

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>

• SİYASÎ. İDEOLOJİLER

Andrew Heywood

5.
baskı



Ücretsiz E-Kitap Arşivi: <https://rantej.org>

5.
baskı

SİYASÎ İDEOLOJİLER

BİR GİRİŞ

Andrew Heywood

Andrew Gamble'ın önsözüyle

Çevirenler:

Ahmet K. Bayram (1-3. Bölümler), Özgür Tüfekçi (4. Bölüm),
Hüsamettin İnaç (5-7. Bölümler), Şeyma Akın (8-11. Bölümler),
Buğra Kalkan (Terimler Sözlüğü)



Heywood, Andrew

Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş

Political Ideologies: An Introduction (3rd ed.)

Çevirenler: Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan

Adres Yayınları® / 18

5. Baskı: Eylül 2013;

4. Baskı: Mart 2011; 3. Baskı: Mart 2010; 2. Baskı: Ekim 2009; 1. Baskı: Şubat 2007

ISBN13: 978-975-6201-20-6

© Adres Yayınları®, 2010, 2007

© Palgrave Macmillan, 2003 3rd ed.

Bu kitap ilk olarak İngilizcede, Macmillan Publishers Limited'in bir markası olan Palgrave Macmillan tarafından, *Political Ideologies* ismiyle basılmıştır. Türkçe çeviri ve baskısı Palgrave Macmillan'ın izniyle yapılmıştır. Bu Eser'in müellifi olarak yazarın hakları mahfuzdur.

Yayına Hazırlayan: Buğra Kalkan

Tashih: Selçuk Durgut

Sayfa Düzeni: Liberte Yayınları

Kapak Tasarımı: Muhsin Doğan

Montaj: Merkez Repro

Baskı: Tarcan Matbaası

Adres: Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara

Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LiBeRtE
liberteyayin grubu

Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara

Telefon: (312) 230 87 03 | **Faks:** (312) 230 80 03

E-mail: info@liberte.com.tr | **Web:** www.liberte.com.tr

Sertifika No: 16438

Adres Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.

Andrew Heywood



Heywood, önde gelen bir siyaset bilimi ders kitabı yazarıdır. Britanyalı olan Heywood, Croydon College'ın yardımcı müdürlüğü ve Orpington College'da yöneticilik görevlerinde bulunmuştur. 20 yılı aşkın bir süre çeşitli üniversitelerin Siyaset Bilimi bölümlerinde dersler verip bölüm yöneticiliği görevlerinde bulunmuştur. Şu anda yayınevlerine danışmanlık yapmaktadır. Heywood'un dünyada ve Türkiye'de çok satan diğer ders kitapları şunlardır:

- *Key Concepts in Politics* (2000)
Siyasetin Temel Kavramları, 2012, Adres Yayınları
- *Political Theory: An Introduction* (3rd ed., 2004)
Siyaset Teorisine Giriş, 2011, Küre Yayınları
- *Politics* (3rd ed., 2007)
Siyaset, 7. baskı, 2012, Adres Yayınları
- *Essentials of UK Politics* (2nd ed., 2011)
- *Global Politics* (2011)
Küresel Siyaset, 2013, Adres Yayınları
- *Political Ideologies: An Introduction* (5th ed., 2012)
Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş, 5. Baskı, 2013, Adres Yayınları

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ: İDEOLOJİYİ ANLAMA 18

A. 21. Yüzyıl'da Siyasî İdeolojiler	35
B. Değişen Dünya Düzeni	36
1. Küreselleşme	38
2. Post-Modernite	37
C. Fikirlerin Rolü	19
D. İdeoloji Nedir?	22
1. İdeoloji, Hakikat ve İktidar	28
2. İdeoloji Kavramları	23
E. Sol, Sağ ve Merkez	32

2. LIBERALİZM 40

A. 21. Yüzyıl'da Liberalizm	77
B. Klasik Liberalizm	60
1. Doğal Haklar Teorisi	61
2. Faydacılık	63
3. İktisadî Liberalizm	64
4. Neo-Liberalizm	67
5. Sosyal Darwinizm	66
C. Bireyin Önceliği - Ana Temalar	43
1. Adâlet	49
2. Akıl	47
3. Birey	44
4. Hoşgörü ve Farklılık	50
5. Özgürlük	45
D. Kökleri ve Gelişimi	41
E. Liberalizm, Yönetim ve Demokrasi	53
1. Anayasal Yönetim	55
2. Demokrasi	56
3. Liberal Devlet	53
F. Modern Liberalizm	69
1. Bireysellik	70
2. İktisadî Yönetim	74
3. Pozitif Özgürlük	71

4. Sosyal Liberalizm 73

3. MUHAFAZAKÂRLIK 82

A. 21. Yüzyıl'da Muhafazakârlık	112
B. Liberteryen Muhafazakârlık	101
C. Kökleri ve Gelişimi	83
D. Muhafaza Etme Arzusu - Ana Temalar	85
1. Beşerî Eksiklik	88
2. Gelenek	86
3. Hiyerarşi ve Otorite	92
4. Mülkiyet	94
5. Organik Toplum	90
E. Otoriter Muhafazakârlık	95
F. Paternalist Muhafazakârlık	97
1. Hristiyan Demokrasi	100
2. Tek-Millet Muhafazakârlığı	97
G. Yeni Sağ	103
1. Liberal Yeni Sağ	104
2. Muhafazakâr Yeni Sağ	108
3. Yeni Sağ İçindeki Gerilimler	110

4. SOSYALİZM 116

A. 21. Yüzyıl'da Sosyalizm	158
B. Kimse Tek Başına Bir Ada Değil - Ana Temalar	118
1. Eşitlik	122
2. İşbirliği	121
3. Ortak Mülkiyet	125
4. Sosyal Sınıf	124
5. Toplum	119
C. Kökleri ve Gelişimi	117
D. Marksizm	133
1. Marksizm Öldü mü?	144
2. Modern Marksizm	142

3. Klasik Marksizm	134
a. Ekonomi	136
b. Felsefe	134
c. Siyaset	137
4. Ortodoks Komünizm	138
a. Leninizm	139
b. Stalinizm	141
E. Sosyal Demokrasi	146
1. Düzeltimci (Revisionist) Sosyalizm	149
2. Etik Sosyalizm	147
3. Sosyal Demokrasinin Krizi	152
4. Yeni-Düzeltimcilik ve "Üçüncü Yol"	154
F. Sosyalizme Giden Yollar	127
1. Devrimci Sosyalizm	127
2. Evrimci Sosyalizm	129
3. Kertecilik (Gradualism) Kaçınılmaz mı?	131

5. MİLLİYETÇİLİK	160
A. 21. Yüzyıl'da Milliyetçilik	188
1. İleri Okumalar	189
B. Milliyetçiliğin Ötesi	184
1. Liberal Milletlerarasıcılık	184
2. Sosyalist Milletlerarasıcılık (Enternasyonalizm)	186
C. Milliyetçilik ve Siyaset	173
1. Anti-Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Milliyetçilik	181
2. Liberal Milliyetçilik	174
3. Muhafazakâr Milliyetçilik	177
4. Yayılmacı Milliyetçilik	179
D. Kökleri ve Gelişimi	161
E. Ülke Aşkı Uğruna - Ana Temalar	164
1. Kendi Kaderini Tayin (Self-Determinasyon)	169
2. Kimlik Politikaları	171
3. Millet	164

4. Organik Toplum	168

6. ANARŞİZM 190

A. 21. Yüzyıl'da Anarşizm	209
B. Anarşiye Giden Yollar	206
1. Devrimci Şiddet	207
2. Doğrudan Eylem	208
3. Şiddet İçermeme (Non-Violence)	208
C. Bireyci Anarşizm	202
1. Anarko-Kapitalizm	205
2. Egoizm	203
3. Liberteryanizm (Özgürlükçülük)	204
D. Devlete Karşı - Ana Temalar	192
1. Anti-Devletçilik	193
2. Anti-Klerikalizm (Kilisenin Siyasette Etkisinin Olmasına Karşı Çıkmak)	196
3. Doğal Düzen	195
4. Ekonomik Özgürlük	197
E. Kökleri ve Gelişimi	191
F. Kolektivist Anarşizm	199
1. Anarko-Komünizm	201
2. Anarko-Sendikacılık	200
3. Mütakabiliyet (Karşılıklık)	199

7. FAŞİZM 212

A. 21. Yüzyıl'da Faşizm	230
B. Birlikten Doğan Güç - Ana Temalar	215
1. Anti-Rasyonalizm	215
2. Aşırı Milliyetçilik	221
3. Liderlik ve Elitizm	219
4. Mücadele	217
5. Sosyalizm	220
C. Faşizm ve Devlet	222
1. Korporatizm	224

2. Modernleşme	225
3. Totaliteryanizm İdeali	223
D. Faşizm ve Irksalcılık	226
1. Irk Siyaseti	226
2. Köylü İdeolojisi	229
3. Nazi Irk Teorileri	227
E. Kökleri ve Gelişimi	213

8. FEMİNİZM 234

A. 21. Yüzyıl'da Feminizm	254
B. Cinsiyet ve Siyaset	244
1. Liberal Feminizm	245
2. Radikal Feminizm	249
3. Sosyalist Feminizm	247
4. Yeni Feminist Gelenekler	253
C. Kişisel Olanın Siyaseti - Ana Temalar	237
1. Ataerkillik (<i>Patriarchy</i>)	239
2. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet (<i>Sex and Gender</i>)	240
3. Eşitlik ve Farklılık	243
4. Kamusal/Özel Ayırım	238
D. Kökleri ve Gelişimi	235

9. EKOLOJİK DÜŞÜNCE 258

A. 21. Yüzyıl'da Ekolojik Düşünce	278
B. Doğa ve Siyaset	273
1. Eko-Anarşizm	276
2. Eko-Feminizm	277
3. Eko-Sosyalizm	274
4. Sağ Kanat Ekolojik Düşünce	273
C. Doğaya Dönüş - Ana Temalar	260
1. Çevre Ahlakı	270
2. Ekoloji	261
3. Holizm	263

4. Kendini Gerçekleştirme	271
5. Sürdürülebilirlik	266
D. Kökleri ve Gelişimi	259

10. DİNİ FUNDAMENTALİZM 280

A. 21. Yüzyıl'da Dinî Fundamentalizm	300
B. Fundamentalizm Ailesi	290
1. Diğer Fundamentalist Akımları	298
2. Hristiyan Fundamentalizmi	295
a. Yeni Hristiyan Sağı	296
3. İslâmî Fundamentalizm	291
a. Şîî Fundamentalizmi	294
C. Kökleri ve Gelişimi	281
D. Temellere Dönüş - Ana Temalar	283
1. Din ve Siyaset	284
2. Fundamentalist Dürtü	285
3. Militanlık	289
4. Modernizm Karşıtlığı	287

11. SONUÇ: SONU OLMAYAN İDEOLOJİLER Mİ? 302

A. İdeolojinin Sonu mu?	303
B. İdeoloji Olarak Küreselleşme	307
C. İdeoloji Olarak Post-Modernizm	306
D. Tarihin Sonu mu?	304

DİZİN 332

KAYNAKÇA 310

TERİMLER SÖZLÜĞÜ 320



DÜŞÜNÜRLER

Bakunin, Michael (1814–1876)	198
Beauvoir, Simone de (1906-1986)	250
Bell, Daniel (1919-2011)	304
Bentham, Jeremy (1748-1832)	64
Bernstein, Eduard (1850-1932)	150
Bookchin, Murray (1921-2006)	276
Burke, Edmund (1729-1797)	87
Chomsky, Noam (1928-....)	210
Friedan, Betty (1921-2006)	237
Giddens, Anthony (1938-....)	156
Godwin, William (1756–1836)	196
Gramsci, Antonio (1891-1937)	26
Hayek, Friedrich August von (1899-1992)	105
Hitler, Adolf (1889–1945)	218
Hobbes, Thomas (1588-1679)	88
Humeyni, Ayetullah Ruhullah (1900-1989)	292
Jefferson, Thomas (1743-1826)	62
Klein, Naomi (1970-....)	307
Kropotkin, Peter (1842–1921)	203
Lenin, Vladimir İlyiç (1870-1924)	140
Locke, John (1632-1704)	54
Lovelock, James (1919-....)	266
Madison, James (1751-1836)	58
Marcuse, Herbert (1898-1979)	143
Marx, Karl (1818-1883)	135
Mazzini, Giuseppe (1805-1872)	175
Mill, John Stuart (1806-1873)	46
Mussolini, Benito (1883–1945)	224
Nietzsche, Friedrich (1844–1900)	216
Nozick, Robert (1938-2002)	107
Proudhon, Pierre-Joseph (1809–1865)	200
Rawls, John (1921-2002)	74
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778)	170

Schumacher, "Fritz" (Ernst Friedrich) (1911-1977)	268
Smith, Adam (1723-1790)	65
Stalin, Josef (1879-1953)	141
Tawney, Richard Henry (1880-1962)	148
Troçki, Leon (1879-1940)	187
Wollstonecraft, Mary (1759-1597)	246

KAVRAMLAR (...İZM'LER)



Anayasalcılık [<i>Constitutionalism</i>]	56
Anti-Semitizm [<i>Anti-Semitism</i>]	228
Bireycilik [<i>Individualism</i>]	45
Çoğulculuk [<i>Pluralism</i>]	51
Çok-Kültürlülük / Çok- Kültürcülük [<i>Multiculturalism</i>]	78
Faydacılık [<i>Utilitarianism</i>]	63
Fundamentalizm / Köktencilik [<i>Fundamentalism</i>]	287
Irksalcılık [<i>Racialism</i>]	226
Keynescilik [<i>Keynesianism</i>]	76
Kolektivizm / Ortaklaşıcılık [<i>Collectivism</i>]	120
Komüniteryanizm / Toplulukçuluk / Cemaatçilik [<i>Communitarianism</i>]	155
Korporatizm [<i>Corporatism</i>]	225
Kozmopolitlik [<i>Cosmopolitanism</i>]	185
Liberteryanizm [<i>Libertarianism</i>]	101
Otoriteryanizm [<i>Authoritarianism</i>]	96
Paternalizm / Pederşâhilik [<i>Paternalism</i>]	98
Popülizm / Halkçılık [<i>Populism</i>]	288
Post-Modernizm [<i>Postmodernism</i>]	306
Pragmatizm [<i>Pragmatizm</i>]	27
Rasyonalizm / Akılcılık [<i>Rationalism</i>]	48
Sanayicilik [<i>Industrialism</i>]	267
Siyonizm [<i>Zionism</i>]	300

Terörizm [Terrorism]	290
Toryizm [Toryism]	99
Totaliteryanizm [Totalitarianism]	223
Ütopyacılık [Utopianism]	197
Vatanseverlik [Patriotism]	172



ÜZERİNE BAKIŞ AÇILARI

Demokrasi Üzerine Bakış Açıları	59
Devlet Üzerine Bakış Açıları	194
Din Üzerine Bakış Açıları	285
Doğa Üzerine Bakış Açıları	262
Ekonomi Üzerine Bakış Açıları	126
Eşitlik Üzerine Bakış Açıları	123
İdeoloji Üzerine Bakış Açıları	31
İnsan Doğası Üzerine Bakış Açıları	89
Millet Üzerine Bakış Açıları	166
Otorite Üzerine Bakış Açıları	220
Özgürlük Üzerine Bakış Açıları	47
Tarih Üzerine Bakış Açıları	305
Toplumsal Cinsiyet (Gender) Üzerine Bakış Açıları	242
Toplum Üzerine Bakış Açıları	92

... İÇİNDEKİ GERİLİMLER



Anarşizm İçindeki Gerilimler [Bireyci - Kolektivist]	206
Gerilimler, Ekolojik Düşünce İçindeki (1) [Derin - Sığ]	263
Faşizm İçindeki Gerilimler [Faşizm - Nazizm]	230
Gerilimler, Feminizm İçindeki (1) [Eşitleyici - Farklılık]	244
Gerilimler, Feminizm İçindeki (2) [Radikal - Liberal]	252
Gerilimler, Liberalizm İçindeki (1) [Evrenselci - Çoğulcu]	52
Gerilimler, Liberalizm İçindeki (2) [Klasik - Modern]	77
Gerilimler, Milliyetçilik İçindeki (1) [Yurttaşlığa Dayalı - Etno-Kültürel]	173
Gerilimler, Milliyetçilik İçindeki (2) [Liberal - Yayılımcı]	176
Gerilimler, Muhafazakârlık İçindeki (1) [Pragmatik - Liberteryen]	102
Gerilimler, Muhafazakârlık İçindeki (2) [Liberal Yeni Sağ - Muhafazakâr Yeni Sağ]	111
Gerilimler, Sosyalizm İçindeki (1) [Sosyal Demokrasi - Komünizm]	151
Gerilimler, Sosyalizm İçindeki (2) [Üçüncü Yol - Sosyal Demokrasi]	157

Jean'e...

İdeolojinin hep tuhaf bir tarihi olmuştur İdeoloji, modern dünyanın siyasal tecrübesinin ayrılmaz bir parçasıdır Ancak, siyasette önemli yeri olan teorisyenlerden sadece bir kaç ideolojiye ilişkin olumlu tutum sergiler Birbirlerinden ne kadar farklı kişilikler olsalar da Karl Marx, Michael Oakeshott ve Talcot Parsons; hepsi, farklı nedenlerden dolayı ideolojiyi lânetlemişlerdir Karşıtlarına göre ideoloji; hakikat, bilim, rasyonalite, nesnellik ve felsefe gibi olumlu etkisi olan şeylere zıttır İdeoloji, ya eleştirinin ulaşamadığı noktadaki naslar ya da bireysel ve grup çıkarlarının kılıfı olan inanç ve öğretilere işaret eder

Bu olumsuz kavramlaştırma dikkate alındığında, zaman zaman ideolojinin göz ardı edilmesinin ve sonunun geldiğinin ilan edilmesinin bir modaya dönüşmesi hiç de şaşırtıcı değildir Ancak, tarih ve siyaseti göz ardı etmek için gösterilen benzer çabalar gibi, ideolojinin de hep anımsanma alışkanlığı vardır Modern dünyadaki siyaset, kilit konumdaki ideolojik gelenekler tarafından şekillendirilmektedir İdeolojiler, siyasal gerçekliği düzenleme, tanımlama, değerlendirmede ve de siyasal kimliklerin tespit edilmesinde hayati öneme sahip kaynaklardır

Andrew Heywood'un kitabının büyüklüğü; son dönemdeki ideolojik düşüncenin yeni tema ve yönelimlerinin yanı sıra ideolojiyi ciddi bir biçimde ele alması ve takdire şayan bir açıklıkla klâsik Batı ideolojilerinin farklı özelliklerini sabırla izah etmesidir Heywood, bu konuda basılmış en iyi giriş kitaplarından birini yazmıştır

18 yüzyıl Amerikan ve Fransız devrimlerinden doğan Batı ideoloji geleneği, ne siyaseti anlama tarzlarını tüketmekte, ne de Batı dışı pek çok siyasal düşünce geleneğini gölgede bırakmaktadır Ancak bu, yine de vazgeçilmez bir gelenektir; ve onun anahtar terimleri ile içsel gelişimini anlamaya yönelik bir yetenek, modern dünyadaki yurttaşlık için temel bir ihtiyaçtır Bu açıdan Andrew Heywood, ideal rehberdir.

Andrew Gamble

Sheffield Üniversitesi

İngilizce Üçüncü Baskıya Önsöz

Siyasal İdeolojiler'in ilk baskısı, 1989-1991'deki Doğu Avrupa devrimlerinin arka planıyla ilgili olarak kaleme alınmıştı. Geriye dönüp bakıldığında "komünizmin çöküşü", hem bir dizi çok önemli, çoğu zaman da iç içe girmiş siyasal-tarihsel gelişimin tezahürüydü hem de bu gelişmeleri hızlandıran bir öğeydi. Bu gelişmeler arasında en göze çarpanları, küresel kapitalist ekonominin büyümesi, etnik milliyetçilikle beraber dini köktencilüğün yükselişi, postmodern ya da "bilgi" toplumlarının ortaya çıkışı, ABD'nin hâkimiyetindeki tek kutuplu dünya düzeninin ve de küresel terörizmin doğuşu olmuştur. Baş döndürücü şekilde tarih, hızlandırılmış gibi gözükmemektedir. Eskiye ait kesinlikler ve muteber iddialar artık şüpheyile karşılanmakta ve bazı durumlarda da tamamen ıskartaya çıkarılmaktadır. Tüm bu süreçlerin, siyasal ideolojiler üzerinde çok önemli yansımaları vardır. Sıklıkla sosyalizmin öldüğü belirtilmektedir; bazıları, Batı liberalizminin nihai zaferini ilân etmekte, buna karşın bazıları da liberalizmin bunalımına işaret etmektedir; milliyetçilik ulus-üstü ve çok kültürlülük kaynaklı meydan okumalara intibak etmeye çalışmaktadır, vs.

Bazı yorumcular bu değişiklikleri, daha derin bir sürecin belirtileri olarak değerlendirirler: Biz-zat ideolojinin (ve, bununla beraber, programlı siyasal partinin) ölümü. Tek kelimeyle, tipik özelliği sosyal parçalanma olan ve kişisel tüketimin hâkim olduğu postmodern, küreselleşmiş bir dünyada siyasal ideolojinin yeri yoktur. Ancak, şahit olduğumuz şey, (bunu söylemek, daima tehlikeli de olsa) tam da ideolojinin sonu değildir. Çünkü tarihle beraber ana ideolojik gelenekler, aslında hızla her şeye ayak uydurabilmektedirler. Yeni ideolojik düşünce, dünyayı olduğu gibi anlama mücadelesi vermektedir ve açıkçası dünyanın nereye gittiğine dair çok fazla fikri de yoktur. Ancak, siyasetteki idealizmin ve anlamın ana kaynağı olarak ideolojinin -aldığı şekil ne olursa olsun- ideoloji hayatını idame ettirmeye yazgılıdır. Nihai olarak, ideolojiden sıyrılmış siyaset ya da tüketimci siyaset, mahkûm edilir. Çünkü bu siyaset insanlara, maddi kişisel çıkardan daha büyük bir şeye inanmaları için herhangi bir neden sunmamaktadır ve yine çünkü insanların kişisel anlatıları (hikâyeleri) ancak, daha geniş tarihsel anlatılar içinde yer aldığı anda anlam kazanırlar.

İşte bu üçüncü baskı, yukarıda ana hatlarıyla yer verdiğimiz meydan okumalara karşı ana ideolojik geleneklerin ve bizzat ideolojinin nasıl uyarlanmış olduklarını dikkate almaya teşebbüs etmektedir. Kitap, yeni gelişmeleri ve bu konudaki yeni yazıları bünyesine almak üzere güncelleştirilmiştir. Özellikle Birinci ve On Birinci Bölümler değişen dünya düzeni, küreselleşme, postmodernite, postmodernizm

ve küresel terörizm gibi konuları dikkate almak için yeniden gözden geçirilmiştir Bu meseleler, yeri geldikçe, post-liberalizm, post-Marksizm, post-feminizm gibi “post-izmlerin” ortaya çıkışına da değinen, birer birer ideolojilerin yer aldığı bölümlerde de tartışılmıştır İdeolojilerin içinde yer alan önemli gerilimleri ve rekabet eden alt geleneklere bölünmüş meselelere ışık tutmak ve bunları özetlemek üzere yeni kutucuklar eklenmiştir Ayrıca ek “düşünür” ve “izimler” kutucuklarına da yer verilmiştir

Bu kitabın önceki baskıları üzerinde yorum yapan ve geri iletimde bulunan herkese teşekkür ederim Ayrıca bu üçüncü baskının, onların önerileri ve gündeme getirdikleri meselelerde belli bir mesafe kat etmesini umarım.

Andrew Heywood

1

GİRİŞ: İDEOLOJİYİ ANLAMA

TÜM İNSANLAR SİYASAL DÜŞÜNÜRDÜR. ANLAMINI BİLSİNLER YA DA BİLMESİNLER İnsanlar, düşüncelerinden, fikirlerinden her bahsettiklerinde, siyasal görüşlere ve kavramlara başvururlar. “Özgürlük”, “hakkanîyet”, “eşitlik”, “adâlet” ve “haklar” gibi terimler günlük dilin her yanına saçılmıştır. Benzer bir şekilde “muhafazakâr”, “liberal”, “sosyalist”, “komünist” ve “faşist” gibi kelimeler, herkes tarafından ya kendi görüşleri ya da başkalarının görüşlerini betimlemek için düzenli olarak kullanılan kelimelerdir. Ancak bu terimler, bildik hatta sıradan olsalar da, nadiren açık seçik bir anlamda kullanılırlar. Örneğin, “eşitlik” nedir? Tüm insanların eşit olduğunu söylemek, ne demektir? İnsanlar eşit olarak mı doğar, toplumun insanlara eşitlemiş gibi muamele etmesi mi gerekir? Tüm insanların eşit haklara, eşit fırsatlara, eşit siyasal etkiye/nüfuza, eşit ücretlere mi sahip olmalıdır? Aynı şekilde “komünist” veya “faşist” gibi kelimeler genellikle yanlış kullanılırlar. Birini ‘faşist’ olarak adlandırmak ne demektir? Faşistlerin benimsedikleri değerler ve inançlar nelerdir, faşistler neden bu inançları benimserler? Komünist fikirler, liberal, muhafazakâr ya da sosyalist fikirlerden nasıl ayrılır? Bu kitap, ana siyasal ideolojilerin temel fikir ve inançlarını incelemektedir. Giriş niteliğindeki bu bölüm, siyasette fikirlerin rolü, siyasal ideolojinin doğası, ideolojileri sınıflandırmada sağ/sol tayfının işlerliği ve 21. Yüzyıl’da ideolojilerin karşısındaki belli başlı meydan okumaları ele almaktadır.

FİKİRLERİN ROLÜ

Birçok siyasal düşünürre göre, fikirler ve ideolojiler çok da önemli değildir. Siyaset bazen, salt iktidar mücadelesinden azıcık daha fazla bir şey olarak görülür. Eğer bu doğruysa, o zaman siyasal fikirler, salt oy kazanmak veya halkın desteğini cezbetmek için tasarlanmış sloganlar ve sözcükler bütünü olan propagandadan başka bir şey değildirler. Bu yüzden de fikirler ve ideolojiler basitçe, siyasal hayatın derinlerindeki gerçekleri gizlemek için kullanılan “göz boyama”dır. Bu anlayış, John B. Watson (1878-1958) ve B. F. Skinner’ın (1904-1990) görüşleriyle beslenen davranışçı psikoloji ekolünün desteklediği bir anlayıştır. Davranışçı yaklaşıma göre insanlar, dışsal bir etkiye karşı davranmaya (daha doğrusu tepki vermeye) koşullanmış, biyolojik makinelerden azıcık daha fazla bir şeydir. Fikir, değer, his ve niyetleri çerçevesinde düşünen özne, bahis konusu değildir. Buna oldukça benzeyen bir diğer görüş de “diyalektik materyalizm”e dayanır. Bu anlayış, Sovyetler Birliği ve diğer ortodoks komünist devletlerdeki entelektüel çabaya hâkim olmuş ham bir Marksizm şeklidir. Diyalektik materyalizme göre, siyasal fikirler sadece ve sadece onları dillendirenlerin iktisadî ya da sınıfsal çıkarları çerçevesinde anlaşılabilir. Fikirlerin “maddî temelleri” vardır; kendi başlarına anlamları ya da önemleri yoktur. Bundan dolayı ortodoks Marksistler siyaseti, kesinlikle, sosyal sınıf açısından çözümler ve siyasal ideolojileri, belli sınıfların çıkarlarının ifadesinden başka bir şey değilmiş gibi görürler.

Buna karşıt birtakım iddialar da vardır. Örneğin, John Maynard Keynes (bkz. s. 76), dünyanın temelde iktisatçılar ile siyaset filozoflarının görüşleri çerçevesinde yönetildiğini öne sürer. Keynes *General Theory* (Genel Teori, 1936) adlı eserinin son sayfalarında şu görüşlere yer verir:

Kendilerini herhangi bir entelektüel etkiden muaf olarak gören tecrübeli insanlar, çoğunlukla ölü bir iktisatçının köleleri konumundadırlar. Havadan birtakım sesler duyan otorite konumundaki çıldırmış insanlar da çılgınlıklarının özünü, birkaç yıl öncesindeki akademik yazar çizlerden ufak ufak damıtmaktadır. (Keynes [1936] 1963, s. 383).

Fikirleri, pratik durumlara yönelmiş koşullu tepkiler olarak reddeden anlayışın aksine bu görüş, inançlar ve teorilerin ne dereceye kadar insan eylemine tükenmez bir kaynak sağladığına dikkat çeker. Bu dünya nihai olarak, “akademik yazar-çizer” tarafından yönetilmektedir. Böylesi bir görüş, örneğin modern kapitalizmin Adam Smith (bkz. s. 65) ve David Ricardo’nun (1772-1823) klasik iktisat anlayışları çerçevesinde geliştiğini; Sovyet komünizminin büyük oranda Karl Marx (bkz. s. 135) ve V. İ. Lenin’in (bkz. s. 140) yazılarıyla şekillendiğini ve de Nazi Almanyası’nın, Hitler’in (bkz. s. 218) *Mein Kampf* (Kavgam [1925-1926]) adlı eserinde geliştirdiği öğretilere yapılacak göndermelerle anlaşılabilceğini öne sürer.

Gerçekte, siyasal hayata ilişkin her iki açıklama da tek yönlü ve de yetersizdir. Siyasal fikirler, salt kişisel hırs veya çıkarların edilgen birer yansımaları değildir. Aksine bu fikirler, siyasal eylemi harekete geçirip, bu eyleme rehberlik edebilir, dolayısıyla da, maddi hayatı şekillendirebilirler. Bununla beraber siyasal fikirler bir boşlukta ortaya çıkmazlar. Bu fikirler, birer yağmur tanesi gibi gökten yere düşmez. Tüm siyasal fikirler, hizmet ettikleri siyasal arzular tarafından ve ortaya çıktıkları sosyal ve tarihsel koşullar tarafından şekillendirilirler. Basitçe ifade etmek gerekirse, siyasal teori ve siyasal uygulama birbirlerinden ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Tüm bunlardan dolayı, her dengeli, inandırıcı siyasal hayat çözümlemesi, bir tarafta yer alan fikir ile ideolojilerin, diğer taraftaki tarihsel ve maddi güçlerle girdikleri süreklilik arz eden karşılıklı etkileşiminin önemini dikkate almalıdır.

Fikir ve ideolojiler siyasal hayatı çeşitli yollardan etkiler. Her şeyden önce, fikir ve ideolojiler, dünyanın anlaşılması ve açıklanması için kullanılan bir bakış açısı sağlar. İnsanlar dünyayı olduğu gibi görmezler, yalnızca olmasını istedikleri gibi görürler. Yani insanlar dünyayı, yerleşik inanç, fikir ve varsayımların yer aldığı bir örtünün ardından görürler. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak herkes, davranışlarına yol gösteren ve tutumlarını etkileyen bir siyasal inanç ve değer kümesini benimser. Sonuçta siyasal fikir ve ideolojiler, siyasal faaliyeti harekete geçirecek amaçları tespit eder. Bu açıdan siyasetçiler, birbirlerinden oldukça farklı nitelikteki iki etkiye mâruz kalırlar. Şüphesiz tüm siyasetçiler iktidarı arzular. Bu durum siyasetçileri, pragmatik olmaya ve seçmenin gönlünü hoş tutacak ya da iş dünyası veya ordu gibi güçlü grupların desteğini kazanacak siyasaları (*policy*) benimsemeye zorlar. Ancak siyasetçilerin sadece iktidarın hatırına iktidar arayışına girmeleri nadir bir durumdur. Siyasetçilerin aynı zamanda iktidara eriştiklerinde, bu iktidarla ne yapacaklarına ilişkin inançları, değerleri ve kanaatleri de vardır.

Pragmatik ve ideolojik kaygılar arasındaki denge, siyasetçiden siyasetçiye, hatta herhangi bir siyasetçinin kariyerindeki farklı aşamalarda değişebilir. Adolf Hitler (bkz. s. 218) gibi bazı siyasetçiler kendilerini, ödünsüz hatta fanatik bir tutumla açıkça tanımlanmış ideolojik hedefler grubuna

adayabilirler. Hitler'in yazılarında şiddetli bir anti-Semitizm (bkz. s. 228) yer alır ve Hitler açıkça, Doğu Avrupa'da Alman hâkimiyetinde ırkçı bir imparatorluk kurma arzusunu dile getirir. Lenin gibi Marksist devrimciler kendilerini, komünist, sınıfsız bir toplum inşa etmeye adanmışlardır. Ancak hiçbir siyasetçi, ideolojik kanaat çerçevesinde oluşan körlükten doğan kayıplardan kurtulamaz: İktidarın kazanılması ve muhafazası gerekiyorsa, en azından, bazı stratejik uzlaşılar sağlanmalıdır. Şüphesiz Hitler'in 1933'te Şansölye olarak atanmasından sonra anti-Semitik saldırılarda artış oldu. Bazılarına göre, Hitler'in asıl amacı hep bu olsa da o, ırkçı temelli soykırımlara savaş yıllarına kadar girişmedi. Lenin örneğine baktığımızda ise; kapitalizmle ilgili hoşnutsuzluğuna rağmen 1921'de Rusya'da sınırlı özel teşebbüsün yeniden doğuşunu mümkün kılan Yeni İktisadi Siyasa'yı uygulamaya koydu. Galiba sadece Amerika'dakiler değil, diğer siyasetçiler de, siyasal metadan azıcık daha fazla bir şey olarak algılandıkları gelmişlerdir. Çünkü bu siyasetçiler, fikirlere ve siyasalara fazla dikkat etmeden, kendilerini imaj ve kişilik temelinde pazarlarlar. ABD'li siyasetçiler, salt iktidar arayışındaki pragmatistler değildirler. ABD siyasetindeki fikir ve değerlerin önemi, aynı kapsamlı ideolojik hedefleri paylaşan iki ana partinin (Cumhuriyetçiler ve Demokratlar) varlığından dolayı açıkça görülmez. ABD'li siyasetçilerin çoğu, "Amerikan ideolojisi" olarak adlandırılan görüşü paylaşır. Bu ideolojinin kapsamında, serbest piyasa ekonomisinin meziyetlerine ilişkin liberal-kapitalist değerler kümesi ve ABD Anayasası'nda yer alan ilkelere saygı vardır.

Siyasal fikirler aynı zamanda, siyasal sistemlerin doğasının şekillenmesinde katkıda bulunur. Yönetim sistemleri, tüm dünyada birbirlerinden önemli ölçüde farklıdır. Ayrıca, sistemler her zaman belli başlı değer ve ilkeler çerçevesinde şekillenir. Mutlakî monarşiler, başta kralların ilâhî hakları olmak üzere, derinlere kök salmış dinsel birtakım fikirlere dayanır. Çağdaş Batı ülkelerinin çoğundaki siyasal sistemler ise birtakım liberal-demokratik ilkeler üzerine inşa edilmiştir. Batı'daki devletler tipik olarak sınırlı ve anayasal yönetimlere saygılıdır; ayrıca yönetimin, düzenli ve rekabete açık seçimlere dayalı olarak temsili olması gerektiğine inanırlar. Benzer şekilde, geleneksel komünist siyasal sistemler, Marksizm-Leninizmin ilkeleriyle uyumludur. Komünist devletlerde tek partinin, Komünist Parti'nin hükümrânlığı vardır. Bu partinin otoritesi; Lenin'in, Komünist Parti tek başına işçi sınıfının çıkarlarını temsil etmektedir, şeklindeki inancına dayanır. Hatta dünyanın ulus-devletler şeklinde bölünmesi ve yönetsel iktidarın genellikle ulusal düzeyde yer alması gerçeği, milliyetçilik, daha da özelde, ulusal ölçekte kendi kaderini tayin etme ilkesi etrafında oluşan siyasal fikirlerin derin etkisinin yansımasıdır.

Son olarak belirtmek gerekirse, siyasal fikirler ve ideolojiler, sosyal bir çimento işlevi yüklenebilirler. Bu işlev, sosyal gruplara, daha doğrusu tüm toplumlara, onları bir arada tutacak birleştirici inanç ve değerler kümesi temin eder. Siyasal ideolojiler genellikle belli başlı sınıflarla ilişkilendirilirler. Örneğin, liberalizm orta sınıfla, muhafazakârlık arazi sahibi aristokraziyle, sosyalizm işçi sınıfıyla... ilişkilendirilir. Söz konusu fikirler, hayat tecrübelerini, sosyal sınıfın arzularını ve çıkarlarını yansıtır. Bu yüzden de aidiyet ve dayanışma duygusunun beslenmesine katkıda bulunur. Ayrıca fikir ve ideolojiler, toplum içindeki farklı grup ve sınıfları birbirine bağlamakta da başarılı olabilirler. Örneğin, Müslüman ülkelerde İslâm, ortak ahlâkî ilke ve inançlar kümesi oluştururken,

Batılı ülkelerin çoğunun temelinde de birleştirici liberal-demokratik değerler vardır. Siyasal fikirler, topluma birleşmiş bir siyasal kültür temin etmekle düzeni ve sosyal istikrarı da beslemiş olur.

Birleştirici bir siyasal fikir ve değerler kümesi, toplum içinde doğal olarak gelişebilir. Ancak bu küme yukarıdan aşağıya doğru, itaat üretme teşebbüsüyle dayatılabilir ve bir sosyal denetim biçimi olarak işletilebilir. Siyasal ve askeri liderler, hükümet yetkilileri, toprak sahipleri veya sanayiciler gibi seçkin grupların sahip olduğu değerler, kitlelerin benimsedikleri değerlerden oldukça farklı olabilir. Yönetici seçkinler siyasal fikirleri, muhalefeti denetim altında tutmak ve bir ideolojik yönlendirme (manipülasyon) süreci marifetiyle tartışmayı kısıtlamak için kullanabilirler. Bu, Nazi Almanyası ve Sovyetler Birliği gibi “resmî” ideolojiye sahip ülkelerde açıkça yer almıştır. Her iki ülkede de resmî ya da siyasal olarak “güvenilir” inançlar, hem nasyonal sosyalizm hem de Marksizm-Leninizmde siyasal hayata, aslında tüm sosyal kurumlara, sanata, kültüre, eğitime, medyaya ... hükmetmişti. Karşıt görüş ve inançlar ya sansürlenmiş ya da bastırılmıştı. Bazılarının iddiasına göre, göze batmayacak bir ideolojik yönlendirme biçimi tüm toplumlarda yer almaktadır. Bu iddia, bir sonraki bölümde ele alacağımız Marksist görüş tarafından ileri sürülür. Marksist anlayış, kapitalist toplumların, iktisadi olarak hâkim olan sınıfların çıkarlarına hizmet eden fikirlerin tahakkümünde olduğunu ileri sürer.

İDEOLOJİ NEDİR?

Bu kitap öncelikle, ideolojinin doğasını çözümlmekten ziyade, siyasî ideolojilerin incelenmesiyle ilgilenmektedir. Karışıklığın asıl nedeni, birbirleriyle sıkı ilişkileri olsa da, inceleme açısından “ideoloji” ve “ideolojiler”in birbirinden oldukça farklı olmaları gerçeğidir. “İdeoloji”yi incelemek demek, siyaset bilimi veya siyaset felsefesinden ayrı, özel türden bir siyasal düşüncüyü ele almak demektir. Siyasî ideolojiyi incelemek, bu düşünce kategorisinin önemini, rolünü ve doğasını çözümlmek ayrıca, hangi siyasî fikir ve iddiaların ideoloji olarak sınıflandırılması gerektiği gibi sorular üzerinde dikkatlice düşündürmektir. Örneğin, ideoloji özgürleştirici mi baskıcı mı, doğru mu yanlış mı? Aynı şekilde, muhafazakârlık ve milliyetçilik, liberalizm ve sosyalizmle aynı anlamdaki ideolojiler midir?

Yine, “ideolojiler”i incelemek demek, siyasal düşüncenin içeriğinin çözümlenmesiyle çeşitli ideolojik geleneklerin içinde yer alan öğretiler, teoriler ve fikirlerle ilgilenmek demektir. Örneğin, liberalizm bize özgürlük hakkında ne söyleyebilir? Sosyalistler geleneksel olarak neden eşitliği desteklerler? Anarşistler devletsiz toplum fikrini nasıl savunurlar? Faşistler neden mücadele ve savaş yararlı bir şey olarak görmüşlerdir? Tüm bunların hâricinde, bu türden “içeriğe” ilişkin meseleleri ele almak üzere, ilgilendiğimiz siyasal düşünce “tipi”ni göz önünde tutmak bir zorunluluktur. Sözde ideolojilerin özgün fikir ve öğretilerini tartışmaya açmadan önce, bu fikir kümelerinin neden ideoloji olarak sınıflandırıldığı üzerinde uzun uzun düşünmemiz gerekir. Daha da önemlisi, bu sınıflandırma bize neyi ifade eder? Örneğin liberalizm, sosyalizm, feminizm ve faşizmin ideoloji olarak sınıflandırılmaları olgusu bize ne öğretebilir?

İdeoloji Kavramları

İdeolojinin doğasını kuşatan her tartışma ile ilgili birinci sorun, bu terimle ilgili yerleşik ve üzerinde hemfikir olunmuş bir tanımının olmaması gerçeğidir. Elimizdeki tek şey, birbirine rakip tanımların toplamından başka bir şey değildir. David McLellan'ın (1995) belirttiği gibi, "İdeoloji, tüm sosyal bilimlerde tarifi en zor olan kavramdır." Sadece birkaç siyasal terim, bu kadar derin ve ateşli bir tartışma konusudur. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak, tüm ideoloji kavramları teori ile uygulama arasında bir bağın varlığını kabul ettiğinden, bu terim bir taraftan, siyasette fikirlerin rolü ve inançlarla teoriler arasındaki ilişki, diğer taraftan da maddi hayat veya siyasî tutum hakkında bir önceki bölümde ele alınan hayli sert tutumları gündeme getirmektedir. İkinci olarak, ideoloji kavramı kendini, siyasî ideolojiler arasında süre giden mücadelenin dışında tutamamıştır. Tarihsel macerasının çoğunda ideoloji terimi, rakip fikir ya da inanç sistemlerine saldırı silâhı veya aracı olarak kullanılmıştır. 20. Yüzyıl'ın ta ikinci yarısına kadar, tarafsız ve nesnelliği açık olarak ifade edilmiş bir ideoloji kavramı, yaygın bir şekilde kullanılmamıştır. Bu dönemde bile, ideolojinin siyasal önemi ve sosyal rolü üzerindeki fikir ayrılıkları sürüp gitmiştir. İdeolojiyle ilişkilendirilen anlamlar arasında, en göze çarpanları aşağıdakilerdir:

- ▶ Siyasî bir inanç sistemi.
- ▶ Eylem yönelimli siyasî fikirler kümesi.
- ▶ Yönetici sınıfın fikirleri.
- ▶ Belli bir sosyal sınıf veya sosyal grubun dünya görüşü.
- ▶ Sınıfsal veya sosyal çıkarları dışı vuran siyasî fikirler.
- ▶ Sömürülenler veya baskı altındakiler arasında yanlış bilinci yayan fikirler.
- ▶ Bireyi sosyal bir bağlamda konumlandıran ve müşterek aidiyet hissi yaratan fikirler.
- ▶ Bir siyasî sistemi veya rejimi meşrulaştırmak üzere, resmî olarak ayrıcalık verilmiş fikirler kümesi.
- ▶ Hakikat tekeli iddiasındaki her şeyi kapsayan siyasî öğretisi.
- ▶ Soyut ve oldukça sistematik nitelikteki siyasî idealler kümesi

İdeoloji teriminin kökenleri asla açık seçik ortaya konmamıştır. İdeoloji kelimesi, Fransız Devrimi döneminde Antonie Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından türetilmiş ve alenen ilk kez, 1796 yılında kullanılmıştır. De Tracy'ye göre ideoloji, yeni bir "fikirler bilimi", harfi harfine ideoloji anlamına geliyordu. De Tracy, tipik rasyonalist Aydınlanma coşkusuyla, fikirlerin kökenlerinin nesnel olarak ortaya çıkarılabileceğinin mümkün olduğuna inanıyordu. Ayrıca, bu yeni bilimin, aynen biyoloji ve zooloji gibi yerleşik bilimlerin edindiği gibi bir konum elde edeceğini ilân etti. Daha da cüretkâr olanı, tüm araştırma-soruşturma faaliyetleri fikirlere dayandığından, de Tracy, ideolojinin nihai olarak bilimlerin kraliçesi olarak kabul edileceğini öne sürdü. Ancak bu yüksek beklentilere rağmen, terimin ilk kullanımının sonrakiler üzerindeki etkisi oldukça azdır.

İdeolojinin siyasette anahtar bir kavram olma macerası, Karl Marx'ın (bkz. s. 135) yazılarındaki kullanımı ile başlamıştır. Marx'ın bu kavramı kullanmasının yanında, daha sonraki Marksist düşünür kuşaklarının terime gösterdiği ilgi, ideolojinin modern siyasal ve sosyal düşüncede edindiği şöhretin açık bir göstergesidir. Ancak Marx'ın bu kavrama yüklediği anlam, ana akım siyasi çözümleme yaklaşımlarında yer alan anlamdan oldukça farklıdır. Marx bu terimi, ömür boyu ortaklaşa çalışmalar yaptığı Friedrich Engels (1820-1895) ile beraber yazdığı *Die Deutsche Ideologie* (*Alman İdeolojisi* [1846] 1970) adlı erken dönem çalışmasının başlığında kullanmıştır. Bu aynı zamanda Marx'ın ideoloji görüşünün en açık betimlemesidir:

Her dönemde yönetici sınıfın fikirleri, hâkim fikirlerdir. Yani, toplumun maddî gücüne hükmeden sınıf, aynı zamanda hâkim entelektüel güçtür. Maddî üretim araçlarını elinde tutan sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçları üzerinde de denetimi elinde tutar. Böylece, genel olarak ifade etmek gerekirse, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri, bu araçlara sahip olanların kine tâbidir. (Marx ve Engels, 1970, s. 64)

Marx'ın ideoloji kavramı çok sayıda can alıcı özelliği bünyesinde barındırır. İlk olarak, ideoloji yanıltma ve gizemleştirme ile ilgilidir; ideoloji, daha sonraları Engels'in "yanlış bilinç" olarak adlandırdığı, yanlış bir dünya görüşünü işler. Marx, ideoloji kavramını, sistematik gizemleştirme sürecinin maskesini düşürmek amacıyla, eleştirel bir kavram olarak kullanmıştır. Marx kendi fikirlerini, tarih ve toplumun ürünlerini gün ışığına çıkarmak üzere titizlikle tasarlanmış oldukları gerekçesiyle, bilimsel diye sınıflandırır. Sonuçta, ideoloji ile bilim, yanlışlık ile hakikat arasındaki karşıtlık, Marx'ın ideoloji terimini kullanmasında hayati önem taşır. İkinci olarak, ideoloji, sınıf sistemi ile ilişkilendirilir. Marx, ideolojide içkin olan çarpıklığın, bu kavramın topluma, yönetici sınıfın çıkarları ve bakış açısını yansıtmaya geçeceğinden doğduğuna inanır. Yönetici sınıf her zaman kendisini baskıcı olarak görme konusunda isteksizdir ve baskı altında tuttuklarını tahakkümlerine razı etme endişesini taşır. Yani sınıf sistemi, baş aşağı, tepetaklak bir biçimde varolur. Marx, bu ifadeyi *camera obscura*, yani insan gözü ya da fotoğraf makinesinin lensleri tarafından oluşturulan ters resim fikriyle dile getirir. Bundan dolayı, hakları, ancak mülk sahibi ve imtiyazlılar tarafından kullanılacak evrensel haklar olarak tanımlayan liberalizm, klasik bir ideoloji örneğidir.

Üçüncüsü de, ideoloji, bir iktidar tezahürüdür. Kapitalizmin, genelde de tüm sınıflı toplumların dayandığı çelişkileri örtmekle ideoloji, sömürülen proleterden sömürüldüğü gerçeğini gizlemeye, böylece de, eşitsiz sınıf iktidarı sisteminin onaylanmasına hizmet eder. İdeoloji, tam anlamıyla çağın "hâkim" düşüncelerini oluşturur. Sonuçta Marx, ideolojiyi geçici bir şey olarak görür. İdeolojinin sürekliliği, ancak onu doğuran sınıf sistemi ayakta kaldığı sürece söz konusudur. Marx'ın anlayışındaki kapitalizmin "mezar kazıcıları" olan proleter sınıfının kaderi, başka bir sınıflı toplum biçimi oluşturmak değil, daha ziyade, serveti müşterek mülkiyete açarak, tüm sınıf eşitsizliklerini ortadan kaldırmaktır. Böylece, proleterlerin çıkarları ile bir bütün olarak toplumun çıkarları çakışacaktır. Kısaca proleter sınıfının ideolojiye ihtiyaçları yoktur. Çünkü bu sınıf, yanılımalara muhtaç olmayan yegâne sınıftır.

İlle de bir fark aranacaksa, sonraki Marksist kuşaklar ideolojiyle Marx'tan çok daha fazla ilgilmişlerdir. Bu aslında, Marx'ın kapitalizm için korkunç bir son şeklindeki kendinden emin öngörüsünün aşırı derecede iyimser bir öngörü olduğunun göstergesidir. Bu durum aynı zamanda, sonraki kuşak Marksistleri, kapitalist üretim tarzının beklenmedik bir şekilde zorlukların üstesinden gelme gücünü açıklamadaki etkenlerden biri olarak, ideoloji üzerinde odaklanmaya sevk etti. Ancak kavramın anlamında önemli değişiklikler de oldu. Bunlardan en önemlisi, artık tüm sınıfların bir ideolojisinin olması gerektiğinin söz konusu edilmeye başlanmasıdır. *Что делать?* (*Shto delat'?*; *Ne Yapmalı?*, [1902] 1988) adlı eserinde Lenin (bkz. s. 140), proleter sınıfın fikirlerini, Marx için saçmalık ifade edecek bir şekilde, “sosyalist ideoloji” veya “Marksist ideoloji” olarak betimledi. Lenin ve 20. Yüzyıl Marksistlerinin çoğuna göre ideoloji, belli bir sosyal sınıfın kendine özgü fikirleri, sınıfsal konumunu dikkate almadan, bu sınıfın çıkarlarını artıran fikirleri demektir. Ancak tüm sınıflar gibi, proleter sınıfının da burjuva sınıfının da bir ideolojisi vardır ve ideoloji terimi tüm olumsuz ve aşağılayıcı çağrışımlarından arındırıldı. İdeoloji artık ne zorunlu olarak yanlışlık veya gizemleştirmeyi ima etmekte ne de bilimin karşıtı olarak durmaktaydı; dahası, “bilimsel sosyalizm” (Marksizm) bir proleter ideolojisi biçimi olarak kabul gördü. Lenin'in ideoloji kavramı aslında yansız olsa da, Lenin, pekâla, kapitalist sistemin ayakta tutulmasında ideolojinin oynadığı önemli rolün farkındaydı. Lenin'in iddiasına göre, “burjuva ideolojisi” tarafından köleleştirilmiş proleter sınıf, kendi başına asla kendi bilincine ulaşamayacaktır. Bu yüzden Lenin, kendilerine ait devrimci potansiyelleri gerçekleştirme yolunda işçi kitlelerine rehberlik edecek “öncü (*vanguard*)” bir partiye olan ihtiyacı işaret etti.

Marksist ideoloji teorisinin gelişimini en ileriye götüren kişi, belki de, Antonio Gramsci'dir. Gramsci'ye göre, kapitalist sınıf sistemini ayakta tutan şey, sadece bu sınıfın eşitsiz siyasî ve iktisadî iktidarı değil, kendisinin kavramlaştırmasıyla burjuva fikir ve ideolojilerinin “hegemonya”sidir. Hegemonya, önderlik ya da hâkimiyet demektir. İdeolojik hegemonyanın anlamı ise burjuva fikirlerinin karşıt görüşlerin yerini alıp, çağın sağduyusu olması demektir. Gramsci, ideolojinin sanatta, edebiyatta, eğitim sisteminde, kitle iletişiminde, günlük dilde ve popüler kültürde, kısaca tüm toplumsal düzeylerde ne derece gömülü olduğuna dikkat çekti. Gramsci, ısrarlı bir biçimde burjuva hegemonyasına ancak siyasî ve entelektüel düzeyde meydan okunabileceğini belirtti. Bu da sosyalist ilke, değer ve teorilere dayalı, karşıt bir “proleter hegemonyası”nın oluşturulması demektir.

Kapitalizmin meşruluk üretme marifetiyle istikrarı başarma kapasitesi, Frankfurt Okulu'nun da özel ilgi alanıydı. Bu okul daha çok, Nazilerden kaçıp ABD'ye yerleşen neo-Marksist Almanlardan oluşuyordu. Bu okulun en ünlü üyesi Herbert Marcuse (bkz. s. 143) *One Dimensional Man* (*Tek Boyutlu İnsan*, 1964) adlı eserinde, ileri sanayi toplumunun, düşüncüyü yönlendirmek ve karşıt görüşleri kendilerini ifade etmekten yoksun bırakmak üzere, kendi ideoloji kapasitesinde “totaliter” bir nitelik geliştirdiğini öne sürmüştür.

Modern toplumlar, sahte ihtiyaçlar üretmekle beraber, insanları gözü doymaz tüketicilere dönüştürmenin yanında, yaygın/kapsamlı ve aptallaştırıcı refahın yayılmasıyla, eleştiriyi felce uğratmayı başarmıştır. Marcuse'ye göre, liberal kapitalizmin tartışmasız hoşgörüsü bile baskıcı bir

Antonio Gramsci (1891-1937)



İtalyan Marksist ve sosyal teorisyen. Bir memurun oğlu olan Gramsci, 1913'te Sosyalist Parti'ye katılmış ve 1921'de yeni kurulmuş İtalyan Komünist Partisi'nin genel sekreteri olmuştur. 1924 yılında İtalyan Parlamentosu'na seçilmiş ama 1926'da Mussolini tarafından hapse atılmış ve ölene kadar hapiste kalmıştır.

Gramsci, 1929 ile 1935 yılları arasında yazdığı *Quaderni del Carcere* (Hapishane Defterleri, 1971) adlı eserinde, ortodoks Marksizmde yoğun olarak yer alan iktisadi ya da maddi etkenlere yönelik vurguyu düzeltmeye çalışmıştır. Hegemonya teorisi aracılığıyla, siyasî ve entelektüel mücadelenin önemini vurgulayarak, her türden "bilimsel" determinizmi reddetmiştir. Gramsci tüm hayatı boyunca bir Leninist ve devrimci olarak kalmıştır. Devrimci sadakât ve "iradenin iyimserliği" vurgusu onu Yeni Sol'a sevdirmiştir.

amaca hizmet etmektedir. Çünkü, liberalizm özgür tartışma ve iddiada bulunma izlenimi vermekte, böylece de aşılama ve ideolojik denetimin vardığı düzeyi gizlemektedir.

Marksizm dışında bir ideoloji kavramı inşa etmeye yönelik ilk teşebbüslerden biri, Alman sosyolog Karl Mannheim'a (1893-1947) aittir. Marx gibi Mannheim da, fikirlerin sosyal koşullarca şekillendiğini kabul etmiştir ama Marx'ın aksine, ideolojiyi olumsuz imalarından kurtarmaya gayret göstermiştir. *Ideology and Utopia* (İdeoloji ve Ütopya, [1929] 1960) adlı eserinde Mannheim, ideolojileri, belli bir sosyal düzeni savunmaya hizmet eden düşünce sistemleri ve bu düzendeki baskın ya da yönetici grubun çıkarlarının kabaca ifadesi olarak tanımlamıştır. Öte yandan ütopyalar ise geleceğin idealleştirilmiş temsilleridir; yani, her zaman baskı altındaki grupların çıkarına hizmet eden radikal bir sosyal değişme ihtiyacını ima ederler. Mannheim ayrıca, "özel" ve "bütüncül" (*total*) ideoloji kavramlaştırmaları ayırımını da yapmıştır. "Özel" ideolojiler, belli başlı birey, grup veya partilerin fikir ve inançlarıdır. "Bütüncül" ideolojiler ise bir sosyal sınıfın ya da toplumun, hatta bir tarihsel dönemin bütün *Weltanschauung*'unu (dünya görüşünü) kapsar. Bu anlamda, Marksizm, liberal kapitalizm ve İslamcı köktencilik "bütüncül" ideolojiler olarak görülebilir. Mannheim, ütopyalar da dâhil olmak üzere tüm ideolojik sistemlerin çarpıtıldığını savunmaktadır. Çünkü, her ideolojik sistem sosyal gerçekliğe ilişkin kısmî, zorunlu olarak da bencil çıkara dayalı bir bakış açısını yansıtır. Ancak Mannheim, nesnel hakikati ortaya çıkarma teşebbüsünden de vazgeçilmesinin gerektiğini belirtir. Ona göre, nesnellik tamamen "sosyal açıdan müstakil entelijensiya"nın koruluğudur. Bu entelijensiya, kendilerine ait iktisadi çıkar kaygısı taşımadığından, soğukkanlı ve disiplinli bir şekilde araştırma faaliyeti ile meşgul olabilecek aydınlardan oluşan yegâne sınıftır.

İdeoloji kavramının bundan sonraki macerası, büyük ölçüde savaşlar (Birinci ve İkinci Dünya Savaşı) arası dönemdeki totaliter diktatörlüklerin ortaya çıkışı ve 1950-1960'lardaki Soğuk Savaş'ın artan ideolojik gerilimleriyle yönlendirilmiştir. Özellikle liberal teorisyenler, Faşist İtalya, Nazi Almanyası ve Stalinist Rusya'da ortaya çıkan rejimleri, tarihsel olarak yeni ve özgün baskıcı yönetim sistemleri olarak betimlemekle beraber, tartışma ve eleştiriye bastırıp, kesin itaatin beslenmesinde



Pragmatizm genel olarak, teorik inançlardan ziyade uygulamadaki koşullara yönelik olan bir ilgiyi ifade eder. Yani ideal dünyada başarılması gerekenlere karşı, gerçek dünyada neyin başarılabilirliğinin ifadesidir. Felsefî bir öğreti olarak (çoğunlukla William James [1842-1910] ve John Dewey [1859-1952] gibi filozoflarla ilişkilendirilir) pragmatizme göre, inançların anlamı ve haklaştırılması, uygulamadaki sonuçlara göre değerlendirilmelidir. Tanımı gereği, pragmatik bir siyaset tarzı ideolojik değildir ama ilkesiz fırsatçılıkla eş anlamlı tutulamaz. Pragmatizm, bilinemeyene doğru bir düşünüş olduğu gerekçesiyle devrimlere ve kapsamlı reformlara ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini savunur ve daha çok sürekli ayarlamalar, belki de evrimsel bir değişimi öngörür.

