir ne de yalnızca bunlardan oluşan bir etkinliktir. Siyaset felsefesi, inanç ve kanıları belirlemekten daha yüksek türden bir bilgi etkinliği olarak, farklı insanların aynı siyasal olgu üzerine çeşitli ve farklı türden inançlarıyla kanılarını eleştiren, ele aldığı temel olgular üzerine kavramsal olarak genel geçer doğrulukları araştıran bir bilgi etkinliğidir. İdeolojilerin değerlendirilmesi de, ancak böyle bir bilgi etkinliği bağlamında anlamlıdır.



Özet



İdeoloji kavramını çözümlemek.

İdeolojinin kökleri Eski Yunanca'daki *eidōs* ve *logos* sözcüklerine uzanır, fakat geçmişi Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne dayanır. Bu kavramın "Belirli bir grup ya da organizasyonun ilgililerinin haklı bulan ve destekleyen ortak fikir ve inanışlar"; "Egemen grupların çıkarlarını haklı göstermeyi sağlayan, paylaşılan düşünce ya da inançlar" ifadeleriyle açıklandığı görülmektedir. Tanımlanması için düşünce, inanç, haklı gösterme gibi unsurlara başvurulmuş ideoloji, felsefi bir temele sahiptir, ama bu ideolojilerin de her zaman felsefi bir temele yaslandıklarını anlamına da gelmez. İdeolojiyi bir kavram olarak ilk kez kullanan Tracy'ye göre, ideoloji felsefi-bilimsel bir disiplinin adıdır ve bu disiplin diğer bilimler için bir temel oluşturur.



İdeolojilerin felsefi ve tarihsel arka planını özetlemek.

Tracy'den önce ideoloji kavramının hazırlayıcıları olarak Étienne de la Boétie Francis Bacon, Adrien Helvétius ve Dietrich Holbach gibi düşünürler vardır. İdeoloji kavramının ortaya çıkmasına dek uzanan süreç, aynı zamanda Avrupa toplumundaki yerleşik yapının, kurumların ve egemenlik anlayışlarının kapsamlı bir sorgulama ve eleştiri süzgecinden geçirilmesi sürecidir. Rönesans ve Reform hareketlerinin sonrasında bilimsel ve felsefi bir aydınlanma yaşayan Avrupa toplumlarında, akıl ve bilim aracılığıyla doğanın gizemlerinin çözülebileceği, doğaya insan istenci doğrultusunda egemen olunabileceği görüşleri ağırlık kazanmaya başlar. Bu yönlerdeki inancın en açık dile getirilişlerinden biri, Bacon'ın *Novum Organum*'unda karşımıza çıkar. Bacon, bu yapıtında "İdoller Öğretisi" olarak da adlandırılacak bir düşünce dizgesi ortaya koymuştur. Bacon'a göre usu saflaştırmak için, soy, mağara, çarşı ve tiyatro idolleri gibi kalıplaşmış önyargılarımızdan kurtulmamız gerekmektedir. Usumuzu saflaştırmak, duyum ve algılarımızın çarpıtmalarından, otoritelerin dayatmacı ve çoğu kez yanlış düşüncelerinden arınmamız ve böylelikle doğayı olduğu gibi kavramamız sonucunu doğuracaktır. İdoller öğretisi, devrime doğru ilerleyen 18. yüzyıl Fransa'sında Aydınlanmacı düşünürlerin dogmalara ve kiliseye karşı mücadeleleri için kuramsal bir malzeme olarak kullanılmıştır. Değişen toplumsal

koşullarla birlikte, burjuva sınıfı, idoller öğretisini eski -daha doğrusu feodal ve oligarşik- düzenin bir eleştirisine dönüştürmüştür.

Helvétius'a göre insanların düşünce biçimlerinin kaynağı çıkarlardır. Fakat bu çıkarlar da insanın yaşadığı toplumdaki konumuyla doğru ilişkilidir, hatta "fikirlerimiz, içinde yaşadığımız toplumların zorunlu sonuçlarıdır". Toplumsal varlığımız, Helvétius'a göre "güç sevgisi" tarafından yönlendirilir. Yine Helvétius'a göre, "Büyüklerin önyargıları küçükler için yasadır". Holbach, Helvétius'la karşılaştırıldığında, egemenlerin yönlendirme araçlarına karşı daha köktenci bir tutuma sahiptir ve egemenlerin yönlendirme araçlarını parçalayıp ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Holbach'a göre, egemen sınıfın, iktidarının ve gücünün kalıcılığını pekiştirmek üzere başvurduğu tedbirlerin doğal bir sonucu olarak, tüm insanlar doğar doğmaz "yanılgı salgını"na yakalanmış birer "hasta"ya dönüşmektedirler.

Tracy'ye göreyse, idelerin köklerinin ve kurucu unsurunun araştırılmasını amaçlayan ideoloji, insan bilincinin, bilincin nasıl yapılandırıldığının ve bu bilincin içeriğinin bir çözümlemesi olması bakımından tüm bilimlerin temelinde duran felsefi bir bilimdir. İdeolojiye "gerçekten uzaklaşma", "gerçeklikten kopma", "gerçekliği iskalama", nihayet "yanlış bilinç" anlamlarının yüklenmesine ve sonrasında kavramın bu anlamlara gelecek biçimde kullanılmasına yol açan, Napoléon Bonaparte ve onun yönetim anlayışı olmuştur. Bonaparte, ideolojiyi Tracy gibi anlayan Aydınlanma düşünürlerini, bir dönem bu düşünürlerle birlikte hareket etmiş olmasına karşın, kendi iktidarının ve siyasi planlarının önündeki engel olarak görmüştür; diğer yandan kendisi, gerçekçi siyaset yaptığı kanısındadır. İdeolojinin günümüzde de etkisini sürdüren bu olumsuz kullanimına, özellikle siyaset sorunlarının tartışıldığı platformlarda rastlıyoruz.



Marksizm, Anarşizm, Faşizm gibi başlıca ideolojileri tanımak ve açıklamak.

Marksizm ve ona dayanarak ortaya çıkan sosyalizm ve komünizm ideolojileri, temellerini Karl Marx'ın ve yakın dostu Friedrich Engels'in felsefe görüşlerinden alır. Bir ideoloji olarak Marksizmin temel amacının sınıfsız topluma ulaşmak, yani komünist aşamaya geçmek olduğunu söyleyebiliriz.

Sosyalizm de, Marxist ideoloji de, komünizme doğru ilerleyen tarihsel süreç içerisinde, henüz sınıfların tamamıyla yok olmadığı, fakat kapitalizme göre bolluğun olduğu bir geçiş aşaması olarak görülür. Bilindiği gibi, komünist aşamaya geçiş de ancak bir devrimle mümkün olacaktır ve tarihsel süreç, sınıfsız topluma doğru evrildiğine göre, er ya da geç proleterya devriminin gerçekleşmesi de bir hayal ya da istek değil, bir tür zorunluluktur. Marksizm, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojilerin kendilerine taraftar bulması, ortaya çıktıkları 19. yüzyılda Avrupa toplumlarının eşitliğe duyduğu özlemin bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

Gündelik konuşmada, halk dilinde “anarşist” denildiğinde “her türlü düzene başkaldıran”, “hiçbir düzeni tanımayan ve istemeyen” kişiler anlaşılır ve bu anlama biçiminin geçmişi Fransız Devrimi’ne kadar uzanır. Oysa anarşizm, sanılanın aksine bir toplum düzenini hedefler, fakat anarşizmin idealize ettiği toplum düzeninde devlete yer yoktur. Kökeni Eski Yunanca’ya dayanan anarşizm, “güç yokluğu”, “yönetimin/devletin yokluğu” anlamına gelir. Anarşizm, devleti özgürlükleri kısıtlayan, insanlar için gereksiz masraflar çıkaran, tüm bunlar yetmezmiş gibi yalnızca belli insanların ya da ekonomik sınıfların çıkarlarını koruyup kollayan, diğer insanları da hem sömüren hem de özgürlüklerini zor kullanıcı araçlarıyla kısıtlayan, özü itibarıyla kötü bir kurum olarak yorumlayan bir ideolojidir. Anarşizm, toplumcu, bireyci ve yeşil anarşizm olmak üzere üç ana başlık altında da incelenebilir.

Latince’de *fasces*, Antik Roma yöneticilerinin geniş hükümet yetkisini simgeleyen ve ucunda balta bulunan bir çubuk demetine verilen addır ve bu ad, faşizm kavramının kökenini oluşturur. Faşizm, Mussolini’nin 1922’de İtalya’da iktidarı ele geçirmesinin ardından, onun iktidarı döneminde resmi ideoloji biçimini almıştır. Kısa süre içerisinde, önce İtalya’da, sonra Almanya’da, 1945’de ortadan kalkması ve olumsuz etkilerinin anlaşılmasından sonraysa, genel anlamıyla baskıcı, otoriter rejim anlayışını betimleyen bir nitelemeye dönüşmüş ve Adolf Hitler’in 1933-1945 yılları arasında Almanya’da uyguladığı Nazizm başta olmak üzere, anti-demokratik ideoloji ve yönetim sistemlerinin tamamına halk tarafından verilen genel bir isim hâlini almıştır. Faşist yönetimlerin askeri örgütlenme, istihbarat gibi, toplumda mutlak biçimde egemen kılınan düşünce sistemine karşı çıkabilecek tüm bireysel ve toplumsal oluşumları yok etme gücünü korumasına hizmet edecek her türlü devlet örgütlenmesine önem verdiği ve tüm uygulamalarını meşrulaştırdığı da bilinen bir gerçektir. Hatta rejim karşıtı ya da aşağı

kabul edilen ırktan kimselerin devlet tarafından öldürülmesi de, faşist rejimlerde haklı gösterilen ve uygulanması normalleştirilen devlet politikalarındandır. Faşizmin tek bir uygulama biçimi yoktur, temel nitelikleri oldukça benzerlik göstermekle birlikte, farklı ülkelerde az da olsa birbirinden farklı biçimlerde uygulanmıştır. Faşizmin 20. yüzyıldaki başlıca uygulayıcıları Mussolini, Hitler, Franco, Salazar, Pinochet olmuştur.



İdeoloji sorununu ve ideolojileri siyaset felsefesi ekseninde değerlendirmek.

Günümüzde “*ideolojik bakış*”la, toplumsal sorunları, gelişmeleri yalnızca tek bir ideolojinin öğretisi çerçevesinde yorumlamak ve bu yorumu tek doğru olarak kabul etmek anlaşılıyor. Kendi yorumunu ya da çözümlemesini nihai ve bağlayıcı kabul ederek farklı görüşleri ‘ideolojik’ diye nitelemek, ideolojik bakışın tipik bir özelliğidir. İdeolojik bakışın tipik özelliğinden dolayı farklı ideolojileri benimsemiş kişiler ya da gruplar arasında beliren iletişimsizlik ve çatışma, *ideolojik kamplaşmayı* doğurur. İdeolojik bakış da ideolojik kamplaşma da aslında doğru değerlendirme araçlarından yoksunluğun, değer biçme, değer atfetme ve değerlendirme kavramlarının birbirine karıştırılarak tartışmadaki tüm tarafların tek doğru değerlendirmenin sahibi olduklarında diretmelerinin bir sonucudur.

İdeolojiler ve öncelikle ideoloji kavramının kendisi, modern Avrupa kültürünün katkısıyla ortaya çıkmış bir kavramdır ve günümüzde de ideolojiler, siyaset yaşamının olmazsa olmaz unsurlarından birisidir. Belki de kendi içinde bir ideolojinin iyi ya da kötü olduğundan söz etmek zordur, fakat insanlar yine de ideolojileri bu şekilde ayırmaktan kendilerini alamazlar. Genellikle bir ideolojiye iyi ya da kötü dememizi belirleyen ölçütler pragmatizmden gelir. Buna göre bir ideolojinin kitleleri yönlendirdikleri eylemler toplum yaşamı açısından faydalı ve verimli sonuçlar doğuruyorsa o ideoloji iyi, zararlı sonuçlara yol açıyorsa kötü, hatta tehlikelidir.

Aslında, etkilerini eylemlerde ve eylemlerin doğurduğu sonuçlarda gördüğümüz ideolojileri değerlendirirken, herhangi bir ideolojik görüş yerine, felsefi bilgiden hareket etmek yararlı olur; çünkü siyaset felsefesi, inanç ve kanıları belirlemekten daha yüksek türden bir bilgi etkinliği olarak, farklı insanların aynı siyasal olgu üzerine çeşitli ve farklı türden inançlarıyla kanılarını eleştiren, ele aldığı temel olgular üzerine kavramsal olarak genel geçer doğrulukları araştıran bir bilgi etkinliğidir. İdeolojilerin değerlendirilmesi de, ancak böyle bir bilgi etkinliği bağlamında anlamlıdır.

Kendimizi Sınayalım

1. Tracy'nin ideoloji anlayışıyla ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Düşüncelerin doğal kökenlerini araştırır.
- b. Toplumsal reformlara katkıda bulunur.
- c. Yanlış bilinç anlamına gelir.
- d. Düşünceye ilişkin yanlışları ve yanlışlıkları ortaya çıkarır.
- e. Düşüncelerin bilimidir.

2. Aşağıdakilerden hangisi Tracy'den önce ideoloji kavramının temellerini atmış düşünürler arasında **sayılmaz**?

- a. Helvétius
- b. Holbach
- c. Bacon
- d. De la Boétie
- e. Kant

3. Aşağıdakilerden hangisi Bacon'daki idol türlerinden biri **değildir**?

- a. Soy idoller
- b. Kilise idoller
- c. Çarşı idoller
- d. Tiyatro idoller
- e. Mağara idoller

4. Holbach yanlış hastalığını aşağıdakilerden hangisinin bir sonucu olarak görür?

- a. Egemen sınıfın iktidarını pekiştirmek üzere başvurduğu tedbirlerin
- b. Ekonomik çıkar çatışmalarının
- c. Uzun süren savaşların
- d. Toplumun düzene kayıtsız şartsız uymasının
- e. Toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın

5. Aşağıdakilerden hangisi Marksizm'in **temel** varsayımlarından biri **değildir**?

- a. Tarihi, toplumların sosyoekonomik yapıları belirler.
- b. Özel mülkiyet ortadan kaldırılmadıkça sınıflı toplumlar son bulmaz.
- c. Sınıf çatışmaları devrimle toplum yapısının değişmesine neden olur.
- d. Mutlak tinin kendini açması ve mutlak özgürlük tarihin sonu olacaktır.
- e. Sınıfsız topluma geçildiğinde insanlar gerçek özgürlüğüne kavuşacaktır.

6. Aşağıdakilerden hangisi anarşizmin anlamını doğru olarak ifade eder?

- a. Mutlak düzensizlik
- b. Mevcut düzenin yıkılması
- c. Devrim
- d. Toplumsal karmaşa isteği
- e. Yönetimin yokluğu

7. Aşağıdakilerden hangisi faşist ideolojinin **temel** niteliklerinden biri **değildir**?

- a. Toplumsal yaşamın bütününün lider ilkesine göre örgütlenmesi
- b. Etnisiteyi ve ırkı temel alan bir milliyetçilik ve vatanseverlik övgüsünün yaygın olması
- c. Toplum sorunlarının çözümünde duyguya, nefrete ve mitlere dayanması
- d. Toplum sorunlarının çözümünde akla ve bilimin yol göstericiliğine güvenmesi
- e. Komünizme, liberalizme, demokrasiye düşman olması

8. İoanna Kuçuradi'ye göre, çağdaş kültürün belirgin özelliği aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Ulusların zenginleşmesi
- b. İnsanın değerinin sıfıra inmesi
- c. Kapitalizmin özgürlükçülüğü
- d. Irkçılığın yüceltilmesi
- e. Fakirliğin yaygınlaşması

9. "Gizli ideoloji" benzetmesi aşağıdakilerden hangisi için kullanılmıştır?

- a. Emperyalizm
- b. Komünizm
- c. Anarşizm
- d. Faşizm
- e. Sosyalizm

10. Bir ideolojiyi kitleleri yönlendirmede kullandıkları eylemlerin sonuçları, faydası açısından değerlendirme anlayışı, hangi felsefi görüşten beslenir?

- a. İdealizm
- b. Diyalektik materyalizm
- c. Pragmatizm
- d. Deneycilik
- e. Uşculuk

Okuma Parçası

Bu makalenin amacı, günümüzde hızla yaygınlaşan ve bir tür ontolojik emperyalizme dönüşme riski taşıyan farklılık söyleminin yol açtığı bazı tehditleri ele almaktır. ‘Öteki’nin kapsadığı alanı gasp edencesine ve ‘öteki’ne saygı göstermeyi unutturmasına sergilenen bu ontolojik savaş, Thomas Hobbes’un yüzlerce yıl önce dile getirdiği ‘doğal hâl’e doğru gidildiğine dair bazı şüpheler taşımaktadır. Bireyin tekliğini ve biricikliğini vurgulamak yerine farklılıklarımıza vurgu yapan bizler, kültürel ve etnik kimliklerimizi tözelleştirme riskiyle karşı karşıyayız. Burundi’de, Bosna-Hersek’te ve daha pek çok yerde yaşadığımız soykırımların, etnik temizliğin ve kültürel temizliğin nedeni büyük ölçüde bu tözelleştirme değil mi? Şüphe yok ki, postmodern söylemlerin etkisinde kalan günümüz entelektüelleri de farklılıkların ve kimliklerin çalışılması yönünde yoğun bir angajman altına girmişlerdir. Bu eğilim, benim *IDoloji* (kimlik bilim: *id+logy*) şeklinde adlandırdığım ve bu makalede tartışmaya açmak istediğim yeni bir tür sosyal bilimin doğmasına neden olmuştur âdeta. Bu makalede, ideolojik bir yanı olduğunu düşündüğüm yeni sosyal bilime olan eleştirel tavrımı ve şüphelerimi dile getireceğim. Bu amaçla, ideolojiden *IDolojiye* doğru giden süreçte kısa bir yolculuk yapmak istiyorum. Bu yolculuğu yaparken, Kartezyen dualizmden, “sonculuk” ideolojisinden (ideolojilerin sonu, tarihin sonu, modernitenin sonu) ve tarihin tekrerrüü ideolojisinden söz edildikten sonra dualizmin eleştirisi niteliğinde Levinas’ın ‘ötekiye saygı’, Deleuze ve Guattari’nin ‘rizom’ ve Bhabha gibi bazı yazarların ‘üçüncü alan’ şeklinde nitelendirdikleri yaklaşımlar dile getirilecektir.

İdeoloji kavramı ilk kez 1796 yılında bir Fransız felsefeci olan Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından kullanılmıştır. İlk kullanıldığı zaman bu kavramın ifade ettiği anlam, düşüncelerin bilimi şeklindeydi... Tracy bu yeni bilimi biyoloji veya zooloji gibi diğer pozitif bilimler gibi kurumsallaştırmaya çalışırken, ideoloji biliminin bilinçli olarak üretilen düşünce ve fikirlerin kaynağının saptanmasında faydalı olacağını öne sürmüştür. Hattâ ideoloji biliminin XVIII. Yüzyılın sonlarında, zooloji biliminin inceleme alanına giren hayvanlardan farklı olan ve aklını kullanma yeteneğine sahip *homo sapiens* türünün davranış kalıplarını ele alması düşünülmüştür. İdeoloji bilimi bu hâliyle değerlendirildiğinde, XIX. Yüzyılın başlangıcında August Comte’un önceleri *Sosyal Fizik* olarak adlandırdığı ve daha sonra Sosyoloji adını alacak olan sosyal bilimin öncülü olarak

da değerlendirilebilir. Fransız Devrimi’nin düşünsel alt-yapısını hazırlayan ve aralarında Destutt de Tracy ve Napoléon Bonaparte gibi pek çok ismin bulunduğu ideologların asıl amaçlarından biri, şüphesiz, Fransız Devrimi’nin sürekliliğini sağlamak amacıyla Katolik Kilisesi’nin toplum üzerindeki hegemonyasını en aza indirmek ve bu yolla kesintisiz bir toplumsal devrimin sağlamaktır. Devrimin ve ideologların düşünsel egemenliği ancak Napoléon Bonaparte’ın imparatorluğuna dek sürebildi. Devrim, kendi evladı olan Napoléon tarafından bir anlamda kesintiye uğratıldı [...]

Kaynak: Ayhan Kaya, “İdeolojiden IDolojiye Yolculuk: Düşüncebilimden Kimlikbilime”, **DoğuBatı 28** içinde, ed. Taşkın Takış, Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 67-68.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: İdeoloji Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. İdeoloji kavramına “yanlış bilinç” anlamının Napoléon Bonaparte ve sonrasında yüklenildiğini göreceksiniz.
2. e Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: İdeoloji Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Tracy’den önce ideoloji kavramının temelini atmış düşünürler arasında Kant’ın adının geçmediğini göreceksiniz.
3. b Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: İdeoloji Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Bacon’ın ayırımı yaparak açıkladığı idol türleri arasında kilise idolleri diye bir idol yer almadığını göreceksiniz.
4. a Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: İdeoloji Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Holbach’a göre insanların doğumdan hemen sonra tutuldıkları “yanılgı hastalığı”nın, egemen sınıfın iktidarını pekiştirmek üzere başvurduğu tedbirlerin bir sonucu olduğunu göreceksiniz.
5. d Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Başlıca İdeolojiler” başlıklı kısmında yer alan “Marksizm-Sosyalizm-Komünizm” altbaşlığını yeniden okuyunuz. Mutlak tinin kendini açması ve mutlak özgürlüğün tarihin sonunu getirmesi gibi neye göndermede bulunduğu belirsiz bir tür kehânetin, Marx’ın materyalist düşüncesinde yer almadığını hatırlayacaksınız.
6. e Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Başlıca İdeolojiler” başlıklı kısmında yer alan “Anarşizm” altbaşlığını yeniden okuyunuz. Anarşizmin anlamının “devlet/yönetim yokluğu” biçiminde ifade edildiğini göreceksiniz.
7. d Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Başlıca İdeolojiler” başlıklı kısmında yer alan “Faşizm” altbaşlığını yeniden okuyunuz. Toplum sorunlarının çözümünde akla ve bilimin yol göstericiliğine güvenmenin, faşizmin temel nitelikleri arasında yer almadığını göreceksiniz.
8. b Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Bir Siyaset Felsefesi Sorunu Olarak İdeoloji” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Kuçuradi’nin çağdaş kültürün belirgin özelliği olarak insanın değerinin sıfıra inmesine vurgu yaptığını göreceksiniz.

9. a Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Bir Siyaset Felsefesi Sorunu Olarak İdeoloji” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Kendisini doğrudan bir ideoloji olarak konumlanmış olmasa da, emperyalizmin bir tür ‘gizli ideoloji’ olarak nitelendiğini göreceksiniz.
10. c Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Bir Siyaset Felsefesi Sorunu Olarak İdeoloji” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Bir ideolojiyi kitleleri yönlendirdikleri eylemlerin faydası ya da zararı açısından değerlendirme anlayışının Pragmatizmden kaynaklandığını hatırlayacaksınız.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İdeolojinin olumlu anlamlandırılışı, hatırlayacağımız üzere, Tracy’nin bu kavrama “düşüncelerin bilimi”, “felsefi bilim”, “en temel bilim” gibi anlamları yüklemesiyle ortaya çıkmıştır. Ne var ki, 1799 sonlarında diktatorial bir yönetim oluşturan General Napoléon Bonaparte, yalnızca kendisinin “reel”, “gerçekçi” siyaset yaptığını, Aydınlanma düşünürlerininse “gerçekten koptuğunu” öne sürmüş, yönetimdeki uygulamalarıyla da kendisinden sonra ideoloji kavramının olumsuz bir biçimde anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Bu olumsuz anlamın günümüzde de etkili olduğu açıktır. İnsanlar işte bu olumsuz anlama dayanarak başkalarının düşüncelerini gerçeklikten uzak, ütopyacı olarak nitelemek üzere “ideolojik” diye bilinen yaftalamaya sıklıkla başvururlar. Dolayısıyla kendileri de “gerçekçi”, “dünyayı doğru kavrayan” kimseler olma ayrıcalığını elde ettiklerini düşünürler. Oysa tüm bu değerlendirme biçimleri, değer biçme ve değer atfetmenin, değer bilgisinden yola çıkılarak gerçekleştirilebilecek doğru değerlendirme ile karıştırılmasının bir sonucudur. Sözgelimi, komünist ideolojiyi benimsemiş birisine göre, özel mülkiyeti savunan birisi dünyaya “ideolojik” bakmaktadır ve bakış açısını düzeltmesi, sınıfsız toplumun insanlık için en iyi seçeneği olduğu gerçeğini görmesi gerekir. İşte bu bakış açısı, aslında komünizmin öğretisi doğrultusunda diğer dünya görüşlerine değer biçmekten kaynaklanmaktadır ve özel mülkiyetin kaçınılmazlığını savunan bir liberale göre de sınıfsız toplumun gerçekleştirilebileceğini savunmak “ideolojik” bir yaklaşım olur.

Sıra Sizde 2

İdeolojiler ve öncelikle ideoloji kavramının kendisi, modern Avrupa kültürünün katkısıyla ortaya çıkmıştır ve günümüzde de ideolojiler, siyaset yaşamının olmazsa olmaz unsurlarından birisidir. Bu da, artık devletlerin herhangi bir ideolojik bakış açısından bağımsız politika üretemeyecekleri yorumuna neden olur. Hatta günümüz koşullarında, herhangi bir ideolojiye bağlı olmamak da, başlı başına bir ideolojik tavır olarak değerlendirilecektir. Fakat bu, bir devletin mutlaka Marxist, sosyalist, komünist ya da faşist ideolojilerden birini benimsemesinin bir zorunluluk olduğu anlamına gelmez.

Her devlet, toplumunun gereksinimlerini karşılamak üzere kurulmuştur ve hiçbir devlet, yönettiği toplumun ekonomik gerçeğinden, kültürel değerlerinden soyut ve kopuk bir ideolojik yaklaşım benimseyemez. Sözgelimi, özel mülkiyetin bulunduğu ve üretim araçlarının belli başlı sermaye sahiplerinin elinde bulunduğu birçok ülkede devletler, piyasa ekonomisini, serbest ticareti ve genel olarak liberalizmden beslenen insani değerleri dikkate alarak politika geliştirmek zorundadır; bu devletlerin sosyalist ya da komünist ideolojiye göre toplumun kaderini belirlemeleri bütünüyle olanaksız olmasa da, göze almaları gerekenler hesaba katıldığında, bir hayli güçtür. Günümüzde 'Batı' olarak nitelenen AB ülkelerinin hemen tümünde ve ABD'de liberalizme dayalı bir kapitalist ekonomik model uygulanmaktadır ve bu kısa sürede değişebilecek bir şey değildir. Kısacası, devletlerin kendilerini ideolojiden tamamen soyutlamaları olanaklı olmasa da, tüm devletler, benimseyecekleri ideolojik görüşleri, yönettikleri toplumun gereksinimlerini ve değerlerini temel alarak belirler.

Sıra Sizde 3

Emperyalizmin faşizme benzeyen yönleri için, faşist ideolojinin temel niteliklerinin tekrar gözden geçirilmesinde yarar vardır. Emperyalizmin ve faşizmin başlıca ortak noktası, alternatif ve muhalif görüşlere karşı hoşgörü-süzlük ve tektip düşünme biçimini dayatma ve kabul ettirme idealidir. Fakat bu ideale ulaşmak üzere emperyalizmin ve faşizmin kullandığı araçlar farklıdır: Emperyalizm, sömürgeleştirmek istediği toplumun kültürünü ve değerlerini adım adım, uzun vadede yozlaştırarak kendi anlayışını empoze ederken, faşizm, devletin sağladığı tüm olanakları aynı anda ve yoğun bir biçimde kullanır. Faşizm, özellikle muhalif seslerin susturulması, halkta dehşet duygusunu ve devlet korkusunu yerleştirmek için şiddete ve diğer zor kullanma araçlarına başvur-maktan çekinmez. Devletin tüm gücüne mutlak biçimde

sahip çıkan faşist rejimlerde, yapılanları hukukla meşru-laştırmak da çok zor değildir. Oysa emperyalizm, ulaş-mak istediği amaca doğru ilerlerken, insanları kendi ya-nına çekmeye de çalışır ve bunun için ekonomik gücü-nü seferber eder. Başka bir deyişle "kaz gelecek yerden tavuğu esirgemez", elbette maskesi düşene kadar!

20. yüzyılda emperyalizmin faşist rejimlerin oluşumuna verdiği desteğe, ABD'nin 11 Eylül 1973 tarihinde Şili'de, 12 Eylül 1980 tarihinde de Türkiye'de gerçekleşen aske-ri darbelerine verdiği destek örnek olarak gösterilebilir. Şi-li'deki bakır madenleri, Türkiye'de ise burada saymakla bitmeyecek çeşitlilik ve zenginlikteki doğal kaynak, em-peryalizmin iştahını kabartsa da, her iki ülkede de dar-belerin gerçekleşmesinden önceki toplumsal iklim, em-peryalizmin çıkarlarıyla uyumsuzluk göstermektedir. Her iki darbenin de amacına ulaşması için, darbelerin ger-çekleşeceği tarihlerden daha önce" düğmeye basılmış"; yani geniş alanlara yayılan sokak çatışmaları ve toplum-daki şiddet ve huzursuzluk ortamının yaygınlaşması için insanlar birbirine düşürülmüş ve silahlandırılmıştır. Böy-lelikle, gerçekleşen askeri hareketlerin, toplumdan ka-bul göreceği beklenmiş ve bu beklentiler de büyük öl-çüde gerçekleşmiştir. Böylelikle, 1945'de ortadan kalktı-ğı ileri sürülen faşizm, Latin Amerika'da ve Türkiye'nin de aralarında yer aldığı Ortadoğu ülkelerinde askeri re-jimlerle tekrar kendisini hatırlatmıştır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Arda, E. (ed.) (2003). **Sosyal Bilimler El Sözlüğü**. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Çelik, N. B. (2005). **İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- De la Boétie, É. (1995). **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**. Çeviren Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi.
- Heider, U. (1994). **Anarchism: Left, Right and Green**. San Francisco: City Lights Books.
- Kropotkin, P.A. (1999). **Çağdaş Bilim ve Anarşi**. Çeviren Mazlum Beyhan, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Kuçuradi, İ. (2003). **İnsan ve Değerleri**. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2010). "Gelenek ve Devrim Ya da Felsefe ve Dünya Politikası", **Çağın Olayları Arasında** içinde Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, s. 69-86.
- Mardin, Ş. (1982). **İdeoloji**. Ankara: Turhan Kitabevi (2. Baskı).
- Marx, K. (1993). **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**. Çeviren Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve F. Engels (1999). **Felsefe Metinleri**. Çeviren Kenan Somer, Ahmet Kardam vd., Ankara: Sol Yayınları.
- Mc Lellan, D. (2005). **İdeoloji**. Çeviren Barış Yıldırım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Miller, D. (1987). "Anarchism", **The Blackwell Encyclopedia of Political Thought**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Özbek, S. (2003). **İdeoloji Kuramları**. İstanbul: Bulut Yayınları (2. Baskı).
- Özlem, D. (2004). **Tarih Felsefesi**. İstanbul: İnkılâp Yayınları (8. Baskı).
- Reich, W. (1974). **The Mass Psychology of Fascism**. İng. Çeviren V. R. Carpagno, Harmondsworth: Penguin.
- Ward, C. (2004). **Anarchism: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press.
- Woodcock, G. (2004). **Anarchism: A History Of Libertarian Ideas and Movements**. Canada: University of Toronto Press.
- Yazıcı, S. (2008). "Siyaset Felsefesi", **Felsefe** içinde, ed. Demet Taşdelen, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları (No: 917), s. 166-191.

4

Amaçlarımız

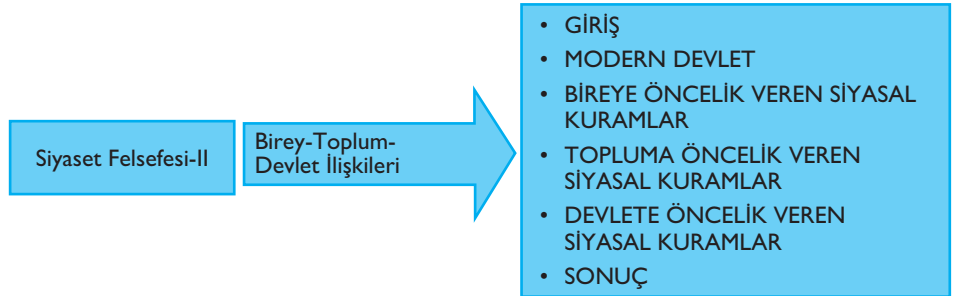
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Farklı devlet modellerini ayırt edebilecek,
- Farklı devlet modellerinin toplum ve bireye ilişkin tanımlarını saptayabilecek,
- Güncel siyasal sorunlara ilişkin sunulan çözüm önerileri arasındaki ideolojik farkları ayırt edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Devlet
- Birey
- Toplum
- Ortak iyi
- Özgürlük
- Eşitlik
- Anayasalılık

İçindekiler



Birey-Toplum-Devlet İlişkileri

GİRİŞ

Modern dönemin siyaset anlayışına “devlet” kavramı damgasını vurur. Öyle ki çoğu kez siyaset ve devlet birbirlerine özdeş olarak anıldığı gibi, birey ve toplum anlayışlarını da yine devletle kurulan bir diyalogun sonucunda biçimlenir. Yine de devlet kavramının tanımı, bu denli yaygın kullanımından beklenmeyecek ölçüde güçlükler içerir. Bu güçlüklerden ilki, diğer kavramlar gibi “devlet” kavramının da tarihüstü bir tanıma sahip olmayışındır. Tüm kavramlar gibi “devlet” kavramı da farklı tarihlerde farklı içeriklerle beslenerek değişim gösterir. Bu nedenle “devlet” kavramını tarihsel, kültürel ve ideolojik belirlenmişliklerimizden sıyrılarak açıklamak olanaklı değildir.

Modernliğin bir ürünü olan “devlet” kavramının tanımını yapmanın gereksiz bulunmasına neden olan bir diğer sorun, postmodern eleştiriler ışığında, devletin uygulama alanındaki yetersizlikleriyle ilişkili olarak belirir. Postmodernizmin devlet yerine toplulukları siyasetin baş aktörü hâline getirme eğilimi sonucunda, devlet kavramına ilişkin her türden tanımlama çabası giderek gözden düşer. Dahası varolan yapı ve kurumlara yöneltilen eleştiriler, siyaset bilimine özgü deneysel çalışmalar, felsefenin bütünleyici çabasından çok daha anlamlı görmeye yönelir. Giderek metafizik karşıtlığının belirlediği bu dönemde, siyaset felsefesi de deneysel olguların ve siyasal fenomenlerin gözlemlenebilir düzeyde ele alınabileceğine dair oluşan inancı siyaset bilimiyle paylaşır. Siyaset felsefesi ve siyaset biliminin aralarında kurmuş olduğu bu ittifakın sonucunda, devleti açıklamakta kullanılan “cebir”, “iktidar”, “otorite” gibi kavramlar, gözlemlenebilir, gündelik ilişkilerde aranmaya başlanırken, devlet de giderek diğer sosyal kurumlar gibi bir sosyal kurum olarak değerlendirilmeye başlanır.

“Cebir”, “iktidar”, “otorite” gibi kavramların, gözlemlenebilir, gündelik ilişkilerde aranmaya başlanması, gündelik ilişkiler ağı içerisinde kalan gizli iktidar anlayışının yapı sökülmesine dair etkileyici ve önemli tartışmaları beraberinde getirir. Ancak yine de salt uygulama alanına yönelen böylesi bir yaklaşımın en büyük riski, devlet kavramının siyaset içindeki ayırt edici ve belirleyici yanının giderek görmezden gelinmesi ve böylece siyaset kavramı hakkında yeterince bilgi edinme olanığının elden kaçırılmasıdır. Oysa günlük ilişkilerin bir parçası olan otoriteler, hükümetler, memurlar ya da bireyler arasındaki her türden ilişkinin çözümlenebilmesi, aynı zamanda tüm bu ilişkileri doğuran birliğin, yani devletin çözümlenebilmesini gerektirir (Barry 2003, s. 65).