“resmî” ideolojilerin oynadıkları role ışık tutmuşlardır. Karl Popper (1902-1994), Hannah Arendt (1906-1975), J. L. Talmon, Bernard Crick ve On Birinci Bölüm’de incelenen “ideolojinin sonu” teorisyenleri kadar birbirinden farklı birçok düşünür, faşizm ve komünizmi ideolojinin en belirgin örnekleri olarak görmüşler ve ideoloji terimini oldukça kısıtlayıcı bir tarzda kullanmışlardır. Bu kullanıma göre ideolojiler, “kapalı” düşünce sistemleridir ve hakikat tekeli iddiasıyla, karşıt görüş ve inançlara hoşgörüyü reddeder. Sonuçta ideolojiler, “seküler dinlerdir”; bütüncülleştirilen bir niteliği vardır ve itaat ile boyun eğdirmeyi teminat altına alan sosyal denetim araçları olarak hizmet görürler. Ancak bu standarda göre, her siyasal amentü ideoloji değildir. Örneğin liberalizm; özgürlük, hoşgörü ve farklılığa yaptığı vurgulardan dolayı, “açık” düşünce sisteminin en güzel örneğidir (Popper, 1945).

Kendine özgü, muhafazakâr bir ideoloji kavramı da tanımlanabilir. Bu ideoloji anlayışı, uzun süre geçerliliğini korumuş olan soyut ilkeler ve felsefeye yönelik muhafazakâr güvensizliğe dayanır. Bu güvensizlik de rasyonalizm (bkz. s. 48) ve ilerlemeye yönelik şüpheli tutumlardan doğmuştur. Dünya son derece karmaşık görülür ve bu karmaşık dünyayı kavramak, insanın zihinsel kapasitesinin çok ötesinde bir yerlerde. Bu görüşün en önde gelen taraftarı, İngiliz siyaset filozofu Michael Oakeshott’tur (1901-1990). Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Siyasette Rasyonalizm, 1962) adlı eserinde, “insanların siyasal faaliyetleri, sınırsız ve dipsiz bir denizdeki seyahattir” iddiasını ortaya koyar. Bu açıdan ideolojiler, zorunlu olarak sosyal gerçekliği çarpıtan veya basitleştiren düşünce sistemleri, fikir kümeleri olarak görülür. Çünkü ideolojiler, açıkça anlaşılabilir olanın ne olduğunu açıklama iddiasındadırlar. Sonuçta ideoloji, gerçek dünyanın karmaşıklıklarından ayrı olan dogmatizm ve sabit veya doktrin niteliğindeki inançlara eşitlenir. Tüm bunlardan dolayı muhafazakârlar, önceden oluşturulmuş teoriler ya da soyut ilkeler kümesine göre dünyayı yeniden şekillendirme teşebbüslerine dayanan “ideolojik” siyaset tarzını reddederler. Muhafazakârlar, Yeni Sağ’ın aşırı derecede ideolojik siyasetine bulaşmadan önce, Oakeshott’un “geleneksel duruş” olarak ifade ettiği şeyi tercih etmişlerdi. Bu duruş, pragmatizm (durumsallık) adına ideolojiyi reddeder ve insan davranışı için en emin rehberler olarak tecrübe ve tarihe bel bağlar.

Ancak 1960’lardan beri ideoloji terimi, geleneksel sosyal ve siyasî çözümlemelerin ihtiyaçları paralelinde çok daha revaçtadır. Bu yeni yaklaşım ideolojiyi, nesnel ve tarafsız bir kavram olarak tes-

pit etmiş ve bir zamanlar ilişkilendirildiği siyasî yüklerinden arındırmıştır. Örneğin Martin Seliger (1976) ideolojiyi, “amaçları verili bir sosyal düzeni muhafaza etmek, düzeltmek, yok etmek veya yeniden inşa etmek gibi bir derdi olup olmadığına bakmaksızın, örgütlü sosyal eylemin araçları ile amaçlarını varsaymak, açıklamak ve haklılaştırmak için başvurulanan fikirler kümesi” olarak tanımlar. Bundan dolayı ideoloji, eylem yönelimli düşünce sistemidir. Böyle tanımlandığında ideolojiler, ne iyi ne kötü, ne doğru ne yanlış, ne açık ne kapalı, ne özgürleştirici ne de baskıcıdır –ideolojiler bunların hepsi olabilirler.

Bu sosyal-bilimsel ideoloji kavramının değeri, tüm “izmler”e, liberalizmden Marksizme, muhafazakârlıktan (*conservatism*) faşizme vs., uygulanabilmesi anlamındaki kapsayıcı olma niteliğinden doğar. Olumsuz ideoloji kavramının sakıncası, yüksek derecede kısıtlayıcı olmasındandır. Marx (bkz. s. 135), liberal ve muhafazakâr fikirleri ideolojik, kendisinininkini ise bilimsel görmüş-tür; liberaller, komünizm ve faşizmi ideoloji olarak sınıflandırırken, liberalizmin de bir ideoloji olduğunu kabul etmeyi reddederler; geleneksel muhafazakârlar liberalizmi, Marksizmi ve faşizmi ideolojik oldukları gerekçesiyle mahkûm ederler ama muhafazakârlığı salt bir “mizaç” olarak resmederler. Ancak her tarafsız ideoloji kavramı, bünyesinde birtakım tehlikeleri barındırır. İdeoloji terimi, özellikle siyasal yükü üzerinden atılınca, eleştirel yanını kaybedecek derecede genelleştirilmiş ve zararsız hâle gelebilir. Eğer ideoloji, “inanç sistemi”, “dünya görüşü”, “öğreti” veya “siyaset felsefesi” gibi terimlerle yer değiştirip, bu terimlerle aynı anlamlara gelebiliyorsa, o zaman bu terimin ayrı ve kendine özgü bir anlamı varmış gibi davranmayı sürdürmenin anlamı var mıdır? Bu açıdan özellikle iki soru oldukça önemlidir: İdeoloji ile hakikat arasındaki ilişki nedir? Ve hangi anlamda ideoloji, bir iktidar biçimi olarak görülebilir?

İdeoloji, Hakikat ve İktidar

Kısa ya da tek cümlelik ideoloji tanımlarının, cevapladığından çok daha fazla soruyu ortaya koyma ihtimâli yüksektir. Ancak tanım, gerekli ve zorunlu olan bir başlangıç noktası sağlar. Bu kitapta ideoloji, aşağıda ifade edildiği gibi anlaşılmaktadır:

İdeoloji, mevcut iktidar sistemini muhafazaya, biraz değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelmiş örgütlü siyasal eylem için zemin oluşturan, az çok tutarlı fikir kümeleridir. Bundan dolayı tüm ideolojiler, (a) genellikle “dünya görüşü” biçiminde mevcut düzene ait bir açıklama sunarlar, (b) arzulanan geleceğe ilişkin bir model, bir “iyi toplum” görüşü geliştirirler ve (c) siyasal gelişmenin nasıl yapılacağı ve nasıl yapılması gerektiğini, (a)’dan (b)’ye geçişin nasıl olacağını açıklarlar.

Bu tanım ne orijinal ne de yeni bir şeydir; terimin sosyal-bilimsel kullanım biçimiyle tamamen uyum hâlinindedir. Ancak bu tanım, ideoloji olgusunun önemli ve ayırt edici niteliklerine dikkat çeken bir tanım değildir. Bu tanım özellikle, betimleyici ve normatif düşünce ile siyasal teori

ve siyasal uygulama arasındaki geleneksel sınırlara yakın durduğu gerçeğinden doğan ideolojinin karmaşıklığına vurgu yapar. Kısaca ideoloji, düşünce ile eylem ve de anlama ile edim arasında ortaya çıkan iki tür sentezi gündeme getirir.

Birinci sentezle ilgili olarak, anlama ile edimin kaynaşmasıyla ideoloji, “olan” ile “olması gereken” arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. Aslında ideolojiler, bireyler ve gruplara toplumlarının nasıl işlediğini gösteren entelektüel bir harita, dahası, genel bir dünya görüşü temin etmeleri anlamında betimleyici niteliktedirler. Bu durum, örneğin, ideolojinin önemli sayılabilecek bütünleştirici kapasitesini, kişileri belli bir sosyal çevrede “konumlandırma” yeteneğinin açıklanmasına yardımcı olur. Ancak bu türden betimleyici bir anlayış, mevcut sosyal düzenlemelerin yerindeliği ve alternatif toplumun doğasına ilişkin normatif veya buyrukçu inançlar kümesinin derinliklerinde saklıdır. Bundan dolayı ideoloji, güçlü bir duygusal karaktere sahiptir: İdeoloji, umutların ve korkuların, sevgilerin ve nefretlerin ifade aracı olduğu gibi, aynı zamanda da inanç ve anlayışların açıkça telâfuz edilmesinin de aracıdır.

Yukarıdaki (a) ve (b) bağlantılı olduğundan, ideolojilerdeki “olgular”, kaçınılmaz olarak “değerler” ile birleşme ve karışma eğilimi taşırlar. Bu durumun sonuçlarından biri, ideoloji ve bilim arasında net bir ayrımın yapılamamasıdır. Bu çerçevede ideolojileri, Thomas Kuhn’un *The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 1962)* adlı eserinde kullandığı paradigmlar gibi görmemiz, bize yardımcı olabilir. Böyle bir durumda ideoloji, zihinsel araştırma sürecini yapılandırmaya yardımcı olan teoriler, öğretiler ve ilkeler kümesi olarak görülebilir. Aslında ideoloji, içinde siyasî bilgi arayışının yer aldığı bir çerçeve, bir siyasî söylem dili oluşturur. Örneğin, akademik siyaset biliminin önemli bir bölümü ve daha açık olarak da ana akım iktisat liberal mirasın içinde yer alan bireyci ve rasyonalist varsayımları kullanır. İdeoloji nosyonu, entelektüel bir çerçeve veya siyasal bir dil olarak da önemlidir. Çünkü ideoloji; ideolojinin insan anlayışını yapılandığı derinliğe de ışık tutar. Birinin inançlarını (çoğunlukla, tam anlamıyla bu günahı işledikleri için diğer insanları suçlarken) ideolojik oldukları gerekçesiyle reddetme eğilimi, dünyayı anlaşılabilir kılan kavramları temin ederken ideolojimizin fiilen görünür olmaması gerçeğiyle açıklanabilir. Dünyaya, gördüğümüz şeyi şekillendiren ve dolayısıyla da anlam yükleyen teori perdeleri, ön kabuller ve varsayımların ardından baktığımız gerçeğini kabul etmeyiz.

İkinci sentez, düşünce ile eylemin kaynaşması, yukarıda (b) ile (c) arasındaki bağlantı, hiç de daha az önemli değildir. İşte bu, Seliger’in (1976), ideolojinin “temel” ve “işleyiş” düzeyleri olarak adlandırdığı şeylere gönderme yaparken dikkat çektiği şeydir. Temel düzeyde ideolojiler, soyut fikirler ve teorilerle uğraştığından ve taraftarları bazen soğukkanlı bir arayışta olduğundan siyaset felsefelerine benzerler. “İdeolog” terimi çoğunlukla, belli başlı ideolojilerin katıksız ya da bilinçli destekçisi olarak kullanılsa da, John Locke (bkz. s. 54), John Stuart Mill (bkz. s. 46) ve Friedrich Hayek (bkz. s. 105) gibi saygın siyasal filozofların her biri ideolojik gelenekler içinde faaliyet yapmış ve ideolojik geleneklere katkıda bulunmuşlardır. Ancak işleyiş düzeyinde ideolojiler, halkın seferberliği ve iktidar mücadelesiyle bağlantılı olan geniş siyasal hareket biçimini alırlar. Bu kılıktaki ideoloji, sloganlar, siyasal retorik, parti manifestoları ve hükümet siyasalarında dışa

vurulur. Doğrusunu söylemek gerekirse, ideolojiler hem fikir yönelimli hem de eylem yönelimli olmak zorundadırlar ama belli başlı ideolojilerin bir düzeyde, diğer düzeyden daha güçlü olduğu da su götürmez bir gerçektir. Örneğin faşizm her zaman, işleyişle ilgili hedefleri vurgulamıştır; bir eylem siyasetidir. Öte yandan anarşizm ise özellikle 20. Yüzyıl'ın ortalarından beri, temel ya da felsefi düzeyde varlığını devam ettirmektedir.

Tüm bunlara rağmen, ideolojiler her zaman siyaset felsefelerinin sahip olduğu şekil ve içsel tutarlılıktan yoksundurlar; ideolojiler ancak, *çok* ya da *çok fazla* tutarlıdırlar. Bu bâriz şekilsizlik kısmen, ideolojilerin sınırsız mühürlenmiş düşünce sistemleri olmamalarından kaynaklanır. İdeolojiler, tipik olarak, daha ziyade, başka ideolojiler ile çakışan ve birbirlerine dönüşebilen, akışkan nitelikteki fikir kümeleridir. Bu durum sadece ideolojinin gelişmesini beslemekle kalmaz, liberal muhafazakârlık, sosyalist feminizm ve muhafazakâr milliyetçilik gibi melez ideolojik biçimlerin de ortaya çıkmasına yol açar. Ayrıca, her ideoloji, belli ölçüde farklı, hatta çatışan gelenekler ve bakış açılarını da bünyesinde taşır. Aynı ideolojinin destekçileri arasındaki tartışmaların daha ateşli olması ve karşıt ideolojilerin destekçileri ile aralarındaki iddialaşmalardan daha sert geçmesi, hiç de olağanüstü bir durum değildir. Çünkü burada söz konusu olan, ideolojinin gerçek doğasıdır –“gerçek” sosyalizm, “gerçek” liberalizm veya “gerçek” anarşizm nedir? İdeolojik geleneklerin hem kendi içlerinde hem de aralarında yer alan böylesi çatışmalar, genellikle aynı siyasal terimler topluluğu kullanılarak sürdürüldüğünden daha da karmaşıklıklaştı. Tartışmadaki her iki taraf da kendi yükledikleri anlamlar çerçevesinde “özgürlük”, “demokrasi”, “adâlet” ve “eşitlik” gibi terimlere başvurur. Bu, W. B. Gallie'nin (1955-1956), “aslında tartışmalı kavramlar” diye ifade ettiği soruna ışık tutar. Bunlar, üzerinde hemfikir olunmuş tanımlarına asla ulaşılammış, derin tartışmalar barındıran kavramlardır. Bu anlamda ideoloji kavramı da, “bakış açıları” kutucuklarında ele alman diğer terimler gibi “aslında tartışmalı” bir kavramdır.

Tüm bunlarla birlikte, ideolojilerin tutarsızlığı ya da şekilsizliğinin de bir sınırı olması gerekir. Önceleri alay konusu olan bir teoriyi benimsemek veya üzerine titrenen bir ilkeden vazgeçmek şeklinde ortaya çıktığı gibi, bir ideolojinin kimliğini yitirdiği, belki de rakip bir ideoloji tarafından soğurulduğu bir nokta olmalıdır. Liberalizm, özgürlük iddiasını terk ettiğinde hâlâ liberalizm olarak kalabilir mi? Şiddet ve savaşa iştah kabartan bir sosyalizm, hâlâ bir sosyalizm midir? Bu meseleyi ele almanın yollarından biri, Michael Freeden'in (1996) yaklaşımına uygun olarak, aynen yatak odası, mutfak ve salonu ayırmamıza yardımcı olacak mobilyanın ayarlanması gibi, anahtar kavramlar açısından ideolojinin şekline ve yapısına, yani morfolojisine dikkat çekmektir. Bundan dolayı, öze ait, birbirine çok yakın veya kısmen ilgili birtakım kavramlar kümesini barındırmak, tüm ideolojilerin tipik özelliğidir. Şu ya da bu ideolojiye ait olarak görülmesi için herhangi bir teori veya öğretiyi için bu kavramların tümünün mevcut olması da gerekmez. Örneğin, eviye veya fırın mutfakta yok diye evin bu bölümünün mutfak olmadığını kimse söyleyemez. Benzer şekilde bulaşık makinesi, mikrodalga fırın gibi yeni buluşlar zaman içinde mutfaka girse de mutfak hâlâ mutfaktır. Aynı şekilde bireycilik (bkz. s. 45), rasyonalite ve özgürlük liberalizmin temeline ilişkin kavramlar olarak tanımlanabilir. Bu kavramlardan herhangi birinin yokluğu, bir öğretinin varlığını



Liberaller, özellikle Soğuk Savaş dönemi boyunca ideolojiyi, sahte bir bilimsellik iddiasıyla, resmî olarak ayrıcalık tanınan, hakikat tekeli iddiasındaki inanç sistemi olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı ideoloji, özü gereği baskıcı, hatta totaliter niteliktedir ve en güzel örnekleri komünizm ve faşizmdir.

Muhafazakârlar, geleneksel olarak ideolojiyi, rasyonalist kibrin tezahürü olarak görürler. İdeolojiler, tehlikeli ya da güvenilmez, girift düşünce sistemleridir. Çünkü gerçeklikten soyutlanmakla ideolojiler, baskıya veya gerçekleşmeyecek birtakım hayâllere yol açacak ilkeler ve hedefler koyarlar. Bu çerçevede sosyalizm ve liberalizm açıkça ideolojiktir.

Sosyalistler, Marx'ı takip ederek, ideolojinin; sınıflı toplumun çelişkilerini örten, böylece ezilen sınıflar arasındaki siyasal edilgenliği ve yanlış bilinci besleyen bilgi bütünlüğü olduğunu iddia ederler. Liberalizm, klasik yönetici sınıfın ideolojisidir. Marksistler daha sonra tarafsız bir ideoloji kavramı benimsemişlerdir. Buna göre ideoloji, çalışan sınıfın de dâhil olmak üzere herhangi bir sosyal sınıfın ayırt edici fikirleridir.

Faşistler, çoğunlukla, ideolojiye karşı dışlayıcı bir tutum sergilerler. Onlara göre ideoloji, tutku ve iradeden ziyade salt akla dayalı, kuru ve entelektüel siyasal anlayış biçimidir. Naziler fikirlerini, sistematik bir felsefe olarak değil de Weltanschauung, "dünya görüşü" olarak tasvir ederler.

Ekolojistler, tüm geleneksel siyasî öğretileri, endüstriyel anlayışa ait üst-ideolojinin parçaları olarak görme eğilimindedirler. İdeoloji, kibirli hümanizm ve büyüme yönelimli iktisatla girdiği ilişkide lekelenmiştir. Bunun en açık örneği de liberalizm ve sosyalizmdir.

Dini Fundamentalistler, temel dinî metinleri, Tanrı'nın vahyedilmiş kelâmı olarak ifade etmek suretiyle, kapsamlı sosyal yeniden yapılanma programı temin ettikleri iddiasıyla bir ideoloji olarak ele alırlar. Bu çerçevede seküler ideolojiler reddedilir. Çünkü onlar, dinî ilkelere dayanmadıklarından ahlâkî özden yoksundurlar.

tehlikeye atmaz. Ancak bu kavramlardan ikisinin yokluğu, yeni bir ideolojik oluşumun ortaya çıkması anlamına gelir.

İdeoloji ile hakikat ilişkisi açısından bunun anlamı nedir? Daha önce gördüğümüz gibi Marx'a göre ideoloji, hakikatin amansız düşmanıdır. Yanlışlık, ideolojide içkindir. Çünkü yönetici sınıfın ürünü olarak ideolojinin amacı, baskı ve sömürüyü gizlemektir. Ancak Mannheim'ın da tespit ettiği gibi, proleterin yanılsama ya da ideolojiye ihtiyacı olmadığına inanmak, Marx'ı takip etmek, inancı çerçevesinde hemfikir olmak, çalışan kitleleri insanlığın kurtarıcısı olarak görmek şeklindeki aşırı derecede romantik bir görüşü kabul etmektir. Bu eleştiriye rağmen, Mannheim'ın, müstakil entelektüellere olan inanç biçiminde ortaya çıkan çözümü de bizi fazla tatmin etmez. Herkesin görüşü, bilinçli veya bilinçsiz bir tarzda geniş kültürel ve sosyal etkenler tarafından şekillendirilir. Ayrıca, eğitim, bir yandan insanlara görüşlerini daha bir heyecanla ve ikna edici şekilde savunmalarını mümkün kılarken eğilimin, bu görüşleri daha az öznel veya daha yansız kıldığına ilişkin elimizde pek kanıt yoktur.

Bu da demektir ki, ideolojilerin değerlendirilebileceği herhangi bir nesnel hakikat ölçütü eli-

mizde yoktur. Aslında ideolojilerin doğru veya yanlış olarak addedilebileceğini öne sürmek, ideolojilerin, doğaları gereği bilimsel çözümlemeye karşı dirençleri söz konusu olmayan değerleri, hayaller ve ulvî amaçları bünyesinde taşıdığı hayatî önemdeki gerçeği gözden kaçırmak demektir. Hiç kimse bir adâlet teorisinin bir başkasına göre daha tercih edilebilir olduğunu “kanıtlamaz.” Tıpkı tüm insanların birtakım haklara sahip olduğu, herkesin özgürlük hakkının olduğu, yine tüm insanların doğal olarak bencil olduğu veya doğal olarak sosyal yönlerinin ağır bastığını kanıtlamak üzere insan doğasına ilişkin karşıt kavramlaştırmaların cerrahî müdahale ile test edilmemesi gibi. İdeolojiler, dikkatli bir incelemeyi ve mantıksal çözümlemeleri reddettiklerinden dolayı fazla benimsenmezler ama birey, grup ve toplumlara, içinde yaşadıkları dünyayı anlamlandırma yönünde katkıda bulundukları için de daha fazla benimsenirler. Andrew Vincent’in (1995, s. 20) belirttiği gibi: “İdeolojileri, tarafsız gözlemciler olarak değil de yoldaşlar olarak ele alırsınız.”

Tüm bunlarla birlikte ideolojilerin, hakikati ortaya çıkarma iddiası barındırdıkları şüphesizdir. Bu anlamda ideolojiler, “hakikat rejimleri” olarak da görülebilirler. İdeolojiler; bizlere, bir siyasal söylem diliyle beraber, toplumun nasıl işlediğine ve nasıl işlemesi gerektiğine ilişkin varsayımlar sağladığı için hem düşüncemizi hem de eylemimizin niteliğini yapılandırır. “Hakikat rejimi” olarak ideoloji, her zaman iktidar ile ilişkilendirilir. Hakikat, değer ve teorilerin rekabet ettiği bir dünyada ideolojiler, belli değerleri diğerlerinden üstün tutma ve meşruluğu, belli başlı teoriler anlam kümelerine yükleme arayışındadırlar. İdeolojiler, ayrıca sosyal dünyanın zihinsel haritalarını temin ettiklerinden, bir yandan birey ve gruplar arasındaki ilişkileri oluştururken, öte yandan da daha geniş iktidar yapılarını kurarlar. Tüm bunlardan dolayı ideolojiler, mevcut iktidar yapısını hakkaniyetli, doğal, haklı gibi resmederek bir taraftan hâkim iktidar yapısını destekleyebilir ama bir taraftan da bu iktidar yapısının kötülüklerine ya da adâletsizliklerine ışık tutarak ve alternatif iktidar yapılarının câzibesine dikkat çekerek mevcut yapıyı zayıflatabilir, hatta mevcut yapıya meydan okuyabilir. Her iki durumda da ideolojiler hayatî bir rol oynarlar.

SOL, SAĞ VE MERKEZ

Siyasal fikirler ve ideolojileri kategorize etme ve birbirleriyle ilişkilendirme yönünde birçok teşebbüs vardır. Bu teşebbüslerden en bilineni ve en köklüsü, sol-sağ siyasal tayfıdır (*spectrum*). Bu siyasal inançları sol ve sağ uçlar arasında yerleştiren doğrusal bir yelpazedir. “Sol kanat” veya “sağ kanat” gibi terimler yaygın biçimde bir kişinin siyasal inançlarını ya da konumunu özetlemek için kullanılır. Ayrıca, insan gruplarından müstereken “sol”, “sağ” ve “merkez” olarak söz edilir. Ayrıca, farklı fikir ve ideolojilerin bu tayftaki yerleriyle ilgili olarak insanlar çoğunlukla hemfikirlerdir. İnsanların çoğu, Şekil 1.1.’deki tayfı bilirler.

Tayf oldukça tanıdık olsa da, bu tayfin tam olarak ne anlama geldiğini ve siyasal görüşleri tanımlayıp, betimlerken ne kadar yardımcı olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. “Sol” ve “sağ” terimlerinin kökeni, 1789’da Genel Meclis’in (États Généraux) ilk toplantısında benimsenen otur-

ma düzenine, Fransız Devrimi'ne kadar gider. Üçüncü Meclis'in üyeleri olan radikaller solda otururken, kralı destekleyen aristokratlar kralın sağında oturuyorlardı. Daha sonraki Fransız Meclisleri'nde benzer bir oturma tarzı takip edilmiştir. Çok kısa bir süre sonra "sağ" terimi, gericilik veya kraliyet yanlılığı olarak, "sol" terimi de devrimci veya eşitlikçi duygudaşlığı barındıran terim olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Ancak çağdaş siyasette sağ-sol ayrımı, aşırı derecede karmaşılaşmaya devam etmiştir. Bu ayrım artık, devrim ile gericilik arasındaki basit bir tercihi yansıtmamaktadır. Örneğin, sağ kanat fikirler çoğunlukla gerici ve önceki dönemlerdeki daha iyi zamanlara geri dönmeyi vaaz ediyor olsa da, uçtaki sağ olan faşizm, devrimci ve İtalyan faşizmi örneğinde olduğu gibi geleceğe dönük de olmuştur. Benzer biçimde, sol kanat fikirler genellikle devrimci veya ilerlemeci olsalar da, sosyalistler ve komünistler zaman zaman değişime direnmişlerdir. Örneğin sol görüşler, refah devletini savunma arayışındadırlar ya da merkezî planlama kapsamındaki ekonominin reforma tâbi tutulması veya ortadan kaldırılmasını engelleme eğilimindedirler.

Doğrusal tayfin çoğunlukla, ekonomi siyasası ile ilgili farklı siyasî değerleri, karşıt görüşleri yansıttığı düşünülür. Değerler açısından tayfin bazen, eşitliğe yönelik farklı tutumları yansıttığı söylenir. Sol kanatta yer alanlar kendilerini eşitliğe adanlar ve bunun başarılabilme ihtimâline ilişkin iyimserdirler. Sağ kanat ise tipik olarak, ulaşılması imkânsız olduğu için veya arzu edilecek bir şey olmadığı için eşitliği reddederler. Uç solda yer alan komünistler, devlet tarafından planlanmış bir ekonomiye inanırlar; sosyalistler ve modern liberaller karma ekonomi ve yönetimin müdahalesini savunurlar; sağ kanat muhafazakârlar ise kendilerini serbest piyasa kapitalizmine ve özel mülkiyete adanlar. Maalesef bu yorumların hepsi birtakım tutarsızlıklar içerir. Örneğin, tayfin sağ ucunda yer almalarına rağmen faşist rejimler, ekonomi yönetimi ve devlet denetimi uygulamalarını benimsemişlerdir. Ayrıca anarşizmin, bu tayfta alacağı yerin neresi olduğu belirsizdir. Anarşistler, eşitlik fikrini güçlü bir biçimde benimsedikleri için normalde tayfin sol ucunda yer almaları gerekir ama her türden ekonomi yönetimine ve her tür yönetim biçimine karşı olmaları nedeniyle, sağ uçta yer almaları gerektiği söylenebilir.

Doğrusal tayfin yayıflığının nedeni, siyaseti tek boyuta indirgeme çabasıdır. Yalnızca bir ölçüte dayalı olarak siyasî görüşlerin sınıflandırılabileceğini öne sürer: İnsanların değişim karşısındaki tutumları, eşitlik görüşü veya iktisadî felsefeleri. Oysa siyasî ideolojiler gerçekte, ileri derecede karmaşık inanç, değer ve öğretiler toplamıdır. Bu yüzden her tayf türü, aşırı basitleştirmeye yönelik zorlamalardır. Buna rağmen, iki veya daha fazla boyut kapsayan, daha derinlikli siyasal tayflar oluşturulması yönünde birtakım çabalar vardır. Doğrusal tayf, uç noktalarda yer verdiği ideolojilerin, komünizm ve faşizmin, benzerlikler sergiledikleri gerekçesiyle bazen eleştirilir. Özellikle komünist

Şekil 1.2. At Nalı Tayf

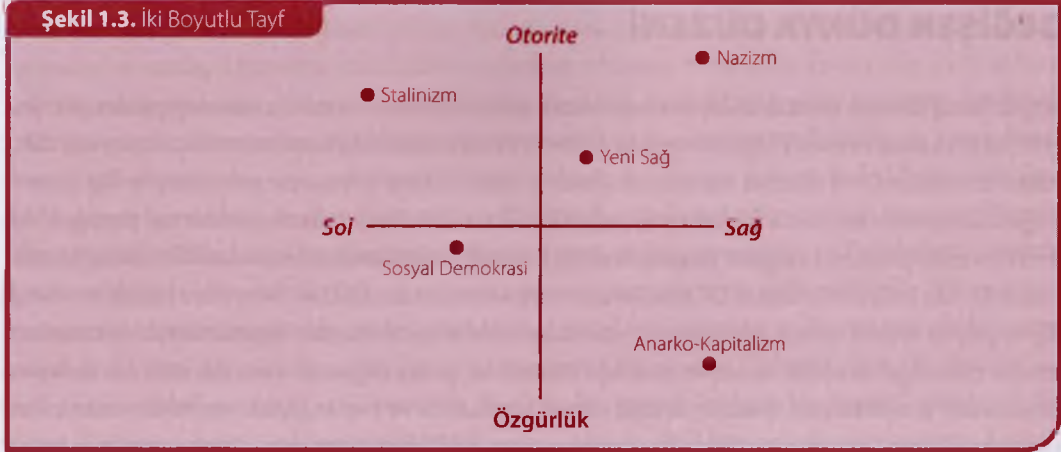


ve faşist rejimler, bazılarının “totaliter” olarak betimlediği, baskıcı ve otoriter niteliği ağır basan siyasal yönetim biçimleri oluşturmuşlardır. Sonuçta alternatif bir siyasal tayf, at nalı şeklinde olabilir. Bu tayf, sağ ve soldaki uç noktaların liberalizmin, sosyalizmin ve muhafazakârlığın “demokratik” inançlarından ayrı olarak, birbirlerine yakınlaşma eğiliminde olduklarını gösterir (Şekil 1.2.).

Bir başka tayf Hans Eysenck’in *Sense and Nonsense in Psychology* (Psikolojide Anlam ve Anlamsızlık, 1964) adlı eserinde yer almıştır. Eysenck, geleneksel sağ-sol tayfını kendi sunduğu tayfın yatay eksenini olarak almış ama buna bir de dikey eksen eklemiştir. Bu dikey eksen, bir uçta “ödünsüz, otoriter bir zihniyet”, diğer uçta da “hoşgörülülük, demokratik zihniyet” olarak gösterilen siyasal tutumları ölçmektedir. Bu tayfta siyasal fikirler, hem sağ-sol ekseninde hem de “ödünsüz”, “hoşgörülülük” ekseninde yerleştirilebilmektedirler. Bu durumda, örneğin, Nazizm ile Stalinizm arasındaki farklar, sağ-sol ekseninin karşı iki ucuna konarak tespit edilebilirken, benzerlikleri de, dikey eksenin “ödünsüz zihniyet” ucuna yerleştirilerek vurgulanabilmektedir (Şekil 1.3.).

Tüm bu özellikleri ile beraber her tayf, birtakım sorunlar doğurmaktadır. Çünkü her tayf, oldukça karmaşık nitelikteki siyasal fikir kümelerini basitleştirme ve genelleştirme eğilimindedir. Bu tayflar olsa olsa siyasî fikir ve inançları tanımlamanın kestirme yoludur ve her zaman ihtiyatla kullanılmalıdır. Aslında bu konuda gelişen literatür, sağ-sol ayrımını tamamen terk etmeyi savunmaktadır. Giddens’in (1994) (bkz. s. 156) belirttiği gibi; feminizm, hayvan hakları ve çevre gibi yeni siyasî meselelerin ortaya çıkması geleneksel sağ-sol fikirlerini büyük ölçüde gereksiz kılmuştur. Yeşil hareketi, “ne sağ, ne de sol ama ileri” gibi sloganları benimsemekle bu anlayışı, cesurca ifade etmektedir. Ayrıca, eski sınıfsal kutuplardan uzaklaşma, bu süreci daha da hızlandırmış ve yeni birtakım durumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin muhafazakârlar, radikalizm ve ideolojik siyasetten tat almaya; sosyalistler de rekabet ve piyasaya şevkle ilgi göstermeye başlamışlardır. Ancak bunun tam tersine, Norberto Bobbio’ya (1996) göre, sağ ve sol aslında eşitliğe yönelik farklı

Şekil 1.3. İki Boyutlu Tayf



tutumları yansıttığından, yeni toplumsal eşitsizlik biçimlerinin ve global eşitsizliklerin genişlemesinin yaşandığı bir dünyada bu terimler, ilgisizmiş gibi görülemez.

21. YÜZYIL'DA SİYASİ İDEOLOJİLER

20. Yüzyıl'ın sonlarından beri, yaşadığımız dünyayı yeniden şekillendiren ve tarihin “hızlandığı” izlenimini veren bir dizi siyasi, sosyal ve kültürel kargaşa söz konusudur. Geriye bakarak değerlendirildiğinde, 1789'da Bastille'in yıkılışından, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışına kadar geçen iki yüz yıl, ya da daha kısası, 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden 11 Eylül 2001'de New York ve Washington'a yapılan terörist saldırılara; tüm olaylar, en azından belirsizlik ve şekilsizlikle mukayese edildiğinde, çağdaş dünyanın sürekliliği ve göreceli istikrarının damgasını vurduğu görülmektedir. Marx'ın (bkz. s. 135) 1848'de yaptığı, “Katı olan her şey buharlaşıyor” yorumu, ürkütücü ama kuşku götürmez biçimde de meseleyle ilgilidir. Bazılarına göre, bu gelişmeler, “ideolojiler döneminin” kapandığını işaret etmektedir. Yani günümüzde ana ideolojilerin, bir zamanlar yorumlayıp şekillenmesinde katkıda bulundukları siyasi dünyadan bağlantısının kesildiği ima edilmektedir. Bu türden iddialar, kitabımızın son bölümünde ele alınmıştır. En azından ana ideolojik gelenekler kendilerini, bir dizi yeni, çoğunlukla da bağlantılı meydan okumalara karşı ayarlamakta, hatta bazı durumlarda da bunlara göre tanımlanmaktadırlar. Bu meydan okumaların en önemlileri aşağıdaki gibidir:

- ▶ Değişen dünya düzeni
- ▶ Post-Modernlik ve “post-izm”ler
- ▶ Küreselleşme

DEĞİŞEN DÜNYA DÜZENİ

Soğuk Savaş'ın sona ermesinin bir sonucu olarak dünya düzeni, önemli ölçüde değiştirilmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesi Doğu Avrupa'da 1989-1991 devrimleriyle komünizmin çökmesine; daha yakın dönemlerde de küresel terörizmin (bkz. s. 290) ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu "uzun" Soğuk Savaş dönemi, ya da Hobsbawm'ın (1994) "kısa" 20. Yüzyıl olarak gönderme yaptığı 1914 ile 1991 arası dönemin en göze çarpan özelliği, kapitalizm ile komünizm arasındaki ideolojik mücadeledir. Bu mücadele, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, ABD ve Sovyetler Birliği'nin rakip süper güçler olarak ortaya çıkmalarıyla çok daha fazla yoğunlaşmıştır. Komünizmin çökmesinin ortaya çıkardığı ideolojik sonuçlar oldukça önemli ve geniş kapsamlı olsa da, hâlâ bir tartışma konusudur. Komünizmin çöküşüyle ilgili olarak yapılan ilk ve başlangıçtaki en etkili yorum, Batı tarzı liberal demokrasinin, özellikle de demokrasinin ABD'deki biçiminin, dünya genelinde kendi ayakları üzerinde durabilecek yegâne ideolojik model olarak kaldığıdır. "Tarihin Sonu" teziyle beslenmiş bu görüş, On Birinci Bölüm'de tartışılmaktadır. Bu türden gelişmelerin sosyalizm üzerinde önemli etkiler oluşturduğu aşikârdır. Özellikle Sovyet tarzında yer alan Marksist-Leninist kılıktaki devrimci sosyalizm, hem gelişmekte olan ülkelerde hem de komünizm sonrası ülkelerde harcanmış bir çaba olarak görülmektedir. Demokratik sosyalizm de bu süreçten etkilendi; hatta bazıları, prestijinin çok ciddi anlamda tehlikeye düştüğünü öne sürdüler. Merkezi planlamanın başarısızlığı, özellikle "tepeden-aşağıya doğru" devlet denetiminin en ılımlılarına olan inancı bile zayıflattı. Bu durum, demokratik sosyalistleri refahın oluşturulmasında yegâne güvenilir araç olarak piyasayı kabul etmeye mecbur bıraktı. Bu gelişmeler, Dördüncü Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Ancak Soğuk Savaş'ın bitmesiyle beraber ortaya çıkan durumlar sadece sosyalist ideolojiyle sınırlı değildir. Komünizmin çökmesi, bırakın evrensel liberalizmin zaferi olmasını, bir dizi ideolojik gücün ortaya çıkmasına yol açtı. Bu ideolojilerin en önemlileri, komünizm sonrası devletlerde ortaya çıkan ve Marksizm-Leninizmin yerini alan milliyetçilik, özellikle etnik milliyetçilik ile gelişmekte olan ülkelerde etkisini artıran ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkan dinci köktenciliktir. Ayrıca, "sosyalizmin ölümü"nden nemalanacakları düşünülen liberalizm ve muhafazakârlık gibi ideolojiler bile tuhaf bir şekilde etkilenmişlerdir. 20. Yüzyıl boyunca liberalizm ve muhafazakârlığın tutarlılıklarıyla beraber güçleri, bir dereceye kadar, sosyalist veya komünist "düşman"ın karşısı olarak tanımlanmaları gerçeğinden türetiliyordu. Örneğin 20. Yüzyıl'ın sonlarına doğru Yeni Sağ, "sinsice yaklaşan sosyalizme" karşı genel nefretle beraber Sovyet komünizmine yönelik de özel husumetin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. 21. Yüzyıl'da liberalizm ve muhafazakârlığın geleneksel düşmanlarının zayıflaması veya çökmesi, her ikisinin de daha şekilsizleşeceği ve farklılaşacağı anlamına gelir.

New York ve Washington'u perişan eden terörist saldırıların yer aldığı 11 Eylül 2001 tarihi, geniş ölçüde "dünyanın değiştiği gün" olarak yorumlanmaktadır. Ancak dünyanın nasıl değiştiği ve bu değişimin sonuçlarının ana ideolojilerle ilgili sonuçlarının ne olacağı çok belirgin değildir. Şüphesiz, küresel terörizmin gündeme gelmesi, ulusal ve uluslararası ölçekte birtakım ciddi sonuçlar doğuracaktır. Uluslararası alanda ABD, George W. Bush'un himayesindeki "teröre karşı savaş"

çerçevesinde, gittikçe küstahlaşan ve bazı açılardan tek yanlı bir dış politika izlemektedir. Bunun örnekleri arasında, Afganistan'daki Tâlibân rejiminin yıkılması ve Saddam Hüseyin'in Irakı'na karşı yapılan savaş yer alıyor. Ancak bu hareketlerin ideolojik sonuçlarının neler olacağını kestirmek oldukça güçtür. Bir taraftan, eğer “teröre karşı savaş” Batı karşıtı dinci militanlığı ve buna destek verenleri bertaraf etme veya yok etmede başarılı olursa, bu durum uzun vadede liberal demokratik değer ve kurumların evrensellesmesine katkıda bulunabilir ama öte taraftan bu savaş, Samuel Huntington'ın “Medeniyetler Çatışması” tezine uygun olarak, Amerikan ve Batı karşıtı çok daha keskin tepkiyi tahrik edebilir, dahası, köktenci din anlayışını daha da güçlendirebilir. Küresel terörizm ulusal ölçekte ise genelde devleti, özelde ise yurttaşlarını koruma ve güvenliği muhafaza etme adına devlet otoritesini daha sağlam bir zemine oturtur. Bu yüzden Philip Bobbitt *The Shield of Achilles* (Aşil'in Kalkanı, 2002) adlı eserinde, devletin özü gereği “savaşan bir kurum” olduğunu öne sürer. Terörist tehdit, sivil özgürlükler ve bireysel haklarla ilgili hassasiyetlerin üzerinde devletin güvenliği ve düzenin önceliğini tesis ettiği ölçüde, liberal duyarlılıkların aşınması ve muhafazakârlığa doğru bir kaymayla ilişkilendirilebilir.

Post-Modernite

Siyasal ideolojilerin izleri, modern devleti ortaya çıkaran sürece kadar götürülebilir. Modernleşme süreci, hem sosyal hem siyasal hem de kültürel boyutlara sahipti. Sosyal açıdan modernleşme, yeni sosyal sınıfların, orta sınıf ve işçi sınıfının yer aldığı, piyasa yönelimli ve kapitalist bir iktisat anlayışı ile bağlantılıdır. Siyasal olarak ise modernleşme, mutlakî monarşilerin yerini, anayasal, zamanla da demokratik yönetimlerin almasını gerektirmiştir. Kültürel açıdan da modernleşme, Aydınlanma fikir ve görüşlerinin yayılması biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu fikirler, geleneksel dinî ve siyasal fikirlere meydan okumuş ve genel olarak ilim, irfan, akıl ve ilerleme ilkelerine teslimiyet ile temellendirilmişti. Daha sonraki ideolojilerin doğduğu veya liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizme muhalif olarak geliştirilen “merkez” ideolojiler, modernleşme sürecine yönelik birbirine zıt tepkiler yansıtmışlardır.

Eğer ana siyasî ideolojiler çeşitli şekillerde modernleşmenin ürünü idiyseler, modern toplumdan post-modern olana geçişin, ideolojilerin rolleri ve nitelikleri üzerinde çok güçlü bir anlamının olması kaçınılmazdır. Modern toplumlar sanayileşme ve sınıf dayanışması üzerine inşa edilmişti. Post-modern toplumlar ise insanların üreticiden tüketiciye dönüştüğü; bireycilikle sınıfsal, dinî ve etnik sadakâtin yer değiştirdiği, gittikçe parçalı bir özellik arz eden, çoğulcu “bilgi toplumlarıdır.” Post-Modernite bazen, hem gelişigüzel birtakım ideolojik hareketleri gündeme getiren, hem de yerleşik olanları dönüştüren geç modernlik olarak resmedilir. Post-modernitenin bünyesindeki birinci eğilim, önemi gittikçe artan “hayat tarzı” ve “kimlik” meseleleriyle ilgili tartışmalara yansır. Bu meselelerin ortaya çıkmasıyla, post-materyal duyarlılıkların gündeme gelmesinin ve sınıfın sosyal bir kimlik duygusu yaratma becerisinin zayıflamasının yakından ilgisi vardır. Bu durum, yeni sosyal

hareket –barış hareketi, kadın hareketi, gay hareketi, Yeşil hareketi vs.– ve ideolojik geleneklerin –özellikle radikal feminizm ve çevrecilik– ortaya çıkmaya başladığı 1960’lardan beri açıkça ortadadır. Yeni ideolojik düşünceyi tahrik eden bir diğer unsur da post-modernizmin (bkz. s. 306) fikirleri ile yerleşik ideolojik gelenekleri harmanlamaya yönelik teşebbüslerdir (bkz. “Sonuç” bölümü, “İdeoloji Olarak Post-Modernizm” alt başlığı). Bu durum, “post-liberalizm”, “post-Marksizm” ve “post-feminizm” gibi çeşitli “post-izmler”in ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunların her biri ilgili bölümlerde tartışılmıştır. Post-modernizmin muhtemel sonuçlarıyla beraber geleneksel ideolojik düşüncenin yerini alma ihtimâli On Birinci Bölüm’de ele alınmıştır.

Küreselleşme

Küreselleşme, anlaşılması zor, kaypak bir kavramdır. Küreselleşmedeki ana fikir, Kenichi Ohmae’nin (1989) ifadesiyle, “sınırsız bir dünya”nın, yani ulusal devlet sınırlarıyla tanımlanmış geleneksel siyasî sınırların geçirgen olma eğiliminin ortaya çıkmasıdır. Sonuçta küreselleşme, sosyal mekânı yeniden şekillendirmektedir. Yani ülkenin, toprak parçasının önemi azalmıştır. Çünkü “dünya çapında” veya “sınırları aşan” nitelikteki birtakım bağlantılar, hem sayıca çoğalmakta hem de çeşitlenmektedir. Uluslararası şirketlerin üretim ve yatırımı kolaylıkla konuşlandırması; mâli piyasaların, dünyanın herhangi bir yerindeki iktisadî olaylara ânında tepki vermesi; Coca-Cola, McDonald’s hamburgerleri, Nike koşu ayakkabıları, Starbucks kafeleri gibi küresel mallar olarak adlandırılan ürünlerin ortaya çıkması ve neredeyse dünyanın her yerinde bulunmaları, bu bağlantıların en açık örnekleridir.

Küreselleşme, siyasî ideolojileri çeşitli şekillerde etkilemektedir. Öncelikle küreselleşmenin, milliyetçilik ve ulus olgusuyla temellendirilmiş diğer ideolojik projeler üzerinde önemli etkileri vardır. Örneğin, kendi kaderini tayin etme hakkı ile bağlantılı olan siyasî milliyetçiliğin, “post-egemen” koşullarda işleyen ulus-devletlerin yer aldığı bir dünyada önemini yitirme ihtimâli vardır. Ayrıca, devletin siyaset ve yurttaşlık alanında sadakâti tesis etme kapasitesinin zayıflaması gerçeği çerçevesinde, kültürel, etnik ve dinî milliyetçiliğin güçlenmesi muhtemeldir. Keynezci talep yönetimi gibi ulusal iktisadî stratejilerin gücünün azalması, modern liberalizmi ve sosyal demokrasiyi tehlikeye atmaktadır. Ayrıca muhafazakârlar, küreselleşmenin geleneği ve ulusal kimliği zayıflatma eğilimiyle boğuşmak zorunda kalmışlardır. İkincisi, küreselleşme katıyen yansız bir ideolojik güç değildir. Daha ziyade neo-liberalizm ile beraberdir ve bu açıdan devlete rağmen piyasayı güçlendirir. Üçüncüsü, küreselleşme çeşitli muhalif güçlerin ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Bunların arasında, gelişmekte olan ülkelerdeki dinî köktencilikçi güçlendirmek vardır. Bu ülkelerde küreselleşme genellikle bir tür Batı, özellikle de ABD emperyalizmi olarak görülür ve gelişmiş ülkelerdeki küreselleşme karşıtı ya da kapitalizm karşıtı hareketler sosyalizm, anarşizm, feminizm ve çevrecilik dairesindeki fikirlerden yararlanmaktadır. Bir ideoloji olarak küreselleşme fikri, On Birinci Bölüm’de tartışılmaktadır.

İleri Okumalar

- Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*. (Londra ve New York, 1991). İdeolojinin farklı tanımlarıyla ilgili bir inceleme. Kitap ana Marksist düşünürlerden çeşitli post-yapısalcılara kadar birçok fikri ele almaktadır.
- Freeden, M., *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. (Oxford: Clarendon Press, 1996). Kavramsal morfolojilerine özel ilgi gösteren ana ideolojiler ile ilgili bir inceleme.
- Journal of Political Ideologies*. (Abingdon, UK ve Cambridge, Mass., USA: Carfax Publishing). 1996'dan beri basılan bu dergi, siyasî ideolojinin doğasını çözümler ve somut ideolojik gelenekleri inceler; emek gerektiren ama geniş kapsamlı ve güvenilir.
- McLellan, D., *Ideology*. (Milton Keynes: Open University Press, 2. Baskı 1995). Karmaşık ideoloji kavramıyla ilgili net ve kısa ama kapsamlı bir giriş.
- Schwartzmantel, J. *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Postmodern Times*. (Basingstoke: Macmillan, 1998) Ana ideolojik geleneklerin, post-modern toplumun meydan okumasıyla nasıl başa çıktıklarına ilişkin geniş bir çözümleme.
- Seliger, M., *Ideology and Politics*. (Londra: Allen & Unwin, 1976). Çok genel bir ideoloji açıklaması. Bazılarına göre ideoloji konusunun klasik eseridir.
- Thompson, J. B., *Studies in the Theory of Ideology*. (Cambridge: Polity Press, 1984). İdeolojinin doğası ve önemine yönelik tartışmalarla ilgi güzel bir giriş.

2

LİBERALİZM

Liberalizm, modern çağın felsefesi ve ideolojisi olarak kabul edilir. Bu felsefe, bireyin özgürlüğü, hakları ve sorumlulukları üzerine odaklanır. Liberalizm, bireyin kendi hayatını, malını ve fikirlerini serbestçe kullanabilmesi gerektiğini savunur. Liberalizm, bireyin diğer bireylerle ilişkilerinde adil ve eşit davranması gerektiğini savunur. Liberalizm, bireyin diğer bireylerle ilişkilerinde adil ve eşit davranması gerektiğini savunur.

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

“Liberal” terimi, 14. Yüzyıl’dan beri kullanılmaktadır ama çok çeşitli anlamlara gelmektedir. Lâtince *liber*, özgür insanlar sınıfı, yani ne serf ne de köle olan insanlar anlamındadır. Ayrıca “liberal”, yiyecek ve içecek yardımlarında olduğu gibi cömert anlamında da kullanılmıştır veya sosyal tutumları ifade etmek için, açıklık ya da açık görüşlülüğü ima etmek için de kullanılır. Çoğu zaman, ısrarla, özgürlük ve tercihle ilgili fikirler ile ilişkilendirildi. “Liberalizm” teriminin siyasal bir bağlılığı çağrıştırması çok daha sonraları oldu: 19. Yüzyıl’ın ilk yarısına kadar kullanılmadı. İlk kez 1812 yılında İspanya’da kullanıldı. 1840’lar itibariyle bu terim, Avrupa’da ayrı bir siyasal fikir kümesi olarak geniş ölçüde tanındı; ancak, Birleşik Krallık’ta çok daha yavaş bir şekilde yerleşti: 1830’lar boyunca Whigler kendilerini liberaller olarak adlandırmaya başlasalar da Gladstone’un 1868’de görev almasına kadar liberal bir hükümet oluşturulmadı.

Siyasi bir amentü olarak liberalizm, muhtemelen 19. Yüzyıl’dan önce varolmamıştı ama liberalizm, daha önceki üç yüzyılda gelişen fikirler ve teorilere dayandırıldı. Liberal fikirler, Avrupa’da feodalizmin çöküşü ve onun yerine gelişen bir piyasa toplumunun veya kapitalist toplumun bir sonucu olarak ortaya çıktı. Birçok açıdan liberalizm, mutlak monarkların ve arazi sahibi aristokrasinin yerleşik iktidarı ile çatışma hâlindeki büyüyen orta sınıfın özlemlerini yansıtıyordu. Liberal fikirler radikaldi: Bu fikirler, temel reformlar hatta zaman zaman devrimsel değişimi talep ediyordu. 17. Yüzyıl İngiliz Devrimi ve 18. Yüzyıl’ın sonlarındaki Amerikan ve Fransız Devrimleri, bu dönemde “liberal” kelimesi siyasi anlamda kullanılmamasına rağmen kolayca fark edilebilen liberal öğeler barındırıyordu. Liberaller, “kralların ilâhi hak” öğretisine dayandığı varsayılan monarşinin mutlak iktidarına meydan okumuşlardır. Liberaller mutlakiyetçiliğin yerine anayasal, daha sonra da temsili demokrasiyi savunmuşlardır. Liberaller, toprak sahibi aristokrasinin iktisadî ve siyasi imtiyazlarıyla beraber, sosyal konumun “kazara doğum” ile belirlendiği feodal sistemin hakkaniyetsizliğini eleştirmişlerdir. Ayrıca, dinde vicdan özgürlüğü hareketini desteklemişler ve yerleşik kilise otoritesini sorgulamışlardır.

19. Yüzyıl, birçok açıdan liberal bir yüzyıldır. Sanayileşme Batı ülkelerinde yaygınlaştıkça, liberal fikirler zafer kazanmıştır. Liberaller, yönetimin müdahalesinden “bağımsız”, sanayileşmiş ve piyasa çerçevesinde işleyen bir iktisadî düzeni savunmuşlardır. Bu düzende, iş dünyasının kâr peşinde koşması ve ülkelerin birbirleriyle serbest ticaret yapmaları mümkün olacaktı. Bu türden bir sanayi kapitalizmi sistemi, 18. Yüzyıl’ın ortalarından itibaren Birleşik Krallık’ta gelişmeye başladı ve 19. Yüzyıl’ın başı itibariyle tam anlamıyla oturdu. Daha sonra Kuzey Amerika ve tüm Avrupa’ya, başlangıçta Batı Avrupa’ya, daha sonra da tedricen Doğu Avrupa’ya yayıldı. Sanayi kapitalizmi, 20. Yüzyıl’dan bu yana, özellikle de sosyal ve siyasal gelişim özünde Batılı terimlerle tanımlanmaya başlayınca, Asya, Afrika ve Lâtin Amerika’daki gelişmekte olan ülkeleri güçlü bir biçimde cezbetmeye başladı. Ancak gelişmekte olan ülkelerdeki devletler, liberal kapitalizmin câzibesine karşı bazı dirençlerle karşılaşmaktadırlar. Bunun en önemli nedeni de, bu ülkelerdeki siyasal kültürün bireyden ziyade topluluğu (cemaati) vurgulamasıdır. Böyle durumlarda bu kültürlerin, Batı liberalizminden

çok, sosyalizm veya milliyetçilik için daha verimli bir ortam oluşturdıkları görülür. Japonya’da olduğu gibi, başarıyla tesis edildiği ülkelerde de kapitalizm, bireyci olmaktan çok, kolektif bir nitelik kazanma eğilimine girmiştir. Örneğin Japon sanayisini güdüleyen şeyin, bireysel çıkar arayışı değil de grup sadakâti ve ödevi gibi geleneksel fikirler olduğu görülür.

Batılı siyasal sistemler de liberal fikir ve değerlerle şekillenmiştir. Öyle ki, bu sistemler çoğunlukla liberal demokrasiler olarak sınıflandırılırlar. Bu sistemler, anayasal sistemlerdir. Yani, hükümet iktidarını sınırlama, yurttaş haklarını koruma arayışındadırlar ve siyasal yetkinin rekabete açık seçimlerle elde edilmesi anlamında da temsilcilerdir. Liberal demokrasi öncelikle, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da gelişmiş, gelişmekte olan ülkelerin bazılarında, 1989-1991 devrimlerinden sonra Doğu Avrupa’da da köklenmiştir. Afrika ve Asya’daki birtakım ülkelerde olduğu gibi, bazı örneklerde Batı tarzı liberal rejimler, bağımsızlığa kavuşmanın mirası olarak kalmıştır ama başarı derecesi farklılık göstermektedir. Hindistan, dünyanın en büyük “liberal” demokrasisidir. Ancak başka yerlerde liberal demokratik sistemlerin, sanayi kapitalizminin yokluğuna ya da yerleşik siyasî kültürün doğasına bağlı olarak zaman zaman çöktükleri görülür. Bunun aksine, çoğu Batılı ülkenin siyasal kültürü, liberal-kapitalist değerler esası üzerine inşa edilmiştir. İbadet özgürlüğü, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı gibi fikirlerin hepsi liberalizmden türetilmiştir. Bu fikirler Batı toplumlarında öylesine kök salmıştır ki, bunlara yönelik meydan okuma, hatta sorgulama oldukça nâdirdir.

Aslında liberalizm, sanayileşmiş Batı’daki hâkim ideoloji durumundadır. Hatta bazı siyaset düşünürleri, liberalizm ile kapitalizm arasında zorunlu ve kaçınılmaz bir bağ bulunduğunu da iddia ederler. Bu iddia, liberalizmi eleştirenler kadar liberalizm taraftarlarınınca da dile getirilir. Örneğin Marksistlere göre liberal fikirler, kapitalist toplumda mülkiyet sahibi “yönetici sınıf”ın iktisadî çıkarlarının yansımasından başka bir şey değildir. Marksistler, liberalizmi “burjuva ideolojisi”nin klasik örneği olarak görürler. Öte yandan Friedrich Hayek (bkz. s. 105) gibi düşünürler, iktisadî özgürlüğün –özel mülkiyete sahip olma, kullanma ve elden çıkarma hakkı– siyasî özgürlüğün zorunlu teminatı olduğu iddiasındadırlar. Bundan hareketle Hayek, liberal demokratik sistemin ve sivil özgürlüklere saygının sadece kapitalist iktisadî düzen bağlamında gelişebileceğini öne sürer.

Bununla birlikte, 19. Yüzyıl’dan bu yana bazı tarihsel gelişmelerin, liberal ideolojinin doğasını ve özünü etkilediği açıkça ortadadır. Liberalizmin karakteri, iktisadî ve siyasî hâkimiyet tesisinde başarılı olan “yükselen orta sınıflar” şeklinde değişmiştir. Liberalizmin radikal hatta devrimci uçları, liberal başarıları takiben yavaş yavaş ortadan kaybolmuştur. Sonuçta liberalizm, değişim ve reformdan ziyade, geniş ölçüde liberal olan mevcut kurumları korumayı savunan muhafazakâr bir nitelik edinmiştir. Liberal fikirlerin de diğerleri gibi değişmeden kalması mümkün değildir. 19. Yüzyıl’dan günümüze sanayileşmedeki ilerleme, liberalleri erken dönem liberal fikirleri sorgulama-ya, bazı açılardan da gözden geçirmeye sevk etmiştir.