Bu gereklilik nedeniyle, bu bölümde insanın önce var ettiği, sonra da kurtulmaya çalıştığı, kurtulamadığıdaysa görmezden gelerek önemini azaltmaya çalıştığı “modern devlet” kavramının tarihsel gelişim sürecine yer verilecek, ardından bireyler adına devleti sınırlama girişimleri anlatılacaktır. Devletin siyasal ilişkilerde hâlâ belirleyici bir kategori olması nedeniyle yapılan bu uzun devlet çözümlemesinin ardından, devletin birey ve toplumla ilişkilerini farklı kurumsallaşmalarla ve kavramlara yükledikleri farklı anlamlarla tartışan ideolojilerin bakış açıları ele alınacaktır.

MODERN DEVLET

Modern anlamıyla devlet görece olarak yeni bir olgudur. Elbette ki insanların toplu halde yaşamaya başladığı ilkçağlardan itibaren, yöneten-yönetilen farklılaşmasının sonucu olarak bazı toplumsal örgütlenmelerin izlerini bulmak mümkündür. Ancak bu saptama, farklı biçimlerde kendisini ortaya koyan tüm sosyal örgütlenmelerde devletin varolduğu anlamını taşımaz.

Modern devleti kendisinden önceki sosyal örgütlenmelerden ayırt eden en temel özelliği, merkezileşmiş ve kapsayıcı bir iktidar yapısına sahip oluşudur. Başka bir deyişle, modern devlet, kendisinden önce gelen siyasal örgütlenme biçimlerinden farklı olarak “(...) çok merkezli ve çoğulcu iktidar yapısından, bölünmemiş (...) tek (mutlakçı) bir iktidar merkezine” yönelir (Pierson 2000, s. 28). Eski Yunan polisleri, Roma İmparatorluğunun federe bölgeleri, Ortaçağın feodal krallıkları, “(...) modern devlete içkin olan siyasi iktidar ‘bir’liğinden yoksundur” (Ağaoğulları ve Köker 1991, s. viii). Oysa modern devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde egemen gücün tekliğini gösterir.

Modern devletin belirli bir toprak parçası üzerinde tek egemen oluşu, yani merkezi otoriteyi oluşturması, bununla bağlantılı ikinci bir özelliğini daha ortaya koyar. Modern devlet belirli toprak parçası üzerinde egemen olmakla kalmaz; bu toprak parçası üzerindeki tüm sosyal ilişkileri de düzenler. O halde modern devletin merkeziliğini yalnızca belirli bir toprak parçası üzerindeki egemen güç oluşuna bağlamak, bizi hatalı bir sonuca götürür. Aksine modern devletin merkeziliği, kamu yararına olsun ya da olmasın, coğrafi sınırları belirli bir mülki bölgede (*territory*) yaşayan herkesi kapsamaması ve sosyal ilişkilerin düzeni açısından belirleyici olmasını ifade eder. Başka bir deyişle, modern devletin kuralları, “(...) coğrafi alanın değil, bireyleri birbirlerine bağlayan sosyal bağların bir fonksiyonudur” (Barry 2003, s. 72).

Bu durumda modern devleti, kendisinden önceki yönetim biçimlerinden ayırt eden iki temel özelliği ortaya çıkar: (1) Modern devlet merkezidir ve (2) birey ya da toplumla ilişkilerinde kapsayıcı nitelikte kurallar koyma yetkisine sahiptir.

Daha önce de belirtildiği üzere, tüm kavramlar gibi devlet kavramı da tarihsel gelişim süreci içerisinde pek çok farklı biçimde tanımlanabilir. Bu nedenle devlet kavramını tanımlamak, devletin birey ve toplumla olan ilişkisi hakkında yorum yapmak, ancak onun tarihsel süreçte uğradığı durakları anmakla olanaklı olacaktır. Başka bir ifadeyle, devlet kavramı bir zorunluluk değil, tarihsel tesadüflerin bir ürünüdür. Bu açıdan bugün devlet-birey-toplum ilişkisi anlamak, ancak devletin tarihsel süreçte bireylerin devletle ilişkilerinin geçirdiği değişimleri kavramakla olanaklıdır.

Leviathan ya da Mutlak Devlet

Modern devlete ilişkin niteliklerin izleri her ne kadar daha eski tarihlere geri götürülebilse de, bu izlerin belirginleşmesi 17. ve 18. yüzyıllar içerisinde. Ünlü ese-

ri *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*'nde Jürgen Habermas, bu yüzyıllar içerisinde ticaret yoluyla giderek zenginleşen burjuvaların, sermaye dolaşımını kolaylaştırmak ve pazarı genişletmek amacıyla, çıkarlarını daraltan aristokrasiden kurtulmak için merkezî krallıkları destekleyerek, modern devletin temellerini attıklarını ileri sürer (bkz. Habermas 2000). Burjuvaların siyasi ve idari değişim talepleri, daha çok ticaret alanını genişletmek ve ticari sermayenin güvenliğini sağlamakla ilişkili olarak parçalı bir iktidar yapısı sunan aristokrasiyi ortadan kaldırma girişimleriyle iç içe geçer. Bu amaçla, modern devlete dönüşümde, özellikle vergi yoluyla ticarete büyük darbe vuran yerel, bölgesel ve sınıfsal iktidarlar çöktürülmüş; idare ve hukuk birliği sağlanmış; şiddet kullanmada merkezi otorite, tekele dönüştürülmüş; dışarıya karşı gümrük duvarları kurulurken, feodalitenin dar alanlara hapsettiği pazar alanı devlet ölçeğinde genişletilmiştir. Dahası Ortaçağ boyunca siyasal bir erk haline gelen kilise, modern devlete dönüşümde giderek siyasal etkinliğini yitirir. Dini olanın dünyevi iktidardan bütünüyle çıkartılmasıyla modern devlet iktidarı laikleştirilir. Bölgesel güçlerin tümüyle yok edilmesine yönelik olarak girişilen bu mücadele sonucunda da tüm bu güçleri elinde toplayarak yeni pazarları fethedecek olan *Leviathan* doğar (Sancar 2000, s. 17).

Ancak *Leviathan*'ın doğuşuyla bir anlamda insanın devletle olan ilişkisindeki trajedisi de başlar. İnsan önce sınırsız güçle donatılmış mutlak bir iktidar yaratacak, daha sonra da bu iktidarı sınırlamaya çalışacaktır. Mutlak iktidarın temelleri, daha 16. yüzyılda **Niccolò Machiavelli** tarafından atılır. Machiavelli, *Prens* adlı ünlü eserinde, iktidarı tekleştirmekle kalmaz, aynı zamanda iktidarı monarkın şahsıyla özdeşleştirir.

Prens adlı eserinde katıksız bir mutlak yönetim tablosu çizen Machiavelli bu nedenle sonraki yüzyıllar boyunca "kötülüğün filozofu" olarak anılır (Strauss 1958, s. 9). Asıl amacı döneminin küçük kent devletlerine bölünmüş İtalyasında parçalanmış olan birliğin yeniden kurulmasına hizmet etmek olan Machiavelli, güçlü bir monarkın önderliğinde bu birliğin kurulabileceği inancını taşımaktaydı. Machiavelli siyasal erkin kaynağını gelenek ya da Tanrı yerine, monarkın gücüne dayandırarak iktidarın laik bir yorumuna ulaşırken; ister istemez siyasal iktidara, geleneksel aristokratik yönetim ya da kilise yönetimi karşısında üstünlük tanımış olur. Böylece Machiavelli kilise, aristokrasi ve krallık arasında süregiden iktidar mücadelesinde, "güçler arasında en üstün güç/iktidar" (*superanus*) olarak "egemenlik" kavramını siyaset biliminin merkezi haline getirirken, modern devletin kuramsal temellerini de atar.

Machiavelli'ye göre egemenliğin temel ilkesi, siyasal birlik ve bütünlüktür. Siyasal birlik ve bütünlüğün sağlanabilmesi, devletin ve yurttaşların ortak iyisidir. Ortak iyi adına yapılan, ister ahlaki isterse ahlak dışı olsun, her türden etkinliği meşrulaştırması, Machiavelli'ye yüzyıllar boyunca pragmatizmin öncüsü yakıştırmasının yapılmasına neden olur. Ancak bu yakıştırma bütünüyle haksız bir çıkarımdır. Machiavelli, *Prens* adlı eserinde kötülüğün ancak ortak iyi adına meşrulaştırılabileceğini ve kötülük yolunun ise yalnızca egemen tarafından gerekli görüldüğü durumlarda açılması gerektiğini özellikle vurgular (Machiavelli 2002, s. 143). Dikkat edilirse Machiavelli ortak iyiyi koruma görevini yüklediği egemeni, yasa ya da benzeri her türlü düşünsel, fiziksel ya da ahlaki herhangi sınırlamalardan muaf tutarak mutlak monarşinin önünü açmış olur. Bu durumda egemenin iradesi ortak iyiyi yansıttığına göre, egemen kişi de devletle özdeşleşmiş demektir.

Machiavelli'nin izlerini takiben, egemenlik kavramını siyaset bilimine kazandıran **Jean Bodin**, siyasal düzen konusunda yalnızca iki seçenek sunar: ya mutlak egemenlik ya anarşi.

Niccolò Machiavelli (1469-1527) İtalya'nın Floransa kentinde dünyaya gelen Machiavelli, kentin hem cumhuriyet hem de tiranlık dönemini yaşamıştır. Cumhuriyet döneminde yazmanlık görevi olarak devlet memurluğu yapan Machiavelli, tiran ailesi olan Medicilerin yönetimi ele geçirmesi üzerine sürgüne gönderilmiştir. Ünlü eserleri *Prens* ve *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'i bu dönemde yazan Machiavelli, etkili görüşleriyle siyasal iktidarın laikleşmesine katkıda bulunur. Siyaset felsefesi tarihinde özel bir öneme sahip Machiavelli, *Prens* adlı eserinde mutlak devleti, *Söylevlerde* ise idealindeki cumhuriyet yönetimini anlatır. Prens'in siyasal erkini kendi fiziksel gücü temelinde meşrulaştıran Machiavelli, siyasal iktidarın meşruluğunu din dışında bir kaynağa dayandırarak, siyaset biliminin de kurucusu unvanını kazanır.

Jean Bodin (1530-1596). Fransız hukukçu, tarihçi, siyaset felsefecisi ve siyasetçisi. Bodin'in siyaset bilimine yaptığı en önemli katkı "egemenlik" kavramını siyaset bilimi yazınına sokmuş olmasıdır. Reformasyon döneminin dini ve sivil çatışmalarına şahitlik eden Bodin, çatışmaları sonlandırabilecek güçteki bir mutlak egemeninin varlığını, anarşiye karşı tek çözüm olarak görür. En önemli eseri 1576'da kaleme aldığı *Devlet Üzerine Altı Kitap* tır.

Bu durumda anarşiye ve karmaşaya düşerek yok olmak istemeyen devletler, ister istemez mutlak monarkın egemen otoritesi etrafında bütünleşmek zorundadır.

“Devlet, birçok ailenin ve onlarla birlikte malik oldukları şeylerin egemen kudret tarafından hukuka uygun olarak adaletle yönetilmesidir” (Bodin 1955; I.I, s. 1) diyerek devletin kaynağı olarak aileyi gösteren Bodin, egemenin otoritesini de hane içerisindeki babanın sınırsız otoritesine benzetir. Bodin’e göre bir ülkede tek bir egemen bulunur ve egemenin buyurma gücü hiçbir koşulda sınırlanamaz. Bu açıdan “Bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üzerinde en yüksek, en mutlak, en sürekli güçtür” (Bodin 1955, I.VIII, s. 24). Diğer tüm güçler, ülkenin buyurma gücü sınırsız olan tek egemenin izniyle varolabilirler ve varlıklarını egemen izin verdiği sürece devam ettirebilirler.

Görüldüğü gibi hem Machiavelli hem de Bodin egemenlik kavramını monarkın şahsiyetiyle özdeş kılar. Nitekim bu anlayış en somut biçimde Fransa Kralı XIV. Louis’in 1655’teki parlamentoda yaptığı konuşmadaki şu sözlerinde ifade bulur: “Devlet Ben’im”. Dikkat edilirse XIV. Louis, devletin kendi mülkiyeti olduğundan değil, kendisinin varlığının bizzat Fransa olduğunu iddia etmektedir. Machiavelli ve Bodin’in görüşlerinde teorik altyapısı hazırlanmış olan devletle egemeni özdeşleştiren bu görüşe göre, bir devlette tek bir birey olduğunu ileri sürebiliriz; o da monarkın kendisidir. Bu açıdan mutlak monarşi içerisinde devlet ve birey ilişkisinden söz etmek imkânsızdır.

Ancak mutlak monarşinin bir diğer sözcüsü Thomas Hobbes ile egemenlik, monarkta cisimleşen şahsılık özelliğini yitirerek, yerini sınırlandırılmamış devlet anlayışının ifadesi olarak **Leviathan**’a bırakır.

Hobbes’a göre devletin varoluş nedeni güvenlidir. “İnsanın insan için kurt” olduğu doğa durumunda doğa yasalarının güvenliği sağlayamaması, bireylerin aralarında imzaladıkları bir sözleşmeyle doğa durumuna son verip devleti kurmalarına neden olur. Hobbes devletin kuruluşunu şöyle açıklar:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve herkesin bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu, onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsini bir ve aynı kişilikte gerçekten birleştirmeleridir. Bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EYDERHA’nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur” (Hobbes 2004; s. 129-130).

Görüldüğü gibi uzun vadede bireylerin güvenliklerini sağlamak için aralarında imzaladıkları bir sözleşmeyle kurulan *Leviathan*, rasyonel çıkarların bir sonucu olarak doğar. Böylece Hobbes egemenliğin kaynağına bireylerin iradelerini yerleştirerek iktidarın Ortaçağ boyunca yaslandığı tüm kutsal dayanaklarını yok eder.

1651’de Thomas Hobbes tarafından yazılan **Leviathan**, toplum sözleşmesi kuramının en ünlü örneklerinden biridir. Latince dev, ejderha anlamına gelen Leviathan sözcüğü, bu eserde mutlak güç ve yetkilere sahip devleti ifade etmek üzere kullanılır. Kitap içeriğiyle olduğu kadar orijinal kapağında yer alan illüstrasyonla da dikkat çekicidir. Kitabın kapağındaki insanların bir araya gelmesinden oluşan ve bir elindeki kılıçla askeri gücü, diğer elindeki asayla da siyasi gücü temsil eden dev, Hobbes’a göre devletin resmidir.

Ancak egemenliği halka dayandırarak kuran Hobbes, sözleşmenin ardından, yok ettiği Tanrısal kutsallığın yerine, devleti geçirerek bireylerin özgürlük olanaklarını bir kez daha yok eder. Başka bir deyişle, herkesin her şeyi yapmakta serbest olduğu bir doğa durumundan, -egemen dışında- hiç kimsenin hiçbir şeyi yapma gücünün olmadığı bir toplumsal duruma geçilmiş olur.

Bu açıdan Hobbes'un kurgusunda bireylerin yalnızca sözleşmeyi imzalama anında özgür oldukları ileri sürülebilir. Sözleşmeyle beraber bireyler tüm hak ve özgürlüklerini egemene devrederken, sözleşmenin bir tarafı olmayan egemen, uyrukları üzerinde ne doğal ne de pozitif olan herhangi bir yasa ile sınırlandırılmamış bir güç ve hak elde eder. Başka bir deyişle, halkın kaderi, her an keyfi davranma potansiyeli taşıyan bir egemenin kararlarına ve eylemlerine teslim edilmiştir. Artık Hobbes'un siyaset felsefesinde beliren devlet, mutlak devlettir.

Hem Machiavelli, hem Bodin hem de Hobbes'ta devletin egemenliği, kendisini oluşturan halkın egemenliğinden ayrı ve onlara üstün bir biçim kazanmıştır. Kendisini halkın iradesinden bağımsız ve üstün olarak ilan eden bir devlet, sınırsız bir gücü temsil eder. Devletin bireylerden üstün oluşu ve bireyler üzerindeki sınırsız güç uygulama kabiliyeti, sınırsız bir egemenlik, yasaları keyfice oluşturma ve keyfice oluşturulmuş bu yasalardan bağımsız olma niteliklerini de beraberinde getirir.

Mutlak devlet anlayışının izleri, 18. yüzyılda, birey aklına duyulan güvenin tazelendiği Aydınlanma çağına genel ruhuna aykırı olarak Hegel'de yeniden belirir. Hegel, devleti mutlak hakikat olarak tanımlarken, etik bir yaşama da ancak devlet aracılığıyla kavuşulabileceğini ileri sürer. Bu açıdan Hegel, bireylerin devlet dışında etik bir yaşam şansını bütünüyle yok etmekle kalmamış, devleti yurttaşlardan bağımsız kendinde bir iyi yaşam olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan devlet-birey ilişkisinde Hegel, kuşkusuz devlete öncelik tanır. Başka bir deyişle devlet, kendinde bir amaçtır (Hegel 1991, s. 199).

Hegel, 18. yüzyılın siyasal eğilimleri içerisinde ayrıksı bir örnektir. Habermas'ın başta da andığımız eserindeki izleri takip edilecek olursa, 18. yüzyılın devrimci burjuvazisinin önce mutlak monarşiyi desteklediği, ardından da her an keyfi kararlar alma potansiyeline sahip bu üstün gücü sınırlamaya giriştiği görülecektir. Nitekim Aydınlanmanın bireye duyduğu güven, bireyin üstünde bir öneme sahip olan her türden mutlak yapının sorgulanmasını da beraberinde getirir. Böylece başlangıçta aristokrasiye karşı mutlak monarklarla işbirliği yapan burjuvazi, feodalitenin kalıntılarından kurtulur kurtulmaz, monarşilerin de etkinlik alanının sınırlarını saptamaya girişir. Bu açıdan devlet denilen kavram, yapısal bir değişim geçirerek, giderek bireyler üzerindeki keyfi müdahale gücü sınırlanmış sınırlı ya da anayasal bir devlete dönüşür.

Farklı biçimlerde de olsa devlet, günümüzde de çoğu kez meşru güç kullanma tekeli olarak tanımlanmaktadır. Bu gücün mutlak anlamda bir devleti ifade edecek biçimde kullanılışına, günümüz devletlerinden örnekler bulmak olanaklı mıdır? Tartışınız.



SIRA SİZDE

1

Anayasal ya da Modern Devlet

Mutlak devlet kuramcılarının devletin iktidarını sınırlamamış olmaları, bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirir. Her şeyden önce tüm bu kuramcıların "otorite" ve "iktidar" kavramları arasındaki ilişkiyi çözümleyemedikleri ileri sürülebilir. Otorite ve iktidar arasında, egemenliğin hangi yollardan kazanılmış olduğuna dayalı olarak bazı farklar bulunur. İktidar, yönetme gücünü gösterirken; "yönetme hakkının yönetilenlerce tanınması ve kabul edilmesi" ise "otorite"dir (Türküne

2003, s. 38). Başka bir deyişle, otorite iktidarı meşru kılan, iktidar ve zorbalık arasındaki çizgiyi belirleyen toplumsal rızadır.

Otorite ve iktidar arasındaki ayrımlar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında, mutlak egemenlik savunusu yapan kuramcılar, siyasal iktidar ve zorbalık arasındaki farkları da ortadan kaldırdıkları ileri sürülebilir. Bu kuramcılar, fiziksel güç ya da korku nedeniyle gönüllü itaate dayandırdıkları siyasal iktidarı, aynı zamanda bir eşitsizlik üzerine inşa etmiş olurlar. Bu durumda cebir yoluyla iktidarı ele geçirmekle, halkın seçimleri sonucunda bir siyasal iktidar seçmek arasındaki farklar giderek yok olurken, aslında siyasetin de sonu gelir. Her ne kadar felsefe tarihi boyunca siyasetin anlamı ya da siyaset yapmaya güdüleyen faktörler, farklı düşünürlerce, farklı biçimlerde tanımlansalar da, bu tanımların ortak paydasını oluşturan “eşitlik” ve “özgürlük” kavramları, mutlak devlet savunucularının eserlerinde giderek görünmez olur ve siyasetin tanımı başka yan anlamlarda bulunmaya çalışılır.

Dahası çağdaş dünyada siyasetin özgül yöntemi olarak görülen ilişkisellik, mutlak egemenlik kuramcılarının eserlerinde bulunmaz. Mutlak egemenlik savunucuları için siyaset, Eski Yunan dünyasının büyük düşünürü Aristoteles’in ünlü *Politika*’sında olduğu gibi karşılıklılık gerektiren bir durum değil, bir bireyin uyruklarını yönetmesidir. İktidarın sınırlanmadığı durumlarda, “iktidarın kötüye kullanılması” ifadesi giderek anlamsızlaşırken egemenin her yaptığı doğru olarak kabul edilir.

“İktidarın kötüye kullanılması”nın engellenmesi, ancak iktidarın yetki ve etkinlik alanının sınırlanmasıyla olanaklıdır. Bu sınırlamanın günümüzde geçerlilik taşıyan biçimi “anayasal devlet” anlayışıdır. Mutlak devlet ve anayasal devlet arasındaki en büyük fark, her iki görüşün de devlete biçtikleri görevler yoluyla yapısında bazı farklılıklara yol açmalarından kaynaklanır. Mutlak devlet, az evvel de belirtildiği üzere, kendisini oluşturan bireylerden bağımsız, kendinde bir amaçtır. Oysa anayasal devlet, yurttaşlarına hizmet ettiği ve yurttaşlarının bireysel özgürlüklerini koruduğu ölçüde meşruluğunu koruyabilir. Yönetim biçimi her ne olursa olsun anayasal devlet, devlet iktidarının bireyler ve toplumun bütünü üzerinde uyguladığı gücün sınırlandırılmasını ifade eder. Devlet gücünün sınırını çizen bu anayasallığın kaynağı ise, artık egemenliğin monarkın şahsı ya da devletin yüce gücü değil, halkın kendisinde olmasıdır. Bu açıdan anayasal devlette, egemenlik ilkesi değişmiştir. Nitekim **Jean Jacques Rousseau**, ünlü eseri *Toplum Sözleşmesi*’nde “güçlü olan, gücünü bir hak haline, boyun eğmeyi ise bir görev haline getirmediği, asla sürekli efendi olarak kalacak kadar güçlü değildir” diyerek (Rousseau, 2004: 18); siyasal iktidarın varlığını, ancak yönetilenlerin rızasına dayalı olarak sürekli kılabileceğine dikkat çeker.

Mutlak devletin iktidarın yürütme gücüne odaklanan yapısına karşın, anayasal devlet ister bir kişinin monarşik yönetimi, ister azınlığın aristokratik ya da seçkin yönetimi isterse çoğunluğun demokratik yönetimi adına olsun, her türden iktidarın sınırlanmasını bir ilke olarak benimseyen devlettir. Bu açıdan anayasallık ilkesi, Eski Yunan’dan bu yana varolan cumhuriyetçi düşünme geleneğinin bir parçasıdır.

Ancak yine de anayasa kavramını mutlak egemenlik karşısında konumlandırarak, anayasallık ilkesini modern siyaset bilimine sokan liberal hukuk ve siyaset kuramcıları olmuştur. Özellikle liberalizmin babası sayılan John Locke, doğal haklar kuramıyla iktidarın sınırlarını çizerek, anayasallılık düşüncesinin gelişimine katkı yapan düşünürlerin başında gelir. Locke’a göre devletin varlık nedeni doğal hakları korumaktır.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Fransız siyaset filozofu Rousseau, Calvin’in Püriten ahlak görüşlerinin en yoğun etkilerinin hissedildiği dönemde, Cenevre’de doğmuştur. Püriten ahlak görüşü onun düşüncelerini iki yönlü etkiler. Rousseau, bir yandan tıpkı Püritenliğin önerdiği gibi ilkelikten, eşitlikten yana düşünceler geliştirirken, diğer yandan Püritenliğin katı ve baskıcı tutumu karşısında özgürlüğü savunmuştur. *Ekonomi Politik, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev, Yeni Güneş, İtiraflar, Yalnız Gezenin Düşleri* gibi pek çok kitaba imza atan Rousseau’ya siyaset felsefesindeki yerini kazandıran başyapıtı *Toplum Sözleşmesi*’dir. *Toplum Sözleşmesi*’nde klasik cumhuriyetçi görüşleri savunan Rousseau, bu görüşleriyle ölümünden on yıl sonra patlak veren Fransız Devriminin öncülerine yol gösterilik yapar. Ayrıca Rousseau yarattığı hayali bir çocuğun eğitimi üzerine yazdığı *Emile-Bir Çocuk Büyüyor* eseriyle, ilk pedagoji yazarı unvanını taşır.

“(...) insanların tümü, doğa tarafından özgür, eşit ve bağımsız kılınmış olduklarından, hiç kimse, kendi onayı olmaksızın, kendi servetinden yoksun bırakılamaz ve başka birinin siyasal iktidarına tabi kılınamaz. Kişinin, kendisini, doğal özgürlüğünden yoksun kılmasının ve sivil toplumun sınırlamaları içine koymasının tek yolu, insanların birbirleriyle rahat, güvenli ve barışçı bir yaşam sürmeleri için başkalarıyla, insanların mülkiyetlerinin güvenli bir kullanımının ve sivil toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük güvenliğe sahip oldukları bir topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmasıdır” (Locke 2004, s. 81).

Bu açıdan Locke’a göre doğal haklar, devletin etkinlik alanının da sınırını oluşturur. Devletin etkinlik alanını doğal haklarla çizen Locke, devlet iktidarına sahip yöneticileri de iki yoldan sınırlar. İlk olarak Locke yurttaşlara, sivil topluma geçişin ardından doğada varolan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını çiğnedikleri takdirde, yöneticilerle yapmış oldukları sözleşmeyi fesh ederek, yeni bir yasama oluşturmaya hakkı tanır (Locke 2004, s. 182). Buradan hareketle denilebilir ki yönetenler, ancak yurttaşların doğal hak ve özgürlüklerini koruma altına alabildikleri ölçüde varlıklarını sürdürme şansına sahiptirler.

Locke’un yöneticileri sınırlamak adına aldığı ikinci tedbirse, keyfi yönetimlere karşı yöneten ve yönetilenlerin aynı yasaya tabi kılınması yolundaki klasik cumhuriyetçi argümanı bir kez daha gündeme getirir. Locke’a göre “Hiçbir kişi, sivil toplumda sivil toplumun yasalarından muaf tutulamaz” (Locke 2004, s. 78). Bu noktada Locke ve Hobbes’un sözleşme kuramları arasındaki farklar da belirginleşir.

Hobbes, yöneticiyi muaf tuttuğu ve böylece mutlak yetkiyle donattığı toplum sözleşmesiyle yalnızca yöneten-yönetilen ilişkilerini belirlerken, Locke’ta sözleşmenin anlamı -daha sonraları Rousseau tarafından da tekrar edileceği gibi- aynı yasalar altında birleşen yurttaşların oluşturduğu sivil ya da siyasal toplumu kurmaktır. Hobbes ve Locke ile Rousseau’nun görüşlerini ayırt eden şey, Hobbes’un “devlet”, Locke ve Rousseau’nun ise “siyaset” kuramıyla uğraşması olarak saptanabilir.

Özetle, Locke’un devlet anlayışıyla, mutlak egemenlik kuramları arasında iki temel farktan söz edilebilir: İlk olarak Locke, devleti, bireylerin doğal haklarını korumanın bir aracı olarak değerlendirir. Başka bir deyişle, devlete mutlak itaatin yerini, Locke’un siyaset felsefesinde, bireysel hak ve özgürlükleri koruma amacına yönelen bir devlet alır. Böylece mutlak devlet anlayışında kendisine yer bulamayan birey, modernliğin dünyasında siyasetin baş aktörü haline gelir.

Devletin birey hak ve özgürlüklerini koruma amacıyla kurulmuş olduğu görüşüyle bağlantılı olarak Locke’u mutlak egemenlik kuramcılarından ayırt eden ikinci nokta ise, devleti sınırlama girişimidir. Locke devletin sınırını önce doğal haklarla ve yasaların üstünlüğüyle -anayasallık ilkesiyle-, ardından da halkın haksız ve keyfi yönetimler karşısında direnme hakkını tanımakla çizer.

Devlet ve yöneticilerin etkinlik alanlarını sınırlayan John Locke, egemenliği de parçalayarak devletin bireyler üzerindeki keyfi müdahalesini sınırlandırır. Modern devlete karakterini veren dayanaklarından biri olan “kuvvetler ayrılığı” ilkesi, Locke’un siyaset felsefesinin de temelinde yer alır. Locke’a göre bireylerin doğal hak ve özgürlüklerine, devlet iktidarını elinde bulunduranlar tarafından yöneltilebilecek tehditlere karşı yasa yapan ve uygulayan kişilerin birbirlerinden ayırt edilmiş olmaları gereklidir. Locke bu nedenle bir sivil toplum yönetiminde üç farklı erkten söz eder: yürütme, yasama ve federatif erk. Bu üç erkin yönetim kademeleri boyunca birleşmiş olması, devletin mutlak hale geldiğinin bir göstergesi olduğundan Locke yasama erkini parlamentoya, yürütme erkini ise krala teslim eder. Bugün bi-

ze yabancı olan üçüncü bir erk olarak federatif erk ise, uluslararası alandaki sorunları çözmekle yetkili organları ifade eder (Locke 2004, s. 121-124).

Aslında kuvvetler ayrılığı ilkesi, iktidarın tek elde toplanmasını yozlaşmanın en büyük belirtisi olarak gören cumhuriyetçi geleneğin bir ürünüdür. Antik Yunanda “karma anayasa”nın, Roma’da ise farklı konsüllerin birbirlerini “denge ve denetleme mekanizması”nın modern dünyadaki biçimi olarak değerlendirilebilecek “kuvvetler ayrılığı” ilkesi, Montesquieu’nun *Kanunların Rubu* eserinde modern ifadesini bulur. Locke ve Rousseau’nun özgürlük sorununu varsayımsal bir doğa durumuna dayandırarak çözümleme girişimlerine karşın Montesquieu, özgürlüklerin ihlalinin nedenlerini sosyolojik bir çözümlemeyle araştırır. Ona göre monarkın iradesinin yasa değeri taşıması ve halk ile monark arasında aristokrat sınıfın aracı olarak kurumsallaşması, özgürlük ihlallerinin başlıca nedenidir. Montesquieu ister monarşik isterse cumhuriyetçi olsun, bir devletin yurttaşlarını özgür kılan temel niteliğin, o devlette anayasalı yönetimlerin hüküm sürüp sürmemesi olduğunu söyler. Bu açıdan Montesquieu’ya göre özgürlüğün korunduğu rejimleri ayırt etmenin ölçütü, egemenliğin kullanımıyla değil, anayasal ilkelerin varlığıyla ilişkilidir (Tunçel 2010, s. 27). Özellikle döneminin İngiliz anayasa düzenini inceleyen Montesquieu, İngiliz anayasasının özgürlükleri koruyan temel niteliğini, yasama-yürütme ve yargı erklerini birbirlerinden ayırmasında bulur (Montesquieu 2004, s. 156-164).

Gerek Locke’un gerekse Montesquieu’nun çabaları, bireyler lehine devletin etkinlik alanını sınırlamak ve böylece bireylerin özgürlüklerini korumaktır. Her iki düşünür de devlet-birey arasındaki gerilimli ilişkiyi bireyler lehine çözüme denemesinde bulunarak özellikle liberal kuramın temellerini ortaya koyar.

BİREYE ÖNCELİK VEREN SİYASAL KURAMLAR

20. yüzyılın başından bu yana siyaset felsefesine damgasını vuran kavram, “birey” kavramıdır. Özellikle liberal ideolojilerin birey kavramını savunmadaki başarısı, devlet ve toplumun egemen tanımının da bireyler açısından yapılmasına neden olur. Liberal kuramcılar açısından tek gerçeklik bireylerdir. Liberalizmin bireyin, her türden sosyal ve siyasal yapıdan önce geldiğine ilişkin inancı, birey anlayışının sıklıkla “soyut bireycilik” olarak tanımlanmasına yol açar. Bu durumda liberal kuramcılar açısından devlet kadar toplum da nominal bir değerdir. Başka bir deyişle, devlet de toplum da ancak tek tek bireylerin özgür iradeleriyle bir arada bulunuşlarıyla açıklanabilir.

Ahlaki ve ekonomik açılardan bireylerin özgür iradelerine dayalı olarak beliren liberal-bireyci kuramlarda devletten beklentinin güvenlikle sınırlı olması, yurttaşların siyasete katılımını ya da devlete karşı ödev üstlenmelerini gerektirmez. Bu nedenle liberal kuramcılar birey olmayla yurttaş olmayı keskin çizgilerle ayırt ederken, bireyin yurttaşlığını -Aristotelesçi gelenekte görüldüğü gibi- varoluşsal değil, seçime bağlı bir durum olarak değerlendirirler. Yurttaşlığın bir seçim sorunu hâline gelmesi, devletin özel bir sadakat odağı olmadığının da en açık göstergesidir.

Devletin neliğine ilişkin çözümlemelerinde antropomorfik anlayışlardan özellikle kaçınan liberal kuramcılara göre, yurttaşların iradesinden ayrı ve onlara üstün bir varlık olarak devleti tasarlama, “(...) siyasi düşünce tarihinde bir tür devlete tapma geleneği”nin parçasıdır (Barry 2003, s. 73). Liberaller açısından devlet, kurallara bağlı olarak yetkilendirdiği memurların işlemlerinin fonksiyonu olan bürokratik bir mekanizmadır. Başka bir ifadeyle devlet, kendisine ait amaçları olmadığı gibi, birey ve grupların amaçlarını yerine getiren bir araçtan öte anlama sahip değildir.

Liberal kuramcılar, devlete her ne kadar bireylerin toplamından fazla bir değer biçmemiş olsalar da, yine de devletten vazgeçemezler. Onların gözünde devlet, Locke'un deyişiyle "zorunlu kötülük"tür. Devletin kötülüğü bireysel özgürlükleri sınırlamasından, zorunluluğuysa sınırlanmış olan özgürlüğü doğada bulunan halinden daha güvenli kılmasından ileri gelir. Bu açıdan liberal kuramcılar için temel sorun devleti yok etmek değil, sınırlamaktır. Devletin müdahale gücünün artışı, özgürlükler için bir tehdit unsuru oluşturduğundan, -anayasallık, hukukun üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı, muhalefet ve basın özgürlüğünün tanınması, direnme hakkı gibi yapılarla- devletin etkinlik alanını sınırlandırmak, liberal düşünürlerin kuramlarında merkezi önem taşır.

Devletin sınırlanışı, özellikle kendi rasyonel seçimlerini yapmakla gerçekleştirilen liberal özgürlük anlayışının sürdürülebilirliğinin de garantisini oluşturur. Liberal kuramcıların özgürlük anlayışı, Isaiah Berlin'in 20. yüzyılın ikinci yarısında yazdığı ünlü "İki Özgürlük Kavramı" başlıklı makalesinde "negatif özgürlük" kavramıyla tanımlanır. Negatif özgürlük, bir kişinin, kişisel isteklerini gerçekleştirmede başka bir kişi, grup ya da kurumun fiziki baskılarına, engellemelerine, zorlamalarına maruz kalmadan eylemde bulunabileceği alanın genişliğini ifade eder (Berlin 1997, s. 393).

Negatif özgürlük tanımı çerçevesinden bakıldığında özgürlük, dışarıdan müdahalenin olmayışıyla ilişkilidir. Bu nedenle devlet, müdahale gücünden dolayı, özellikle klasik liberal kuramcılar için, özgürlüklerin önündeki en büyük engellerden biridir. Ancak bireylerin bütünüyle kendi kaderlerine bırakıldıkları herhangi bir düzende, eşitliğin tesadüflere ya da bireyden kaynaklanmayan bir tarihsel duruma bağlı olarak bozulduğu, liberal kuramcılar arasında adil bir devletin kurulmasının olanakları ve bu adil devletin müdahale gücünün sınırları konusunda düşünce ayrılıkları yaratır. Nitekim liberal kuramın çağdaş savunucularından John Rawls, klasik liberal görüşün bireyler arasındaki adaleti sağlamadaki eksikliklerine dikkat çekerek liberal söylemde içkin bir eleştiriye ve yenilenmeye yol açar.

Klasik Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri

Liberalizme genel karakterini veren ilkelerin pek çoğu, klasik liberal görüşlerden kaynaklanır. Farklı ağırlıklarla da olsa hemen hemen liberal düşünürlerin tümünün eserlerinde beliren ortak bazı temalar söz konusudur.

Her şeyden önce hemen tüm klasik liberal düşünürler, belirli bir insan doğası anlayışına sahiptir. Klasik liberalizmin bireye ilişkin ayırt edici algısı, insanın bencil bir varlık olduğuna ilişkin Hobbesçu saptamaya dayanır. Buna göre insan, rasyonel olarak bencil çıkarları üzerine yaptığı hesapların peşinden koşan bir varlıktır. İnsan doğasına ilişkin bu saptama klasik liberal kuramın dayandığı faydacı ve iktisadi kuramlarla da desteklenir.

James Mill ve Jeremy Bentham tarafından insan doğasına ilişkin etkili bir alternatif kuram olarak ortaya koyulan **faydacılık**, özellikle John Stuart Mill'in eserlerinde siyasal bir içerik kazanır. Faydacı ahlaka göre insanların yöneldiği seçimler haz ve acı ilkesinden hareketle şekillenir. İnsanlar hazzla yönelirken, acıdan kaçınmayı isterler. Ancak faydanın artırılması anlık hazlara değil, uzun vadeli doğru hesaplara dayanır. Kısa vadede haz getiren kimi eylemler, uzun vadede olumsuz sonuçlara neden olabilir. Bu nedenle faydacılık, eylemlerin değerini rasyonel bir hesaba uygunlukla belir.

Faydacılara göre doğru eylem, insanın refahını arttıran eylemdir. Faydayı genel olarak arttıran bir eylem, bazı insanların tercihleriyle çatışabilir. Bu durumda bazı

Faydacılık: Ahlak bakımından doğru eylem ya da siyasetin toplumun üyelerine en büyük mutluluğu getiren eylem ya da siyaset olduğunu savunan görüş (W. Kymlicka 2004, s. 13).

insanlar tercihlerini yaşarken, bazı insanların tercihleri tatmin edilemeyecektir; ancak bu bir tesadüfün yarattığı talihsizliktir. Kazananların sayısı kaybedenlerin sayısından yüksek oldukça, kaybedenlerin tercihlerinin, sayısal bakımdan daha fazla olanların tercihlerinin önüne geçmesi için hiçbir neden yoktur.

Bu durumda faydacı bir siyaset anlayışının, çoğunluğun mutluluğunu sağlama-ya yönelik bir siyaset algısı yaratması kaçınılmazdır. Ancak faydacı argümanların yarattığı bu çoğunlukçu demokrasi anlayışı, liberal kuramı, içkin ve aşkın eleştirilerin hedefi haline getirir. Nitekim faydacılığın siyasal savunusunu yapan John Stuart Mill, faydacılığın çoğunlukçu anlayışla bozduğu birey ve toplum arasındaki dengeyi yeniden kurma girişiminde bulunarak *Hürriyet Üzerine* adlı eserinde bireyler arasındaki eğitim farklarının gözetilmeksizin herkese tanınan eşit oy hakkının sakıncalarını tartışır.

Öte yandan bireyin kendi bireysel çıkarlarının peşinden koşan bir varlık olduğuna ilişkin saptama, klasik liberal kuramın iktisat anlayışını da biçimlendirir. Klasik liberalizmin iktisat anlayışı üzerindeki en etkili isim hiç kuşkusuz **Adam Smith**'tir.

Adam Smith, insan doğasına ilişkin rasyonalist ve liberal varsayımları kullanarak, liberal kuramın temel argümanlarından biri olan sınırlı devlet anlayışına, devletin sivil toplum üzerindeki rolü tartışması yoluyla katkıda bulunmuştur. Devletin müdahale etmediği serbest piyasanın kendi iç dengesini bulacağı inancına dayanan bu kuramda, devlete biçilen rol, Locke'un kullandığı mecazi ifadeyle "gece bekçiliği"dir. Başka bir deyişle, devletten tek beklenen güvenliği sağlamasıdır. İleride yeniden değinileceği üzere bu türden bir devlet anlayışının daha sofistike izleri 20. yüzyılda yeniden gündeme gelecektir.

Faydacılık ve iktisadi liberalizmin katkılarıyla biçimlenen klasik liberal kuram, devletle ilişkilerin düzenlendiği kamusal alanı, zorunluluk alanı olarak tanımlanırken, özel alan hane içi ilişkilerin düzenlendiği mahremle sınırlar. Ancak kamu-özel dikhotomisinde iktisadi faaliyetlerin yürütüleceği ve bireylerin özgür anlaşmalar yoluyla refah düzeylerini artırma yolunda çaba gösterecekleri bir alanın olmaması, liberal kuramcılarını özel ve kamu arasında bir de toplumsal ilişkilerin sürdürüldüğü sivil toplum alanını varsaymaya yönlendirir. Sivil toplum alanı, devlet alanıyla karşılaştırıldığında, bireylerin yalnızca özgür iradeleriyle ilişki kurdukları ve herhangi bir müdahale görmeksizin kendi çıkarlarını takip ettikleri bir özgürlük alanı olarak kalmaz; aynı zamanda piyasanın da müdahale görmediği takdirde kendi iç dengesini sağlayacağı alandır.

Adam Smith'in **görünmez el** olarak adlandırdığı piyasanın müdahale görmediğinden kendiliğinden bir iç dengeye ulaşacağı görüşü, toplumda çıkarları doğrultusunda çatışan bireylerin bu çatışmalarının sonucunda piyasanın doğal bir uyuma ulaşacağını varsayar.

Görünmez el kuramı, piyasa koşullarının serbest bırakıldığı bir sivil toplum alanında, kendi çıkarlarını önceleyen bencil bireylerin müdahale görmeden etkinlikte bulunabilecekleri bir özgürlük ortamı sağlandığında gerçekleşebilecek öngörülere sahiptir. Buradan hareketle klasik liberal kuramın, ahlaki ya da toplumsal belirlemelerden uzak, atom halinde hareket eden ve rasyonel hesaplamalar yapan bir birey anlayışına dayandığı söylenebilir. Klasik liberal kuramın iktisadi sonuçları, özellikle dönemin etkili kuramlarından Sosyal Darwinizm'le bütünleşerek bireylerin, kişisel kendi yetenek ve çalışkanlıklarına göre konumlandıkları bir toplumsal örgütlenme biçimine neden olur. Sosyal Darwinizm'e göre bireyler, kendi hayatlarında ne yapmak istiyor ve yapabiliyorlarsa, onu yaparlar. Buna göre yetenekli ve çalışma isteği olanlar refah içinde bir yaşam sürerken, yetersiz ve tembel olanların benzer bir refah düzeyine ulaşmaları imkânsızdır.

Adam Smith (1723-1790). İskoç iktisatçı ve filozof. Adam Smith çoğu kez "kasvetli bilim" olarak da adlandırılan iktisat kuramının kurucusu olarak anılır. 1759'da yazdığı *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı eserinde insanın bencil doğası ile herhangi bir müdahaleden uzak olarak kurulan sosyal düzen arasındaki bağları kuran bir güdüleme kuramı ortaya koyar. Smith'e iktisadın kurucusu unvanını kazandıran en önemli eseriye 1776'da yazdığı *Ulusların Zenginliği*'dir. Eserin önemi ilk kez sistemli bir şekilde ekonominin işleyişini piyasa terimleriyle açıklama girişimi olmasından kaynaklanır.

Görünmez El Kuramı: Adam Smith'in 1776'da yazmış olduğu *Ulusların Zenginliği* eserinde ortaya koyduğu "görünmez el kuramı", herkesin bencil olduğu bir toplumda, bilinçli bir dış müdahaleye maruz kalmayan piyasa ilişkilerinin kendiliğinden oluşacağına dair inancın ifadesidir. Kurama göre bireylerin çatışan çıkarları, bütünüyle serbest piyasada kendilerini ifade olanağı bulunduğu, piyasadaki fiyatlar ve kaynakların verimli kullanımı azami düzeyde gerçekleşme olanağı bulur.

Bu noktada klasik liberallerin, bireylerin refahını bütünüyle tesadüfî bir etken olan yeteneklerine bırakarak, onların kişisel tarihleri sonucunda içinde bulundukları ekonomik ve toplumsal koşulları da olumladıkları ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle, klasik liberal görüş, piyasada, aynı yetenek ve aynı koşullarda bulunmayan insanları, devlet müdahalesinin sınırlanması adına aynıymış gibi değerlendirecektir. Dikkat edilirse devletin müdahalesini bütünüyle reddetme eğiliminde bulunan klasik liberal görüşün savunucuları, özgürlük adına eşitliği ve adaleti göz ardı etmiş olurlar.

Sonuçta klasik liberaller özgürlük-eşitlik paradigmasında, seçimlerini birey özgürlüğünden yana kullanırlarken, devletin eşitlik adına bile müdahale etmesini onaylamayacaklardır. Klasik liberal kuramcılarının hedefleri, bireylerin özel anlaşmalar yoluyla ilişkili oldukları ve ekonomik etkinliklerini yürüttükleri toplumsal alanı genişletmek, devletin müdahale alanını daraltmak ve bu yoldan bireylerin daha geniş bir toplumsal alanda iradi eylemlerinin artmasını sağlamaktır. Tek tek bireylerin biraradalığından oluşan toplum ise bireylerin özgür iradelerine dayalı, “(...) en azından ilke olarak dışsal bir gücün sürekli müdahalesine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden örgütlenme yeteneğine sahip” bir oluşumun ifadesidir (Üstel 1999, s. 77).

Eşitlikçi Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri

Devlet ya da toplumun bireyler üzerinde herhangi bir ahlaki ya da siyasi müdahale gücünün bulunmadığı liberal kuramın eşitlik anlayışı, sıklıkla “fırsat eşitliği” ile ifade edilir. Fırsat eşitliği, yurttaşlar arasındaki siyasi ve hukuki eşitlikleri tanımayı gerektirirken, devletin dağıtımçı devlet olmasına karşı çıkıldığı için ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler çoğu kereler görmezden gelinir. Bu açıdan ekonomik ya da toplumsal koşullar açısından dezavantajlı grupların durumu göz önüne alınmaz.

Liberalizmin özgürlük adına devletin her türden yeniden dağıtımını müdahale olarak değerlendiren bakış açısının adalet adına yarattığı sorunlar, 1970’te yazdığı *A Theory of Justice* adlı eserinde **John Rawls** tarafından giderilmeye çalışılır.

Rawls, özellikle Mill’de liberal kuramın temeli olarak konumlandırılan faydacılığa karşı adaleti savunurken, klasik liberalizmin ihmal ettiği eşitliği güçlendirme arzusunu taşır. Faydacılığın en büyük sorunu, toplumsal alanda, adaletsiz olan eylemlerin, çoğunluğun faydası adına -en azından uygulama açısından- kabul edilebilir hale getirmesidir. İnsanın etkinliklerinin tek ölçütü mutluluk ya da fayda olarak tanımlandığında, mutluluk ya da fayda adına adaletsiz olan eylemlerin yapılmasına da bir anlamda açık kapı bırakılmış olur. Bu durumda devletin yeniden dağıtımını reddeden faydacılar, adaletsizliğe de fırsat vermiş olurlar.

Rawls faydacılığı eleştirerek, adaleti toplumsal yapının temeline yerleştirmeye çalışırken, aynı zamanda siyasete ahlaki bir içerik de yükler. Rawls’a göre liberal kuramın adaletli bir uygulaması, kuramın ancak haklar temelinde değerlendirilmesiyle olanaklı bir hal alır. Hakların uygulamada kullanılabilirliği ise, devletin yeniden dağıtımçı rolü üstlenmesini gerektirir.

Dikkat edilirse John Rawls’un görüşleri, klasik liberalizmin ihmal ettiği sosyal eşitliğin toplumsal bir değer olarak tanınmasına dayanır. Sosyal eşitliğin sağlanabilmesi yolunda ileri sürdüğü “hakkaniyet olarak adalet” kuramında Rawls, devlete, refah uygulamalarında ve yeniden dağıtımda etkin bir rol biçerek klasik liberal ilkelerden ayrılır.

Rawls, kuramını temellendirmek üzere, toplumsal konum ve koşullarının farkında olmayan insanların, toplumsal düzen üzerine görüşmelerinden çıkabilecek

John Rawls (1921-2002). Amerikalı siyaset felsefecisi. Rawls 1970 yılında yazdığı *Bir Adalet Kuramı* başlıklı eseriyle, 20. yüzyılda, siyaset biliminin gölgesinde kalan siyaset felsefesini yeniden görünür kılmakla kalmaz, aynı zamanda liberal kurama getirdiği içkin eleştiriyi kuramda yenilenmeye yol açar. Pek çok yorumcusu açısından Rawls’un başyapıtı, İkinci Dünya Savaşından sonraki dönemde yazılan en önemli eserdir. Rawls, liberal bireycilikle sosyal adalet ilkelerini “hakkaniyet olarak adalet” kuramı çerçevesinde bir araya getirir.

olası ilkeleri değerlendirdikleri bir sözleşme yaptıklarını varsayar. Rawls'un böyle-
si bir sözleşmeden beklentisi, uygulama alanının her türden etkisi ortadan kaldırıl-
dığında, hâlâ varlığını sürdüren adalet ilkelerine ulaşmaktır. Rawls, "bilgisizlik pe-
çesi" (*ignorance of veil*) adını verdiği bu belirsizlik durumundaki görüşmecilerin,
tüm toplumsal koşullardan önce iki adalet ilkesini benimseyeceklerini ileri sürer.
Bunlardan ilki, özgürlüğe ilişkindir. Her görüşmeci gerçek dünyada en geniş hak
ve özgürlüklere sahip olmayı isteyeceğinden, temel özgürlüklerin her bir birey için
korunuyor oluşunu garanti altına almak isteyecektir.

Rawls'un öne sürdüğü ikinci adalet ilkesi ise birincil metaların paylaşımına iliş-
kindir. Kaynakların kıt olduğu bir dünyada, herkesin her istediğini alması olanak-
lı değildir. Bu nedenle adil bir bölüşümün şartlarının sağlanması gereklidir. Rawls,
kıt kaynakların bölüşümünde geçerli olabilecek iki ilke saptar. İlk ilke toplumda
en az ayrıcalıklı olanlara en çok faydanın sağlanmasını içerir. Böylece Rawls, bi-
reyleri bütünüyle kişisel kaderlerine terk etmek yerine, devletin yeniden dağıtımçı
olduğu bir yapıyı onaylayacaktır. Klasik liberaller toplumsal düzende varolan eşit-
sizlikleri kişilerin yeteneklerine bağlı kalarak olumlarlarken, Rawls açısından bir
eşitsizliğin kabulü, ancak daha üstün bir ahlaki ilke uğruna olanaklıdır. Bu açıdan
Rawls, yeniden dağıtımla bir eşitsizlik yaratır, ancak bu eşitsizliğin haklılığı adale-
ti sağlamasından ileri gelir.

Klasik liberal kuram, daha önce de belirtildiği üzere, bireylerin yetenekleri öl-
çüsünde herkese açık olan fırsatları değerlendirmelerini eşitlik olarak onaylar. An-
cak söz konusu fırsatların bireyin somut toplumsal koşulları içerisinde olanaklı
olup olmaması, klasik liberalizmin tartışma alanının dışında kalır. Rawls birincil
metaların dağılımında, fırsat eşitliğini denk tutan koşullarda, görev ve konumların
herkese açık tutulabilecek biçimde yapılmasını onaylayarak (Rawls 1999, s. 174);
liberalizmin fırsat eşitliği ilkesindeki bir yenilemeye yol açar. Böylece klasik libe-
rallerin toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri görmezden gelerek ahlaki açıdan sa-
vundukları fırsat eşitliği ilkesinin toplumsal ve ekonomik koşullar altında da ola-
naklılığı Rawls'un tartışma konularının başında gelir.

Rawls'un felsefesiyle birlikte, liberal bireyci kuramın ahlaki sorunlarına, sosyal
felsefe geleneğinin yöntemleriyle bakılabilmemesinin yolu açılır. Bu açıdan Rawls bir
liberal olmakla birlikte, adalet kuramı üzerine yorumları, toplumsal adaletin neliği-
ne ilişkin izler taşır. Nitekim Rawls'un bireyin toplumsal sorunlarının devlet eliyle
çözümüne ilişkin yaklaşımı, pek çok liberal düşünürü göre liberal görüşlerden bir
sapma olarak değerlendirilir. Liberalizmin bireyciliği ve devletin sınırlanmasına
ilişkin görüşlerinin Rawls tarafından deforme edilmesine en büyük tepki, *Bir Ada-
let Kuramı* eserinin yazılışından hemen dört yıl sonra, 1974'te *Anarşi, Devlet ve
Ütopya* eserini yayımlayan Robert Nozick'ten gelir.

Liberterlik: Liberterlik ya da
liberteryанизм, en genel
anlamda, Adam Smith'in
iktisadi liberalizme ilişkin
saptamalarını en uç
noktasına ulaştıran
özgürlükçü görüş olarak
tanımlanabilir. Devletin
olabildiğince küçülmesi ve
insanların ahlaki
kısıtlamalardan bütünüyle
serbest kalması gerektiğini
ileri süren liberterler, bireyci
anarşizm ve aşırı kapitalizm
arasında bir tavır sergilerler.

Devletsiz Birey: Liberterlik

Robert Nozick *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde 19. yüzyılın liberal ilkelerine
geri dönmeyi önererek, devletin minimal ölçüde küçülmesi gerektiğini savunur.
Nozick kaynakların devlet eliyle dağıtılmasının, bireyler aleyhine özgürlük yitimine
yol açtığı iddiasıyla negatif özgürlük anlayışının en hararetli savunucularından biri-
dir. Nozick'e göre devletin üstlendiği yeniden dağıtımcılık rolü, ister istemez birey-
lerin seçim ve etkinliklerini etkileyecektir. Dahası Adam Smith'in devletin ekonomi
alanından bütütünü çekilmesini ileri süren iktisadi önerilerini tekrarlayan Nozick'e
göre, serbest piyasa ekonomisi, bireysel yaratıcılığı ve kârı artırır. Aksine yeniden
dağıtımçı bir devlet ise, devlet yardımlarından faydalananları tembelliğe sürükler.

Nozick'e göre üstlendiği görevler nedeniyle genişleyen devlet, giderek hantal bir bürokrasiye boğulduğu gibi, siyasetin de arpalık haline gelmesine yol açar. Liberterlik bir tür piyasa fundamentalizmi olarak da değerlendirilebilir (Heywood 2007, s. 67). Piyasayı her türden ahlaki ve yasal yoldan oluşacak siyasal denetimin üzerinde gören liberter anlayış, klasik liberalizmi de aşarak piyasayı ilişkilerin tek belirleyicisi haline getirir.

Liberter anlayışın piyasanın her türden denetimden uzak kendi iç dinamiğini üretmesine duydukları inanç, liberterlerin, devletin iktisadi planlama görevine de karşı çıkmalarına yol açar. Bu nedenle liberterlere göre devlet, sosyal ya da siyasal açıdan görev üstlenebilecek yetkiye sahip olamayacağı gibi, devletin yapacağı olumlu ya da olumsuz her türden müdahale bireyin özgürlüğüne gölge düşürür.

Nozick'e "bireyci anarşizmin babası" unvanını kazandıran ve bir karşı-devrim niteliği taşıyan liberter siyaset anlayışı tam olarak hiçbir zaman uygulanmamıştır. Ancak özellikle özelleştirmeye verdiği destek nedeniyle, 20. yüzyıla damgasını vuran sosyal refah devletinin hantallaşan bürokrasisini aşmak ve devletlerin giderek genişlemesi sonucunda zorlanan ekonomilerindeki yüklerini hafifletmek amacıyla özellikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletlerinde 1970'li yıllardan itibaren savunulur hale gelmiştir. İngiltere'de Thatcherizm, Amerika'da ise Reganizm siyasetleri, 70'li ve 80'li yıllar boyunca, yeni-sağ olarak adlandırılan ve özünde muhafazakâr olan sosyal bir felsefe çerçevesinde, *laissez-faire* ekonomisini uygulamayı denemiştir. Hem Thatcher hem de Reagan refah devletinin genişlemesi karşısında özelleştirmeleri savunmuş ve refah devletinin üstlendiği kimi sosyal hakların kilise örgütleri ya da cemaatler gibi organik bağla bağlı gruplarca üstlenilmesini teşvik etmişlerdir. Hâlihazırda süregelen yeni-sağcı görüşler, bireyler açısından birçok olumsuz sonucu da beraberinde getirir. Bireyler, yeni sağcı siyasalar eşliğinde sosyal haklar bakımından geriledikleri gibi, toplumsal açıdan, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında etkisini daha fazla hissettirecek olan Toplulukçu (cemaatçi) ilişkilere bağımlı hale gelmişlerdir.

Özellikle yeni-sağcı siyasetin özelleştirmeleri ve muhafazakâr değerleri savunması sonucunda, giderek "hak" ve "yardımseverlik" kavramları birbirlerine karıştırılmaktadır. Hak ve yardımseverlik kavramları arasındaki bu karıştırma, bireylerin özgürlüklerini nasıl etkiler? Tartışınız.



TOPLUMA ÖNCELİK VEREN SİYASAL KURAMLAR

19. yüzyılın endüstriyel gelişimlerinin sosyal ve ekonomik şartlara etkisi, bir yandan birey ve bireysel özgürlüğe derin bir inancı gündeme getirirken, peşi sıra eleştirilerini de sürükler. Liberalizmin kuramsal açıdan meşruluk kazandırdığı endüstriyel kapitalizm, burjuva bireylerinin giderek zenginleşmesini sağlarken, aynı toplumsal süreçte yeni bir sınıf olarak beliren işçilerin giderek yoksullaşmasına neden olur. Büyük ölçüde hissedilir hale gelen yoksullaşma ve bireysellik adına toplumsal bozulma, piyasa ve endüstri toplumunun bir eleştirisi ve alternatif arayışı olarak sosyalist geleneği doğurur. Böylece Aydınlanmadan doğan iki farklı kuram olarak sosyalizm ve liberalizm birbirlerinin eleştirisi olarak gelişirken, 20. yüzyılın ilk yarısında hüküm süren temel siyasal tartışmanın da eksenini oluştururlar.

Laissez-faire ekonomi anlayışının işçiyi korunmasız biçimde üreticinin insafına terk etmesi, ağır çalışma koşullarını da beraberinde getirmişti. Bu nedenle Karl Marx ve Friedrich Engels de dâhil olmak üzere ilk dönem sosyalistleri endüstriyel kapitalizme karşı bir alternatif arayışına girmiş ve bu alternatifi de devrimde bulmuşlardı.

19. yüzyılın sonlarında ise liberal Batı Avrupa’da sendikalaşmanın, işçi partilerinin ve kulüplerinin yaygınlaşmasıyla, işçi sınıfı bazı haklar elde ederek endüstriyel toplumun bir parçası haline getirilmiştir. İşçi haklarının giderek yaygınlaşması, sosyalist hareketin ikiye bölünmesine neden olur: bir yanda devrim yanlısı komünistler, diğer yanda ise reformist sosyalist ya da sosyal demokratlar.

Sosyalizm Ekseninde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri

Her şeyden önce tıpkı liberalizmde olduğu gibi sosyalizmin de farklı değişkenleri olduğunu kabul etmek gerekir. Tek bir sosyalist hareketten söz edilemeyeceği gibi, devlet ve birey ya da artık sosyalizmin bağlamında işçi-yurttaş arasındaki gerilimli ilişkinin çözümüne dair tek bir öneri de söz konusu edilemez. Ancak yine de tüm sosyalizme ait değer, düşünce ve inanç kümesinin ortak bazı kavramlar ekseninde yükseldiği ileri sürülebilir. Liberalizmin birey, bencillik, özgürlük, kişisel mülkiyet gibi dayanaklarına karşın, sosyalizmin eksen kavramları toplum, eşitlik, işbirliği ve ortak mülkiyet olarak belirir.

SIRA SİZDE



Özellikle 20. yüzyılın siyasal tartışmalarının temel eksenini oluşturan sosyalizm ve liberalizmin merkezi kavramları olan “eşitlik” ve “özgürlük” kavramları arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Tartışınız.

Sosyalizm her şeyden önce toplumcu bir ideolojidir ve birey ile devlet kavramlarını toplum ekseninde çözümler. Sosyalizme göre toplum, birey karşısında bir önceliğe sahiptir. Bu öncelik ahlaki bir öncelik olduğu kadar varoluşsal bir durumu da gösterir. Sosyalistlere göre birey, liberallerin öne sürdüğü gibi tek başına bir varlık olmadığı gibi, bireyin karakteri, seçimleri, becerileri gibi nitelikleri de bütünüyle kişisel olarak değerlendirilemez. Sosyalistlere göre insan, toplumsal bir varlıktır ve toplum tarafından sunulan ahlaki, sosyal, düşünsel imkân ve yapıların bir ürünüdür. Başka bir deyişle insan; toplum tarafından biçimlendirilen, kişi oluşu toplumsallığı içinde olanaklı hale gelen bir varlıktır. Bu nedenle bireyi anlamak, onu atom olarak tanımakla değil, ait olduğu sosyal grubu bilmekle ilişkilidir. Sosyal grubun tarihsel bir süreçte oluşturduğu ilişkiler ağı, bireylerin de belirleyicisidir.

İnsan toplumsal bir varlık olduğundan, liberallerin tarihüstü tanımlarında olduğu gibi durağan bir insan doğasından da söz edilemez. Dahası sosyalistlere göre, liberallerin insan doğasının bencil olduğuna dair yapmış oldukları saptama, kapitalist toplumun tarihselliğinin bir sonucudur. Başka bir deyişle bencillik, insan doğasına değil, kapitalizmin özüne aittir. Bu durumda insanın rekabet eden ve çatışan çıkarılara sahip oluşu da doğal bir zorunluluktan değil, kapitalist toplumun tarihselliğinden kaynaklanır.

Sosyalizme göre sosyal ve ekonomik sorunların çözümünü, basit bireysel çabalardan çok, toplumun kendisindedir. Toplumsal durumda her bireyin mutluluk, refah ve özgürlüğü bir diğerine bağlıdır. Bu nedenle bireylerin maddi ve ahlaki eğilimleri kişisel çıkarlarına göre değil, toplumsal bir denge durumuna göre düzenlenmelidir. Toplumsal dengenin kurulabilmesi ise bir eşitlik durumu oluşturur. Eşitlik anlayışı sosyalist geleneği pek çok açıdan tanımlayan bir niteliğidir. Sosyalizmin eşitlik anlayışı, liberal kuramın fırsat eşitliği düşüncesinden bütünüyle farklı bir yapı gösterir. Özellikle liberal görüşün bireylerin farklı yeteneklere sahip olmalarından doğan ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştırması, sosyalist gelenekte yer alan düşünürlerin eleştirilerinin hedefindedir. Doğa her ne kadar tüm bireyleri birbir aynı yeteneklerle donatmamış olsa da, eşitsizliğin bozulmasının gerçek nede-

nini oluşturmaz. Sosyalistlere göre eşitliğin bozulmasının gerçek nedeni, büyük ölçüde toplumsal örgütlenmenin eksikliklerinden ve bozukluklarından kaynaklanır. Liberallerin eşitliği siyasal ve yasal eşitlikle tanımlayarak sınırlandırmış olmaları, kapitalist sistemin içkin bir özelliği olarak beliren eşitsizlikleri aşmada yetersizdir. Eşit maddi ve toplumsal koşullara sahip olmayan insanların, önlerinde siyasi ya da yasal engeller bulunmasa dahi, seçimlerini özgürce yapmaları ve isteklerini gerçekleştirmeleri beklenemez. Bu açıdan sosyalistler, maddi ve toplumsal koşullarda bir denklik yaratılmadığı durumlarda eşitliğin yalnızca bir mitten ibaret olduğu düşüncesini paylaşır. Sosyalistlere göre eşitliğin onaylanarak desteklenmesinin, ahlaki gerekliliğinin yanı sıra sosyal açıdan da bazı önemli sonuçları bulunur. Eşit koşullardaki insanların kamu yararı için birbirlerine bağlanmaları çok daha güçlü bir olasılıktır. Bu nedenle toplumsal yapının sürekliliği ve kamu yararının öncelikli oluşu, eşitlik ilkesinin toplumun temeli haline getirilmesine bağlıdır. Ancak bireylerin birbirlerine eşit oldukları bir toplum, sınıfsal farkları aşabilecek güce sahiptir.

Sınıf ayrımlarının nedeni kapitalist devlettir. Friedrich Engels'e göre sosyalizmin son aşaması olarak komünizme ulaşıldığında, devletin neden olduğu sınıf ayrımları ve çatışmaları ortadan kaldırılacağından, bu aşamada artık devlete ihtiyaç kalmayacaktır. Sosyalistler için devletin anlamı, özellikle **Karl Marx** ve Friedrich Engels'in yazdıkları *Komünist Manifesto*'da ortaya çıkar.

Marx ve Engels'e göre devlet, egemen sınıfların çıkarlarının temsilidir. Tarih boyunca egemen sınıflar değiştikçe, devlet de egemen sınıfın çıkarlarına göre yeniden düzenlenir. Bu egemen sınıflar Eskiçağ'da köle sahipleri, Ortaçağ'da feodal lordlardır. Modern çağın devleti ise egemen sınıf olan burjuvazinin çıkarlarını savunmak üzere yapılandırılan bir kurumdur (bkz. Marx ve Engels 2006). Burjuvanın egemenliği, tarihsel bir mücadele sonucunda üretim araçlarının mülkiyetini eline geçirmiş olmasından kaynaklanır. Ancak sosyalist bir hedef olarak proletaryanın devrim aracılığıyla iktidarı ele geçirmesinin ardından, üretim araçlarının mülkiyeti de toplumun kendisine geçecektir. Bu durumda devlet, giderek gereksiz bir kurum haline gelir (Engels 2005). Böylece ulaşılabilecek yeni toplum, komünist toplumdur.

Devletsiz Toplum: Komünizm-Anarşizm

Komünist aşama her ne kadar Marx ve Engels'in eserlerinde dile getirilmiş olsa da, özellikle Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde uygulanan biçimini kazanmasında Vladimir I. Lenin'in etkileri hissedilir. Marksist devlet kuramını ve proletaryanın devrimdeki görevlerini ortaya koyduğu *Devlet ve Devrim* eserinde Lenin, komünist topluma ulaşmanın yolunun, geçiş sürecinde topluma kanaat önderliği yapacak olan proletarya diktatörlüğünden geçtiğini ileri sürerek, Öncü Parti kuramını ortaya koyar.

Öncü Parti kuramı, Lenin'in işçi sınıfının burjuvazinin fikir ve inançlarının aldatmasından korunması ve devrimci potansiyellerini keşfedebilmesi için oluşturulan "profesyonel devrimci" sınıfın liderliğini göstermektedir. Bu devrimci sınıf, komünizme giden yolda bir geçiş kademesi olarak kurulacak devletin yöneticiliğini yapmakla görevlendirilmiştir. Lenin'e göre ezilenlerin ekonomik sistemi olarak komünizmin inşası sırasında devlete ihtiyaç hala devam eder: "Proletarya, sömürülenlerin direnişini ezmek ve nüfusun büyük kitlelerine -köylülere, küçük burjuvalara ve yarı proleterlere- sosyalist ekonominin örgütlenmesi işinde öncülük etmek için Devlet gücüne, gücün merkezi olarak örgütlenmesine, şiddetin örgütlenmesine ihtiyaç duyar" (Lenin 2009, s. 6). Aslında Lenin'in görüşleri, 20. yüzyılın başında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin kuramsal olarak proletarya diktatörlüğüne

Karl Marx (1818-1883). Alman iktisatçı ve filozof. Sosyalizmin kurucusu olarak bilinen Marx, eserlerinde sistematik eşitsizlik ve istikrarsızlığı ortaya koyduğu kapitalizmi eleştirir. Özellikle tarih anlayışında Hegelci kaynağına sadık kalan Karl Marx, tarihin kaçınılmaz biçimde insanlığı komünizme taşıyacağı inancını taşır. En önemli eserleri üç cilt hâlinde yayımlanan *Kapital* (1867, 1885 ve 1894) ve Friedrich Engels ile birlikte kaleme aldığı *Komünist Manifesto*'dur (1848).

gitmesi beklenirken, uygulamada parti diktatörlüğüne dönüşmesinin nedenlerini de açıklamaktadır. Parlamenter siyaseti, siyasal iktidarın seçim yoluyla iktidara gelmesini, burjuvazinin yarattığı bir özgürlük yanılsaması olduğunu ileri süren Lenin'in görüşleri, uygulamada, giderek yurttaşların özgürlüklerin yok edildiği ve devlet iktidarının sınırlanmadığı bir durumda diktatörlüğün baş göstermesinin örneğini oluşturmaktadır.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin komünizm uygulamasında Lenin kadar önem taşıyan bir başka isim ise Joseph Stalin'dir. Stalin geliştirdiği "tek ülke sosyalizmi" kuramında, uluslararası bir devrime ihtiyaç duyulmaksızın, her ülkenin kendi içinde komünizme geçebileceğini ileri sürer. Şüphesiz bu türden bir kuram, uygulamada büyük bir ekonomik ve sosyal değişimi de beraberinde getirir. Bu yolda Sovyetler Birliği'nde ilk olarak 1928 yılında özel mülkiyet bütünüyle kaldırılır ve tüm üretim kaynakları devletin eline geçer. Tüm bu değişimlere yönelik muhalefetin şiddet yoluyla bastırılması, ülkeyi baskı ve terör dönemine iterken, sınıfsız toplum idealinden de giderek uzaklaşmayı ifade eder. Kuramsal hedeflerden giderek uzaklaşan komünist toplum ideali, giderek bireyin yok olduğu ve eşitliğin yerini hiyerarşilerin aldığı bir yapılanmaya yol açar. Bu açıdan komünist kuramın amacı olan devletten kurtularak toplumu özgür kılma hedefi, tıpkı devletçi kuramlarda olduğu gibi devletin kendinde bir amaç olarak tanımlanmasına neden olur.

Devletsiz toplum idealini kuramsal açıdan komünizmle paylaşan bir diğer ideoloji ise anarşizmdir. Liberaller, sosyalistler ya da muhafazakârlar, kendi ideolojileri içinde belirli bir ölçüde devlete yer açarlarken, anarşistler tümüyle devleti ortadan kaldırma amacı taşırlar. Anarşizmin görüşleri iki temel argümana dayanır. Bu argümanlardan ilki, kapitalist sistemin yönetim ve kamu görevinde yer alan kesimi, aslında devletin şiddet araçlarının sağladığı imkânlarla halkı sömüren ve bu nedenle de sistemin devamlılığını sağlayan kesimdir. Bu nedenle anarşistler devletle ilişkili her türden yapıyı reddederler. Anarşizmin dayandığı ikinci argüman ise toplumun aşağıdan yukarı doğru özgürlüklerin en geniş ölçüde sağlanacak biçimde örgütlenmesi, ideal bir toplum düzeni yaratır. Ancak bu noktada özgürlük anlayışları anarşistler arasındaki görüş farklarını da ortaya koyar. Kimi anarşistler özgürlüğü birey açısından yorumlarlar. Onlara göre tek gerçek bireydir ve bu nedenle yıkılan devlet sisteminin yerini alacak her türden yapı, birey temelinde oluşturulmalıdır. Kimi anarşistlerse toplumcu bir perspektif taşırlar. Onlara göre devlet ortadan kalkışıyla kurulacak küçük komünler, bireylerin toplumsal katılım olanaklarını kullanarak özgürlüklerine sahip çıkacakları ideal bir örgütlenme biçimidir. İster bireyci isterse toplumcu olsun tüm anarşistlerin birleştiği noktaysa, devletin ve onun taşıyıcısı olan hükümetin bulunmadığı, insanların her türden otorite ilişkisinden uzak olduğu, kurulan gönüllü işbirlikleriyle toplumsal sömürünün ortadan kalktığı bir düzenin insanın olanaklarını gerçekleştirebilmesinin tek koşulu olduğu düşüncesidir.