Yurttaşlarının hayatlarına devletin müdahalesinin mümkün olduğunca azaltılması gerektiğini savunan erken dönem liberallerinin aksine; modern liberaller yönetimin, sağlık, konut, ödenek, eğitim gibi hizmetlerin verilmesinden; aynı şekilde ekonominin yönetimi veya en azından regüle edilmesinden sorumlu olması gerektiğine inanırlar. Bu durum, liberalizm içinde iki düşünce gele-

neğinin ortaya çıkmasına yol açmıştır: Klasik liberalizm ve modern liberalizm. Bunun sonucu olarak bazı yorumcular liberalizmin, devletin arzulan rolü konusunda çelişkili inançları benimseyen, tutarsız bir ideoloji olduğunu öne sürerler. 20. Yüzyıl'ın sonundan itibaren de liberalizm, Batı dünyasında artan kültürel ve ahlâki farklılıkla beraber, dinî fundamentalizm ve ana liberal ilkelere karşı olan birtakım siyasi inançların meydan okumasıyla karşı karşıya gelmiştir. Sonuçta liberaller, bazı fikir ve değerlerini yeniden şekillendirmek, bazı uç örneklerde de liberalizmin tüm halk ve toplumlarda uygulanabilir olup olmadığını sorgulamak durumunda kalmışlardır.

BİREYİN ÖNCELİĞİ - ANA TEMALAR

Liberalizm, bir anlamda, sanayileşmiş Batı'nın ideolojisidir. Liberal fikirler siyasi, iktisadi ve kültürel hayata öylesine derin nüfuz etmiştir ki, bunların etkilerini sezmek oldukça zorlaşmış ve liberalizm genel olarak “Batı uygarlığı”nın ayrılmaz bir parçası olmuştur. 18. ve 19. Yüzyıl'da liberal düşünürler Aydınlanma'nın evrensel akıl inancından etkilenmişler ve açıkça liberalizmin katışıksız (*foundationist*) biçimini benimsemişlerdir. Bu anlayış, daha çok kişisel özerklikle bağlantılı olarak gelişmiş ve üstün, özel bir insan görüşünü savunmuşlar ve bu yönde temel değerleri tesis etme eğilimine girmişlerdir. Liberalizmin bu yorumu, insanlık tarihinin, tedrici ama kaçınılmaz olarak liberal ilke ve kurumların zaferiyle yazılacağını ima etmesi anlamında cesurca, evrenselci bir yorumdu. Kısa ilerleme, tamamen liberal terimlerle anlaşıyordu.

Ancak 20. Yüzyıl boyunca liberalizmi, ahlâki olarak tarafsız resmetmek moda oldu. Bu anlayış, liberalizmin “iyi” olana değil de “haklara” öncelik verdiği inancında yansımaları buldu. Başka bir ifadeyle liberalizm; insanların ve grupların kendi tanımladıkları iyi hayat her ne ise peşinden gidebilecekleri koşulların tesis edilmesi mücadelesini verir ama bunu yaparken, iyyinin ne olduğuna ilişkin özel bir nosyonu desteklemeye çalışmaz veya bu yönde reçeteler sunmaz. Bu açıdan liberalizm, salt bir ideoloji değil, “meta-ideoloji”dir. Yani, siyasal ve ideolojik tartışmanın yer alabileceği zeminleri oluşturan kurallar bütünüdür. Ancak bu, liberalizmin salt bir “kendi işini yap” felsefesi olduğu anlamına gelmez. Liberalizm bir taraftan açıklık, tartışma ve kendi kaderini tayin hakkını önemserken, diğer yandan, ayırt edici niteliklerinden biri de güçlü bir ahlâki hamle olmasıdır. Liberalizmin ahlâki ve ideolojik tutumu, kendine özgü değer ve inanç kümesine teslimiyetle açığa çıkar. Bu değerlerin en önemlileri şunlardır:

- Birey
- Özgürlük
- Akıl
- Adâlet
- Hoşgörü ve farklılık

Birey

Modern dünyada birey kavramı öylesine âşına bir kavramdır ki, bu kavramın siyasî önemi çoğunlukla gözden kaçırılır. Feodal dönemde kendine ait çıkarları olan ya da kişisel ve özgün kimliklere sahip bireyler anlayışı neredeyse yoktu. Daha ziyade insanlar, ait oldukları sosyal grupların üyeleri olarak görülürlerdi: Aile, köy, yerel cemaat veya sosyal sınıf. Bu insanların hayatları ve kimlikleri büyük oranda bu grupların nitelikleriyle belirlenirdi ve kuşaktan kuşağa çok küçük bir değişim gösterirdi. Ancak gittikçe büyüyen piyasa yönelimli toplumlar feodalizmin yerini aldıkça, bireyler, çok daha geniş tercih ve sosyal imkânlar dizisiyle karşı karşıya geldiler. Belki de ilk kez kendileri için, kişisel terimlerle kendileri üzerinde düşünme cesaretini elde ettiler. Örneğin ailesi, her zaman aynı toprak parçası üzerinde hayatış ve çalışmış olan bir serf “özgür insan” oldu ve kim için çalışacağını tercih etme becerisini; belki de toprağı tamamen terk edip, büyüyen kasaba veya kentlerde iş arama fırsatını elde etti.

Feodal hayatın ana dayanakları çöktükçe, yeni bir entelektüel iklim oluştu. Rasyonel ve bilimsel açıklamalar tedricen geleneksel dinî teorilerin yerini aldı ve toplum, her geçen gün bireyin bakış açısından anlaşılmaya başlandı. Bireylerin, kişisel ve ayırt edici özelliklere sahip olduğu düşünüldü: Her bireyin özel değeri vardır. Bu durum, 17. ve 18. Yüzyıllar’da gelişen doğal haklar anlayışında açıkça ortadadır. Bu anlayışa göre bireyler, Tanrı vergisi doğal haklar kümesiyle donatılmıştır. Bu haklar, John Locke (bkz. s. 54) tarafından “hayat, hürriyet ve mülkiyet” olarak tanımlanmıştır. Alman filozof Immanuel Kant’ın (1724-1804) bireyleri; “kendi başına amaç” olarak, ve salt başkalarının amaçlarını gerçekleştirme araçları olmadıkları şeklindeki bir kavramlaştırmasıyla benzer bir düşünceyi dile getirmiştir. Ancak bireyin önemini vurgulamak, iki karşıt saklı anlamı gündeme getirir. Birincisi, bu tutum her insanın özgünlüğüne dikkat çeker: Bireyleri öncelikle kendilerine has özellikler ve sahip oldukları nitelikler açısından tanımlar. Ancak ikincisi, bu bireyler aynı statüyü paylaşmazlar, çünkü onların hepsi en başta bireydirler. Aslında liberal ideoloji içinde yer alan gerilimlerin çoğu, özgünlük ve eşitlikle ilgili bu karşıt görüşlere dayandırılabilir.

Bireyin önceliğine inanma, liberal ideolojinin tipik temasıdır. Ancak bu inancın liberal düşünceye etkisi farklı açılardan olmuştur. Bu anlayış, bazı liberallerin toplumu, salt kendi ihtiyaç ve çıkarlarını tatmin etme arayışındaki bireylerin toplamı olarak görmelerine yol açmıştır. Böylesi bir görüş, bireyleri toplum içinde “yalıtılmış atomlar” olarak tasavvur etme anlamında, “atomistik” olarak adlandırılmıştır. Aslında bu görüş, “toplum”un kendi başına varolmadığı ama salt kendi kendine yeten bireylerin toplamı olduğu inancını doğurabilir. Böylesi uç bireyci bir anlayış, bireyin bencil, zorunlu olarak çıkarıcı ve kendi ayakları üzerinde durabilen bir varlık olduğu varsayımına dayanır. C. B. Macpherson (1973), erken dönem liberalizmini, “sahiplenici bireycilik” olarak nitelendirmiştir. Çünkü Macpherson’a göre bu anlayış, bireyi, “kendi kişilik ve kapasitelerinin sahibi, bu açıdan topluma hiçbir borcu olmayan” varlık olarak görür. Aksine daha sonraki liberaller, insan doğasına ilişkin daha iyimser bir görüş benimsemişler ve bireylerin birbirlerine, özellikle de kendilerine bakamayanlara karşı sosyal sorumlulukları olduğunu düşünme konusunda daha hazırlık-



Bireycilik, her tür sosyal grup veya müşterek organ üzerinde bireyin üstün derecedeki önemine olan inancı ifade eder. *Metodolojik* bireycilik, her siyasal teori veya sosyal açıklamada bireyin merkeziliğini öne sürer –toplum hakkındaki tüm yargılar, toplumu oluşturan bireyler açısından dile getirilmelidir. Öte yandan *etik* bireycilik ise toplumun, bireysel hak, ihtiyaç veya çıkarlara ahlâkî öncelik tanıyarak, bireyin yararına olacak şekilde inşa edilmesi gerektiğini ima eder. Klasik liberaller ve Yeni Sağ, bencil çıkarlara ve kendi ayakları üzerinde durmaya vurgu yapan *bencil* (*egoist*) bireyciliği savunurlar. Bunun aksine modern liberaller, çıkar tatmini arayışından çok, insanî gelişimi önceleyen *gelişmeci* bireyciliği önemsemektedirler.

lıdır. İnsan doğası ister bencil olarak, isterse diğerkâm olarak tasavvur edilsin; liberaller, her bir kişinin kendi potansiyelini tam olarak geliştirme yeteneğine sahip olduğu bir toplumu yaratma arzusu etrafında birleşirler.

Özgürlük

Bireyin üstün derecedeki önemine olan inanç, doğal olarak bireysel özgürlüğe adanmayı gündeme getirir. Liberaller için bireysel özgürlük, (burada hem özgürlük [*freedom*] hem de serbesti [*liberty*] kelimesi birbiri yerine kullanılabilir) üstün siyasî değerdir ve liberal ideolojide birçok açıdan birleştirici unsurdur. İlk dönem liberallere göre özgürlük, doğal bir haktır; gerçek bir insanî varoluşu sürdürmek için zorunlu bir gereksinimdir. Ayrıca özgürlük bireylere, tercih marifetiyle kendi çıkarlarını gözetme fırsatı da tanır: Nerede yaşayacağını, kim için çalışacağını, neyi satın alacağını vs. tercihi. Liberaller daha sonra özgürlüğü, insanların beceri ve yeteneklerini geliştirip, potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri yegâne koşul olarak görmüşlerdir.

Ancak liberaller, bireyin mutlak anlamda özgürlük hakları olduğunu kabul etmezler. Özgürlük sınırsız olduğunda, bir “ruhsat”a, diğerlerini taciz etme hakkına dönüşebilir. John Stuart Mill, (bkz. s. 46) *On Liberty* (*Hürriyet Üstüne*, [1859] 1972, s. 73) adlı eserinde, “medeni topluluğun herhangi bir üyesinin iradesine rağmen üzerinde kullanılabilecek meşru gücün yegâne amacı, ‘diğerlerine zarar vermesini engellemek’, olduğunu öne sürer. Mill, bireylerin mutlak özgürlük kullanacakları “kendileriyle ilgili” eylemler ile diğerlerinin özgürlüklerini kısıtlayabilecek ya da onlara zarar verebilecek “diğerleriyle ilgili” eylemler arasında net bir ayrım yapar. Mill, birey üzerinde, kişinin kendisine fiziksel veya ahlâkî olarak zarar vermesini engellemek üzere tasarlanmış olsalar bile hiçbir kısıtlamayı kabul etmez. Bu türden bir görüşe göre örneğin, otomobil sürücülerinin emniyet kemeri takmalarını veya motosiklet kullanıcılarının kask takmalarını zorunlu kılan yasalar veya bir bireyin ne okuyacağını ya da dinleyeceğini sınırlayan her tür sansür kabul edilemez niteliktedir. Aynı anlayış çerçevesinde radikal liberteryenler, insanların, eroin ve kokain gibi uyuşturucu mad-

John Stuart Mill (1806-1873)



İngiliz filozof, iktisatçı ve siyasetçi. Mill, babası olan faydacı teorisyen James Mill tarafından yoğun ve katı bir eğitime tâbi tutuldu. Bu durum, onun 20 yaşında zihinsel olarak çökmesine yol açtı. Mill, *London Review* dergisini kurdu, basımını üstlendi ve 1865'ten 1881'e kadar Westminster milletvekiliği yaptı.

Mill'in çeşitlilik barındıran karmaşık eseri, liberalizmin gelişiminde hayati rol oynadı. Çünkü bu eser, birçok açıdan klasik ve modern teoriler arasında bir köprü oluşturdu. Mill'in, kolektif eğilimlere ve geleneklere karşı takındığı muhalif tavır, 19. Yüzyıl'daki hâkim ilkelere derinlere kök salmıştı. Ancak onun, "bireyselliğe" adanmada kendisini dışı vuran, bireysel hayatın niteliğine yaptığı vurgu, aynı şekilde kadınlara oy hakkı, daha sonra da işçi kooperatifleri gibi davalara duyduğu sempati, 20. Yüzyıl'ın iple çektiği gelişmelerdi. Mill'in başlıca eserleri arasında, *On Liberty* (Hürriyet Üstüne, 1859), *Considerations on Representative Government* (Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler, 1861) ve *The Subjection of Women* (Kadınların Tebaalaştırılması, 1869) vardır.

deleri kullanma hakları olduğunu savunabilirler. Birey kendi beden ve ruhu üzerinde egemen olsa da; herkes, tüm diğer bireylerin eşit özgürlük hakkından yararlanmaları gerçeğine saygı duymak zorundadırlar. Bu anlayış, herkes için eşit özgürlükle tutarlı olmak kaydıyla, herkesin, mümkün olan en geniş ölçüde özgürlük hakkı olduğu ilkesi çerçevesinde, çağdaş liberal John Rawls (bkz. s. 74) tarafından dile getirilmiştir.

Liberaller, özgürlüğün değeri hususunda hemfikir olsalar da, birey için "özgür" olmanın ne demek olduğu konusunda her zaman aynı görüşü paylaşmazlar. İngiliz düşünce tarihçisi Isaiah Berlin, (1909-1997) *Two Concepts of Liberty* (İki Özgürlük Kavramı, [1958] 1969) adlı eserinde, "negatif" özgürlük teorisiyle, "pozitif" özgürlük teorisini birbirinden ayırmıştır. Erken dönem veya klasik liberaller özgürlüğün, kişinin kendi başına bırakılmasına, müdahaleden bağımsız ve tercih ettikleri şekilde hareket etme becerilerine dayalı olduğuna inanırlar. Bu özgürlük kavramlaştırması "negatiftir"; yani, birey üzerinde dışsal bir kısıtlama veya zorlamanın olmadığı zaman söz konusu olabilir. Modern liberaller ise daha "pozitif" bir özgürlük kavramlaştırmasını benimserler. Bu, Berlin tarafından kişinin kendisinin efendisi olma becerisi, özerk olma olarak tanımlanır. Kişinin kendisinin efendisi olması, bireyin, beceri ve yeteneklerini geliştirebilmesini, anlayışını genişletmesini ve potansiyelini kullandığı için de memnuniyet duymasını gerektirir. Örneğin J. S. Mill'e göre özgürlük, salt dış baskılardan âzade olmaktan çok daha fazla bir şeydir: Özgürlük, gelişme ve nihaî olarak da kendini gerçekleştirmeyi başarmak üzere insanî kapasiteyi gerektirir. Farklı özgürlük kavramlaştırmaları, liberalizm içinde sadece akademik tartışmaları tahrik etmekle kalmaz; liberallerin, bireyle devlet arasındaki ilişkiye ait farklı görüşleri benimsemelerine de yol açar.



Liberaler, özgürlüğe, üstün bireyci değer olarak öncelik tanır. Klasik liberaler, zorlama yokluğu veya tercih özgürlüğü olarak anlaşılan negatif özgürlüğü savunurken; modern liberaler, kişisel gelişim ve insanî ilerleme anlamında pozitif özgürlük taraftarıdır.

Muhafazakârlar, geleneksel olarak zayıf bir özgürlük görüşüne onay verirler. Çünkü ödev ve sorumlulukların gözetilmesi beklentisi varken negatif özgürlük, toplumun dokusu için bir tehdit oluşturur. Ancak Yeni Sağ, iktisadî alandaki negatif özgürlüğü, piyasadaki tercih özgürlüğünü benimserler.

Sosyalistler, özgürlüğü genellikle olumlu terimler çerçevesinde algırlar. Bu özgürlük, özgür yaratıcı emek veya işbirliği hâlindeki sosyal etkileşim aracılığıyla başarılmış kendini gerçekleştirme anlamındadır. Sosyal demokratlar özgürlüğü, bireysel potansiyelin gerçekleştirilmesi olarak görme açısından modern liberalizme yaklaşmışlardır.

Anarşistler, özgürlüğü mutlak bir değer olarak görürler ve özgürlüğün hiçbir siyasi otorite biçimiyle uyumsuzluğuna inanırlar. Özgürlük, kişisel özerkliğin başarılmaması demektir. Yani salt kişinin "kendi başına" bırakılması değil; rasyonel olarak kendi kendini yönlendiren ve kendi istekleri doğrultusunda hareket edebilir olmasıdır.

Faşistler, anlamsız olduğu gerekçesiyle her tür bireysel özgürlüğü reddederler. Aksine "gerçek" özgürlük, liderin iradesine sorgusuz itaat ve bireyin ulusal topluluk içinde soğurulmasıdır.

Ekolojistler, özellikle de derin çevreciler özgürlüğü, kişisel egonun ekosfer veya evren içinde soğurulmasıyla beraber ortaya çıkan kendini gerçekleştirme ya da biri olmanın başarılmaması olarak görürler. Siyasal özgürlüğün aksine, bu özgürlük, bazen "içsel" özgürlük, kendini gerçekleştirme olarak özgürlük şeklinde görülür.

Dini fundamentalistler, özgürlüğü, esasında içsel veya ruhanî bir nitelik olarak görürler. Özgürlük, Tanrı'nın vahyedilmiş iradesine uyum; dini otoriteye boyun eğmekle ilgili olan ruhanî memnuniyet demektir.

Akıl

Özgürlükle ilgili liberal anlayış, akla olan inanca sıkı sıkıya bağlıdır. Liberalizm, tam anlamıyla hâlâ Aydınlanma projesinin bir parçasıdır. Aydınlanma'nın ana teması, insanın bâtıl inanç ve cehalet bağlarından kurtulup, bir "akıl çağı"nın salıverilmesi arzusuuydu. Belli başlı Aydınlanma düşünürleri arasında Jean-Jacques Rousseau (bkz. s. 170) Immanuel Kant, Adam Smith (bkz. s. 65) ve Jeremy Bentham (bkz. s. 64) vardır. Aydınlanma rasyonalizmi, liberalizmi birçok açıdan etkilemiştir. En başta, hem özgürlüğe hem de bireye olan inancını güçlendirmiştir. İnsanlar, rasyonel düşünen varlıklar olmaları derecesinde, kendi çıkarları için en iyinin ne olduğunu tanımlama ve onun peşinden gitme yeteneğine sahip olurlar. Liberaler, bu açıdan bireylerin katiben yanılmaz olduklarına inanmazlar ama akla olan inanç, paternalizm (bkz. s. 98) karşıtı güçlü bir önyargıyı, liberalizm içinde ayrılmaz bir parça olarak inşa eder. Paternalizm, bireyleri, kendi ahlâkî tercihlerini yapmaktan ve gerektiğinde kendi hatalarından ders çıkarmaktan alıkoymakla kalmaz, aynı



Rasyonalizm, dünyanın rasyonel bir yapısı olduğu ve bu yapının insan aklı ve eleştirel soruşturma ile ifşa edilebileceği inancıdır. Felsefî bir teori olarak da rasyonalizm, emprisizmin aksine bilginin, tecrübeden ziyade akılla edinildiği inancıdır. Ancak genel bir ilke olarak rasyonalizm, insanların dünyalarını anlama ve açıklama ve de sorunlara çözüm bulma kapasitelerine aşırı derecede vurgu yapar. Rasyonalizm, insanların tutumları ile ilgili olarak birtakım amaçlar öngörmese de, bu amaçların peşinden nasıl gidilmesi gerektiğini kesinlikle belirler. Rasyonalizm, gelenek veya göreneğe dayalı ya da rasyonel olmayan güdü ve dürtülerin aksine, ilke ve aklın yönlendirdiği davranışları vurgular.

zamanda, başkaları için sorumluluk yüklenmiş kişilerin kendi konumlarını (yine kendi) amaçları uğruna kötüye kullanma ihtimâlini de yaratır.

Rasyonalizmin bir diğer mirası da, liberallerin, güçlü bir şekilde ilerlemeye inanma eğilimlidir. İlerleme tam anlamıyla gelişmek, ileriye doğru hareket etmek demektir. Liberal bakış açısına göre, özellikle bilimsel devrim marifetiyle ortaya çıkan bilgi artışı, sadece insanlara dünyalarını anlama ve açıklamayı mümkün kılmakla kalmadı; bu dünyanın daha iyi şekillendirilmesine de yardımcı oldu. Kısaca aklın gücü insanoğluna, kendi hayatlarının sorumluluklarını yüklenme ve kendi yazgılarını belirleme kapasitesi bahşetmiştir. Sonuçta rasyonalizm, insanlığı geçmişin pençesiyle beraber gelenek ve görenek yükünden de kurtarmıştır. Beşeri bilgi ve anlayış envanteri ilerlemeci bir tarzda arttığından her bir kuşak, kendinden öncekinden daha ileriye gidebilmektedir. Bu aynı zamanda eğitim üzerindeki karakteristik liberal vurguyu da açıklamaktadır. İnsanlar kendilerini bilgi edinmeyle ve önyargıyla beraber bâtıl inancı terk etme yoluyla geliştirebilirler. Özellikle modern liberal anlayışta eğitim, kendi başına, özünde iyidir. Eğitim, kişisel olarak kendini geliştirme ve geniş ölçekte de tarihsel ve sosyal ilerlemenin hayatî aracıdır.

Ayrıca akıl; tartışma, münazara ve akıl yürütmenin önemine ışık tutma açısından hayatî önem taşır. Liberaller, insanları, aklın rehberliğindeki yaratıklar olarak görme çerçevesinde, insan doğası hakkında genellikle iyimser bir görüşe sahip olsalar da, insan mükemmelliği şeklindeki ütöpik amentüyü nâdiren desteklerler. Çünkü liberaller, bencil çıkarı ve bencillığın gücünü kabul ederler. Bunun kaçınılmaz sonucu da rekabet ve çatışmadır. Bireyler kıt kaynaklar için mücadele ederler; iş dünyası kâr artırmak için rekabet eder; devletler güvenlik veya stratejik avantaj için çarpışır vs. Liberal tercih bu çatışmaların kesinlikle, tartışma ve müzakere yoluyla giderilmesi tarafındadır. Aklın en büyük avantajı, çatışan iddia ve taleplerin değerlendirilebileceği bir zemin sunmasından kaynaklanır –bu iddialar analizler karşısında durabiliyor mu? Bu iddialar “makûl” mü? Bunun yanında akıl, çatışmaların barışçı yollardan çözümlenmemesinin ortaya çıkaracağı maliyeti, yani şiddeti, kan dökmeyi ve ölümü de gözler önüne serer. Tüm bunlardan dolayı liberaller, zor kullanma ve saldırganlığa başvurmayı onaylamazlar; örneğin savaş her zaman, gündeme getirilecek son çare olarak görülür. Şiddet, sadece aklın iflâsının bir göstergesi değil, aynı zamanda irrasyonel olan kan şehveti

ve kendi başına bir amaç olarak iktidar arzusunun da salıverilmesi demektir. Liberaller, güç kullanımının sadece nefsi müdafa durumunda veya baskıya karşı koyma aracı olarak haklılaştırılabileceğine inanırlar. Ancak bu kullanım her zaman sadece akıl ve muhakemenin başarısız olması durumunda söz konusu olabilir.

Adâlet

Adâlet, özel bir ahlâkî yargı tipini çağırıştırır; bu yargı da özellikle ödül ve cezaların paylaştırılmasıyla ilgilidir. Kısaca adâlet herkese, “gereken” ne ise onun verilmesiyle ilgilidir. Dar anlamda sosyal adâlet, toplumda ücret, kâr, konut, tıbbî bakım, sosyal yardım vs. gibi ödül ve nimetlerin paylaştırılması demektir. Liberal adâlet teorisi, çok çeşitli alanlardaki eşitlik inancına dayanır. Her şeyden önce bireycilik (bkz. s. 45), temel bir eşitliğe teslimiyeti ifade eder. Her bireyin eşit ahlâkî değerde olduğu anlamında, tüm insanların eşit olarak “doğdukları” kabul edilir. Doğal haklar veya insan hakları nosyonunda içkin olan fikir de budur. İkinci olarak, temel eşitlik, biçimsel eşitlik inancını da bünyesinde barındırır. Buna göre tüm bireyler, özellikle hak dağılımı açısından toplumda aynı biçimsel statüden faydalanmalıdırlar. Sonuçta liberaller; cinsiyet, ırk, renk, inanç, din ya da sosyal arka plan gibi etkenler temelinde bazılarının sosyal imtiyaz veya avantajlardan yararlanıp diğerlerinin ise dışlanmasına şiddetle karşı çıkarlar. Haklar; erkekler, beyazlar, Hristiyanlar veya zenginler gibi hiçbir grubun tekeline verilmemelidir. Biçimsel eşitliğin en önemlileri yasal eşitlik ve siyasi eşitliktir. Yasal eşitlik, “hukuk önünde eşitliği” vurgular ve yasal çerçeveye ilgili olmayan tüm etkenlerin, kesinlikle yasal karar alma süreciyle ilgili olmadığını ısrarla belirtir. Siyasi eşitlik ise “tek kişi, tek oy; tek oy, tek değer” fikrinde içkindir ve demokrasiye yönelik liberal sadakâtin temelini oluşturur.

Üçüncü olarak liberaller, fırsat eşitliği inancını benimserler. Her bir bireyin toplumda yükselişi ve düşüşüyle ilgili eşit şansı olmalıdır. Bu anlamda hayat oyunu, aynı düzeydeki oyun sahasında oynanmalıdır. Bu, tüm ödül ve sonuçların eşit olması gerektiği ya da hayat ve sosyal şartların herkes için aynı olması gerektiği anlamına gelmez. Liberaller, sosyal eşitliği arzulanabilir bir şey olarak görmezler, çünkü insanlar aynı doğmamıştır. Her insanın farklı yetenek ve becerileri vardır ve bazıları, diğerlerinden çok daha fazla çalışmaya hazırdır. Liberaller, liyakatin, becerinin ve çalışma arzusunun ödüllendirilmesi gerektiğine inanırlar. Aslında liberallere göre, eğer insanlar doğuştan getirdikleri becerileri geliştirme ve potansiyellerini gerçekleştirme güdüsüne sahip iseler, bu ödüllendirme gereklidir. Bir liberal için eşitlik, bireylerin sahip oldukları eşit olmayan beceri ve yeteneklerini geliştirmek için eşit fırsata sahip olmaları demektir.

Bu da, tam anlamıyla yetenekli veya beceriklilerin yönetimi anlamına gelen meritokrasi anlayışına yol açar. Liyakat yönetiminin hâkim olduğu toplumda, servet ve sosyal konum eşitsizlikleri, insanlar arasında eşitsiz beceri ve değer dağılımının yansımāsından başka bir şey değildir ya da bu eşitsizlikler, talih veya şans gibi insan kontrolünü aşan etkenlere dayanırlar. Böylesi bir toplum, sos-

yal olarak âdildir. Çünkü bu toplumda insanlar, cinsiyetlerine, derilerinin rengine veya dinlerine göre değil, beceri veya çalışma arzularına göre; ya da Martin Luther King’in ifadesiyle, “karakterlerinin içeriği”ne göre değerlendirilirler. Geniş anlamda, sosyal eşitlik âdil değildir. Çünkü bu eşitlik, eşit olmayan bireyleri eşitlermiş gibi telâkki eder.

Ancak liberal düşünürler adâletin bu türden geniş ilkelerinin pratikte nasıl uygulanması gerektiği hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Klasik liberaller, hem iktisadî hem de ahlâkî zeminlerde katı bir liyakat yönetimi benimserler. Klasik liberaller iktisadî olarak, özendirici, teşvik edici şeylere olan ihtiyacı aşırı derecede vurgulamışlardır. Geniş ölçekli bir sosyal eşitsizlik, hem zengin hem de yoksullar için çalışmaya yönelik çok güçlü bir özendirici etkidir: Zenginlerin daha fazla servet edinebilme ihtimâli ve yoksulların sefaletten kurtulma yönündeki şiddetli arzuları. Bireyler servetlerini âdil bir şekilde edindiği veya aktardığı sürece, nihâi servet dağılımı ne kadar eşitsiz olursa olsun âdil olmalıdır. Daha yetenekli olanlar veya çok çalışanlar servetlerini “kazanırlar” ve tembellere ya da beceriksizlere göre daha müreffeh bir hayatı hak ederler. Bu adâlet teorisi, 17. Yüzyıl’da John Locke (bkz. s. 54) tarafından oluşturulmuş ve daha çok Robert Nozick’in (bkz. s. 107) fikirlerinden etkilenen neo-liberaller tarafından 20. Yüzyıl’ın sonlarından beri daha da geliştirilmiştir.

Modern liberaller ise sosyal adâleti bir dereceye kadar, sosyal eşitliği ima eder şekilde ele almışlardır. Örneğin John Rawls, (bkz. s. 74) *A Theory of Justice (Bir Adâlet Teorisi, 1970)* adlı eserinde, iktisadî eşitsizliğin sadece toplumdaki en yoksulların menfaatine işlediğinde haklılaştırılabileceğini öne sürmüştür. Rawls gibi liberaller, âdil toplumun, bir refah sistemi aracılığıyla daha az iyi durumda olanların menfaatine refahın yeniden paylaştırıldığı toplum olduğu sonucuna varırlar. Sosyal adâletle ilgili böylesi farklı görüşler, liberalizm içindeki âdil toplumu gerçekleştirebilecek koşulların neler olduğuna ilişkin temel bir fikir ayrılığının yansımasıdır. Klasik liberallerin inancına göre, feodalizmin yerini alan piyasa ya da kapitalist ekonomi, her bireyin kendi değerlerine göre başarılı olabileceği sosyal koşulları yaratmıştır. Bunun aksine modern liberaller ise dizginlenmeyen kapitalizmin, bazılarını ayrıcalık bazılarını da zarar verecek şekilde yeni sosyal adâletsizlik biçimlerine yol açtığı inancını taşırlar.

Hoşgörü ve Farklılık

Liberal sosyal etiğin ayırt edici özelliği, ahlâkî, kültürel ve siyasî farklılığı kabul etme, bazı durumlarda da göklere çıkarma arzusudur. Aslında çoğulculuk veya farklılığın köklerinin bireycilik ilkesiyle beraber insanoğlunun ayrı ve özgün yaratık olduğu varsayımında yer aldığı söylenebilir. Ancak liberal farklılık tercihi, çoğunlukla hoşgörü ile ilişkilendirilir. Hoşgörü, müsamaha, insanların bizim onaylamadığımız bir şekilde düşünme, konuşma ve eylemlerde bulunmalarına göz yumma istekliliği demektir. Bu, Fransız yazar Voltaire’in (1694-1778), “Söylediğin şeyden iğreniyorum ama senin bunu söyleme hakkını ölümüne savunacağım” ifadesinde yer almıştır. Hoşgörü, hem etik bir ideal hem de sosyal bir ilkedir. Hoşgörü, bir yandan kişisel özerklik amacını temsil ederken,



En geniş anlamıyla çoğulculuk, birçok şeyin varlığına, farklılık veya çeşitliliğe duyulan adanma inancıdır. Betimleyici bir terim olarak çoğulculuk, parti rekabetini (*siyasî* çoğulculuk), *etik* değerlerin çeşitliliğini (*ahlâkî* çoğulculuk veya *değer* çoğulculuğu), kültürel inançların çeşitliliğini (*kültürel* çoğulculuk) vs. çağırıştırır. Normatif bir terim olarak ise çoğulculuk, farklılığın sıhhatli ve arzulanabilir bir şey olduğunu ileri sürer. Bunun nedeni olarak da genellikle farklılığın, bireysel özgürlüğü koruduğu ve tartışma, münakaşa ve anlayışı beslediği gösterilir. Aslında çoğulculuk, iktidarın seçkin veya yönetici sınıfın elinde yoğunlaşmadığını, geniş ölçüde toplumda orantılı olarak yayıldığını savunur. Bu şekildeki çoğulculuk genellikle, hükümete grup erişiminin geniş demokratik tepkiselliği teminat altına alması anlamında, bir “grup siyaseti” teorisi olarak görülür.

LIBERALİZM, YÖNETİM VE DEMOKRASİ

diğer yandan da insanların birbirlerine nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili kurallar koyar. Hoşgörünün liberal yorumu, John Milton (1608-1674) ve John Locke gibi yazarların, din özgürlüğünü savunma teşebbüsleriyle 17. Yüzyıl’da ortaya çıkmıştır. Locke, *A Letter Concerning Toleration* (*Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, [1689] 1963) adlı yazısında şöyle bir akıl yürütmeye başvurur: Yönetimin gerçek işlevi hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti korumak olduğundan, böyle bir yönetimin “insanların ruhunun muhafazası”na burnunu sokma hakkı yoktur. Bu anlayış, liberaller için hayati önem taşıyan “kamusal” ve “özel” hayat alanları ayırımına ışık tutar. Hoşgörü, özel alan olarak görülen zeminlerdeki tüm meseleleri kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Ahlâkî meselelerle ilgili olan din gibi alanlar, tamamen bireye terk edilmelidir. Sonuçta hoşgörü, negatif özgürlüğün teminatıdır.

J. S. Mill (bkz. s. 46), *On Liberty* (*Hürriyet Üstüne*, [1859] 1972) adlı eserinde, hoşgörünün bireysel olduğu kadar toplum açısından da önemine ışık tutan daha geniş bir haklılaştırma geliştirmiştir. Bireyin bakış açısından hoşgörü, öncelikle bireysel özerkliğin teminatı, dolayısıyla da, ahlâkî kişisel gelişimin bir koşuludur. Bununla beraber hoşgörü, bir bütün olarak toplumun sağlamlığını ve sağlığını teminat altına almak için de bir zorunluluktur. İyi fikirler, kötü olanların yerini alacağından ve cehalet ilerlemeci bir tarzda bertaraf edileceğinden, “hakikat” sadece fikirlerin serbest piyasasında ortaya çıkabilir. Farklılık veya çeşitliliğin neticesi olarak, rekabet, tartışma ve münakaşa bundan dolayı sosyal ilerlemenin motorudur. Mill’e göre bu durum, demokrasinin ve çoğunluk her zaman haklıdır inancıyla bağlantılı olan “ahmak uyumculuğun” tehdidi altındadır. Sonuçta Mill ([1859] 1972) şu savı ortaya koyabilmiştir:

Bir kişi hâricinde 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.

Hoşgörü ve farklılık fikrini anlayıp paylaşmak, temel çatışmalarla parçalanmış olmayan dengeli bir topluma ait liberal inançla da ilişkilidir. Bireyler ve sosyal gruplar çok farklı çıkarların pe-



Evrenselci Liberalizm	Çoğulcu Liberalizm
Evrensel akıl	Şüphecilik
Hakikat arayışı	Düzen arayışı
Temel değerler	Değer çoğulculuğu
İnsan hakları	Kültürel haklar
Liberal-demokratik kültür	Çok-kültürlülük
Liberal zafercilik	Çoğulcu siyasal tarzlar

şinden gitmelerine rağmen liberaller, çatışan çıkarlar arasında derin bir uyum veya denge olduğunu kabul ederler. Örneğin, işçilerle işverenlerin çıkarları farklıdır: İşçiler daha iyi ücret, daha kısa çalışma saatleri ve iyileştirilmiş çalışma koşulları isterler; işverenlerin arzusu ise ücretler de dâhil olmak üzere tüm üretim maliyetlerini mümkün olan en düşük düzeyde tutarak kârlarını artırmaktır. Ancak bu çatışan çıkarlar aynı zamanda birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir: İşçilerin işe, işverenlerin de işgücüne ihtiyaçları vardır. Bir başka ifadeyle, her bir grup, bir diğerrinin amaçlarının gerçekleştirilmesi için zaruridir. Bireyler ve gruplar kendi çıkarlarının peşinden gidebilir ama doğal dengenin kendini kabul ettirme eğilimi vardır. Denge ilkesi, liberalizmi, çatışmacı toplum modeli geliştiren geleneksel sosyalizmden ve ahlâkî, sosyal, kültürel farklılığı düzensizlik ve istikrarsızlıkla ilişkilendiren muhafazakârlıktan ayırır.

Tüm bunlara rağmen liberal hoşgörü, sınırsız bir çoğulculuk ve farklılığı ima etmez. Örneğin Locke (bkz. s. 54), hoşgörü ilkesinin, düşüncesine göre yabancı bir papaya sadakât gösteren ve bu yüzden de ulusal egemenlik için bir tehdit oluşturan Roma Katoliklerini kapsayacak kadar genişletilmesine hazır değildir. Daha genel bir ifadeyle hoşgörü, bizzat hoşgörüden uzak görüşlerle sınırlandırılabilir. Örneğin liberaller, demokratik olmayan siyasi partileri yasaklayan veya ırkçı görüşlerin ifadesini engelleyen yasaları desteklemeye hazırdırlar. Bu desteğin gerekçesi ise böylesi fikirlerin yayılması veya bu tür partilerin başarılarının liberal hoşgörünün varlığının sona ermesi anlamına geleceğidir. Buna rağmen liberaller, birçok durumda hoşgörüsüzlüğün baskı altına alınmasına gerek olmadığına da inanmışlardır. J. S. Mill'in (bkz. s. 46) iddia ettiği gibi, açık tartışma-münazaranın değeri, "kötü" fikirlerin kötülüklerinin ifşa edilmesinden gelir. Bu da "iyi" fikirlerin hüküm sürmesi demektir. Tüm bunlardan dolayı hoşgörüyü olan inanç, bir yazgı olarak, liberal teori ve değerlerin nihayetinde liberal olmayan alternatifler üzerinde zafer kazanacağı şeklindeki evrensel inanç ile ilgilidir.

Ancak 20. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren birçok liberal, hoşgörünün ötesine geçmiş ve ahlâkî tarafsızlık fikrini benimsemiştir. Bu, liberalizm içinde evrenselcilikten çoğulculuğa doğru bir geçişin yansımasıdır. Yani liberaller, farklı ahlâkî ve maddî önceliklere sahip insanların bir arada barış ve kazanç dolu bir hayatı sürdürebilecekleri koşulları yaratma arzusu çerçevesinde sürdürdükle-

ri temel bir değer kümesi arayışından vazgeçmişlerdir. Böylesi bir görüş, Isaiah Berlin'in ([1958] 1969) yazılarında açıkça ifadesini bulan, değerlerin çatışması insan hayatına içkindir, biçimindeki bir inanca dayanır. Kısaca insanların, hayatın nihai amaçlarıyla ilgili olarak fikir ayrılığına düşmele-ri zaruridir. Bu anlayış, liberal değerleri, sahip oldukları imtiyazlı konumlarından mahrum bırakabilir ama hoşgörü barındıran liberal kurumların, ahlâkî çoğulculuk bağlamında düzen ve istikrarı muhafaza edecek en iyi, belki de tek kurum olduğunun önemini de vurgular. Ancak liberalizm bir kere ahlâkî çoğulculuğu benimsediğinde bunu hâlâ liberal çerçevede barındırması oldukça zordur. Örneğin John Gray'e (1995b) göre, çoğulculuk; liberal değer, kurum ve rejimlerin artık meşruluk tekeliinden yararlanamayacakları "post-liberal" bir konumu ima etmektedir.

LIBERALİZM, YÖNETİM VE DEMOKRASİ

Liberal Devlet

Liberaller, dengeli ve hoşgörölü bir toplumun, bireylerin ve gönüllü kuruluşların özgür eylemle-ri bir sonucu olarak doğal bir hâlde ortaya çıkacağına inanmazlar. İşte bu noktada liberaller, hem hukuku hem de yönetimi gereksiz gören anarşistlerle fikir ayrılığına düşerler. Liberaller her zaman, özgür bireylerin çıkarlarına uygun olduğunda diğerlerini sömürme, mallarını çalma hatta köleleştirme eğilimine girecekleri korkusunu taşırlar. Bireyler aynı zamanda, menfaatlerine uygun olduğunda, sözleşmeleri çiğneyebilirler veya göz ardı edebilirler. Bundan dolayı, bir kişinin özgür-lüğü, diğerlerini suistimale uğratma ruhsatına dönüşme tehlikesini her zaman taşır; her bir kişinin hem toplumun diğer tüm üyelerine bir tehdit oluşturduğu hem de her bir kişinin toplumun diğer tüm üyelerinin tehdidi altında olduğu söylenebilir. Özgürlüğümüz, diğerlerinin ona tacizden alı-konmalarını gerektirir ve bunun karşılığında da diğerlerinin özgürlüğü, bize karşı teminat altın-da olmalıdır. Geleneksel olarak liberaller, böylesi bir korumanın ancak toplumdaki tüm birey ve grupları kısıtlama yeteneği olan egemen bir devlet tarafından sağlanabileceğine inanırlar. Bundan dolayı özgürlük, John Locke'un da belirttiği gibi sadece "hukukun boyunduruğu"nda varolabilir; "hukuk olmayan yerde, özgürlük de olmaz."

Bu iddia aynı zamanda, toplum sözleşmesi teorilerinin de zeminini oluşturur. Liberallere göre, bireyin devlete karşı siyasal yükümlülüklerini açıklayan bu teoriler, Thomas Hobbes (bkz. s. 88) ve John Locke gibi 17. Yüzyıl düşünürleri tarafından geliştirilmişlerdir. Hobbes ve Locke, devletsiz bir toplumda, "doğa durumu" olarak adlandırdıkları dönemde, yani yönetim oluşmadan önceki devirde hayatın neye benzediğine ilişkin bir tablo çizerler. Bireyler bencil, tamahkâr ve iktidar ara-yışında olduklarından, doğa durumunun tipik özelliği, herkesin herkesle sonu gelmez bir iç savaş hayatasıdır. Böyle bir durumda insan hayatı, Hobbes'un ifadesiyle, "yalnız, sefil, iğrenç, hayvani ve kısa" olacaktır. Hobbes ve Locke'un iddiasına göre, bunun bir sonucu olarak, rasyonel birey-

John Locke (1632-1704)



İngiliz filozof ve siyasetçi. Locke, Somerset'te doğdu ve birinci Shaftesbury Kontu Anthony Ashley Cooper'ın sekreteri olmadan önce Oxford'da tıp tahsili yaptı. Siyasal görüşleri, İngiliz Devrimi'nin arka planına karşıt olarak gelişti ve bu devrimle şekillendi.

Genellikle erken dönem liberalizminin kilit düşünürlerinden biri olarak görülen Locke, tutarlı bir mutlakiyetçilik karşıtıdır ve sıkça 1688'de anayasal monarşiyi kuran "Şanlı Devrim"i filozofu olarak gösterilir. Locke, insanların doğaları gereği eşit ve özgür olduklarını kabul etse de, mülkiyet haklarına öncelik vermesi, modern anlamda siyasal eşitlik veya demokrasiyi benimsemesini engellemiştir. Locke'un siyasetle ilgili en önemli eserleri, *A Letter Concerning Toleration* (Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 1689) ve *Two Treaties of Government*'tir (Hükümet Üzerine İki İnceleme, 1690).

ler egemen bir yönetim oluşturmak üzere bir anlaşmaya, "toplumsal sözleşme"ye varırlar. Bu egemen yönetim olmaksızın düzenli ve istikrarlı bir hayat mümkün olamaz. Tüm bireyler, bir hukuk sistemi oluşturmak adına özgürlüklerinin bir kısmını feda etmenin onların menfaatine olduğunu fark ederler; aksi takdirde, hakları, dahası hayatları süreklilik arz eden bir tehdit altında olacaktır. Hobbes ve Locke, bu "sözleşme"nin tarihsel bir kurgu olduğunun farkındaydılar. Zaten toplumsal sözleşme iddiasının birinci amacı, egemen bir devletin birey için önemini gözler önüne sermektir. Başka bir ifadeyle Hobbes ve Locke, bireylerin, sadece bir devletin sağlayabileceği güvenliğe minnettar kalarak ve de yönetimle beraber hukuka saygı duyarak bu tarihsel kurgu sanki gerçekmiş gibi davranmalarını dilemektedirler.

Toplum sözleşmesi teorisi özelde devlete, genelde de siyasal otoriteye yönelik çok sayıdaki liberal tutumu somutlaştırmıştır. Bu teori öncelikle, siyasal otoritenin "aşağıdan" yukarıya doğru olduğu izlenimini vermektedir. Devlet, bireyler tarafından bireyler için oluşturulur ve bu bireylerin ihtiyaçları ile çıkarlarına hizmet etmek için varolur. Yönetim, yönetilenlerin rızası veya sözleşmesinden doğar. Bu, yurttaşların tüm yasalara karşı mutlak bir yükümlülüklerinin ya da her türden yönetim biçimini kabul etme zorunluluklarının olmadığı anlamına gelir. Yönetim, yönetilenlerin yaptığı bir sözleşmeye dayanıyorsa, bizzatıhi yönetimin kendisi sözleşmenin şartlarına uymayabilir. Yönetimin meşruluğu kaybolduğunda, insanlar başkaldırma hakkına sahip olurlar. Bu ilke, *Two Treaties of Government* (Hükümet Üzerine İki İnceleme, [1690] 1962) adlı eserinde Locke tarafından geliştirilmiş ve 1688 Şanlı Devrimi'ni haklılaştırmak üzere kullanılmıştır. Bu devrimle Britanya'da II. James tahttan indirilmiş ve William ile Marry'nin idaresinde anayasal bir monarşi kurulmuştur. Aynı anlayış, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde Thomas Jefferson (bkz. s. 62) tarafından da dile getirilmiştir. Bu bildirgeye göre, yönetim mutlak bir despotizme dönüştüğünde, "halkın bu yönetimi değiştirme veya ortadan kaldırma hakkı vardır."

İkinci olarak, toplum sözleşmesi teorisi devleti toplumda tarafsız bir hakem olarak resmeder. Devlet, kitleleri sömürmek isteyen ayrıcalıklı elit tarafından değil, tüm halkın taraf olduğu bir söz-

leşmeyle meydana getirilir. Bundan dolayı devlet, tüm yurttaşların çıkarlarını somutlaştırır ve bireyler ya da gruplar arasında çatışmalar söz konusu olduğunda tarafsız bir hakem olarak harekete geçer. Örneğin bireyler, diğerleriyle yaptıkları sözleşmeleri çiğnerlerse devlet, “oyunun kuralları”nı gündeme getirir ve sözleşmenin şartlarını uygulamaya koyar. Tabii ki bunu yaparken sözleşmenin tüm taraflarının bu sözleşmeye gönüllü olarak katılımlarının ve her şeyi tam olarak bilmelerinin sağlanması gerekir. Böyle bir hakem için zorunlu olan özellik ise eylemlerinin tarafsız olması veya böyle görülmesi gerekir. Sonuçta liberaller devleti, toplumda rekabet hâlindeki birey ve gruplar arasındaki tarafsız hakem olarak görürler.

Anayasal Yönetim

Liberaller devletin gerekliliğine inanmışlarsa da, onun bünyesinde barındırdığı tehlikelerin de farkındadırlar. Liberallerin bakış açısına göre, bütün devletler birey karşısında potansiyel zordur. Bu görüş bir yandan, devletin iktidarı kullanması ve dolayısıyla, bireysel özgürlüğe dâimi bir tehdit yöneltmesi üzerine kuruluyken; diğer yandan da liberallere özgü iktidar korkusunun bir yansımasıdır. İnsanoğlu kendi kendini gözetken bir yaratık olduğundan, iktidarı –başkalarının davranışlarını etkileme becerisi– ele geçirdiğinde bu iktidarı doğal olarak diğerlerinin pahasına kendi menfaati için kullanacaktır. Basitçe ifade etmek gerekirse, liberallere göre, bencillik artı iktidar yozlaşmaya eşittir. Bu anlayış, Lord Acton’un meşhur uyarısında şöyle yer alır: “İktidar yozlaştırır; mutlak iktidar mutlaka yozlaştırır” ve Acton şu sonuca varır: “Büyük adamlar, neredeyse her zaman kötü adamlardır.” Bunlardan dolayı liberaller, keyfi yönetim korkusu taşırlar ve sınırlı yönetim ilkesini benimserler. Yönetim, anayasal sınırlamaların konması ve bir sonraki bölümde ele alınacak demokrasiyle sınırlandırılabilir, uysallaştırılabilir veya evcilleştirilebilir.

Anayasa, yönetimin çeşitli kurumları arasındaki görev, yetki ve işlevleri tahsis etme arayışındaki kurallar kümesidir. Bundan dolayı anayasa, yönetimin bizi kendisini yöneten kuralları oluşturur. Aslında anayasa tam anlamıyla hem yönetim iktidarının boyutlarını tanımlar hem de bu iktidarın kullanımını sınırlar. Anayasalcılığa yönelik desteğin iki biçimi vardır. Birincisi, yönetsel organların ve siyasetçilerin iktidarı, dışsal ve genellikle de yasal mecburiyetlerin devreye sokulmasıyla sınırlandırılabilir. Bunlardan en önemlisi, yazılı anayasa olarak bilinen anayasalardır. Bu anayasalar, tek bir yetki belgesi içinde yönetsel kurumların sorumluluklarını ve ana yetki dağılımını yasal bir düzene bağlar. Sonuçta yazılı bir anayasa, “üst” yasayı oluşturur. Bu türden belgelerin ilki, 1787 yılında yazılan Birleşik Devletler Anayasası’dır. 19. ve 20. Yüzyıl boyunca da Birleşik Krallık, İsrail ve Yeni Zelanda hariç, tüm liberal demokrasiler yazılı anayasaları benimsemişlerdir. Birçok durumda da, birey ile devlet arasındaki ilişkinin yasal olarak tanımlanmasını mümkün kılarak, birey haklarını sağlam bir şekilde konuşturarak haklar bildirgeleri vardır. Örneğin, Birleşik Devletler Anayasası’nda yapılan ilk on ıslahat birey haklarını listelemiş ve bu ıslahatların hepsi müştereken “Haklar Bildirgesi” olarak adlandırılmıştır. Bunun bir benzeri, “İnsan Hakları Bildirgesi” (1789), Fransız Devrimi esna-



Dar anlamda anayasalcılık, bir anayasanın varlığının neden olduğu sınırlı yönetim uygulaması demektir. Bu anlamda, yönetsel kurumlar ve siyasal süreç etkin bir şekilde anayasal kurallarla sınırlandığında anayasalcılığın varlığından bahsedilebilir. Daha geniş anlamda ise anayasalcılık, yönetsel iktidar üzerinde dışsal ve içsel frenler yerleştirilerek özgürlüğü koruma arzusu yansıtan siyasî değer ve amaçlar kümesine karşılık gelir. Bu da tipik olarak, bir sisteme bağlanmış anayasa, bir haklar bildirgesi, güçler ayrılığı, iki-meclislilik ve federalizm ya da adem-i merkeziyetçilik gibi amaçları barındıran anayasal/kurucu koşullara ait destekle ifadesini bulur. Sonuçta anayasalcılık, siyasal liberalizmin bir türüdür.

sında benimsenmiştir. Birleşik Krallık'ta olduğu gibi ne yazılı anayasaların ne de haklar bildirgesinin yer almadığı durumlarda liberaller, yönetsel iktidarın frenlenmesinde, hukukun üstünlüğü ilkesini gündeme getirerek yazılı hukukun önemini vurgularlar. Bu durum, 19. Yüzyıl'da Almanya'da kullanılan *Rechtsstaat* (hukukla yönetilen devlet) kavramında açıkça ifadesini bulmuştur.

İkinci olarak, anayasalcılık, siyasî iktidarı, belli başlı kurumlar arasında dağıtan ve bir “denge ve fren” şebekesi oluşturan içsel sınırlamaların devreye girmesiyle tesis edilebilir. Fransız siyaset felsefecisi Montesquieu'nun (1689-1775) da belirttiği gibi, “iktidar, iktidarın gemi, freni olmalıdır.” Liberal niteliği olan tüm siyasî sistemler bir ölçüde içsel parçalanma sergilerler. Bu da ancak, bizatihi Montesquieu tarafından öne sürülen güçler ayrılığı öğretisinin uygulanmasıyla mümkün olur. Bu öğretiye göre, yönetimin yasama, yürütme ve yargı iktidarı üç bağımsız kurum tarafından kullanılmalıdır. Böylece tüm birey veya küçük grupların diktatörevârî bir şekilde iktidarı ele geçirmesi engellenecektir. Örneğin ABD'deki başkanlık sistemi Kongre, Başkanlık ve Yüksek Mahkeme arasındaki katı güçler ayrılığına dayanır. Yargının bağımsızlığı ilkesi, tüm liberal demokrasilerde saygı görür. Yargı, hem anayasal hem de yazılı hukukun anlamını yorumladığından ve bundan dolayı da bizatihi yönetimin yetkilerini gözden geçirdiğinden bireyi devlete karşı koruyacaksa, biçimsel bir bağımsızlığa sahip olmalı ve siyasî açıdan tarafsız kalmalıdır. Yönetsel iktidarı parçalayan diğer aygıtlar kabine hükümeti (başbakanın gücünü frenler), parlâmenter hükümet (yürütme organının gücünü frenler), iki-meclislilik (her bir yasama organının gücünü frenler) ve federalizm, yetki devri, yerel yönetim (merkezi yönetimin gücünü frenler) gibi bölgesel bölünmelerdir.

Demokrasi

“Demokrasi” teriminin kökleri, Antik Yunan'a kadar uzanır. Sonu “krasi” ile biten diğer kelimeler –otokrasi, aristokrasi, bürokrasi vs.– gibi demokrasi de Yunanca iktidar veya yönetim anlamına gelen *kratos* kelimesinden türemiştir. Demokrasi, “*demos* tarafından yönetim”i ifade etmektedir. Burada *demos*, başlangıçta “yoksullar”ı veya “halk yığını”nı ima eden halk anlamına gelmektedir. Daha

modern bir demokratik görüş, Abraham Lincoln'ün 1860 Gettysburg Konuşması'nda yer almıştır. Bu konuşmada "halkın, halk için, halk tarafından yönetimin" in erdemleri öve öve bitirilememiştir. Ancak demokrasi tartışmalı bir kavramdır: Üzerinde hemfikir olunmuş, tartışmasız bir demokrasi tanımı yoktur; birbiriyle çekişen birtakım tanımlar vardır. Bundan dolayı, tek bir demokratik yönetim modeli söz konusu değildir, aksine rekabet hâlinde birtakım uyarlamalar söz konusudur. Tarihsel olarak, bu uyarlamaların en başarılısı liberal demokrasi olmuştur. 20. Yüzyıl itibarıyla liberal demokrasinin, güçlü rakiplerini alt ettiği görülür. Ancak liberal demokratik siyasal sistemler melez bir nitelik arz eder: Bu sistemler, iki farklı özelliği bünyesinde barındırır; birisi liberal, diğeri de demokratik niteliklidir. Liberal öge, sınırlı yönetime olan inancı, demokratik öge de halkın yönetimine bağlılığı yansıtır. Bir demokrasi modeli olarak liberal demokrasinin üç ana özelliği vardır:

- Liberal demokrasi, temsili ve dolaylı demokrasi biçimidir. Siyasî iktidar, biçimsel eşitlik temelinde –"tek kişi tek oy; tek oy tek değer"– gerçekleştirilen düzenli seçimlerdeki başarıyla elde edilir.
- Bu demokrasi, rekabet ve seçim tercihinin dayalıdır. Bu, geniş oranda çatışan inançlara, sosyal felsefelere, rekabet hâlindeki siyasî hareketlere ve partilere hoşgörü anlamına gelen siyasî çoğulculukla (bkz. s. 51) temin edilir.
- Bu demokrasinin belirgin özelliği, devlet ile sivil toplumun arasına belirgin ayırım koymasındır. Bu durum, iktisadi hayatın kapitalist veya piyasa örgütlenmesiyle, özerk çıkarlar ve grupların varlığıyla ve de yönetsel iktidar üzerindeki içsel ve dışsal frenler aracılığıyla muhafaza edilir.

Liberal demokrasinin melez doğası, liberalizm içinde demokrasiye yönelik ciddi bir belirsizliği yansıtır. Bu belirsizlik, birçok açıdan bireyciliğin (bkz. s. 45) çatışan olası etkileriyle şekillenmiştir. Çünkü bireycilik, hem kolektif (müşterek) bir iktidar korkusu barındırır hem de siyasî eşitlik inancına yol açar. 19. Yüzyıl'da liberaller, demokrasiyi genellikle tehditkâr veya tehlikeli bir şey olarak görmüşlerdir. Bu açıdan, 19. Yüzyıl liberalleri, demokrasiyi, erdem ve mülkiyet pahasına sürülerin yönetim sistemi olarak gören Platon ve Aristoteles gibi daha önceki siyasî teorisyenlerin görüşlerini tekrarlamışlardır. Ana liberal hassasiyet, demokrasinin bireysel özgürlüğün düşmanına dönüşebilmesi ihtimâlidir. Bu hassasiyet de, "halk"ın tek başına bir varlık olmaması, daha ziyade, farklı fikir ve çatışan çıkarlara sahip olan bir birey ve grup toplamı olması gerçeğinden doğar. Çatışma için sunulan "demokratik çözüm", sayılara başvurma ve çoğunluğun yönetimi ilkesinin uygulanmasıdır. Yani "çoğunluğun veya en yüksek sayıdakilerin iradesi azınlığın iradesi üzerinde hâkim olmalıdır" ilkesi. Sonuçta demokrasi, %51'in yönetim inisiyatifine kalmaktadır. Fransız siyasetçi ve sosyal yorumcu Alexis de Tocqueville (1805-1859), bu durumla ilgili olarak meşhur "çoğunluğun zorbalığı" şeklindeki tasviri yapmıştır. Bu durumda, bireysel özgürlük ve azınlık hakları halk adına çığnenebilir. James Madison, 1787'deki Philadelphia ABD Anayasa Kongresi'nde benzer görüşleri açıkça dile getirmiştir. Madison, çoğunluğun zorbalığına karşı en iyi savunmanın bir denge fren

James Madison (1751-1836)



ABD'li devlet adamı ve siyaset teorisyeni. Virginialı Madison, 1774 ve 1775 Anayasa Kongre-le-ri'nde ateşli bir Amerikan milliyetçiliği savunucusuydu. 1778 Anayasa Kongresi'nin toplanmasında katkısı oldu ve Anayasa'nın yazılmasında başrollerden birini oynadı. Madison, 1801-1809 yılları arasında Jefferson'un bakanı olarak hizmet etti ve 1809-1817 döneminde ABD'nin dördüncü başkanı olarak görev yaptı.