DEVLETE ÖNCELİK VEREN SİYASAL KURAMLAR

Birey, toplum ve devlet gerilimli ilişkisinde, özellikle devletin bireylerden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu düşünen filozoflar, devleti kendinde varlık olarak kurgulayarak, başlıca sadakat odağı haline getirirler. Bu düşünürlere göre devlet, bireylerin toplamından fazlasını ifade eden organik bir yaşam biçimidir. Organik toplum kuramı yine liberalizm ve sosyalizm gibi 19. yüzyılın bir ürünü olan milliyetçilikte ve ulus-devletle birlikte beliren Rousseaucu cumhuriyetçilikte asıl olarak kendisini gösterse de, kuramın kökenleri Aristoteles'te bulunabilir. Aristoteles in-

sanı “toplumsal/siyasal hayvan” olarak tanımlarken siyaseti de insanın varoluşsal koşulu olarak belirler. Bu açıdan toplumun/siyasetin olmadığı bir yerde kişi olarak insandan da söz edilemeyeceğine göre, toplumsal olanın özel olana önceliği vardır. Bu öncelik kent-devletinin kendi kendine yeten en küçük birim anlamında bir erek olmasından kaynaklanır (Aristoteles 2004, s. 33). Aristoteles kendi kendine yeterliliği, başka bir deyişle erek oluşu, şehir ve canlı organizma arasında kurduğu bir analogiyle açıklar. Nasıl ki bir canlı farklılaşmış fonksiyonların toplamına indirgenemezse, Aristoteles için şehir de yurttaşların toplamından farklıdır:

“Bir şehir (...) birbirine benzemeyen parçalardan oluşur. Bir canlı yaratığın (hayvanın) beden ve ruhtan, ruhun akıl ve tutkudan, bir çiftin koca ve karıdan, bir işyerinin efendi ve köleden meydana gelmesi gibi, bir şehir de bütün bunlardan ve hepsi ayrı ayrı daha birçok şeyden oluşur” (Aristoteles 2004, s. 74).

Dikkat edilirse toplum/siyasal düzen -ya da amacımıza uygun olarak devlet-Aristotelesçi gelenek dâhilinde, kendisini oluşturan bireylerin toplamından fazlasını işaret eder.

Yüzyıllar sonra *Jean Jacques Rousseau* da toplum ile organizma arasında Aristoteles’le benzer bir analogi kurar:

“Siyasal toplum, tek başına ele alınırsa, örgenleşmiş, canlı ve insan vücuduna benzeyen bir vücuttur. Egemen iktidar bunun başını temsil eder; yasa ve görenekler beynidir, yani sınırların başı ve anlama yetisinin, istemin ve duyuların mekânıdır; yargıçlar ve yüksek idareciler bu vücudun organlarıdır; ticaret, sanayi ve tarım ortak geçinme olanaklarını hazırlayan ağız ve midedir; kamusal gelir kandır; (...); yurttaşlar, makineyi harekete geçiren, yasa-tan, çalıştıran ve hiçbir yerinden yaralanmaması gereken gövde, kollar ve bacaklardır; canlının sağlığı yerindeyse, yaralanma izlenimi acı olarak hemen beyne ulaşır. (...); bütün parçaların karşılıklı duyarlılığı, içsel denklik ve uyumdur. Bu karşılıklı iletişim kesildi mi, biçimsel birlik yok oldu mu ve komşu parçalar sadece yan yana oldukları için birbirlerine ait göründüler mi, insan ölür veya devlet dağılır” (Rousseau 2005, s. 12).

Hem Aristoteles’in hem de Rousseau’nun görüşlerinde siyasal toplumun önceliğine mal edilmiş bu nitelikler, özellikle ulus-devletlerin kurulmasından sonra, siyasal toplumun taşıyıcısı olarak vurguyu devlete kaydıracaktır. Aristoteles’te toplum, Rousseau’da siyasal toplum olarak adlandırılan organizma, Fransız Devriminin -her ne kadar bir amaç olarak hedeflememişse de- devlet ve toplum arasında kurduğu paralellik sonucunda, devletin kendisini oluşturan bireylerin akılcı tercihlerinden bağımsız, objektif bir düzen olarak değerlendirilmesine yol açar. Bu açıdan devlet, bireylerin karşılığında kamu hizmeti üstlenerek bazı korunmaları elde ettiği bir mekanizma olmayıp, bütün bireysel seçimlerin ön koşulunu oluşturur. Devletin bireysel seçimlerin ön koşulu olarak varlığı, bireylerin ahlakiliğinin ancak içinde bulundukları toplum dolayısıyla varoluşunun bir sonucudur. Organik devlet anlayışına göre bireyler içinde bulundukları toplumsal yapıdan büsbütün bağımsız seçimlerde bulunamazlar; çünkü bireyler için sunulan seçenekler, bireyin içinde doğduğu toplumun onayından geçer. Bu durumda hukuki ya da siyasi kurumların kendileri, bireylerin özgür irade ile seçimlerinin ürünleri değil, bizzat seçeneklerin yaratıcısıdır. Devlet ise bireylerin kendiliğinden yaratamayacakları bu kurumların süreklilik ve istikrarının cisimsel bir ifadesidir. Devletin bireylerden ayrı ve bireysel çatışmaların üzerinde bulunan objektif bir düzen olarak kavranışı, en iyi ifadelerinden birini G. W. F. Hegel’de bulur. Hegel devleti, sivil toplumu oluş-

turan tek tek bireylerin üzerinde bulunan ve bireylerin arasındaki ilişkileri düzenleyen objektif bir hukuk düzeni olarak tanımlar (Hegel 1991, s. 173-195). Bütün sosyal düzen de, bu egemen gücün eseridir ve devletin yokluğunda sosyal düzen bozulur ve kaotik bir ortam baş gösterir. Bunun nedeni bireylerin, liberal kuramların ileri sürdüğü gibi yalnızca bireysel çıkarlarının peşinden koştukları bir durumda, bireysel çıkarlarından bağımsız olarak objektif kurumları yaratmalarının olanaklı olmayışıdır. Bu nedenle Hegel ve objektif devletin tüm savunucuları, devletin tarihte ve gelenekte evrimsel olarak oluştuğunu ileri sürerek onu, çıkarlar ya da doğal haklar gibi bireysellik kazandıran ilkelerden bağımsız olarak ele alırlar. Organik devletin savunucuları için devlet, liberal kuramların aksine, bireylerden bağımsız bir gerçekliktir. Başka bir deyişle, organik devlet savunucuları için devlet kavramı ontolojik bir gerçekliktir. Devletin olmadığı bir ortamın kaosa dönüşme tehdidi ve devletin ahlaki önceliği düşünüldüğünde, organik devlet savunucuları açısından devlet, başlı başına ortak iyi ve kendinde bir amaçtır.

Muhafazakârlık-Milliyetçilik Ekseninde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri

Bir siyasal ideoloji olmamakla birlikte özellikle siyasi öğretisi olarak milliyetçiliğin doğuşuna büyük ölçüde kaynaklık eden muhafazakârlık, tam da Aydınlanma döneminde, ancak Aydınlanma değerlerine bir tepki olarak doğar. Aydınlanmanın yarattığı değişim rüzgârına karşı, eskinin değerlerine tutunan muhafazakârlar, özellikle romantizmden etkilenerek, akılcılık karşısında geleneksel değerlerin savunusunu yaparlar. Muhafazakârlığın genel eğilimi güçlü devletten yana olmakla birlikte, asıl ilgileri devlet ve birey arasındaki aile ya da din gibi geleneksel kurumları korumakla ilişkilidir. Dahası pek çok kereler muhafazakârlar, söz konusu ara kurumları koruma görevini de devlete yükleyerek, otoriter devlete giden yolu açarlar.

Muhafazakârlık, bir yanıyla bireyi toplumsal kurumlarla sınırlarken, diğer yanıyla -az önce de sözü edildiği gibi- özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren, yeni-sağ liberallerinin de sığındığı bir dil haline de gelir. Böylece çelişik değerleri içeren çağdaş muhafazakârlık, İngiltere’de Margaret Thatcher, Amerika’da Ronald Reagan dönemlerinde devletin ekonomik genişlemesini durdurmak amacıyla öne çıkartılır.

Yeni-muhafazakârların ekonomik amaçlarla iç içe geçen gelenek vurgusuna karşın, klasik muhafazakârlık kendisini milliyetçi ideolojide cisimleştirir. Özellikle ulus-devletlerin doğuşunda, homojen bir toplumun yaratılması amacıyla ortaya koyulan milliyetçi argümanlar, temelde toplum ve devlet arasında bir özdeşlik kurma amacına hizmet eder. Böylece modern devletin kuruluş aşamasında karşılaştığı en önemli sorunlardan biri olan devlete sadakat, milliyetçi söylem üzerinden aşılımaya çalışılır.

Ancak bu noktada iki türden milliyetçiliği birbirlerinden ayırt etmek gerekir. Bu milliyetçiliklerden ilki Ernest Renan’ın “Bir Ulus Nedir?” başlıklı kısa ama etkili yazısında dile getirilir (Renan 1996, s. 41-55). Renan etnik kökenli devlet tanımları yerine, devleti öncelikli olarak coğrafi bir alan olarak tanımlar. Bu coğrafi alanda birliği sağlayacak olansa yurttaşların ortak yaşam arzularında ortaya çıkar. Bir diğer milliyetçilik türü ise etnik kökenli bir devlet arayışının sonucu olarak beliren kültür ve cemaate dayalı millet tanımlarını içerir. Özellikle J. Gottfried Herder’in Aydınlanmaya çekinceli bakan eserlerinde ortaya koyduğu tarih ve kültür tanımlarına dayalı olarak beliren bu türden bir milliyetçilik, en aşırı uçta kültürel açıdan farklı olanlara hoşgörüsüz bir tutuma da yol açacak potansiyelleri barındırır.

Devlet-Toplum-Birey Denkliği: Faşizm

Faşizm, etnik milliyetçiliğin dışlayıcı tutumunun en uç ifadesidir. Faşizm 20. yüzyılda doğan ve Aydınlanma Çağının mirası olan eşitlik, akılcılık, ilerleme gibi değerlerin yerine birlik, farklılıkla mücadele, liderlik, güç gibi olguları çıkartan bir ideolojidir. Siyaset olgusunun temeline birey yerine organik bağların oluşturduğu milli birlik duygusunu koyan faşizm, milli birliğin nesnesini, devletin temsil ettiği bütünlükte bulur. Faşizme göre devlet başlı başına bir amaçtır. Başka bir deyişle, faşizmin odağında devlete sadakat ve devleti koruma arzusu yer alır. Devletin bir üst amaç olarak ortaya koyulması, elbette ki bir sonuç olarak toplumun topyekûn denetim altına alınmasını beraberinde getirir. Bu açıdan faşist devlet modeli, kendi seçimlerini yapabilecek, özgür düşüncelerini ifade edebilecek ve Aydınlanmanın doğurduğu eleştirel akıl kapasitesini bağımsız olarak kullanabilecek birey düşüncesini yok ederek; tek bir amaç doğrultusunda bir bütün olarak hareket edebilecek ve bu uğurda kişisellikleri yok edilmiş bir toplum kurgusuna ulaşır.

SONUÇ

Devlet, birey ve toplum kavramları arasında sabit bir ilişki durumundan söz edilemeyeceği açıktır. Tüm kavramlar gibi, devlet-birey ve toplum kavramları da hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle olan ilişkilerinde sürekli değişiklik ve yenilenmelere açıktır. Bu değişim söz konusu kavramların tarihsel oluşundan kaynaklanmaktadır. Değişen sorunlar karşısında her seferinde yeniden tanımlanan bu kavramlar, aynı zamanda siyasetin de içeriğini oluşturur.

Devlet, birey, toplum gibi kavramları, tarihselliklerini dışlayarak tanımlama çabası, sonuçta bizi ancak bir ütopyaya götürecektir ki, ütopyalar tarihi ve ilişkiselliği dışlayarak siyasetin de sonunu gösterir. Bu açıdan en doğru devlet, birey ya da toplum tanımı verme iddiası olanaksız olduğu kadar tehlike de arz eder.

Söz konusu tehlikeyi önleyen, ideolojik bakış açıları arasındaki tartışmaları, kendisi ideolojik bir bakışa sahip olmaksızın değerlendiren ve yargılarda bulunan siyaset felsefesidir. Bu durumda siyaset felsefesini ödevi şu ya da bu ideolojik bakış açısını meşrulaştırmak değil, bu ideolojilerin devlet, birey ve toplum kavramlarına nasıl içerikler yüklediklerine bakarak onları sınıflamak ve böylece kavramların sunduğu olanakları keşfedebilmektir. Siyaset felsefesine yüklenen bu ödev, temelde güncel siyasal sorunlara ilişkin olası çözüm önerileri üretmede de yol göstericidir. Başka bir deyişle burada serimlendiği üzere, kavramların tarihsel ve ideolojik olarak içerdikleri farklı anlamları, bize, güncel sorunları tartışmada farklı perspektiflerden değerlendirilebilecek yeni olanakları sunar.

Özet



Farklı devlet modellerini ayırt etmek.

Tüm kavramlar gibi devlet kavramı da tek bir anlama sahip değildir. Kendi tarihselliği boyunca devlet kavramı pek çok farklı anlama bürünmüştür. Devlet kavramının bugün kullandığımız içeriğe kavuşması 17. ve 18. yüzyıllara dayanır. Bu yüzyıllarda modern devlet kavramı, özellikle burjuvaların siyasi ve ekonomik hak talepleriyle belirir. Öncelikle kurulan mutlak devlet, ardından sınırlandırılmaya çalışılmış ve tüm bu çabalar anayasal devletlerde son bulmuştur. Ancak devletin sosyal ve ekonomik ilişkileri kapsayıcı olması, benimsenen farklı sosyal ve ekonomik idealler boyunca farklı anlamlar içermesine de neden olur. Örneğin klasik liberaller ve liberterler devleti azami ölçüde sınırlama arzusundaiken, eşitlikçi liberaller için devlet, adaletin taşıyıcısı olarak özellikle ekonomik ilişkilere müdahale gücünü elinde bulundurur. Sosyalistler için devlet, kapitalizmin tarihiyle iç içe geçmiş ve bu nedenle egemen sınıfın sömürü aracı olmuştur. Sosyalistlerin hedefleri; önce devleti ele geçirerek bir geçiş yönetimi olarak proleterya diktatörlüğünü yaratmak, ardından da devletsiz bir topluma ulaşmaktır. Öte yandan milliyetçi argümanlar ise devleti aşkın bir devlet olarak tanımlarlar. Bu hâliyle devlet, bireylerden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu gibi, bireylerin ahlaki yaşamlarının da tek garantisini oluşturur.



Farklı devlet modellerinin toplum ve bireye ilişkin tanımlarını saptamak.

Devletin, az önce de belirtildiği gibi sosyal ve ekonomik süreçlere hâkim olan yapısı, birey ve toplum ilişkilerinin de çoğu kez devlet açısından yorumlanmasına neden olur. Farklı ideolojiler devlete farklı işlevler yüklerken aslında devletin birey ve toplum arasındaki yerini saptarlar. Bu açıdan devlet, birey ve toplum kavramları birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemez. Siyasal ideolojiler, siyasi ilişkileri ve düzeni ya toplum ya birey ya da devlet açısından yorumlar. Böylece ideolojilerin merkezî önem verdiği kavram, diğer kavramların da kuramsal açıdan değerini ortaya koyar. Bu üç kavram içerisinde en yeni ancak özellikle çağdaş dünyada en etkileyici ola-

nı birey kavramıdır. Liberal ideolojinin modern dünyaya hâkimiyetinin altında da birey kavramının önemi yatar. Liberal ideolojinin merkezinde yer alan birey kavramı, devlet ve topluma da bakış açısını belirler. Liberaller tek gerçekliğin birey olduğunu ileri sürerlerken, toplum ya da devlet gibi bireyüstü kavramları da bireylerin toplamından oluşan metafizik içerikli kavramlar olarak tanımlarlar. Liberalizme tepki olarak doğan sosyalizm ise liberalizmin birey ve birey özgürlüğü adına ihmal ettiği toplum ve eşitlik kavramlarını öne çıkartırlar. Toplum ahlaki ve kültürel değerleri taşıyarak, bireyin kişiseliliğinin biçimlenmesindeki en önemli etkidir. Bu açıdan bireyi toplumundan bağımsız düşünmek de olanaklı değildir. Sosyalistlerin devlet tanıımıya yine liberal ideoloji eleştirisi üzerine kuruludur. Sosyalist perspektiften devlet, kapitalizmin sömürü aracı olan bir kurumsallaşmayı gösterir. Bu nedenle sosyalistlerin hem ideali hem de inancı tarihsel olarak devletsiz bir topluma ulaşmaktır. Özellikle ulus-devletlerin kuruluş aşamasında farklı kültür ve tarihe sahip bireyleri homojen bir kimlik altında birleştiren milliyetçilik ise, birey ve toplumu devletin bakış açısında değerlendirir. Milliyetçilere göre devlet kendisini oluşturan birey ve toplumdan bağımsız kendinde bir amaçtır. Bu nedenle özellikle ulus-devlet milliyetçileri devlet ve toplumu özdeş olarak ele alırken, bireyleri de devlete sadakat ve adanmaya yönlendirir.



Güncel siyasal sorunlara ilişkin sunulan çözümler önerileri arasındaki ideolojik farkları ayırt etmek.

Günümüze damgasını vuran temel tartışmalar, özellikle birey haklarına ve toplumsal haklara ilişkindir. Bir önceki yüzyılın milliyetçi ve devletçi bakış açısı, bugün birey ve toplumsal açıdan yeniden tartışılmaya ve eleştirilmeye başlanmıştır. Ulus-devletlerin kuruluş aşamasında, milliyetçiliğin verdiği destek, ulus-devlet ile milliyetçi ve devletçi perspektiflerin iç içe geçmesine neden olur. Ancak günümüzde değişen koşullar karşısında bir önceki paradigmanın bakış açılarının yetersizlikleri kendilerini iyiden iyiye göstermişlerdir. Bugün çoğulcu demokrasinin azınlıklara

ilişkin siyasaları, insan hakları, toplulukların kültürel hakları gibi konular demokrasi kavramını tartışmaya açarken, devlet siyasetini de gözden geçirmemize neden olur. Tüm bu sorunları yanıtlayabilme çabası; devlet, birey ve toplum ilişkilerine dair kavramsal şemaları yeniden değerlendirmeyi gerektirir. Günümüzde ekonomik koşulların da zorlamasıyla devletlerin pek çoğu liberal devletlerdir. Liberal devletlerin yurttaşlarına karşı yansız duruşu ve tüm yurttaşlara eşit mesafede olduğu iddiası, bugün pek çok toplulukçu görüş tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin iki dayanak noktası bulunur. Bunlardan ilki demokrasilerin çoğunlukçu idealle özdeşleşen yaygın biçimidir. Çoğunluğun oylarının hükümetleri, hükümetlerin de devlet siyasalarını oluşturduğu düşünüldüğünde, varolan devletler Rousseau'nun ifadesiyle "çoğunluğun tiranlığı"dır ve azınlıklarla alternatif görüşlerin varlığına kapalıdır. İkinci sorunsal yine ilkiyle bağlantılı olarak devletin aslında kendisini oluşturan çoğunluk kimlik özelliklerini göstererek azınlıkları görmezden geldiğine ilişkindir. Liberalizmin çoğunlukçu demokrasi anlayışı, özellikle sosyalizmin toplumun bireyin kişiliğini belirleyen unsurları içerdiği düşüncesini kendilerine çıkış noktası olarak alan toplulukçular tarafından eleştirilirken, liberal devletin azınlıkta kalan toplulukların kimliklerini yok saydığı iddiaları ağırlık kazanır. Bu durumda devlet ve azınlık toplulukları arasında beliren gerilimli ilişki mikro-milliyetçiliklerin de önünü açar.

Öte yandan çağdaş dünyanın güncel bir diğer sorunuysa insan ve bireylerin haklarıyla devletin gösterdiği karşıtlıklardır. Devletlerin kuruluş aşamasında iç içe geçtiği milliyetçi ve devletçi bakış açılarının varolan siyaset anlayışına sinmiş olması, pek çok devletin insan hakları uygulamalarında yetersizliğine neden olur. Devletin kendini koruma adına aldığı tedbirler, günümüzde insan hakları adına büyük kayıplara neden olmaktadır. Burada verilen güncel siyasal tartışmalara ilişkin üç örnek göstermektedir ki, devletin yetki ve sınırları, bireylerin hakları ve etkinlik alanları, toplumların/toplulukların birey ve siyaset üzerindeki etki bölgeleri tartışılmaksızın çağdaş sorunlara bir yanıt verme denemesi olanaksızdır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi modern devletin ayırt edici özelliklerinden biri **değildir**?

- a. Merkezîyetçilik
- b. Sosyal ilişkileri kapsayıcı nitelikte kurallar koyma yetkisi
- c. Otoriteye dayanması
- d. Meşruluk arayışı
- e. İktidara sahip oluşu

2. Aşağıda adları verilen düşünürlerden hangisi devlete ilişkin görüşlerinde sözleşme düşüncesine **yer vermez**?

- a. Thomas Hobbes
- b. John Rawls
- c. G. W. F. Hegel
- d. Jean Jacques Rousseau
- e. John Locke

3. Aşağıdakilerden hangisi yeni-muhafazakâr görüşlerin bir savunusu **değildir**?

- a. Gelenek
- b. Liberal ekonomi
- c. Dinî kurumlar
- d. Geniş devlet
- e. Yurttaşlık ideali

4. Aşağıdakilerden hangisi siyasal iktidarı bir sınırlama aracı olarak **değerlendirilemez**?

- a. Doğal haklar kuramı
- b. Anayasallık
- c. Kuvvetler ayrılığı
- d. Parlamento
- e. Toplum sözleşmesi

5. Aşağıda adı verilen düşünürlerden hangisi, mutlak egemenliğin savunucularından biri **değildir**?

- a. Niccollo Machiavelli
- b. Jean Jacques Rousseau
- c. G. W. F. Hegel
- d. Thomas Hobbes
- e. Jean Bodin

6. Aşağıdakilerden hangisi siyasal iktidarın niteliklerinden biri **değildir**?

- a. Rıza
- b. Meşruluk
- c. Otorite
- d. Güç
- e. Tanınmışlık

7. İdeolojik yaklaşımların devlet kavramını açıklamaya yönelik farklı görüşleri aşağıdakilerden hangisinde **yanlış** eşleştirilmiştir?

- a. Komünizm - proleterya diktatörlüğü
- b. Liberterlik - küçük devlet
- c. Milliyetçilik - güçlü devlet
- d. Liberalizm - sınırlı devlet
- e. Faşizm - Mutlak devlet

8. Aşağıdaki ilkelerden hangisi klasik liberal felsefenin dayanaklarından biri **değildir**?

- a. Faydacılık
- b. Piyasa ekonomisi
- c. Bireysel özgürlükler
- d. Fırsat eşitliği
- e. Adalet

9. Aşağıdaki iddialardan hangisi sosyalist ideolojinin iddialarından biri **olamaz**?

- a. İnsan, toplumsal bir varlıktır.
- b. Eşitlik, kamu yararının korunabilmesi için gerekli önkoşuldur.
- c. Devlet, egemen sınıfın koruyucusudur.
- d. Devlet, bireyin güvenliği için vardır.
- e. Tarihüstü bir devlet tanımından söz edilemez.

10. Aşağıdakilerden hangisi liberal ideolojinin ilkelerinden biri **değildir**?

- a. Bireycilik
- b. Anayasallık
- c. Akılcılık
- d. Sosyal eşitlik
- e. Fırsat eşitliği

Okuma Parçası

İnsanlar özgür doğar, oysa ki her yerde zincirlere vurulmuştur. Filanca kişi kendini ötekilerin efendisi sanır, fakat bu durum, onun diğerlerinden daha fazla köle olmasını engellemez. Nasıl olup da bir kişi efendi, ötekiler köle olmuş? Bunu bilemem. Pekâlâ bunu meşru kılan nedir? Sanırım bu sorunun yanıtını bulacağım.

Yalnız gücü ve gücün doğuracağı sonucu göz önüne alacak olsam şöyle derdim: Bir halk boyun eğmek zorunda kalır da boyun eğerse, doğru davranmış olur; bo-yunduruğunu silkip atacak olur da atarsa daha da iyi eder; çünkü özgürlüğü, elinden hangi hakka dayanılarak alınmışsa, o da onu aynı hakka dayanarak geri almaktadır; ya özgürlüğünü geri almak için haklı nedenleri vardır ya da özgürlüğü elinden haksızca alınmıştır. Fakat toplumsal düzen bütün haklara temel olan kutsal bir haktır. Bununla birlikte hiç mi hiç doğadan gelen bir hak değildir bu; birtakım uzlaşılara dayanmaktadır. Sorun uzlaşılardan ne olduğunu bilmektir.

Kaynak: J.J. Rousseau (2004). **Toplum Sözleşmesi.** Çeviren M.T. Yalın, İstanbul: Betik Yayınları, I.I., s. 13.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, “Anayasal ya da Modern Devlet” bölümünü yeniden okuyunuz. İktidarın yönetme gücünü gösterdiğini hatırlayacaksınız. Oysa modern devlet yönetme gücünün meşruluğunu gerektirir. Yönetilenlerin rızası olmayan bir iktidar, zorbalık ya da diktatörlük rejimini ifade eder.
2. c Yanıtınız doğru değilse, “Modern Devlet” başlığı altında bulunan iki bölümü yeniden okuyunuz. Hegel’in diğer düşünürlerden farklı olarak devleti, toplum iradesinin bir sonucu olarak değil de, tarihi bir zorunluluk olarak tasarladığınız hatırlayacaksınız.
3. d Yanıtınız doğru değilse “Devletsiz Birey: Liberterlik” bölümünü yeniden okuyunuz. Yeni-muhafazakar akımın devleti küçülterek, refah devletinde sosyal hak olarak tanımlanan hakların uygulamalarını topluma devretmek hedefinde olduğunu hatırlayacaksınız.

4. e Yanıtınız doğru değilse “Klasik Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri” bölümünü yeniden okuyunuz. Toplum sözleşmesi kuramları iktidarın sınırını değil, iktidarın kaynağını gösteren kuramlardır.
5. b Yanıtınız doğru değilse “Leviathan ya da Mutlak Devlet” bölümünü yeniden okuyunuz. Mutlak devlet kuramcıları egemen ya da iktidarın sınırını çizmezken; Rousseau, sözleşmesinde yöneten ve yönetilenleri aynı yasaya tabi kılarak, yönetilenler kadar yönetenleri de etkinliklerinde sınırlar.
6. d Yanıtınız doğru değilse, “Modern Devlet” bölümünü yeniden okuyunuz. Güç mutlak egemenlik yaratır. Oysa soruda geçen siyasal iktidar yani otorite, gücün yarattığı korkudan değil, meşru olduğundan dolayı vardır.
7. a Yanıtınız doğru değilse, “Devletsiz Toplum: Komünizm-Anarşizm” bölümünü yeniden okuyunuz. Proleterya diktatörlüğünün komünizmin değil, sosyalizmin hedefleri arasında olduğunu hatırlayacaksınız. Komünizmin nihai hedefi devletin bütünüyle yok olduğu bir yapıdır.
8. e Yanıtınız doğru değilse, “Klasik Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri” bölümünü yeniden okuyunuz. Adalet klasik liberalizmin ihmal ettiği bir konudur. Nitekim John Rawls’un klasik liberalizme eleştirilerini adalet kavramı üzerinden yönelttiğini hatırlayacaksınız.
9. d Yanıtınız doğru değilse, “Sosyalizm Ekseninde Devlet-Birey İlişkileri” bölümünü yeniden okuyunuz. Sosyalizmin nihai amacı komünist aşamada devletin yok olmasıdır. Sosyalizmin toplumsal eşitlik sağlandığında bireylerin güvenliğinin de sağlanmış olacağına dair inanca sahip bir ideoloji olduğunu hatırlayacaksınız.
10. d Yanıtınız doğru değilse, “Klasik Liberalizmde Devlet-Birey-Toplum İlişkileri” bölümünü yeniden okuyunuz. Liberalizmin sosyal eşitliği önemsemediği için hem içerden hem de dışarıdan eleştirilere uğradığını hatırlayacaksınız.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Mutlak devlet anlayışı her ne kadar devlet kavramının tarihinin bir parçası olarak görülse de, aslında devletlerin özellikle kriz durumlarındaki uygulamalarının anayasal devletin sınırlarını aştığı açıktır. Elbette ki günümüzde mutlak devlet kuramı bir ideal olarak savunulamaz. Ancak real-siyaset açısından bakacak olursak hükümetlerin kendilerini güvende hissettikleri ya da muhalefetin zayıfladığı durumlarda anayasal devletin sınırlarına sadık kalırken, ekonomik ya da askeri krizlerde ya da muhalefetin güçlendiği dönemlerde mutlak devletin kimi uygulamalarına yol açtıkları görülmektedir. Olağanüstü hal ve askeri diktatörlükler krizleri aşmada açıkça devlet egemenliğinin mutlaklığının belirlediği süreçlerdir. Ancak mutlak devletçi uygulamalar, askeri rejimlerde olduğu gibi her zaman açıkça kendisini hissettirmez. Zaman zaman hükümetler de özellikle muhalefet endişesi ya da ekonomik sorunları, bilinçli krizlerle perdeleyerek mutlakçı uygulamaları meşrulaştırırlar. Bu türden bir devlet anlayışının kuramsal açıdan en açık ifadesi 20. yüzyılda Carl Schmitt tarafından dile getirilir. Devletin hukuk yaratan bir aygıt olarak tüm sınırlamaların üzerinde olması gerektiğini ileri süren Schmitt, devletin temel görevini de mükemmel bir anayasa yapmak değil, somut sorunları çözme kapasitesini geliştirerek, toplumsal çatışmaları giderebilmesi olarak saptar. Başka bir ifadeyle, devletin başlıca niteliği, tehdit olarak algıladığı “olağanüstü/istisnaî durumlar”da kendini koruma yeteneğine sahip olmasıdır. Devletin ilk amacının kendini koruma yeteneğini geliştirmesi olarak tanımlanmasının doğal sonucu, elbette ki olağanüstü/istisnaî durumlarda devletin kendi yarattığı olan hukukun dışına çıkmasının meşrulaşmış olmasıdır. Devlet bu türden bir meşrulaştırmayı ister içeride ister dışarıda olsun düşman algısını sürekli dinamik tutarak sağlar. Bu açıdan “mutlak devlet” denilen olgu, tarihin karanlıklarına gömülü değildir, aksine her an yaşanabilen bir durumu işaret eder. Tarihin bu oyununa insanoğlunun her daim düşüyor olması, aslında özgürlüğün kırılgan yapısını gösterdiği gibi, anayasal hukuk devletin ve demokrasinin, her daim kendisini koruyacak ve yasalara saygı gösterecek dikkatli ve özenli yurttaşlara ihtiyaç duyduğundan da göstergesidir.

Sıra Sizde 2

Özellikle günümüzde yeni-muhafazakâr uygulamalarıyla gündeme gelen hükümetlerin hak ve yardımsever-

lik arasındaki ilişkileri karıştırarak, özgürlükleri zedelediği ileri sürülebilir. Haklar, bireylerin birey olmaları dolayısıyla sahip oldukları değerleri gösterirken, özellikle sosyal devlet tarafından korunan temel ilkelerdir. Yeni-muhafazakâr devletlerse, ekonomik açıdan hem devletin üstlendiği görevleri azaltarak kamu harcamalarını düşürmek hem de kapitalist ekonominin bir gereği olarak piyasanın serbest oluşumunu desteklemek amacıyla, sosyal devlette tanınan pek çok hakkı, daraltma yoluna giderler. Buna karşılık yurttaşlar arasındaki dini ve manevi değerleri destekleyerek bir yardımlaşma kültürünün gelişmesini teşvik ederler. Bu durumda devletin hak olarak tanınması gereken pek çok değer, bireylerarası bir yardımlaşma ve inayete giderilmeye çalışılır. Bu türden bir eğilim, ilk olarak yurttaşların giderek içinde bulundukları yakın çevrenin değerlerini, devlete duyulan sadakatin, yurttaşlık bilincinin ya da kamu hizmeti üstlenme istekliliğinin önüne geçirmesine neden olur. Bu açıdan yurttaşlık bilinci gerilerken, muhafazakârlaşma eğilimi artar. Ancak yeni-muhafazakâr eğilimin en yıkıcı etkisi özgürlük yitimi ve bağımlılığın artışı konusunda yaşanır. Çağdaş cumhuriyetçi yazarlardan Philip Pettit *Cumhuriyetçilik -Bir Özgürlük Yönetimi* başlıklı kitabında özgürlüğün kayboluşu ve bağımlılık ilişkilerini şöyle bir örnekle açıklar: Devletin müdahalede bulunmadığı bir koşulda işçi ve işveren arasındaki ilişkinin durumunu düşünelim. Eğer bir işçinin işvereni tarafından her an müdahaleye uğrama riski varsa, bu işçinin özgür olduğu ileri sürülemeyecektir. Her an patronu tarafından kovulma riski taşıyan işçi, kendi haklarını savunamayacak, işverenin koyduğu tüm koşulları ne denli yıkıcı olsa da kabullenecek ve işverenin sempatisini kazanmak için sürekli onun hoşuna giden eylemleri yapmaya çalışacaktır. Bu durumda işçinin özgürlüğünden söz etmek imkânsız olduğu gibi işçi ve işveren arasındaki ilişkinin de bağımlılık ilişkisi olduğu açıktır. İşveren bugün işçiye bir müdahalede bulunmasa bile, işçinin herhangi bir korunması olmadığından, müdahale gücüne sahip olan işverenin iyi niyetine bağımlıdır. İşçi ve işveren arasındaki bu ilişkiyi bir de haklar açısından düşünürsek hakların özgürlükle ilişkisi belirginleşecektir. İşçinin sendika hakkının, grev hakkının olduğu, işten kovulsa bile işsizlik maaşına hak kazanacağını bildiği ve çocuklarının ücretsiz eğitimlerini sürdürebileceği, sağlık hakkının işsizlik durumunda da korunacağı bir durumda, işçi işverenin her türden müdahalesine katlanmak zorunluluğunda kalmayacaktır.

Böylesi bir durumda işçi kendi görüşlerini yargı ve çıkarlarını koruyabilecek duruma gelmiş demektir. Bu da işçinin işverene olan bağımlılıktan kurtulup özgürleşmesi anlamına gelir. Dikkat edilirse Pettit, örnekten de takip edilebileceği gibi, maddi bir eşitliği savunmaksızın özgürlüğün ancak hakların korunduğu bir devlette gerçekten varolabileceğini gösterir. Aksi durumlarda yardımlaşma, başkalarına bağımlılık ve sadaka kültürünü öne çıkartarak, özgürlükleri gölgeler.

Sıra Sizde 3

Eşitlik ve özgürlük, tek başlarına kavramsal birer ideal olarak konumlandırıldıkları takdirde, birbirlerine karşıtlik gösteren iki kavramdır. Bu iki kavram arasındaki temel çelişki şudur: İnsanların bütünüyle özgür kaldıkları bir düzen, doğal olarak, insanların farklı yeteneklere, farklı fırsatlara, farklı kültürel deneyimlere, farklı ahlaki standartlara sahip olmalarından dolayı eninde sonunda eşitsizliğe yol açar. Ancak eşitliğin tek başına belirleyici bir ideal olarak sunulduğu durumlar ise siyasal, sosyal, maddi, hukuki benzerlikleri artırmak adına, özgürlükleri sınırlar ve hatta bireysel özgürlükleri ortadan kaldıracak nitelikleri beraberinde getirir. Çünkü eşitliğin gerçekleşmesi devleti müdahaleye ve yeniden dağıtımçı olmaya çağırır ki, bu da özgürlük idealinin dışladığı bir durumdur. Eşitlik idealinin toplumsal bir ideal olmasına karşın, özgürlük esas itibarıyla bireyseldir. Bu durumda özgürlük arttıkça devlet müdahalesi, eşitlik arttıkça özgürlük uygulamaları sınırlanır. Liberal kuramcılar özgürlük idealini eksen olarak kabul ederlerken, demokrasi kuramcılarının vurgusu sosyal uyum, genel irade ve eşitlik. Ancak ne eşitlik ne de özgürlük kavramının tek başına siyasetin merkezi olamayacağı da açıktır. Bu nedenle, yukarıda da sözü edilen tüm ideolojiler de dâhil, her türden siyaset kavrayışı aslında eşit-özgürlüğün peşindedir. Başka bir deyişle aranan denge, insanların bir arada özgür olarak nasıl yaşayacakları sorusunun yanıtıdır. Hiçbir siyaset anlayışının ya da ideolojinin, eşitlik ya da özgürlük kavram çiftinden birini tek başına ideal haline getirmesinin olanaklı olmayışı, günümüz siyasetinde eşit-özgürlüğü sağlayacak melez siyaset anlayışlarının gelişmesine neden olur. Nitekim temelde özgürlükçü olan liberalizmle geleneksel yapıları savunan muhafazakârlığın ittifakı, liberal ideolojilerin sosyalist eleştirilerle yeniden biçimlenerek yol açtığı refah devleti uygulamaları bunların örneklerinden sadece birkaçıdır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. (1991). **İmparatorluk-tan Tanrı Devletine**. Ankara: İmge Yayınevi.
- Aristoteles (2004). **Politika**. Çeviren M. Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Barry, N. (2003). **Modern Siyaset Teorisi**. Çeviren M. Erdoğan ve Y. Şahin. Ankara: Liberte Yayınları.
- Berlin, I., (1997). "Two Concepts of Liberty". **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**. Der. P. Pettit ve R. E. Goodin. Oxford: Blackwell. ss. 391-415.
- Bodin, J. (1955). **Six Books of the Commonwealth**. Çeviren M.J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell.
- Engels, F. (2005). **Ütopyadan Bilime Sosyalizm**, Çeviren Y. Onay. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Habermas, J. (2000). **Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü**. Çeviren M. Sancar ve T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1991). **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**. Çeviren C. Karakaya, İstanbul: Alkım Yayınları.
- Heywood, A. (2007). **Siyasi İdeolojiler**. Çeviren A.K. Bayram, vd. Ankara: Adres Yayınları.
- Hobbes, T. (2004). **Leviathan**. Çeviren S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lenin, V.I. (2009). **Devlet ve Devrim**. Çeviren F. B. Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Locke, J. (2004). **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme - Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**. Çeviren F. Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık.
- Machiavelli, N. (2002). **Prens**, Çeviren R. Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Marx K. ve Engels, F. (2006). **Komünist Manifesto**. Çeviren L. Kavas, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mill, J.S. (2004). **Hürriyet Üzerine**. Çeviren M. O. Dostel, Ankara: Liberte Yayınları.
- Montesquieu (2004). **Kanunların Ruhunu**, Çeviren F. Baldaş, İstanbul: Seç Yayın Dağıtım.
- Nozick, R. (2006). **Anarşi, Devlet ve Ütopya**. Çeviren A. Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pettit, P. (1998). **Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**. Çeviren A. Yılmaz, İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Pierson, C. (2000). **Modern Devlet**. İstanbul: Çivi Yayınları.

- Rawls, J. (1999). **A Theory of Justice**. Oxford: Oxford University Press.
- Renan, E. (1996). "What is a Nation?". **Becoming National: A Reader**. der. G. Eley ve R.G. Suny. New York: Oxford University Press. ss. 41-55.
- Rousseau, J. J. (2004). **Toplum Sözleşmesi**. Çeviren M.T. Yalın, İstanbul: Betik Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2005). **Ekonomi Politik**. Çeviren İ. Birkan, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Sancar, M. (2000). **"Devlet Aklı" Kısacasında Hukuk Devleti**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Strauss, L. (1958). **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: Chicago University Press.
- Tunçel, A. (2010). **Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Türküne, M. (2003). **Siyaset**. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Üstel, F. (1999). **Yurttaşlık ve Demokrasi**. Ankara: Dost Yayınevi.

5

Amaçlarımız

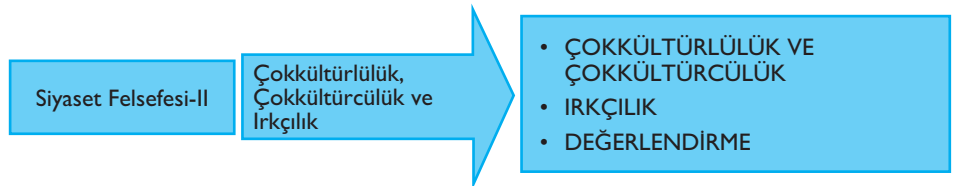
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Çokkültürlülüğü tanımlayabilecek ve açıklayabilecek,
- Çokkültürcülüğü tanımlayabilecek ve açıklayabilecek,
- Çokkültürlülüğü ve çokkültürcülüğü ayırt edebilecek,
- Irkçılığı tanımlayabilecek ve açıklayabilecek,
- Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılığı siyaset felsefesi açısından değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Kültür
- Çoğulculuk
- Asimilasyon
- Tekkültürcülük
- Çokkültürlülük
- Irk
- Çokkültürcülük
- Liberal çokkültürcülük
- Irkçılık
- Etnosentrizm
- Radikal çokkültürcülük
- Öteki

İçindekiler



Çokkültürlülük, Çokkültürcülük ve Irkçılık

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK

Yeniçağ'ın seküler Avrupa Medeniyeti-ya da kısaca "*Batı*"- ve bu medeniyet çerçevesinde oluşan Batı Avrupa ulus-devletleriyle Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya gibi ülkeler, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi gibi önemli toplumsal dönüşüm süreçlerinden geçmiştir. Bu süreçlerin sonrasında dünya çapında bir ekonomik ve siyasi üstünlük kuran "*Batı*", "*modern*" ve hatta "*postmodern*" diye adlandırılan düşünme biçimlerinin ve değer anlayışlarının mimarı olmuştur. Özellikle 1945'ten sonra, Batı'nın gelişim ve dönüşüm süreçlerinden geçmemiş farklı kültür ve ulusal kimliklerden insanlar, daha insanca bir yaşam umuduyla Batı ülkelerine artan bir yoğunlukla göç etme eğilimi göstermiştir. Bu göçler, önemli sorunları da beraberinde getirmiş ve 20. yüzyılda özellikle yoğun göç alan ABD, Kanada, Avustralya, Fransa gibi ülkelerde siyaset felsefesi açısından da önem taşıyan çokkültürlülük, çokkültürcülük, ötekileştirme, yabancı düşmanlığı gibi pek çok yeni konu tartışmaya açılmıştır.

Bu ünite, işe "çokkültürlülük" ve "çokkültürcülük"ten neyin anlaşıldığını, bu sorunların toplum ve siyaset gündemine nasıl oturduğunu anlamaya çalışarak başlayacak, bu iki kavramı birbirinden ayırt etmenin olanaklarını araştırarak hem çokkültürlülükle hem de çokkültürcülükle karşılık içeren bir kavramı, "ırkçılığı" çözümlenerek devam edecek, tüm bu kavramları siyaset felsefesi bakış açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Çokkültürlülük

Çokkültürlülük ve **çokkültürcülük** kavramlarını tanımlama ve açıklama denemesine girişmeden önce, her ikisinin de kaynağında çokçuluk ya da çoğulculuk olarak bilinen felsefi görüşün bulunduğunu hatırlatmakta yarar var. Kısaca ve en genel anlamıyla çoğulculuk, tek cinsten olma yerine çeşitliliğin, aynılık yerine farklılığın ve tek bir şey yerine çok sayıda şeyin önemini vurgulayan, metafizik bakımından, evrenin birden hatta ikiden fazla indirgenemeyen varlıktan meydana geldiğini savunan bir görüştür (Cevizci 2005, s. 419-420). Metafizikteki bu indirgenemez çokluk anlayışını toplum ve devlet olgularına uyarladığımızda, hemen hemen bir ve aynı şeyi vurgulayan şu kabullerle karşılaşırız:

1. Toplumda azınlık kabul edilen grupları toplum içinde özgün kılan çeşitli karakteristikleri, toplumsal bütünlüğün sürekliliği adına korumak ve geliştirmelerini teşvik etmek gerekir. Bunu da toplumda daha güçlü konumda olan çoğunluğun üstlenmesi önemlidir.

Çokkültürlülüğün de, çokkültürcülüğün de kaynağı, temelde felsefi bir görüş olan çokçuluğa ya da çoğulculuğa (pluralism) dayandırılabilir.

Çokkültürlülük ve çokkültürcülük terimlerinin her ikisinin de, İngilizcedeki karşılığı *multiculturalism* terimidir. Fakat Türkçede bu iki farklı durumu ifade etmek üzere iki farklı terim kullanma ve iki farklı durumu ifade etme olanağı vardır.

2. Tek bir devlet çatısı altında farklı dinlere, etnik gruplara, dillere, kültürlere, hatta özerk yönetim bölgelerine ve işlevsel birimlerin çokluğuna zemin hazırlamak toplumsal bütünlüğü zayıflatmaz, güçlendirir. Böylelikle bu ilkeyi benimseyen ve uygulayan devletlerde çokkültürlülük ya da kültürel çoğulculuk, bir durum betimlemesi olur,
3. İçinde birden fazla din, etnik grup gibi unsurlar bulunan tüm devlet ve toplumların kültürel çoğulculuğu benimsemeleri, siyaset açısından da insan haklarının korunup güçlendirilmesi açısından da en iyi seçenektir.

Batı ülkelerinde göçlerle ortaya çıkan veya imparatorluk ve sömürge döneminden geriye kalan farklı etnik, dinsel ve kültürel grubun bir uyum içinde beraber yaşamasını sağlamak önemli bir sosyal ve siyasal sorun olarak ortaya çıkmıştır. Tam bu noktada çokkültürlülük en fazla ön plana çıkan söylem veya yaklaşımdır (Johnston vd. 1994). Olgusal olarak ortaya çıkan durumun, karşıya karşıya kalınan sorunların üstesinden nasıl gelinebileceğinin kuramsal çerçevesini sunmaktadır çoğulculuk. Bu da ilk kez Avrupa’da ortaya çıkan ve amacı etnik, kültürel, dinsel ve dilsel farklılıkları bir potada eriterek ortak bir tarih, dil ve kültüre dayalı bir ulus yaratmak olan ulus-devlet düşüncesi için bugün ciddi bir meydan okuma olarak görülmektedir. Bazen “çokkültürlülük” bazen de “çokkültürcülük” olarak adlandırılan bu meydan okuma, özü itibariyle toplumda her türlü tekdüzelik, birlik ve ortaklığı bozan “çeşitlilik” olgusuna vurgu yapmaktadır (Canatan 2009, s. 80).

Kanadalı siyaset felsefecisi Will Kymlicka’ya göre nitelikleri farklı olmakla birlikte, Avrupa’da çeşitlilik olgusu en az üç kaynaktan beslenmektedir. İlk ve belki de çokkültürlülük olgusunun ve sorununun çıkış noktasını oluşturan kaynak, geçmişte Avrupa’daki toplumların tarihi kadar eski olan ve hâlen de önemli oranda varlığını devam ettiren yerli azınlıklardır. Çoğunlukla “ulusal azınlıklar” olarak adlandırılan bu grupların yansıttığı kültürel çeşitlilik, daha önce özyönetimli ve belli bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşmış kültürlerin geniş bir devlet çatısı altına sokulmasından doğmaktadır (Kymlicka 1998, s. 38). Bu kültürler genel olarak kendilerini çoğunluk kültürü yanında ayrı toplumlar olarak korumayı ve ayrı toplumlar olarak varlıklarını sürdürmelerini sağlamak üzere çeşitli özerklik ya da özyönetim biçimlerine sahip olmayı istemektedir (a.y.). Yerli azınlıklar denince, bir devletin toplam nüfusu içinde bir azınlık oluşturan etnik (halk) grupları kastedilmektedir. Bu gruplar, ortak etnik (tarihsel, dinsel, dilsel ve başka) özellikleri dolayısıyla çoğunluktan ayrılmakta ve eskiden beri söz konusu devletlerin toprakları üzerinde yerleşik yaşamaktadırlar. Şu an Avrupa’da sayıları yüz milyonu aşan yüzden fazla yerli ulusal azınlık bulunmaktadır (Canatan 2009, s. 81).

Çokkültürlülük, Batı’da ortaya çıkmış bir kavram ve sorunsal olarak, yine Batı’nın günümüzde yaygın olarak benimsediği liberal siyaset anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, yukarıda da belirtildiği gibi kültürel bir çoğulculuk anlayışıyla bir arada düşünülebilir. Bu bağlamda, çokkültürlülük, kökeni ne olursa olsun, farklı kültürel geleneklerin eşitlik temelinde aynı toplumun üyeleri olarak yaşayabileceğini ve böyle bir durumda sorun bulunmasının zorunlu olmadığını savunan bir siyasi-toplumsal sistemin adı olarak anlaşılabilir (Erdoğan 1998, s.198).



Çokkültürlülüğü temel karakteristikleriyle tanıdıktan sonra, şimdi de adı bu terimle birlikte anılan ve sıklıkla da karıştırılan bir başka terimi, çokkültürcülüğü tanımayla çalışmak yerinde olacaktır.

Çokkültürcülük

Ünitenin başında, çokkültürlülüğün de çokkültürcülüğün de Batı toplumlarında ortaya çıktığını dile getirmiştik. Bir olgu olan çokkültürlülük kendi “ideolojisi”ni çokkültürcülüğü doğurmuştur. Durum, somut durumundan kaynaklanan sorunlar, bir teorik temeli gerekli kılmıştır. Kullanım geçmişi postmodern olarak nitelenen 1950 sonrasına kadar geri götürülebilecek olan çokkültürcülük, 1960’larda Amerika Birleşik Devletleri’nde yaygınlaşmaya başlayan bir söylem olmuş, sonrasında Batı Avrupa’ya yayılmış olup günümüzde göçmen grupların kültürel farklarını korumada uygulanan politikaları da kapsayacak biçimde kullanılmaktadır.

Christian Joppke’ye göre çokkültürlülük, ulus-devletin homojenleşmesinin bir ürünü olup çevre ülkelerden merkez ülkelere göçler, etnik ve ırksal çeşitlilik oluşturarak çokkültürcü talepleri beraberinde getirir (Joppke 1996, s. 451-453). Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya gibi yoğun ve artan göçmen nüfusuna sahip ülkelerde bir siyaset modeli olarak başlayıp sonra Batı Avrupa ülkelerine yayılan çokkültürcülüğün söylemlerindeki temel hedef, Cemal Yalçın’a göre, farklılıkların tanınıp hoşgörülmesi sayesinde daha uyumlu bir toplumun oluşturulmasıdır (Yalçın 2002, s. 46). David Bennett’a göre, çokkültürcülük, **asimilasyon** ve kültürel ayrımcılık, Marksizm, etnik milliyetçilik, uluslararası pazar stratejileri, devlet kaynakları için azınlık rekabeti, radikal demokrasi ve liberal-demokratik statükooya göstermelik düzenlemeler gibi anlamlarda da kullanılmıştır (Bennett 1998, s.1-2). Çokkültürcülük, çeşitli biçimlerde “ulus” tanımında bir krize işaret etmekteyse de, kendiliğinden çoğalan çokkültürcülük tanımları genellikle bölgesel, ülke içi bir konu olarak algılanmakta, ilk ortaya çıktığı haliyle planlanmamış, farklı isimler altında da ortaya çıkmaktadır (a.y., s. 3). Çokkültürlü devletlerin çokkültürcülük tanımıysa, “ulusal ve kurumsal yapılar arasındaki hayalleri seslendiren, günümüzde temsil edilen farklı kültürlerdeki toplulukların paylaştıkları ilkeler ve sorunların çözümüne yönelik bir bakış açısı” biçiminde ifade edilebilir (a.y.). Aslında çokkültürcülüğe yüklediğimiz anlam, yine Bennett’a göre, bizim kim olduğumuz kadar, kendimizi nasıl tanımladığımız veya başkaları tarafından ait görüldüğümüz etnik/kültürel grupla doğrudan bağlantılıdır (a.y., s. 4).

Çokkültürcülüğün ortaya çıkmasında en göze çarpan neden olarak, David Goldberg, tekkültürcülüğe (*monoculturalism*) işaret etmiştir (Goldberg 1994, s. 8). Goldberg’e göre, çokkültürcülüğün ortaya çıkışına zemin hazırlayan, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki tekkültürcülük politikalarıdır (a.y.). Tekkültürcülükle varılmak istenen hedef, etnik kökeni farklı olan göçmenleri asimile ederek bir **potada eritmek** olmuştur; bu da kademeli olarak “öteki”nin yok edilmesine kadar uzaması öngörülen bir süreçtir (a.y., s. 8-10). Bu asimilasyoncu bakış açısı, liberal demokrasinin idealleriyle yaşanan toplum gerçekliği arasındaki farkı kapatamadığı gibi, belli etnik grupları, fiziksel-kültürel özelliklerinden dolayı, toplumun temel görüşlerinde asimile etmeyi de başaramamış, yani en temel hedefine ulaşmakta yetersiz kalmıştır (a.y.).

Çokkültürcülük her ne kadar ulus-devlet modelinin çöktüğünü vurgular gibi gösterilse de, ulus-devleti güçlendirdiğini ve demokrasinin ideallerini toplum yaşamında gerçekleştirerek ulus-devletin kapsayıcılığını genişlettiğini görmezden gelmek de doğru olmaz.

Çokkültürcülüğün günümüzde iki tip uygulama modeli bulunduğundan söz edilebilir. Bunlar, liberal çokkültürcülük ve radikal çokkültürcülüktür. Liberal çokkültürcülükte hukuksal, toplumsal ve siyasi ayrımcılığa yer yoktur ve insan hakla-

Asimilasyon, bir topluluğun zaman içinde kendi kültürel değerlerini unutarak çoğunluğu oluşturan grubun dilini ve kültürel değerlerini benimseyerek dönüşmesi durumunun adıdır. Asimilasyon genellikle egemen toplumun birlikte yaşadıkları diğer topluluklara devlet eliyle bir dayatması ve zorlaması olurken, bazı durumlarda topluluklar herhangi bir dış baskı olmadan da asimile olabilmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri’nde kullanılan **eritme potası** (*melting pot*), farklı ülkelerden göçen etnik azınlıkların yeni devletlerine uyum sağlamak üzere dillerini, kültürel değerlerini, yaşam tarzlarını terk etmelerine ve bunun karşılığında yeni bir ulusal kimlik kazanmalarına işaret eden, tekkültürcü siyaset anlayışından kaynaklanan bir terimdir.

Çokkültürcülüğün günümüzde en çok rastlanan iki uygulama biçimi, liberal çokkültürcülük ve radikal çokkültürcülüktür.

rının doğru bir biçimde uygulanması, bunun sonucu olarak da kimliklerin korunması sağlanır. Radikal çokkültürcülükteyse, devletin kendisine bağlı topluluklar üzerinde ortak bir kültür politikasından söz etmek olanaksızdır. Bu modelde, her bir kültür kendi siyasal haklarına ve kendi geleceğini belirleme ehliyetine sahip kılınmıştır ve etnik-kültürel gruplar, topluma aidiyetlerini kolektif haklarını kullanmaktan vazgeçmeden tanımlarlar.

Fakat çokkültürcülük, savunduğu tezler ve özellikle uygulamaları bakımından sorunsuz bir siyaset anlayışı değildir. Bölücülüğe varan etnik ve toplumsal çatışmalardaki artış ve Samuel Huntington'ın din eksenli olacağı kehânetinde bulunduğu Medeniyetler Çatışması tezi, çokkültürcülüğe karşı eleştirel ve şüpheli bir tavır alanların sıklıkla başvurdukları gerekçelendirme araçlarıdır.

Şimdiye kadar ele alınanlar, çokkültürlülük ve çokkültürcülüğün ayrı ayrı nelerin anlaşılabilirliği sorusuna yanıt verme denemesi oldu. Şimdi de bu iki kavramı birbirinden nasıl ayrılabilirliği sorusuna yanıt arayalım.

“Çokkültürlülük”- “Çokkültürcülük” İlişkisi

Çokkültürlülüğün ve çokkültürcülüğün nelerin anlaşılabilirliği göz önüne alındığında, bu iki kavramın ayrımının daha çok olan ile olması gereken ayrımına dayandığı ortaya çıkar. Çokkültürlülük, bir durumun, olgunun adıdır. Çokkültürcülük ise ona ilişkin düşüncedir, bu durumun teorisidir, olması gerekeni kavramlaştırmaktadır. Bu nedenle çokkültürlü olan her toplum ya da ulus devlet, çokkültürcü bir siyaset izlemeyebilir. Başka bir deyişle çokkültürlü bir toplumun bağlı bulunduğu bir devlet, her zaman çokkültürcü bir siyaset anlayışını benimsemek zorunda değildir. Çokkültürcülük, yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, yalnızca kültürlerin aynı devlet çatısı altında bir arada yaşamasıyla sınırlı değildir, bundan fazla bir şeydir. Bu fazlalık, farklı kültürlerin devlet ve toplum tarafından tanınmasını ve kültürel hakların hukuk zemininde kabul edilmesini içerir.

Parekh çokkültürlü toplum ve bu olguya yaklaşımlar konusunda şunları söylemektedir:

“Çokkültürlü toplum (*multicultural society*) bünyesinde iki veya daha fazla kültürel topluluğu barındıran bir toplumdur. Çokkültürlü toplum, her biri farklı biçimler göstermekle birlikte kültürel çeşitliliğe iki şekilde tepki verebilir: Ya kültürel çeşitliliği olumlu karşılar, onu anlamak için merkeze koyar ve onun kendi varlığını sürdürmek üzere öne sürdüğü kültürel taleplere saygı duyar ya da bu toplulukları çoğunluk kültürü içinde eriterek asimile edebilir. Birinci durumda, yönelim ve etik olarak çokkültürcü, ikinci durumda ise mono-kültürcü olursunuz. Her iki durumda da çokkültürlü bir toplumda yaşıyorsunuz, ama bunlardan sadece biri çokkültürcüdür. ‘Çokkültürlü toplum’ terimi bir olgu olarak kültürel çeşitliliğe işaret eder, ‘çokkültürcü’ terimi bu olguya yönelik normatif bir tepkiyi dile getirir.” (Parekh 2000, s. 6).

Parekh'in söyledikleri de göz önüne alındığında, çokkültürlülük, günümüzde pek çok devlette gözlenebilecek bir “olan”ı işaret ederken, çokkültürcülük, içinde birden fazla kültür ve etnik köken barınan tüm devletler için bir “olması gereken”e işaret eder ve devletlerin neden böyle bir anlayışı benimsemesi gerektiğini genel geçer ilkelere dayanarak, gerekçeler sunarak açıklar.

Fakat olan ve olması gerekenin, özellikle de siyaset alanında çoğu kez birbirine uymadığını görüyoruz. Bu durum, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, çokkültürlülük ve çokkültürcülük için de geçerlidir. Özellikle de çokkültürcülüğü bir tepki biçiminde ortaya çıkaranın tekkültürcü siyaset olduğu ve günümüzde çoğu Batı

Olan-olması gereken tartışması, İskoç deneyci filozof David Hume (1711-1776) tarafından, *Is-Ought Question* ifadesiyle dile getirilmiştir, yüzyılımız ettiğinin de hâlâ tartışma konularından biridir.

devletin çokkültürcülüğünden geri adım atma eğilimi göz önünde tutulduğunda, insanlığın asimilasyon, ötekileştirme, ötekinin dışlanması, etnik çatışmaların toplumların düzenine tehdit oluşturmaları gibi pek çok sorunla karşı karşıya kalması şaşırtıcı olmamaktadır. Çokkültürlü toplumlarda azınlık gruplarına karşı ötekileştirici yaklaşımın da kökenleri, 19. yüzyılda yaygınlaşan ve 20. yüzyılın ilk yarısında da önemli ölçüde etkilerini hissettiren bir siyasi anlayıştan, yani ırkçılıktan gelmektedir. Şimdi de ırkçılığı ve ırkçı siyaset anlayışını tanımaya çalışalım.

Çokkültürlü bir toplumun her zaman çokkültürcü bir siyaset anlayışını benimsemesi bir zorunluluk değildir, fakat felsefi düşünce açısından, çokkültürlü toplumlar için çokkültürcülüğü ideal bir düşünce olarak ileri sürmekte bir sakınca yoktur.

Çokkültürlülüğü ve çokkültürcü siyaseti temellendirmeye çalışan düşüncelerin bir kısmını tanıdınız. Sizce çokkültürcü siyaset anlayışı, tüm çokkültürlü toplumlarda uygulanabilir mi, nasıl? Aranızda tartışın.



IRKÇILIK

İrkçiliğin da günümüzde, en azından söylem düzeyinde, faşizm kadar lânetli bir anlayışa işaret ettiğini biliyoruz. Faşist ideolojinin dayandığı temel ilkeler arasında yer alan ırkçılık, benimsendiği ve uygulandığı toplumların hiçbirinde sorunları çözmemiş, aksine hoşgörüsüzlük, iletişimsizlik ve çatışma gibi demokrasinin ve insan haklarının idealleriyle bağdaşmayan bir toplumsal iklimin doğmasına neden olmuştur. Şimdi “İrk nedir, ırkçılık nedir ve temel kabulleri nelerdir?” gibi soruları yanıtlamaya çalışacağız. Öncelikle de ırkçılık yaklaşımının dayandığı temel kavram olan ırkı inceleyerek başlayacağız.

Sinan Özbek, *İrkçilik* adlı yapıtında, ırk kavramının kökeni konusunda iki farklı sav olduğunu dile getirir (Özbek 2003, s. 10). Bu savlardan birini öne süren Albert Memmi, ırk (race) kavramının Latince’deki **ratio** kavramından türediğini ve günümüzdeki kullanımında hâlâ “zamandizinsel düzen” yüklemine içerdiğini savunmuştur; fakat Özbek’e göre ırkın *ratio* kavramından türetilmesi yeterince gerekçelendirilmemiş, keyfi ve zorlama bir yaklaşımdır (a.y.).

Ratio, Latince’de aklın hesap yapan, çıkarımlarda bulunan ve ilişkiler kuran çözümleyici yönüne işaret eden bir terimdir ve modern felsefede bilginin en temel kaynağının akıl olduğunu savunan akılcılık (*rationalism*) yaklaşımının kökenini oluşturur.

Sinan Özbek’in *İrkçilik* adlı kitabı, hem ırkçılık konusunda Batı’da yazılmış kaynaklara eleştirel bir yaklaşım içermesi, hem ırkçılığı tarihsel, ekonomik ve siyasi kökenleriyle ele alması, hem de bu kavramın Türkiye’deki serüvenine ışık tutması bakımından, okunması yararlı bir kaynaktır (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003).



Özbek, Immanuel Geiss’in (Gays diye okunur) kökenbilimsel çözümlemesini, yani kavramın kökenini Latince yerine Arapçaya, bu dilde “kafa”, “kabile şefi” anlamları taşıyan **Ras** sözcüğüne dayandırmasını daha ikna edici bulmuştur (a.y.). Avrupa’da bu kavramı ilk kullananların İspanyollar ve Portekizliler olduğunu, bu ulusların Araplar’la olan ilişkilerini göz önüne aldığımızda Geiss’in tezinin güçlendiğini söylemektedir (a.y., s. 10-11).

Arapçada **ras**, “kafa”, “kabile şefi” anlamlarında kullanılır ve Geiss’a göre Batı dillerinde ırk anlamına gelen *raza, raca, rasse, race* gibi sözcükler de bu temele dayanır.

Araplar’da bedevilik kültürünün etkileri düşünüldüğünde ve bedevîlerin soya verdikleri özel önem göz önünde tutulduğunda, Geiss’in kökenbilimsel çözümlemesi daha ikna edici bir boyuta varıyor. *Mukaddime*’de dünya çapında yankı uyandıran bir tarih felsefesinin temellerini atan İbn Haldun da (1332-1406), toplum yaşamının ve siyasetin temelini dayandırdığı *asabiyyet* kavramının soy ve neden asabiyyeti olarak iki farklı biçimde anlaşılabilceğini, toplumların uygarlık düzeyinin bu asabiyyet türlerinden hangisine daha fazla önem verdikleriyle ilişkili olarak belirlenebileceğini savunur (İbn Haldun 2005, s. 335, 378-379). Daha çok biyolojik-genetik özelliklere işaret eden ırk kavramının dilimizdeki geçmişine baktığımızda da “uruk” sözcüğüne rastlarız (Özbek 2003, s. 16-17).

İbn Haldun’a göre soy asabiyyeti, aynı kabilede birbiriyle akrabalığı bulunan insanların birbirinin yardımına koşmaları ve birbiriyle dayanışmaları; neden asabiyyetiyse, farklı kabilelerin ve aşiretlerin, soy birliğinden çok ölümlü birliği, özellikle de aynı dine bağlı olmaları nedeniyle birbiriyle dayanışmalarıdır.

İrk sözcüğünün Türkçedeki geçmişi “uruk” sözcüğüne kadar uzanır. Günümüzde hâlâ kullanılan “uyruk” sözcüğünün de kökeninin “uruk” olduğunu öne süren dilbilimciler vardır.

Afrika kökenli Amerikan vatandaşları için siyah ya da zenci ifadesinin kullanımı, Amerika Birleşik Devletleri’nde kanunen yasaklanmıştır.

Etnosentrizm, ırkçılık gibi belirgin olarak biyolojik-genetik özellikleri vurgulaması da, insan topluluklarını birbirinden ayırırken ırk ölçütüne dil, kültür, din gibi diğer unsurların yanında yer vermekte ve yalnızca üstün olarak nitelediği topluluğa değerlendirme, değer ölçütü getirme hakkı tanımaktadır; bu da özünde ırkçılıktan farklı bir tutum değildir.

Toplumsal yaşamı biçimlendirmek için **ırk** kavramını temel alan ırkçılık, bir grup insanın diğer insanlardan biyolojik, zihinsel ve/veya ahlâkî bakımlardan yalnızca farklı değil, daha iyi, daha üstün, daha yaratıcı olduğunu savunan ve bu savunmayı genetik köklere dayandıran bir siyasi anlayıştır. 19. yüzyılda İngiliz biyolog Charles Darwin’in *Türlerin Kökeni* adlı yapıtında ileri sürdüğü doğal seçilimi temel alan ve toplumsal alana uyarlayan Sosyal Darwinizm’den de yararlanan ırkçı yaklaşım, daha önce İdeolojiler başlıklı ünitenin Faşizm altbaşlığında da kısaca değindiğimiz üzere, daha yüksek ırkların/halkların daha aşağı olanları egemenliği altına almasını, hatta köleleştirmesini normal karşılar. Böyle bir normalleştirmeyi şu kabuller izler:

1. Yüksek/ırklar aşağı ırklarla asla karışmamalıdır, yoksa üstün ırk bozulur.
2. Aşağı ırktan olanlar, doğaları gereği, üstün ırktaki halklardan zekâ, fiziksel özellik ve ahlâk bakımından geri kalmıştır.
3. Aşağı ırktaki halk toplulukları, ekonomik, toplumsal, hukuki haklardan, üstün ırka ait halklarla aynı düzeyde yararlanamaz, hatta yararlanamamalıdır.

İrkçılığın bu temel önkabullerinin, günümüzde çokkültürlülük olgusu gözlenen toplumlarda önyargıları, karşılıklı düşmanlık ve nefreti körükleyici olduğunu söylemek, bilineni tekrardan öte birşey değildir. Batı Avrupa ülkelerindeki, Avustralya’daki ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki örnekleri düşünecek olursak, yoğun göç alan ülkelerde çoğunluğu oluşturan grupların, ülkelerine yeni gelmiş ve uyum sorunu yaşayan göçmenlere karşı hoşgörüsüz ve toplumdan dışlayıcı-ötekileştirici davranışları, ırkçı yaklaşımın dışavurumu olarak nitelenebilir. Bu yaklaşımın en sert ve dehşet verici uygulaması, yine İdeolojiler başlıklı ünitemizin ‘Faşizm’ altbaşlığında değinilenlerden de hatırlayabileceğimiz üzere, Almanya’da 1933-1945 yılları arasında Hitler yönetiminde görülmüştür. Fakat II. Dünya Savaşı’nı bitiren ve tüm dünyada özgürlük rüzgarları estirdiği savıyla Batı dünyasının liderliğini üstlenen Amerika Birleşik Devletleri’nde de, özellikle Afrika kökenli vatandaşlara karşı uzun yıllar boyunca sergilenen ırkçı tutum ve önyargılar, son 30-40 yıl içinde alınan ve uygulamaya geçirilen tüm siyasi ve hukuki tedbirlere karşın, tamamen aşılabilmiş değildir.

İrkçılıkla bağlantılı olarak görülen ve biyolojik-genetik temellerin ötesine geçerek halkları dil, din, kültür alanlarında da üstün-aşağı ayrımı eksenine oturtmaya çalışan **etnosentrizm**, bir grup insanın ya da halkın kendi ırk, din, dil, değer dizileri ve kültürlerinin diğer halklarından üstün olmasının doğal olduğunu ve değerlendirme ölçütlerini koyması gerekenin üstün olan halk olması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşımı benimsemek, farklı kültürleri aşağılamaktan ve değersizleştirmekten başka bir şey ortaya çıkarmaz; bu değersizleştirmenin de, ilkece ırkçılıktan hiçbir farkı yoktur. Günümüzde etkileri azalmış olsa da, 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başlarında, Batı toplumlarının bu yaklaşımı benimsedikleri, hatta antropoloji biliminin, tam da bu zaman diliminde, Avrupa’da insan ırklarının araştırılması ve sınıflandırılması amacıyla olduğu, çeşitli insan fosillerine ilişkin kafatası ölçümleri yapıldığı da bilinmektedir. Batı Avrupa’nın, kendi oluşturduğu kültür ve uygarlık çevresinin dışında kalan diğer uygarlıkları küçümseyip, kendi üstünlüğünü bilimsel açıdan temellendirecek malzeme bulma arayışı biçiminde çeşitli yazılı yapıtlara yansıyan etnosentrizm, ünlü Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ve ünlü bilim felsefecisi Paul Feyerabend (1924-1994) tarafından sert biçimde eleştirilmiştir. Lévi-Strauss ve Feyerabend, etnosentrizmin hiçbir bilimsel temele dayanamayacağı görüşünde tam bir fikir birliği içindedir.

Çokkültürlü bir toplumda etnosentrizmin yaygınlaşması, sizce hangi sorunları beraberinde getirir? Böyle bir toplumda çokkültürcü bir siyaset modelinin yaşama şansı var mıdır? Değerlendirin.



SIRA SİZDE

DEĞERLENDİRME

Çokkültürlülük de, çokkültürcülük de, ırkçılık da, 20. yüzyılda ortaya çıkmış siyasi sorunlardır ve bunların felsefe temelinde değerlendirilmesi de aynı yüzyılda başlamıştır. 20. yüzyıldaki gelişmelerin günümüz yaşam koşulları üzerindeki belirleyici etkisi göz önüne alındığında, çağdaş felsefenin başlangıcını 20. yüzyıl başlarına kadar geri götürmek ve içinde bulunduğumuz 21. yüzyılı da hâlâ çağdaş felsefenin bir uzantısı olarak görmek olanaklıdır. Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık, bundan dolayı, çağdaş siyaset felsefesinin sorunlarıdır ve tüm bu kavramlar üzerinde tartışmalar günümüzde de sürmektedir.

Hatta bu tartışmaların, geçen yüzyıldan bu yüzyıla taşınan iki ana siyasi ideal eksenine oturmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bu eksenlerden birini demokrasi ve demokrasiyle gerçekleştirilmesi hedeflenen eşit ve özgür bireyler topluluğuna dayalı toplum düzeni, diğerini de demokrasinin sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu evrensel insan hakları oluşturur. 2011 yılının ilk ayı içerisinde Mısır halkının 30 yıllık devlet başkanını görevden çekilmeye zorlaması, Yemen'deki isyanlar ve ilerleyen aylarda Suriye halkının kendi devlet başkanlarına yönelik isyanı, demokrasinin ve insan haklarının küreselleşen bir talep ve aynı zamanda yerel kültürleri aşan boyutta bir insanlık sorunu olduğuna işaret ediyor. Öyleyse bizim de bu ünitenin başlığını oluşturan çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılığı, öncelikle demokrasi ve insan hakları açısından değerlendirmemiz uygun olur. Değerlendirmemizin ikinci ve son aşamasınıysa, genel siyaset felsefesi sorunları odağında gerçekleştireceğiz.