Madison, çoğulculuk ve bölünmüş yönetimin önde gelen savunucularındı. Federalizm, iki-meclislilik ve güçler ayrımının ABD yönetiminin temeli olarak benimsenmesini ısrarla vurguladı. Madisoncu anlayış, zorbalığa karşı direnmenin birincil aracı olarak denge ve fren mekanizmalarını ön plana çıkardı. Ancak görevdeyken Madison, ulusal yönetimin iktidarını güçlendirme yönünde çaba gösterdi. Siyasetle ilgili en ünlü yazıları, Anayasa'nın onaylanması için mücadele veren *The Federalist*'e (1787-1788) yaptığı katkılardır.

şebekesi olacağını öne sürmüştür. Bu şebeke, yönetimi, rekabet hâlindeki azınlıklara karşı duyarlı olmaya ve mülkiyet sahibi azınlığı mülkiyetsiz kitlelerle karşı korumaya sevk edecektir.

Liberaller, demokrasiyle ilgili tereddütlerini sadece çoğunluğun yönetimi tehlikesinden dolayı değil, modern sanayi toplumlarındaki çoğunluğun oluşum biçiminden dolayı da dile getirirler. Örneğin, J. S. Mill'e (bkz. s. 46) göre, siyasal erdemin paylaşımı eşitsizdir ve geniş oranda eğitime bağlıdır. Eğitimsizlerin dar sınıfsal çıkarlara göre hareket etme eğilimi daha fazladır. Aksine eğitilmişler, başkalarının iyiliği için tecrübe ve erdemlerini kullanabilirler. Mill, bundan dolayı, seçilmiş siyasetçilerin, seçmenlerinin görüşlerini yansıtmaktan ziyade, kendi adlarına konuşmaları hususunda ısrarcıdır. Mill ayrıca, çoğul nitelikli bir oy sistemi önerisi yapmıştır. Bu sisteme göre, okuma yazma bilmeyenlerin oy hakkı ellerinden alınmalı ve eğitim düzeyi ya da sosyal konumlarına bağlı olarak bazı insanlara bir, iki, üç veya dört oy tahsis edilmelidir. İspanyol sosyal bilimci Ortega y Gasset (1883-1955), *La Rebelión de las masas* (*Kitlelerin İsyanı*, 1930) adlı eserinde, bu korkuları daha dramatik bir tarzda dile getirir. Gasset, kitle demokrasisinin ortaya çıkmasının, medenî toplum ve ahlâkî düzenin yıkılmasına yol açtığı uyarısını yapar. Çünkü böylece, kitlelerin en temel içgüdülerine hitap edilerek otoriter yöneticilerin iktidara gelmelerinin önü açılmıştır.

Ancak 20. Yüzyıl'da, birtakım öğretilere ve iddialara dayalı olsa da liberallerin büyük bir bölümü, demokrasiyi bir erdem olarak görmeye başlamışlardır. Demokrasi için başvuru olan ilk liberal haklaştırmaya teşebbüsü, rızaya ve yurttaşların kendilerini yönetimin tecavüzlerinden koruyacak araçlara sahip olmaları gerektiği fikrine dayandırılmıştı. 17. Yüzyıl'da John Locke (bkz. s. 54), oy hakkının mülkiyet sahiplerini kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğini savunarak, sınırlı bir korumacı demokrasi teorisi geliştirmiştir. Çünkü mülk sahipleri, doğal haklarını yönetime karşı ancak bu durumda savunabileceklerdir. Eğer yönetim vergilendirme aracılığıyla mülkiyeti kamulaştırma iktidarına sahipse, o zaman yurttaşlar da vergi koyan organı, yani yasamanın oluşumunu denetleyerek kendilerini koruma hakları vardır. Bu fikir, Amerikan Devrimi boyunca, "Temsil yoksa vergi



Liberaler, demokrasiyi, bireyci terimler çerçevesinde oy sandığında ifadesini bulan rıza olarak görürler. Yani demokrasi, düzenli ve rekabete açık seçimler ile aynı şeymiş gibi görülür. Demokrasi bir yandan iktidarın kötüye kullanımını engellemektedir ama çoğunluğun zorbalığının engellenmesi adına, her zaman anayasal bir çerçevede işletilmelidir.

Muhafazakârlar, liberal demokratik yönetimi benimsemektedirler ama bu demokrasi, mülkiyeti ve geleneksel kurumları, terbiye görmemiş "halk yığını"nın iradesinden korunma ihtiyacını karşılayacak nitelikleri barındırmalıdır. Ancak Yeni Sağ, temsili demokrasiyle aşırı müdahaleci yönetim ve iktisadî durgunluk meseleleri arasında ilişki kurmaktadır.

Sosyalistler, geleneksel olarak, halkın katılımına dayalı radikal bir demokrasi şeklini benimserler. Kapitalist demokrasi olduğu gerekçesiyle liberal demokrasiyi dışlayan sosyalistler, iktisadî hayatı kamusal denetim altına alma arzusu taşırlar. Ancak şimdiki modern sosyal demokratlar, liberal demokratik yapılara sâdık kalmada şüphe etmezler.

Anarşistler, doğrudan demokrasiyi savunurlar ve süreklilik arz eden halkçı katılımı beraber radikal adem-i merkezîyetçilik vurgusu yaparlar. Temsili demokrasi, seçkin tahakkümünü örtme ve kitleleri baskıya boyun eğdirmeye teşebbüslerini gizleyen sahte bir görüntüden başka bir şey değildir.

Faşistler, totaliter demokrasi dairesindeki fikirleri benimserler. Hakikî bir demokrasinin mutlak diktatörlük olduğu düşüncesini taşırlar. Çünkü önder, ideolojik bilgeliği tekeline alabilir ve yalnızca bu lider tek başına halkın gerçek çıkarlarını dillendirebilir. Bu yüzden parti ve seçim rekabeti, yozlaşmış ve kokuşmuştur.

Ekolojistler, çoğunlukla radikal ya da katılımcı demokrasiyi desteklerler. "Koyu" Yeşiller, özel bir temsili demokrasi eleştirisi geliştirmişlerdir. Bu eleştiri temsili demokrasiyi, mevcut kuşağın (bu yönde oy hakkı olmaksızın) çıkarlarını gelecek kuşaklara, diğer türlere ve doğaya bir bütün olarak dayatma aracı gibi tanımlar.

de yok" sloganında yer almıştır. Jeremy Bentham (bkz. s. 64) ve James Mill (1773-1836) gibi faydacı teorisyenler demokrasi nosyonunu, evrensel oy hakkı çerçevesinde birey için bir koruma biçimi olarak gündeme getirmişlerdir. Faydacılık (bkz. s. 63), bireylerin haz arayışında oldukları ve elemenden kaçındıkları inancına dayanır. Böyle bir durumda bireyler, kendilerinin tanımladıkları çıkarları sürdürme veya savunma adına oy verecektir. Bentham'a göre, "en yüksek sayıdaki kişinin en üst düzeydeki mutluluğu"nu tesis etmenin tek yolu işte bu evrensel oy hakkıdır. (Bentham'ın zamanında sadece erkeklerin oy hakkı tasavvur ediliyordu). Ancak demokrasiyi, koruyucu birtakım zeminlerde haklaştırmak, aynı zamanda sadece nitelikli bir demokratik yönetime destek sağlar. Nihai olarak, koruyucu demokrasi yurttaşlarına, tercih ettikleri bir hayatı sürdürebilecekleri en geniş hayat alanını sunmayı amaçlar. Böylece de bu demokrasi, asgari yönetim müdahalesi çağrışımını yapar.

Daha radikal bir demokrasi anlayışı ise siyasal katılımın erdemleriyle ilgilidir. Bu anlayış, J.-J. Rousseau'nun (bkz. s. 170) fikirlerini çağırıştırır ama J. S. Mill'in eserlerinde liberal bir yoruma tâbi tutulur. J. S. Mill bir anlamda, demokrasiye karşı liberal tutumun belirsizliğini özetlemektedir. Dizinlenmemiş biçimiyle demokrasi, zorbalığa yol açmaktadır ama demokrasinin yokluğunda da

cehalet ve vahşilik hüküm sürmektedir. Mill'e göre, demokrasinin asıl erdemi, insani kapasitelerin "en üst düzeyde ve en uyumlu şekilde" gelişimini sağlamasıdır. Yurttaşlar, siyasal hayata katılımı beraber, anlayışlarını geliştirir, hassasiyetlerini güçlendirir ve kişisel gelişimin daha üst düzeylerine ulaşabilirler. Bu türden bir gelişmeci demokrasi anlayışı, demokrasiyi öncelikle eğitimsel bir tecrübe olarak ele alır. Sonuçta Mill, siyasal eşitliği reddetse de, oy hakkının okur yazar olmayanlar hâric herkesi, zamanla da (dönemine göre radikal bir tutumla) kadınları kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğini savunmuştur.

Ancak 20. Yüzyıl'dan beri demokrasiye ilişkin liberal teoriler, rıza ve katılımdan ziyade toplumda daha fazla uzlaşma ihtiyacını vurgulama eğilimine girmişlerdir. Bu durum, çoğulcu teorisyenlerin eserlerinde açıkça görülmektedir. Çoğulcu yaklaşım, esas siyasî aktörlerin bireyler değil, örgütlü gruplar olduğunu ileri sürmüş ve modern sanayi toplumlarını, çatışan çıkarların belirlediği büyüyen bir karmaşa olarak tanımlamışlardır. Bu bakış açısından demokrasinin câzibesi, karmaşık ve akışkan modern toplumlarda dengeyi muhafaza etme yeteneğine sahip yegâne yönetim sistemi olmasından kaynaklanmaktadır. Demokrasi, rekabet hâlindeki gruplara siyasî bir soluk verdiği sürece, bu grupları siyasal sisteme bağlar ve böylece siyasî istikrarı sürdürür. Ancak bu anlayış, daha mutevazı demokrasi teorilerini gündeme getirmiştir. Amerikalı siyaset bilimciler Robert Dahl (d. 1915) ve Charles Lindblom modern demokratik sistemleri, tüm yurttaşlardan farklı çoğunluk tarafından yönetim anlamına gelen "poliarşiler" olarak tanımlamışlardır. Poliarşinin tipik özelliği, yurttaşlığın göreceli olarak yetişkinlerin büyük oranını kapsayacak şekilde genişletilmesi ve bu yurttaşların, iktidardan düşürecek şekilde oy vermekle hükümet yetkililerine muhalif olma haklarının varlığıdır. Bu, klasik, halkın kendini yönetmesi ilkesi için yeterli olmasa da, halka karşı duyarlı olma ve sorumluluk, tutarlı bir düzey sağlama açısından çok önemli avantajlara sahiptir.

KLASİK LIBERALİZM

Klasik liberalizm, liberal geleneğin ilk dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Klasik liberal fikirler, feodalizmden kapitalizme geçiş döneminde gelişmeye başlamış ve 19. Yüzyıl'daki sanayileşme sürecinin başlarında yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Bundan dolayı, klasik liberalizm zaman zaman "19. Yüzyıl liberalizmi" olarak da adlandırılır. Klasik liberalizmin beşiği, kapitalist ve sanayi devrimlerin en ileri düzeylere ulaştığı ülke olan Birleşik Krallık'tır. Klasik liberalizmin benimsediği fikirler, dünyanın diğer bölgelerine göre Anglo-Sakson ülkelerde özellikle de Birleşik Krallık ve ABD'de daha derin kökleşmiştir. Ancak klasik liberalizm sadece, şu anda tarihsel açıdan ilgi duyulan liberalizmin 19. Yüzyıl'da aldığı şekil demek değildir. Aslında klasik liberalizmin ilke ve teorileri, 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısından günümüze kadar artan bir çekiciliğe sahip olmuştur. Neo-klasik liberalizm ya da neo-liberalizm başlangıçta Birleşik Krallık ve ABD'de oldukça fazla etkili olsa da, kısmen de küreselleşmenin körüklemesiyle, çok daha geniş bir etki alanına sahip olmuştur.

Klasik liberal fikirler çeşitli şekiller almıştır ama bazı ortak özelliklere de sahiptirler. Öncelikle,

klasik liberaller bencil bireyciliği kabul ederler. Klasik liberaller insanoğlunu, kendi ayakları üzerinde durabilme kapasitesi çok yüksek ve rasyonel olarak bencil çıkarlarının peşinde koşan yaratıklar olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı, geniş oranda kendi kendine yeten bireyler toplamından oluşan atomistik bir toplum anlayışı vardır. Bu da, toplumların özelliklerinin insan doğasının daha derinlerinde yatan özelliklere kadar geri götürülebileceği anlamı taşır. İkinci olarak, klasik liberaller negatif özgürlüğe inanırlar. Birey, başkalarının zorlamasına veya müdahalesine tâbi olmadan yalnız bırakıldığı sürece özgürdür. Daha önce de ifade edildiği gibi, bu anlamdaki özgürlük, birey üzerinde dışarıdan herhangi bir sınırlamanın olmamasıdır. Üçüncü olarak, en iyi ihtimâlle devlet, Thomas Paine'nin ifadesiyle “zorunlu bir kötü”dür. Devlet, en azından düzenin varlığı için gerekli olan koşulların temelini attığından zorunlu; topluma müşterek bir iradeyi dayatması ve bireyin sorumluluklarıyla özgürlüğünü sınırlaması nedeniyle de kötüdür. Sonuçta klasik liberaller, Locke'un (bkz. s. 54) kullandığı mecaz ifadeyle “gece bekçisi” gibi çalışan minimal (asgari) bir devleti onaylarlar. Bu bakış açısına göre, devletin yükleneceği en iyi rol, toplumu dışarıdan gelen saldırılara karşı korumakla beraber, ülke içi düzenin sağlanıp muhafaza edilmesi ve sözleşmelere uyulması için zor kullanmayla sınırlıdır. Son olarak da klasik liberaller, geniş ölçüde olumlu bir sivil toplum görüşünü benimserler. Sivil toplum, “zorlama alanı” olan devletle mukayese edildiğinde sadece bir “özgürlük alanı” olarak görülmekle kalmaz, aynı zamanda denge ilkesinin yansıması olarak da görülür. Bu, kendi kendini düzenleyen piyasa ekonomisi anlayışına olan liberal inançta açıkça ifadesini bulur. Tüm bunlarla beraber klasik liberalizm, çeşitli öğreti (doktrin) ve teorilerden yararlanır. Bunlar arasında en önemlileri şunlardır:

- Doğal haklar teorisi
- Faydacılık
- İktisadî liberalizm
- Sosyal Darwinizm
- Neo-liberalizm

Doğal Haklar Teorisi

İngiltere'deki John Locke (bkz. s. 54) ve Amerika'daki Thomas Jefferson gibi 17. ve 18. Yüzyıl'ın doğal haklar teorisyenlerinin liberal ideoloji üzerinde önemli etkileri olmuştur. Modern siyasi tartışma, “haklar”a ve “haklar”a sahip olma iddialarına yapılan göndermelerle doludur. En basit anlamıyla hak, belli bir şekilde faaliyette bulunma veya muamele görme hakkıdır. Bu türden haklar nitelik olarak ahlâki ya da yasal olabilir. Locke ve Jefferson'a göre haklar, insanlara doğa veya Tanrı tarafından bahşedilmiş olmaları anlamında “doğal”dır. Doğal haklar günümüzde daha çok, insan hakları olarak adlandırılırlar. Jefferson'un ifadesiyle bu haklar, “devredilemez” niteliktedirler. Çünkü insanlar bu hakları sadece insan olma erdemiyle hak ederler: Yani bu haklar, insandan ko-

Thomas Jefferson (1743-1826)



ABD'li siyaset felsefecisi ve devlet adamı. Virginialı zengin bir çiftlik sahibi olan Jefferson, 1775'te İkinci Kıta Kongresi'nde delegelik ve 1779-1781 yılları arasında Virginia Valiliği yaptı. 1789-1794 yılları arasında ilk Devlet Bakanı olarak görev yaptı ve 1801-1809 yıllarında ABD'nin üçüncü başkanı oldu. Jefferson, Bağımsızlık Bildirgesi'nin asıl yazarı olmakla beraber, çok sayıda mektup ve konuşma metni de yazmıştır.

Jefferson, demokratik bir toprak reformu uygulaması geliştirmiştir. Bu uygulamada doğal aristokrasi yönetimiyle, sınırlı yönetim ve *laissez-faire*'in harmanlandığı bir arayışa girmiştir. Jefferson ayrıca, sosyal reforma sıcak bakmış, halk eğitiminin genişletilmesini, köleliğin kaldırılmasını (kendisi de köle sahibi olmasına rağmen) ve iktisadi eşitliği desteklemiştir. ABD'de Jeffersonianizm, güçlü merkezi yönetime karşı direnci, bireysel özgürlük-sorumluluk ve devletin haklarına yapılan vurguyu ifade etmektedir.

parılamaz. Sonuçta doğal haklar, gerçek bir insanî varoluşu sürdürebilmenin zorunlu koşullarının oluşturulabilmesi çerçevesinde düşünülürler. Locke'a göre, bu türden üç hak vardır: "Hayat hürriyet ve mülkiyet." Jefferson, mülkiyeti Tanrı vergisi ya da doğal bir hak olarak kabul etmez ve daha ziyade, insanların işini kolaylaştırmak için ortaya konduğunu düşünür. Bundan dolayı Jefferson, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde devredilemez haklar olarak "hayat, hürriyet ve mutluluk arayışı"na yer verir.

Doğal haklar ya da insan hakları fikri, liberal düşünceyi çeşitli şekillerde etkilemiştir. Örneğin, bu türden haklara verilen ağırlık, Thomas Hobbes (bkz. s. 88) gibi otoriter düşünürleri John Locke gibi ilk dönem liberallerinden ayırır. Daha önce de belirtildiği gibi hem Hobbes hem de Locke yönetimin "toplum sözleşmesi" aracılığıyla oluşturulduğuna inanırlar. Ancak İngiliz İç Savaşı döneminde yazılan *Leviathan* ([1651] 1968) adlı eserinde Hobbes, sadece güçlü bir yönetimin, tercihen bir monarşinin toplumda düzen ve güvenliği tesis edebileceğini öne sürer. Hobbes, "doğal durumu"na düşmektense, kralı egemen ya da mutlak bir iktidar yetkisi ile donatmaya hazırdır. Bundan dolayı her yurttaş, her türden yönetim biçimini kabul etmelidir çünkü baskıcı bir yönetim bile yönetimsiz olmaktan daha iyidir. Tüm bunların çerçevesinde Hobbes, güvenlik ihtiyacını özgürlük arzusundan üstün tutar. Locke ise keyfi ya da sınırsız yönetim anlayışına karşı çıkmıştır. Yönetim, üç temel hak olan "hayat, hürriyet ve mülkiyet"i korumak için kurulur. Bu haklar devlet tarafından korunduğunda, yurttaşlar yönetime saygı duymalı ve yasaya itaat etmelidirler. Bunun tersine, eğer yönetim yurttaşlarının haklarını çiğniyorsa, bunun karşılığında da yurttaşların isyan hakkı vardır. Sonuçta Locke, 17. Yüzyıl İngiliz Devrimi'ni onaylamış ve 1688'de anayasal monarşinin kuruluşunu alkışlamıştır. Liberaller, daha sonraki yüzyıllarda yönetimin baskısına karşı yapılan halk isyanlarını haklılaştırmak üzere bireysel haklar fikrini sıkça kullanmışlardır.

Locke'a göre, ayrıca, devletle yurttaşları arasındaki sözleşme özel ve sınırlıdır: Bu sözleşmenin amacı, tanımlanmış belli başlı doğal haklar kümesinin korunmasıdır. Yani Locke, sınırlı bir



Faydacılık, Jeremy Bentham ve James Mill'in geliştirdiği ahlâk felsefesidir. Bu anlayış, "iyi"yi haz veya mutlulukla, "kötü"yü de elem ya da mutsuzlukla özdeşleştirir. Bundan dolayı bireylerin, hazzı azamileştirme, elemi de asgarileştirmek üzere eylemde bulundukları varsayılır. Burada *haz* ve *elem*, *fayda* veya *kullanım* değeri açısından hesaplanır ve genellikle maddi tüketimden türeyen tatmin olarak görülür. "En üst düzeydeki mutluluk" ilkesi, yasa, kurum ve hatta siyasî sistemleri değerlendirmek için kullanılabilir. *Eylem* faydacılığı, eylem, en azından başka bir eylem kadar elemenden fazla haz üretiyorsa, bu eylemi doğru eylem olarak değerlendirir. *Kural* faydacılığı ise bir eylemi, genellikle uyulduğunda iyi sonuçlar ortaya çıkaran kuralla uyumluysa doğru eylem olarak görür.

yönetim anlayışına sahiptir. Yönetimin meşru rolü, "hayat, hürriyet ve mülkiyet" in korunmasıyla sınırlıdır. Bundan dolayı, yönetimlerin işlevleri, kamu düzenini muhafaza etmek, mülkiyeti korumak, dışarıdan gelecek saldırılara karşı bir savunma sağlamak ve sözleşmelere uymayı teminat altına almak ile ilgili "minimal" işlevlerin ötesine geçmemelidir. Diğer meseleler ve sorumluluklar, haklı olarak, bireylerin ilgi alanındadır. Thomas Jefferson yüz yıl sonra, "en az yöneten yönetim, en iyi yönetimdir" iddiasıyla aynı duyguyu dile getirmektedir.

Faydacılık

Doğal haklar teorileri, erken dönem liberalizminin tek dayanağı değildir. İnsan doğasına ilişkin oldukça etkili alternatif bir teori olarak faydacılık, özellikle Jeremy Bentham ve James Mill tarafından 19. Yüzyıl başlarında ortaya konmuştur. Bentham, haklar fikrini "anlamsız" olarak görmüş ve doğal hakları, "cambaz ayaklıkları üzerindeki anlamsızlık" olarak adlandırmıştır. Bentham, doğal haklar yerine daha bilimsel ve nesnel olduğuna inandığı bir iddia öne sürmüştür. Bu iddiaya göre bireyler, bencil çıkarları tarafından güdülenir ve bu çıkarlar, haz arzusu veya mutluluk ve de elemenden sakınma isteği olarak tanımlanabilir. Her ikisi de fayda açısından hesaba katılır. Bunun da ötesinde fayda ilkesi, aynı zamanda, mutluluğu yüceltme eğilimi çerçevesinde bir eylem, siyasa veya kurumun oluşturulabilmesinin "haklılığı" nı ortaya koyma anlamında ahlâki bir ilkedir. Her bir birey, eyleminden doğan haz miktarı dairesinde neyin ahlâki olarak iyi olacağını hesaplayabilecektir; böylece "en yüksek sayıdaki kişinin en üst düzeydeki mutluluğu" ilkesi, bir bütün olarak topluma daha faydalı olacak siyasaların oluşturulmasında kullanılabilir.

Faydacı fikirlerin, liberalizm üzerinde dikkate değer etkileri olmuştur. Bu fikirler özelde, bireylerin eylemlerini nasıl ve neden böyle gerçekleştirdiklerini açıklayan bir ahlâk felsefesi sağlar. İnsanoğlunu rasyonel olarak bencil çıkarları peşinde koşan yaratıklar gibi gören faydacı insan kavramlaştırması, daha sonraki liberal düşünür kuşakları tarafından benimsenmiştir. Ayrıca her bireyin, kendisi için neyin en iyi şekilde çıkarına uygun olduğunu idrak edebileceği düşünülür. Bu tespit,

Jeremy Bentham (1748-1832)

İngiliz filozofu, reformcusu ve faydacılığın kurucusu. Bentham'ın fikirleri, felsefi radikalizmin temellerini oluşturmuştur. Bu fikirler, Victoria Britanyası'ndaki birçok idari, hukukî, yönetsel ve iktisadî reformun temelini oluşturmuştur.

Bentham, doğal haklar teorisine, ahlâkî ve felsefi sistem şeklinde, bilimsel olduğu varsayılan bir alternatif geliştirmiştir. Bu sistem, insanoğlunun rasyonel olarak bencil çıkarları peşinde koşan yaratıklar ya da fayda azamileştiricileri olduğu inancına dayanıyordu. Bentham, genel fayda ilkesini –en yüksek sayıdaki kişinin en üst düzeydeki mutluluğu– kullanarak, *laissez-faire* ekonomisi, anayasal reform ve daha sonra da siyasal demokrasi için haklılaştırma zemini oluşturmuştur. Bentham'ın faydacı anlayışının özü, *Fragments on Government*'ta (*Hükümet Üzerine Fragmanlar*, 1776) şekillenmiş, *Principles of Morals and Legislation* (*Yasamanın ve Ahlâkî Değerlerin İlkeleri*, 1789) adlı eserinde daha da geliştirilmiştir.



bireyler adına devlet gibi bazı ataerkil otoritelerce yapılamaz. Bentham, bireylerin kendi tercih ettikleri şekilde haz veya mutluluk elde etmek için faaliyette bulunduklarını öne sürer. Başkaca hiç kimse bireylerin bu mutluluk derecesini veya niteliğini yargılayamaz. Her birey, ona neyin haz verdiğinin yegâne yargıcısıya, o zaman bu birey tek başına ahlâkî olarak neyin doğru olduğunu da tespit edebilir.

Faydacı fikirlerin, liberallığe aykırı birtakım olası etkileri de vardır. Bentham, fayda ilkesinin salt bireysel insan davranışına değil, bir bütün olarak toplumla ilişkilendirilebileceği düşüncesini taşır. Kurumlar ve yasama, “en üst düzeydeki mutluluk” kıstasıyla değerlendirilebilirler ama bu formülün çoğunlukçu bir karakteri vardır. Çünkü formül, “en yüksek sayıdakiler”in mutluluğunu, ahlâkî olarak doğru olanın ölçütü olarak kullanır ve bundan dolayı da, çoğunluğun çıkarlarının azınlıklarınkiler üzerinde ağır basmasını mümkün kılar. Bunun aksine liberaller, sadece çoğunluk içinde yer alanların değil, her bireyin kendi çıkarının peşinden koşma hakkı olması gerektiğine inanırlar. Bu çerçevede liberaller, Benthamcı ilkelerin katı biçimde uygulanmasının, çoğunluğun zorbalığına yol açabileceği kaygısını taşırlar. Öte yandan, “en yüksek sayı” etrafındaki ilgi aynı zamanda, 19. Yüzyıl'ın sonları ve 20. Yüzyıl'ın başlarında sosyalist düşünürlerin neden faydacılığa doğru sürüklendiklerini de açıklamaktadır.

İktisadî Liberalizm

18. Yüzyıl'ın sonları ve 19. Yüzyıl'ın başları, Adam Smith (bkz. s. 65) ve David Ricardo (1770-1823) gibi siyasal iktisatçıların eserleri çerçevesinde klasik iktisat teorisinin gelişimine tanıklık etmiştir. Smith'in *The Wealth of Nations* (*Ulusların Zenginliği*, [1776] 1976) adlı eseri, birçok açıdan ilk iktisat ders kitabıdır. Smith, insan doğasına ilişkin rasyonalist ve liberal varsayımlardan oldukça yararlanmış ve sivil toplum içinde devletin arzulan rolü etrafındaki tartışmalara büyük katkısı

Adam Smith (1723-1790)



İskoç iktisatçı ve filozofu; genellikle “kasvetli bilim”in kurucusu olarak görülür. Glasgow Üniversitesi’nde mantık ve ahlâk felsefesi kürsüsüne geldikten sonra Buccleuch Dükü’nün hocası oldu ve bu Smith’e, Fransa ile Geneva’yı ziyaret edip, iktisat teorilerini geliştirme imkânı sundu.

Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Ahlâki Duygular Teorisi, 1759) adlı eserinde insanın bencil çıkarıcılığı ile herhangi bir ayarlamaya tâbi tutulmamış sosyal düzeni bağdaştırmaya çabalayan bir güdüleme teorisi ortaya koymuştur. En ünlü eseri *The Wealth of Nations* (Milletlerin Zenginliği, 1776), iş bölümünün önemini vurgulayan ve ekonominin işleyişini piyasa terimleriyle açıklama yönünde ilk sistematik teşebbüstür. Smith, çoğunlukla serbest piyasa teorisyenî olarak görülse de, *laissez-faire*’in zayıf noktaları hakkında herhangi bir fikri yoktu.

olmuştur. Smith, eserini yönetimin iktisadî faaliyet üzerinde çok sayıda kısıtlamalar koyduğu bir dönemde yazmıştır. 16. ve 17. Yüzyıllar’da hâkim iktisadî görüş olan merkantilizm, mal ihracatını teşvik edip ithalatı kısıtlama teşebbüsüyle, iktisadî hayata devletin müdahalesini teşvik ediyordu. Smith’in iktisadî eserleri, merkantilizm yerine ekonominin devlet tarafından kendi başına bırakıldığında daha iyi işleyeceği iddiasını taşıyordu.

Smith iktisadî, bir piyasa, daha doğrusu birbirleriyle bağlantı hâlindeki piyasa dizileri olarak görüyordu. Smith, piyasanın, özgür bireylerin kararları ve isteklerine göre işlediğine inanıyordu. Piyasadaki özgürlük-serbestlik, tercih özgürlüğü demektir: İş dünyasının üreteceği malları seçebilme (tercih) becerisi, işçinin işvereni seçebilme becerisi ve tüketicinin satın alacağı mal ve hizmetleri seçebilme becerisi. Bu yüzden böylesi bir piyasadaki ilişkiler –işveren ile işçi ve satıcı ile alıcı arasındaki– gönüllü sözleşmeye dayalıdır; bu sözleşme, haz ile servetin elde edilmesi ve tüketilmesini özdeşleştiren bencil çıkarlarının peşindeki bireylerdir. Bu çerçevede iktisat teorisi; insanın, esasında, bencil ve maddî kazanç konusunda kararlı anlamına gelen “ekonomik insan” fikrini inşa ederken faydacılıktan yararlanır.

Klasik iktisadın câzibesi, her birey maddî olarak kendi çıkarını düşünse de ekonominin kendi kendine, gayrişahsî birtakım baskılara –piyasa güçlerine– göre işlediği ve bunun da doğal olarak iktisadî refahı artırma eğiliminde olması şeklindeki açıklamadan kaynaklandı. Örneğin, hiçbir üretici tek başına malın fiyatını belirleyemez. Fiyatları, satışa sunulan malların miktarı ile satın almak isteyen tüketicilerin miktarı çerçevesinde piyasa belirler. Bunlar arz ve talep güçleridir. Piyasa, kendi kendini düzenleyen bir mekanizmadır: Dışarıdan yönlendirmeye ihtiyacı yoktur. Piyasaya devlet müdahalesi olmamalıdır; çünkü piyasa Adam Smith’in “görünmez el” olarak işaret ettiği mekanizmacı işletilir. Kendi kendini düzenleyen piyasa fikri, toplumda çatışan çıkarlar arasında doğal bir uyumun varolduğunu belirten liberal inancı yansıtır. Smith ([1776] 1976), bu inancın iktisadî uyarlamasını şöyle ifade etmiştir:

Akşam yemeği yeme umudumuz kasabın, fırıncının veya bira üreticisinin cömertliğinin sonucu değil, bu kişilerin kendi çıkarlarını gözetmedeki hassasiyetlerinin bir sonucudur.

“Görünmez el”, daha sonraki iktisatçılar tarafından işsizlik, enflasyon veya ödemeler dengesi açıkları gibi sorunların piyasa mekanizması tarafından nasıl bertaraf edilebileceğini açıklamak için kullanılmıştır. Örneğin işsizlik, çalışmaya hazır insanların sayısı, çalışılabilecek işlerden daha fazla olduğunda ortaya çıkar: Yani emek arzı, talebi geçmiştir. Bunun sonucunda piyasa güçleri, emeğin “fiyat”ını, yani ücretleri düşürür. Ücretler düştükçe işverenler daha fazla işçi çalıştırabilme imkânına kavuşurlar ve işsizlik azalır. Bu çerçevede piyasa güçleri, hükümetin müdahalesine ihtiyaç olmadan işsizliğin kökünü kazıyabilir ve diğer tüm fiyatlar gibi ücret düzeylerinin de esnek olmasını şart koşar.

Serbest piyasa fikri 19. Yüzyıl boyunca ABD ve Birleşik Krallık’ta iktisadi ortodoksiye dönüşmüştü. Serbest piyasa düşüncesi zirve noktasına, “bırakınız yapsınlar” anlamına gelen laissez-faire öğretisi ile ulaşmıştır. Bu, devletin iktisadî bir rolünün olmaması, iktisadi hayatı kendi hâline bırakması ve iş adamlarının diledikleri gibi hareket etmelerini mümkün kılması gerektiğini belirten görüştür. Laissez-faire görüşü, çocukların istihdamının kısıtlanması, çalışma saatlerinin sınırlandırılması ve çalışma koşullarına ait düzenlemeler de dâhil olmak üzere üretime ilişkin her türlü yasama faaliyetine karşıdır. Bu türden bir iktisadi bireyciliğin (bkz. s. 45) dayanağı, sınırlandırılmamış kâr arayışının nihai olarak genel faydaya yol açacağı şeklindeki inançtır. Laissez-faire teorileri, 19. Yüzyıl boyunca Birleşik Krallık’ta güçlü konumlarını korumuşlar ve ABD’de de 1930’lara kadar ciddi bir eleştiriye tâbi tutulmamışlardır. 20. Yüzyıl’ın sonlarından itibaren neo-liberalizmin ortaya çıkışı ve bu bölümde daha sonra ele alınacak yönetimin “ölü el”ine yaptığı sert eleştiri çerçevesinde, serbest piyasa inancı yeniden hayatîyet kazanmıştır. İktisadi liberalizmin bir diğer tezahürü olan serbest ticaret savunusu, liberal enternasyonalizm ile olan ilişkisi çerçevesinde Altıncı Bölüm’de tartışılacaktır.

Sosyal Darwinizm

Klasik liberalizmin en önemli ayırt edici özelliklerinden biri de, mülkiyet ve sosyal eşitliğe yönelik tutumdur. Bireyciliğe dayalı siyasî bir anlayış, sosyal koşulları, her bir bireyin yetenekleri ve çalışkanlığı açısından açıklama eğilimi olacaktır. Bireyler, kendi hayatlarıyla ne yapmak istiyor ve ne yapabiliyorlarsa onu yaparlar. Yetenekli ve çalışma isteği olanlar müreffeh bir hayat sürerken, yetersiz veya tembel olanlar bunu gerçekleştiremez. Bu görüş, Samuel Smiles’in *Self-Help* (*Kendine Yardım*, [1859] 1986) adlı eserinin başlığında unutulmaz bir şekilde ifade edilmiştir. Başlık, çokça dile getirilmiş olan bir düsturu tekrarlayarak başlar: “Tanrı, kendileri için gayret gösterenlere çaba sarf eder.” Böylesi bireysel sorumluluk fikirleri, 19. Yüzyıl’da laissez-faire destekçileri tarafından sıkça dile getirilmiştir. Örneğin, İngiliz iktisatçı ve siyasetçi Richard Cobden (1804-1865), işçi

sınıfının çalışma koşullarıyla ilgili bazı iyileştirmeleri savunmuş ama bu iyileşmenin “yasalardan ziyade, kendi çabaları ve ayakları üzerinde durma yetenekleri”nden doğması gerektiğini öne sürmüştü. Ayrıca çalışanlara, “Parlamento yerine kendilerine bakma”yı da tavsiye etmiştir.

Bireylerin kendi ayakları üzerinde durma fikri en net ifadesini Herbert Spencer’in *The Man versus the State* (*Devlete Karşı İnsan*, [1884] 1940) adlı eserinde bulmuştur. İngiliz filozof ve sosyal teorisyen Spencer (1820-1904), İngiliz bilim adamı Charles Darwin’in *The Origin of Species* (*Türlerin Kökeni*, [1859] 1972) adlı eserinden yararlanarak laissez-faire öğretisi için güçlü bir savunma geliştirmiştir. Darwin, yeryüzündeki farklı türleri açıklayacak nitelikte bir evrim teorisi sunmuştur. Darwin, her bir türün bir dizi tesadüfi fiziksel ve zihinsel değişime veya mutasyona uğradığını öne sürmüştür. Bu değişimlerden bazıları, belli bir türe hayatta kalma ve gelişmeyi mümkün kılmıştır: Bu değişimler, hayatı destekleyen değişimlerdir. Diğer mutasyonlar ise daha az elverişlidir ve hayatta kalmayı daha da zorlaştırır hatta imkânsız kılar. Bundan dolayı, bir yanda birçok türün soyu tükenmişken, büyük çeşitlilik gösteren canlı türleri ise yeryüzünde ortaya çıkmıştır. “Doğal bir seleksiyon” süreci, doğaları gereği hayatlarını sürdürmeye uygun olan ve olmayan türlerin hangileri olduğuna karar verir.

Darwin’in kendisi bu fikirleri, sadece doğada uygulasa da bu görüşler daha sonra hem sosyal hem de siyasal teorilerin inşasında kullanılmıştır. Örneğin Spencer, insan toplumunda da bir doğal seleksiyon sürecinin var olduğunu öne sürmüştür. Bu süreci belirleyen de “en uygun olanın hayatta kalması” ilkesidir. Bu çerçevede toplum, bireyler arasındaki hayatta kalma mücadelesi olarak resmedilir. Doğaları gereği hayatta kalmak için en uygun olanlar zirveye tırmanırken, bu özelliği barındırmayanlar dibe düşerler. Bundan dolayı, servet, sosyal konum ve siyasi iktidar eşitsizlikleri doğaldır ve kaçınılmazdır ve de yönetiminin bu duruma müdahaleye yönelik hiçbir teşebbüsü olmamalıdır. Aslında yoksullara, işsizlere ve engellilere her türden destek veya yardım teşebbüsü doğaya yönelik bir hakarettir. Spencer’in Amerikalı müridi William Sumner (1840-1910) bu ilkeyi, 1844’te “çöplükteki ayyaş, tam da olması gereken yerdedir” iddiasıyla açıkça ortaya koymuştur.

Neo-Liberalizm

Zaman zaman neo-klasik liberalizm olarak da adlandırılan neo-liberalizm, 1970’lerden beri üzerine konuşulan iktisadi liberalizmin yeniden hayatıyet kazanmasının karşılığı olarak kullanılır. Neo-liberalizm, karşı devrim niteliğindedir: Amacı, 20. Yüzyıl’a damgasını vuran “iri” devlet ve devlet müdahalesi eğilimini durdurmak, mümkünse tersine çevirmektir. Neo-liberalizm, başlangıçtaki en güçlü etkiyi 19. Yüzyıl’da serbest piyasa ekonomisi ilkelerinin en muhkem biçimde yer aldığı İngiltere ve ABD’de yaratmıştır. Geniş bir bölümünü neo-liberalizmin oluşturduğu hem İngiltere’deki “Thatcherizm” hem de ABD’deki “Reaganizm” politikaları, özünde muhafazakâr olan bir sosyal felsefe çerçevesinde, laissez-faire ekonomilerini kaynaştırmayı hedefleyen Yeni Sağ’a ait ideolojik projeydi. Bu proje, Üçüncü Bölüm’de incelenmiştir. Ancak neo-liberalizm sadece Yeni

Sağ'ın elindeki bir silâh değildir. Bu anlayış, daha geniş kapsamlı güçler tarafından şekillendirilmiştir. Bu güçlerin arasında en dikkat çekici olanlar iktisadî küreselleşmeden doğan güçlerdir. Ayrıca neo-liberalizm, muhafazakâr partiler üzerinde olduğu kadar, liberal ve sosyalist olanlar üzerinde de etkili olmuş ve etkisi, Anglo-Amerikan sınırları aşmıştır.

Neo-liberalizm, bir tür piyasa fundamentalizmi ile aynı anlama gelmektedir. Piyasa, ahlâkî ve pratik olarak her türden siyasi denetimin üzerinde görülür. Bu anlamda neo-liberalizm, klasik iktisadî teoriyi aşar niteliktedir. Örneğin Adam Smith (bkz. s. 65), yerinde bir tabirle piyasa ekonomisinin babası olarak görülmesine rağmen, o da piyasanın sınırlarını kabul etmiş ve kesinlikle insan doğasına ilişkin saf fayda azamîleştirme modelini benimsememiştir. Neo-liberal bakış açısına göre yönetimin aksaklıkları sayı olarak oldukça fazla ve çeşitlidir. Friedrich Hayek (bkz. s. 105) ve ABD'li iktisatçı Milton Friedman (1962) gibi serbest piyasayı savunan iktisatçılar, yönetimin iktisadî rolünü şiddetle eleştirmişlerdir. Hayek, özelde merkezi planlamaya, genelde de iktisadî müdahaleye yönelik yıkıcı siyasi ve iktisadî eleştiriler getirmiştir. Hayek'e göre, her türlü planlama iktisadî verimsizliğe mahkûmdur. Çünkü, devletin bürokratları, ne kadar yetkin olurlarsa olsunlar, her zaman onların ele alma kapasitelerini aşan nitelikte karmaşık ve geniş hacimli bilgilerle karşı karşıya geleceklerdir. Bu bakış açısına göre iktisadî müdahale, tek başına bireysel özgürlük için en ciddi tehdidi oluşturur. Çünkü, iktisadî hayatı denetim altına almaya yönelmiş her teşebbüs kaçınılmaz olarak devleti varlık alanlarına çeker ve nihayetinde de totaliteryanizme (bkz. s. 223) yol açar. Friedman, Keynezci iktisadî (bkz. s. 76), "vergi ve harcama" siyasalarının enflasyonu körüklediği gerekçesiyle eleştirir. Çünkü bu siyasalar, süreç içerisinde işsizliğin doğal oranını etkilemeksizin yönetimlerin borçlanması teşvik eder. Faydacılıktan (bkz. s. 63) etkilenen kamu tercihi teorisyenleri, yönetimler ile kamu çıkarı arasındaki ilişkiye kuşkuyla yaklaşp, yönetimin meşruluğunu sorgulamışlardır. İnsanoğlu rasyonel olarak bencil çıkarları peşinde koşan yaratıklar olduğundan hükümet yetkilileri de kaçınılmaz olarak, kamusal amaçlardan ziyade kendi amaçlarını ön planda tutmak için konumlarını kullanacaklardır. Yani "iri" bir devletin ortaya çıkması, ne kapitalizmin doğurduğu dengesizlikleri gidermek ne de demokratik bir baskıya verilen cevapla ilgilidir. Bu daha ziyade, genel olarak kamu sektöründe çalışanların meslekî bencil çıkarlarıyla ilgili bir arayışın ürünüdür.

Tüm bunların aksine piyasanın mucizevî sayılabilecek nitelikleri vardır. Birincisi ve en önemlisi, uzun vadeli denge eğilimlerinden dolayı piyasalar, kendi kendilerini düzenlemektedirler. Hayek, Smith'in "görünmez el" fikrini yeniden ifade edecek şekilde piyasayı devasa bir sinir sistemine benzetmiştir. Bu sistem kendi başına ekonomiyi düzenleyebilecek yeterliliktedir. Çünkü piyasa, fiyat mekanizması aracılığıyla, eş zamanlı olarak neredeyse sonsuz sayıda ileti taşıyabilmektedir. İkinci olarak, piyasalar doğal olarak verimli ve üretkendirler. Kaynaklar, karşı konulmaz şekilde en kârlı kullanıma sürüklendiğinden ve zengin ile yoksul benzer çalışma dürtülerine sahip olduklarından, piyasa ekonomileri makro düzeyde verimlidir. Mikro düzeyde ise özel sektör doğası gereği kamu kuruluşlarına göre daha verimlidir. Çünkü bu sektörler, kâr güdüsü tarafından disiplin altına alınırlar. Bu güdü, özel sektördeki maliyetleri düşük tutmaya zorlar; bir yandan da kamu-

sal zararların faturası her zaman vergi ödeyenlere çıkarılır. Üçüncü olarak piyasalar, duyarlı hatta demokratik mekanizmalardır. Rekabet, üreticilerin sadece tüketiciler tarafından güçlerinin yettiği bir fiyata almaya istekli oldukları şeyleri üretir. Yani tüketici kraldır. Son olarak da piyasanın, hakaniyet ve iktisadî adâlet dağıttığı söylenebilir. Piyasa herkese beceri ve çok çalışma düzleminde yükselme veya düşme fırsatını sunar. Sonuçta maddî eşitsizlik, insanlar arasındaki doğal eşitsizliğin basit bir yansımasıdır.

Neo-liberal fikir ve yapıların ardındaki asıl itici güç iktisadî küreselleşmedir. Küreselleşme, ulusal ekonomilerin, kenetlenmiş küresel ekonomi şeklinde birleşmesine tanık olmuştur. Küresel düzlemde üretim uluslararası nitelik kazanmış ve ülkeler arasında sermayenin serbestçe, çoğunlukla da ânında aktığı görülmektedir. Philip Bobbitt (2002), bu durumun ulus devletin “piyasa devleti” ile yer değiştirmesinde önemli katkısı olduğunu ileri sürmektedir. Piyasa devletin rolü, bireylerin ulaşabilecekleri tercihleri azamileştirmenin biraz daha fazlasıdır. Küreselleşmenin yayılma koşullarını tesis eden şey, 1970’lerin başında Bretton Woods sözleşmesinin ortadan kalkmasıdır. Bu sözleşme, 1945’ten beri uluslararası ekonomiye istikrar sağlamış olan sabit döviz kuru sistemiydi. Küresel düzlemde iktisadî yönetimi elinde tutan Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve 1995’ten beri de Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ), serbest piyasa ve serbest ticaret ilkelerine dayalı neo-liberal iktisadî düzen fikrine dönüş yapmışlardır. Bundan dolayı, küreselleşme ile neo-liberalizm el ele yürümeye başlamıştır ve bu süreç gelişmekte olan ülkelerin çoğunda, özellikle de Doğu Avrupa’nın komünizm sonrası ülkelerinde ve Lâtin Amerika’da ekonomilerin piyasaya dayalı olarak yeniden yapılandırılmasıyla 1990’larda zirve noktasına ulaşmıştır. Neo-liberalizmin piyasa yönelimli küresel kapitalizmi koşulsuz olarak onaylaması, bu anlayışın başkaca meselelere ilgi duymayan dar iktisadî liberalizmden ne kadar uzaklaştığını gösterir. Örneğin neo-liberaller, ulus-aşırı şirketlerin artan gücünün demokrasi için ne tür muhtemel sonuçlar doğuracağıyla, dizginlenemeyen bir tüketimcilik ve rekabetçi bireyciliğin (bkz. s. 45) herhangi bir anlamı barındıran insanî gelişim nosyonu ile bir arada bulunabilme zorluğuyla veya küresel malların ortaya çıkışıyla beraber birleşme ve tekel eğilimleri çerçevesinde gündeme gelen iktisadî ve kültürel farklılıkların yüz yüze olduğu tehditle hiç kendilerini yormazlar. Aslında bu durum, basitçe liberalizmin seçici ahlâkî duyarlılığını gözler önüne serer. Liberalizm özellikle kapitalist toplumlardan çok sosyalist ve otoriter toplumların kusurlarını ifşa ederken bu duyarlılığı gösterir.

MODERN LIBERALİZM

Modern liberalizm zaman zaman “20. Yüzyıl liberalizmi” olarak adlandırılır. 19. Yüzyıl’da sanayi kapitalizminin doğuşuyla klasik liberalizmin gelişimi nasıl yakından ilgiliyse, aynı şekilde modern liberal fikirler de sanayileşmenin daha da gelişmesiyle bağlantılıdır. Sanayileşme bazı kesimler için devasa boyuttaki bir servet artışı demektir. Ancak aynı süreç beraberinde sefalet, cehalet, hastalık ve gecekondü yaygınlaşmasını da getirmişti. Üstelik sosyal eşitsizliğin göz ardı edilme ihtimâli daha da

zorlaşmıştı. Çünkü, düşük ücretler, işsizlik, küçük düşürücü hayat ve çalışma koşullarından dolayı büyüyen sanayi işçisi sınıfı dezavantajlı konumdaydı. Bu gelişmelerin, İngiliz liberalizmi üzerinde 19. Yüzyıl'dan günümüze kadar birtakım yansımaları olmuştur ama başka ülkelerdeki etkilenme ise oldukça sonraları meydana gelmiştir. Örneğin, Amerikan liberalizmi 1930'lardaki buhrana kadar etkilenmemiştir. Böylesi değişken tarihsel koşullarda liberaller, sanayi kapitalizmiyle beraber genel refah düzeyinin yükseleceği ve herkes için özgürlüğün sağlanacağı şeklindeki inancı sürdürmede daha da zorlanmaya başlamışlardır. Tüm bunların sonucunda birçokları, denetimsiz bencil çıkar arayışının sosyal olarak adil bir toplum üreteceği biçimindeki erken dönem liberal beklentiyi gözden geçirme durumunda kalmışlardır. İktisadi bireycilik fikrine yönelik saldırılar arttıkça liberaller devlete yönelik tutumlarının üzerine yeniden düşünmek durumunda kalmışlardır. Klasik teorinin bünyesindeki minimal devlet, sivil toplumun eşitsizliklerini ve adaletsizliklerini gidermede kesinlikle yeterli değildi. Tüm bunlardan dolayı modern liberaller müdahaleci ya da imkân tanıyan bir devletin gelişimini savunma hususunda hazırlıklıydılar.

Ancak modern liberalizme yönelik birbirinden oldukça farklı iki yaklaşım vardır. Klasik liberaller, bu yaklaşımın daha önce liberalizmi tanımlar nitelikteki ilke ve öğretileri çiğnediğini, özellikle de bireyciliği terk ederek kolektivizmi (bkz. s. 120) benimsediğini belirtirler (bkz. "Sosyalizm" bölümü, "Üçüncü Yol" alt başlığı). Modern liberaller ise klasik liberalizme ihanet etmek bir yana, klasik liberalizmi gerektiği gibi inşa ettiklerini ifade etmek için epey çaba harcamaktadırlar. Bu görüşe göre, teorik olarak açık bir tutarlılığı ifade eden klasik liberalizmin aksine modern liberalizm, yeni ile eski liberalizm arasındaki bir evliliği temsil eder ve böylece de ideolojik ve teorik gerilimleri somutlaştırır. Modern liberalizmin kapsamındaki ayırt edici fikirler şunlardır:

- Bireysellik
- Pozitif özgürlük
- Sosyal liberalizm
- İktisadi yönetim

Bireysellik

John Stuart Mill'in (bkz. s. 46) fikirleri, "liberalizmin kalbi" olarak tanımlanmaktadır: Bunun en önemli nedeni, Mill'in klasik ve modern liberalizm arasında bir "köprü" olmasıdır; onun fikirleri hem 19. Yüzyıl başlarına doğru geriye hem de 20. Yüzyıl'a doğru ileriye bakar. Kadınların oy hakkıyla ilgili kampanyalardan siyasal ekonomiye kadar birçok mesele Mill'in ilgi alanında yer alır. Ancak Mill'in modern liberal düşünceye en büyük katkısı, *On Liberty* (*Hürriyet Üstüne*, [1859] 1972) adlı eserinde geliştirdiği düşüncelerdir. Bu eser, bireysel özgürlüğü destekleyici en cesur liberal ifadeleri barındırır. Mill, "kendi, bedeni ve ruhu üzerinde birey egemendir" (1972, s. 73) iddiasıyla esas itibarıyla negatif bir özgürlük anlayışı benimsemektedir. Çünkü bu anlayış özgürlüğü, bireyin

“kendisiyle ilgili” eylemlerinde herhangi bir kısıtlamanın yokluğu olarak tanımlar. Mill bunu, özgürlük için zorunlu ama yeterli olmayan bir koşul olarak görmüştür. Ona göre özgürlük, pozitif ve yapıcı bir güçtür. Yani özgürlük, bireylere kendi hayatları üzerinde denetim, özerklik kazanma veya kendini gerçekleştirme yeteneği sağlar.

Avrupa romantizminden büyük oranda etkilenen Mill, insanları fayda azamileştiriciler olarak gören anlayışı hem sığ hem de inandırıcılıktan uzak görmüştür. Mill, her bir insanın bireyselliğini, farklılığını, hatta özgünlüğünü hararetle savunmuştur. Özgürlüğün değeri, bireyin gelişmesini bilgi, yetenek, beceri kazanmasını ve duyarlılıklarını saflaştırmayı mümkün kılmasından doğar. Bentham'ın (bkz. s. 64), eylemler sadece ürettikleri haz veya elem çerçevesinde değerlendirilirler, şeklindeki faydacı iddiasını benimsemez. Mill'e göre “yüksek” ve “düşük” hazlar vardır ve onun asıl ilgilendiği hazlar, bireyin zihinsel, ahlâki veya estetik duyarlılıklarını geliştiren hazlardır. Yani salt haz arayışı ile değil kişisel gelişim ile ilgilenir. “Tatmin olmuş bir aptaldan daha çok, hoşnutsuz Sokrates'i” tercih ettiğini belirtir. Aslında Mill tam anlamıyla salt çıkar tatmininden ziyade insani gelişime vurgu yapan gelişmeci bireycilik (bkz. s. 45) modelinin temellerini atmıştır. Ancak Mill, devletin bireyleri kişisel gelişim ve “yüksek” hazlara doğru yönlendirmesi gerektiği sonucunu çıkarmaz. Çünkü o da Tocqueville gibi toplumda uyumculuğun yaygınlaşması kaygısını taşır. Örneğin Mill, bireylerin en yüksek doyumunu elde edebilmelerinin belki de en iyi yolu olan eğitimin yaygınlaştırılmasını teşvik etmesine rağmen, devletin verdiği eğitimin herkesin aynı görüş ve inançları paylaşması anlamına geleceği korkusunu hep taşımıştır.

Pozitif Özgürlük

Liberal düşünce geleneği içindeki en belirgin kopuş, İngiliz filozof T. H. Green'in (1836-1882) 19. Yüzyıl'ın sonlarına doğru yaptığı çalışmalar çerçevesinde olmuştur. Green'in eserleri, L. T. Hobhouse (1864-1929) ve J. A. Hobson (1854-1940) gibi “yeni liberal” düşünürler olarak adlandırılan bir kuşağı etkilemiştir. Green, klasik liberalizm tarafından savunulan denetimsiz kâr arayışının, yeni adaletsizlik ve yoksulluk biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açacağını düşünüyordu. Azınlığın iktisadî özgürlüğünün, çoğunluğun hayata şansları üzerinde yıkıcı bir etkisi oluyordu. J. S. Mill'in takipçisi olarak Green, insanoğlunu esasen bencil fayda azamileştiricisi olarak gören erken dönem liberal kavramlaştırmayı reddetmiş ve insan doğasına ilişkin daha iyimser bir tablo çizmiştir. Green'e göre, insanların diğerkâmlık kapasiteleri vardır ve birbirlerine karşı şefkat beslerler. Bireyler salt bireysel değil, sosyal sorumluluklar da taşırlar. Bu yüzden de her birey bir diğerine empati ve müşfiklik bağları ile bağlıdır. Şüphesiz insan doğasına ilişkin böylesi bir kavramlaştırmanın, insanların sosyallik ve işbirlikçi doğasına vurgu yapan sosyalist fikirlerden etkilendiği açıkça ortadadır. Bunun sonucu olarak da Green'in fikirleri, “sosyalist liberalizm” olarak tanımlanmaktadır.

Green aynı zamanda klasik liberal özgürlük nosyonuna da meydan okumuştur. Negatif özgürlük, sadece ve sadece birey üzerindeki dışsal sınırlamaları bertaraf eder ve bu da bireye tercih

özgürlüğü sağlar. Kârını azamileştirme peşindeki iş dünyası dikkate alındığında negatif özgürlük, mümkün olan en düşük ücretle emeğin satın alınması becerisini haklaştırır. Örneğin yetişkinler yerine çocukların, erkekler yerine de kadınların istihdamını haklaştırabilir. Bu açıdan iktisadi özgürlük, sömürüye yol açabilir. Green, iş sözleşmelerinin eşit veya özgür bireyler arasında yapılmadığını öne sürer. Zaman zaman işçiler, tek alternatifleri sefalet veya açlıktan ölmek olduğu için işi kabul etmek zorundayken işverenler, çok sayıdaki işçi arasından işlerine yarayan işçileri seçme lüksünün tadını çıkarırlar. Bundan dolayı, piyasadaki tercih özgürlüğü bireysel özgürlük için yerinde ve yeterli bir kavramlaştırma değildir.

Green, negatif özgürlük yerine pozitif özgürlük fikrini önerir. Özgürlük, bireyin bireyselliği kazanma ve geliştirme yeteneğidir; yani özgürlüğün içeriğinde bireyin potansiyelini gerçekleştirme, bilgi ve beceri elde etme ve doyuma ulaşma yeteneği vardır. Sınırsız kapitalizm, her birey için kendini eşit gerçekleştirme fırsatı sunmamaktadır. Örneğin işçi sınıfı, câhillik, işsizlik, hastalık ve yoksulluk gibi elverişsiz koşullar tarafından frenlenmektedir. Negatif özgürlük, bireyin üzerindeki dışsal sınırlamaları kaldırırken açlıktan ölme özgürlüğünden daha fazla bir şey demek değildir. Pozitif özgürlük ise bireyi güçlendirmeyi ve insanları, hayatlarını felce uğratan sosyal felâketlerden muhafaza etmeyi amaçlar. Bu türden bir görüş, örneğin İngiltere’de, genişletilmiş bir refah devleti uygulaması taslağının ana hatlarını çizen Beveridge Raporu’nda (1942) “beş dev” olarak adlandırılan sıkıntılarla mücadelede dile getirilmiştir. Bunlar, mahrumiyet, hastalık, cehalet, sefalet ve aylaklıktır.

Eğer piyasa toplumu bireylere gelişim için eşit fırsatlar sunamıyorsa, modern liberaller bunun ancak yönetim tarafından üstlenilmiş müşterek bir eylemle gerçekleştirilebileceğini öne sürerler. Devleti, toplumun müşterek emellerini somutlaştıran etik bir fikir olarak tanımlayan Alman filozof Hegel’in (1770-1831) etkisiyle Green, devletin yurttaşları adına sosyal sorumluluklarla ilgili olarak yetkili olduğunu ileri sürer. Bu, bireysel özgürlüğe yönelik bir tehdit olarak görülmemeli, hatta bir anlamda bu özgürlüğün garantörü olarak algılanmalıdır. Erken dönem liberallerinin aksine modern liberaller, sosyal ve iktisadi sorumlulukların birçoğunu yüklenme imkânına sahip bir devlet anlayışı çerçevesinde olumlu bir devlet algısını benimserler.

Şüphesiz bu anlayış, klasik liberal teorilerin ciddi anlamda gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koysa da, bu, ana liberal fikirlerin terk edilmesi anlamına gelmez. Modern liberalizm, sosyalizme yaklaşmıştır ama asla toplumu bireyin önüne koymaz. Örneğin, T. H. Green’e göre özgürlük nihai olarak bireylerin ahlâki eylemlerine dayanır. Devlet insanları iyi olmaları yönünde zorlayamaz; yapabileceği tek şey, bireylerin daha fazla sorumluluk barındıran ahlâki kararları verebilecekleri koşulları sağlamaktır. Devlet ile birey arasındaki denge değişmiştir ama bireyin ihtiyaç ve çıkarlarıyla ilgili temel mesuliyet aynen kalmıştır. Modern liberaller, klasik liberaller ile hayatının sorumluluğunu yüklenmiş kendine güvenen birey tipini tercih etme hususunda hemfikirdirler. Buradaki temel farklılık, bunun ancak sosyal koşullar elverişli olduğunda söz konusu olabileceği gerçeğinin kabul görmesidir. Tüm bunların sonucunda modern liberalizmin ana hamlesi, bireylerin kendilerine yardım edebilmeleri için onlara yardım etmektir denebilir.

20. Yüzyıl'da Batılı devletlerin çoğunda ve birçok gelişmekte olan ülkede devlet müdahalesinin artışı söz konusu olmuştur. Bu müdahalenin önemli bir kısmı, sosyal refah biçimindedir. Yani, sefalet, hastalık ve cehaletin üstesinden gelme ve böylece yönetimlerin yurttaşlarına refah desteği sağlama teşebbüsleri söz konusu olmuştur. Eğer minimal devlet 19. Yüzyıl'ın tipik devleti ise modern devlet de 20. Yüzyıl'da tipik olarak refah devletidir. Bu durum birçok tarihsel ve ideolojik etkenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin hükümetler, ulusal verimliliği artırma, daha sağlıklı işgücü ve daha güçlü ordulara sahip olma arayışına girmişlerdir. Ayrıca, genel oy hakkı kazanan sanayi işçisi ve bazı durumlarda da köylünün sosyal reform talepleriyle yüklü seçim baskıları söz konusu olmuştur. Refah devleti anlayışının ardındaki siyasal akıl yürütme tarzı, tek başına herhangi bir ideolojinin ürünü olarak karşımıza çıkmaz. Bu anlayış farklı şekillerde sosyalistler, liberaller, muhafazakârlar, feministler hatta zaman zaman faşistler tarafından bile dile getirilmiştir. Liberal gelenek içinde sosyal refah anlayışı, modern liberaller tarafından gündeme getirilmiştir. Bu anlayış belirgin bir şekilde, bireysel sorumluluk ve kişisel çabanın erdemlerini göklere çıkaran klasik liberallerin zıddına geliştirilmiştir.

Modern liberaller refah anlayışını, fırsat eşitliği temelinde savunmuşlardır. Eğer belli başlı birey veya gruplar, mevcut sosyal koşullardan dolayı zarara uğruyorlarsa, o zaman devletin bu zararları azaltmak ya da ortadan kaldırmak üzere yüklenmesi gereken sosyal sorumlulukları vardır. Bununla beraber modern liberaller, yönetimin sorumluluklarındaki bu türden artışların, bireysel hakları ortadan kaldırmayacağına, aksine daha da genişleteceğine inanırlar. Yurttaşlar, konut edinme, eğitim ve çalışma hakkı gibi çeşitli refah veya sosyal haklar elde etmişlerdir. Bunun aksine klasik liberaller, yurttaşlar için sadece yönetsel iktidarın kısıtlanmasına dayalı olan negatif hakların söz konusu olabileceğine inanırlar. Bu anlayış, liberallerin saygı duydukları ifade, dernekleşme ve ibadet özgürlükleri gibi geleneksel sivil hakların çoğunu kapsar. Bu türden haklar, yönetimin asla dokunmaması gereken "özel alanı" oluşturur. Bunun aksine refah hakları ise pozitif haklardır. Çünkü bu haklar ancak devletin pozitif faaliyetleriyle tatmin edilebilir. Devletin bu çerçevedeki faaliyetleri arasında, devletin verdiği kâr payları, emekli maaşları, kamusal kaynaklarla sağlanan sağlık ve eğitim hizmetleri yer alır.

20. Yüzyıl boyunca liberal partiler ve hükümetler genellikle sosyal refah davasını kuvvetle savunmuşlardır. İngiltere'de refah devletinin temelleri, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Asquith Liberal hükümeti tarafından atılmıştı. Bu hükümet, yaşlılık aylığı ve sınırlı da olsa bir sağlık ve işsizlik sigortası sistemini uygulamaya koymuştu. İngiliz refah devleti uygulamaları, modern liberallerden William Beveridge (1879-1963) tarafından kaleme alınan 1942 Beveridge Raporu'na göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha da genişletilmişti. Bu uygulama, tüm yurttaşların "beşikten mezar kadar" hayatlarını içeren kapsamlı bir sosyal güvenlik sistemi oluşturmayı taahhüt ediyordu. ABD'de ise liberal refahçı anlayış 1930'larda F. D. Roosevelt'in yönetimi altında geliştirilmiştir. İktisadi bireycilik ve kişisel çaba fikirleri 20. Yüzyıl boyunca baskın konumlarını muhafaza etmişlerdir ama Roosevelt'in "Yeni Düzen (New Deal)" politikası çerçevesinde işsizler, yaşlılar, çocuklar, dullar ve körler için kamusal yardım uygulamaya konmuştur. Yeni Düzen liberalizmi, Roosevelt'in

John Rawls (1921-2002)

ABD'li akademisyen ve siyaset felsefecisi. Rawls'un temel eseri *A Theory of Justice (Bir Adâlet Teorisi, 1970)*, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri İngilizce'de kaleme alınmış en önemli siyaset felsefesi kitabı olarak değerlendirilir. Bu eserin, hem modern liberal hem de sosyal demokratik düşünce üzerinde büyük etkisi olmuştur.

Rawls, liberal bireycilik ile yeniden paylaşım ve sosyal adâlet ilkelerini bağdaştırmak amacıyla bir tür toplum sözleşmesi teorisine başvurmuştur. Kullandığı "hakkaniyet olarak adâlet" mefhumuna göre, "cehalet perdesi" (yani sosyal konum ve koşullarımızdan haberdar olmamamız) ardında birçok insan iki ana ilkeyi benimseyecektir: (a) Her bir kişinin özgürlüğü, benzer şekilde herkes için özgürlükle uyumlu olmalıdır ve (b) Sosyal eşitsizlik sadece toplumdaki en yoksulların menfaatine işlediğinde varolmalıdır. Erken dönem eserinin evrenselci iddiaları, *Political Liberalism (Siyasal Liberalizm, 1993)* adlı eserinde az çok yeniden ele alınmıştır.



1945 yılındaki ölümünden sonra da devam etmiş ve 1960'larda John Kennedy'nin "Yeni Sınır" siyasaları ve Lyndon Johnson'un "Büyük Toplum" programı çerçevesinde en üst düzeye ulaşmıştır. Johnson'un programı daha çok ABD'deki siyahilerin yurttaşlık hakları, ABD kentlerindeki sefalet ve yoksullukla mücadele meseleleri üzerinde yoğunlaşmıştı.

Bazı açılardan modern liberalizm, liberalizm ile sosyalizm arasındaki ayrımın ortasında durmaktadır. Örneğin, 19. Yüzyıl'ın sonlarında ortaya çıkan "yeni" liberaller, Fabian sosyalizminden etkilenmişlerdi. Bu çakışma, özellikle John Rawls'un eserleri çerçevesinde biçimlenen ve sosyal demokratik liberalizm olarak adlandırılan anlayışın ortaya çıkışıyla 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında sıkça telâffuz edilmeye başlanmıştır. Sosyal demokratik liberalizmin ayırt edici özelliği, genellikle sosyalizmin temel değeri olarak görülen göreceli bir sosyal eşitliği desteklemesidir. Rawls *A Theory of Justice (Bir Adâlet Teorisi, 1970)* adlı eserinde, "hakkaniyet olarak eşitlik" anlayışına dayalı refah uygulamalarını ve yeniden paylaşımı savunmuştur. Rawls'un iddiasına göre, eğer insanlar sosyal konum ve koşullarının farkında olmasalardı; eşitlikçi bir toplumu, yoksulluktan sakınma arzusu zenginliğin câzibesinden daha güçlü olduğundan, eşitsiz olana göre daha "hakkaniyetli" görürlerdi. Bundan dolayı Rawls "farklılık ilkesi"ni önerir; yani, sosyal ve iktisadî eşitsizliklerin, –çalışma güdüsünün sağlanması için belli bir ölçüde eşitsizliğe olan ihtiyacın farkında olmakla birlikte– en az varyetli olanların menfaatini gözetecek şekilde ele alınması gerektiğini öne sürer. Tüm bunlara rağmen, bu türden bir adâlet teorisi, sosyal dayanışmadan çok bencillik ve bencil çıkar iddialarında kök saldığı için sosyalist olmaktan ziyade liberaldir.

İktisadî Yönetim

20. Yüzyıl'da Batı'daki devletler sadece sosyal refah sağlamakla kalmamış, ekonomilerini "yöneterek" serveti dağıtma teşebbüsüne de girmişlerdir. Bu, klasik liberal düşüncenin, özellikle de kendi

kendini düzenleyen serbest piyasa ve laissez-faire öğretisinin, bir daha reddedilmesi anlamına geliyordu. Laissez-faire'in terk edilme nedeni, endüstriyel kapitalist ekonomilerin artan karmaşıklığı ve kendi araçlarıyla genel refahı teminat altına almada açıkça görülen yetersizliği idi. 1929'da Wall Street'in çöküşüyle tetiklenen 1930'ların "Büyük Buhran"ı, gelişmekte olan ülkelerin çoğunda ve sanayileşmiş dünyanın tümünde yüksek oranda işsizliğe yol açtı. Bu, serbest piyasanın başarısızlığının en dramatik göstergesiydi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra neredeyse tüm Batılı devletler, savaş öncesi işsizlik oranlarına dönüşü engelleme teşebbüsü çerçevesinde birtakım iktisadi müdahale siyasetleri benimsediler.

Bu müdahaleci siyasetlerin büyük oranda rehberliğini yapan, İngiliz iktisatçı John Maynard Keynes'in (1883-1946) çalışmalarıydı. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (*Genel İstihdam Teorisi, Faiz ve Para*, [1936] 1963) adlı eserinde, klasik iktisadi düşünceye meydan okumuş ve kendi kendini düzenleyen piyasa görüşünü reddetmiştir. Klasik iktisatçılar, tüm diğer iktisadi sorunlarla beraber istihdam sorunu için de "piyasa çözümü" nün işleyeceğini öne sürmüşlerdi. Bu iktisatçılara göre, ücretlerin düşmesine izin verilirse işsizlik de düşer; sorun sadece sendika baskısından dolayı ücret miktarları esnek olmadığına söz konusu olabilir. Bu görüşe göre işçiler, tam anlamıyla "yaptıkları işlerle kendi kendilerini ücretlendirirler." Ancak Keynes, iktisadi faaliyetin ve dolayısıyla da istihdam düzeyinin, ekonomideki toplam talep miktarınca belirlendiğini öne sürmüştür. Keynes, ücretler düştüğünde, ekonomi içindeki satın alma gücünün de toplam taleple beraber düşeceğini belirtmiştir. Eğer insanların ceplerinde harcayacak paraları azsa, firmalar daha az mal üretecek ve sonuçta da işsizlik yükselmeye devam edecektir. Sonuçta serbest piyasa, buhrana doğru sürüklenecek ve tekrardan kendisini toparlayamayacaktır. Keynes'e göre 1930'larda olan işte budur. Daha önceki ticaret döngülerinin aksine Büyük Buhran, iktisadi tesadüfler içinde "doğal" bir iyileşme ile son bulmamıştır.

Keynes, hükümetlerin toplam talep seviyesini etkileme yoluyla ülkelerindeki ekonomileri "yönetebileceklerini" öne sürmüştür. Bu çerçevedeki hükümet harcamaları aslında, ekonomiye yapılan bir talep "şırıngası"dır. Hükümet bir okul inşa etmekle, inşaat işçileri için istihdam, inşaat malzemeleri için de talep yaratır. Bu yatırımın etkileri tüm ekonomide bir kıpırdanmaya neden olacaktır. Örneğin inşaat işçisi, daha fazla mal alacak paraya kavuşacaktır. Bu, Keynes'in "çarpan etkisi" dediği şeydir. Öte yandan vergilendirme ise ekonomiden çekilme anlamına gelir ve vergi, toplam talebi düşürmekle beraber iktisadi faaliyeti de boğar. Keynes, yüksek işsizlik dönemlerinde hükümetlere, vergileri düşürme veya kamusal harcamaları artırma yoluyla ekonomideki emisyon hacmini yükseltmelerini tavsiye eder. Bundan dolayı işsizlik, kapitalizmin görünmez eliyle değil, devletin müdahalesiyle çözülebilir. Bu durumda ortaya çıkan bütçe açığı, tamı tamına devletin "aşırı harcama yapması" anlamına gelir. Sonuçta Keynesçi talep yönetimi, genel refahı teminat altına almak üzere, hükümetlere istihdamı ve büyüme seviyelerini yönlendirme becerisi kazandırmayı taahhüt etmektedir.

Modern liberaller sosyal refahı sağlama çerçevesinde, iktisadi yönetimi sivil toplum içinde uyum ve refahı besleme açısından yapıcı bir etken olarak görmüşlerdir. Keynes, kapitalizme kar-



Keynescilik dar anlamda, J. M. Keynes'in iktisat teorileri anlamında kullanılır. Geniş anlamda ise bu teorilerden etkilenmiş çeşitli ekonomi politikaları anlamındadır. Keynescilik, neo-klasik ekonomilere bir alternatif oluştururken özelde, *laissez-faire* kapitalizminin "iktisadi anarşisi"ne yönelik bir eleştiriyi besler. Keynes'in iddiasına göre, büyüme ve istihdam geniş ölçüde, ekonomideki "toplam talep" düzeyi tarafından belirlenir ve hükümet tam istihdamı sağlamak üzere, öncelikle para politikalarında yaptığı ayarlamalarla talebi düzenleyebilir. Keynescilik daha çok kısır bir takıntı olan "vergi ve harcama" politikaları ile ilişkilendirilir ama bu tutum, Keynes'in iktisat eserlerinin karmaşıklığı ve derinliğinin göz ardı edilmesi anlamına gelir.

şı değildir; aslında birçok açıdan kapitalizmin kurtarıcısıdır. Keynes'in basitçe iddia ettiği şey, *denetimsiz* özel teşebbüsün karmaşık sanayi toplumlarında işlemeyeceğidir. Sınırlı da olsa, Keynes anlayışının ABD'deki ilk uygulama teşebbüsü, Roosevelt'in "Yeni Düzen"i çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Ancak Roosevelt'in denk bütçe ısrarı ve kamusal işlerde devlet harcamalarını artırmakla beraber vergi gelirlerindeki artışa sıcak bakmaması, işsizlikteki düşüşün çok küçük ve tedrici olmasına yol açmıştır. Aslında Büyük Buhran, işsizliği çözecek kasıtlı birtakım teşebbüslerin sonucundan ziyade, savaş hazırlığı çerçevesinde askeri harcamaların aşırı derecede artmasıyla sona erdirilmiştir. Bu durum, en aşikâr biçimde Almanya'da gözlenmiştir. Almanya'da işsizlik, Hitler'in (bkz. s. 218) 1933'te Şansölye olarak atanmasından sonraki 18 ay içinde yarıya düşürülmüştür. Yani, iki savaş arası dönemdeki işsizlik sorunu, kazara da olsa Keynezci politikalarla giderilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonunda Keynezci anlayış Batı'da, eski *laissez-faire* inancını yerinden ederek iktisadi bir ortodoksiye dönüşmüştür. Savaş sonrası iktisadi yeniden yapılanma ve büyüme planlarını yürütebilmek adına neredeyse tüm devletler, iktisadi yönetim uygulamasına başvurmuşlardır. Keynezci anlayışın itibarı, "uzun soluklu iktisadi patlama"nın anahtarı konumunda olmasından dolayı artmıştır. Bu patlama, yani 1950 ve 1960'lardaki emsâlsiz iktisadi büyüme, en azından Batı ülkelerinde yaygın bir zenginlik ve bolluk yaratmıştı. Ancak 1970'lerde iktisadi sıkıntıların tekrar ortaya çıkması, klasik siyasal iktisat teorilerine yönelik sempatiyi yeniden canlandırdı. Bu durum Keynezci önceliklerden, özellikle de tam istihdamdan, neo-liberal anlayıştaki düşük ya da sıfır enflasyona doğru bir kaymayı gündeme getirdi. Ancak sürdürülebilir iktisadi büyümeyi teminat altına almak için 1980 ve 1990'larda uygulamaya giren serbest piyasa devriminin başarısızlığı, yeni bir siyasal iktisadın, yani neo-Keynezciliğin doğmasına yol açtı. Bu yeni anlayış, 1950 ve 1960'lardaki "ham" Keynezciliğin, küreselleşmenin bir sonucu olarak geçersizliğini kabul etmekle beraber, denetimsiz kapitalizmin düşük yatırım, kısa vade anlayışı ve sosyal parçalanma ya da çöküşe yol açtığının farkındadır.



Klasik Liberalizm	Modern Liberalizm
İktisadî liberalizm	Sosyal liberalizm
Bencil bireycilik	Gelişmeci bireycilik
Faydanın azamileştirilmesi	Kişisel gelişim
Negatif özgürlük	Pozitif özgürlük
Minimal devlet	İmkân tanıyan devlet
Serbest piyasa ekonomisi	Yönetilen ekonomi
Haklara dayalı adâlet	Hakkaniyet olarak adâlet
Katı liyakatçı anlayış	Yoksullara ilgi
Bireysel sorumluluk	Sosyal sorumluluk
Güvenlik ağı refahı	Beşikten mezara refah

21. YÜZYIL'DA LİBERALİZM

21. Yüzyıl'da liberalizmin zaferinin tüm dünyada doruk noktasına ulaştığı görülmüştür. Çünkü, piyasa temelli ekonomi ile birleşen liberal temsili hükümet modeli, 19. Yüzyıl'dan beri tüm dünyada engellenemez bir şekilde yayılmış ve Batı'daki siyasal ve sosyal gelişmeye hâkim olmuştur. Bu görüş, en net biçimde ABD'li sosyal teorisyen Francis Fukuyama (1989) tarafından dile getirilmiştir. Fukuyama'ya göre, "Tarihin sonuna tanıklık ediyoruz; yani, insanoğlunun ideolojik evriminin son noktası ve Batılı liberal demokrasinin nihai yönetim biçimi olarak evrenselleşmesi." Bu tezi destekler nitelikteki kanıtları bulmak oldukça kolaydır. 1945'te faşizmin çökmesinden sonra Batı liberalizmi karşısındaki ana alternatif Sovyet tarzı komünizmdi. Ancak bu alternatif de, Doğu Avrupa'daki 1989-1991 devrimleriyle ortadan kalktı ve zamanla planlama ve müdahalecilik görüşlerinin altını oydu. Afrika, Asya ve Lâtin Amerika'da, rekabetçi parti sistemleri ve piyasa reformlarına yönelik artan ilgiyi de kapsayan bir "demokratikleşme" süreci harekete geçti. Bu süreç, ister ideolojik rakipleri arasında, özellikle de sosyalizm üzerinde ("tarihin sonu" teorisyenlerinin iddia ettiği gibi), liberalizmin üstünlüğünün bir yansıması olsun, isterse çok-uluslu şirketlerin hâkim olduğu küresel kapitalist sistemin ortaya çıkardığı bir sonuç olsun (eleştirenlerin uyardıkları gibi), geleceğin önceden şekillendirildiği görülmektedir. 21. Yüzyıl'da, tüm toplumlar, farklı düzeylerde de olsa, esas olarak liberal gelişme modeline yöneldikçe iktisadî ve siyasî farklılıklar gittikçe ortadan kalkacaktır. Bu, örneğin, "piyasa devleti"nin yükselişi ile kişisel tüketim ve bireysel tercihle ilgili meselelerin ön plana çıkmasında açıkça görülebilir (Bobbit, 2002).

Tüm bunlarla birlikte, liberalleri yeniden düşünmeye, bazen de görüşlerini gözden geçirmeye zorlayan yeni meydan okumalar karşısında liberal zafer anlayışının, yumuşatılması gereği de göz-



Çok-kültürlülük, hem betimleyici hem de normatif bir terim olarak kullanılır. Betimleyici bir terim olarak çok-kültürlülük, inançları ve uygulamaları farklı bir müşterek kimlik duygusu yaratan iki veya daha fazla grubun oluşturduğu bir toplumda ortaya çıkan kültürel çeşitliliği ifade eder. Çok-kültürlülük her zaman ırksal, etnik veya dilsel farklılıklardan doğan toplumsal bir çeşitliliği anlatır. Normatif bir terim olarak ise çok-kültürlülük, toplumsal çeşitliliğin, farklı kültürel grupların tanınma ve saygı görme hakkı çerçevesinde onaylanmasını ima eder. Bu anlamda çok-kültürlülük, bireyler ve gruplar için eşit olarak değerli oldukları duygusunun yerleştirilmesinde inanç, değer ve hayat tarzlarının önemini dikkate alır.

den kaçırılmamalıdır. Aslında bazı açılardan liberal ideoloji, bir güven krizi sorunuyla karşı karşıya-
dır. Bu sorun, liberallerin görüşlerini evrensel ya da temel ilkeler olarak sunmadaki isteksizliklerin-
de açıkça görülür. Liberalizme karşı 21. Yüzyıl'da ortaya çıkan meydan okumalar çeşitli kaynaklar-
dan beslenmektedir. Ancak net bir biçimde yenilgiye uğrayan sosyalist meydan okumayla beraber
bu yaklaşımların vurguladıkları ana tema, çeşitlilik veya farklılığın onaylanmasıdır. Bu iddia, “özel”
olanın “evrensel” olan karşısında itibarı artarken, değerler ve kimliği soyut birey mefhumuyla te-
mellendirmenin zorlaştığı gerçeğine de dikkat çeker. Komüniteryanizm (bkz. s. 155), liberaliz-
me yönelik bu tür ilk saldırıların temelini oluşturmuştur. Örneğin, Alasdair MacIntyre (1981) ve
Michael Sandel (1982), bireyciliği (bkz. s. 45) temelsiz olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.
Onlara göre benlik, “engelsiz”dir ve kimliğini sosyal, tarihsel veya kültürel bağlamından ziyade ta-
mamen kendinden alır. Her bir bireyin kendi tanımladığı iyi hayatın peşinden koşması gerektiğini
vazeden liberal toplum, dizginsiz bir bencillik şeklinde dejenere olma tehlikesi taşır ve işbirliğiyle
beraber müşterek gayreti geliştirmede yetersizdir.

Feministler de kendilerine ait bir “farklılık politikası” yorumu geliştirmişlerdir. Liberalizme
yönelik bu saldırının ana iddiası, liberalizmin cinsiyet farklılıklarının önemini kavramada başarısız
olduğu ve sıkça eril niteliklerin tahakkümü altındaki “kişilik” kavramlaştırmasını ön plana çıkardığı
yönündedir. Bu iddiaya göre kadınlar, “kadının tanımladığı” değer ve kimlikleri benimsemelidir. Bu
da liberal evrenselci iddiaların reddedilmesi anlamına gelir. Çok-kültürlü toplumların ortaya çıkışı,
liberalizm için bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Liberaller uzun süredir hoşgörünün gerekliliği-
ni savunmalarına ve ahlâki-kültürel çeşitliliğin faydalarını kabul etmelerine rağmen, çok-kültürlülük
liberalizmi iki ana sorun ile karşı karşıya bırakmıştır. İlki, çok-kültürlülük etnisite, ırk, dil gibi olgulara
dayalı müşterek bir kimlik mefhumuyla ilgilidir. İkincisi ise grup kimliğine özgü değerler ister liberal,
ister liberalliğin dışında isterse karşısında olsun geçerli olarak kabul görmelidirler.

Liberalizme yönelik meydan okumalar, Batı dünyasının dışında da söz konusudur. Kapitalist
Batı ile komünist Doğu arasındaki çatışmanın şekillendirdiği iki kutuplu dünya düzeninin ortadan
kalkması, liberal demokrasinin gelişmesine olduğu kadar, yeni ve liberal olmayan siyasal güçlerin de
gündeme gelmesine neden olmuştur. Doğu Avrupa'da ve gelişmekte olan bazı ülkelerde popüler câ-

zibesi güç, kesinlik ve güvenliğe dayalı olan isyankâr milliyetçiliğin, farklı anlamları barındırabilen liberalizmden daha güçlü olduğu kesindir. Ayrıca bu milliyetçilik, kendi kaderini tayin hakkı ve insanlık onuru gibi liberal ideallerden çok, etnik saflık ve otoriteryanizm (bkz. s. 96) ile bağlantılıdır. Orta Doğu, Asya ve Afrika'nın bazı bölgelerinde ortaya çıkan çeşitli fundamentalizm (bkz. s. 287) biçimleri de liberal kültür ile uyuşmamaktadır. Dahası, siyasal İslâm sahip olduğu Batı dışı, hatta Batı karşıtı duruş kapasitesinden dolayı, gelişmekte olan ülkelerin birçoğunda liberalizme üstün gelebilir. Ayrıca, başarılı piyasa ekonomileri her zaman liberal değer ve kurumlar üzerinde inşa edilmemiş olabilir. Örneğin, Doğu Asya'nın siyasal rejimleri varlıklarını, rekabet ve mücadele gibi liberal değerlerin etkisinden çok, Konfüçyüs anlayışının sosyal istikrarı sürdürme yeteneğine borçludurlar.

Belki de 21. Yüzyıl'daki siyasal gelişime, birleşmiş, liberal bir dünyadan çok ideolojik çeşitlilikteki artış damgasını vuracaktır. Günün birinde siyasal İslâm, Konfüçyüs anlayışı, hatta otoriter milliyetçilik, Batı liberalizminin karşısına dişli bir rakip olarak çıkabilir. Batı toplumları kendi açılarından, bu meydan okumalara, "terörle savaş"a eşlik eden yurttaşlık haklarının askıya alınmasında olduğu gibi liberalizmden saparak cevap verebilir. Post-modernizmin (bkz. s. 306) bakış açısından liberalizmin krizi, her zaman bir parçası olduğu Aydınlanma projesinin çöküşünün bir sonucudur. Bu projenin varsayımına göre, evrensel olarak uygulanabilir rasyonel ilkeler kümesi bireylere, emsâlsiz hedefler peşinde koşmalarını mümkün kılacak koşullar sağlar. Ancak Richard Rorty (1989) gibi post-modern düşünürler, nesnel hakikat iddiasını sorgulamışlar ve diğer tüm ideolojiler, aslında tüm inanç sistemleri gibi liberalizmin de salt bir "sözlükçe"den başka bir şey olmadığını ve diğer "sözlükçeler"den daha "eksiksiz" olarak görmenin imkânsız olduğunu iddia eder. Bu açıdan bir "meta-anlatı", tarihsel gelişmenin yönünün taslağını çizen bir teori olarak liberalizm ölmüştür. Eğer durum böyleyse liberalizm, çok sayıdaki siyasî modeller arasından sadece bir tanesi olacağı bir gelecekle yüzleşmek zorundadır. Bundan dolayı John Gray (1995), liberalizmin gerçek halefinin çoğulculuk (bkz. s. 51) olduğunu öne sürer. Çoğulculuğun gücü, hem liberal hem de liberal olmayan değer ve kurumları eşit olarak meşru kabul etmesinden kaynaklanır.

İleri Okumalar

Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*. (Oxford: Basil Blackwell, 1984). Liberal doktrinler üzerine, bireyci karakterlerine yaptığı vurguyla oldukça kapsamlı ve şık açıklama.

Bellamy, R., *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*. (Cambridge: Polity Press, 1992). Liberalizmin gelişimini, yeni sosyal gerçekliklere liberal değerleri uygulamak için zorunlu olan intibaklar üzerinde odaklanarak çözümleme.

Conway, D., *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*. (Basingstoke: Macmillan ve New York: St Martin's Press, 1995). Modern liberal, cemaatçi ve muhafazakâr eleştirilere karşı minimal devleti savunan klasik liberal felsefeye ilişkin bir inceleme.

Gray, J., *Two Faces of Liberalism*. (Cambridge: Polity Press, 2000). Liberalizmin evrenselci ve çoğulcu biçimleri arasındaki bölünmeyi vurgulayan bir açıklama.

Gray, J., *Liberalism*, 2. Baskı (Milton Keynes: Open University Press., 1995b). Modernliğin siyasal teorisi olarak liberalizme kısa ve eleştirel bir giriş; post-liberalizm tartışmasını da kapsıyor.

Holden, B., *Understanding Liberal Democracy*, 2. Baskı (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993). Liberal demokrasinin doğası ve kavramına ait faydalı bir giriş; eleştiriler ve haklaştırmaları da kapsıyor.

Ramsay, M., *What's Wrong with Liberalism? A Radical Critique of Liberal Political Philosophy*. (Londra: Leicestershire University Press, 1997). Farklı eleştirel perspektiflerden liberal teori ve uygulamalara ait faydalı bir açıklama.

3

MUHAFAZAKÂRLIK

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

Günlük dildeki “muhafazakâr” terimi, farklı anlamlara sahiptir. Bu terim mutevazı veya ihtiyatlı davranış, geleneksel hatta uyumcu bir hayat tarzı, değişim korkusu veya değişimin reddi gibi özelliklerle “muhafaza etmek” fiilinin belirttiği anlamlara gelebilir. Ayrı bir siyasi konumu veya ideolojiyi betimleyen “muhafazakârlık”, ilk kez 19. Yüzyıl’ın başlarında kullanılmıştır. Bu dönemde ABD’de muhafazakârlık, kamusal işlere ait kötümser bir görüşü ima ediyordu. 1820’ler itibarıyla bu terim, 1789 Devrimi’nin ruhu ve ilkelerine karşı bir muhalefeti çağırıyordu. İngiltere’de muhafazakâr, aşama aşama Whiglere karşı ana muhalefet partisi olan Tory adının yerini aldı ve 1835’te bu parti-nin resmî adı oldu.

Muhafazakâr fikirler, birçok açıdan Fransız Devrimi ile sembolleştirilen siyasi, sosyal ve iktisadi değişimdeki gidişe bir tepki olarak doğdu. Muhafazakâr ilkelerin ilk ve belki de klasik ifadeleri, Edmund Burke’ün (bkz. s. 87) *Reflections on the Revolution in France* (Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler, [1790] 1968) adlı eserinde yer aldı. Bu eser, bir önceki yıl *Ancien Régime*’e (Eski Rejim, Devr-i Sabık) karşı devrimci meydan okumayı, derin bir üzüntüyle karşıladı. 19. Yüzyıl boyunca Batılı devletler, sanayileşmenin ortaya çıkardığı ve liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi akımlarda yansımasını bulan baskılarla dönüşüme uğradı. Bu ideolojiler reformu gerekli görürken, zaman zaman da devrimi desteklerken muhafazakârlık, gittikçe güç duruma düşürülmüş geleneksel sosyal düzeni inatla savundu.

Muhafazakâr düşünce kendisini, mevcut gelenek ve ulusal kültürlere intibak ettirdikçe dikkate değer bir şekilde çeşitlenmiştir. Örneğin, İngiliz muhafazakârlığı temelde Burke’ün fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Burke, değişime karşı körü körüne bir direnci savunmaz. Onun savunduğu şey daha çok, “muhafaza etmek için değişme”ye yönelik tedbirli bir isteklilik hâlidir. 19. Yüzyıl’da İngiliz muhafazakârları, güçlü bir değişim sürecinden geçmiş siyasi ve sosyal düzeni savunmuşlardır. Bu değişim özelde, 17. Yüzyıl’daki İngiliz Devrimi’nin bir sonucu olarak mutlakî monarşinin ortadan kaldırılmasıydı. Benzer durumsal (pragmatik) ilkeler, İngiliz Milletler Topluluğu (*the Commonwealth*) bünyesindeki ülkelerde kurulmuş olan muhafazakâr partileri de etkiledi. Kanada Muhafazakâr Partisi, kendini gerici fikirlerden uzaklaştırmak için İlerici Muhafazakâr adını benimsedi.

19. Yüzyıl boyunca bazı otokratik monarşilerin ayakta kaldığı Kıta Avrupası’nda ise oldukça farklı, daha otoriter bir muhafazakârlık gelişti. Bu muhafazakârlık, yükselen reform dalgası karşısında monarşi ve katı otokratik değerleri savunuyordu. Ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, Hristiyan demokratik partilerin kurulmasıyla beraber kıtadaki muhafazakârlar, özellikle Almanya ve İtalya’da siyasi demokrasi ve sosyal reformu tam anlamıyla kabul etmişlerdir. Öte yandan ABD, göreceli olarak muhafazakâr fikirlerden çok daha az etkilenmiştir. ABD, İngiliz Kraliyetine karşı yürütülen başarılı koloni savaşının sonucunda oluşmuştur. ABD’nin yönetim sistemi ve siyasi kültürü, büyük oranda yerleşik liberal ve ilerici değerleri yansıtır. ABD’deki her iki büyük parti-nin de –Cumhuriyetçiler ve Demokratlar– siyasetçileri, geleneksel bir şekilde “muhafazakâr” olarak yaftalanmaktan kızgınlık duyarlar. Sadece 1960’lardan beri her iki parti, tutucu ifadeleri dile

getirmektedir. Bu ifadeleri kullananlar özellikle güneyli Demokratlar, 1960'larda Senatör Barry Goldwater'ın başını çektiği Cumhuriyetçi Parti içindeki kanattır; ki bu kanat, 1970'ler ve 1980'ler boyunca önce California Valiliği ardından da 1981-1989 arasında başkanlık yapmış olan Ronald Reagan'ı desteklemiştir.

Muhafazakâr ideoloji, Fransız Devrimi ve Batı'daki modernleşme sürecine bir tepki olarak ortaya çıktığından, Avrupa ve Kuzey Amerika dışındaki siyasi muhafazakârlığı tespit etmek daha zordur. Afrika, Asya ve Lâtin Amerika'da değişime direnç ve geleneksel hayat tarzını koruma amacındaki bazı siyasi hareketlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak bu hareketler, tam anlamıyla muhafazakâr olan iddia ve değerlere nâdiren başvurlar. Bunlar arasındaki bir istisna, 1955'ten beri Japonya'daki siyasette ağırlığı olan Japon Liberal Demokratik Parti'dir (LDP). LDP'nin iş dünyasının çıkarları ile yakın bağlantıları vardır ve sağlıklı bir özel sektörü beslemek adına büyük gayret gösterir. Aynı zamanda geleneksel Japon değer ve örflerini koruma teşebbüsleri de vardır. İşte bu yüzden sadakât, ödev ve hiyerarşi gibi muhafazakârlığa özgü ilkeleri destekler. Bazı başka ülkelerde ise muhafazakârlık, popülist-otoriter bir nitelik arz etmiştir. Örneğin Arjantin'de Peron ve İran'da Humeyni (bkz. s. 292) güçlü merkezi otoriteye dayalı rejimler kurmuşlardır ama bu rejimler milliyetçilik, iktisadi ilerleme ve geleneksel değerlerin savunulması adına kitlesel halk desteğini de seferber etmişlerdir.

Muhafazakârlık, siyasal ideolojiler arasında entelektüel açıdan en mutevazı ideoloji olmasına rağmen, belki de bu durumdan dolayı, aynı zamanda dikkate değer bir biçimde esnek ve kendini çabucak toparlayabilen bir özelliğe sahiptir. Muhafazakârlık, kendini sabit fikir sistemleri ile bağlama taraftarı olmadığından süreklilik arz eden bir gelişme içindedir. Birçok ülkede siyasi sağın yeniden iktidara geçmesiyle, 1970'lerden beri muhafazakâr anlayışın kazandığı başarıların yeniden ortaya çıktığı aşikârdır. Bu açıdan, İngiltere'deki Thatcher Hükümeti (1979-1990) ve ABD'deki Reagan Yönetimi (1981-1989) özellikle dikkate değerdir. Her iki yönetim de genel olarak "Yeni Sağ" olarak adlandırılan ve kolay rastlanmayacak bir şekilde radikal ve ideolojik biçimdeki bir muhafazakârlığı uygulamaya koymuşlardır. Yeni Sağ'ın fikirleri çoğunlukla serbest piyasa ekonomilerinden türetilmiş ve durum böyle olunca, muhafazakârlık içinde derin bölünmeler ortaya çıkmıştır. Hatta bazı yorumcular, "Thatcherizm", "Reaganizm" ve genel olarak Yeni Sağ projesine, aslında muhafazakâr ideoloji içinde yer vermenin uygun olmadığını, bu anlayışların çok ciddi biçimde klasik liberal ekonomilerden etkilendiğini öne sürmüşlerdir.

Yeni Sağ, geleneksel muhafazakâr iktisadi görüşlere meydan okumuştur ama muhafazakâr ideolojinin bir parçası olarak kalmıştır. İlk olarak Yeni Sağ, düzen, otorite ve disiplin gibi geleneksel muhafazakâr sosyal ilkeleri asla terk etmemiş hatta bazı açılardan bu ilkeleri güçlendirmiştir. Ayrıca, Yeni Sağ'ın serbest piyasaya yönelik heyecanı, muhafazakârlığın liberal görüşler tarafından ne dereceye kadar etkilendiğini gösterir. Tüm siyasi ideolojiler gibi muhafazakârlık da bünyesinde çeşitli gelenekleri barındırır. 19. Yüzyıl'da muhafazakârlık, monarşi ve aristokrasinin katı bir şekilde savunulması taraftarıdır. Bu anlayış, gelişmekte olan ülkelerde otoriter popülist hareketler biçiminde varlığını devam ettirmiştir. 20. Yüzyıl'da ise muhafazakârlar, devlet müdahalesini savunan pater-nalistik bir eğilim ve serbest piyasanın liberteryen bir savunusu olarak bölünmüşlerdir. Yeni Sağ'ın

önemi, liberteryanizmi (bkz. s. 101) destekleyen gelenekler arasındaki dengeyi yeniden sağlama aracılığıyla muhafazakârlığın seçim zaferi arayışını yeniden canlandırmasından kaynaklanır. Ancak bunu yapmakla Yeni Sağ, muhafazakârlığın ayakta kalmasını bile tehdit edebilecek nitelikteki derin gerilimleri su yüzüne çıkarmıştır.

MUHAFAZA ETME ARZUSU - ANA TEMALAR

Muhafazakâr ideolojinin barındırdığı temel nitelik, belli başlı iddiaların ve tartışmaların ana kaynağı olmuştur. Örneğin, muhafazakârların taraftar oldukları şeyden çok, muhalif oldukları şeye ilişkin daha net bir anlayışa sahip oldukları sıklıkla dile getirilir. Bu anlamda muhafazakârlık basitçe değişime karşı direnmeyi, en azından şüpheyi salık veren olumsuz bir felsefe olarak resmedilir. Ancak muhafazakârlık *status quo*'nun salt körü körüne savunusundan daha fazla bir şey olmasaydı, bir ideolojiden çok sadece siyasi bir tutum olurdu. Aslında birçok insan ya da grup, değişime direnme anlamında “muhafazakâr” olarak görülebilir ama bu insanların tümünün muhafazakâr siyaset düşüncesini paylaştıkları söylenemez. Örneğin, devletleştirilmiş ekonominin ortadan kaldırılmasına muhalefet eden Sovyetler Birliği'ndeki komünistler de, refah devletini ya da ulusal sanayileri savunma adına kampanya düzenleyen sosyalistler de, siyasi ilkeleri açısından kesinlikle değil ama eylemleri açısından muhafazakâr olarak sınıflandırılabilirler. Değişime direnme arzusu, muhafazakârlık içinde tekerrür eden bir arzudur. Ancak muhafazakârları rakip siyasi düşünce destekçilerinden ayıran şey, bu konumu benimsemede takındıkları kendilerini özgü tarzlarıdır.

İkinci bir mesele de, muhafazakârlığı bir ideoloji olarak tanımlamanın, bizatihi muhafazakârları rahatsız etme riskidir. Muhafazakârlar, genellikle kendi inançlarını, bir “izm” veya ideolojinin aksine “zihinsel bir tutum” veya “yaygın kanaat” olarak betimlerler. Örneğin Lord Hugh Cecil (1912), muhafazakârlığı “insan zihninin doğal mizacı” olarak tanımlamıştır. Başka düşünürlere göre de muhafazakârlığı özgün kılan şey, tarih ve tecrübeye yaptığı vurguyla beraber rasyonel düşünceden duyulan hoşnutsuzluktur. Birinci Bölüm'de tartışıldığı gibi muhafazakârlar tipik olarak “ilke siyasetinden” kaçınırlar ve bunun yerine gelenekçi siyasî tutumu benimserler. Muhafazakârlığa muhalif olanlar bu özellik üzerinde dururlar ve bazen muhafazakârlığı, yönetici sınıf veya elitin çıkarlarının ilkesiz savunusundan azıcık daha fazla bir şey olarak tanımlarlar. Oysa hem muhafazakârlar hem de eleştirenler, muhafazakâr “yaygın kanaatin” temelini oluşturan teorilerin çeşitliliğini ve ağırlığını görmezden gelirler. Örneğin muhafazakârlar, düşüncelerini soyut ilkelere daha çok tarih ve tecrübeyle temellendirmeyi seçebilir ama bu tercih de kendi başına sınırlı rasyonel kapasitesi olan insan anlayışına dayanmaktadır. Muhafazakârlık, ne basit pragmatizm (bkz. s. 27) ne de salt fırsatçılıktır. Muhafazakârlık, insan doğasına, yaşadıkları topluma ve özgün siyasal değerlerin önemine vurgu yapan özgün birtakım siyasal anlayışlar üzerine inşa edilir. Aslında liberalizm ve sosyalizm gibi muhafazakârlık da bir ideoloji olarak tanımlanmalıdır. Muhafazakârlığın barındırdığı en önemli ve temel düşünceler:

- Gelenek
- Beşerî eksiklik
- Organik toplum
- Hiyerarşi ve otorite
- Mülkiyettir

Gelenek

Muhafazakârlığın, değişim karşıtı iddialarının dayanakları farklı farklıdır. Muhafazakârlıkta teker-rür eden merkezî konulardan birisi, yaptığı gelenek savunusudur. Gelenek, zamana karşı koyabil-miş değerler, uygulamalar ve kurumları, özelde de bir kuşaktan diğerine aktarılanları kapsar. Bu an-layışın aksine liberaller, sosyal kurumların ne kadar uzun süredir varlıklarını devam ettirdiklerine göre değil de, bireylerin ihtiyaç ve çıkarlarına ne kadar cevap verebildiği çerçevesinde değerlendirilmeleri gerektiğini öne sürerler. Eğer kurumlar bu sınavı geçemiyorlarsa, ya reforma tâbi tutulma-lıdırlar ya da ortadan kaldırılmalıdırlar. Ancak muhafazakârlar bu görüşe kesinlikle katılmazlar ve bazı nedenlerden dolayı, gelenek ve kurumların, tarih testini başarıyla geçtiklerinden hassasiyetle korunması gerektiğini düşünürler.

Bazı muhafazakârlara göre bu sonuç, onların dini inançlarını yansıtır. Eğer bu dünyanın Yara-tıcı Tanrı tarafından bezendiği düşünülürse, toplumdaki geleneksel örfler ve uygulamalar “Tanrı vergisi” olarak görülmelidir. Burke, bu çerçevede toplumun “Yaratıcımızın yasası”yla ya da bazen ifade ettiği gibi “doğal hukuk” tarafından şekillendirildiğine inanır. Eğer insanlar yasaya aykırı ola-rak dünyayı değiştirmeye kalkarlarsa, Tanrı’nın iradesine karşı gelmiş olurlar ve sonuçta insanî faaliyetleri daha iyi değil, daha kötü yaparlar. 18. Yüzyıl’dan beri geleneğin Tanrı’nın iradesini yan-sıttığını iddia etmek, gittikçe zorlaşmaktadır. Burke için monarşi kurumunun Tanrı takdiriyle atan-dığına inanmak mümkündü. Çünkü bu inanç, çok uzun bir süredir yerleşik bir inançtı ve neredeyse evrensel olarak kabul görüyordu. Ancak tarihsel değişimin adımları hızlandıkça, yeni gelenekler eskilerin yerini aldı. Serbest seçim ve evrensel oy hakkı gibi bu yeni geleneklerin, her anlamda “Tanrı vergisi” olmaktan çok insan yapımı oldukları açıkça görüldü. Ancak değişime yönelik dinî ret, modern köktenciler tarafından diri tutuldu. Köktencilerin inancına göre, Tanrı’nın istekleri onların dini metinlerindeki kesin hakikat olarak insanoğluna vahyedildi. Muhafazakârlık ile dinî köktencilik arasındaki ilişki, Onuncu Bölüm’de tartışılmıştır.

Ancak muhafazakârların çoğu, herhangi bir ilâhî köken iddiası öne sürme ihtiyacı duymadan geleneği desteklemektedir. Örneğin Burke, toplumu “yaşayanlar, ölümler ve doğacaklar” arasındaki bir ortaklık olarak tanımlamıştır. İngiliz romancı ve deneme yazarı G. K. Chesterton (1784-1936), bu görüşü şöyle ifade etmektedir:

Gelenek, oyları tüm sınıflardan en belirsiz olana vermek demektir: Atalarımıza. Bu, ölmüşlerin

Edmund Burke (1729-1797)

Dublin doğumlu, İngiliz devlet adamı ve siyaset teorisyeni. Genellikle Anglo-Amerikan muhafaza-kâr geleneğinin babası olarak görülür. Whig Partili bir siyasetçi olarak Burke, 1776 Amerikan Devrimi'ne sıcak bakıyordu ama şöhretini, *Reflection on the Revolution in France* (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler, 1790) adlı eserinde 1789 Fransız Devrimi'ne yönelttiği eleştiriyi borçludur.

Burke, özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi soyut ilkeler çerçevesinde Fransız siyasetini yeni biçimlere sokma teşebbüslerine, bilgeliğin büyük oranda tecrübeye, geleneğe ve tarihe dayandığı iddiasını savunarak şiddetle karşı çıktı. Ancak Fransız Monarşisi'nin bu sondan kısmen sorumlu olduğunu belirtti. Çünkü monarşi, inatla "muhafaza etmek için değişme"yi reddetti. Burke, kötülüğü engelleyebileceği hâlde nadiren iyiyi beslediği için kötümser bir devlet düşüncesi benimser. Adam Smith'in (bkz. s. 65) klasik ekonomisini destekleyen Burke, piyasa güçlerini "doğal hukuk" olarak görmüştür.



demokrasisidir. Gelenek, sadece sağda solda dolaşanların kibirli oligarşisine boyun eğmeyi reddeder.

Bu anlamda gelenek, geçmişin bilgelik birikimini yansıtır. Geçmişin kurum ve uygulamaları, "zamanın yaptığı sınavı" geçmiştir; bundan dolayı yaşayanların ve gelecek kuşakların menfaati için korunmalıdırlar. Böyle bir gelenek anlayışı neredeyse, "hayatta kalan kurum ve gelenekler bu hâldedirler, çünkü bu gelenekler işlerlik kazanmış ve değerli bulunmuşlardır", şeklindeki Darwinci inancı yansıtır. Bunlar, "doğal seleksiyon (seçilim)" süreci tarafından onaylanmış ve hayatta kalmak için uygun olduklarını kanıtlamış kurum ve örflerdir. Örneğin İngiltere'deki muhafazakârlar, monarşi kurumunun korunması gerektiğini belirtirler. Çünkü bu kurum, tarihsel bilgelik ve tecrübeyi somutlaştırır. Özelde İngiltere'deki krallık, ulusal sadakât odağı olması ve partiler "üstü" saygı tesis etmektedir; basitçe ifade edilirse, işlemektedir.

Muhafazakârlar geleneğe saygı duyarlar çünkü gelenek, hem toplum hem de birey için bir kimlik duygusu yaratır. Yerleşik örfler ve uygulamalar, bireylerin farkına varabilecekleri cinstendir; âşinadırlar ve şüpheleri giderici niteliktedirler. Sonuçta gelenek insanlara, aidiyet ve "köklü olma" hissi verir. Bu hisler de tarihsel temelli oldukları için güçlüdürler. Örneğin monarşi kurumu, insanları geçmişe bağlayarak ve onlara kim olduklarına dâir müşterek bir duygu sağlayarak toplumsal bağlılık yaratır. Öte yandan değişim ise bilinmeyene doğru bir yolculuktur: Belirsizlik ve güvensizlik yaratır, böylece mutluluğumuzu tehlikeye atar. Gelenek, zaman sınavını başarıyla atlatmış birçok şeyi, siyasi kurumlardan daha fazlasını barındırır. Gelenek, âşına olan, güvenlik ve aidiyet yaratan tüm örf ve sosyal pratikleri kuşatır. Bu pratikler arasında, yargıçların geleneksel elbiseleri ve peruklarından, posta kutuları ve telefon kulübelerinin geleneksel rengini koruma seferberliğine birçok şey vardır.

Thomas Hobbes (1588-1679)

İngiliz siyaset felsefecisi. Daha sonra ailesini terk eden bir papazın oğlu olan Hobbes; sürgündeki Galler Prensi Charles Stuart'ın hocası oldu ve Cavendish ailesinin himayesi altında yaşadı. İngiliz Devrimi'nin neden olduğu iç savaş ve belirsizlik döneminde yazan Hobbes, Aristoteles'ten sonra kapsamlı bir doğa ve insan davranışı teorisi geliştiren ilk düşünürdür.

Hobbes'un klasik eseri *Leviathan* (1651), anarşi ve düzensizliğin yegâne alternatifi olarak mutlakiyetçi yönetimi savunmuş ve yurttaşlara, devlete karşı kayıtsız şartsız yükümlülük taşımalarını öne sürmüştür. Böyle yapmakla Hobbes, kralların ilâhî haklarını destekleyenleri hayâl kırıklığına uğratmayacak şekilde otoriteryanizm (bkz. s. 96) adına rasyonalist bir savunma sağlamıştır. Hobbes'un bireyci metodolojisi ve toplum sözleşmesi teorisi erken dönem liberalizminin temsilciliğini yapmıştır.



Beşerî Eksiklik

Muhafazakârlık birçok açıdan bir “beşerî eksiklik felsefesi”dir. (O’Sullivan, 1976). Diğer ideolojiler, insanın doğası gereği “iyi” olduğunu veya sosyal koşulları düzeltildiğinde insanların “iyi” kılınabileceğini iddia ederler. Bu ideolojilerin en uçta yer alanlarının kapsamındaki böylesi inançlar ütopiktir ve ideal bir toplumda insanoğlunun mükemmelliğini tasavvur ederler. Muhafazakârlar böyle düşüncelerin, en iyi ihtimâlle idealist rüyalar olmaları nedeniyle üzerinde durmazlar. Bunun yerine, teorilerini insanın hem eksik hem de mükemmelleştirilemeyeceği inancı üzerine inşa ederler.

İnsanın eksikliği, çeşitli şekillerde anlaşılır. İlk önce insanlar, psikolojik olarak sınırlı ve bağımlı yaratıklar olarak görülürler. Muhafazakârların düşüncesine göre insanlar yalıtım ve istikrarsızlıktan korkarlar. Psikolojik olarak güvenli ve âşina olana sokulurlar, her şeyden önemlisi, “yerlerini” bilmenin sağladığı güven arayışındadırlar. İnsan doğasını bu şekilde resmetmek, liberallerin kendi ayakları üzerinde duran, müteşebbis, “fayda azamileştirici” şeklindeki insan imgesinden oldukça farklıdır. İnsanların güvenliği ve aidiyeti arzuladığı görüşü, muhafazakârların sosyal düzenin önemine vurgu yapmalarına ve özgürlüğün câzibeleri konusunda şüphe içinde olmalarına neden olmuştur. Düzen, insan hayatı için istikrar ve tahmin edilebilirliğin teminatıdır; düzen, belirsiz bir dünyada güvenliği sağlar. Öte yandan özgürlük ise bireylere tercihler sunar ve bu da değişim ile beraber belirsizlik yaratır. Muhafazakârlar, sosyal düzen davası adına özgürlüğü feda etmeye hazır olmaları açısından sıkça Thomas Hobbes’un görüşlerini tekrarlarlar.

Ahlâksızlık ya da suç teşkil eden davranışların kökenlerini toplum içinde arayan diğer siyaset felsefelerinin aksine muhafazakârlar, bu meselenin bireyde köklendiğine inanırlar. İnsanların ahlâkî olarak eksik oldukları düşünülür. Muhafazakârların insan doğası görüşü kötümser, hatta Hobbesçu anlayışa yakındır. İnsanoğlu doğuştan bencil ve tamahkârdır, insan mükemmellikten başka her şeydir. Hobbes’un belirttiği gibi, “iktidar üstüne iktidar” birinci insan dürtüsüdür. Bazı muhafazakârlar, bunu Eski Ahit’te yer alan “ilk günah” öğretisine gönderme yaparak açıklarlar. Bu



Liberaller, insan doğasını, bireyde içkin olan ve doğuştan getirilen birtakım niteliklerin toplamı olarak görürler ve sosyal ya da tarihsel koşullara çok az veya hiç yer vermezler. İnsanlar çıkarıcı ve kendilerine güveni olan yaratıklardır; ama aynı zamanda akılla yönetilirler ve özellikle eğitim aracılığıyla kişisel gelişimi gerçekleştirebilecek yeteneğe sahiptirler.

Muhafazakârlar, insanın esas itibarıyla sınırlı ve güvenlik arayışındaki yaratıklar olduğunu düşünürler. İnsanlar bilinene, âşına olunana, denenmiş ve sınanmışa yanaşırlar. İnsan rasyonalitesi güvenilir değildir ve ahlâkî yozlaşma her insanın içinde saklıdır. Ancak Yeni Sağ, bencil bireycilik biçimini benimsemiştir.

Sosyalistler, insanları esasen sosyal yaratıklar olarak görürler. İnsanların kapasiteleri ve davranışları, doğadan çok eğitimle, özellikle de yaratıcı emek tarafından şekillendirilir. İnsanların işbirliği, sosyallik ve rasyonaliteye olan eğilimleri, insanî ve kişisel gelişimin geleceğinin önemli/saygı değer olduğu anlamına gelir.

Anarşistler, insan doğasını büyük oranda iyimser bir çerçevede ele alırlar. İnsanların sosyallik, girişkenlik ve işbirliği davranışlarına yönelmiş güçlü eğilimleri vardır; müşterek bir çabayla düzeni muhafaza edebilme yeteneğine sahiptirler; temelde bencil olsalar da rasyonel olarak aydınlanmışlardır.

Faşistler, insanların irade ve rasyonel olmayan başka güdüler, özellikle de ulus ya da ırka odaklanmış derin bir sosyal aidiyet duygusu tarafından yönetildiklerini iddia ederler. Kitlelere yakışan sadece itaat ve hizmet etmek olsa da ulusal cemaatin seçkin üyeleri, ulusal veya ırksal davaya adanmakla “yeni insanlar” olarak kendilerini yaratma becerisine sahiptirler.

Feministler, genel olarak erkek ve kadınların ortak bir insan doğasını paylaştıklarını, cinsiyet farklılıklarının ise kültürel veya sosyal olarak dayatıldığını savunurlar. Ancak ayrılıkçı feministler, erkeklerin genetik olarak tahakküm ve gaddarlığa, kadınların ise doğaları gereği sevimlilik, yaratıcılık ve sakinliğe eğilimli olduklarını iddia ederler.

Ekolojistler, özellikle de derin çevreciler, insan doğasını, daha geniş olan ekosistemin, hatta doğanın bir parçası olarak görürler. Bundan dolayı materyalizm, tamahkârlık ve bencillik, insanın, hayatın birliğinden ve dolayısıyla da kendi gerçek doğasından ne derece yabancılaştığını yansıtır. İnsani potansiyel doğaya dönüşü gerektirir.

yüzden suç, sosyalist ve modern liberallerin belirtme eğiliminde oldukları gibi eşitsizlik veya sosyal dezavantajın ürünü değildir; daha ziyade insanın temel içgüdüleri ve şehvetinin bir sonucudur. İnsanlar sadece şiddet ve anti-sosyal itkilerini ifade etmekten vazgeçirildiğinde medenî bir tarzda davranmaya ikna edilebilirler. Buradaki en önemli caydırıcı unsur da, katı bir şekilde uygulanacağı bilgisıyla desteklenmiş hukuktur. Bu durum, muhafazakârların neden güçlü yönetim, “sert” ceza hukuku, uzun süreli hapis cezaları ve bedensel ceza, hatta ölüm cezasını desteklediklerini açıklar. Muhafazakârlar için hukukun rolü özgürlüğün desteklenmesi değil, düzenin korunmasıdır. “Hukuk” ve “düzen” kavramları, muhafazakâr zihniyette öylesine iç içe girmiştir ki, neredeyse kaynaşmış ve bir kavrama dönüşmüşlerdir.

İnsanoğlunun zihinsel becerilerinin de sınırlı olduğu düşünülür. Birinci Bölüm’de tartışıldığı gibi, muhafazakârlar geleneksel olarak dünyanın, insan aklının tam anlamıyla kavrayamayacağı kadar karmaşık olduğunu düşünürler. İngiliz siyaset felsefecisi Michael Oakeshott’un (1901-1990)

belirttiği gibi siyaset dünyası, “sınırsız ve dipsiz”dir. Bundan dolayı muhafazakârlar, soyut fikirler ve olan biteni anlama iddiasındaki düşünce sistemlerine karşı şüphe beslerler. Onlara göre, olan biten basitçe anlaşılamaz niteliktedir. Muhafazakârlar, fikirlerini gelenek, tecrübe ve tarihe dayandırmayı tercih ederler; dünyaya yönelik olarak ihtiyatlı, mutevazı ve her şeyden öte pragmatik bir tutum benimserler ve mümkün oldukça da doktriner yani dogmatik fikirlerden sakınırlar. “İnsan hakları”, “eşitlik” ve “sosyal adâlet” gibi kulağa hoş gelen siyasi ilkeler tehlikelerle doludur. Çünkü bu ilkeler, dünyanın yeniden şekillendirilmesinin tasarımlarını tedarik ederler. Muhafazakârlar, reform ve devrimin çoğunlukla daha fazla ızdıraba yol açtığı uyarısını yaparlar. Bir muhafazakâra göre, hiçbir şey yapmamak, belki de bir şeyler yapmaya tercih edilebilir niteliktedir. Oakeshott’un da ifade ettiği gibi, bir muhafazakâr her zaman “tedavinin, hastalıktan daha kötü olmadığı”ndan emin olmak ister. Ancak Yeni Sağ’ın yükselişinin bir sonucu olarak muhafazakârlığın, gelenekçilik ve pragmatizme (bkz. s. 27) verdiği destek zayıflamıştır. Öncelikle Yeni Sağ, refahçı ve müdahaleci yapıları yıkarak serbest piyasa reformlarını yürütme amacı çerçevesinde radikaldir. İkinci olarak da Yeni Sağ’ın radikalizmi, rasyonalizme (bkz. s. 48) yani özellikle iktisadi liberalizmin kiler başta olmak üzere soyut teori ve ilkelere dayanır.