İlkin, demokrasi ve insan hakları eksenli bir değerlendirme için, "Siyaset Felsefesi I" adlı kitabın "Demokrasi ve Sorunları" başlıklı ünitesinde de yer alan liberal demokrasinin özelliklerini yeniden hatırlatmak yararlı olacaktır. Söz konusu ünite- de, liberal demokrasiyle ilgili şunları görmüştük:

1. Liberal demokrasi, bireyi temel alan, hak ve özgürlüklerin en geniş biçimde yaşanmasını savunan bir görüştür.
2. Bunun yanında, liberal demokrasi, çoğulculuğu, serbest piyasa ekonomisini, sivil toplumu, özel yaşamın dokunulmazlığını ya da bireyin özerkliğini ve karşılıklı hoşgörüyü de- savunur ve vazgeçilmez görür (Yazıcı 2008, s. 172).
3. Günümüzde çoğu Batı ülkesi liberal demokrasi anlayışından doğan çeşitli sistemlerle yönetilir, hatta Avrupa Birliği'nin siyasi temelini de bu demokrasi anlayışının temsil ettiği değerler oluşturur (a.y.).
4. Demokrasi ile yönetilen toplumlarda, seçilmiş yöneticilerin, toplumun bütünü için refah seviyesini, bireysel hak ve özgürlüklerinin tümünü korumak, güçlendirmek ve geliştirmek gibi temel yükümlülükleri söz konusudur.

O halde, demokrasiyle yönetilen günümüz çokkültürlü toplumlarında, çokkültürcülük de *sine qua non* bir siyaset anlayışı olarak demokrasiye eşlik eder.

Ayrıca demokrasi, insanlara yönetimde yapılan hataları düzeltme olanağı tanıması bakımından, en erdemli yönetim biçimidir (Cevizci 2005, s. 446). Mevcut siyasi sistemler arasında en çok demokrasinin tercih edilmesi, onun yalnızca hataları düzeltme olanağı sağlamasından mı kaynaklanmaktadır? Hiç kuşkusuz, bu soruyu olumlu biçimde yanıtlamak çok güçtür, çünkü demokrasiyi yalnızca siyasetteki

Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık sorunları, 1. Demokrasi ve insan hakları açısından, 2. Siyaset felsefesinin daha temel ve genel sorunları açısından değerlendirilebilir.

Latince *conditio sine qua non*, "onsuz olmaz koşul" anlamında kullanılan mantık temelli bir terimdir ve mantıksal bir ilişkiyi dile getirir. Günümüzün çokkültürlü toplumlarında da demokratik bir devlet için çokkültürcü bir siyaset anlayışını benimsemek olmazsa olmaz bir koşuldur.

Demokrasinin idealleri, yalnızca yöneticilerin siyasette yaptıkları hataları düzeltmekle sınırlandırılmaz.

Çokkültürcü siyaset anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan talepler, temelde çoğulculukla (**pluralism**) ilişkili taleplerdir.

İrkçılığı ve etnosentrizmi temel alan faşist siyaset anlayışı, tekkültürcülüğü toplumun tüm üyelerine dayatır ve politikalarını benimsemeye direnen azınlık unsurları üzerinde ya temel yaşam haklarını çeşitli biçimlerde tehdit ve gasp ederek, ya da ötekileştirip toplumsal yaşamdan koparmaya çalışarak baskı oluşturur.

Devletin hangi amaçla varolduğu sorusu, en temel siyaset felsefesi sorusuydu, çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık da, devletin varoluş amacına ne ölçüde hizmet ettikleri sorusu üzerinden değerlendirilebilir.

hataların düzeltilmesine indirgemek, demokrasinin diğer ideallerini dışarıda bırakmak olur ki bu da haksız bir değerlendirme olur.

Demokrasinin bir başka olumlu yönü, inançları, kültürleri, dünya görüşleri ve yaşam tarzları birbirinden önemli ölçüde farklılık gösteren bireylerin ve toplulukların, tek bir toplum/devlet çatısı altında birarada barış içinde yaşamasını sağlayacak yasal düzenlemelerin de yapıldığı bir siyasal sistem olarak, çoğulcu bir anlayışa sahip olmasıdır. Demokrasi tek ya da özel bir kişinin, grubun, sınıfın toplumda üstünlüğü düşüncesinden değil, hak ve özgürlükler bakımından insanlar arasında bir eşitlik olduğu düşüncesinden beslenir. Demokrasi uygulamalarında, 10 Aralık 1948 tarihinde Birleşmiş Milletler tarafından da kabul edilen ve tüm dünyaya duyurulan, hatta çağın gereksinimleri çerçevesinde sürekli yeni bildirgelerle desteklenen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni temel alır. İşte demokrasi ve insan haklarının çokkültürlülük ve çokkültürcülükle bağlantısını liberal demokrasinin bu özellikleri aracılığıyla kurduğumuzda, demokrasi ve çokkültürcü siyaset arasında az önce değindiğimiz *sine qua non* ilişkisi, bir "olması gereken" olarak daha açık biçimde görülür.

Demokrasiyle çokkültürlülük ve çokkültürcülük arasında bir başka güçlü bağlantı da, 17. yüzyıl sonlarında Locke ve 19. yüzyıl ortalarında Mill'in açtığı özgürlük anlayışı yolundan yürüyen İngiliz liberallerinin 20. yüzyılın başlarında, geliştirmiş oldukları çoğulculuk görüşü üzerinden kurulabilir: Temel olarak azınlıkların ya da azınlıkta kalmış etnik toplulukların haklarının, yalnızca sayısal çoğunluk olmak bakımından kendilerine göre daha güçlü grup ya da gruplar karşısında korunması gerektiğini savunan siyasi çoğulculuk (**pluralism**), iktidarın da olabildiğince çok toplum katmanına yayılması gerektiğini vurgulamıştır (Güçlü vd. 2008, s. 320). Bu toplum katmanları, dinsel, ekonomik sınıflardan, meslek ve eğitim kurumlarına, sivil toplum örgütlerine kadar pek çok unsuru içerecek biçimde anlaşılır ve iktidarın bu katmanlara yayılmaması durumunda, tek elden yönetimden doğan sorunların ortadan kalkmayacağı öne sürülür (a.y.). Çokkültürcülüğün ortaya çıkmasına yol açan talepler de, temelde çoğulcu yönetim anlayışına yönelik bir talep olarak yorumlanabilir.

Bu iki bağlantı, demokrasi ve insan haklarıyla ırkçılık arasında da kurulabilir; fakat bu durumda ırkçı siyaset anlayışıyla hedeflenenin, demokrasi ve insan haklarıyla öngörülene tam ters bir toplum modeli olduğunu söylemek uygundur. Hatırlayacağınız gibi, Karl Popper, böyle bir toplumu "kapalı toplum" kavramıyla ifade etmiştir. İster ırk, ister dil, din ya da kültür temelinde bir ayırım olsun -yani ister ırkçılığı ister etnosentrizmi değerlendiriyor olalım- insanları kendi seçimleri olmayan özelliklerinden dolayı ayrımcılığa ve aşağılanmaya tâbî tutmak, azınlıktaki bir kültürün üyesi olmasına bağlı güçsüzlüğünü fırsat bilerek bir insanı ya da etnik-kültürel grubu toplum yaşamının bütünlüğünden koparmak, yani ötekileştirmek, yalnızca demokrasinin ideallerine ters düşmekle kalmaz, aynı zamanda insan hakları temelli yurttaşlık haklarına yönelik tehdit de oluşturur. 1945'ten günümüze faşist ideolojinin en azından söylem boyutunda sürekli kötülenmesinin nedenlerinden belki de en önemlisi, ırkçılığı ve/veya etnosentrizmi temel alarak çokkültürlü toplumlardaki azınlıkları tekkültürcülüğe, tek biçimliliğe uyum sağlamaya zorlamaları olmuştur.

Demokrasi ve insan hakları temelinde çokkültürlülüğü, çokkültürcülüğü ve ırkçılığı değerlendirdikten sonra, bu kavramlar üzerinde siyaset felsefesinin daha genel sorunlarını tekrar göz önüne alarak bir değerlendirme yaptığımızda, ilkin toplumsal yaşamın örgütlenişi, devlet ve egemenlik sorunuyla karşılaşırız. "Siyaset Felsefesi I" adlı kitabın ilk ünitesinden de hatırlayacağınız üzere, siyaset fel-

sefesinin iki temel sorusu olduğu kabul edilen “Kim hangi haklara sahip olacak?” ve “Egemenlik kimde olacak?” soruları, siyaset felsefesi için uygun bir başlangıç noktası oluşturur (Wolff 1996, s. 1). İlk soru toplumu meydana getiren yurttaşların birbirlerine karşı hak ve ödevlerinin dağılımı ve bu dağılımın dayandığı temellerle ilgiliyken, ikinci soru siyasal egemenliğin nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu iki soru, aslında devletin varlığıyla ilgili temel sorundan doğan, yani “Devlet nedir?” ya da “Devlet ne içindir?” sorusuna indirgenebilecek sorulardır. Bu durumda siyaset felsefesinin en temel sorununun, devletin varlığı ve varoluş amacı sorunu olduğunu söyleyebiliriz.

Bu temel soruları ünitemizde ele aldığımız kavramlara uyarladığımızda, çokkültürlü bir toplumda demokratik ve insan haklarını temel alan bir devlet örgütlenmesinin neden ırkçı ya da etnosentrik değil de çokkültürcü bir siyaset anlayışını benimsemesi gerektiği sorusuyla karşılaşırız. Yukarıda kavramların çözümlemeleri sırasında anlatılanlar ve demokrasinin idealize ettiği toplum modeliyle ilgili hatırlatılanlar, bu soruyu yanıtlamak için yeterli malzemeyi vermektedir. Fakat şunun da gözden kaçırılmaması gerekir: Geçmişi bakımından ne kadar yeni ya da çağdaş olursa olsun, çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılıkla ilgili siyaset gündemini meşgul eden tüm soru ve sorunlar, **siyaset felsefesi** söz konusu olduğunda, “Nedir?” ya da “Ne içindir?” gibi yapısal sorulara indirgenerek veya insanın değerine ilişkin olması gerekenlere-yani genel geçer/evrensel ahlâk ilkelerine- indirgenerek, kısacası, olması gereken hakkında sağlam temelli bir bilgi ortaya konarak yanıtlanabilir.

Siyaset felsefesi, çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılığı, olması gereken açısından, yani genel-geçer ilkeleri temel alarak ya da “Nedir?”, “Ne içindir?” gibi öze ilişkin sorular sorarak değerlendirir. Her iki tür değerlendirme de bir bilgi ortaya koymayı amaçlar.

Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık, sizce siyaset felsefesinin hangi temel sorunu ya da sorunları ekseninde değerlendirilmeye uygundur, neden? Aranızda tartışın.



Özet



Çokkültürlülüğü tanımlamak ve açıklamak.

Çokkültürlülüğün de çokkültürcülüğün de kaynağında çokçuluk ya da çoğulculuk olarak bilinen felsefî görüşün bulunduğunu hatırlatmakta yarar var. Kısaca ve en genel anlamıyla çoğulculuk, tek cinsten olma yerine çeşitliliğin, aynılık yerine farklılığın ve tek bir şey yerine çok sayıda şeyin önemini vurgulayan, metafizik bakımından, evrenin birden hatta ikiden fazla indirgenemeyen varlıktan meydana geldiğini savunan bir görüştür. Metafizikteki bu indirgenemez çokluk anlayışını toplum ve devlet olgularına uyarladığımızda, hemen hemen bir ve aynı şeyi vurgulayan şu kabullerle karşılaşılır: İlkin, toplumda azınlık kabul edilen grupları toplum içinde özgün kılan çeşitli karakteristikleri, toplumsal bütünlüğün sürekliliği adına korumak ve geliştirilmelerini teşvik etmek gerekir -bunu da toplumda daha güçlü konumda olan çoğunluğun üstlenmesi önemlidir. İkincileyin, tek bir devlet çatısı altında farklı dinlere, etnik gruplara, dillere, kültürlere, hatta özerk yönetim bölgelerine ve işlevsel birimlerin çokluğuna zemin hazırlamak, toplumsal bütünlüğü zayıflatmaz, güçlendirir. Böylelikle bu ilkeyi benimseyen ve uygulayan devletlerde çokkültürlülük ya da kültürel çoğulculuk bir durum betimlemesi olur. Son olarak, içinde birden fazla din, etnik grup gibi unsurlar bulunan tüm devlet ve toplumların kültürel çoğulculuğu benimsemeleri, siyaset açısından da insan haklarının korunup güçlendirilmesi açısından da en iyi seçenektir.



Çokkültürcülüğü tanımlamak ve açıklamak.

Kullanım geçmişi “postmodern” olarak nitelenen 1950 sonrasına kadar geri götürülebilecek olan çokkültürcülük, 1960’larda Amerika Birleşik Devletleri’nde yaygınlaşmaya başlayan bir söylem olmuş, sonrasında Batı Avrupa’ya yayılmış olup günümüzde göçmen grupların kültürel farklarını korumada uygulanan politikaları da kapsayacak biçimde kullanılır. Çokkültürcülük, asimilasyon ve kültürel ayrımcılık, Marksizm, etnik milliyetçilik, uluslararası pazar stratejileri, devlet kaynakları için azınlık rekabeti, radikal demokrasi ve liberal-demokratik statükoya göstermelik düzenlemeler gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Çokkültürcülüğe yüklediğimiz anlam, bizim kim olduğumuz kadar, kendimizi nasıl tanımladığımız veya başkaları tarafından ait görüldüğümüz etnik/kültürel grupla doğrudan bağlantılıdır.

Çokkültürcülüğün ortaya çıkışına zemin hazırlayan, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki tekkültürcülük politikalarıdır. Tekkültürcülükle varılmak istenen hedef, etnik kökeni farklı olan göçmenleri asimile ederek bir “potada eritmek” olmuştur. Bu da kademeli olarak “öteki”nin yok edilmesine kadar uzaması öngörülen bir süreçtir. Çokkültürcülük her ne kadar ulus-devlet modelinin çöktüğünü vurgular gibi gösterilse de, ulus-devleti güçlendirdiğini ve demokrasinin ideallerini toplum yaşamında gerçekleştirecek ulus-devletin kapsayıcılığını genişlettiğini görmezden gelmek de doğru olmaz. Çokkültürcülüğün günümüzde iki tip uygulama modeli bulunduğundan söz edilebilir. Bunlar, liberal çokkültürcülük ve radikal çokkültürcülüktür.

Çokkültürcülük, savunduğu tezler ve özellikle uygulamaları bakımından sorunsuz bir siyaset anlayışı değildir. Bölücülüğe varan etnik ve toplumsal çatışmalardaki artış ve Samuel Huntington’ın din eksenli olacağı kehânetinde bulunduğu Medeniyetler Çatışması tezi, çokkültürcülüğe karşı eleştirel ve şüpheli bir tavır alanların sıklıkla başvurdukları gerekçelendirme araçlarıdır.



Çokkültürlülüğü ve çokkültürcülüğü ayırt etmek.

“Çokkültürlülük”ten ve “çokkültürcülük”ten neyin anlaşılacağı göz önüne alındığında, bu iki kavramın ayrımının daha çok olan-olması gereken ayrımına dayandığı ortaya çıkar. Başka bir deyişle, çokkültürlü bir toplumun devleti, her zaman çokkültürcü bir siyaset anlayışını benimsemek zorunda değildir. Çokkültürcülük, yalnızca kültürlerin aynı devlet çatısı altında bir arada yaşamasıyla sınırlı değildir, aksine bundan fazla bir şeydir. Bu fazlalık, farklı kültürlerin devlet ve toplum tarafından tanınmasını ve kültürel hakların hukuk zemininde kabul edilmesini içerir. Çokkültürlülük, günümüzde pek çok devlette gözlenebilecek bir “olan”ı işaret ederken, çokkültürcülük, içinde birden fazla kültür ve etnik köken barınan tüm devletler için bir “olması gereken”e işaret eder ve devletlerin neden böyle bir anlayışı benimsemesi gerektiğini genel-geçer ilkelere dayanarak gerekçeler sunarak açıklar. Olan ve olması gerekenin, özellikle de siyaset alanında çoğu kez birbirine uymadığı bilinen bir gerçektir ve bu gerçek, çokkültürlülük ve çokkültürcülük için de geçerlidir.



İrkçılığı tanımlamak ve açıklamak.

Arapçada *Ras*, “kafa”, “kabile şefi” anlamlarında kullanılır ve Geiss’a göre Batı dillerinde ırk anlamına gelen *raza*, *raca*, *rasse*, *race* gibi sözcükler de bu temele dayanır. Irk kavramının Türkçe’deki geçişine bakıldığında da “uruk” sözcüğüne rastlanır. Temelinde ırk kavramı bulunan ırkçılık, bir grup insanın diğer insanlardan biyolojik, zihinsel ve/veya ahlâkî bakımlardan yalnızca farklı değil, daha iyi, daha üstün, daha yaratıcı olduğunu savunan ve bu savunmayı genetik köklere dayandıran bir siyasi anlayıştır. 19. yüzyılda İngiliz biyolog Charles Darwin’in *Türlerin Kökeni* adlı yapıtında ileri sürdüğü doğal seçilimi temel alan ve toplumsal alana uyarlayan Sosyal Darwinizm’den de yararlanan ırkçı yaklaşım, daha önce İdeolojiler başlıklı ünite de Faşizm altbaşlığında da kısaca değindiğimiz üzere, daha yüksek ırkların/halkların daha aşağı olanları egemenliği altına almasını, hatta köleleştirmesini normal karşılar. Böyle bir normalleştirmeyi, yüksek/üstün ırkların, aşağı ırklarla asla karışmaması gerektiği, aksi durumda üstün ırkın bozulmaya uğrayacağı; aşağı ırktan olanların, doğaları gereği, üstün ırktaki halklardan zekâ, fiziksel özellik ve ahlâk bakımından geri kalmış olduğu ve aşağı ırktaki halk topluluklarının, ekonomik, toplumsal, hukuki haklardan, üstün ırka ait halklarla aynı düzeyde yararlanamayacağı, hatta yararlanamaması gerektiği yönlü kabuller izler. Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki örnekleri düşünecek olursak, yoğun göç alan ülkelerde çoğunluğu oluşturan grupların, ülkelerine yeni gelmiş ve uyum sorunu yaşayan göçmenlere karşı hoşgörüsüz ve toplumdan dışlayıcı-ötekileştirici davranışları, ırkçı yaklaşımın dışavurumu olarak nitelenebilir.

Etnosentrizm, bir grup insanın ya da halkın kendi ırk, din, dil, değer dizileri ve kültürlerinin diğer halklarından üstün olmasının doğal olduğunu ve değerlendirme ölçütlerini koyması gerekenin üstün olan halk olması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşımı benimsemek, farklı kültürleri aşağılama ve değersizleştirmekten başka bir şey ortaya çıkarmaz; bu değersizleştirmenin de ilkece ırkçılıktan hiçbir farkı yoktur. Batı Avrupa’nın, kendi oluşturduğu kültür ve uygarlık çevresinin dışında kalan diğer uygarlıkları küçümseyip kendi üstünlüğünü bilimsel açıdan temellendirecek malzeme bulma arayışı biçiminde çeşitli yazılı yapıtlara yansıyan etnosentrizm, antropolog Lévi-Strauss ve bilim felsefecisi Paul Feyerabend (1924-1994) tarafından sert biçimde eleştirilmiştir.



Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılığı siyaset felsefesi açısından değerlendirmek.

Çokkültürlülük de, çokkültürcülük de ırkçılık da 20. yüzyılda ortaya çıkmış siyasi sorunlardır ve bunların felsefe temelinde değerlendirilmesi de aynı yüzyılda başlamıştır. Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık çağdaş siyaset felsefesinin sorunlarıdır ve tüm bu kavramlar üzerinde tartışmalar günümüzde de sürmektedir. Bu sorunlar; 1. Demokrasi ve insan hakları açısından, 2. Siyaset felsefesinin daha temel ve genel sorunları açısından değerlendirilebilir. Liberal demokrasinin temel nitelikleri göz önüne alındığında demokrasiyle yönetilen günümüz çokkültürlü toplumlarında, çokkültürcülüğün *sine qua non* bir siyaset anlayışı olarak demokrasiye eşlik ettiğini söylemek olanaklıdır. Çokkültürcülüğün ortaya çıkmasına yol açan talepler, aslında çoğulcu yönetim anlayışına yönelik bir talep olarak yorumlanabilir.

İster ırk ister dil, din ya da kültür temelinde bir ayrım olsun -yani ister ırkçılığı ister etnosentrizmi değerlendiriyor olalım- insanları kendi seçimleri olmayan özelliklerinden dolayı ayrımcılığa ve aşağılanmaya tâbî tutmak, azınlıktaki bir kültürün üyesi olmasına bağlı güçsüzlüğünü fırsat bilerek bir insanı ya da etnik-kültürel grubu toplum yaşamının bütünlüğünden koparmak, yani ötekileştirmek, yalnızca demokrasinin ideallerine ters düşmekle kalmaz, insan haklarına ve yurttaşlık haklarına yönelik bir tehdit de oluşturur. Devletin hangi amaçla varolduğu sorusu, en temel siyaset felsefesi sorusuysa, çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık da, devletin varoluş amacına ne ölçüde hizmet ettikleri sorusu üzerinden değerlendirilebilir. Çokkültürlü bir toplumda demokratik ve insan haklarını temel alan bir devlet örgütlenmesinin neden ırkçı ya da etnosentrik değil de, çokkültürcü bir siyaset anlayışını benimsemesi gerektiği sorusu da, bu temel soruya bağlantılı olarak yanıtlanabilir.

Sonuç olarak, geçmiş bakımından ne kadar yeni ya da çağdaş olursa olsun, çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılıkla ilgili siyaset gündemini meşgul eden tüm soru ve sorunlar, siyaset felsefesi söz konusu olduğunda “Nedir?” ve “Ne içindir?” gibi yapısal sorulara indirgenerek ya da insanın değerine ilişkin olması gerekenlere, yani genel geçer/evrensel ahlâk ilkelerine, indirgenerek, kısacası olması gereken hakkında bilgiler ortaya konarak yanıtlanabilir.

Kendimizi Sıyalalım

1. Çokkültürcülüğün bir siyaset sorunu olarak aşağıdaki ülkelerden hangisinde ortaya çıktığı öne **sürülemez**?

- a. Amerika Birleşik Devletleri
- b. Kanada
- c. Avustralya
- d. Almanya
- e. Suriye

2. Çokkültürlülük ve çokkültürcülüğün temelinde aşağıdaki felsefi görüşlerden hangisi bulunur?

- a. Uşçuluk
- b. Deneycilik
- c. Liberalizm
- d. Çoğulculuk
- e. Sosyalizm

3. “Eritme potası” terimi aşağıdakilerden hangisiyle bağlantılı **değildir**?

- a. Tekkültürcülükle
- b. Asimilasyonla
- c. Çokkültürcülükle
- d. Uyum sağlama politikalarıyla
- e. Kimliği belirleyen kültürel değerlerin unutturulmasıyla

4. Bir toplumda kültürel çeşitlilik söz konusu olduğunda, olanı ve olması gerekeni sırasıyla doğru biçimde dile getiren seçenek aşağıdakilerden hangisidir?

- a. İdea-idealizm
- b. Çokkültürlülük-çokkültürcülük
- c. Sınıflı toplum-sınıfsız toplum
- d. Çoğunluğun üstünlüğü-toplumsal eşitlik
- e. Irk üstünlüğü-etnik eşitlik

5. Avrupa dillerinde ırka karşılık gelen “race” kavramının kökeninin Arapça olduğunu ileri süren düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Geiss
- b. Memmi
- c. Darwin
- d. Mill
- e. Kant

6. Irkçı bir toplum ve siyaset anlayışı, aşağıdakilerden hangisini normal **karşılamaz**?

- a. Yüksek/üstün ırklardan insanların aşağı ırktan olanlarla evlenmesini
- b. İnsanlar arasındaki biyolojik-genetik farklılıkları
- c. Bir grup insanın diğer bir gruba göre üstün olmasını
- d. Yüksek/üstün ırkın aşağı ırkları köleleştirmesini
- e. Aşağı ırkların yüksek ırklarla aynı haklardan yararlandırılmamalarını

7. Etnosentrizme göre aşağıdakilerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Etnik kökene dayalı ayırım yapmak
- b. Tüm kültürleri eşit olarak değerlendirmek
- c. Dile dayalı ayırım yapmak
- d. Dine dayalı ayırım yapmak
- e. Kültürel özelliklere dayalı ayırım yapmak

8. Aşağıdakilerden hangisi, çokkültürlü bir toplumda çokkültürcü siyaset anlayışının demokrasiyle ilişkili konumunu doğru olarak ifade eder?

- a. Tertium non datur
- b. Argumentum ad hominem
- c. Sine qua non
- d. Amor fati
- e. Terminus ad quem

9. Aşağıdakilerden hangisi siyaset felsefesinin **en temel** soruları arasında **yer almaz**?

- a. Devlet nedir?
- b. Devlet ne içindir?
- c. Egemenlik kimde olmalıdır?
- d. Demokrasi neden en erdemli yönetim biçimidir?
- e. Kim hangi haklara sahip olmalıdır?

10. Aşağıdakilerden hangisi siyaset felsefesine uygun bir değerlendirme yolu **değildir**?

- a. Varlık nedenine ve amacına ilişkin soru sormak
- b. Olanı gerekeni göz önünde bulundurmak
- c. Genel-geçer ahlâk ilkelerini temel almak
- d. Bilgi temelli çözümlemede bulunmak
- e. Kültürlere göreli değer yargılarını temel almak

Okuma Parçası

Modern anayasalar varoluşlarını, vatandaşların kendi kararlarıyla özgür ve eşit haktaşlar olarak bir arada topluluk oluşturması düşüncesini ortaya atan akıl hukukuna borçludurlar. Toplu yaşamın pozitif hukukun araçlarıyla meşrulaştırılması istendiğinde, karşılıklı kabullenilmesi gereken hakları tam olarak yürürlüğe koyan, anayasadır. Bu bağlamda, öznel hak ve bireysel hak kişisi kavramları, hakların taşıyıcısı kavramının önkoşuludur. Modern hukuk, öznelerarası birbirini kabullenme için gerekli devletsel yaptırımları temellendirmiştir, ama buradan doğan haklar, tek tek hak öznelerinin zedelenebilir dokunulmazlıklarını korumaktadır. Her ne kadar bireylerin dokunulmazlığı -ahlâkta olduğu kadar hukukta da- karşılıklı birbirini tanıma ilişkisinin çalışır yapısına bağlı olsa da, asıl olan tek şey, bireysel hak kişilerinin korunmasıdır. Peki, bu denli bireyselci bir haklar öğretisi, kolektif kimliklerin dile getirildiği ve kanıtlanmaya çalışıldığı tanınma mücadelelerinde etkin olabilecek midir?

Bir anayasa, her kuşağın yeniden izini sürdüğü tarihsel bir proje olarak algılanabilir. Demokratik hukuk devletinde siyasî güç iki temel dayanır: Mevcut sorunların kurumsal ele alınması ve prosedürler uyarınca çıkarlar arasında uzlaşma sağlanması; her ikisi de, hukuk sisteminin hayata geçirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Fakat siyasî arenalarda, kolektif hedefler ve metalar konusunda çatışma halinde olan kolektif aktörler karşı karşıyadırlar. Yalnızca mahkemede ve hukuksal tartışmalarda doğrudan dava edilebilir bireysel haklar söz konusudur. Yürürlükteki hukuk da yeni gereksinimler ve çıkarlar ışığında değişen bağlamlar içerisinde yorumlanmalıdır. Vaktiyle yerine getirilememiş taleplerin yorumlanmasına ve kabul ettirilmesine ilişkin yürütülen kavgalar, yine kolektif aktörlerin yer aldığı ve onurlarının çiğnenmesine karşı çıkıldığı, meşru haklar uğruna verilen mücadelelerdir. İşte bu “tanınma mücadelesi”, A. Honneth’in gösterdiği gibi, zedelenen dokunulmazlıkların, kolektif deneyimleridir. Bu olaylar acaba, bireyselliği göz önünde bulunduran haklar öğretisiyle bağdaştırılabilir mi?

Vatandaşlararası eşitlik mücadelesinin ve Avrupa’daki işçi eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan liberalizm ve sosyal demokrasinin siyasî kazanımları, bizi olumlu bir yanıtla yaklaştırır. Her iki eylemin tek amacı da, sosyal bakımdan mağdur grupların haklardan yoksun bırakılmasını ve böylece toplumun sosyal sınıflara ayrılmasını engellemektir. Fakat eşit sosyal yaşam fırsatlarından

yoksun bırakılmış kolektiflerin bastırılmasına karşı yürütülen mücadele, sosyal-liberal reformist hareketlerin kendini göstermesiyle, medenî hakların sosyal devlet anlayışıyla evrenselleşmesi mücadelesine dönüşmüştür. Devletçi sosyalizmin (Staatssozialismus) iflasından sonra da bu, tek eğilim haline gelmiştir-artık bağımlı emekçi statüsüne, sosyal ve siyasî katılım hakları kazandırılarak, halkın tamamına, güvenlik, sosyal adalet ve refah temelli bir beklenti içerisinde yaşama fırsatı verilmek istenmiştir [...]

Kaynak: Jürgen Habermas, “Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi”, **“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak**, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 111-112.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Çokkültürlülük ve Çokkültürcülük” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Çokkültürcülüğün bir siyaset sorunu olarak ortaya çıktığı ülkeler arasında Suriye’nin yer almadığını göreceksiniz.
2. d Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Çokkültürlülük ve Çokkültürcülük” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Çokkültürlülüğün de, çokkültürcülüğün de temelinde çoğulculuğun bulunduğunu hatırlayacaksınız.
3. c Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Çokkültürlülük ve Çokkültürcülük” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. “Eritme potası” teriminin tekkültürcü, asimilasyoncu, özgün kimliği unutturma esasına dayandığını ve tüm bunlarla ilgili olmayan tek seçeneğin çokkültürcülük olduğunu göreceksiniz.
4. b Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Çokkültürlülük ve Çokkültürcülük” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Çokkültürlülüğün daha çok bir olguyu betimlediğini ve çokkültürcülüğün çokkültürlü bir toplumda olması gereken siyaset anlayışına işaret ettiğini hatırlayacaksınız.
5. a Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Irkçılık” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Race kavramının Arapça’daki “Ras” sözcüğünden kaynaklandığını öne süren düşünürün Geiss olduğunu hatırlayacaksınız.
6. a Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Irkçılık” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Irkçı yaklaşımın üstün ırkın aşağı ırklarla karışmasına karşı çıktığını hatırlayacaksınız.
7. b Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Irkçılık” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Etnosentrizmin kültürleri eşit değerde görmeyen bir yaklaşım olduğunu hatırlayacaksınız.
8. c Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Değerlendirme” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Liberal demokrasinin temel özellikleri göz önüne alındığında, çokkültürlü bir toplumda çokkültürcü siyaset anlayışının demokrasi için olmazsa olmaz bir koşul olduğunu, bunun da Latince’deki karşılığının *sine qua non* olduğunu hatırlayacaksınız.
9. d Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Değerlendirme” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Demokrasinin doğasına ve değerine ilişkin bir sorunun, devletin varlığı sorusuna indirgenebilir olduğunu göreceksiniz.
10. e Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Değerlendirme” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Genel-geçer ilkeleri temel alan siyaset felsefesinin, kültürlere göre değişen değer yargılarından hareket edemeyeceğini göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Çokkültürlülüğü bir toplumda birden fazla etnik kökenin, dinin, dilin kısacası yaşam tarzı ve kültürün bir arada yaşadığı bir toplumsal yapının adı, çokkültürcülüğü de böyle bir toplumsal yapıda eşitlik ilkesi temelinde toplumu oluşturan tüm kültürel grupların haklarını gözetken bir siyaset anlayışı olarak gördüğümüzde, bu ikisinin bir arada bulunmasının, demokrasi ve insan haklarıyla gerçekleştirilmesi hedeflenen toplum düzeni için gerekli olduğunu savunabiliriz. Zaten aksi bir tutum, toplumu oluşturan unsurların gerek bir kısmında gerekse tümünde bir hoşnutsuzluğa yol açacağından, çokkültürcülüğün benimsenmediği bir siyasi iklimde, toplumun çokkültürlü yapısını uzun süre koruması da beklenemez, çünkü kültürel kimliğini yaşama özgürlüğü konusunda hak mağduriyetine uğradığını düşünen gruplar ya isyan ve çatışma ya da kendisi için başka yaşam alternatifleri aramaya yönelecektir. Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, çokkültürlü bir toplumda demokratik ve insan haklarını temel alan bir devlet yönetimi, kaçınılmaz bir biçimde, toplumun tüm unsurlarını barış içinde tutacak politikalar geliştirme yolunu seçecektir. Böyle bir seçimi hayat geçirmesi de ancak çokkültürcü bir anlayışla olanaklı olur.

Sıra Sizde 2

Çokkültürlü bir toplumda etnosentrizmin yaygınlaşmasının, ünitemizde etnosentrizmi ve ırkçılığı ele alan başlıkta dile getirilenler göz önüne alındığında tam anlamıyla bir toplumsal kaosa, felâkete yol açacağı söylenebilir. Etnosentrizmin yaygınlaşması, ayrımcılığa, önyargıların ve aynı toplumun farklı gruplarının birbiri hakkında üreteceği nefret söylemlerinin artmasına yol açacaktır. En iyimser bakış açısıyla bile, etnosentrizm, çokkültürlü bir topluma tekkültürcü bir siyaset anlayışından daha fazla bir şey kazandırmaz. Özetlemek gerekirse, çokkültürlü bir toplumda etnosentrizmin yaygınlaşması, öncelikle o toplumda çokkültürcülüğün ve bu siyaset anlayışından beslenen hoşgörü, barış ortamının yok olmasına, sonrasında da o toplumun etnik çatışmalarla çözülmesine ve dağılmasına yol açar. Başka bir söyleyişle, çokkültürlü bir toplumda etnosentrizmle çokkültürcü siyaset anlayışı bir arada barınmaz, biri mutlaka diğerini ortadan kaldırmanın yolunu arar.

Sıra Sizde 3

Çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık, siyaset felsefesinin devlet sorunu ekseninde değerlendirilmeye uygundur; çünkü devletin ne için varolduğu sorusuna aranan yanıtlar çerçevesinde, adı geçen her üç kavram da devlete ilişkin yeni soru ve sorunları beraberinde getirmiştir. Çokkültürlü bir toplumu çokkültürcülüğün mü yoksa ırkçı ya da etnosentrik bir siyaset anlayışının mı yönetmesinin daha uygun olacağı sorusu temelde “Devlet ne içindir?” sorusuna kadar geri götürülebilir. Ünitimizin son başlığı altında çokkültürlülüğü, çokkültürcülüğü ve ırkçılığı demokrasi ve insan hakları temelinde de değerlendirmiştik; fakat dikkatli bir sorgulama, modern Avrupa kültürünün Aydınlanma döneminde belirginleştirdiği ve sonrasında da yaygınlaştırmaya çalıştığı bu siyasi değerlerin de ardında, devlete ilişkin bir “olması gereken” arayışı olduğunu, kısacası demokrasinin ve evrensel kabul edilen insan haklarının da temelinde devletin ne için varolduğu sorusunun bulunabileceğini görmemize yardımcı olur. Kısacası, geçmiş ne kadar yakın bir tarihe uzanırsa uzansın en çağdaş, en güncel siyaset felsefesi sorunlarının hemen hemen tümü, siyaset felsefesinin de çıkışına zemin hazırlayan “Devlet nedir?”, “Egemenlik ve yönetim ne içindir?” tarzı yapısal-ontolojik sorunlara kadar geri götürülebilir. Öyleyse çokkültürlülük, çokkültürcülük ve ırkçılık da bu kapsamın dışında değildir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Bennett, D. (ed.) (1998). **Multicultural States: Rethinking Difference and Identity**. London: Routledge.
- Canatan, K. (2009). “Avrupa Toplamlarında Çokkültürcülük: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** 2/6, s. 80-97.
- Cevizci, A. (derl.) (2005). **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Erdoğan, M. (1998). **Liberal Toplum Liberal Siyaset**. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Ergil, D. (1995). “Çokkültürlülük ve Çok Dillilik”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi** 50/3, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, s. 159-165.
- Güçlü, A. vd. (haz.) (2008). **Felsefe Sözlüğü**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları (3. Baskı).
- Goldberg, D. (1994). **Multiculturalism: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell.