Organik Toplum

Muhafazakâr toplum görüşü, liberalizmin toplum görüşünden oldukça farklıdır. Liberaller; toplumun, bencil çıkarları peşinde olan bireylerin eylemlerinden doğduğunu düşünürler. Sosyal gruplar ve dernekler, gönüllü olarak girildiğinden “sözleşme”yle ilgilidir. Liberal serbest piyasa fikirlerini benimsemiş olan, liberal Yeni Sağ da dâhil olmak üzere, liberteryen muhafazakârlar, bu görüşü paylaşmaktadırlar. Margaret Thatcher, Jeremy Bentham’ın (bkz. s. 64) düşüncelerini yeniden ifade ederek, “Toplum diye bir şey yoktur; sadece bireyler ve aileleri vardır” iddiasını ortaya koymuştur.

Geleneksel muhafazakârlar ise bunun, bireylerin başkalarına muhtaç olmadan kendi ayakları üzerinde durabileceklermiş gibi bir anlayışa dayanan “atomist” bir toplum görüşü olduğunu belirtirler. Daha önce ifade edildiği gibi, muhafazakârlar, insanların bağımlı ve güvenlik arayışındaki yaratıklar olduklarını düşünürler. İnsanlar toplumun dışında değillerdir ve varolamazlar. Kesinlikle toplumdaki “kökler”e ait olmaya, sahip olmaya şiddetle ihtiyaç duyarlar. Birey, toplumdan koparılamaz, onu besleyen sosyal grupların bir parçasıdır. Aile, arkadaşlar, akranlar, iş arkadaşları, meslektaşlar hatta ulus. Bu gruplar, bireylere anlamlı ve güvenli bir hayat sağlarlar. Sonuçta geleneksel muhafazakârlar özgürlüğü, bireyin “yalnız başına bırakıldığı” “negatif özgürlük” açısından anlama taraftarı değildir. Özgürlük daha ziyade, sosyal yükümlülüklerin ve değerlerinin farkında olan bireylerle kurulmuş bağlantıların istekle kabul edilmesidir. Özgürlük, “(bir kimsenin) kendi görevini yapması”nı içerir. Örneğin ebeveyn çocuklarına nasıl davranacaklarını öğretirken, onların özgürlüklerini sınırlamaz; çocuklarının menfaati gereği rehberlik yapmış olur. Sorumlu bir çocuk olarak davranmak ve ebeveynin isteklerine uymak, yükümlülüklerin bilinmesi sonucunda ortaya çıkan özgür eylemdir. Muhafa-

zakârlara göre, bireylerin sadece haklarını bilip de ödevlerini kabul etmedikleri toplum, köksüz ve atomist olacaktır. Aslında toplumu bir arada tutan şey, ödev ve yükümlülük bağlarıdır.

Tüm bu fikirler, özel bir toplum anlayışına dayanır. Muhafazakârlar geleneksel olarak toplumu yaşayan bir şey, bir organizma olarak görürler. Bu organizmanın parçaları, aynen insan organizmasında olduğu gibi beyin, kalp, akciğerler ve karaciğer gibi çalışır. Organizma, iki açıdan insan yapımı olan şeylerden veya makinelerden ayrılabilir. Öncelikle, makinelerin aksine organizmalar, düzenlenebilir veya istendiğinde tekrar düzenlemeye tâbi tutulabilir nitelikte tek tek parçaların basit bir toplamı değildir. Bir organizma içinde bütün, tek tek parçalardan daha fazla bir şeydir; bütünü ayakta tutan şey, parçaları arasındaki hassas ilişkiler kümesidir. Parçalardan biri zarar gördüğünde organizma ölebilir. Yani insan bedeni, farz edelim bir bisiklet gibi parçalarına ayrılamaz. İkinci olarak organizmalar, insan marifetiyle değil, “doğal” etkenler tarafından şekillendirilir. Organik bir toplum nihai olarak doğal zorunluluk tarafından şekillendirilir. Örneğin, aile herhangi bir sosyal düşünür ve siyaset teorisyeni tarafından “icat” edilmemiştir; aşk, sorumluluk ve itina gibi sosyal nitelikli doğal dürtülerin ürünüdür. Hiçbir şekilde çocuklar, aile içinde, aileye katılmak için bir “sözleşme” falan imzalamazlar; sadece aile içinde yetiştirilir, terbiye edilir ve yönlendirilirler.

Toplumu anlamak için kullanılan “organik mecaz”, çok güçlü muhafazakâr imalar barındırır. Toplumun kendi amaçları uğruna rasyonel bireyler tarafından inşa edildiğini belirten birçok liberal ve sosyalist tarafından benimsenen mekanik toplum görüşü, toplumun iyileştirilebileceğini ve değiştirilebileceğini savunur. Bu, ister evrim isterse devrim biçiminde olsun, ilerlemeye olan bir inancı ortaya çıkarır. Eğer toplum organik ise yapısı ve kurumları insan denetimini aşan birtakım güçler tarafından şekillendirilmektedir. Buna göre, bu toplumun hassas “doku”su, içinde yaşayan bireyler tarafından korunmalı ve saygı görmelidir. Organik anlayış, bizim tek tek kurumlara, toplumun parçalarına yönelik tutumumuzu da şekillendirir. Bunlar işlevselci bir bakış açısıyla ele alınır: Kurumlar bir nedenden dolayı gelişir ve ayakta kalırlar; bu neden de daha geniş bütünün muhafazasına yaptıkları katkıdır. Başka bir deyişle, kurumların varoluşları onların değerini ve arzulandıklarını gösterir. Sonuçta, bir kurumu reforme etme veya daha beter hâle sokma ve ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüs, birçok tehlike barındırır.

Aile, yerleşik değerler ve ulus lehine öne sürülen muhafazakâr iddialarda, organik fikirler aşikâr olarak ortaya çıkar. Muhafazakârlar aileyi, toplumun en temel kurumu olarak görürler ve birçok açıdan diğer sosyal kurumlar için model olarak sunarlar. Basitçe, çocuk doğurma ve yetiştirme ihtiyacından doğan aile, üyelerine, özellikle de çocuklara güvenlik sağlar ve bireylere ödevin değeriyle beraber diğerlerine saygı duyma ihtiyacını öğretir. Bundan dolayı muhafazakârlar sağlıklı bir aileyi, toplumun istikrarı için gerekli görürler; aile korunmalıdır ve gerekiyorsa da güçlendirilmelidir. Organik anlayış, muhafazakârların yerleşik değerleri savunmalarının da temelini oluşturur. Liberallerin belirttiği gibi, eğer ahlâk bir kişisel tercih meselesi ise toplumun “ahlâkî doku”su ve bununla beraber sosyal düzenin dayanağı olan kenetlenme sorgulanmaya başlanır. Muhafazakârlar, bu çerçevede ahlâkî ve kültürel çoğulculuk (bkz. s. 51) kaygısı taşırlar ve çok-kültürlü toplumların doğaları gereği istikrarsız olduklarını savunurlar. Muhafazakârlar bunun yerine, ortak kültür



Liberaler, toplumu kendi başına bir varlık olarak değil, bireylerin toplamı olarak görürler. Toplumun varlığı, bencil insanoğlunun gönüllü ve sözleşmeye dayalı onayıyla şekillenir. Ancak toplumda uyum ve dengeyi besleyecek nitelikte genel bir çıkarlar dengesi vardır.

Muhafazakârlar, toplumu bir organizma, yaşayan bir varlık olarak görürler. Yani toplumun, birey dışında bir varlığı vardır ve bu anlamda bireye önseldir; toplum, gelenek, otorite ve ortak ahlâk bağları ile ayakta durur. Ancak Yeni Sağ, bir tür liberal atomizm anlayışını benimser.

Sosyalistler, geleneksel olarak, toplumu eşitsiz sınıf iktidarı açısından görürler. Burada iktisadî ve mülkiyetle ilgili olan bölünmeler, her türden daha geniş sosyal bağdan hem daha derin hem de daha gerçektir. Marksistler, toplumun ana belirleyicisinin sınıf çatışması olduğuna inanırlar ve tek istikrarlı, kenetlenmiş toplumun sınıfsız toplum olduğunu iddia ederler.

Anarşistler, toplumu sosyalik ve işbirliğine yönelik doğal insanî mizaca dayalı olan müdahale edilmemiş doğal uyum olarak görürler. Sonuçta sosyal çatışma ve uyumsuzluk doğal değildir, siyasal yönetim ve iktisadî eşitsizliğin ürünüdür.

Milliyetçiler, toplumu kültürel ve etnik farklılık açısından ele alırlar. Toplumu belirleyen şey, nihai olarak ortak bir ulusal kimlikte köklenmiş olan ortak değer ve inançlardır. Buradan, çok- uluslu toplumların doğaları gereği istikrarsız oldukları ima edilebilir.

Faşistler, toplumu birleşmiş organik bütün olarak görürler. Yani ortak iyiden ziyade, özel iyiye adanmış bireysel varoluş anlamsızdır. Toplum üyeliği katı bir biçimde ulusal veya ırksal zeminlerle sınırlandırılmıştır.

Feministler, toplumu ataerkillik ve hayatın “kamusal” ve “özel” alanları arasındaki yapay bir bölünme açısından ele alırlar. Bundan dolayı toplum, erkek iktidar sistemini ayakta tutmak ve süreklileştirmek üzere tasarlanmış örgütlü bir iki yüzlülük olarak görülebilir.

ve paylaşılan değerleri önemserler. Böyle bir kültür, gelenek, aile, din gibi çeşitli kaynaklardan, “geleneksel değerler”, “aile değerleri”, “Hristiyan değerleri” biçiminde şekillendirilebilir. Nihai olarak organik anlayış, muhafazakârların neden ulusa değer atfettiklerini açıklar. Uluslar, aileler gibi, aynı dili, tarihi, kültürü ve gelenekleri paylaşan insanlar arasında ortaya çıkan doğal yakınlık çerçevesinde doğal olarak oluşurlar. Bundan dolayı vatanseverlik (bkz. s. 172), hem bireylere hem de topluma bütün olarak gerekli bir kimlik ve aidiyet duygusu sağlar. Muhafazakâr milliyetçiliğin temelini oluşturan bu görüşler, Beşinci Bölüm’de incelenmiştir.

Hiyerarşi ve Otorite

Muhafazakârlar geleneksel olarak, toplumun doğası gereği hiyerarşik olduğunu ve sabit, yerleşik sosyal derecelerle nitelendiğini düşünürler. Bundan dolayı sosyal eşitlik, başarılamayacağı ve is-

tenmeyeceği gerekçesiyle kabul görmez; iktidar, statü ve mülkiyet her zaman eşitsiz dağıtılmıştır. Bireyler arasında doğal eşitsizliği kabul etmek açısından muhafazakârlar, liberaller ile hemfikirler; bazıları, başkalarında olmayan birtakım yetenek ve becerilerle doğarlar. Ancak liberal bakış açısından bu tutum, bireylerin yetenek ve çalışma isteklerine göre yükseliş ve düşüşlerini kapsayan liyakat anlayışının doğmasına yol açar. Geleneksel olarak muhafazakârlar, eşitsizliğin çok daha derinlere kök saldığını düşünürler. Organik bir toplumda eşitsizlik, kaçınılmaz bir niteliktir ve bu sadece bireysel farklılıklardan doğan bir nitelik değildir. Bu açıdan Burke (bkz. s. 87) gibi pre-demokratik muhafazakârlar, “doğal aristokrasi” görüşünü kolayca benimseyebilmişlerdir. Vücuttaki beyin, kalp ve karaciğer nasıl farklı farklı işlevler gerçekleştiriyorsa toplumu oluşturan farklı sınıf ve grupların da kendilerine ait özel birtakım rolleri vardır. Önderler ve takipçileri, yöneticiler ve işçileri, işe gidenler ve evde oturup çocuk bakanlar olmalıdır. Bundan dolayı, aslında gerçek anlamda sosyal eşitlik bir hayâldir; sosyal sorumluluklardaki eşitsizliklere mukabil olma çerçevesinde haklaştırılabilecek nitelikte, servet ve sosyal konum açısından doğal bir eşitsizliğin varlığı kaçınılmazdır. İşçi sınıfı, işverenleriyle aynı türden hayat standartları ve fırsatların tadını çıkarmayabilir ama bu sınıf, hayatlarını ve güvenliklerini onların sırtına dayamış diğer birçok insanın sorumluluğunu da taşımaz. Sonuçta, geleneksel muhafazakârlıkta yer alan hiyerarşi ve organik toplum anlayışının, paternalizme (bkz. s. 98) doğru bir eğilimi doğurduğu söylenebilir.

Hiyerarşi görüşü, muhafazakârların otorite üzerine yaptıkları vurguyla daha da güçlenmiştir. Muhafazakârlar, otorite, “özgür bireyler tarafından gerçekleştirilen sözleşmeden doğar” şeklindeki liberal görüşü onaylamazlar. Liberal teoride otoritenin bireylerin kendi menfaatleri için tesis edildiği düşünülür. Bunun aksine muhafazakârlar, otoritenin de toplum gibi doğal olarak geliştiğine inanırlar. Ebeveynin çocuklar üzerinde otoriteleri vardır: Herhangi bir sözleşme yükümlülüğüne girmeden, gençlerin hayatlarının neredeyse her boyutunu denetim altında tutarlar. Bu durumda otorite tekrardan doğal zorunluluğun bir sonucu olarak ortaya çıkar: Çocukların bakımının temin edilmesi, tehlikelerden uzak tutulması, sağlıklı yemek yemeleri, makûl bir saatte yatmaları vs. gibi ihtiyaçlar. Sadece çocuklar onlar için neyin iyi olduğunu tam olarak bilemeyeceklerinden, bu türden bir otorite ancak “tepeden” dayatılabilir. Bu otorite “aşağıdan” ortaya çıkamaz; çünkü hiçbir şekilde çocukların yönetilme ve yönlendirilme konusunda anlaşmış oldukları söylenemez.

Otoritenin, toplumun doğasında ve tüm sosyal kurumlarda köklendiği düşünülür. Otorite okullarda öğretmenler tarafından, işyerinde işverenler tarafından ve genel olarak tüm toplumda devlet tarafından kullanılmalıdır. Muhafazakârlar, otoritenin zorunlu ve faydalı olduğuna inanırlar. Çünkü herkesin rehberliğe, “durdukları yeri” bilmenin güvenlik ve desteğine ve de onlardan beklentilerin neler olduğunu bilmeye ihtiyacı vardır. Yani otorite, köksüzlük ve anomiye karşı koyar. Bu durum, muhafazakârların önderlik ve disipline özel vurgu yapmalarına yol açmıştır. Önderlik, yönlendirme ve diğerlerine ilham verme kapasitesi olması nedeniyle toplumların hayati önemdeki bileşenidir. Disiplin ise körü körüne itaat değil, otoriteye yönelmiş iradî ve sağlıklı saygıdır. Otoriter muhafazakârlar daha da ileri giderek otoriteyi, mutlak ve sorgulanamaz nitelikte tanımlamışlardır. Ancak muhafazakârların çoğu, otoritenin belli sınırlar içinde kullanılması gerektiğini

ve bu sınırların yapay bir sözleşme tarafından değil de, otoritenin gerektirdiği doğal sorumluluklar tarafından çizilmesi gerektiğini belirtirler. Ebeveynin çocuklar üzerinde otoriteleri olmalı ama bu, onlara istedikleri gibi muamele etme hakkını vermemeli. Ebeveynin otoritesi kapsamında terbiye, rehberlik ve gerektiğinde çocuklarını cezalandırma yükümlülüğü vardır. Ancak bu yükümlülük ebeveynin suiistimal yetkisi vermez, örneğin çocuğunu köle olarak satamaz.

Mülkiyet

Muhafazakârlar için mülkiyet, derinlikli, zaman zaman da neredeyse gizemli öneme sahip bir değerdir. Liberaller, mülkiyetin liyakati yansıttığını iddia ederler: Çok çalışanlar ve yetenekli olanlar servet elde ederler, hatta etmelidirler. Bundan dolayı mülkiyet, “kazanılan” bir şeydir. Bu öğretinin, servet biriktirme becerisini önemli bir ekonomik dürtü olarak gören muhafazakârlar için bir câzibesi vardır. Ancak muhafazakârlar aynı zamanda mülkiyetin, birçok psikolojik ve sosyal faydaları olduğunu da öne sürerler. Örneğin mülkiyet, güvenlik sağlar. Belirsizliklerle dolu ve tahmin edilemez bir dünyada mülkiyet sahipliği insanlara, bir güven ve rahatlama duygusu verir; “güvenilecek bir şeye sırtını dayamak” gibi. Mülkiyet, ister bir ev isterse bankadaki tasarruf olsun, bireylere bir koruma kaynağı tahsis eder. Bundan dolayı muhafazakârlar, tutumluluğu –paranın yönetimindeki ihtiyatı– kendi başına bir erdem olarak görürler ve özel tasarrufla beraber mülkiyet yatırımlarını teşvik ederler.

Ayrıca mülk sahipliği, önemli sayıdaki birçok sosyal değeri de besler. Kendine ait mülkü olanların, başkalarına ait mülke karşı saygılı olma ihtimalleri daha fazladır. Bu kişiler aynı zamanda, mülkiyetin düzensizlik ve kanunsuzluk karşısında muhafaza edilmesi zorunluluğunun da farkındadırlar. Bundan dolayı, mülkiyet sahiplerinin toplumda bir “hisseleri” vardır; özellikle hukukun ve düzenin korunması, menfaatlerine uygundur. Bu anlamda mülk sahipliğinin, hukuka saygının “muhafazakâr değerleri” olarak düşünülebilecek şeyleri, otoriteyi ve sosyal düzeni geliştireceği söylenebilir. Ancak muhafazakârların niçin mülkiyet sahipliğini desteklediklerini belirten daha derin ve daha kişisel olan neden, mülkiyetin neredeyse bireyin kişiliğinin bir uzantısı olarak görülebmesidir. İnsanlar kendilerini sahip oldukları şeyler çerçevesinde “gerçekleştirirler” hatta görürler. Sahip olunan şeyler sadece dışsal nesneler veya yararlı oldukları –insanı soğuktan ve ıslaklıktan koruyan ev, ulaşımı sağlayan araba vs.– için değerli değildirler; bu şeyler aynı zamanda sahibinin kişilik ve karakterinin bazı yansımalarıdır. Bundan dolayıdır ki muhafazakârlar özellikle hırsızlığı en nahoş suç olarak işaret ederler: Bu suçun kurbanları sadece mülkiyet kaybı ya da verilen zardan muzdarip olmazlar, aynı zamanda kişisel olarak onurlarının zedelenmesi duygusundan da rahatsız olurlar. Bir ev, sahip olunan şeyler içinde en kişisel ve mahrem olandır, sahibinin ihtiyaç ve zevkine göre dekore edildiğinden, sahibinin kişiliğini yansıtır. Geleneksel sosyalistlerin, mülkiyetin “sosyalleştirilmesi”, bireylerden ziyade herkesin mülkiyetinde olması gerektiği biçimindeki iddiaları, muhafazakârları sarsmıştır. Muhafazakârlar bu talebi, dehşet verici bulmuşlardır; çünkü bunun ruhsuz ve kişisiz bir toplum yaratma tehdidi olduğunu düşünürler.

Ancak muhafazakârlar, her bireyin kendi mülkünü dilediği gibi kullanmada mutlak hakkı olduğu iddiasını öne süren laissez-faire liberalleri kadar ileri gitmezler. Liberteryen muhafazakârlar, dolayısıyla da Yeni Sağ, esasen liberal mülkiyet anlayışını savunurken, muhafazakârlar geleneksel olarak mülkiyet hakları da dâhil olmak üzere tüm hakların yükümlülük gerektirdiğini iddia ederler. Mülkiyet yalnızca bireysel bir mesele değil, aynı zamanda toplum açısından da önemlidir. Bireyin hakları, toplumun veya ulusun genel refahına göre dengelenmelidir. Muhafazakârlara göre, örneğin yönetimin ekonomiye müdahalesi millî menfaatlere hizmet ediyorsa, iş dünyasının özgürlükleri kısıtlanmalıdır. Ayrıca mülkiyet, salt mevcut kuşağın birikimi değildir. Mülkiyetin çoğu –araziler, evler, sanat eserleri– daha önceki kuşaklardan aktarılmıştır. Bu açıdan mevcut kuşak, millî servetin emanetçisidir ve gelecek nesillerin menfaati için bu serveti korumak ve muhafaza etmekle yükümlüdür. İngiltere’nin 1957-1963 yılları arasındaki Muhafazakâr başbakanı Harold Macmillan, aynen Thatcher hükümetinin 1980’lerdeki özelleştirme siyasasına benzer bir durum karşısında belirttiği gibi, bu, “ailenin tüm varlığını bedavaya elden çıkarmaktır” der.

OTORİTER MUHAFAZAKÂRLIK

Otoriteye saygı iddiasındaki tüm muhafazakârların aksine az sayıda modern muhafazakâr, fikirlerinin otoriter olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte, çağdaş muhafazakârlar demokratik, özellikle de liberal demokratik ilkelere olan bağlılıklarını gösterme hususunda oldukça hevesli olmalarına rağmen; özellikle Kıta Avrupası’nda otoriter yönetim anlayışını destekleyen muhafazakâr bir gelenek vardır. Fransız Devrimi döneminde otokratik yönetimin önde gelen savunucusu, Fransız siyaset felsefecisi Joseph de Maistre’dir (1753-1821). De Maistre, Fransız Devrimi’ni şiddetle eleştirmişti ama Burke’ün aksine mutlak iktidarı irsî monarşiye iade etmeyi savunuyordu. De Maistre bir gericiydi ve 1789’da ortadan kaldırılan *Ancien Régime* ile ilgili herhangi bir düzenlemeye tahammülü yoktu. De Maistre’in siyaset felsefesi, “efendi”ye iradî ve tam anlamıyla boyun eğme anlayışına dayanıyordu. *Du Pape* (1817) adlı eserinde de Maistre, daha da ileri gitmiş ve tüm dünyevî monarşilerin üzerinde papanın kişiliğinde üstün ruhanî bir iktidarın hüküm sürmesi gerektiğini belirtmiştir. De Maistre, toplumun kesinlikle organik olduğuna inanıyordu ve “taht ile sunağın” ilkeleri çerçevesinde kayıtlanmadığı sürece parçalanacağı ya da çökeceğine inanıyordu. Onun asıl ilgilendiği nokta, düzenin korunmasıdır. Çünkü ona göre, sadece düzen insanlara güvenlik sağlayabilirdi. Devrim hatta reform, insanları birbirine bağlayan zincirleri zayıflatır ve karmaşa ile baskıya yol açar. Gaddar bir yöneticiye bile itaat edilmelidir; çünkü, yerleşik otorite ilkesi bir kere sorgulandığında, sonsuza kadar daha sıkıntılı durumlar ortaya çıkar.

19. Yüzyıl boyunca Kıta Avrupası’ndaki muhafazakârlar, otokratik yönetimin katı ve hiyerarşik değerlerine olan inançlarını muhafaza etmişler ve artan liberal, milliyetçi ve sosyalist itirazlara karşı ayakta kalmışlardır. Otoriteryanizm, hiçbir yerde Rusya’dakinden daha sağlam bir şekilde yerleşmemiştir. Rusya’da Çar I. Nicholas (1825-1855) Fransız Devrimi’nden esinlenmiş



Otoriteryanizm, “tepeden” aşağıya doğru bir yönetim anlayışı veya uygulamasıdır. Bu anlayışta otorite, halkın rızasının olup olmadığı dikkate alınmadan kullanılır. Bu açıdan otoriteryanizm, otoriteden farklıdır. Otorite meşruluğa dayalıdır; yani, “aşağıdan” yukarıya doğru gider. Otoriteryen düşünürlerin tipik dayanakları ya mevcut önderlerin bilgeliğine olan inancı ya da sosyal düzenin ancak sorgusuz itaat ile sürdürülebileceği fikridir. Ancak otoriteryanizm genellikle totaliteryanizmden (bkz. s. 223) ayrı tutulur. Monarşik mutlakiyetçilik, geleneksel diktatörlük ve askerî yönetim biçimlerinin çoğu ile ilgili olan “tepeden” yönetim uygulaması, devlet ile sivil toplum arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaktan ziyade muhalefet ve siyasal özgürlüklerin bastırılmasıyla ilgilidir.

“özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” değerlerine karşı, “gelenek, otokrasi ve milliyet” ilkelerini sunmuştur. Nicholas’ın takipçileri de iktidarlarının anayasalarla veya parlâmenter kurumların gelişimiyle sınırlandırılmasını inatla reddetmişlerdir. Almanya’da anayasal bir yönetim geliştirilmiştir ama emperyal şansölye Bismarck (1871-1890) bunun yapmacık olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Otoriteryanizm, başka yerlerde de, özellikle Katolik ülkelerde güçlü biçimde ayakta kalmıştır. İtalya’nın birleşmesinin ardından, ki bu durum IX. Pius’nun kendisini “Vatikan’ın mahkumu” olarak ilân etmesine yol açmıştır, papalık sadece dünyevî otoritesini kaybetmekle kalmamış; aynı zamanda, seküler siyasi ideolojilerin güçlenmesiyle beraber papalığın öğretilerine yönelik saldırıları da gündeme getirmiştir. 1864 yılında papa, milliyetçilik, liberalizm ve sosyalizmde yer alanlar da dâhil olmak üzere tüm radikal ya da ilerici fikirleri, “en mutsuz çağımızın yanlış öğretileri” oldukları gerekçesiyle lânetlemiştir. Ayrıca, papalığa ait eyaletlerin ve Roma’nın elden çıkmasıyla papalık 1870’de papaların yanılmazlığı fetvasını yayınlamıştır. Kıta Avrupası muhafazakârlarının reform ve demokratik yönetimi benimsemedeki isteksizlikleri, 20. Yüzyıl’a kadar uzanmıştır. Örneğin İtalya ve Almanya’daki muhafazakâr elitlerin, Birinci Dünya Savaşı’nın hemen sonrasında parlâmenter demokrasinin ortadan kaldırılmasına ve artan faşist hareketlere destek vermek suretiyle Mussolini (bkz. s. 224) ile Hitler’in (bkz. s. 218) iktidara gelmelerinde büyük katkıları olmuştur.

Bazı durumlarda da muhafazakâr otoriteryen rejimler, siyasî destek için oy hakkını yeni elde etmiş kitlelere bel bağlarlar. Bu durum, 1848’de evrensel oy hakkı uygulamasına geçen Fransa’da ortaya çıkmıştır. III. Louis Napoleon, başkan olarak seçilmeyi başarmış ve daha sonra, Fransız seçmenin en kalabalık bölümünü oluşturan küçük toprak sahibi köylüleri çekerek, kendini İmparator III. Napoleon olarak sunmuştur. Napoleon rejimi, 20. Yüzyıl’da daha sık rastlanır nitelikte, otoriteryanizm ile iktisadi refah ve sosyal reform taahhüdünü bir tür plebisit diktatörlüğünde kaynaştırmıştır. Bonapartizmin, 20. Yüzyıl’daki Peronizm ile ortak yanları vardır. Juan Peron, 1946-1955 yılları arasında Arjantin’in diktatörüydü. Peron da itaat, düzen ve ulusal birlik gibi âşına otoriter vurguları yapmıştır. Ancak Peron’un siyasî desteği, geleneksel elitlerin çıkarlarına değil, kendisinin “çulsuzlar” olarak adlandırdığı yoksullaşmış kitlelere dayanıyordu. Peronist rejim, siyasalarını sıradan insanların güdü ve isteklerine göre şekillendirme anlamında popülistti (bkz. s. 288). “Yanki

emperyalizmi⁷ ne karşı duyulan nefret ile iktisadi ve sosyal ilerlemeye duyulan yaygın arzu, bu dönemdeki ana güdülerdi. Benzer rejimler, Afrika, Asya ve Orta Doğu'nun bazı kesimlerinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu türden rejimler muhafazakâr elitlerin konumlarının pekiştirilmesi eğilimiyle ortaya çıkmasına rağmen, genellikle kendilerine özgü bir tür muhafazakâr milliyetçi tarz benimsemişlerdir. Peron'un gibi otoriter-popülist rejimlerin, diktatöryal yönetim için halk desteğini seferber etmeleri, belki de muhafazakârlıktan çok faşizme yakın birtakım özellikler gösterir.

PATERNALİST MUHAFAZAKÂRLIK

Kıta Avrupası muhafazakârları, değişime direnç açısından uzlaşmaz bir tutum benimsemiş olsalar da; daha esnek ve kesinlikle daha başarılı olan Anglo-Amerikan geleneği, Edmund Burke'e (bkz. s. 87) kadar geri götürülebilir. Burke'ün Fransız Devrimi'nden çıkardığı ders, değişimin doğal veya kaçınılmaz olduğu ve böyle bir durumda da ona karşı diretilmemesi gerektiği idi. Burke'e göre, "Değişim araçları olmayan devlet, bu değişimi muhafaza etmenin araçlarından da mahrumdur. ([1970] 1975, s. 285) Burke'ü muhafazakârlığın kendine özgü tarzı ihtiyatlı, mütevazı ve pragmatiktir; ister gerici isterse devrimci olsun sabit ilkelere ilişkin genel bir şüphe barındırır. Ian Gilmour'un (1978) ifade ettiği gibi, "bilge Muhafazakâr ışıkla yol alır." Muhafazakârlara göre, gelenek, düzen, otorite, mülkiyet vs. gibi en fazla benimsedikleri değerler, siyasa, sadece pratik koşullar ve tecrübenin ışığında geliştirildiğinde güvenli olabilirler. Böylesi bir duruş, ciddi ve kökten bir değişimi nâdiren haklı çıkarabilir ama "muhafaza etmek için değişim" çerçevesinde ihtiyatlı bir arzuyu kabul eder. İlke olarak, pragmatik muhafazakârlar ne bireyin ne de devletin tarafındadırlar; daha çok, "işleyen hangisi"yse ona bağlı olarak ikisi arasındaki bir dengeyi tavsiye ederler.

Uygulamada, muhafazakârlığın bünyesindeki reformcu itki, 19. ve 20. Yüzyıllar'daki neo-feodal paternalist değerlerle bağlantılı olarak ayakta kalmıştır. Paternalist muhafazakârlığın kapsamında iki ana gelenek vardır.

- Tek-millet muhafazakârlığı
- Hristiyan demokrasi

Tek-Millet Muhafazakârlığı

Anglo-Amerikan paternalist geleneği, genellikle 1868 ve 1874-1880 arasında İngiltere'nin başbakanlığını yapmış olan Benjamin Disraeli'ye (1804-1881) kadar götürülür. Disraeli siyaset felsefesini, bakanlık görevlerinden önce yazdığı iki roman olan *Sybil* (1845) ve *Coningsby* (1844) adlı eserlerinde geliştirmiştir. Bu romanlar, o dönemlerde siyasal yapıda baskın nitelikteki uç bireyciliğe (bkz. s. 45) karşı sosyal sorumluluk ilkesinin vurgulanması için yazılmıştır. Disraeli, artan



Paternalizm, tam anlamıyla baba tarzında davranmak anlamına gelir. Siyasî bir ilke olarak ise zararı engelleme ve fayda sağlama niyetiyle diğerleri üzerinde kullanılan iktidar veya otorite anlamına gelir. Arabalarda emniyet kemeri takma zorunluluğu gibi yasalar ve sosyal refah uygulamaları paternalizmin örneklerindendir. "Yumuşak" paternalizmin ayırt edici özelliği, paternalizme tâbi kişilerin geniş oranda rızalarına dayanmasıdır. "Sert" paternalizm ise rızayı dikkate almadan işler ve bu açıdan otoriteryanizm ile çakışır. Paternalizmin temelinde bilgelik ve tecrübe, toplumda eşitsiz dağılmıştır; otoriteler "en iyisini bilir", anlayışı vardır. Paternalizm karşıtları, otoriteye güvenilemeyeceğini ve paternalizmin özgürlüğü kısıtlayarak toplumun "çocuklaştırılması"na katkıda bulunduğunu öne sürerler.

sanayileşme, iktisadî eşitsizlik ve en azından Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan devrimci başkaldırı ve bunların arka planını hedef alarak yazmıştır. İngiltere'nin "iki millet: Zenginler ve Yoksullar" şeklinde bölünme tehlikesine dikkat çekme çabasına girmiştir. Muhafazakâr geleneği en iyi şekilde yansıtır biçimde Disraeli'nin iddiası basiret ve ilke bileşimine dayanmaktadır.

Artan sosyal eşitsizlikler devrim tohumlarını bünyesinde barındırır. Yoksul ve bastırılmış işçi sınıfının, sefaleti kolayca kabul etmeyeceği gerçeği, Disraeli'nin kaygısıdır. Avrupa'da 1830 ve 1848'de patlak veren devrimler, Disraeli'nin bu kaygısını haklı çıkarmıştır. Bundan dolayı reform, devrim dalgasını engellemek açısından mantıklıdır ve nihai olarak zenginlerin menfaatine olacaktır ama öte yandan Disraeli, ahlâkî değerlere de gönderme yapmaktadır. Bu çerçevede Disraeli servet ve imtiyazın, özellikle yoksullar ve hâli vakti yerinde olmayanlarla ilgili bazı sosyal sorumlulukları da beraberinde getirdiğini iddia eder. Bunu ifade etmekle Disraeli toplum, ödev ve sorumlulukların kabul görmesiyle ayakta kalır, şeklindeki organik muhafazakâr görüşü vurgu yapar. Disraeli toplumun doğal olarak hiyerarşik olduğunu kabul eder ama aynı zamanda servet ve sosyal imtiyaz eşitsizliklerinin, sorumluluk eşitsizliğine de yol açtığını düşünür. Servet sahibi ve güçlü olanlar, aslında imtiyazın bedeli olarak sosyal sorumluluk külfetine omuz vermelidirler. Tüm bu fikirler, aristokrasinin şerefli ve cömert olabilmesi için taşınması gereken sorumluluk anlamındaki feodal *noblesse oblige*, ilkesine dayanır. Örneğin toprak sahibi soylunun, kralın milletle olan ilişkisi gibi köylünün üzerinde paternal (baba gibi) bir sorumluluk iddiası vardır. Disraeli, bu sorumlulukların göz ardı edilmemesi, aksine sanayileşmenin arttığı dünyada sosyal reform içinde ifade edilmesi gerektiğini tavsiye eder. Bu türden fikirler, "tek millet" sloganı ile dile getirilmiştir. Disraeli görevdeyken hem işçi sınıfının oy hakkını genişleten 1867 İkinci Reform Sözleşmesi'ne hem de barınma koşulları ve hijyeni iyileştiren sosyal reformlara imza atmıştır.

Disraeli'nin fikirleri, muhafazakârlık üzerinde dikkate değer bir etki yaratmıştır. Ayrıca, muhafazakârların hâlâ çekici buldukları pragmatik içgüdü ve sosyal ödev duygularını kapsayan kökten ve reformcu geleneğe büyük katkıları olmuştur. İngiltere'de bu fikirler, "tek millet muhafazakârlığı"nın temellerini oluşturmuştur. Bu anlayışın destekçileri, sanayi öncesi döneme ait hiyerarşik ve



“Tory”, 18. Yüzyıl’da İngiltere’de, Whiglere karşı, monarşik iktidar, Anglikan Kilisesi’ni savunmuş ve toprak sahibi eşrafı temsil etmiş bir parlamento grubudur. Birleşik Devletler’de ise İngiliz kraliyetine sadakâti ifade etmiştir. 19. Yüzyıl’ın ortalarında İngiliz Muhafazakâr Partisi Torylerden çıkmış olsa da, “Tory” İngiltere’de hâlâ büyük ölçüde Muhafazakâr ile eşanlamlı kullanılmaktadır. Toryizm en iyi şekilde, geniş kapsamlı muhafazakârlık içinde özgün ideolojik bir duruş olarak anlaşılabilir. Tipik özellikleri, hiyerarşi, gelenek, ödev ve organik anlayışa bağlılıktır. “Yüksek” Toryizm bir taraftan yönetici sınıfa neo-feodal ve yerleşik kurumlara da pre-demokratik inancı açıkça dile getirirken; Tory geleneği, aynı zamanda, sosyal devamlılık davasına hizmet eden refahçı ve reformcu fikirleri de barındırır.

paternal değerlere yaptıkları vurguyu göstermek üzere, zaman zaman kendilerine “Toryler” adını takarlar. Disraeli’nin fikirleri daha sonra 19. Yüzyıl’ın sonlarında, Lord Randolph Churchill tarafından “Tory demokrasisi” biçiminde benimsenmiştir. Siyasî demokrasiinin genişlediği bir dönemde Churchill, daha geniş bir sosyal destekten faydalanmak üzere, geleneksel kurumlara –Lordlar Kamarası, monarşi, kilise gibi– olan ihtiyacın altını çizmiştir. Muhafazakâr Parti, sosyal desteği ancak işçi sınıfının oylarını alarak, Disraeli’nin sosyal reform siyasasını devam ettirerek kazanabilirdi. Sonuçta tek millet muhafazakârlığı, bir tür Tory refahçı anlayışı olarak görülebilir.

Tek millet geleneği zirve noktasına 1950’ler ve 1960’larda ulaşmıştır. Bu zirve noktası, İngiltere ve dünyanın başka yerlerinde, geniş refah tahsisatını destekleme ve tam istihdamı sağlama amacı çerçevesinde ekonomiyi yönetme gereğini savunan Keynezci sosyal demokrasi anlayışı uygulamaya konunca yakalanmıştır. Bu anlayış, ne pozitif özgürlük (modern liberalizmde olduğu gibi) ne de eşitlik arzusuna (parlâmenter sosyalizmde olduğu gibi) dayanır; dayandığı nokta, laissez-faire liberalizmi ile sosyalist planlamacı devlet anlayışının uç noktaları arasında ideolojik olmayan bir “orta yol” ihtiyacıdır. Bundan dolayı muhafazakârlık, azgın bireycilik ile zorba kolektivizm (bkz. s. 120) arasında bir denge arayışındaki ılımlı orta yoldur. Bu anlayış İngiltere’de, Harold Macmillan’ın *The Middle Way* (Orta Yol, [1938] 1966) adlı eserinde açıkça dile getirilmiştir. 1957-1963 yılları arasında başbakanlık yapan Macmillan, “planlı kapitalizm” olarak adlandırdığı bu görüşü savunmuş ve bu sistemi, “özel teşebbüs inisiyatifi ve güdüsüyle iktisadî faaliyetin belli başlı boyutlarını devlet mülkiyeti, düzenlenmesi veya denetimiyle birleştiren karma bir sistem” olarak tanımlamıştır. Oysa tek milletçi ya da Tory, sosyal ve iktisadî müdahale için sadece şartlı bir zemin sağlar. Tek millet muhafazakârlığı, hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktan ziyade pekiştirmek amacındadır. Ayrıca, durumu iyi olmayanların koşullarını iyileştirmeye yönelik çabaları da yoksulların yerleşik düzene, artık bir tehdit oluşturmamasını teminat altına almak isteğiyle sınırlıdır.

Hristiyan Demokrasi

Müdahaleci siyasalar, 1945 sonrası Kıta Avrupası'nın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan Hristiyan demokratik partiler tarafından da benimsenmiştir. Bu partilerden en önemlileri, o dönemde Doğu Almanya'daki Hristiyan Demokratik Birliği (CDU) ve İtalya'daki Hristiyan Demokratik Parti'dir (DC). İkinci Dünya Savaşı sonrasında kıtadaki muhafazakârlar otoriter görüşlerini terk etmişlerdir. Bu yeni muhafazakârlık biçimi siyasi demokrasiyi benimsemiş ve Katolikliğin sosyal geleneklerinden etkilenmiştir. Protestanlık, bireysel çaba marifetiyle kurtuluşu vurguladığından, sosyal teorisini genellikle bireyciliği (bkz. s. 45) onayladığı ve çalışkanlığı, rekabeti ve kişisel sorumluluğu çok önemseddiği görülür. Örneğin Alman sosyolog Max Weber (1864-1920), Protestan ahlâkını "kapitalizmin ruhu"na bağlamıştır. Bunun aksine Katolik sosyal teori, geleneksel olarak bireyden ziyade sosyal gruba odaklanır ve rekabetten çok denge veya organik uyuma vurgu yapar. 19. Yüzyıl boyunca ve 20. Yüzyıl'ın başlarında papanın otokrasiyi vurgulamasına rağmen Almanya'daki Zentrum (Merkez Parti) gibi Katolik partiler anayasal yönetim, siyasi demokrasi ve sosyal reformu desteklemişlerdir. 1945'ten sonra Katolik sosyal teori, yeni kurulmuş Hristiyan demokratik partileri, bir tür demokratik korporatizm (bkz. s. 225) uygulama yönünde cesaretlendirmiştir. Bu anlayış, "sosyal ortaklık" fikri çerçevesinde birbirine bağlanmış kilise, sendikalar ve işveren grupları gibi aracı kurumların önemini ısrarla vurgular. Ulus üzerine yapılan geleneksel vurgunun aksine Hristiyan demokrasi özellikle Almanya'da, kararların bütün olarak bir grup tarafından değil de ilgili tüm bireylerce veya en küçük birimler tarafından alınmasını öngören Katolik ilkeyi (*subsidiarity*) desteklemişlerdir. Bu ilkeye yönelik olumlu tutum, Hristiyan demokratların, özellikle federalizm biçiminde hem adem-i merkeziyet anlayışını hem de İngiliz muhafazakârlarının aksine Avrupalılaşmayı veya Avrupa bütünleşmesini belirgin bir şekilde desteklemelerinin önünü açmıştır.

Hristiyan demokratik partilerin Keynezci refah siyasalarını uygulamaya koyma arzuları, Adam Smith (bkz. s. 65) ve David Ricardo'nun katı piyasa ilkelerinden çok Friedrich List (1789-1846) gibi iktisatçıların esnek ve pragmatik fikirlerinden doğar. List, örneğin sert dış rekabete karşı küçük sanayileri korumak adına yönetimin müdahale etmesi gereğini kabul etme çerçevesinde, siyasetin ve siyasi iktidarın iktisadi önemini vurgulamıştır. Bu anlayış, tüm Kıta Avrupası'nda geniş ölçüde etkili olan "sosyal piyasa ekonomisi" fikrinin desteklenmesine yol açmıştır. Sosyal piyasa, piyasa ilkeleri tarafından inşa edilen ve büyük ölçüde yönetimin denetiminden âzade olmakla beraber etkili kamu hizmetleri ve kapsayıcı bir refah sistemiyle ayakta tutulan sosyal bütünlük bağlamında işleyen bir ekonomidir. Sonuçta piyasanın kendisi bizatihi bir amaç değil, daha geniş birtakım sosyal hedeflere ulaşmak için yaratılması gereken refahın aracıdır. Bu türden bir düşünce, Kıta Avrupası'nın çoğunda ve bir dereceye kadar da AB'de benimsenen özel bir kapitalizm modelini ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış bazen Anglo-Amerikan ya da "teşebbüs kapitalizmi"nin zıddı olarak Ren-Alp kapitalizmi veya "sosyal kapitalizm" olarak da dile getirilir. Anglo-Amerikan tarzı kapitalizmi piyasa ekonomisinin serbest işleyişine dayanırken, bunun aksine Ren-Alp kapitalizmi ortaklık ve işbirliğini vurgular. 1970'lerden bu yana sosyal piyasa düşüncesi, genelde Kıta Avrupası



Liberteryanizm, otorite, gelenek ve eşitlik gibi diğer değerlere göre (negatif anlamda) özgürlüğe katı bir şekilde öncelik tanıyan teoriler grubuna karşılık olarak kullanılır. Yani liberteryenler, kamu otoritesi alanını asgarileştirme, bireysel özgürlük alanını ise azamileştirme arayışındadırlar ve tipik olarak devleti, bireysel özgürlük karşısında ki ana tehdit olarak görürler. Sosyalistler de liberteryanizmi benimsemişlerdir ama en ünlü iki liberteryen gelenek, bireysel haklar fikri (Robert Nozick'te olduğu gibi, [bkz. s. 107]) ve *laissez-faire* iktisadî öğretilerinde (Friedrich Hayek'teki gibi, [bkz. s. 105]) kök salmıştır. Klasik biçiminde bile liberalizm düzenden çok özgürlüğe önceliği vermeyi reddettiğinden; liberteryanizm, liberalizmden ayrılır. Ayrıca liberteryenler, minimal veya gece bekçisi de olsa devlete olan ihtiyacı kabul ettiklerinden anarşistlerden ayrılırlar ve bazen de kendilerine "minarşist" adını takarlar.

muhafazakârlığını, özelde de Hıristiyan demokrasiyi, İngiltere veya ABD'deki tek milletçi paternalizm (bkz. s. 98) uyarlamalarına göre serbest piyasanın câzibesine karşı daha dirençli kılmıştır.

LİBERTERYEN MUHAFAZAKÂRLIK

Muhafazakârlık, organikçi anlayış, hiyerarşi ve yükümlülük gibi daha çok sanayi öncesi fikirlerden beslense de bu ideoloji aynı zamanda liberal fikirlerden, özellikle de klasik liberal fikirlerden oldukça etkilenmiştir. Bu daha çok 20. Yüzyıl'ın sonundaki bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır. Yeni Sağ, muhafazakârlığı bir şekilde "silâh zoru ile" klasik liberalizmin ilgi alanlarına sokmuştur. Ancak liberal öğretilerin, özellikle de serbest piyasa ile ilgili olanların 19. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren muhafazakârlar tarafından geliştirildiği ve muhafazakâr paternalizme karşı bir gelenek oluşturulduğu söylenebilir. Bu fikirler, mümkün olan en üst düzeyde iktisadî özgürlüğü ve sosyal hayata ilişkin asgari yönetsel düzenlemeyi savunmaları anlamında liberteryendirler. Liberteryen muhafazakârlar, salt liberalizme dönmemişler, liberal ekonomilerin otorite ve ödev gibi değerlere dayanarak daha geleneksel, muhafazakâr bir sosyal felsefe ile uyumlu olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu anlayış, birçok açıdan geleneksel muhafazakârlığın kurucusu ve aynı zamanda Adam Smith'in (bkz. s. 65) liberal ekonomi anlayışının ısrarlı bir destekçisi olan Edmund Burke'ün (bkz. s. 87) eserinde açıkça yer alır.

Liberteryen gelenek, klasik liberal fikirlerin derin etkilerinin söz konusu olduğu ülkelerde, yine İngiltere ve ABD'de, en güçlü konumdadır. Daha 18. Yüzyıl'ın sonlarında Burke, ticarete serbestlik ve iç işlerinde rekabetçi, kendi kendini düzenleyen bir piyasa ekonomisiyle ilgili tercihini açıkça ifade etmiştir. Burke'e göre, serbest piyasa verimli ve âdildir ama aynı zamanda doğal bir zorunluluktur da. İnsan doğasının bir parçası olan "kazanç aşkı", servet arzusunu yansıtmaması anlamında "doğal"dır. Bundan dolayı piyasanın yasaları "doğal yasalar"dır. Burke, piyasanın dayattığı çalışma koşullarının birçok kişi için "küçük düşürücü, yakışsız, insanlık dışı ve çoğunlukla ahlâksız" olduğunu kabul eder ama "doğal gidişat" bozulduğunda insanların daha da muzdarip olacaklarını ısrarla vurgular. Burke, piyasa



Pragmatik Muhafazakârlık

Pragmatik
Gelenekçilik
Sosyal ödev
Organik toplum
Hiyerarşi
Paternalizm
Ahlâki sorumluluk
Doğal düzen
"Orta yol" ekonomisi
Sınırlı refahçı anlayış

Liberteryen Muhafazakârlık

İdeolojik
Köktencilik
Bencillik
Atomist bireycilik
Liyakat
Kişisel çaba
İktisadi haklar
Piyasa düzeni
"Laissez-faire" ekonomisi
Anti-refahçı anlayış

ekonomisine verdiği destek ile yaptığı geleneksel sosyal düzen savunusu arasında herhangi bir çelişki görmez. Çünkü o, 18. Yüzyıl sonu itibarıyla İngiltere'deki geleneksel düzenin feodal niteliğinin sona erdiğini ve bunun yerine kapitalist bir nitelik kazandığını belirtir. Bundan dolayı, monarşi ve kilise için söz konusu olduğu gibi kapitalist serbest piyasa da gelenek zemininde savunulabilir.

Ancak liberteryen muhafazakârlar, tutarlı liberal değildirler. İktisadi bireyciliği ve "yönetimi, iş dünyasının arkasından çekmeyi" savunurlar ama bu bireysel özgürlük ilkesini sosyal hayatın diğer boyutlarına doğru genişletme taraftarı değildirler. Richard Cobden (1804-1865) ve John Stuart Mill (bkz. s. 46) gibi erken dönem liberalleri, sadece iktisadi değil, sosyal ve ahlâki sorumluluğu da bireyin ellerine terk etmeye hazırlıklıdılar. Hayek'in (bkz. s. 105) *The Constitution of Liberty* (Özgürlüğün Anayasası, 1960) adlı eserinde de vurguladığı gibi liberalizm, diğer insanları tehdit edecek bir tutuma dönüşmediği sürece ahlâki kararların bireye bırakılması gerektiğini vurgulaması açısından hem sosyalizm hem de muhafazakârlıktan ayrılır. Bundan dolayı birey, mümkün olan en az düzeyde devletin rehberliğine muhtaçtır. Muhafazakârlar hatta liberteryen muhafazakârlar, insan doğasına ilişkin daha kötümser bir görüşe sahiptirler. Kamu düzenini muhafaza etmek ve otoriteye saygıyı teminat altına almak üzere güçlü bir devlete ihtiyaç vardır. Aslında bazı açılardan liberteryen muhafazakârlar, sosyal düzenin güvenliğini taahhüt etmeleri dolayısıyla serbest piyasa teorilerini benimserler. Liberaller, piyasa ekonomisinin bireysel özgürlük ve tercih özgürlüğünü koruduğunu düşünürken muhafazakârlar zaman zaman piyasayı sosyal disiplin aracı olarak benimserler. Piyasa güçleri, iktisadi ve sosyal faaliyetleri düzenler ve denetim altında tutar. Örneğin piyasa güçleri, işsizlik tehdidi ile işçileri yüksek ücret artışı taleplerinden vazgeçirir. Piyasa, kendi başına sosyal istikrarı sürdürmenin bir aracı olarak görülebilir ve daha görünür nitelikteki birtakım zorlayıcı güçlerle beraber işler: Polis ve mahkemeler. Bazı muhafazakârlar piyasa kapitalizminin

sonu gelmez yeniliklere, soluksuz rekabete ve sosyal bütünlüğü tepe taklak edecek birtakım sonuçlara yol açacağı korkusunu taşırlar. Bazı başka muhafazakârlar ise piyasa kapitalizminin siyasal otoritenin yönlendirici elinden çok, gayrişahsî “doğal yasalar”ın sürdürebileceği bir “piyasa düzeni” kurabileceği inancını taşırlar.

YENİ SAĞ

1945 sonrası döneminin ilk yıllarında pragmatik ve paternalist fikirler, Batı dünyasının birçok yerinde muhafazakârlığa hâkim olmuştur. 1970’lerde Portekiz ve İspanya’daki diktatörlüklerin de ortadan kalkmasıyla, otoriter muhafazakârlığın artıkları da temizlendi. Muhafazakârlar, 19. Yüzyıl’da siyasî demokrasiyi kabul ettikleri gibi, 1945 sonrasında da sınırlı bir sosyal demokrasi tipini benimsemişlerdir. Savaş sonrası yıllarda hızlı ve süreklilik arz eden ve “yönetilen kapitalizm”in başarısı olarak ortaya çıkan “büyük patlama”, bu eğilimi güçlendirmiştir. Ancak 1970’ler boyunca, doğrudan Keynesçi refah anlayışını hedef alan bazı köktenci fikirler ortaya çıkmıştır. Bunlar Yeni Sağ’ın fikirleriydi ve başlangıçta ABD ve İngiltere’de derin etki yaratmış, daha sonra Kıta Avrupası, Avusturalya ve Yeni Zelanda, tüm dünyadaki Batılı devletlerde etkili olmuştur.

“Yeni Sağ” oldukça geniş bir terimdir ve kapsamında vergilerin düşürülmesinden, televizyon ve filmlerde daha fazla sansüre, göç karşıtı kampanyalardan, göçmenleri ülkelerine geri göndermeye kadar birçok farklı fikri barındırır. Aslında Yeni Sağ, birbirlerine karşıtlıkları açıkça ortada olan iki ideolojik geleneğin birleşmesidir. Bu ideolojilerden ilki, klasik liberal ekonomi özellikle de Adam Smith’in (bkz. s. 65) serbest piyasa teorileridir. Bu teoriler, 20. Yüzyıl’ın ikinci yarısında “büyük” devlet, iktisadî ve sosyal müdahale anlayışına yönelik eleştiri olarak yeniden hayatîyet kazanmıştır. Bu eleştiriler, liberal Yeni Sağ veya neo-liberalizm (bkz. s. 68) olarak adlandırılmıştır. Yeni Sağ içindeki ikinci öge ise özellikle Disraeli öncesi geleneksel muhafazakâr sosyal teorinin kapsamındaki düzen, otorite ve disiplin savunusudur. Bu da muhafazakâr Yeni Sağ veya neo-muhafazakârlık olarak adlandırılmıştır. Sonuçta Yeni Sağ, iktisadî liberteryanizm ile devlet ve sosyal alandaki otoriteryanizmi (bkz. s. 96) kaynaştırma teşebbüsüdür. Kendi başına Yeni Sağ, köktenci, gerici ve geleneksel özelliklerin harmanıdır. Yeni Sağ’ın köktenciligi, kendi mirasını, özellikle müdahaleci yönetim ve liberal veya müsamahalı sosyal değerleri parçalamada gösterdiği yoğun çabadan anlaşılabilir. Bu köktencilik, rasyonel teoriler ve soyut ilkelerden türetilen ve sonuçta da geleneği dışlayan liberal Yeni Sağ’la olan ilişkide oldukça nettir. Ancak Yeni Sağ köktenciligi, gerici bir köktencilik şekli değildir. Çünkü hem liberal hem de muhafazakâr Yeni Sağ genellikle, 19. Yüzyıl’daki iktisadî edep ve ahlâkî metanet dolu “altın çağ”dan bahseder. Bunun yanında Yeni Sağ, özellikle neo-muhafazakârların “geleneksel değerler”e yaptıkları vazgeçilmez vurgu çerçevesinde geleneğe de başvurur.

Yeni Sağ fikirler, çeşitli tarihsel etkenlerin ürünüdür. Bu etkenlerden belki de en önemlisi, savaş sonrası dönemdeki “büyük patlama”nın, 1970’lerin başında yüksek enflasyon, artan işsizlik ve ikti-

satıcıların “durgunluk” dedikleri olguyla sona ermesidir. Önceleri istikrarlı iktisadî büyümeyi paylaştığından ve sosyal bütünlüğü sürdürdüğünden itibarı olan Keynezci talep yönetimi, daha önceki serbest piyasa düşüncesini ısrarla isteyen siyasî bir sağın artan baskısı altına girmiştir. Yeni Sağ, bazı sosyal etkenlerden, özellikle liberal sosyal felsefenin yaygınlaşmasından da etkilenmiştir. Muhafazakârlar bunu, müsamahakârlık ve geniş ölçüde refah bağımlılığının oluşturduğu ikiz şer endişesinden dolayı kaygıyla karşılamışlardır. Örneğin, neo-muhafazakârlık, 1970 ve 1980’lerde ABD’de daha önce liberal olan bazı entelektüellerin bir araya gelmesiyle doğmuştur. Irving Kristol ve Norman Podhoretz’in başını çektiği bu grup, toplumun sıkıntılarının daha çok hak temelli yurttaşlık kültüründen kaynaklandığını iddia etmiştir. Çünkü bu kültür, ödev ve sorumluluk duygusunu zayıflatmaktadır. Son olarak, uluslararası etkenlerin de Yeni Sağ’ın ortaya çıkışında belirleyici olduğu söylenebilir. Bu etkenler, muhafazakârlık içindeki milliyetçi duyguları güçlendirmiş ve iktidar (sert, şahin) siyasetini yeniden canlandırmıştır. ABD’deki Yeni Sağ, Sovyetler Birliği’nin artan askeri gücü ve Vietnam ile İran’da ulusal prestije zarar veren olaylar karşısında harekete geçmiştir. İngiltere’de ise özellikle 1980’lerden bu yana Avrupa’nın bütünleşmesi olgusunun ortaya çıkmasıyla üstün iktidar konumunu kaybetme korkusu ve millî egemenliğe tehdit algısının yerleşmeye başlaması söz konusudur.

Liberal Yeni Sağ

Yeni Sağ düşüncenin liberal yönleri çoğunlukla modern veya İkinci Bölüm’de ele alınan neo-liberalizmden çok klasik liberalizmden alınmıştır. Liberal Yeni Sağ, minimal devletin yeniden ifade edilmesi ile eş anlamlıdır. Bu anlayış, “özel, iyi; kamu, kötü” şeklinde özetlenir. Liberal Yeni Sağ devletçilik karşıtıdır. Devlet, zor kullanma ve özgürlüğün yer almadığı alan olarak görülür; kolektivizm (bkz. s. 120), bireysel inisiyatifi kısıtlar ve öz saygıyı azaltır. Ne kadar yumuşak olursa olsun her yönetimin aynı şekilde insanî faaliyetlere zarar veren etkisi vardır. Devletin yerine inanç, birey ve serbest piyasa üzerine odaklanır. Bireyler, kendilerine güvenme ve kendi çıkarları adına rasyonal tercih yapma açısından teşvik edilmelidirler. Piyasa, bireysel tercihlerin toplamının ilerleme ve genel faydaya yol açması için gerekli mekanizma olarak saygı görür. Liberal Yeni Sağ kendi başına, muhafazakâr ideoloji içinde liberteryen fikirlerin paternalist olanlar üzerinde baskın olmasını sağlama teşebbüsüdür.

Devletçilik karşıtı öğretiyeye ait baskın tema, serbest piyasa anlayışına ideolojik bir teslimiyettir. Friedrich Hayek ve Milton Friedman gibi modern iktisatçıların eserlerinde yer aldığı gibi, Yeni Sağ, Smith (bkz. s. 65) ve Ricardo’nun (1772-1823) klasik iktisat anlayışlarını yeniden canlandırmıştır. 20. Yüzyıl’ın başlarında Keynezci anlayışın benimsenmesi çerçevesinde bir yana bırakılmış serbest piyasa fikirleri, 1970’ler boyunca yeniden itibar kazanmıştır. Yönetimler, iktisadî istikrarın paylaştırılması ve sürdürülebilir büyüme açısından aşılabilir zorluklarla karşılaşmıştır. Tüm iktisadî sorunların çözümünün yönetimin iktidarı dâhilinde olup olmadığı yönünde ciddi şüpheler ortaya çıkmıştır. Örneğin Hayek ve Friedman, “yönetilen” ya da “planlı” ekonomi fikrine şiddetle karşı

Friedrich August von Hayek (1899-1992)

Avusturyalı iktisatçı ve siyaset felsefecisi. Akademisyen olan Hayek, London School of Economics, Chicago, Freiburg ve Salzburg Üniversiteleri'nde ders vermiştir. 1974 yılında da ekonomi dalında Nobel Ödülü'nü almıştır.

Avusturya Okulu'nun bir taraftarı olarak Hayek, bireyciliği ve piyasa düzenini savunur ve sosyalizmi amansız bir şekilde eleştirir. *The Road to Serfdom (Kölelik Yolu, 1944)* adlı eseri, içkin olarak totaliteryen olduğu gerekçesiyle iktisadî müdahalecilik anlayışına saldıran öncü eserlerdendir. Daha sonraki eserleri *The Constitution of Liberty (Özgürlüğün Anayasası, 1960)* ve *Law, Legislation and Liberty (Hukuk, Yasama ve Özgürlük, 1979)* ılımlı bir gelenekçilik biçimini savunur ve anayasalcılığın (bkz. s. 56) Anglo-Amerikan yorumunu destekler. Hayek'in eserlerinin Yeni Sağ'ın ortaya çıkışında dikkate değer etkisi vardır.



çıkışlardır. Bu düşünürler, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki merkezi olarak planlanan ekonomilerin verimsizliğine işaret etmişler ve karmaşık sanayileşmiş bir iktisadî yapıda kaynak tahsisatı görevinin bürokratlar tarafından yerine getirilmesinin imkânsız derecede zor olduğunu iddia etmişlerdir. Kolektivizmin kaçınılmaz sonuçları da hayati önem taşıyan malların kıtlığı ve hayatın en sade zorunlulukları için kuyruğa girme gereğidir. Öte yandan piyasanın erdemi ise ekonominin merkezi sinir sistemi olarak çalışması ve mal-hizmetlerin arzı ile bunlara yönelik talebi bağdaştırmasıdır. Piyasa, en kârlı olan kullanıma kaynak tahsis eder ve böylece tüketicinin ihtiyaçlarını tatmin etmeyi teminat altına alır. 1970'lerde işsizlik ve enflasyonun yeniden ortaya çıkması üzerine Hayek ve Friedman, yönetimin bir çare olmaktan çok her zaman iktisadî sorunların nedeni olduğunu iddia etmişlerdir.

Keynezci fikirler (bkz. s. 76), Yeni Sağ eleştirinin ana hedeflerinden biridir. Keynes, kapitalist ekonominin kendi kendini düzenler nitelikte olmadığını öne sürmüştü. Keynes, ekonominin özellikle "talep kısmı"na vurgu yapmış ve iktisadî faaliyet ile beraber istihdamın ekonomideki "toplam talep" tarafından yönlendirildiğini belirtmişti. Keynes'in işsizlik sorunuyla ilgili çözümü, hükümetlerin bütçe açığını yöneterek "talep yönetimi"ni gerçekleştirmelerini kapsar: Hükümet ekonomiye, kamu harcamaları aracılığıyla vergi ile "topladığı"ndan daha fazla parayı "şıngırata" etmeli"dir. Ancak Milton Friedman, "doğal-zorunlu bir işsizlik oranı"nın varlığını iddia ederek, bunu ele almanın hükümetin gücünü aştığını ifade etmiştir. Ayrıca, Keynezci teknikleri kullanarak hükümetin işsizliği ortadan kaldırmaya yönelik tüm teşebbüslerinin, başka ama daha tehlikeli birtakım iktisadî sorunlara neden olacağını belirtmiştir.

Serbest piyasayı savunan iktisatçılara göre, işsizlikten ziyâde enflasyon, iktisadî sorunların en ciddisidir. Enflasyon, genel fiyat düzeyindeki artıştır ve bu artış paranın değerinde düşmeye yol açar. Yani aynı miktarda para daha az mal satın alır. Neo-liberallere göre enflasyon, piyasa ekonomisinin bütün temelini tehdit eder. Çünkü mübadele aracı olarak paraya güven azalırsa, insanların ticarî veya iktisadî faaliyet için taahhüt altına girme cesaretleri kırılır. Bu yüzden, sağlıklı bir piyasa

ekonomisi, sağlıklı ve istikrarlı bir değere sahip olan para gerektirir. Hem Hayek hem de Friedman, yönetimin ana iktisadî sorumluluğunun, enflasyonu düşürerek ya da Hayek'in umduğu gibi ortadan kaldırarak, "sağlıklı para" muhafazası olduğunu belirtirler. Ancak Keynezci anlayış, enflasyonu tetiklemiş ve 1970'lerdeki "durgunluğa" yol açmıştır. Bu açıklamayı yapan teori parasalcılıktır/monetarizmdir. Bu teoriye göre, fiyat düzeyini belirleyen şey, ekonomide yer alan para miktarı, yani para arzıdır. Başka bir deyişle, "çok fazla para çok az malın peşinde"yse enflasyon ortaya çıkar. Keynezci siyasalar yönetimlere, vergi gelirlerini geçmek için harcama yapma izini verdiği için bu siyasalar para arzını artırmıştır. Böylece süreç içinde, "doğal işsizlik oranı" açısından yararlı herhangi bir etki yaratmadan enflasyonu tetiklemiştir. Aslında hükümetler "para basmıştır." 1980'lerdeki Reagan ve Thatcher yönetimlerinde uygulanan iktisadî siyasalara, bu serbest piyasa ve monetarist/parasalcı teoriler rehberlik etmiştir. Her iki yönetim de, sorunu sadece piyasanın çözebileceğini düşünerek 1980'lerin başında işsizliğin hızla artmasına göz yummuştur. Benzer şekilde, hükümet harcamalarındaki artışı kısarak veya denetleyerek enflasyonun düşürülmesi üzerinde durmuşlardır.

Yeni Sağ ayrıca, karma ekonomi ve kamu mülkiyeti düşüncesine de şiddetle karşı çıkar. 1945'ten sonra birçok Batılı devlet, ekonomilerinin yönetimini kolaylaştırmak üzere ana sanayi kollarını millileştirmiştir. Bu durum, devletin mülkiyetindeki "kamu sektörü" ve bireylerin mülkiyetindeki "özel sektör" sanayilerinin karışımı niteliğinde yeni ekonomilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeni Sağ, bu eğilimi tersine çevirmeye teşebbüs etmiştir. 1980'lerde İngiltere'deki Thatcher hükümetiyle başlayan ve daha sonra diğer birçok Batılı devlete sıçrayan, 1990'larda da komünizm sonrası ortaya çıkan devletlerde sıkıca takip edilen özelleştirme siyasası, sanayi kollarını kamu mülkiyetinden özele aktararak hem karma hem de kolektif ekonomileri parçalamıştır. Millileştirilmiş sanayi kolları, içkin olarak verimsiz oldukları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Çünkü bu sanayiler, özel firma ve sanayilerin aksine kâr güdüsüyle disipline edilmemişlerdir. Yeni Sağ'ın iddiasına göre, vergi mükellefleri her zaman faturayı ödemeye hazır olduklarından kamu sektöründeki israf ve verimsizlik bir şekilde giderilebilir.

Serbest piyasa iktisatçıları ayrıca, dikkatleri ekonominin "talep boyutu"ndan, "arz boyutu"na doğru kaydırmışlardır. Arz yanlı iktisat demek, hükümetlerin tüketicileri tüketime değil de üreticileri üretime teşvik edecek koşulları sağlayarak büyümeyi beslemesi demektir. Müteşebbise dayalı veya arz boyutlu kültürü oluşturmanın önündeki en büyük iki engel, yüksek vergiler ve devlet düzenlemeleridir. Bu görüşe göre vergiler, teşebbüsü caydırır ve mülkiyet haklarına tecavüz eder. 1980'lerdeki "Reagan İktisadı (Reaganomics)" geniş anlamda, ABD tarihinde görülen en büyük şahsi ve kurumlar vergisi indirimleri açısından tanımlanabilir. George W. Bush da 2000'deki seçim zaferinden hemen sonra kapsamlı bir vergi düşürme programı çerçevesinde, bu siyasayı yeniden uygulamaya koymuştur. İngiltere'de Thatcher yönetimiyle doğrudan vergilendirme oranları yavaş yavaş ABD'deki düzeylere indirilmiştir, 1979'daki en yüksek gelir vergisi oranı poundda 83 peniden, 1988'de 40 peniye indirilmiştir. Reagan yönetimi ayrıca, devlet müdahalesini ortadan kaldırma amacı da gütmüştür. Reagan yönetimi, Kongre tarafından kurulan ve 1960'lardan itibaren mantar gibi çoğalan bağımsız düzenleyici teşkilâtların, özel sektörün elindeki ekonominin verim-

Robert Nozick (1938-2002)



ABD’li akademisyen ve siyaset felsefecisi. Nozick’in temel eseri olan *Anarchy, State and Utopia* (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 1974) modern siyaset felsefesi eserlerinin en önemlilerinden biri olarak görülür. Bu eser, Yeni Sağ teorilerini ve görüşlerini oldukça etkilemiştir.

Nozick, John Rawls’un (bkz. s. 74) fikirlerine karşı cevap olarak hak temelli bir liberteryenizm (bkz. s. 101) geliştirmiştir. Locke, Lysander Spooner (1808-1887) ve Benjamin Tucker (1854-1939) gibi 19. Yüzyıl ABD’li bireycilerden yararlanarak, mülkiyetin adil olarak satın alınması ve aktarılmasını sağlayan mülkiyet haklarının katı bir biçimde gözetilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu tutum, minimal devlet ve minimal vergilendirmeye yönelik bir destek anlamına gelmekte, refah uygulamalarıyla yeniden paylaşımın da altını oymaktadır. Daha sonra Nozick, uç liberteryenizmini daha ılımlı bir hâle getirmiştir.

liliğini aksattığını ve kamu çıkarının hükümet teşkilâtından çok piyasa mekanizması tarafından teminat altına alınması ihtimalinin daha büyük olduğunu düşünüyordu. Sonuçta bu teşkilâtların kullandığı fonlarda çok ciddi azalmalar olmuştur; örneğin Çevre Koruma Teşkilâtı’nın bütçesi %50 kesintiye uğramıştır. Ayrıca, bu teşkilâtlara, hükümet düzenlemesinden çok serbest piyasayı destekleyen personeller atanmıştır.

Liberal Yeni Sağ, sadece iktisadî verimlilik ve duyarlılık açısından devletçilik karşıtı değildir. Özellikle bireysel özgürlüğe yaptığı vurgu çerçevesinde benimsediği siyasî ilkeler açısından da devletçiliğe karşıdır. Yeni Sağ’ın, “sinsice yaklaşan kolektivizm” karşısında özgürlüğü savunduğu söylenebilir. Bu fikirler uç noktada, Yedinci Bölüm’de tartışılan anarko-kapitalizme giden yola yönelebilir. Anarko-kapitalizm anlayışına göre, mahkeme ve kamu düzeninde yer alanlar da dâhil olmak üzere tüm mal ve hizmetleri piyasa dağıtmalıdır. Liberallerin, liberteryenlerin, hatta Yeni Sağ’ın anarşist öğelerinin savunduğu özgürlük, negatif özgürlüktür: Birey üzerindeki dışsal kısıtlamaların ortadan kaldırılması. Yönetimin müşterek iktidarı, birey karşısındaki asıl tehdit olarak görüldüğünden, özgürlük ancak “devletin geri püskürtülmesi”yle güvence altına alınabilir. Özelde bu, sosyal refah anlayışının geri itilmesi demektir. Refah anlayışına karşı öne sürülen iktisadî iddiaların –örneğin, yüksek sosyal harcamalar vergilerin artırılmasına yol açar ve kamu sektöründeki refah kurumları içkin olarak özünde verimsizdir– yanında Yeni Sağ refah anlayışına ahlâkî zeminde de itirazlar yönelir. Öncelikle, 19. Yüzyıl kişisel çaba fikirlerinin yeniden canlanması çerçevesinde düşünüldüğünde refah devleti, “bağımlılık kültürü” yarattığı için eleştirilir: Refah devleti, inisiyatif ve teşebbüsü azaltır, insanların âsalet ve öz saygılarını talan eder. Bu çerçevede refah anlayışı, zararın, elverişsizliğin çaresi değil nedenidir. Bu teori, “hak etmeyen yoksul” fikrini yeniden canlandırmıştır. Margaret Thatcher’in, “toplum diye bir şey yoktur” iddiasında oldukça canlı ifade edilen bu anlayışa göre, insanların topluma borçlu oldukları ve karşılığında toplumun insanlardan alacaklı olduğu hiçbir şey yoktur. Charles Murray’e (1984) göre de, refah uygulamalarının kadını, “ekmek parası kazanan” erkeğe bağımlılıktan kurtardığı için bekâr anne ve babasız çocuklardan oluşan bir

alt sınıfın ortaya çıkmasına yol açan aile parçalanmasının en önemli nedenidir. Refah anlayışına karşı öne sürülen bir diğer görüş de bireysel haklarla ilgilidir. Robert Nozick (1974), refah uygulamaları ve yeniden paylaşım ile ilgili tüm siyasaları mülkiyet haklarını ihlâl ettikleri gerekçesiyle şiddetle eleştirmiştir. Nozick'in anlayışına göre mülkiyet, âdil biçimde edinildiği sürece, rıza olmadan onu bir başkasına aktarmak, “yasal hırsızlık” ile eşanlamlıdır.

Muhafazakâr Yeni Sağ

Muhafazakâr Yeni Sağ, ya da neo-muhafazakârlık en iyi şekilde, liberal reform ve “ilerlemeci” değerlerin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülen sosyal parçalanma korkusu çerçevesinde tanımlanabilir. Girdiği çeşitli kılıklarla otorite, parçalanma ve düzensizliğin çözümü olarak görülür. Çünkü otorite insanlara kim olduklarını ve onlardan beklentilerin neler olduğunu söyleyen ve onları birbirine bağlayan bir tür “sosyal yapıştırıcı” olarak işler. Sonuçta Yeni Sağ, ahlâki standartların gevşediği ve toplumda otoritenin zayıfladığı şeklindeki yaygın endişeye tepki niteliğindeki “otoriter popülizmin (halkçılık)” bir şekli olarak yorumlanmaktadır (Hall ve Jacques, 1983). Toplumun kırılganlığına duyarlılık ile birleşen bu otorite vurgusu, geleneksel veya organik muhafazakârlıktan beslenen neo-muhafazakârlık içinde açıkça ortaya çıkar. Ancak aynı organik fikirlerden yoğun biçimde yararlanan paternalist muhafazakârlıktan da oldukça farklıdır. Örneğin, tek millet muhafazakârları, yoksulluğun ve maddî eşitsizliklerin azaltılmasıyla toplumun en iyi şekilde ayakta tutulabileceğine inanırken; neo-muhafazakârlık toplumun güçlendirilmesi açısından otoritenin onarılmasına ve sosyal disiplini kabul ettirmeye bel bağlamıştır. Bu açıdan neo-muhafazakâr otoriteryanizm (bkz. s. 96) ile neo-liberal liberteryanizm (bkz. s. 101) tutarlılık arz ederler.

Muhafazakâr Yeni Sağ'ın üç ana ilgi odağı vardır: Yasa ve düzen, kamusal ahlâk ve ulusal kimlik. Neo-muhafazakârlar, artan suç ve toplum karşıtı davranışların, 1960'lardan bu yana Batı toplumlarının çoğunu etkileyen otorite zayıflamasının genel bir sonucu olduğunu düşünürler. İnsanlar, “nerede durduklarını” bilmenin verdiği güvene muhtaçtırlar ve bunu isterler. Bu güvenliği sağlayan şey, otorite kullanımıdır: Ailede babanın, okulda öğretmen, işyerinde işverenin ve bütün olarak toplumda “yasa ve düzen”in kullandığı otorite. Müsamahakârlıkla beraber, birey ve “kendi işini yapma” hayranlığı, otoritenin sorgulanmasına yol açtıkları hatta cesaretlendirdikleri için toplumun yerleşik kurumlarını kemirirler. Bu açıdan neo-muhafazakârlık, bir tür sosyal otoriteryanizmi destekler. Bu durum, neo-muhafazakârların, ailenin güçlendirilmesi taleplerinde açıkça görülür. Burada “aile”, tam anlamıyla geleneksel terimler çerçevesinde anlaşılmaktadır. Yani, doğal olarak hiyerarşiktir: Çocuklar ebeveynlerini dinlemeli, onlara saygı duymalı ve itaat etmelidir; doğal olarak ataerkildir: Koca, tedarik eden, karısı da yuvayı yapandır. Eğer bu otorite ilişkileri zayıflarsa, çocuklar iyi ahlâki değerlerden yoksun ve yaşlılarına karşı saygısız olarak yetişirler.

Hukuk ve düzen açısından ödünsüz bir durum olarak yansıyan güçlü devlet arzusu çerçevesinde, sosyal otoriteryanizmi ile devlet otoriteryanizmi eşleştirilebilir. İçkin ahlâki yozlaşma fikrini

kabul etmekle neo-muhafazakârlar, düzensizliğin köklerinin sosyal adaletsizlikten çok insan ruhunun derinliklerinde yer aldığına inanırlar. Bundan dolayı suça karşı ancak cezalandırma korkusuyla karşı durulabilir ve ceza sadece şiddetli olduğunda etkilidir. Bu, özellikle ABD ve İngiltere’de, “hapishane işe yarıyor” inancına dayalı olarak daha uzun hapis ve gözaltına alma cezalarının güçlü bir şekilde vurgulanmasına yol açmıştır. ABD’deki neo-muhafazakârlar, 1960’larda Yüksek Mahkeme tarafından “zâlimce ve ender cezalandırma” olduğundan kaldırılacağını duyurduğu ölüm cezasının, tekrar uygulamaya konması için kampanyalar başlatmışlardır. 1980’lerin sonu itibarıyla, eyaletlerin çoğunda ölüm cezası yeniden yürürlüğe girmişti. 1980’lerde İngiltere’de ise gençleri gözaltına alma merkezlerinde “kısa, keskin şok” rejimi uygulamaya kondu. 1990’larda ise John Major’un yönetiminde asgari hapis cezaları ve genç suçlular için ABD tarzı “bot (bacağı sıkıştıran işkence âleti) kampları” desteklenmiştir.

Muhafazakâr Yeni Sağ, birçok açıdan “müsamahakâr 1960’lar”a tepki olarak, kamusal ahlâk meseleleriyle de ilgilenmişlerdir. 1960’larda savaş sonrası dönemde yükselen refah düzeyi, özellikle gençler arasında, geleneksel ahlâki ve sosyal standartları eleştirme ve sorgulama yönünde büyük bir arzu doğurmuştur. Yeni Sağ’ın bakış açısından bu, toplumun istikrarının temelini oluşturan yerleşik değerler ve ortak ahlâka yönelik ciddi bir tehditti. Bu liberal ahlâk karşısında İngiltere’de Thatcher, “Viktoryen değerler”e destek verdiğini ilân etti. ABD’de ise “aile değerleri”ne dönmek üzere Ahlâki Çoğunluk (Moral Majority) gibi mücadeleler başladı. Neo-muhafazakârlara göre, müsamahakâr toplum iki tehlike barındırıyordu. Birincisi, insanın kendi ahlâki değerleri ve hayat tarzını seçme özgürlüğü, ahlâksız ya da “şer” dolu fikirler tercihine yol açabilirdi. Özellikle ABD’deki muhafazakâr Yeni Sağ anlayışında ciddi oranda dini öğeler yer alır. 1970 ve 1980’lerde kendilerine, “geleneksel değerler”in çöküşünü dert edinmiş çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır. Bu grupların çoğu, “born again” Christian (Hıristiyanlığı, özellikle de muhafazakâr Protestanlığı yeniden benimseme) hareketi olarak birleşmişler ve aslında “Hıristiyan Yeni Sağ” oluşturmuşlardır. Jerry Falwell tarafından 1979 yılında kurulan ve Reagan ile beraber Jessie Helms gibi güçlü Güneyli senatörler tarafından desteklenen Ahlâki Çoğunluk, bu hareketin şemsiye örgütü olmuştur. 1980’lerden beri enerjisinin çoğunu kürtaj karşıtı mücadeleye, özellikle de ABD’de kürtajı yasallaştıran Yüksek Mahkeme’nin 1973’te *Roe v. Wade* Davası’nda verdiği kararı bozmaya harcamaktadır. Homoseksüellik, pornografi, evlilik öncesi seks ve en azından ABD’de İncil’deki “yaratma” öğretisinden çok Darwinci evrim teorilerinin öğretilmesi, ahlâken “kötü” olarak nitelendirilip, kınanmaktadır. Müsamahakârlığın ikinci tehlikesi ise insanların yanlış ahlâki değerler ve hayat tarzları benimsemelerinden çok, *farklı* ahlâki konumları tercih etme ihtimalleridir. Bir liberal için ahlâki çoğulculuk (bkz. s. 51), sağlıklı bir şeydir. Çünkü bu çoğulculuk, farklılığı ve rasyonel tartışmayı besler. Ancak bir neo-muhafazakâr için bu, kesinlikle bir tehdit unsurudur. Çünkü toplumun uyum içindeki beraberliğine zarar verir. Müsamahakâr bir toplum, etik normlar ve birleştirici ahlâki standartlardan yoksun bir toplumdur. Yani, ne bireylere ne de ailelerine kılavuzluk yapamayan “yolu, izi belli olmayan bir çöl”dür. Eğer bireyler her şeyi sadece diledikleri gibi yaparlarsa, medenî davranış standartlarını devam ettirmek imkânsızlaşır.

Son olarak, muhafazakâr Yeni Sağ, içeriden ve dışarıdan gelen tehditlere karşı ulusal kimliği güçlendirme arzusu açısından da sivrilir. Neo-muhafazakâr bakış açısından ulusun değeri, ortak bir kültür ve yurttaşlık kimliği vermek suretiyle, toplumu birbirine bağlamasından kaynaklanır. Bu bağ, tarih ve gelenekte sağlam kökler saldıgından en güçlü olanıdır. Uluslar, aralarında benzerlik olanları birbirlerine katılmaya doğru sürükleyen, doğal eğilimin ürünü organik varlıklardır. Ulusa, “içeriden” yönelen en önemli tehdit, çok-kültürlülüğün (bkz. s. 78) gelişmesidir. Artan kültürel farklılıklar, siyasal topluluğu tehdit edecek şekilde hem ulusallık bağlarını zayıflatır hem de etnik ve ırksal çatışma kabusunu canlandırır. Bu nedenlerden dolayı neo-muhafazakârlar, göçlerle ilgili sıkı denetim kampanyalarında ön saflarda yer alırlar ve bazen de “ev sahibi” topluluğun kültürü için ayrıcalıklı bir konum talep ederler. Örneğin, ABD’de Lâtin Amerikalı (özellikle Orta Amerika kökenli) nüfusun artmasına tepki olarak neo-muhafazakârlar, İngilizcenin ülkenin “resmî” dili olarak kabul edilmesini istemişlerdir. “Dışarıdan” tehditler ise çeşitli ve çok sayıdadır. İngiltere’nin mâruz kaldığı ana tehdit, Avrupa bütünleşmesidir. Aslında, 1990’larda İngiltere muhafazakârlığı, Avrupa bütünleşmesine ve özelde para birliğine karşı koyduğu dirençle neredeyse Avroşüphecilik (*Eurosepticism*) ile özdeşleşmiştir. 1970 ve 1980’lerde ABD’de ana tehdit olarak başta, Ronald Reagan için “bir şeytan imparatorluğu” konumundaki Sovyetler Birliği olmak üzere, dünyadaki komünizm görülüyordu. 11 Eylül 2001’den bu yana ise küresel terörizm (bkz. s. 290), karşısında ABD ulusal kimliğinin tanımlandığı, en önde gelen stratejik, siyasal ve kültürel tehdittir. George W. Bush’un Afganistan ve başka yerlerdeki “teröre karşı açılan savaş”ın parçaları olarak görülen tek taraflı ve ısrarlı dış siyasa, nihai olarak Amerikan değerleri ve hayat tarzının savunusu olarak resmedilir.

Yeni Sağ İçindeki Gerilimler

Yeni Sağ fikirleri benimsemiş düşünürler veya siyasetçilerin tümünün hem neo-liberal hem de neo-muhafazakâr görüşlerin hepsini destekledikleri söylenemez. Örneğin, İngilizeli muhafazakâr Roger Scruton (2001), serbest piyasaya ilke düzeyinde bağlanmanın muhafazakârlık içinde yeri olmadığını öne sürer. Benzer şekilde, Nozick (bkz. s. 107) ve anarko-kapitalistler gibi tutarlı liberteryenlar, muhafazakâr sosyal teoriye pek hoş bakmazlar. Ancak neo-liberal ve neo-muhafazakâr görüşler çoğunlukla Yeni Sağ’a ayırt edici bir nitelik kazandıran, sosyal muhafazakârlık ile iktisadi liberalizmi kaynaştırma teşebbüsü açısından çakışırlar. Reagan ve Thatcher yönetimleri, Yeni Sağ görüşlerden en fazla etkilenen hükümetlerdir ve farklı derecelerle de olsa hem liberal hem de muhafazakâr Yeni Sağ’a destek vermişlerdir. İngiltere’deki Thatcherizmin bu ikili yapısı, Andrew Gamble (1988) tarafından “serbest ekonomi ve güçlü devlet”e teslimiyet olarak özetlenmiştir. Bu anlayışa göre Yeni Sağ’ın hedefi, güçlü ama minimal bir devlet inşa etmektir. Ancak neo-muhafazakârlık ve neo-liberalizmin ne dereceye kadar uyumlu olabilecekleri kendi başına önemli bir tartışma konusudur.

Gamble’in çözümlemesi, “serbest piyasa” ve “güçlü devlet” arasındaki ana siyasal bağlara vurgu

**Liberal Yeni Sağ**

Klasik liberalizm
Atomizm
Köktencilik
Liberteryанизм
İktisadî hareketlilik
Öz çıkar/ teşebbüs
Fırsat eşitliği
Minimal devlet
Uluslararası anlayış
Küreselleşme taraftarı

Muhafazakâr Yeni Sağ

Geleneksel muhafazakârlık
Organik anlayış
Gelenekçilik
Otoriteryанизм
Sosyal düzen
Geleneksel değerler
Doğal hiyerarşi
Güçlü devlet
Dar milliyetçilik
Küreselleşme karşıtı

yapar. Yani, artan eşitsizlik ve zayıflayan devlet destekleri bağlamında, piyasa düzenini denetleme, sosyal ve siyasî otoriteyi de ayakta tutabilme ihtiyacı daha da artmıştır. Bir başka ifadeyle, devletin “geri itilmesi” sonucu açığa çıkan siyasî ve sosyal güçler, sadece ve sadece devlet otoritesinin güçlendirilmesiyle denetim altında tutulabilir. Yeni Sağ teorisyenlerinin kendileri, noliberalizm ve neo-muhafazakârlık görüşlerinin derin, ideolojik düzeyde uyumlu oldukları fikrini edinmemişlerdir.

Örneğin Letwin (1992), İngiltere’deki Thatcherizmi, “zinde erdemler” adına ahlâkî bir cihad olarak tanımlamıştır. Bu erdemler –dürüstlük, kendi kendine yeterlilik, enerji, bağımsız görüşlü olma, sadakât ve sağlamlık– iktisadî hayatta devletin geri itilmesini gerektirirken, aksine sosyal hayatta hukuk ve düzeni sürdürme, ulusal ideallerin desteklenmesi ve savunmanın güçlendirilmesi adına büyük müdahalelerin gerekliliğini ima ederler. Willets’e (1992) göre, Yeni Sağ içindeki bâriz gerilim, toplulukla ilgili taahhütleri karşısında bireyle ilgili taahhütlerini dengeleme zorundaki muhafazakârlığa yönelik, temel ve süreklilik arz eden kaygısından başka bir şey değildir.

Tüm bunlarla beraber Yeni Sağ’ı, ideolojik ya da siyasî açıdan tam anlamıyla tutarlı görmek oldukça zordur. Neo-liberalizm, güçlü bireycilik (bkz. s. 45) ve kendine güveni vurgulayan insan doğası anlayışında köklenmiş özgürlük, tercih, haklar ve rekabet gibi değerleri destekler. Neo-muhafazakârlık ise kırılgan, yanılabilir ve sosyal bağımlılığı olan bir insan doğası anlayışına dayalı, otorite, disiplin, saygı ve ödev gibi değerleri savunur. Siyasî olarak bu gerilim, neo-liberalizmin, neo-muhafazakârlığa ait en parlak umutlara karşı işleyecek baskı ve güçleri salıverme eğiliminde ortaya çıkar. Denetime tâbi tutulmamış kapitalizmin amansız dinamizmi sosyal bütünlüğü incitmekle beraber, yerleşik değerler ve geleneksel kurumların otoritesini zayıflatır. Ayrıca, neo-liberaler özgürlüğü, esas itibarıyla iktisadî açıdan piyasadaki tercih özgürlüğü olarak anlamalarına rağmen; bireysel sorumluluk ilkesinin, ahlâkî olanlar gibi, diğer meselelere uzanmasına mâni olmak

oldukça zordur. Son olarak da piyasalar, ulusal sınırları dikkate almadığından, tutarlı neo-liberalizm, anlamlı bir iktisadî, siyasal ve kültürel varlık olarak ulusu yıpratın küreselleşmeyi ve uluslararası anlayışı ön planda tutan birtakım ihtimalleri barındırır.

21. YÜZYIL'DA MUHAFAZAKÂRLIK

20. Yüzyıl'ın sonlarındaki gelişmeler, bir zafer niteliğinde olmasa da muhafazakâr iyimserliği körüklemiştir. Muhafazakârlık, özellikle 1945'ten itibaren 20. Yüzyıl'ın hemen hemen tümüne damgasını vurmuş "devletin lehinde"ki eğilimi ortadan kaldırmada ve yerine "piyasa lehinde" bir eğilimi yerleştirmede başarılı olmuştur. Bununla beraber, muhafazakârlığın asıl başarısı, en büyük rakibi olan sosyalizmi alt etmesidir. Yeni Zelanda'dan Avustralya'ya, İspanya'ya, İsveç'e ve İngiltere'ye birçok ülkedeki parlamenter sosyalistler, kapitalizmin dışında uygulanabilirliği olan her hangi bir iktisadî alternatif olmadığını kabul etmişler ve piyasa felsefesi ile beraber değerlerini benimseyerek seçime dayalı itibarlarını ayakta tutma arayışına girmişlerdir. Daha da ilginç Doğu Avrupa'da komünizmin çökmesi ile beraber en azından başlangıçta geleneksel siyasî öğretiler ve serbest piyasa ekonomilerinin gelişimi söz konusu olmuştur. Dahası muhafazakârlığın bu sürece yaptığı katkı, büyük oranda kendisini ideolojik bir proje olarak yeniden yaratma kapasitesinde yer alır. Muhafazakârlık, Yeni Sağ anlayışı çerçevesinde organikçi, hiyerarşik, ideolojik olmayan güdülerinden kendini uzaklaştırarak, piyasa bireyciliği ve sosyal otoriteryanizm (bkz. s. 96) ile birleşmiştir. Yeni Sağ siyasetinin "kahramanlık" aşaması, Thatcher ve Reagan gibi figürler ve "dadı devlet" anlayışına karşı mücadelelerle ilişkilendirilse de ve "işletmeci (devlet)" aşamasına geçilmiş olsa da bu durum, piyasa değerlerinin muhafazakâr düşünceler tayfının tümünde kabul gördüğü gerçeğini örtmemelidir. Kamu siyasası, 20. Yüzyıl'daki merkezî planlamanın "sosyalist" yanlışları ve refah kapitalizmine mâruz bırakıldıktan sonra, 21. Yüzyıl'da serbest piyasa ve güçlü devletten yapılan "yeni" muhafazakâr harmana bel bağlamıştır. Bu durum, özellikle George W. Bush'un yönetimi altındaki ABD'de açıkça ortadadır. Küresel terörizmin ortaya çıkışıyla, vatan güvenliği ve askerî kapasitenin artırılmasındaki kararlılık vurgulanırken, Bush yönetiminde işbirliği yönelimli ve refah anlayışı karşıtı eğilimler güçlendirilmiştir.

Tüm bunlarla beraber muhafazakârlık, birtakım meydan okumalarla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan birisi, sosyalizmin çöküşünün kendi başına yarattığı bir sorundur. 20. Yüzyıl boyunca muhafazakârlık kendisini, genellikle sosyalizmin gelişmesiyle ilişkilendirilen devlet denetimine karşı beslediği hoşnutsuzlukla tanımlanmıştır. Bu durumda, eğer muhafazakârlık merkezî planlama ve ekonominin yönetiminin eleştirisi olarak ortaya çıktıysa, bunlar ortadan kalktığında yükleneceği rol ne olacaktır? Başka bir deyişle, sosyalizm sonrası bir çağda muhafazakârlık, hâlâ nasıl uygun bir konumda kalabilir? Diğer bir sorun da, serbest piyasa felsefesinin uzun vadede ekonomik olarak uygulanabilir olup olmadığı meselesinden ortaya çıkar. Serbest piyasa inancı, tarihsel ve kültürel olarak sınırlıdır. Herhangi bir düzenlemeye tâbi tutulmamış kapitalizm coşkusu, klasik liberalizm

dairelerinde 19. Yüzyıl'da zirve noktasına ulaşmış Anglo-Amerikan bir olgudur ve 20. Yüzyıl'ın sonlarında Yeni Sağ biçiminde tekrar hayat kazanmıştır. İktisadî hayatta “devletin geri itilmesi”, güdüleri keskinleştirebilir, rekabeti yoğunlaştırabilir ve müteşebbis ruhu canlandırabilir ama er ya da geç, kısa vadecilik, düşük yatırım, artan eşitsizlik ve sosyal dışlama açıkça ortaya çıkacaktır. Nasıl ki, liberaller, nihayet “serbest piyasa iktisat açısından tek çıkar yoldur” anlayışını benimsedilerse, 21. Yüzyıl'da muhafazakârlar da aynı dersi öğrenmek zorunda kalabilirler. Bu anlamda ABD'nin piyasa ekonomisine olan mevcut inancı, Amerikan istisnacılığının basit bir örneğine dönüşebilir.

Dahası, muhafazakârlık ile post-modernlik arasında belirsiz bir ilişki vardır. Bir yandan, post-modernlerin Aydınlanma projesine yönelik itirazlarına karşı ortada geleneksel muhafazakâr şüpheciliğin yankılarından daha fazla bir şeyler vardır. Hem geleneksel muhafazakârlık hem de post-modernizme (bkz. s. 306) göre, hakikat özü gereği kısmî ve yereldir. Ek olarak, Giddens'in (bkz. s. 156) iddia ettiği gibi, risk ve belirsizlik arttıkça, koruma, muhafaza ve dayanışma felsefesi olarak görülen “felsefî muhafazakârlığın” câzibesi artmaktadır. Diğer yandan, geç modernite veya post-modernitenin ortaya çıkışı, geleneksel ya da organik muhafazakârlığın temellerini zayıflatma tehdidini gündeme getirmiştir. Modern toplumun artan karmaşıklığı, bireyleri geniş tercih ve fırsat imkânlarıyla karşı karşıya getirmiş ve bu durum, “yerleşik” değerler, “ortak” kültür tanımlamasını her geçen gün zorlaştırmıştır. Küreselleşme de sosyal akışı yoğunlaştırıp, her türden ulusal kimlik duygusunu sulandırarak, bu “gelenekselden uzaklaşma” sürecine katkıda bulunmuştur. Bu anlamda, liberal Yeni Sağ biçimindeki muhafazakârlığın aslında klasik muhafazakârlığın mahvolmasında büyük katkısı olduğu iddia edilebilir. Nihayet neo-liberal toplum ütopyası katı anlamda bireyci ve sonu gelmez biçimde devingendir.

Serbest piyasa neo-liberalizminin iktisadî ve siyasal sakıncalarına rağmen muhafazakârlar için Yeni Sağ fikirleri gözardı etmek, bu fikirleri benimsemekten daha zordur. Yeni Sağ ilkelerinin benimsenmesi, esasında azalan muhafazakâr oy ve siyasî fırsatlara pragmatik bir tepki olarak görülebilir. Yeni Sağ ilkeleri beraberlerinde muhafazakârlıkta yeri olmayan bir ilke tutkusu getirmiş ve muhafazakârlığa ideolojik kanaat virüsü bulaştırmıştır. Bu durum kaçınılmaz olarak daha büyük entelektüel katılığı gündeme getirmiştir. Başka bir deyişle muhafazakârlar, ideolojik açıdan artık “ışıkla yol alanlar”dan olmayabilirler. Buradaki tehlike şudur ki, geçmişte muhafazakârlık kendisini uygulanabilir ideolojik bir proje olarak yeniden yaratma teşebbüsünde küçük bir iç dirençle karşılaşmışken, gelecekte durum bu olmayabilir.

İleri Okumalar

Adonis, A. ve Hames, T. (ed.) *A Conservative Revolution? The Thatcher-Reagan Decade in Perspective*. (Manchester: Manchester University Press, 1994). Bu kitapta 1980'ler boyunca muhafazakârlık içindeki değişimlerin mirası, uzantısı ve doğasını açıklayan bir dizi makaleler vardır.

Eatwell, R. ve N. O'sullivan (ed.), *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought*

since 1789. (Londra: Printer, 1989). Sağ kanat düşüncesi ve sağcı geleneklerle muhafazakâr geleneklerin çeşitliliği üzerine ciddi ve yetkin bir denemeler toplamı.

Gamble, A., *The Free Economy and the Strong State*. (Londra: Macmillan, 1988). Özellikle İngiltere'deki Thatcherizm üzerine odaklanmış, Yeni Sağ projesi üzerine etkili bir inceleme.

Gray, J. ve Wilets, D., *Is Conservatism Dead?*. (Londra: Profile Books, 1997). Muhafazakârlığın geleceği üzerine yapılan tartışmanın her iki tarafını da kapsayan kısa ve kullanışlı bir açıklama.

Honderich, T., *Conservatism*. (Londra: Hamish Hamilton, 1991). Muhafazakâr düşünceye ilişkin özgün ve eleştirel bir açıklama; dikkatlice tartışılmış ve ilginç.

O'Sullivan, N. *Conservatism*. (Londra: Dent; New York: St Martin's, 1976). Özellikle "eksiklik felsefesi" üzerine vurgu yapan klasik muhafazakârlık anlatımı.

Scruton, R., *The Meaning of Conservatism*. , 3. Baskı (Basingstoke: Macmillan, 2001). Kendine ait muhafazakâr gelenek görüşü geliştiren oldukça şık ve uyumlu bir inceleme.

4

SOSYALİZM

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

Birleşmek ya da paylaşmak anlamına gelen sosyalist terimi Lâtince “*sociare*”den türemiştir. İlk olarak 1827 yılında Britanya’da *Co-operative Magazine*’in bir sayısında kullanılmıştır. 1830’ların başına kadar Fransa’da Saint-Simon’un (1760-1825) ve Britanya’da Robert Owen’in takipçileri, inançlarına sosyalizm olarak gönderme yapmaya başlamışlardı ve 1840’lara kadar endüstrileşmiş ülkelerin çoğunda, özellikle Fransa, Belçika ve Almanya’da çok bilinen bir terimdi.

Sosyalistler bazen Thomas More’un *Ütopya*’sı veya Platon’un *Devlet*’ine kadar uzanan entelektüel mirasa sahip çıkmalarına rağmen, liberalizm ve muhafazakârlık gibi, sosyalizmin kökenleri de 19. Yüzyıl’da yatmaktadır. Sosyalizm, endüstriyel kapitalizmin gelişmesiyle Avrupa’da meydana gelen sosyal ve ekonomik şartlara karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Sosyalist düşünceler hızla, erken endüstrileşmenin bir özelliği olarak yoksulluk ve bozulmadan muzdarip olan, yeni ama büyüyen sanayi işçileri sınıfının gelişimiyle ilişkilendirilir hâle geldi. Sosyalizm ve liberalizmin ortak köklerinin Aydınlanma’da olmasına ve teoride sebep ve süreç olarak bir düşünceyi paylaşmalarına rağmen sosyalizm, liberal piyasa toplumunun bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış ve endüstriyel kapitalizme bir alternatif sunma teşebbüsü olarak tanımlanmıştır.

İlk dönem sosyalizmin karakteri, sanayi işçi sınıfının yaşadığı ve çalıştığı katı, hatta çoğu kez acımasız şartlardan etkilenmiştir. 19. Yüzyıl’ın başlarındaki laissez-faire politikaları, ücret seviyeleri ve fabrika koşulları belirlenirken fabrika sahiplerine tam bir serbestlik verdi. Ücretler genellikle düşüktü, çocuk ve kadın işçi kullanılması olağandı, işgünü sık sık 12 saate çıkıyordu ve işsizlik tehdidi vardı. Buna ek olarak, yeni işçi sınıfı yanlış yönlendirilmişti, onların hayatına bir istikrar veya anlam kazandıran sosyal kurumların çok azına sahipti; endüstriyel hayat ve çalışma şartlarını bilmiyordu ve büyük çoğunluğu birinci kuşak kent yerleşiklerinden oluşuyordu. Sonuç olarak, ilk sosyalistler endüstriyel kapitalizm için köklü bir değişiklik, devrimci bir alternatif aramaktaydı. Örnek olarak, Fransa’da Charles Fourier (1772-1837) ve Britanya’da Robert Owen, rekabet ve açgözlülükten ziyade işbirliği ve sevgiye dayanan ütopyik toplumların kurulmasını savunuyorlardı. Almanlar, yani Karl Marx (bkz. s. 135) ve Friedrich Engels (1820-1895), kapitalizmi yıkan devrimin kaçınılmaz olduğunu belirten ve tarihin yasalarını ortaya koymayı iddia eden daha karmaşık ve sistematik teoriler geliştirdiler.

19. Yüzyıl’ın sonlarında, sosyalizmin karakteri siyasî demokrasinin gelişmesi ve işçi sınıfının hayat şartlarındaki kademeli gelişimiyle değiştirilmiştir. Sendikaların, işçi sınıfı siyasî partilerinin ve spor ve sosyal kulüplerinin çoğalması daha fazla ekonomik güvenliğin sağlanmasına ve işçi sınıfının endüstriyel toplum içine entegre edilmesine hizmet etmişti. Batı Avrupa’nın ileri endüstriyel toplumlarında işçi sınıfını devrimci bir güç olarak görmeye devam etmek gittikçe zorlaşmıştı. Sosyalist siyasî partiler gittikçe yasal ve anayasal taktikleri benimsedi ve işçi sınıfı mensuplarına aşamalı olarak oy hakkı verilerek, işçi sınıfı teşvik edildi. Birinci Dünya Savaşı’na kadar, sosyalist dünya, açık bir şekilde oy sandığı ve reform söylemleri aracılığıyla iktidar arayışında olan sosyalist partiler ile genellikle devrim ihtiyacının hâlâ var olduğunu ileri süren ve Rusya gibi geri kalmış ülkelerde reforma övgü

düzen partiler arasında bölünmüştü. 1917 Rus Devrimi bu bölünmeyi sağlamlaştırdı: Reformist sosyalistler, “sosyalist” veya “sosyal demokrat” adını korurken; Bolşevikler ve Lenin (bkz. s. 140) modelinin destekçileri olan devrimci sosyalistler, genellikle “komünist” unvanını benimsediler.

20. Yüzyıl, Afrika, Asya ve Lâtin Amerika’da endüstriyel kapitalizm deneyimi az olan ya da hiç olmayan ülkelerde sosyalist düşüncelerin yayılmasına tanıklık etti. Bu ülkelerde sosyalizm çoğu kere sınıf mücadelesinden ziyade anti-sömürgeci mücadeleden dolayı gelişti. Sınıf sömürüsü düşüncesi Beşinci Bölüm’de daha ayrıntılı incelenmiş olan milliyetçilik ve sosyalizmin sıkıca birleşmesinden oluşan sömürgeci baskı düşüncesiyle yer değiştirmiştir. Komünizmin Bolşevik modeli 1945’ten sonra Doğu Avrupa’ya empoze edilmiştir, model 1949 Devrimi’nden sonra Çin’de benimsenmiş ve daha sonra Kuzey Kore, Vietnam, Kamboçya ve Laos’a yayılmıştır. Sosyalizmin daha ılımlı modelleri başka yerlerde de, örneğin, 1947’de elde edilen bağımsızlıktan sonraki 10 yıl Hint siyasetine ege-men olan Kongre Partisi (Hindistan’daki en büyük siyasal parti) aracılığıyla denendi. Afrika ve Arap sosyalizminin kendine özgü çeşitleri, sırasıyla geleneksel kabile hayatının ortak değerleri ve İslâmın ahlâki prensiplerinden etkilenerek geliştirildi. Sosyalist devrimciler, 1960 ve 1970’lerde Orta ve Güney Amerika’da, Birleşik Devletler emperyalizminin çıkarları için çalışan askeri diktatörlüklere karşı savaşıyordu. 1959 Küba Devrimi’nden sonra iktidara gelen Castro rejimi Sovyetler Birliği ile yakın ilişkiler geliştirmişti; ne var ki 1979’da Nikaragua’da iktidarı ele geçiren Sandinistra gerillaları bağlantısız kalmaya devam etti. 1970’de Şili’de Salvador Allende, dünyanın ilk demokratik şekilde seçilen Marksist devlet başkanı oldu, fakat, 1973’te CIA’in desteklediği darbeye öldürülerek devrildi.

20. Yüzyıl’ın sonlarından bu yana sosyalizm, bazılarının “sosyalizmin ölümü”nü ilân etmeleri-ne sebep olan birkaç olağanüstü aksilikten muzdarip oldu. 1989-1991 Doğu Avrupa devrimlerinde komünizmin yıkılması bu aksiliklerin elbette en dramatiğiydi. Bununla birlikte bu ilkeler, sosyalist-leri Batılı sosyal demokrasinin ilkeleri etrafında birleştirmekten ziyade, dünyanın birçok kısmında genellikle liberalizm ve hatta muhafazakârlık ile ilişkili politikalar ve düşünceler benimsemiş parla-menter sosyalist partileri tartışılır hâle getirdi. Bu bölümün son kısmında, sosyalizmin kendine has bir ideoloji olarak daha fazla bir geleceğinin olup olmadığı incelenecektir.

KİMSE TEK BAŞINA BİR ADA DEĞİL - ANA TEMALAR

Sosyalizm analizinin zorluklarından birisi bu terimin en az üç ayrı şekilde anlaşılmasıdır. Bu gö-rüşlerden bir tanesi, sosyalizmin genelde kolektifleştirme ve planlamanın birkaç çeşidi ile ilişkili bir ekonomik model olarak görülmesidir. Sosyalizm bu bağlamda, kapitalizme bir alternatif, yani geleneksel olarak tüm ekonomik sorunların en can alıcısı olarak görülmekte olan farklı iki verimli sistem arasındaki seçim olarak durmaktadır. Bununla beraber; “saf” sosyalizm ve “saf” kapitalizm arasındaki seçim dâima bir yanılsamadır. Çünkü tüm ekonomik biçimler, her iki sistemin özellik-lerini farklı yollarla harmanlamışlardır. Gerçekte, modern sosyalistler, sosyalizmi kapitalizme bir alternatif olarak görmekle yetinmemişler, geniş sosyal amaçlar için kapitalizmden yararlanma eği-

liminde olmuşlardır. İkinci yaklaşım, sosyalizmi işçi hareketinin bir aracı olarak ele alır. Sosyalizm, bu görüşe göre, işçilerin siyasî veya ekonomik güç elde etmelerini sağlayacak programı sunar ve işçi sınıfının çıkarlarını temsil eder. Sosyalizm, böylece gerçekte örgütlü işgücünün çıkarını artırmak için bir araçtır ve “emekçiliğin (*labourism*)” bir çeşididir. Bu açıdan, sosyalizmin anlamı evrensel işçi sınıfı hareketinin başarı veya başarısızlığı ile değişir. Bununla birlikte, sosyalizm ve örgütlü işgücü arasındaki tarihsel bağdan şüphe duyulamayacak olsa bile, sosyalist düşünceler vasıflı zanaat-kârlar, köylü sınıfı ve hatta siyasî ve bürokratik elitler ile de ilgilidir. Onun için bu kitapta sosyalizm, üçüncü ve geniş anlamda belirli birtakım düşünce, değer ve teori kümesiyle ayırt edilen siyasî bir inanç veya ideoloji olarak ele alınmaktadır. Bunların en önemlileri aşağıdakilerdir:

- Toplum
- İşbirliği
- Eşitlik
- Sosyal Sınıf
- Ortak sahiplik

Toplum

Aslında, sosyalizm, basit bireysel çabalardan ziyade toplumun gücünü kazanarak sosyal ve ekonomik problemlerin üstesinden gelebilen sosyal varlıklar olarak bütünleştirici bir insanoğlu vizyonuna sahiptir. Bu kolektif bir vizyondur; çünkü kişisel çıkarlar elde etmek için uğraşmak yerine birlikte çalışarak hedefleri takip edebilme yeteneği ve istekliliği, ayrıca kolektif hareket için insan kapasitesi üzerinde durur. Pek çok sosyalist, İngiliz metafizik şair, John Donne'un (1571-1631) dizelerini seslendirmeye hazır olacaktır.

Hiç kimse bir adanın tamamı değildir;
Her insan kıtanın, esasın bir parçasıdır;...
Bir kimsenin ölümü beni hüznlendirir, zira ben İnsanoğlunun bir üyesiyim;
Ve bu yüzden çanın kimin için çaldığını asla söyleme;
O senin için çalıyor.

Bundan dolayı insanlar, arkadaş, erkek kardeş veya kız kardeş gibi genel insanlık bağlarıyla birbirlerine bağlıdır.

Sosyalistler, insan doğasının doğuştan durağan ve değişmez olduğuna inanmak için, liberaller ya da muhafazakârlar kadar istekli değildirler. Daha doğrusu onlar, insan doğasının “esnek”, şekillendirilebilir, yani sosyal hayat koşulları ve tecrübeleri ile biçimlendirilebilir olduğuna inanırlar. Uzun zamandır devam eden tartışma, insan davranışını yaratılışın mı yoksa gelişimin mi belirle-



Kolektivizm, genellikle, kolektif insan çabasının bireysel uğraşından daha pratik ve daha fazla ahlâki değeri olduğu inancıdır. Bu yüzden, insan doğasının sosyal bir öze sahip olduğunu ve sosyal gruplar olarak adlandırılan "sınıflar"ın, "milletler"in, "ırklar"ın anlamlı siyasî varlıklar olduklarını ifade ettiği düşüncesini yansıtmaktadır. Buna rağmen terim, pek tutarlı kullanılmamaktadır. Bakunin (bkz. s. 198) ve diğer anarşistler kolektivizmi, özgür bireylerin kendi kendini yöneten topluluklarına işaret etmek için kullanırlar. Diğerleri kolektivizmi bireyselliğin (bkz. s. 45) tam karşıtı olarak ele almakta, kolektif çıkarların bireysel çıkarlara baskın olması gerektiğine inanmaktadırlar. Bazen de, kolektif çıkarları destekleyen ve dolayısıyla devletin sorumluluklarının artmasının kolektivizmin gelişmesine işaret eden bir mekanizma olarak devletle bağlantılandırılır.

diği üzerinedir. Sosyalistler, kesinlikle gelişimden yanadırlar. Her birey doğuştan, hatta belki de daha ceninken, onun kişiliğini düzenleyen ve biçimlendiren deneyimlere boyun eğer. Tüm insan becerileri ve nitelikleri, konuştuğumuz dile sınıksız sarıldığımızdan dolayı, toplumdan öğrenilir. Liberaller birey ve toplum arasında açık bir ayrım çizerken sosyalistler, bireyin toplumdan ayrılmayacağına inanırlar. Onların düşüncesine göre insanlar, ne bağımsız ne de kendi kendilerine yetebilen varlıklardır; onları ayrı veya atomize bireyler olarak düşünmek manâsızdır. Bireyler sadece ait oldukları sosyal gruplar sayesinde anlaşılabilir ve kendilerini anlayabilirler. Bu nedenle insan davranışı bize, durağan insan doğası hakkında söylediklerinden daha çok, insanların yetiştirildikleri ve yaşadıkları toplum hakkında daha fazla şey söyler.

Aslında liberaller ve muhafazakârlar çoğunlukla insanların esas itibariyle çıkarıcı ve egoist olduğunu iddia ederler. Diğer taraftan sosyalistler, bencil, açgözlü, materyalist veya saldırgan davranışın yaratılışla edinilen bir davranış olmadığını, daha ziyade sosyal olarak koşullandırıldığını ileri sürerler. Böyle özellikler, bencil ve açgözlü davranışı cesaretlendiren ve ödüllendiren toplumun ürünüdür. Bu, kesinlikle sosyalistlerin kapitalizme karşı geleneksel olarak yaptıkları bir suçlamadır. İnsanlar faydayı maksimize edici değildir; daha ziyade, kâr kovalamaya yönelik, kapitalist piyasa mekanizması ile böyle davranmaya cesaretlendirilir.

Sosyalizmin radikal yanı, insanların şu anki durumundan daha çok ne olabileceklerine gösterdiği ilgiden ortaya çıkar. Bu, sosyalistleri, insanların toplumun üyeleri olarak gerçek özgürlüğü ve amaçlarını elde edebilecekleri daha iyi bir toplumun ütöpik öngörülerini geliştirmeye sevk eder. Afrikalı ve Asyalı sosyalistler, sıklıkla, onların geleneksel endüstri öncesi toplumlarının zaten topluluğun değerini ve sosyal hayatın önemini vurguladıkları üzerinde dururlar. Bu şartlarda sosyalizm, Batı bireyciliğinin meydan okuması karşısında geleneksel sosyal değerleri korumaya çalışmıştır. Tanzanya Devlet Başkanı (1964-1985) Julius Nyerere'nin işaret etmiş olduğu gibi; "Afrika'da bizim en önemli ihtiyacımız 'sosyalizmdir; demokrasiyi 'öğrenmek' değil." O, bu yüzden, kendi görüşlerini "kabilesel sosyalizm" olarak tanımlamıştır.

Bununla birlikte Batı'da, endüstriyel kapitalizmin oluşumundan sonra hayatın sosyal boyutu

da düzenlenmiş olmak zorundaydı. Toplumsal hayattaki tecrübeleri düzenleyen Fourier ve Owen gibi 19. Yüzyıl'ın ütöpik sosyalistlerinin amacı buydu. Charles Fourier toplum evleri (*phalansteries*) diye adlandırdığı her biri yaklaşık 1800 üyeden oluşan model toplulukların kurulmasını teşvik etmiştir. Robert Owen birkaç deneysel topluluk kurmuştur, bunların en çok bilineni 1824-9 tarihlerinde Indiana'da kurulan New Harmony'dir. En dayanıklı, başarılı komüniteryan deney, üyeleri tarafından topluca sahip olunulan ve işlenilen, işbirliğine dayalı, genellikle kırsal yerleşim alanlarından oluşan bir sistemi içeren İsrail'deki "*kibbutz*"dur. İlk *kibbutz* 1909'da kuruldu ve şu anda İsrail vatandaşlarının %5'inden fazlası daha az sıkı *Moshav* yerleşim alanlarında yaşarken %3'ü *kibbutzim*'de yaşamaktadır.

İşbirliği

Sosyalistler, sosyal hayvanlar olduğu düşüncesine dayanarak insanların doğal ilişkilerinin rekabetten daha ziyade işbirliği olduğuna inanırlar. Liberaller ve muhafazakârlar insanlar arasındaki rekabetin doğal ve bir bakıma sağlıklı olduğunu düşünürler. Bu doğaldır çünkü insanlara kendi çıkarına olduğunu düşündürür; sahip oldukları beceri ve yetenekleri geliştirdiği ve çok çalışmak için bireyleri teşvik ettiği sürece de sağlıklıdır. Bireyler, kişisel başarılarından dolayı, örneğin birinin diğerinden daha hızlı koştuğu, sınavlarda daha yüksek not aldığı, iş arkadaşlarından daha çok çalıştığı gibi durumlarda ödüllendirilmelidirler.