- Gutmann, A. (ed.) (2010). **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası**. haz. Cem Akış, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (3. Baskı).
- İbn Haldun (2005). **Mukaddime I**. Çeviren ve Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları (4. Baskı).
- Johnston, R. J., Gregory, D., & Smith, D. M. (1994). **The Dictionary Of Human Geography** (3. Baskı). USA: Blackwell Reference.
- Joppke, C. (1996). “Multiculturalism and Immigration: A Comparison of The United States, Germany and Great Britain”, **Theory and Society** 25/4, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, s. 449-500.
- Kymlicka, W. (1998). **Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**. Çeviren Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Parekh, B. (2000). **Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity And Political Theory**. London: MacMillan Press.
- Taylor, C. (2006). **Modern Toplumsal Tahayyüller**. Çeviren Hamide Koyukan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taylor, C. (2011). **Modernliğin Sıkıntıları**. Çeviren Uğur Canbilen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (2. Baskı).
- Tekinalp, Ş. (2005). “Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük”, **Journal of İstanbul Kültür University I**, İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları, s. 75-87.
- Wolff, J. (1996). **An Introduction to Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press.
- Yalçın, C. (2002). “Çokkültürcülük Bağlamında Türkiye’den Batı Avrupa Ülkelerine Göç”, **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi** 26/1, s. 45-60.
- Yazıcı, S. (2008). “Siyaset Felsefesi”, **Felsefe** içinde, ed. Demet Taşdelen, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları (No: 917), s. 170-173.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Ulus-devlet ve küreselleşme kavramlarını tanıyabilecek,
- Ulus-devletin ve küreselleşmenin tarihsel arka planını açıklayabilecek,
- Günümüz koşullarında ulus-devlet ile küreselleşme bağlantısını tartışabilecek,
- Ulus-devleti ve küreselleşmeyi siyaset felsefesi sorunları olarak değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Ulus
- Ulus-devlet
- Küreselleşme karşıtlığı
- Dönüşümcülük
- Milliyetçilik
- Öteki
- Küreselleşme
- Global/küresel etik
- Küreselcilik
- Küresel özne

İçindekiler



Ulus-Devlet ve Küreselleşme

GİRİŞ: ULUS-DEVLET NEDİR, KÜRESELLEŞME NEDİR?

Ulus-devlet ve küreselleşme günümüz iki önemli olgusudur; bu iki olgunun yirminci yüzyıl sonlarındaki ve yüzyılımızın ilk on yılındaki durumu, aralarındaki ilişki, faydalı ve zararlı sonuçları, siyaset felsefesinin ilgi çeken konularının başında gelmektedir. Biz de bu üniteye öncelikle ulus-devletten ve küreselleşmeden ayrı ayrı neyin ya da nelerin anlaşılabilceği sorusuna yanıt arayarak işe başlayacak, sonra bu iki olgunun ortaya çıkış koşullarını ve günümüzde ulus-devletin ve küreselleşmenin birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini sorgulayacak, son olarak da ulus-devleti ve küreselleşmeyi siyaset felsefesi açısından değerlendireceğiz.

Ulus-devletin ortaya çıkması için öncelikle ortak kökenden gelen ve aynı dili konuşan, aynı tarihe ve kültüre, ortak bir özgün yaşam biçimine sahip bir halkın/insan topluluğunun, yani ulusun varlığından söz edebilmemiz gerekir. Giambattista Vico'dan (1668-1744) bu yana, bir halkın diline, kültürüne ve toplu yaşam deneyimine özgün kimlik kazandıran unsurların toplamına işaret eden “ulusal karakter” terimi, ulus olmanın vazgeçilmez koşullarından biri olarak görülmüştür. Alman tarih filozofu Johann Gottfried von Herder'e (1744-1803) göre bir birey, tinsel olarak, ancak ulusal bir topluluk içinde gelişebilir. Başka bir ifadeyle, bireyin kimliği hakkında fikir sahibi olmak için en önemli araç, onun bağlı bulunduğu ulusal toplumun karakterini çözümlemektir (Herder 2006, s. 24-25).

Küreselleşme, geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve bu çağ dönümünün büyük ölçekli değişmelerini nitelemekte sıklıkla başvuru kavramların başında gelir. Günümüzde küreselleşmenin, yaşadığımız çağın düşünsel iklimine âdeta damgasını vurduğu ve onunla ilişki kurulmadan yapılan açıklama tarzlarını kusurlu, hatta geçersiz bırakacak bir söylem gücüne eriştiği söylenebilir. *Felsefe Sözlüğü*'ndeki tanıma göre, küreselleşme, modernleşme sürecinin bir parçası ve uzantısı olarak, özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinde ve Avrupa'daki sosyalist-komünist rejimlerin birer birer ortadan kalkmasından sonra tek kutuplu bir dünyada ortaya çıkan kültürel sistemin, dünyanın tek bir bütün halinde yeniden yapılandırılması sürecinin adıdır (Cevizci 2005, s. 1055). Fakat küreselleşmeyi yalnızca kültürle, daha çok da ulusal bir kültürle sınırlamak, eksik kalacaktır. Küreselleşme ekonomiyi, çokkültürlü toplumsal yaşam tarzlarını, iklim değişikliklerinin dünyaya ve insanlığın geleceğine etkisini, siyaseti, ideolojileri, insan haklarını ve bunun gibi etkileri dünya çapında hissedilen tüm gelişmeleri kapsar; hatta bir zamanlar belirli uluslara ait gibi düşünülen değerlerin tüm dünya toplumlarına ya-

Günümüz siyaset terminolojisinde ulus ile devlet aynı kapsamda ve aynı şeye işaret eden kavramlar olarak anlaşılır.

Günümüzde milyarlarca insanın iletişim teknolojileri aracılığıyla seyircisi oldukları Olimpiyat Oyunları, Dünya Futbol Şampiyonası, Dünya Atletizm Şampiyonası gibi organizasyonlar, sporun ulaştığı küresel boyutun göstergeleri olarak düşünülebilir.

yılmasının bir sonucudur, denilebilir. Betül Çotuksöken, “Küreselleşme ve İnsan” başlıklı çalışmasında, küreselleşmeye şu sorularla yaklaşmak gerektiğinin altını çizer: “...Küresel olan, küreselleşen nedir, hangi ortamda/çerçevede gerçekleşmektedir?” Küreselleşme nasıl bir olgudur; ne olması gerekir?” (Çotuksöken 2002, s. 253-254).

K İ T A P



Jürgen Habermas tarafından kaleme alınan “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları adlı kitap, ulus-devletin ve küreselleşmenin tarihsel kökenlerine değinen, dayandıkları ilkeleri sorgulayan ve felsefece değerlendiren yazılardan oluşuyor (Çeviren: İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002).

İşte şimdi Çotuksöken’in dile getirdiği bu felsefece sorulara eğilecek, ulus-devlet ve küreselleşmenin tarihsel köklerini ve günümüzdeki durumunu daha yakından tanımak yoluyla bugün insanlığın içinde bulunduğu durumu görmeye ve betimlemeye çalışacağız.

SIRA SİZDE



Ulus-devlet ve küreselleşme tanımları üzerinde siz de düşünün. Sizce ulus-devlet nedir, küreselleşme nedir, bu olgulardan günümüzde ne anlaşılabilir ve anlaşılmalıdır? Aranızda tartışarak kendi yanıtlarınızı bulmaya çalışın.

ULUS-DEVLETİN VE KÜRESELLEŞMENİN ORTAYA ÇIKIŞ KOŞULLARI VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUM

Ulus-devlet: Ortaya Çıkışı ve Dönüşümü

Romalıların klasik dil kullanımında, günümüz Avrupa dillerinin önemli çoğunluğunda ulus kavramına karşılık gelen “*natio*”, aynı zamanda da “*gens*”, yurttaş anlamına gelen “*civitas*”a karşıt kavramlardır (Habermas 2002, s. 18). Uluslar işin en başından, yani Fransız Devrimi’nden ve Endüstri Devrimi’nden yüzyıllar öncesinden beri, coğrafi bakımdan yerleşim ve komşuluklar, kültürel açıdansa ortak dil, töre ve geleneklerle devlet benzeri, fakat siyasi olmayan bir örgütlenme biçimi içerisinde kaynaşmış soy topluluklarıdır (a.y.). Örneğin, Ortaçağ’da üniversitede öğrenciler geldikleri memleketler (*nationes*) bakımından gruplandırılmıştır ve Avrupa topluluklarındaki coğrafi hareketliliğin artmasıyla “*nationes*” kavramı, daha çok şövalye tarikatı, üniversite, manastır, ticaret yerleşimi gibi ülke ya da coğrafi bölge içinde yapılan ayrımlara karşılık gelecek biçimde kullanılmaya başlanmıştır (a.y.).

Bugün **ulus-devlet** kavramının ve günümüzdeki ulus-devletlerin, on sekizinci yüzyılda Avrupa toplumlarında gerçekleşen Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi’nin sonucu olduğu, ortalama bir ilk ve orta öğrenim görmüş hemen herkesin bildiği tarihsel bir gerçekliktir. İlk olarak doğduğu coğrafyada Fransa, İtalya, Almanya ile başlayıp daha sonra diğer orta ve doğu Avrupa ülkelerine yayılan ulus-devletler, İkinci Dünya Savaşı’nın sona erdiği 1945 ve sonrasında Asya’da ve Afrika’da da ortaya çıkmıştır. Aydınlanma sırasında olgunlaşan ve Fransız Devrimi sonrasında Avrupa toplumlarında yaygınlaşarak benimsenen laik, demokratik ve nispeten eşitlikçi bir anlayış temeli üzerinde yükselen ulus-devlet, Ortaçağ’daki derebeyliklerden ve Yeniçağ’da tekrar güçlenmeye başlayarak merkezî otoriteler kurmayı başaran krallıklardan farklı olarak, aynı dinden, aynı kavimden ya da aynı krallığın tebâsı olmaktan farklı bir bilincin, yurttaşlık bilincinin ortaya çıkmasına hizmet etmiştir.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında etkisini hissettiren ırkçı siyaset anlayışı, ulusun soyla ilişkilendirilen tanımından beslenmiştir.

Ulus-devlet, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi’nin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve dünyada bugün 222 bağımsız ulus-devlet vardır. Bunların 171’i de Birleşmiş Milletler üyesidir.

Ali Osman Gündoğan, “*Devlet ve Milliyetçilik*” başlıklı çalışmasında, ulus-devletin gerçekleşmesi için, 1. kültürel, 2. siyasi bir birlik ve bütünleşmenin olması gerektiğini ifade eder (Gündoğan 2002, s. 197). Yine Gündoğan’a göre, ulus-devlet, Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkmış milliyetçilik ideolojisiyle paralel biçimde kendisini gösteren modern devlettir ve bu modern devlet anlayışının geçmişi 19. yüzyıla dayanır (a.y.). 20. yüzyılda belirgin biçimde yaygınlaşan ve meşruiyet kazanan ulus-devletin ortaya çıkışı, Alman düşünür Jürgen Habermas’a (1929-) göre, şu üç biçimde gerçekleşmiştir: (1). Birbirinden ayrı yaşayan etnik grupların komşu bölgelere, soylara, alt-kültürlere, dil ve din topluluklarına yayılarak; (2). Halkların ya da bir toplumun ayrılmaz parçası kabul edilebilecek alt-halkların devlet politikalarının da kısmen yardımıyla asimile edilmeleri, baskı altına alınmaları ya da marjinalleştirilmeleri pahasına; (3). Kanlı saflaştırma töreleriyle ve yeni azınlıkların sürekli baskı altına alınması yoluyla (Habermas 2002, s. 50). Habermas, 2. biçimde ortaya çıkan ulus-devlet modelinin, homojen bir halka dayanmamasına karşın, böyle bir homojen toplumu yapay olarak meydana getirmeyi hedeflediğini savunur ve böyle bir ulus-devlet modeli için demokrasiden uzaklaşma olasılığına dikkat çeker (a.y.). Habermas’ın 3. model olarak dile getirdiği ulus-devletse, en uygun dile getirişle, ırkçıdır: Göçe zorlamalar, bu tarz devletlerin en sık başvurduğu çözüm yollarındandır (a.y.).

Ulus-devletler, hangi koşullarda ve hangi modeller altında ortaya çıkmış olurlarsa olsunlar, ortak yönleri, **üniter** ve kolay kolay çoğulculuğu benimseyemeyen bir yapıya sahip olmalarıdır (Gündoğan 2002, s. 198). Geçen üniteye kısmen değindiğimiz çokkültürcülüğün ulus-devlete zarar vereceği yönlü kaygılar da, genellikle çoğulcu bir toplum yapısını kabul etmekteki isteksizliğin bir sonucu olarak yorumlanabilir (a.y.). Bu da Habermas’a göre ulus-devlet kavramının içinde barındırdığı ikilemlerle açıklanabilir. İkilemin bir yanında eşitlikçi bir hukuk toplumunun evrenselciliği, diğer yanındaysa tarihteki yazgıları ortak olan bir toplumun yerelliği ve biricikliği bulunmaktadır (Habermas 2002, s. 23). Böyle bir ikilem de, ulus kavramının şu iki yönünden kaynaklanmaktadır: 1. Yapay devlet vatandaşlığı ulusu, 2. Toplumsal bütünleşmeye çabalayan halkçı-doğal temeli olan-ulus anlayışı (a.y.).

Hitler deneyiminden sonra Avrupa ulus-devletleri, yurttaşlık bilinci temeline dayalı sosyal devletler olarak dönüşüme uğramış ve toplumdaki tüm katmanların taleplerini dikkate almayı ilke edinme yolunu seçmiştir (a.y., s. 199). Bu seçimin nedeni şöyle açıklanabilir: Ulus-devletler için toplumdaki farklılıkları tehdit yerine zenginlik olarak yorumlamak ve homojen toplum saplantısından vazgeçmek bir zorunluluk halini almıştır. Homojen toplum saplantısından vazgeçmeyen-ya da vazgeçemeyen- ulus-devletler için, çokkültürcülük ve küreselleşme ciddi birer tehdit oluşturacaktır.

Kökene Eski Yunancada “aynı” anlamına gelen *homo* ile “tip, cins” gibi anlamlara gelen *genus* sözcüklerinde bulunan *homojen* terimi, bir sıfat olarak tek tip, her yeri bir veya aynı, içerisinde farklılıklar taşımayan anlamlarında kullanılır.

İrkçi ulus-devlet modelini, ırkçılığa ve etnosentrizme vurgu yapan milliyetçi ideolojiler oluşturur. Böyle bir anlayış için, 1990’ların başındaki Sırp milliyetçiliği uygun bir örnek oluşturur.

Üniter, birleştirici, bütünleştirici, tekleştirici gibi anlamlarda kullanılan, kökeni Latincedeki *uno* (bir) sözcüğüne dayanan bir terimdir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti, üniter bir devlet yapısına sahiptir.

Hitler’in yol açtığı ağır siyasi-toplumsal sonuçlardan sonra Avrupa ulus-devletleri, soy ve dil birliği temelinden çok, yurttaşlık bilinci temeline dayalı bir sosyal devlet olma ve yurttaşlarının tümünün taleplerine kulak verme yolunu seçmiştir.

Ünlü İskoç sosyolog Roland Robertson tarafından kaleme alınan *Küreselleşme: Tarib Kuramı ve Küresel Kültür*, küreselleşmenin pek çok boyutunu inceleyen ve etkileri günümüze uzanan sorunların çözümlemesini içeren bir yapıt olarak, okunmaya değer (Çeviren. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999).



K İ T A P

Son söylediklerimiz üzerinde düşününce, şu soruları sormamızın gerekli olduğunu görürüz: Küreselleşme, ulus-devletler için bir tehdit midir; neden ve nasıl? Ulus-devletler küreselleşmeye direnerek mi yoksa küreselleşmeyle gelen bazı evrenselleştirilmiş değerleri kendilerine mal ederek mi varlıklarını sürdürebilirler? Bu sorulara yanıt verme denemesine girişmeden önce, küreselleşmenin ortaya çıkış koşullarına ve neleri kapsadığına bir göz atmakta yarar var.

14. ve 15. yüzyıllarda kendini belli eden ve 16.-17. yüzyıllarda ivme kazanarak yükselen dindışı Yeniçağ Avrupa kültürü ve medeniyetine, günümüzde Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya gibi İngilizce konuşulan ülkeleri de kapsayacak biçimde, "Batı" terimiyle göndermede bulunulmaktadır.

Latince *ex nihilo*, hiçlikten, hiçten, yani yokluktan anlamında kullanılan bir terimdir. "*Ex nihilo nihil fit*", yani "hiçten hiçlik çıkar", Hristiyanlığın temel dogmalarından birini, tüm bu evren düzeninin ardında bir yaratıcı gücün - yani Tanrı'nın- olması gerektiğini temellendirmek üzere sıklıkla dile getirilen bir söz olmuştur.

Gelişmiş ülkeler denildiğinde genellikle Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) akla gelir. Böyle bir çağrışımda, ABD'nin 1945'ten sonra dünya siyasetine koyduğu ağırlığın da büyük bir payı vardır.

Küreselleşme, kendisine yönelik yaklaşımlara göre farklılaşan pek çok açıklama biçimine sahiptir.

Küreselciler ya da küreselleşmeciler, küreselleşmenin getirdikleri hakkında deyim yerindeyse bir "toz pembe tablo" çizerler. Bu yaklaşıma göre, küreselleşme, dünya insanlığının belki de tek kurtuluş aracıdır ve insanlık için gelecek güzel günlerin habercisidir.

Küreselleşme: Ortaya Çıkışı, Çeşitli Boyutları ve Günümüzdeki Etkisi

Küreselleşme ya da Avrupa dillerindeki karşılığıyla "*globalizasyon*", Ali Osman Gündoğan'ın "*Devlet ve Milliyetçilik*" te dile getirdiği gibi, devleti küçültüp şirket yapılanmalarını geliştirmek, serbest ticareti teşvik etmek gibi unsurlardan yararlanarak, ulus-devlete ve milliyetçiliğe karşı adeta bayrak açmış bir ideolojidir (Gündoğan 2002, s. 200). Hatice Nur Erkızan, "*Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine*" başlıklı çalışmasında, küreselleşmenin tek başına ekonomik ya da sosyolojik özelliğe sahip olmadığını, bu olgunun ardında gerçekleştirici bir özne ya da özneler bulunduğunu ve bu öznenin tarihsel, ekonomik ve düşünsel açılarıdan bakıldığında Batı'dan başkası olmadığını savunur (Erkızan 2002, s. 61-62).

Küreselleşme konusunda dikkate değer çözümlemeler yapan Anthony Giddens ve Roland Robertson gibi düşünürler de bu olgunun çok boyutluluğunu gözler önüne sermişlerdir. Giddens küreselleşme çözümlemesinde kapitalist ekonomiye ağırlık verirken, Robertson, *Küreselleşme: Tarih Kuramı ve Küresel Kültür* adlı yapıtında, küreselleşmenin açıklayıcı nedenleri arasında sosyo-kültürel süreçleri temel almış, bu süreçleri devletlerarası etkileşimin yerine koymuştur (Robertson 1999, s. 98 vd.). Robertson'ın yaklaşımına göre, küreselleşme *ex nihilo* -yani hiçten- ortaya çıkmıştır ve aslında Batı medeniyetinin dünyayı yeniden biçimlendirme istencinin ve bu doğrultudaki girişimlerinin tarihsel bir sonucudur (a.y.). Özü bakımından, küreselleşmenin, gelişmiş ülkelerce başlatılan ve kendisini ekonomik, toplumsal ve düşünsel olarak "azgelişmiş" diye nitelediği ülkelere dayatan olaylar zincirinden örülü bir bütün olduğu söylenebilir (Erkızan 2002, s. 62). Bu dayatmanın da merkezinde Avrupa toplumları olduğu göz önüne alındığında, küreselleşmenin ilk somut izlerine-Robertson'ın da belirttiği gibi- 1400 ila 1750 yılları arasında rastlandığı, ayrıca, küreselleşmenin ilk işaretleri olarak yorumlanabilecek Yeniçağ dindışı Avrupa söyleminde ağırlığın bireyselleşme, hümanizmde ve ulusalcılıkta olduğu kolaylıkla söylenebilir (Robertson 1999, s. 98-102).

Küreselleşme olarak nitelendirilen genel kavramlaştırma içinde onun yenilikçi doğası ve benzemezliğine vurgu yapan görüşlerin olumlu ve iyimser yorumlarına tanık olunmaktadır. Bu açıklamalarda küreselleşmeden bir *süreç*, *olgu*, *söylem* ve *kuramsal yapılandırma* olarak farklı biçimlerde bahsedildiğini söyleyebiliriz. Eleştirel tutum alanlar içinse, küreselleşme, *sermayenin söylemi*, *kapitalist mit*, *ideoloji*, *yeni-liberalizm*, *yeni sömürgecilik* gibi olumsuz anlamlar yüklü ve özellikle de kapitalizmle ilişkisine vurgu yapan değerlendirmelere konu olmuştur. Böylece birbirinden çok farklı, bambaşka unsurların öne çıkarıldığı küreselleşme açıklamaları ve bunun uzantısı olan düşünce ürünlerine rastlanılmaktadır.

Küreselci bakış açısını benimseyenler, çağdaş dünyayı şekillendiren ana dinamik olarak küreselleşmeye "yadsınamaz, kimsenin kaçmayacağı, karşısında durulamaz ve geri döndürülemez bir olgu ve hakikat" anlamlarını yükler. Bu anlam yüklemesine bağlı olarak, küreselleşmenin kurallarına ve sonuçlarına uyum sağlamanın zorunluluğuna gönderme yapılır. Ekonomik bloklara, askerî kamplara, raskip ideolojilere bölünmüş geçmişin silikleşmesi neticesinde tek ideoloji olarak liberalizmin (yeni ya da neo-liberalizm), tek siyasal görüş olarak demokrasinin, tek iletişim aracı olarak İngilizce'nin, tek ekonomik sistem olarak kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin egemenliği ve alternatifsizliği vurgulanır. Bu yaklaşıma göre, ekonomik gelişmeler ve dinamikler yalnızca ekonomiyle sınırlı kalmazlar; siyasal, ideolojik, toplumsal, kültürel sonuçlar üzerinde de belirgin etkide bulunurlar.

Küreselleşmecilerin idealize bir durum ve yeni bir enternasyonalizm bildirisi olarak da görülebilecek küreselleşme yorumlarına itirazları *şüpheli bakış açısı* olarak nitelendirmek mümkündür. Bu söylem türü ağırlıklı olarak küreselleşmeye karşı olumsuz bakışa sahip, kötümser ve küreselleşme karşıtlığı üzerine kurulu çevrelerin görüşlerini barındırır. Bu görüşler içinde sol-sosyalist akademik görüşlerin ve siyasal çevrelerin belirgin bir yoğunlaşmasına dikkat çekmek gerekir. Gelişmiş-zengin ülkelerin, çok-uluslu şirketlerin, büyük sermayenin dünyayı kendileri için sınırsız pazar ve kârlarını artırmak için propagandasını yaptıkları yeni bir sömürü yöntemi, *siyasal proje* ya da *ideolojik tabakküm aracı* olduğunu ileri sürerler. Bu bakış açısını benimseyenlere göre küreselleşme, kapitalizmin/liberalizmin genişlemesi, derinleşmesi ve kılık değiştirerek maskelenmesini içerir. Marxist/sosyalist düşünsel mirasın kavramlarına yaslanılarak *yeni emperyalizm* veya *yeni sömürgecilik* olarak da adlandırılır. Tek bir kültürün (özünde Amerikan kültürünün) tüm dünyaya yayılması (McWorldization), ağırlığı Batılı şirketlerin elinde bulunan medya, film endüstrisi, eğlence, yaşam stili, kültürel meta, moda yaratımı aracılığıyla ulusal kültürlerin hızla Batılaşması söz konusudur. Küresel kültür yerel değerleri, gelenekleri, kültürleri ve inançları silikleştirerek dünyanın tektipleştirilmesi tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Hükümetler, siyasi partiler dışardan gelen, kontrol edemedikleri ve/veya muhtaç oldukları sermaye karşısında acizlik ve meşruiyet krizi içine girmektedir. Bu aynı zamanda siyasetin, siyaset yapmanın, demokratik katılımın da içeriğini boşaltan hatta altını oyan bir etki yapmaktadır. Benzer şekilde devletler de ekonomik kalkınmalarını gerçekleştirmek zorunluluğuyla sermayenin istediği şartları kabul ederek (ucuz ücret, sendikasızlaştırma, bedava arsa, vergi imtiyazları vb.) ve onları cezbetmek için âdeta birbirleriyle kıyasıya rekabete girerek sermayenin kârını artırma oyununa ortak olmaktadır. Kendi siyasal kararlarını alma, toplumsal dengeleri sağlama, ülke içi kutuplaşmaları/eşitsizlikleri önleme konusunda devletlerin özgürlük kaybı, devlet-vatandaş, parti-seçmen arasındaki geleneksel bağı zayıflatmaktadır.

Birbirine rakip/karşıt iki söylem türünün dışında kalan görüşleri **dönüşümcü söylem** başlığı altında toplamak mümkündür. Bu söylem biçimi, olumsuzlukları, aşırılıkları ve ideolojik yükleri bertaraf etme girişimi olarak görülebilir. Küreselleşmeyi fırsatlar kadar riskler de taşıyan, olumlulukları olduğu kadar olumsuzluklar da barındıran bir süreç olarak görme eğilimi taşırlar. Bu yönüyle akla uygun bir yol bulma, bir uzlaşıya varma arayışı olarak görülebilir. Dönüşümcü söylemde, olumsuzluk ve tehdit potansiyeli taşıyan unsurların kontrolü, fırsat ve olanakların uygun koşullarda kullanılması durumunda, küreselleşmeden yararlanılabileceğine yönelik örtük bir iyimserlik söz konusudur. Küreselleşmenin tamamlanmamış bir süreç, bir proje olmasından hareketle, onun müdahale edilebilir ve yönlendirilebilir olma niteliği öne çıkarılır. Aslında bu pragmatist-gerçekçi görünümlü iyimser tutumun altında, örtük bir küreselci yaklaşım bulmak da mümkündür; çünkü bu yaklaşım insanlara “Dünyayı değiştirecek gücün yoksa, değişime ayak uydurmaktan başka çaren de yok demektir” ifadesiyle özetlenebilecek yaklaşımı kabul ettirmeye kadar vardırılabilir ipuçlarını içerir.

Küreselleşme ve küreselleşmenin beraberinde getirdiği değerler, “öteki” kavramını küreselleştirerek yabancılaştırmış ve düşman haline getirmiştir. Bu aynı zamanda öteki olanın, yabancı ya da düşman olarak bir korku putu haline dönüştürülmesi sürecinin de yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılarla özne arasındaki bu ilişki, devletin korku kültürünü siyaset alanında da kullanmasıyla birlikte “küresel düşmanlar” ve “onlara karşı üretilen savaşlar”ı ortaya çıkarmıştır. Ame-

Marksist eğilimli sol-sosyalist akademik ve siyasî çevrelere göre, küreselleşme şüpheli yaklaşılması gereken bir tür sömürgeleştirme aracıdır. Bu yaklaşıma göre küreselleşmenin amacı, önce ekonomik sonra da toplumsal ve siyasî alanda küresel sermayenin çıkarları doğrultusunda dünyayı tektipleştirmektir.

Dönüşümcü söylemin karşıt görüşler arasında uzlaşma arayışı kılıfı altında açıkça dillendirmediği fakat insanlardan kabul etmesini beklediği yaklaşım, “Dünyayı değiştirecek gücün yoksa, değişime ayak uydurmaktan başka çaren de yok demektir” biçiminde dile getirilebilir.

Rönesans, Fransızca'da "yeniden doğuş" anlamına gelir ve Avrupa'nın Ortaçağ'dan sonra Antik Yunan bilgeliğini ve düşünce ürünlerini yeniden keşfederek kültürel bir yenilenmeye geçiş sürecinin adıdır.

İnsanın bilgiyi akılla elde edeceğini savunan önemli filozoflar arasında Platon'u (M.Ö. 427-347), René Descartes'ı (1596-1650) ve Immanuel Kant'ı (1724-1804) özellikle anmak gerekir. Descartes, "*Cogito ergo sum*" ("Düşünüyorum o hâlde varım") sözleriyle modern düşüncenin öncüsü kabul edilmiştir.

Ulus-devletler günümüzde çokkültürlülük talepleri ve küreselleşmenin getirdiği sorunlara bağlı bir meydan okumayla yüzleşmek durumundadır.

rika Birleşik Devletleri'nin 11 Eylül 2001'de İkiz Kuleleri'ne gerçekleşen saldırıları bahane ederek, "İslâmî terörizme karşı topyekûn savaş" gerekçesini öne sürerek önce Afganistan'ı sonra da Irak'ı işgal etme girişimlerinin altındaki zihniyet tam da budur.

Aslında küreselleşmenin felsefî temelleri, Antik Yunan bilgeliğini ve düşünce ürünlerini yeniden hatırlayarak bir **Rönesans** yaşayan Avrupa'nın onyedinci yüzyıldan günümüze yücelttiği akılda aranabilir; çünkü küreselleşmenin öznesi olarak işaret edilen Batı medeniyeti, kendi özne görüşünü yalnızca onyedinci yüzyılda Descartes'tan itibaren değil, Antik Yunan'da Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten bu yana "akıl sahibi varlık" olarak tanımladığı bir insan modeline dayandırır. Batı medeniyetinin yeniden keşfederek yükselişe geçtiği Antik Yunan kültürünün en önemli sistem filozoflarından biri olan Aristoteles (M.Ö. 384-322), insanın özünü, benliğini, kimliğini ören en önemli yetisi olarak aklı gördüğünü *Metafizik*'te şu sözlerle dile getirmiştir: "Gerçek ben akıldır ve gerçek ben etkin olandır" (Aristoteles 1996, 1072b19-26; 1186b35; 1169a2). İşte size küreselleşmenin öznesi Batı'nın yüzyıllardan beri üzerinde durduğu evrensel akli vurgulayan, İlkçağ düşüncesinden bir izdüşüm örneği!

Küreselleşme ve Ulus-devlet Arasındaki İlişki

Küreselleşmeden neler anlaşılabileceğini gözler önüne serdikten sonra, ulus-devletle nasıl bir ilişki içinde olduğunu sorgulayacağımızı ve küreselleşmenin ulus-devletin karşısında olmak zorunda olup olmadığı sorusuna yanıt aramaya çalışacağımızı yukarıda dile getirmiştik. Şimdi ulus-devlet ve küreselleşmenin günümüzdeki koşullar açısından birbirlerine göre konumunu anlamaya çalışacağız. Günümüz dünya siyasî toplumunu meydana getiren ulus-devletler, Habermas'a göre, "*...kendini aşma(lı) ve kabramanca, uluslar-üstü düzeyde (bireylerinin) medenî haklarını kullanma kapasitesini yapılandırmak için girişimlerde bulunmalıdır*" (a.y., s. 32).

Habermas'ın koyduğu bu koşullar, ulus-devletlerin küreselleşme karşısında alternatif olma özelliğini koruyabilmesi için yararlı ve gereklidir. Böylelikle ulus-devletler, küreselleşen dünya içerisinde varlıklarını kaybetmeyip yalnızca çağın gerçeklerine göre dönüşmüş olacaklardır; çünkü günümüzde ulus-devletler, sınırları içerisinde çokkültürlü taleplerin doğurduğu gerginlik ve sınırları dışında da küreselleşmenin getirdiği sorunlar altında bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Bunlara dayanarak, ulus-devletlerin çokkültürlü bir siyaset anlayışını benimseyerek varlıklarını sürdürmelerinin önemli bir fırsat ve olanak olduğunu söyleyebiliriz.

Ulus-devletin ve küreselleşmenin kökenlerini ve günümüzdeki durumu anlamayı hedeflediğimiz bu kısımda, daha çok *olamı* merkeze alan bir anlayış sergiledik. Oysa *Siyaset Felsefesi I* kitabınızdaki ilk üniteyle bu kitapta daha önce okuduğunuz "İdeolojiler" ve "Çokkültürlülük, Çokkültürlülük ve Irkçılık" ünitelerinin değerlendirme kısımlarında dile getirilenlerden de hatırlayacağınız üzere, siyaset felsefesi, olgu betimlemesi yapmaktan çok, olan-bitenin ardındaki genel-geçer ilkeleri, yani olması gerekeni soruşturan bir disiplindir. Bundan sonraki adımımız, ulus-devleti ve küreselleşmeyi birer siyaset felsefesi sorunu olarak birbirleriyle ilişkileri içinde ve daha da önemlisi, *olması gerekeni* merkeze alarak değerlendirmek olacaktır.

DEĞERLENDİRME: SİYASET FELSEFESİ AÇISINDAN ULUS-DEVLET VE KÜRESELLEŞME

Ulus-devlet ve küreselleşme, insanlığın durumu açısından hangi sonuçları doğurmuştur? Bundan sonra dünya siyasetinde izlenmesi gereken yol nedir, böyle bir yolun açılması için neyin ya da nelerin yapılması gerekir? İşte ünitemizin bu son kısmında, bu tarz sorulara yanıt arayacağız.

Ulus-devletin günümüzdeki konumu ve yapması gereken hakkında Habermas'ın yukarıda dile getirdiği *olması gereken*, çokkültürcü bir siyaset anlayışına işaret etmektedir. Bu durumda, şöyle bir soruyu da sormamız adeta kaçınılmaz oluyor: Küreselleşme taraftarlarının, ya da küreselleşmenin öznesi Batı'nın yapması gereken hiçbir şey yok mu, yani tek zorunluluk, ulus-devletlerin kendilerini küreselleşme gerçeğine uyarlamaları mı? Böyle bir soruya olumlu yanıt vermek, küreselleşme taraftarları için doğal karşılanabilir; fakat olması gerekeni temel alan bir değerlendirmede, tek yönlü ve dayatmacı bir bakış açısına teslim olmak felsefece bir tutum olmayacağı gibi, doğru bir değerlendirme yapma olanağını da sekteye uğratar.

"İdeolojiler" başlıklı ünitemizde dile getirilenlerden de hatırlayacağımız üzere, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adım adım küreselleşmeyi hazırlayan ve bunu bir siyasi model olarak ön plana çıkaran Batı, insanın araçlaştırıldığı, nesneleştirildiği, insan ve kişi değerinin bir "sıfırlar toplamı"na indirildiği, kısacası insanın kendi içinde bir amaç olmaktan tamamen çıkarıldığı bir dünyanın da hazırlayıcısı olmuştur (Kuçuradi 2010, s.71). İoanna Kuçuradi'nin insan ve değerleri açısından taşıdığı bu "sıfırlanma" kaygısını, Betül Çotuksöken de "*Küreselleşme ve İnsan*" başlıklı çalışmasında paylaşır (Çotuksöken 2002, s. 256). İnsanın unutulmuş yüzünün, küreselleşmeyle birlikte oluşan günümüz koşulları altında yeniden hatırlanması ve insanın-kişinin değerleri belirleyen ve değerlerce belirlenen bir varlık olarak hak ettiği değere yeniden kavuşması, *olması gerekendir*. Fakat olması gereken, hayata nasıl geçecektir? Şimdi bu soru için önerilmiş olan felsefi bir yanıtı, "global/küresel etik" yaklaşımını yakından tanımaya çalışalım.

Bir Çözüm Arayışı: Küresel Etik

Yasin Ceylan "*Global Etik*" başlıklı çalışmasında, en güçlü görünen ve günümüzün egemen **paradigması** olduğu söylenebilecek küreselleşmenin bile etik bir temele dayanmadan uzun süre varlığını sürdüremeyeceğinin açık olduğunu savunur ve küresel etikten ne anlaşılabileceği, küresel bir etiğin olanaklı olup olmadığı, ya da nasıl olanaklı olduğu sorularının önemini vurgular (Ceylan 2002, s. 123). Böylelikle, Ceylan, küreselleşme taraftarlarının yerine getirmeleri gereken bir yükümlülüğe işaret etmiş olur. Küresel etik, Ceylan'a göre, dünyadaki tüm bireylerin eylemlerinde kendilerini tüm dünyadaki insanlığa karşı görevli ve sorumlu görmesini, insan eylemlerinin ulus, kavim ve aile sınırlarını aşmasını ilke edinen bir etik anlayıştır (a.y.).

Küreselleşmenin ilkelerini göz önünde tutarak, küresel etiği şu şekilde temellendirebiliriz:

"...Eylemlerimizin etkileri, yakın çevre ve ulus sınırlarını aşıp başka ülkelerde ki insanları ilgilendiriyorsa, bu durum, yakın çevre ve ülke sınırlarının ötesinde tüm insanlığın mutluluğunu hesaba katan evrensel bir etik anlayışını gerektirir" (a.y., s. 124).

Ahlak kurallarını evrensel değerler biçimine sokmanın temel koşulu, böyle bir çabanın din ve inançlardan bağımsız olarak sergilenmesidir. Dinlerin dogmaları da, ahlâk alanından çekilerek eylemle ilgisi olmayan bir metafizik alana kaymalı ve o alanda kalmalıdır (a.y., s. 126). Küresel etiğin neliği ve neyi içerdiği sorularından sonra, nasıl olanaklı olduğu sorusu da önemlidir.

Ulus-devletler varlıklarını sürdürebilmek için küreselleşen dünya koşullarına göre yeniden yapılmak zorundaysa, küreselleşmenin varlığını sürdürebilmek için yapması gereken bir şey var mıdır, varsa nedir?

İnsanın sıfırlanan değerinin yeniden hatırlanması için belki de her bireyin tüm dünya insanlığına karşı ödev ve sorumluluğunu temel alan yeni bir etik anlayış gerekmektedir. Yasin Ceylan bu tür bir etik anlayış için **global etik** terimini kullanır.

Paradigma, 20. yüzyılda daha çok Amerikalı bilim felsefecisi Thomas Kuhn'un (1922-1996) kullandığı bir terim olarak "model/kavramsal çerçeve", bilimcilerin bilim yapma etkinliği sırasında yolunu çizen bir rehber, ya da belirli bir dönemde bilimcilerin benimsedikleri "zihniyet" anlamlarına gelir.

Küresel etiğin temelinde, Kant'ın "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun." biçiminde dile getirdiği Pratik Buyruk'un (*der Praktische Imperativ*) etkisi olduğu söylenebilir.

Ceylan'a göre, küresel etiği olanaklı kılacak *olması gerekenler* şöyle sıralanabilir:

1. İnsan aklının bağımsız biçimde ortaya koyduğu değerler, dünya insanlarının tümünün mutluluğu adına sorgulamadan geçmelidir.
2. Dinlerin- özellikle de Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi dünya geneline yayılmış dinlerin dogmalarına bağlanmış insanların, dogmalara bağlı olarak dışlayıp ötekileştirdikleri- hatta "tehlikeli" ve "düşman" diye niteledikleri insanlara kapı açmaları ve kendi dogmalarıyla şüpheli bir hesaplaşmaya girişerek "mutlak" gördüğü doğruların çözülmesinin koşullarını hazırlamaları gerekir- yani öncelikle insanların birbirine bakış açısı değişmelidir (a.y., s. 124, 126).
3. Ulusal çıkar, dindaşını ya da soydaşını koruma, medeni-medeni olmayan, zengin-yoksul, bizden-öteki/bizden olmayan gibi ayrımları ortadan kaldırmak gereklidir; çünkü bu ayrımları korumak, insan haklarının ve insanca muamelenin eşitsiz dağılımını da korumak olacağından, "çifte standart" diye de adlandırılabilir bencil davranış kalıplarının sona ermesi ve bu davranış kalıplarının yerlerini yardımlaşmaya, dayanışmaya diğer-kâmlığa bırakması zorlaşacaktır (a.y., s. 127).

Küresel etik, Kant'ın 1780'li yıllarda kaleme aldığı *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* ve *Ebedî Barışa Doğru: Felsefî Bir Taslak* başlıklı yazılarında dile getirdiği ve 19. yüzyılı bir "tarih yüzyılı" haline getiren Kant-sonrası Alman İdealistleri'nin insanlara lâıyk gördükleri tabloyla da uyumludur. Ayrıca böyle bir etik anlayışı, insanın unutulmuş yüzünün ve gerçek değerinin yeniden hatırlanmasına da katkıda bulunacak, Aydınlanma düşüncesinin vurguladığı üç siyasi idealden biri olan kardeşliğin de gerçekleşebilmesi için zemin hazırlayacaktır. Böyle bir insanlık toplumunun gerçekleşeceğine yönelik inancını Kant, şu sözlerle dile getirmiştir:

"İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bu sorunun çözümüne doğru zorlamaktadır... Bu sorun, insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorundur" (Kant 2006, s. 36-37).

Kant'ın bu öngörüsünü ya da kehanetini gerçekleştirmek için uygun koşulları ancak küreselleşmiş bir etik anlayışı yaratabilir. Bu etik anlayışı, küreselleşmeyi meydana getiren Batı'nın dünya çapında izlemesi gereken siyasetin ilkelerini de belirleyecektir. Fakat böyle bir etik anlayışının oluştuğundan söz edebilir miyiz? Böyle bir soruya olumlu yanıt vermek, günümüz açısından çok güç olsa da, bunun insan için bir olanak olduğunu görmemiz ve insanın-kişinin en vazgeçilmez değer olduğu vurgusunu siyasi söylemimizin merkezine yerleştirmemiz, felsefeciler olarak üstlenmemiz gereken sorumluluklardır. Kısacası ulus-devleti ve küreselleşmeyi günümüzde felsefî açıdan değerlendirmenin yolu, insan haklarını ve insanın değerini temel almaktan geçmektedir.

K İ T A P



DoğuBatı dergisinin 18. sayısı Küreselleşme başlığını taşıyor ve bu sayının içinde küreselleşme olgusunun çeşitli boyutlarıyla ilgili pek çok ilgi çekici yazı bulunuyor (ed. Taşkın Takış, Ankara: DoğuBatı Yayınları-3.Baskı, 2006).

SIRA SİZDE



Sizce küresel çapta bir ahlak sistemi oluşturmak olanaklı mıdır? Böyle bir sistemin kurulmasına yönelik engeller var mıdır? Küresel bir ahlak sistemi, insanlığın içinde bulunduğu sorunlar için çözüm getirebilir mi, neden? Bu sorular üzerinde düşünün ve olası yanıtları aranızda tartışın.

Özet



Ulus-devlet ve küreselleşme kavramlarını tanımak.

Ulus-devletin ortaya çıkması için öncelikle ortak kökenden gelen ve aynı dili konuşan, aynı tarihe ve kültüre, ortak bir özgün yaşam biçimine sahip bir halkın/insan topluluğunun, yani ulusun varlığından söz edebilmemiz gerekir. Bir halkın diline, kültürüne ve toplu yaşam deneyimine özgün kimlik kazandıran unsurların toplamına işaret eden “ulusal karakter” terimi, ulus olmanın vazgeçilmez koşullarından biri olarak yorumlanmıştır. Alman tarih filozofu ve Kant’ın çağdaşı Herder’e göre, bir birey tinsel olarak ancak ulusal bir topluluk içinde gelişebilir.

Küreselleşme, modernleşme sürecinin bir parçası ve uzantısı olarak, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde ve Avrupa’daki sosyalist-komünist rejimlerin birer birer ortadan kalkmasından sonra tek kutuplu bir dünyada ortaya çıkan kültürel sistemin, dünyanın tek bir bütün halinde yeniden yapılandırılması sürecinin adıdır. Küreselleşme, ekonomiyi, çokkültürlü toplumsal yaşam tarzlarını, iklim değişikliklerinin dünyaya ve insanlığın geleceğine etkisini, siyaseti, ideolojileri, insan haklarını ve bunun gibi etkileri dünya çapında hissedilen tüm gelişmeleri kapsar; hatta bir zamanlar belirli uluslara ait gibi düşünülen değerlerin tüm dünya toplumlarına yayılmasının bir sonucudur, denilebilir.



Ulus-devletin ve küreselleşmenin tarihsel arka planını açıklamak.

Uluslar işin en başından, yani Fransız Devrimi’nden ve Endüstri Devrimi’nden yüzyıllar öncesinden beri, coğrafi bakımdan yerleşim ve komşuluklar, kültürel açıdansa ortak dil, töre ve geleneklerle devlet benzeri fakat siyasi olmayan bir örgütlenme biçimi içerisinde kaynaşmış soy topluluklarıdır. Bugün ulus-devlet kavramının ve günümüzdeki ulus-devletlerin, 18. yüzyılda Avrupa toplumlarında gerçekleşen Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi’nin sonucu olduğu, ortalama bir ilk ve ortaöğrenim görmüş hemen herkesin bildiği tarihsel bir gerçekliktir. İlk olarak doğduğu coğrafyada Fransa, İtalya, Almanya ile başlayıp daha sonra diğer orta ve doğu Avrupa ülkelerine yayılan ulus-devletler,

İkinci Dünya Savaşı’nın sona erdiği 1945 ve sonrasında Asya’ya ve Afrika’da da ortaya çıkmıştır. Aydınlanma sırasında olgunlaşan ve Fransız Devrimi sonrasında Avrupa toplumlarında yaygınlaşarak benimsenen laik, demokratik ve nispeten eşitlikçi bir anlayış temeli üzerinde yükselen ulus-devlet, Ortaçağ’daki derebeyliklerden ve Yeniçağ’da tekrar güçlenmeye başlayarak merkezî otoriteler kurmayı başaran krallıklardan farklı olarak aynı dinden, aynı kavimden ya da aynı krallığın tebâsı olmaktan farklı bir bilincin, yurttaşlık bilincinin ortaya çıkmasına hizmet etmiştir. Günümüzde ulus-devletler için toplumdaki farklılıkları tehdit yerine zenginlik olarak yorumlamak ve homojen toplum saplantısından vazgeçmek bir zorunluluk halini almıştır. Homojen toplum saplantısından vazgeçmeyen -ya da vazgeçemeyen- ulus-devletler için çokkültürcülük ve küreselleşme ciddi birer tehdit oluşturmaktadır.

Küreselleşme -ya da Avrupa dillerindeki karşılığıyla “globalizasyon”-, devleti küçültüp şirket yapılanmalarını geliştirmek, serbest ticareti teşvik etmek gibi unsurlardan yararlanarak, ulus-devlette ve milliyetçiliğe karşı âdeta bayrak açmış bir ideolojidir. Küreselleşmenin tek başına ekonomik ya da sosyolojik özelliğe sahip değildir, bu olgunun ardında gerçekleştiren bir özne ya da özneler bulunur. Bu özne de, tarihsel, ekonomik ve düşünsel açılardan bakıldığında Batı’dan başkası değildir. Küreselleşme, kendisine yönelik yaklaşımların belirleyici olabildiği pek çok açıklama biçimine sahiptir. Küreselciler ya da küreselleşmeciler, küreselleşmenin getirdikleri hakkında deyim yerindeyse bir “toz pembe tablo” çizerler. Bu yaklaşıma göre, küreselleşme, dünya insanlığının belki de tek kurtuluş aracıdır ve insanlık için gelecek güzel günlerin habercisidir. Marksist eğilimli sol-sosyalist akademik ve siyasi çevrelere göre, küreselleşme şüpheyle yaklaşılması gereken bir tür sömürgeleştirme aracıdır. Bu yaklaşıma göre küreselleşmenin amacı, önce ekonomik sonra da toplumsal ve siyasi alanda küresel sermayenin çıkarları doğrultusunda dünyayı tektipleştirmektir. Dönüşümcü söylemin karşıt görüşler arasında uzlaşma arayışı kılıfı altında

açıkça dillendirmedeği, fakat insanlardan kabul etmesini beklediği yaklaşım, “dünyayı değiştirecek gücün yoksa, değişime ayak uydurmaktan başka çaren de yok demektir” biçiminde dile getirilebilir.



Günümüz koşullarında ulus-devlet ile küreselleşme bağlantısını tartışmak.

Günümüz dünya siyasi toplumunu meydana getiren ulus-devletler, Habermas’a göre, kendilerini aşarak, uluslar-üstü düzeyde (bireylerinin) medeni haklarını kullanma kapasitesini geliştirmek için girişimlerde bulunmalıdır. Habermas’ın koyduğu bu koşullar, ulus-devletlerin küreselleşme karşısında alternatif olma özelliğini koruyabilmesi için yararlı ve gereklidir. Böylelikle ulus-devletler, küreselleşen dünya içerisinde varlıklarını kaybetmeyip yalnızca çağın gerçeklerine göre dönüşmüş olacaklardır. Çünkü günümüzde ulus-devletler, sınırları içerisinde çokkültürlü taleplerin doğurduğu gerginlik ve sınırları dışında da küreselleşmenin getirdiği sorunlar altında bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Bunlara dayanarak, ulus-devletlerin çokkültürlü bir siyaset anlayışını benimseyerek varlıklarını sürdürmelerinin önemli bir fırsat ve olanak olduğunu söyleyebiliriz.



Ulus-devleti ve küreselleşmeyi siyaset felsefesi sorunları olarak değerlendirmek.

Ulus-devletler varlıklarını sürdürebilmek için küreselleşen dünya koşullarına göre yeniden yapılanmak zorundaysa, küreselleşmenin varlığını sürdürebilmek için yapması gereken bir şey var mıdır, varsa nedir? 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adım adım küreselleşmeyi hazırlayan ve bunu bir siyasi model olarak ön plana çıkaran Batı, insanın araçlaştırıldığı, nesneleştirildiği, insan ve kişi değerinin bir “sınırlar toplamı”na indirildiği, kısacası insanın kendi içinde bir amaç olmaktan tamamen çıkarıldığı bir dünyanın da hazırlayıcısı olmuştur. İnsanın unutulmuş yüzünün, küreselleşmeyle birlikte oluşan günümüz koşulları altında yeniden hatırlanması ve insanın-kişinin değerleri belirleyen ve değerlerce belirlenen bir varlık olarak hak ettiği değere yeniden kavuşması, *olması gerektir.*

En güçlü görünen ve günümüzün egemen paradigması olduğu söylenebilecek küreselleşme bile etik bir temel dayanmadan uzun süre varlığını sürdüremez. Bu bakımdan, küresel etikten ne anlaşılabileceği, küresel bir etiğin olanaklı olup olmadığı, ya da nasıl olanaklı olduğu soruları önemli felsefi sorular olarak karşımızda durmaktadır. Küresel etik dünyadaki tüm bireylerin eylemlerinde kendilerini tüm dünyadaki insanlığa karşı görevli ve sorumlu görmesini, insan eylemlerinin ulus, kavim ve aile sınırlarını aşmasını ilke edinen bir etik anlayıştır. Ahlâk kurallarını evrensel değerler biçimine sokmanın temel koşulu, böyle bir çabanın din ve inançlardan bağımsız olarak sergilenmesidir. Dinlerin dogmaları da, ahlâk alanından çekilerek eylemle ilgisi olmayan bir metafizik alana kaymalı ve o alanda kalmalıdır.

Küresel etik, gerçekleşmesi durumunda, insanın unutulmuş yüzünün ve gerçek değerinin yeniden hatırlanmasına da katkıda bulunacak, Aydınlanma düşüncesinin vurguladığı üç siyasi idealden biri olan kardeşliğin de gerçekleştirilmesi için zemin hazırlayacaktır. Bu etik anlayışı, küreselleşmeyi meydana getiren Batı’nın dünya çapında izlemesi gereken siyasetin ilkelelerini de belirleyecektir.

Özetlemek gerekirse, ulus-devleti ve küreselleşmeyi günümüzde felsefi açıdan değerlendirmenin yolu, onları insan hakları ve insanın değeri açısından ele almaktan geçmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. Ulus-devletin ortaya çıkabilmesi için aşağıdakilerden hangisi zorunlu **değildir**?
 - a. Ulus
 - b. Ortak kültür
 - c. Ortak din ve mezhep
 - d. Ortak dil
 - e. Ortak tarih
2. Bir halkın ortak diline, kültürüne, toplu yaşam biçimlerine özgün kimlik kazandıran unsurların toplamını ifade eden terim aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Ulusal kimlik
 - b. Vatandaşlık
 - c. Etnisite
 - d. Kültürel kimlik
 - e. Ulusal karakter
3. Küreselleşmeyle ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Ekonomik, toplumsal ve kültürel içermeleri olan çok boyutlu bir süreçtir.
 - b. Çıkış noktası ekonomi olan küreselleşme, yalnızca ekonomiyle ilgili bir süreçtir.
 - c. Çokkültürlü yaşam tarzları, küreselleşmenin kapsamına girer.
 - d. Siyaseti ve ideolojileri kapsar.
 - e. Etkileri dünya çapında hissedilen tüm gelişmeler küreselleşmenin kapsamına girer.
4. Irkçı anlayış, ulus için yapılan aşağıdaki tanımlamalardan hangisinden beslenir?
 - a. Soy topluluğu
 - b. Dil topluluğu
 - c. Din topluluğu
 - d. Ortak tarihi olan topluluk
 - e. Kültürel topluluk
5. Tek tip, her yeri bir veya aynı, içerisinde farklılıklar taşımayan anlamlarına gelen ve toplumları nitelemek için de kullanılan terim, aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Homo sapiens
 - b. Homo faber
 - c. Heterojen
 - d. Homojen
 - e. Heterofobi
6. Aşağıdakilerden hangisi, küreselleşmenin ulus-devletlere ve milliyetçiliğe karşı savunduğu argümanlardan biri **değildir**?
 - a. Devletin küçültülmesi
 - b. Serbest ticaretin teşvik edilmesi
 - c. Şirket yapılanmalarının artması
 - d. Bürokratik engellerin azaltılması
 - e. Devletin ekonominin lokomotif olması
7. Küreselleşmenin yeni bir emperyalizm biçimi olduğunu savunan ve küreselleşmeye ilişkin kaygıları vurgulayan yaklaşım aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Arabulucu söylem
 - b. Şüpheli bakış açısı
 - c. Küreselci bakış açısı
 - d. Dönüşümcü söylem
 - e. Sermayecilik
8. Küreselleşmenin 20. yüzyılda insanlık açısından aşağıdakilerden hangisine yol açtığı söylenebilir?
 - a. Gelir dağılımında adalet
 - b. Devletlerin zenginleşmesine
 - c. Demokratik yönetimlerin saydamlaşmasına
 - d. İnsan değerinin sıfırlanmasına
 - e. İnsanca yaşama hakkının tüm insanlığa tanınmasına
9. Aşağıdaki ifadelerden hangisi küresel etiğin savunduğu etik anlayışa uygun **değildir**?
 - a. İnsan eylemleri ancak uygun kültürel bağlamı temelinde doğru değerlendirilebilir.
 - b. Eylemlerin sonuçları, dünyadaki tüm insanları bağlar.
 - c. İnsanlar tüm dünya insanlarına karşı sorumludur.
 - d. İnsan eylemleri aile sınırlarını aşar ve aşmalıdır.
 - e. İnsan eylemleri kavim ve ulus sınırlarını aşar ve aşmalıdır.
10. Küresel etiğin, Kant etiğinin **en çok** hangi unsurundan beslendiği öne sürülebilir?
 - a. Saf teorik akıl
 - b. Saf pratik akıl
 - c. Pratik Buyruk
 - d. Anlak kategorileri
 - e. Ahlak metafiziği

Okuma Parçası

Bundan Sonraki Mücadele Modeli

Dünya siyaseti yeni bir sayfaya giriyor ve entelektüeller daha başkalarıyla birlikte bu durum karşısında, tarihin sonu, milli devletlerarasında geleneksel rekabetin geri dönüşü, globalizm ve tribalizm pistonlarının çekişmesi yüzünden milli devletin gerilemesi, türünden görüşlerin her biri doğmakta olan realitenin muhtelif yönlerini yakalıyor. Bununla beraber, onların tamamı, muhtemelen gelecek yıllarda global politikanın alacağı vaziyetin hayatî ve gerçekten merkezî bir yönünü gözden kaçırıyorlar.

Benim faraziyem şudur ki, bu yeni dünyada mücadelenin esas kaynağı öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacak. Beşeriyet arasındaki büyük bölünmeler ve hâkim mücadele kaynağı kültürel olacak. Milli devletler dünyadaki hadiselerin yine en güçlü aktörleri olacak fakat global politikanın asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global politikaya hâkim olacak. Medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin muharebe hatlarını teşkil edecek.

Medeniyetler arasındaki mücadele modern dünyadaki mücadelenin evriminde nihai safha olacak. Modern milletlerarası sistemin Westphalia Barışı'yla doğuşundan bu yana, bir buçuk asırdan beri Batı dünyasındaki mücadeleler, büyük ölçüde bürokrasilerini, ordularını merkantilist ekonomi güçlerini ve en mühimi idare ettikleri toprakları genişletmeye teşebbüs eden prenslerle imparatorlar, mutlakiyetçi monarklarla meşrutiyetçi monarklar arasında meydana gelmiştir. Onlar bu süreç içinde milli devletleri vücuda getirdiler ve Fransız İhtilâli'nin başlamasıyla birlikte esas mücadele çizgisi prensler yerine Milletler arasında teşekkül etti. 1793'te R. R. Pali-ner'in ileri sürdüğü gibi, "Krallar arasındaki savaşlar bitti, milletler arasındaki savaşlar başladı". Bu 19. asır modeli Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etti. Ondan sonra, Rus İhtilâli ve ona karşı gösterilen tepkinin bir neticesi olarak, milletler mücadelesi yerini önce komünizm, faşizm-nazizm ve liberal demokrasi arasında ve daha sonra da komünizm ve liberal demokrasi arasında cereyan eden ideolojiler mücadelesine bıraktı. Bu sonuncu mücadele, Soğuk Savaş esnasında, iki süper güç arasındaki mücadelenin mücessem ifadesi olmuştur. Bu süper güçlerin hiçbirisi, klasik Avrupai anlamda bir milli devlet değildi ve her birisi kendi hüviyetini kendi ideolojisinin terimleriyle tarif ediyordu.

Prensler, milli devletler ve ideolojiler arasında cereyan eden bütün bu kavgalar, esasen Batı medeniyeti bünyesindeki mücadelelerdi; William Lind'in deyiimiyle, "Batı'ya ait iç savaşlar"dı [...]

Kaynak: Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?", Çeviren. Mustafa Çalık, **DoğuBatı 41** içinde, ed. Taşkın Takış, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2007, s. 83-84.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: Ulus-Devlet Nedir, Küreselleşme Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Özellikle modern düşüncenin gelişiminden bu yana oluşan ulus-devletlerde laik ve demokratik, eşitlikçi bir yapının esas alındığını ve din ya da mezhebin bir ulusa ait olmada belirleyici olmak zorunda olmadığını hatırlayacaksınız.
2. e Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: Ulus-Devlet Nedir, Küreselleşme Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Bir halkın ortak diline, kültürüne, toplu yaşam biçimlerine özgün kimlik kazandıran unsurların toplamını ifade eden terimin ulusal karakter olduğunu hatırlayacaksınız.
3. b Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Giriş: Ulus-Devlet Nedir, Küreselleşme Nedir?” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Küreselleşmenin yalnızca ekonomik boyuttan ibaret olmadığını ve sosyal, siyasal, kültürel pek çok boyutu bulunduğunu hatırlayacaksınız.
4. a Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Ulus-Devletin Ve Küreselleşmenin Ortaya Çıkış Koşulları Ve Günümüzdeki Durum” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Irkçı anlayışın, en çok ulus için yapılan *soy topluluğu* tanımlamasını temel aldığını hatırlayacaksınız.
5. d Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Ulus-Devletin Ve Küreselleşmenin Ortaya Çıkış Koşulları Ve Günümüzdeki Durum” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Tek tip, her yeri bir veya aynı, içerisinde farklılıklar taşımayan anlamlarına gelen ve toplumları nitелеmek için de kullanılan terimin *homojen* olduğunu hatırlayacaksınız.
6. e Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Ulus-Devletin Ve Küreselleşmenin Ortaya Çıkış Koşulları Ve Günümüzdeki Durum” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Küreselleşmenin gerek çıkış noktası gerekse ulus-devletlere karşı tutumu ve diğer seçeneklerde belirtilenler göz önüne alındığında, devletin ekonominin lokomotif olması yönlü bir savunmanın küreselleşme açısından geçersiz olacağını göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Ulus-Devletin Ve Küreselleşmenin Ortaya Çıkış Koşulları Ve Günümüzdeki Durum” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Küreselleşmenin yeni bir emperyalizm biçimi olduğunu savunan ve küreselleşmeye ilişkin kaygıları vurgulayan yaklaşımın şüpheli bakış açısı olduğunu hatırlayacaksınız.
8. d Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Değerlendirme” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Küreselleşmenin yirminci yüzyılda en çok insan değerinin sıfırlanmasına, insanın yüzünün unutulmasına yol açan koşulları yarattığını hatırlayacaksınız.
9. a Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Değerlendirme” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. İnsan eylemlerinin ancak uygun kültürel bağlamı temelinde doğru değerlendirileceğini savunan göreci bir etik anlayışının küresel etikle savunulan anlayışa ters düştüğünü göreceksiniz.
10. c Yanıtınız doğru değilse, lütfen ünitenin “Değerlendirme” başlıklı kısmını yeniden okuyunuz. Küresel etğin en çok Kant etğindeki *Praktischer Imperativ*, yani pratik buyruk düşüncesinden beslendiğini hatırlayacaksınız.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Ulus-devletle günümüzde en çok belirli bir yurttaşlık bilinciyle bir araya gelen insan topluluğu ve onu yöneten büyük, iyi düzenlenmiş bir örgütsel yapı akla gelebilir. Ortaya çıkış sürecinde topluluktaki aynılıklara vurgu yapılırken günümüz koşullarında, ulus-devletlerin varlığını sürdürebilmeleri açısından, farklılıklar da gözden kaçırılmamalıdır. Örnekleme gerekirse, bugün dünya çapında kendini kanıtlamış bir sporcu olan Mesut Özil, Türk asıllı olmasına ve Türk ismi taşımasına karşın, Almanya vatandaşlığına bağlıdır ve ulusal takım tercihini de Türkiye yerine Almanya'dan yana kullanmıştır. Eğer Hitler ve öncesindeki ırkçı-etnosentrik yaklaşımlar ulus kavramının içeriğini hâlâ belirliyor olsaydı, Mesut Özil için Alman vatandaşı olmak bir hayalden öteye geçmezdi.

Küreselleşmeye gelince: önce bir sermaye hareketi olarak başlayan küreselleşme, Rönesans ve Yeniçağ'dan

bu yana ürettiği değerleri dünya çapında yaymayı yalnızca ekonominin araçlarıyla gerçekleştiremeyeceğini fark eden Batı'nın, toplumsal yaşam biçimlerinden kültürlere, hatta siyasete ve ideolojilere dek varan bir dönüştürme gayreti olarak da görülebilir. Network 21 adı verilen bir yayılma sistemiyle çalışan Mc Donald's, Burger King, Pizza Hut gibi markalar, bir yandan dünyanın ulaşabildikleri tüm ülkelerinde mağazalarını açarken diğer yandan ticaret yaptıkları ülkelerin damak tadına uygun ürün de geliştirmekte, böylelikle pazarlarını rakiplerine kaptırmamaktadır. Fakat bu işin yalnızca ekonomi boyutudur. Dünya çapında en yaygın iletişim dilinin İngilizce olması, liberal demokrasinin tüm dünya ülkelerinde tek yönetim biçimi kılınmaya çalışılması, hatta tüm dinlerarası diyalog çabalarına karşın Batı'nın özellikle son on yılda İslâmiyet'i "öteki" dahası "düşman" ilan ederek bu dini benimsemiş insanlara karşı dünya çapında oluşturmaya çalıştığı önyargılı kamuoyu, hep küreselleşme tarafından yönlendirilen olaylardır. Batı, kendisini meydana getiren ulus-devletlerin ve o devletlerin halklarının çıkarını sonuna dek kollarken, dünyanın diğer ülkelerine de "ulus-devletin sona erdiği", "ulus-devletten gelen saplantıları aşmak gerektiği" düşüncelerini empoze etmeye çalışmaktadır. Kısacası küreselleşme, Batı'nın dünya çapındaki egemenliğini sürdürmesi için çokyönlü bir araç olarak da ulus-devletlerle başlayan modernist siyaset anlayışının bir tür devamı olarak da yorumlanabilir.

Sıra Sizde 2

Ulus-devletler, kendisini oluşturan halkta sağlam bir yurttaşlık bilinci oldukça ve halk dayanışmaktan vazgeçmedikçe varlıklarını sürdürebilir. Hatta çoğu ulus-devlet savunucusunun kaygı duyarak karşı çıktığı çok-kültürcü siyaset anlayışının, sanılanın ve kaygılanılanın aksine, ulus-devletler için ömür uzatıcı bir etkisi olduğu da söylenebilir. Yukarıda Sıra Sizde 1'in yanıtında da dile getirdiğimiz gibi, başta küreselleşmenin mimarları kendi ulus-devletlerinden vazgeçmiş degillerdir. Böyle bir durumda dünyada "gelişmekte olan" ya da "az gelişmiş" diye niteledikleri ülkelere neden ulus-devletin ömrünü doldurduğu düşüncesini benimsetme çabası sergilediklerini anlamak gerekiyor. Kaldı ki ulus-devlet ömrünü tamamladıysa yerini nasıl bir siyasi modelin alacağı ya da alması gerektiği soruları da, ulus-devletin ölümünü ilan eden çevrelerce yanıtlanmış değildir. Öyleyse ulus-devletin miyadını doldurduğu söylemine şüpheyle yaklaşmak, hem doğru hem de felsefeciye yakışır bir tutum olacaktır. Şüphesiz ulus-devlet de, küreselleş-

me de tarihte birdenbire beliriveren sonra da birden yok olan yapılar değil, aksine, ortaya çıkmaları uzun bir süreçte gerçekleşmiş ve günümüzde dahi dönüşmekte olan yapılardır. "Ulusal olunmadan, evrensel olunmaz" düşüncesinin de işaret ettiği gibi, 1. İnsanlar açısından doyurucu bir alternatifi üretilmedikçe ulus-devlet modelinin kolay kolay terk edilmeyeceği açıktır. 2. Küreselleşmenin öznelere kendi uluslarından ve ulus-devletlerinden vazgeçmediklerine göre, küreselleşmeye ayak uydurma uğruna ulusal kimliği geri plana atmak anlamsızdır.

Sıra Sizde 3

Küresel çapta bir ahlâk sistemi oluşturmak insanlık için bir olanaktır, hatta günümüz koşulları göz önüne alındığında, başta küreselleşmenin mimarı Batı medeniyetinin insanları olmak üzere, herkesin katkıda bulunmakla sorumlu olduğu bir insanlık ödevidir. Yeryüzündeki tüm insanların tüm eylemlerinde tüm insanlara karşı sorumlu olması anlayışının, Kant'tan yüzyıllar önce Tevrat'taki On Emir'den biri olarak "Komşunu kendinmiş gibi sev!" emrinde içerildiği düşünülebilir. Burada komşu ile kastedilen, bireysel istenç dışında kalan tüm insanlardır; zaten tek tanrılı dinlerin tümü, insanların ahlâkını iyileştirmek için evrensel mesajlar verir.

Fakat böyle bir sistemin önünde engellerin de olacağı düşünülebilir. Düşünsel açıdan en önemli engel, yerelliğin ve kültürlere bağlı değerlendirmenin önemini ısrarla vurgulayan göreci ahlâk anlayışlarıdır. Bunlar, evrensel ölçüde geçerliği olan insani değerleri aramayı boş bir çaba olarak görür ve eylemleri değerlendirirken, o eylemi yapan insanın üyesi kabul edildiği kültürün değer yargılarından yola çıkmak gerektiğini savunurlar. Uygulamadaysa, devletlerin ve/veya halkların tutumu belirleyici olacaktır. Yalnızca çıkarları doğrultusunda eylemde bulunarak yaşamı bir "sonuç alma", "hedef(ler) yakalama" serüveni haline getiren, bu arada insanın değer belirleme yönünü tamamen unutmuş bir insan topluluğunun küresel etğin paydaşı olması isteniyorsa, öncelikle bu özellikteki insanlarda insan olduğu, kişinin ne kadar harcanırsa harcanсын en yüce değer olması gerektiği bilinci uyandırılmalıdır.

Örnekleme gerekirse küresel iklim değişikliklerinden doğacak sonuçlar hepimizi, yani tüm dünya insanlığını ilgilendirmektedir. Öyleyse dünyadan ve sunduğu doğa kaynaklarından hem en verimli hem de doğaya olanaklıysa zarar vermeden ya da az zararı vererek dünyanın yaşam süresini uzatmak, hepimizin sorumluluğudur. A kültüründe yere çöp atmak ayıplanmıyor diye

bunun sonucuna B, C, D ve diğer kültürlerdeki insanlar katlanmak zorunda olmamalıdır. Zaten küresel ısınma/iklim değişiklikleri, insanın yaşama hakkı açısından oldukça önemli bir sorundur. Böyle bir soruna çözüm aramak, tüm insanların hem kendilerine, hem de birbirlerine karşı ödevidir.

Dünya sorunlarına burada açıklanan tarzda bakıldığında, küresel bir etik anlayışının dünyanın geleceğini ilgilendiren pek çok soruna yönelik çözüm arayışlarını hızlandıracağı ve dünya çapında katkıya ve değerlendirmeye açık olması bakımından, insanlık için daha verimli sonuçlar doğuracağı söylenebilir. Hatta böyle bir etik yaklaşımla, yalnızca dünyanın acil sorunlarının değil, 20. yüzyıldaki vahşi kapitalizmin bireylere aşılacağı aşırı rekabetçi zihniyetten, bireyin kendi varlığı dışında bir dünyayı umursamamasına varana dek, insanın değerinin sıfırlanmasına yol açan pek çok diğer sorunun da çözümüne katkıda bulunması beklenebilir. Şüphesiz bu, günümüzdeki olumsuz koşullar göz önünde bulundurulduğunda oldukça safdil ve iyimser bir beklenti olacaktır, ama insanı insan yapan en olumlu özelliklerden birinin de umut taşıması, geleceğe ilişkin iyimser beklentiler geliştirebilmesi olduğu unutulmamalıdır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aristoteles (1996). **Metafizik**. Çeviren Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Cevizci, A. (derl.) (2005). **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ceylan, Y. (2002). "Global Etik", **DoğuBatı 18** içinde, ed. Taşkın Takış, Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 123-128.
- Çotuksöken, B. (2002). **Felsefe: Özne-Söylem**. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Erkızan, H.N. (2002). "Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine", **DoğuBatı 18** içinde, ed. Taşkın Takış, Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 61-75.
- Güçlü, A. vd. (haz.) (2008). **Felsefe Sözlüğü**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları (3. Baskı).
- Gündoğan, A.O. (2002). "Devlet ve Milliyetçilik", **DoğuBatı 21** içinde, ed. Taşkın Takış, Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 193-206.
- Habermas, J. (2002). **"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**. Çeviren İlkur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Herder, J. G. (2006). "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", Çeviren Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler** içinde, haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 23-29.
- Kant, I. (2006). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çeviren Uluğ Nutku, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler** içinde, haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 30-47.
- Kuçuradi, İ. (2010). **Çağın Olayları Arasında**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları (4. Baskı).
- Robertson, R. (1999). **Küreselleşme: Tarih Kuramı ve Küresel Kültür**, Çeviren, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.