Diğer taraftan sosyalistler, rekabetin bireyi diğer birey ile karşı karşıya getirdiğine, onların sosyal doğasını kabul etmekten ziyade göz ardı etmek veya inkâr etmek konusunda cesaretlendirdiğine inanırlar. Sonuç olarak rekabet, sadece sosyal davranışların sınırlı bir kısmını teşvik eder ve sosyal davranışlar yerine bencillik ve saldırganlığı destekler. Bununla beraber rekabet ahlâki ve ekonomik duyu ve düşünceyi geliştirir. Birbirlerine karşı olmaktan ziyade beraber çalışan bireyler sempati, şefkat ve yardımseverlik bağlarını geliştirebilirler. Ayrıca tek tek bireylerin enerjisinden ziyade toplumun enerjisinden de faydalanılabilir. Rus anarşist Peter Kropotkin (bkz. s. 203); insan türlerinin hayatta kalmalarının ve gelişmelerinin temel sebebinin onların karşılıklı yardımlaşmaları olduğunu iddia etmektedir. Sosyalistler, insanların sadece maddi güdülerle değil ahlâki güdülerle de motive edilebileceklerine inanırlar. Teoride, kapitalizm bireyleri yaptıkları iş için ödüllendirir: Çok çalışmaları veya çok fazla yetenekli olmaları durumunda ödül büyük olacaktır. Diğer taraftan, çok çalışma ahlâki güdüsü, hem cinsi insanoglu için sorumluluk duygusu ve sempati geliştiren kamu yararına katkıda bulunma arzusudur. Marx (bkz. s. 135), bu fikri, komünist dağıtım teorisini önerirken ifade etmişti: "Herkesten yeteneğine ve herkese ihtiyacına göre!" Birkaç modern sosyal demokrat, maddi güdülerin tamamen ortadan kaldırılmasını düşünmesine rağmen, yine de maddi ve ahlâki güdülerin arasında denge oluşturulması ihtiyacı olduğu üzerinde de durur. Örneğin, sosyalistler, toplumda zayıf ve çok hassas grupların refah ve sağlık içinde hayatları için gerekli

olan maddi desteği sağlamanın ekonomik büyümeyi başarmak için önemli bir güdü olduğuna inanırlar.

Sosyalistlerin işbirliğine bağlılığı, kapitalizm altında artmış olan rekabetçi ve hiyerarşik işlemlerin yerini alsın diye tasarlanmış ortak teşebbüslerin büyümesini teşvik etmiştir. Üretici ve tüketici kooperatiflerinin her ikisi de karşılıklı fayda için çalışan insan gruplarının enerjilerinden faydalanmak için çalışmaktadır. Birleşik Krallık'ta, kooperatif ortaklıkları 19. Yüzyıl'ın başlarında ortaya çıkmışlardır. Bu topluluklar malları toptan almış ve kendi işçi sınıfı üyelerine ucuz olarak satmıştır. "Rochdale Pioneers" 1844'te bir süpermarket kurmuş ve onların örneklerini endüstriyel İngiltere'den İskoçya'ya kadar genişletmiştir. İşçilerin kendilerinin sahip oldukları ve işlettikleri üretici kooperatifler, endüstrinin işçilerin kendi kendine yönetim prensibine göre organize olduğu eski Yugoslavya ve Kuzey İspanya'nın bir kısmında yaygındır. Sovyetler Birliği'ndeki kolhozlar kendi kendine yönetim ve işbirliği üzerine dizayn edilmişlerdi; ne var ki uygulamada, yerel parti yöneticileri tarafından kontrol ediliyorlar ve sıkı bir planlama sistemi içinde çalışıyorlardı.

Eşitlik

Eşitliğe bağlılık, sosyalist ideolojiyi birçok açıdan tanımlayan özelliktir ve politik değeri olan eşitlik, sosyalizmi diğer rakiplerinden, özellikle liberalizm ve muhafazakârlıktan, çok açık şekilde ayırt eder. Muhafazakârlar toplumun doğal olarak hiyerarşik olduğuna inanırlar ve bu yüzden son derece anlamsız gördükleri sosyal eşitlik düşüncesini reddederler. Liberaller ise eşitliğe bağlıdırlar, fakat temelde tüm bireyler eşit ahlâki değere sahiptir ve bundan dolayı eşit haklara ve saygıya lâyıktırlar düşüncesini benimserler. Onlar çok farklı yetenek ve becerilerle doğmuşlardır ve çok çalışma, kimsenin olmadığından daha çok zengin olmak için gerekli kabiliyetlere sahip olma gibi özelliklere göre ödülü hak eder. Bu yüzden liberaller fırsat eşitliğini desteklerler, fakat bunun sosyal ve ekonomik eşitliğe sebep olması gerektiği veya olacağı yönünde herhangi bir neden göremezler.

Sosyalizm, sosyal eşitlik inancı veya sonuçların eşitliği tarafından karakterize edilmiştir. Sosyalistler, eşitliğin bu şeklini destekleyen en az üç argüman geliştirmişlerdir. Birincisi, sosyal eşitlik, adâleti ve dürüstlüğü destekler. Sosyalistler, bireyler arasındaki doğuştan gelen yetenek farklılıklarına göre servetin eşit olmadığı yönündeki açıklamaya karşıdırlar. Sosyalistler, kapitalizmin rekabetçi ve bencil davranışları desteklediğine ve insan eşitsizliğinin çok geniş ölçüde toplumun eşit olmayan yapısını yansıttığına inanırlar. Onlar tüm insanların hemen hemen aynı doğduğu, tam anlamıyla aynı yetenek ve becerilere sahip oldukları gibi saf inançlara sahip değildirler. Eşitlikçi (*egalitarian*) toplum tüm öğrencilerin matematik sınavlarında aynı notu aldıkları toplum değildir. Bununla birlikte, sosyalistler, insan eşitsizliğinin en önemli biçimlerinin doğa tarafından eşit olmayarak yaratılmışlıktan ziyade toplum tarafından eşit olmayan davranışlar sonucunda oluştuğuna inanırlar. Sosyalistler açısından adâlet, toplum tarafından, insanlara maddi koşullara ve onların ödülleri göre en azından şu anda olduğundan daha eşit davranılmasını gerektirir. Yasal ve siyasal



Liberaler, insanların özerlerinde eşit ahlâkî değere sahip olmaları anlamında eşit “doğdukları”na inanırlar. Bu hem biçimsel, özellikle yasal ve siyasî eşitliğe, hem de fırsat eşitliğine işaret eder; sosyal eşitliğin, özgürlük pa-hasına satın alınması ve yeteneğin cezalandırılması yoluyla elde edilmesi ihtimâli vardır. Yine de klasik liberaller ekonomik teşvikler ile sıkı liyakat uygulamalarına duyulan gereksinim üzerinde dururlarken; modern liberaller, gerçek fırsat eşitliğinin göreceli sosyal eşitliği gerektirdiğini iddia ederler.

Muhafazakârlar, toplumu, hiyerarşik, bu yüzden de eşitliğin olmadığı bir yapı, ayrıca soyut ve ulaşılamaz bir hedef olarak görmektedir. Ne var ki Yeni Sağ, maddî eşitsizliğin ekonomik yararları üzerinde dururken fırsat eşitli-ği şeklinde güçlü bireyci inancı dışı vururlar.

Sosyalistler, eşitliğe temel bir değer olarak saygı duyarlar ve özellikle sosyal eşitliği desteklerler. (Sosyal de-mokraside) fırsat eşitliği şeklindeki liberal inanışlara doğru anlayış değişikliklerine rağmen sosyal eşitlik, ister gö-reli (sosyal demokratik) ister katı anlamda (komünist) olsun, adâleti ve dürüstlüğü tesis eden pozitif anlamda özgürlüğü genişleten sosyal uyum ve kardeşliği güvence altına almanın esası olarak görülmüştür.

Anarşistler, siyasî eşitliğe, tam ve eşit kişisel özerklik hakkı şeklinde anlaşılan siyasî eşitsizliğin tüm çeşitlerinin işkenceyle eş anlama geldiğini ima eden özel bir vurgu yaparlar. Anarko-komünistler üretken zenginliğin ortak sa-hipliği aracılığıyla tam sosyal eşitliğe ulaşılacağına inanırlar.

Faşistler, insanoğlunun gerek liderler ve yandaşları gerekse dünya ırkları ve çeşitli milletler arasında olduğu gibi radikal eşitsizlik ile dam-galanmış olduğuna inanırlar. Yine de millet veya ırk üzerindeki vurgu, en azından onların esas/temel sosyal kimlikleri açısından tüm üyelerinin eşit olduğunu gösterir.

Feministler, toplumsal cinsiyete bakmaksızın eşit sosyal veya ekonomik güç (sosyalist feminizm) veya eşit haklar ve fırsat eşitliği (liberal feminizm) anlamında cinsel eşitlik olarak algırlar. Bununla birlikte bazı radikal feministler eşitliğin erkek-kimlikli (*male-identified*) olan kadınlara sebebiyet verdiği için talep edildiğini iddia et-mektedirler.

Ekolojistler, tüm hayat formları yaşamak ve gelişmek için eşit haklara sahiptirler düşüncesini vurgulayan canlı merkezci (*biocentric*) eşitlik kavramını geliştirmektedirler.

Bu yüzden geleneksel eşitlik kavramını, insanoğlunun dışındaki tüm varlık ve organizmaların çıkarlarını kapsam dışı bıraktığı için insan merkezci (*anthropocentric*) olarak görürler.

anlamda biçimsel eşitlik, tamamen yetersizdir; çünkü kapitalist sistemin eşit olmayan yapısını dik-kate almaz. Fırsat eşitliği, doğuştan eşitsizlik mitini devam ettirerek eşitsizliği meşrulaştırır.

İkincisi, sosyal eşitlik toplumun ve işbirliğinin temelini oluşturur. Eğer insanlar eşit koşullar-da yaşıyorlarsa, onların kamu yararı için birlikte çalışmaları ve birbirlerine bağlanmaları daha çok muhtemel olacaktır. Eşit neticeler bu yüzden sosyal dayanışmayı kuvvetlendirir. Sosyal eşitsizlik ça-tışmaya ve istikrarsızlığa neden olur. Bu, sınıf çatışması hatta sınıf mücadelesi hakkındaki sosyalist teorilerde çok net bir şekilde yansıtılmaktadır. Bu, sosyalistlerin, “doğal seleksiyon(seçilim)” mantı-ğını geliştirdiğinden dolayı fırsat eşitliğini eleştirmesinin sebebini de açıklar. Örneğin R. H. Tawney (bkz. s. 148) onu bir iribaş/kurbağa yavrusu felsefesi (*tadpole philosophy*) olarak reddetmiştir.

Üçüncü olarak, sosyalistler sosyal eşitliği desteklerler çünkü insanın ihtiyaç duyduğu doyumun, kendini gerçekleştirmesi ve tatmin etmesi için gerekli olduğuna inanırlar. İhtiyaç bir zorunluluktur; doyum gerektirir ve basit saçma bir istek veya geçici bir sevdâ değildir. Yemek, içmek, barınmak, arkadaşlık vb. gibi temel ihtiyaçlar insanî bir toplumsal durum için esas, sosyalistlere göre özgürlüğün ilacıdır. Tüm insanlar geniş ölçüde benzer ihtiyaçlara sahip oldukları için, doyum ihtiyacı temelinde dağıtılan servet açıkça eşitlikçi bir anlam içerir. Bu nedenle liberallerden farklı olarak sosyalistler, özgürlüğün ve eşitliğin uyumlu doktrinler olduğuna inanırlar. Yine de doyum-ihtiyacı, fiziksel veya zihinsel yetersizlikten doğan özel ihtiyaçların oluşması durumunda eşitlikçi olmayan anlamlar içerir.

Sosyalistler, sosyal ve ekonomik eşitliğin avantajları üzerinde hemfikir olmalarına rağmen, bu eşitliklerin sebep olabileceği ve sebep olmaları gereken şeyler hakkında aynı fikirde değildirler. Marksistler ve komünistler, sermayenin devletleştirilmesinin ve özel mülkiyetin kaldırılmasının meydana getirdiği mutlak sosyal eşitliğe inanırlar. Bundan başka Marx, kapitalist sınıf sistemi zayıflar zayıflamaz, ödüllerin gereksinim temeli üzerine yaygınlaştırılması gerektiğine inanır. Sosyal demokratlar da sermayenin yeniden dağıtılmasının, refah devletinin ve artan oranlı vergilendirme sisteminin başarıldığı göreceli sosyal eşitliğe inanırlar. Sosyal demokratlar, kapitalizmi ortadan kaldırmak yerine uysallaştırmak isterler; bu, maddî teşviklerin devam eden rolüne yönelik bir kabulü yansıtmaktadır. Zirâ ihtiyaç-tatminin önemi, büyük ölçüde yoksulluğun ortadan kaldırılmasına bağlıdır.

Sosyal Sınıf

Sosyal sınıf, yaygın olarak benzer sosyal ve ekonomik durumda olan insan gruplarını ifade eder. Sosyalistler, sosyal sınıfı önemli sosyal tabakaların en derini ve siyasî açıdan en önemlisi olarak görürler. Bununla birlikte sosyalist sınıf politikası, iki şekilde ifade edilmiştir. İlk olarak sosyal sınıf analitik bir araçtır. Sosyalistler; en azından ilk sosyalist toplumlarda insanoğlunun, genel ekonomik pozisyon ve çıkarlarını paylaştığı diğer insanlarla birlikte düşünme ve hareket etme eğiliminde olduğuna inanırlar. Diğer bir deyişle, bireylerden ziyade sosyal sınıflar tarihte ana karakterdirler ve bu yüzden sosyal ve siyasal değişimleri anlamada anahtar rol üstlenirler. Örneğin kapitalist sistemin haksızlık ve adâletsizlikleri en iyi olarak, ayrıcalıklı ve varlıklı sınıfların alt tabakaları ezme ve baskı kurma eğilimi ile açıklanır. İkinci olarak, sosyalist sınıf politikaları özellikle işçi sınıfı üzerine odaklanmakta ve siyasî mücadele ve özgürlük ile ilgilenmektedir. Sosyalizm genellikle işçi sınıfının çıkarlarının dışı vurumu olarak ve sosyalizmi gerçekleştirecek bir vasıta olarak görülür. Yine de, sosyalist toplumlar toplumun kalıcı ve zorunlu bir özelliği olarak görülmezler: sosyalist toplumlar ya sınıfsız olarak ya da sınıf adâletsizliklerinin büyük ölçüde azaltılmış olduğu bir toplum olarak görülür. İşçi sınıfı kapitalist sömürden kendini kurtardığında, sınıf kimliğinden de kurtulur ve bu süreçte insanoğlu tamamen gelişir.

Yine de sosyalistler sosyal sınıfın doğası ve önemi üzerinde bölünmüşlerdir. Marksist gelenekte sınıf, üretim araçları ile bireylerin ilişkisi olarak tanımlanan ekonomik güçle bağlantılandırılmış-

tır. Bu açıdan sınıf ayrımları işgücü ve sermaye arasında, yani üretici sermayenin sahipleri (burjuvazi) ve emeğin satımından geçimini sağlayanlar (proletarya) arasında bölünürler. Bu Marksist iki sınıf modeli, burjuvazi ve proletarya arasındaki uzlaştıramaz çatışma ve proleter bir devrim aracılığıyla kaçınılmaz olarak kapitalizmin yıkılmasına sebep olması ile karakterize edilmiştir. Marx (bkz. s. 135) ve Engels *Das Kommunistische Manifest*'in (*Komünist Manifesto*) sonuna, “Tüm dünya işçileri birleşin! Zincirlerinizden başka kaybedecek neyiniz var!” ibaresini koymuşlardır. Diğer taraftan sosyalistler sosyal sınıfı, beyaz yakalı veya kol gücü ile çalışmayanlar (orta sınıf) ve mavi yakalı veya kol gücü ile çalışanlar (işçi sınıfı) arasındaki gelir ve statü farklarına göre tanımlama eğilimindedirler. Bu açıdan sosyalizmin gelişimi, ekonomik ve sosyal müdahalenin beraberinde getirdiği işçi sınıfı ve orta sınıf arasındaki bölünmelerin daraltılmasıyla ilgilidir. Bu yüzden sosyal demokratlar, sosyal kutuplaşmadan ve sınıf mücadelesinden ziyade sosyal iyileşme ve sınıf uyumunun yararına inanmaktadırlar.

Bununla birlikte sosyalizm ve sınıf politikaları arasındaki bağ, 19. Yüzyıl'ın ortalarından beri zayıflamıştır. Bu, ekseriyetle sınıf dayanışması düzeyinin, özellikle geleneksel işçi sınıfının veya kent proletaryasının azalmasının bir sonucudur. Sosyalizm ve işçi sınıfı arasındaki geleneksel bağ André Gorz'un *Farewell to the Working Class* (*İşçi Sınıfına Veda*, 1982) adlı eseri gibi çalışmalarda resmen terkedilmiştir. Sınıf politikasındaki zayıflama, endüstrisizleşmenin, yani kömür, çelik, gemi yapımı gibi geleneksel emek-yoğun endüstri şeklinde dışa vuran ekonominin imalat tabanının daralmasının bir sonucudur. Toptan üretim ve toptan tüketim üzerine temellendirilen Fordist sistem, çoğullaştırılmış sınıf oluşumlarıyla karakterize edilmiş Post-Fordist sisteme yerini bırakmıştır. İşçi sınıfı temelli sosyalist partiler üzerindeki Post-Fordizmin etkisi hatırı sayılır derecededir. Onlar sadece, orta-sınıf seçmenlerini cezbetmek için geleneksel sosyalist politikaları terk etme baskısı altında olmamışlar; ayrıca, radikalliklerini artan biçimde sınıf özgürleşmesinden daha çok cinsiyet eşitliği, ekolojik uyum, hayvan hakları, barış ve uluslararası gelişmeyle ilgili olarak tanımlamışlardır.

Ortak Mülkiyet

Sosyalistler genellikle eşitsizliğin ve rekabetin köklerini özel mülkiyet kurumunda ararlar; burada özel mülkiyetle giyim, mobilya veya ev gibi kişisel sahipliklerden ziyade servet veya sermaye kastedilmektedir. Mülkiyete yönelik bu tutum sosyalizmi, özel mülkiyete doğal ve doğru olduğu gerekçesiyle saygı duyan liberalizm ve muhafazakârlıktan ayırır. Sosyalistler birtakım gerekçelerle özel mülkiyeti eleştirirler. İlk olarak mülkiyet adâletsizdir: Servet insan gücünün kullanılmasıyla toplu olarak elde edilir ve bu yüzden sadece kişiler tarafından değil, toplum tarafından sahiplenilmelidir. İkinci olarak sosyalistler, mülkiyetin insanları açgözlülüğe sevk ettiğine ve bundan dolayı da ahlâki yönden yozlaştırıcı olduğuna inanırlar. Özel mülkiyet, insanları materyalist olma ve insan mutluluğunun ve insanın kendini gerçekleştirmesinin servet peşinde koşma ile kazanılacağına inandırma yönünde cesaretlendirir. İnsanlar serveti elde etmek için az veya hiç istek duymazken onları, kendi



Liberaler, ekonomiyi sivil toplumun hayati bir parçası ve mülkiyet, rekabet ve maddi güdüler üzerine temellendirilmiş bir piyasa veya ekonomik düzen için güçlü bir tercih sebebi olarak görmektedirler. Bununla birlikte klasik liberaler *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) kapitalizmini desteklerler, modern liberaler piyasanın sınırlandırılmasını onaylamakta ve sınırlı bir iktisadi yönetimi uygun görmektedirler.

Muhafazakârlar, özel teşebbüse tam destek vermekte; fakat sosyal istikrarsızlık riskini artıracığı ve *laissez-faire*'in her şeyi serbest bırakacağı korkusundan dolayı sınırlı bir müdahaleye pragmatik bir desteği yeğlemektedirler. Bununla beraber Yeni Sağ düzenlenmemiş bir kapitalizmi desteklemektedir.

Sosyalistler, (Marksist gelenektekiler), ortodoks komünizmde devlet kolektifleştirmesi ve merkezi planlama şeklinde ifade edilen tam sosyal eşitlik ve ortak sahiplik tercihi üzerinde durmuşlardır. Sosyal demokratlar refahı ve düzenlenmiş kapitalizmi desteklemelerine rağmen piyasanın iyi bir uşak fakat kötü bir yönetici olduğuna inanırlar.

Anarşistler, ekonomik kontrolün veya yönetimin tüm biçimlerini reddederler. Anarko-komünistler ortak sahipliği ve küçük çapta kendi kendini yönetimi desteklerken; anarko-kapitalistler tam anlamıyla düzensiz piyasayı savunurlar.

Faşistler, genellikle, sözde organik bir bütün içinde işgücü ve sermayenin birlikte ele alınmasını öngören korporatizm düşüncesi aracılığıyla ifade edilmiş, kapitalizm ve komünizm arasında üçüncü bir yol aramışlardır. Planlama ve millileştirme milletin veya ırkın ihtiyacı için ikinci derece kazançlı denemeler olarak desteklenmektedir.

Ekolojistler, piyasa kapitalizminin ve devlet kolektifleştirmesinin her ikisini de çevresel olarak sürdürülemez olduğu ve büyümeyi etkilediği için kabul etmezler. Bu yüzden de iktisat, ekolojiden daha az önemli olmalıdır; ve her ne pahasına olursa olsun kâr peşinde koşma, insanoğlu ile doğa arasındaki uyum ve uzun vadeli sürdürülebilirlik meselesi ile yer değiştirmelidir

mülkiyetlerini elde etmek arzusu içine sokar. Sonuçta mülkiyet sorun çıkartır: Toplumda, örneğin mal sahipleri ile çalışanlar arasında, işverenle işçiler arasında veya basit olarak zengin ve fakir arasında çatışmayı destekler. Sosyalistler bu nedenle özel mülkiyet kurumunun ya üretici sermayenin genel sahiplenilmesiyle azaltılmasını ve kaldırılmasını ya da toplumun çıkarlarına karşı mülkiyet hakkının mutevazı şekilde dengelenmiş olmasını amaçlamaktadırlar.

Karl Marx özel mülkiyetin kaldırılmasını ve kapitalizmin yerine sınıfsız, komünist bir toplumun yaratılmasını tasavvur etmişti. Marx, açıkçası mülkiyetin insanlık yararı için kullanılacağına ve toplu olarak sahiplenileceğine inanıyordu. Buna rağmen pratikte bunun nasıl gerçekleşeceğine yönelik çok az şey söylemişti. Lenin (bkz. s. 140) ve Bolşevikler 1917'de iktidara geldikleri zaman sosyalizmin, millileştirmeyle yani ekonomi üzerinde devletin doğrudan kontrolünün yaygınlaştırılması ile kurulacağına inanıyorlardı. Bu süreç, merkezi olarak planlanmış bir ekonominin, yani devlet kolektifleştirmesine ilişkin bir sistemin oluşturulmasını destekleyen Stalin'in (bkz. s. 141) ikinci devriminin gerçekleştiği döneme, 1930'lara kadar tamamlanamadı. "Ortak sahiplik", devlet

sahipliği veya Sovyet anayasasında “sosyalist devlet sahipliği” olarak tanımlanan şey anlamına gelmeye başladı. Böylece Sovyetler birliği sosyalist bir devlet biçimi olarak yapılandı.

Servetin toplu olarak sahiplenilebildiği ve ekonominin rasyonel olarak planlanabildiği bir araç olarak devlet, sosyal demokratları cezbetmiştir. Buna rağmen Batı’daki millileştirmede seçici davranılmıştır; bu millileştirmenin amacı, tamamen devlet kolektivizmini (bkz. s. 120) uygulamak değil bazı endüstrilerin özel mülkiyette kaldığı diğerlerinin de kamu tarafından sahiplenildiği karma bir ekonomi oluşturmaktır. Örneğin İngiltere’de 1945-1951 yılları arasında Attlee Labour hükümeti, ekonominin lokomotifi olarak bilinen kömür, çelik, elektrik ve gaz gibi endüstrileri devletleştirmişti. Bu endüstriler aracılığıyla hükümet kapsamlı bir kolektifleştirmeye gereksinim duymadan tüm ekonomiyi düzenlemeyi ümit etti. Bununla birlikte 1950’den beri parlamenter sosyalist partiler, mülkiyet politikasından kademeli olarak uzaklaşmışlar ve kamu mülkiyetinin gelişmesinden ziyade sosyal adalet ve eşitlik arayışı açısından sosyalizmi tanımlamayı tercih etmişlerdir. Gerçekte, 1980’lerden beri “yeni” olarak bilinen düzeltimciliğin (*revisionism*) ana özelliklerinden birisi, esas itibarıyla özel mülkiyete dayalı bir ekonominin kabulü ve hatta bazen özelleştirmeye destek olmasıdır.

SOSYALİZME GİDEN YOLLAR

İki ana sorun, sosyalizm içinde rekabet hâlinde olan gelenekler ve eğilimleri bölmüştür. Birincisi sosyalistlerin gerçekleştirmek için uğraştıkları amaçlar veya hedeflerdir. Sosyalist bir toplumun benzemesi gereken şey düşüncesi sosyalistlerde çok farklıdır; gerçekten onlar, sosyalizmle ilgili birbirinden farklı tanımlar geliştirmişlerdir. Buradaki temel anlaşmazlık, sırasıyla komünist ve sosyal demokrat geleneklerle ifade edilen köktenci sosyalizm ve düzeltimci sosyalizm arasındadır. Bu gelenekler bu bölümün ikinci kısmında incelenecektir. Bu kısım, sosyalistlerin görüş ayrılığına düştüğü ikinci konuyu yani sosyalist amaçları gerçekleştirmek için kullanmaları gereken “araçlar”ı veya “sosyalizme giden yollar”ı tartışıyor. Araçlara ilişkin bu ilgi, sosyalizmin muhalif bir karaktere sahip olmasından kaynaklanıyor; bu karakter, sosyalizmin ortaya çıktığı kapitalist veya sömürgeci toplumların dönüşümü ve değişimi için zorlayıcı bir güçtür. Sosyalistlerin benimsediği “yol”, sadece stratejik önemi olan bir mesele değildir; aynı zamanda hem sosyalist hareketin karakterini belirler hem de nihai olarak elde edilen sosyalizmin şeklini etkiler. Bir başka ifadeyle, sosyalizmdeki amaçlar ve hedefler çoğu kere birbirine bağlıdır.

Devrimci Sosyalizm

İlk sosyalistler sosyalizmin, varolan siyasi sistemin devrimci hareketle yıkılmasıyla gerçekleştirebileceğine inanmaktaydılar ve şiddetin böyle bir devrimin kaçınılmaz bir özelliği olduğunu kabul etmişlerdi. İlk devrim savunucularından birisi, iktidarın devrimle ele geçirilmesinin planlan-

ması ve uygulanması için küçük bir suikastçı topluluğu oluşturmayı amaçlayan Fransız sosyalist Auguste Blanqui'dir. (1805-1881) Diğer taraftan Marx (bkz. s. 135) ve Engels, kapitalizmi yıkmak için sınıf bilinci olan işçi kitlelerinin ayaklandığı proleter devrimini planlamışlardı. Ne var ki Lenin ve Bolşeviklerin ayaklanmadan daha çok bir *hükümet darbesi* ile Rusya'da iktidarı ele geçirdiği 1917 yılına kadar başarılı bir sosyalist devrim gerçekleşmemişti. Çoğu açıdan Bolşevik Devrim, sonraki sosyalist devrimci nesiller için bir model teşkil etmektedir.

19. Yüzyıl'da, devrimci yöntemler sosyalistleri iki sebepten dolayı cezbetmektedir. Birincisi endüstrileşmenin ilk evreleri, işçi topluluklarını yoksulluk ve yaygın işsizlik zulmüne mâruz bırakarak büyük bir adaletsizliğe sebep olmuştur. Kapitalizm açık bir zulüm ve sömürü sistemi olarak görülmektedir ve işçi sınıfı devrimin eşiğinde olduğunun farkındadır. Marx ve Engels 1848'de "Bir hayâlet –komünizm hayâleti– Avrupa'yı sarıyor" şeklinde yazdıklarında, kıtanın birçok kısmındaki ayaklanma devrim ve devrimin geçmişini yazıyorlardı. İkincisi, işçi sınıfının, siyaseti etkileyecek çok az aracı vardı; onlar, nerdeyse her yerde siyasi hayattan dışlanmışlardı. Rusya gibi otokratik monarşinin 19. Yüzyıl boyunca sürdüğü yerlerde, toprak sahibi aristokrasinin hâkimiyeti vardı. Anayasal ve temsilci hükümetin geliştiği yerlerde oy hakkı genellikle orta sınıf için mülkiyete sahip olmakla sınırlandırılmıştı. İstisnâî durumlar olarak 1848 Fransası gibi evrensel oy hakkının çok önceden uygulamaya sokulduğu durumlar da vardı, buralar, ağırlıklı olarak tarımın ve aşırı dindarlığın olduğu, seçmenlerin büyük çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu, siyasi olarak muhafazakâr insanların yaşadığı bölgelerdir. Bu türden durumlarda Fransız anarşist Proudhon (bkz. s. 200); "evrensel oy hakkının karşı-devrim olduğu" yönünde uyarıda bulunmuştur. Oy hakkı engellenmiş işçi sınıfları için sosyalizmin gerçekleşmesi ihtimâli, sadece siyasi devrimde yatıyordu.

Bununla birlikte devrim, sosyalistler için sadece taktiksel bir düşünce olmamıştır; onların devlet ve iktidarın doğasıyla ilgili tahlillerini de yansıtmaktadır. Liberaller devletin tarafsız, tüm vatandaşların ihtiyaçlarını cevaplayan ve kamu yararına hareket eden bir kurum olduğuna inanırlar; devrimci sosyalistler devleti, sınıf zulmünün bir aracı, "sermaye"nin çıkarına hareket eden ve "işçi"nin karşısında bir kurum olarak görmektedir. Marksistler, siyasi iktidarın sınıf çıkarlarını yansıttığına ve devletin "burjuvazi devleti", sermaye lehine kaçınılmaz şekilde önyargılı olduğuna inanmaktadırlar. Siyasi reform ve kademeli değişim anlamsızdır. Evrensel oy hakkı ve usûlüne uygun ve rekabetçi seçimler en iyi ihtimâlle bir aldatmacadan ibarettirler, onların amacı işçi sınıfının siyasi enerjisini yanlış yere kanalize etmek ve eşit olmayan sınıf gerçeğini gizlemektir. Bu yüzden sınıf bilinci olan proleteryanın sosyalizmi kurmak için başka bir alternatifi yoktur; ilk yapacağı iş siyasi devrim aracılığıyla burjuvazi devletini yıkmaktır. Marx, bu devrimi proleterya diktatörlüğü olarak anılan geçici bir dönemin takip edeceğine; bu süreçte de devrimin, mülksüzleştirilmiş burjuvazi tarafından gerçekleştirilecek karşı-devrim tehlikesine karşı korunmaya ihtiyacı olacağına inanmaktadır.

20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında, gelişen dünyada sosyalistler arasında devrim inancı çok yaygındı. 1945 sonrası dönemde birçok milliyetçi kurtuluş hareketi, sömürgeci düzenle ne müzakere edilebileceği ne de böyle bir düzende seçim kazanma ile var olunabileceği düşüncesi ile "silâhlı mücadele"yi benimsemişti. Asya'da Mao Zedong'un önderliğini yaptığı 1949 Çin Devrimi, Japon

ve Çin Milliyetçilerine, yani Kuomintang'a karşı uzun bir askerî kampanyanın sonucudur. Vietnam millî birliği, önce Fransa'ya, daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı uzun bir savaştan sonra 1975'te başarılı olmuştur. Arjantinli devrimci Che Guevara, 1967'de ölene kadar, Güney Amerika'nın çeşitli bölgelerinde gerilla kuvvetlerine öncülük etti ve Fidel Castro'nun Amerikan destekli Batista rejimini yıkarak iktidara geldiği 1959 Küba Devrimi sırasında orduya komuta etti. Benzer bir devrim mücadelesi Afrika'da oldu; 1962'de Cezayir, şiddetli bir savaşla Fransa'dan bağımsızlığını kazandı. Cezayir deneyiminin ışığında Fransız devrim teorisyeni Frantz Fanon (1925-1961); *The Wretched of the Earth* (Yeryüzünün Lanetlileri, [1961] 1965) adlı eserinde, şiddete başvurulmuş bir ayaklanmanın, sadece siyasal bir zorunluluk olmadığını aynı zamanda anti-sömürgeci mücadelenin psikolojik olarak arzu edilen bir özelliği de olduğunu iddia etmiştir. Fanon, sömürgeci yönetimin; ancak kan dökülerek ve ayaklanma deneyimi ile tasfiye edilen Afrika'nın siyah insanları arasında güçsüzlük ve aşağılık duygusunu yeşerttiğine inanmaktadır.

Devrimci veya isyankâr siyasî araçların seçimi, sosyalizm açısından derin sonuçlar içerir. Örneğin, devrimin kullanılması köktenci amaçların kovalanmasına sebep olur. Devrimin, eski düzenin kalıntılarını yok etmek ve tam anlamıyla yeni sosyalist sistemin oluşturulmasını sağlamak gibi bir avantajı vardır. Bu yüzden Pol Pot'un liderliğini yapan Kızıl Kmerler, 1975 yılında Kamboçya'da iktidarı ele geçirdiğinde "Sıfır Yılı" ilân etmiştir. Kapitalizm kaldırılabilir ve yerine farklı niteliklerde sosyalist bir toplum kurulabilir. Bu bağlamda sosyalizm, genellikle devlet kolektifleştirmesi biçiminde tezâhür etti ve Stalin döneminde Sovyetler Birliği'ne model oldu. Devrim "yol"u siyasî baskı kullanımı ve diktatörlüğe kayış ile de ilgilidir. Bu, birkaç nedenden dolayı meydana geldi. Birincisi, güç kullanımı, yeni yöneticileri şiddeti politikanın yasal bir aracı olarak görmeye alıştırdı. Mao'nun ifade ettiği gibi, "İktidar silâhın namlusundadır." İkincisi, devrimci partiler, genellikle iktidarı ele geçirildiğinde sağlamlaşan katı disiplin ve güçlü liderlik üzerine bina edilen askerî-stildeki yapıları benimsemişlerdir. Üçüncüsü, eski düzenin izlerini tamamen silinmesinde, totaliter diktatörlüğün kurulması için yapılan hazırlıklarda, tüm karşıt güçler ortadan kaldırılmıştır. Devrimci sosyalist gelenek, 1989-1991'in karşı-devriminde komünizmin yıkılmasıyla ölümcül bir darbe almıştır. Bu, 1917'de sosyalist politikalarda meydana gelen bölünmeyi sonlandırmıştır; ve sosyalizmin, anayasal ve demokratik politikalara dönüşümü tamamlanmıştır. Devrimci sosyalizmin uygulandığı yerler, sadece Maoist ayaklanmaların devam ettiği Peru ve Nepal gibi kuytu bölgelerdir.

Evrimci Sosyalizm

İlk sosyalistler devrim fikrini desteklemelerine rağmen 19. Yüzyıl ilerledikçe popüler ayaklanma isteği en azından orta ve Batı Avrupa'nın gelişmiş kapitalist devletlerinde azalmıştı. Bizzat kapitalizm, olgunlaşmış ve 19. Yüzyıl'ın sonunda kentli işçi sınıfı devrimci karakterini kaybetmiş ve toplumla bütünleşmişti. Ücretler ve hayat standartları, kısmen, 1875'ten sonra Afrika ve Asya'da sömürgeci yayılmanın sonucunda yükselmeye başlamıştı. İşçi sınıfı, hem endüstriyel topluma dâ-

hil olma ve güvenlik duygusu geliştiren hem de onların çıkarlarını koruyan –işçi kulüpleri, sendikalar, siyasi partiler gibi– bir dizi kurum geliştirmeye başlamıştı. Ayrıca siyasi demokrasinin aşamalı olarak gelişimi, işçi sınıfına oy hakkının yaygınlaşmasına öncülük etmişti. Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Batı devletlerinin büyük bir çoğunluğunda evrensel oy hakkı, kadına da oy hakkının verilmesi yönündeki gelişmeyle birlikte benimsenmişti. Bu faktörlerin birleşik etkisi, sosyalistlerin dikkatini şiddetin kullanıldığı ayaklanmalardan uzaklaştırdı ve onları, sosyalizm için evrimsel bir alternatif olan demokratik veya parlamenter bir yolun var olduğuna ikna etti. Şurası dikkate değerdir ki; Marx, hayatının sonuna doğru Batı Avrupa'nın gelişmiş kapitalist ülkelerinde sosyalizme yumuşak bir geçişin mümkün olabilirliği üzerine spekülasyon yapmaya hazırды; ve Engels, açıkça, Alman Sosyal Demokrat Partisi tarafından giderek artan bir şekilde kullanılan seçimle ilgili taktikleri uygun görmüştür. Devrimci doktrinler, Rusya gibi ekonomik ve siyasi olarak geri kalmış ülkelerde uygulanmaya devam etmiştir.

1884'te biçimlenen Fabian Cemiyeti (Fabian Society), İngiltere'de parlamenter sosyalizmin oluşumu ile ilgilenmekteydi. Beatrice Webb (1858-1943) ve Sidney Webb'in (1859-1947) öncülüğünü yaptığı Fabianlar, George Bernard Shaw ve H. G. Wells gibi ünlü entelektüelleri kapsamaktadırlar. Fabianlar isimlerini, Hannibal'ın istilacı ordusuna karşı uyguladığı dayanıklı ve savunmacı taktikleri ile tanınan Romalı General Fabius Maximus'tan almışlardır. Onların görüşüne göre; sosyalizm, liberal kapitalizmin içinde çok benzer bir süreçten geçerek barışçıl ve doğal bir şekilde gelişebilir. Bu, siyasi eylem ve eğitimin bileşimi aracılığıyla oluşacaktır. Siyasi eylem, şiddetin kullanıldığı bir devrimden ziyade kurulan parlamenter partiler arasında iktidar için mücadele edebilen sosyalist bir partinin oluşumunu gerektirir. Bu yüzden Fabianlar, devletin, sınıf zulmünün bir aracı olarak görüldüğü Marksizmden ziyade tarafsız bir arabulucu olarak görüldüğü liberal teoriyi kabul etmektedirler. Webb'ler İngiltere İşçi Partisi'nin oluşumunda aktif olarak yer almışlar ve 1918 Anayasası'nın yazımında yardımcı olmuşlardır. Fabian'lar, politikacıların, bürokratların, bilim adamlarının ve akademisyenlerin oluşturduğu elit gruplarının eğitimden geçirilerek sosyalizmi benimser duruma getirilebileceklerine inanmaktadırlar. Sosyalizmin, kapitalizmden ahlâkça daha üstün olduğu, İncil'in kuralları üzerine kurgulandığı ve çok daha mantıklı ve verimli olduğu gibi düşüncelerle bu elit gruplara nüfuz edilecekti. Örneğin, sosyalist bir ekonomi, sınıf çatışması ve yoksulluğu azaltmaya harcanan enerjiyi tasarruf edebilir.

Fabiancı düşünceler 1875'te kurulan SPD'yi etkilemiştir. SPD, Avrupa'da çok hızlı bir şekilde en büyük sosyalist parti oldu ve 1912'de Alman Meclisi'ndeki (Reichstag) en büyük partiydi. Teoride Marksist teorinin geçerli olmasına rağmen, pratikte reformist yaklaşım uyarlanmış ve Ferdinand Lassalle'in (1852-1864) fikirlerinden etkilenmiştir. Lassalle, siyasi demokrasinin yaygınlaştırılmasının devleti, işçi sınıfının çıkarlarına cevap verebilir hâle getireceği düşüncesini savunmuştur; kademeli bir sosyal reform sürecinden geçerek kurulmuş olan bir sosyalizm tasavvur etmektedir. Bu tarz fikirler, *Evolutionary Socialism* (Evrimsel Sosyalizm, 1898) adlı eserinde, kertecilik şeklindeki Fabian inançla paralellik arz eden düşünceleri geliştirmiş olan Eduard Bernstein (bkz. s. 150) tarafından, çok daha mükemmel bir şekilde geliştirilmiştir. Bernstein özellikle demokratik devletin

gelişimi ile ilgilenmekte ve Marksistlerin gereksiz devrim çığırtkanlığı yaptıklarına inanmaktadır. İşçi sınıfı sosyalizmin oluşumunda seçim sandıklarını kullanacak ve böylece kapitalizmin evrimsel bir sonucu olarak gelişecekti. Bu tip yöntemler, yeni yüzyıla girerken ortaya çıkan işçi sınıfı siyasi partilerine hâkimdi. Bu partilere Avustralya İşçi Partisi (1891), İngiliz İşçi Partisi (1900), İtalyan İşçi Partisi (1892), Fransız İşçi Partisi (1905) vb. örnek verilebilir. Bu fikirler, 1970’lerde İspanyol, İtalyan ve Fransız komünist partilerin başı çektiği Batılı komünist partilerce de benimsenir hâle geldi. Bunun sonucu ortaya çıkan Avrokomünizmi (*Eurocommunism*), komünizm için demokratik bir yol takip etmeye ve açık, rekabetçi siyasi bir sistemi sürdürmeye kararlıdır.

Kertecilik (*Gradualism*) Kaçınılmaz mı?

19. Yüzyıl’ın sonları, 20. Yüzyıl’ın başlarında siyasi demokrasinin vardığı nokta; kerteciliğin kaçınılmazlığı şeklindeki Fabianci kehanette dışa vurulduğu gibi, sosyalist hareketin tümünde bir iyimserlik dalgasına sebep oldu. Sosyalizmin zaferi kaçınılmazdır görüşü yeni değildir. Meselâ Marx (bkz. s. 135), proleter devriminde kapitalist toplumun yıkılmasının kaçınılmaz olduğunu söylemekteydi. Bununla birlikte Marx; tarihin, sınıf çatışmasının karşı koyulamaz güçleri tarafından yönlendirildiğine inanırken; evrimci sosyalistler, bizzat demokratik sürecin mantığına vurgu yaptılar.

Onların iyimserliği birkaç varsayım üzerine kurulmuştur. Birincisi, oy hakkının aşamalı yaygınlaşması, netice olarak, evrensel oy hakkının kabul edilmesine ve bunun sonucunda siyasî eşitliğe neden olacaktır. İkincisi, siyasî eşitlik pratikte çoğunluğun yani seçimlerin sonucuna karar verenlerin çıkarına çalışır. Böylece sosyalistler, siyasî demokrasinin, iktidarı herhangi bir endüstriyel toplumda en kalabalık sınıfın, işçi sınıfının sorumluluğuna vereceğine inanmaktaydılar. Üçüncüsü, sosyalizm işçi sınıfının doğal evi olarak düşünülmektedir. Kapitalizm sınıf sömürü sistemi olarak görüldüğü için ezilen işçiler, kendilerine sosyal adalet ve özgürlük umudu veren sosyalist partiler tarafından doğal olarak cezbedilmekteydiler. Bu yüzden sosyalist partilerin seçim başarısı, işçi sınıfının sayısal gücü tarafından garanti edilmekteydi. Dördüncüsü, sosyalist partiler, bir kez iktidara geldi mi, sosyal reform süreci sayesinde toplumun dönüşümünü gerçekleştirebilirdi. Bu minvalde siyasî demokrasi, sadece sosyalizmin başarısının olabilirliğini hızlandırmaz, aynı zamanda bu süreci kaçınılmaz hâle getirirdi. Siyasî eşitliğin sağlanmasını hızlı bir şekilde sosyal eşitliğin kurulması takip etmeliydi.

Ne var ki böyle iyimser beklentiler gerçeğe dönüşmemiştir. Bazıları demokratik sosyalizmin bir çelişki üzerine kurulduğunu iddia etmektedirler: Seçim baskılarına başarılı bir şekilde tepki vermek için sosyalistler, ideolojik düşüncelerini düzeltmeye veya “yumuşatma”ya zorlanmışlardır. Sosyalist partiler, Kuzey Amerika hâric, neredeyse tüm liberal demokrasilerde iktidarı belli zamanlarda ele geçirmişler, ne var ki, iktidarlarını garanti altına alamamışlardır. İsveç Sosyal Demokrat İşçi Partisi bu açıdan çok başarılıdır; 1951’den beri ya tek başına iktidar ya da çoğu koalisyonda büyük ortak olarak yer almıştır. Ne var ki İsveç Sosyal Demokrat İşçi Partisi bile sadece bir kez

oyların %50'sini almıştır (1968). İngiltere İşçi Partisi 1951'de %49 gibi büyük bir destek kazanmıştı; aynı şekilde İspanyol Sosyalist İşçi Partisi 1982'de aynı desteği kazanmıştı. Almanya'da Sosyal Demokrat Parti 1972'de oyların %46'sını aldı, 1976'da İtalya'da ise birleşik sosyalist ve komünist oylar, %44'e tekabül etmekteydi. Ayrıca bu partiler iktidardayken önemli sosyal reformları gündeme getirdiler. Bu reformlar, genellikle refahın yaygınlaştırılması ve ekonomi yönetimini kapsayan reformlardı; kesinlikle herhangi bir temel sosyal dönüşüme öncülük etmemişlerdir. En iyi ihtimâlle kapitalizm yıkılmamış, reforma tâbi tutulmuştur.

Demokratik sosyalizm, yaratıcılarının da tasavvur etmediği birtakım sorunlarla karşılaştı. Her şeyden önce işçi sınıfı, artık ileri endüstriyel toplumlarda seçmenlerin çoğunluğunu oluşturmaktadırmıdır? Sosyalist partiler, geleneksel olarak seçim çalışmalarını kapitalist toplumların “fabrika yemi” olan kentsel el işçileri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bununla birlikte modern kapitalizm, teknolojinin gelişmesi ile beraber el işlerinden ziyade teknik ile meşgul olan kalifiye işgücüne ihtiyaç duyuyordu. Bu yüzden yerleşik ağır endüstrilerde çalışan ve disipline edilmiş el emeğine başvuran “geleneksel” işçi sınıfı, yoksulluk ve dezavantajın “alt-sınıf”ta yoğunlaştırıldığı toplumların “üçte bir” veya “üçte iki”si diye anılan düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olacak kadar küçülmüştü. *The Culture of Contentment*'de (Kanaat Kültürü, 1992) J. K. Galbraith, modern toplumlarda, en azından siyasi olarak aktif olanlar arasında, ekonomik güvenlikleri ve maddi zenginlikleri kendilerini siyasi olarak muhafazakâr olmaya teşvik eden mutlu bir çoğunluğun ortaya çıkışına dikkat çeker. Eğer işçi sınıfı sosyalist partilere destek vermekten vazgeçerse bu partiler, ya diğer sosyal sınıfların desteğini çekmek için uğraşacaklar ya da orta sınıf partileri ile koalisyon ortağı olarak iktidarı paylaşacaklardır. İdeolojik bağlılıklarını değiştirmek için sosyalist partilerin iki seçeneği vardır; ya sosyalizm ile ilgisi olmayan veya çok az ilgisi olan seçmenleri cezbetmek ya da kapitalizmi destekleyen partilerle çalışmak.

Bundan başka işçi sınıfı gerçekten sosyalist midir? Sosyalizm gerçekten işçi sınıfının çıkarına mıdır? Sosyalist partiler, Batı toplumlarında tüm sınıflara giderek artan bir zenginlik getirmiş olan, özellikle 1945 sonrası “uzun süreli gelişme” sırasında “malları sunma” konusunda kapitalizmin gücünü kabul etmeye zorlanmıştır. 1950'lerde bir kere köktenci bir değişime bağlanmış sosyalist partiler, gittikçe zenginleşen işçi sınıfını cezbetme girişiyle politikalarını revize ettiler. Benzer bir süreç 1980 ve 1990'larda meydana geldi; zirâ sosyalist partiler, hem kapitalizmin sınıf yapısındaki değişiklikleri hem de ekonomik küreselleşmenin oluşturduğu baskıları kabul etmeye çalıştılar. Aslında sosyalizm, kapitalizmin sosyal yapısını yeniden düzenlemekten ziyade piyasa ekonomisini çalışabilir hâle getirmeye yönelik çabalarla ilgili olmaya başladı. Bu tarz değişimler, sosyal demokrasinin karakterindeki değişimle bağlantılı olarak, daha sonra, detaylı şekilde incelenmiştir.

Diğer taraftan sol kanat sosyalistler, işçi sınıfının köktenci sosyalizmden vazgeçtiğini kabul etmekte isteksizdi. Daha doğrusu, işçi sınıfının kendi çıkarlarını yansıtan bağımsız siyasi kararlar oluşturabilme yeteneğinden mahrum olduğuna inanıyorlardı. Örneğin, Marksistler kapitalizmin ideolojik manipülasyon ile desteklendiğini iddia etmektedirler. “Burjuva ideolojisi” toplumda yaygınlaşmakta ve işçi sınıfının kendi sömürsünün gerçekliğini algılaması engellenmektedir. Örnek olarak Lenin,

devrimci bir partinin liderliği olmaksızın işçi sınıfının ancak, kapitalist sistemde maddi gelişme için bir istek anlamına gelen “sendika bilinci” kazanabileceğini ancak tam bir devrimci “sınıf bilinci” kazanamayacağını belirtmektedir. Gramsci (bkz. s. 26), burjuvazinin sadece ekonomik gücü ile değil ayrıca “ideolojik hegemonya” süreci ile de kapitalizme egemen olduğunu belirtmektedir.

Son olarak, sosyalist partiler, iktidara gelseler bile sosyalist reformları yapabilecekler mi? Sosyalist partiler, Fransa, İsveç, İspanya, Büyük Britanya, Avustralya ve Yeni Zelanda’yı kapsayan birçok Batılı ülkede tek parti hükümetleri kurmuşlardır. Ne var ki seçildikleri zaman hem devlet hem de toplumdaki kökleşmiş çıkarlar ile karşı karşıya gelmişlerdir. 1902 kadar erken bir zamanda Karl Kautsky, “kapitalist sınıfın idare ettiğine ama hükümet etmediğine, hükümeti idare etmekle yetindiğine dikkat çekmiştir. Seçilmiş hükümetler; Miliband tarafından, görevlilerin seçilmediği ve işadamlarının benzer sosyal geçmişlerden geldiği –hükümet, mahkemeler, polis ve askeriyeden oluşan– bir “devlet sistemi” olarak adlandırılan şeyin içinde çalışırlar. Bu gruplar bir sınıf eğilimi yansıtır ve radikal sosyalist politikaları bloke edebilir ya da en azından yumuşatabilir. Bundan başka, seçilmiş hükümetler, ideolojik eğilimleri ne olursa olsun, dev şirketlerin gücüne saygı duymalıdır; öyle ki şirketler, partiye parasal yardımlarda bulunan zengin kişiler oldukları gibi ekonomide büyük patron ve yatırımcıdırlar. Başka bir deyişle demokratik sosyalist partiler, hükümet olarak seçilmeyi başarabilmelerine rağmen onları, zorunlu olarak iktidarı ele geçirmeksizin sadece iktidar makamını kazanma tehlikesi beklemektedir.

MARKSİZM

Açık söylemek gerekirse, bir araya getirilmiş olan bir düşünce olarak Marksizm, Marx’ın 1883’te ölümünden sonra gündeme gelmiştir. Marksizm, özellikle Marx’ın ömrü boyunca iş arkadaşı olan Engels, Alman sosyalist lider Karl Kautsky ve Rus teorisyen Georgi Plekhanov (1857-1918) tarafından yapılan ve Marx’ın fikirlerini ve teorilerini giderek büyüyen sosyalist hareketin ihtiyaçlarına uyan, sistematik ve kapsamlı bir dünya görüşü hâline getirmek için yapılan girişimin ürünüydü. Engels’in 1876’da Marx hâlâ hayattayken yazdığı *Anti-Dühring* adlı eseri, Marksist ortodoksluğun ilk çalışması olarak görülür ve Marx’ın çalışmalarının güvenilir bir yorumuna olan ihtiyacı belirtir. (Plekhanov tarafından icat edilen ve Marx tarafından kullanılmamış bir terim olan) diyalektik materyalizm olarak tasvir edilen bu ortodoks Marksizm, daha sonradan, Sovyet komünizminin temelini oluşturdu. Vulgar (kaba) Marksizm olarak adlandırılmış bu komünizm, Marx’ın yazılarından daha çok, mekanistik teoriler ve tarihsel kaçınılmazlık üzerine ağır bir vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan sorun, Marx’ın Marksizminin kurulmasının güçlüğü ve Marx’ın kendi yazdıklarının genişliği ve zorluğu ile daha karmaşıklaştı. Örneğin bazıları Marx’ın hümanist sosyalist olduğunu belirtirler; diğerleri, onu ekonomik bir determinist olarak görürler. Bundan başka, onun ilk ve son yazıları arasındaki farklar dikkati çekmiş ve bunlar, bazen genç Marx ve olgun Marx arasındaki ayrımlar olarak sunulmuştur. Yine de çok açıktır ki Marx; esas itibarıyla kapitalizmin ahlâki eleştiri-

risini yapmaktan ziyade sosyal ve tarihsel gelişiminin doğasını açıklamak ile ilgilendiğinden, sosyalizmin yeni bir çeşidini geliştirmiş olduğuna inandı.

Marksizmin en az üç çeşidi tanımlamıştır. Bunlar:

- Klasik Marksizm
- Ortodoks Marksizm
- Modern Marksizm

Klasik Marksizm

Felsefe

Klasik Marksizmin –Marx’ın Marksizminin– özü, kapitalizmin niçin sona ermeye mahkûm ve sosyalizmin niçin kapitalizmin yerini almasının mukadder olduğunu ortaya koyan bir tarih felsefesi olmasıdır. Ne var ki bu felsefe, belirli bir türden felsefedir. *Thesen über Feuerbach*’ta (Feurbach Üzerine Tezler Marx ve Engels, 1968 [1845]), Marx’ın ortaya koyduğu gibi: “Filozoflar sadece, belirli yollarla dünyayı yorumlamışlardır; ne var ki asıl mesele, onu *değiştirmektir*.” Bu yüzden Marx kendi çalışmasını hem bir toplum teorisi hem de sosyalist siyasi bir proje olarak gördü. Gerçekten, Marx’ın çalışmalarının gizemi ve karmaşıklığı, kısmen, teoriyi pratikten ayrı tutmaktaki isteksizliğinden ve insanoğlunun, süreç içinde, dünyasını şekillendirirken kendisini de şekillendirdiğine olan inancından kaynaklanır ama Marx, hangi anlamda kendi çalışmasının bilimsel olduğuna inandı? Marx, Saint-Simon, Fourier ve Owen gibi daha önceki sosyalist düşünürleri “ütopyacılar” olarak eleştirdi; Marx’a göre onların sosyalizmi, sınıf mücadelesi ve devrimin gerekliliğiyle ilgisiz toptan bir sosyal dönüşüm isteğine dayandırılmıştı. Onların aksine Marx, sayesinde gelecekle ilgili gelişmelerin doğasına vakıf olmayı umduğu tarih ve topluma dâir meşakkatli ampirik bir tahlile girişti. Bununla birlikte Marx’ın yardımıyla veya yardımı olmaksızın, bilimsel yöntemlerin kullanılmasıyla tarihle ilgili bir anlayışa sahip olmaya dönük bir çaba olarak Marksizm, daha sonra dine yakın bir statüye erişen bilimsel doğrulardan oluşan bir bütün şeklindeki Marksizme dönüştü. Engels’in, Marx, tarihsel ve sosyal gelişmenin “kanunları”nı ortaya çıkarmamıştır şeklindeki açıklaması, bu geçişin/dönüşümün açık bir göstergesidir.

Marx’ın yaklaşımını diğer sosyalist düşünürlerden farklı yapan şey Marx’ın, Engels’in “tarihin materyalist kavramsallaştırılması” veya tarihsel materyalizm olarak adlandırdığı şeye bağlılığıydı, Marx, tarihin “dünya ruhu”nun dışı vurmasına denk olduğuna inanmış olan Alman filozofu Hegel’in (1770-1831) idealizmini reddedererek sosyal ve tarihsel gelişmenin her türlü şekli için madde koşulların temel olduğuna inandı. Bu, geçimlik araçların üretiminin bütün insan etkinliklerinin en hayati olanı olduğu şeklindeki inanca yansdı. İnsanlar gıda, su, barınak vb. şeyler olmaksızın hayatta kalamayacaklarından bütün bunların üretilme biçimi hayatın bütün diğer yönlerini koşul-

Karl Marx (1818-1883)

Alman felsefeci, iktisatçı ve genellikle 20. Yüzyıl komünizminin babası olarak takdim edilen siyasal düşünür. Bir öğretmen ve gazeteci olarak kısa bir çalışma hayatından sonra Marx, ömrünün kalan kısmını –esas itibarıyla Londra’da yaşayan ve arkadaşı, ömrü boyunca dostu olan, Friedrich Engels tarafından desteklenen– aktif bir devrimci ve yazar olarak geçirdi.

Marx’ın çalışması Hegelci felsefenin, İngiliz siyasî ekonominin ve Fransız Devrimi’nin bir sentezinden oluştu. Onun temel konusu, sistematik eşitsizlik ve istikrarsızlığa dikkatleri çekerek geçiş dönemine ilişkin doğasına dikkat çektiği kapitalizmin bir eleştirisiydi. Marx, sosyal gelişmenin kaçınılmaz bir şekilde komünizmin tesisiyle sona ereceğini kabul eden teleolojik (gayesel) bir tarih teorisine bağlı kaldı. Onun klasik çalışması, üç cilt olan *Das Capital* (*Kapital*, 1867, 1885 ve 1894), daha çok bilinen ve ulaşılabilir olan ve Engels’le birlikte yazdığı çalışması ise *Das Kommunistische Manifest*’tir (*Komünist Manifesto*, 1848).



landırır; kısaca, “sosyal varlık bilinci belirler.” 1859’da yazılmış olan *Kritik der Politischen Ökonomie* (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı*) başlıklı çalışmasının önsözünde Marx, sosyal bilincin ve “hukukî ve siyasî üstyapı”nın “iktisadî temel”den, yani toplumun gerçek temelinden ortaya çıktığını ileri sürerek bu teoriyi en özet bir şekilde ifade etti. Bu “temel” esas itibarıyla “üretim biçimi”ni veya iktisadî sistemi –feodalizmi, kapitalizmi, sosyalizmi ve benzerlerini– içermektedir. Temel ile üstyapı arasındaki ilişkinin hakikî doğası, çok sayıda tartışmaya konu olmuşsa da kuşkusuz Marx’ı, hayatın siyasî, hukukî, kültürel, dinî, sanatsal ve diğer yönlerinin esas itibarıyla iktisadî faktörlere gönderme yapılarak açıklanabileceği sonucuna ulaştırdı.

Başka yönlerden eleştirmiş olsa bile yine de Marx Hegel’in, tarihsel değişimin itici gücünün diyalektik, yani bizleri gelişmenin daha ileri bir aşamasına götüren çatışan güçler arasındaki bir etkileşim süreci olduğu inancını benimsedi. Aslında ilerleme, içsel çatışmanın sonucudur. Hegel’e göre bu; “dünya ruhu”nun, bir tez ile onunla çatışan kuvvet yani, antitezi arasındaki çatışma yoluyla daha yüksek bir düzeyin yani sentezin, bir bakıma yeni bir tezin, elde edilmesiyle kendini gerçekleştirilmeye doğru hareketini izah eder. Marx, Engels’in işaret ettiği gibi, bu Hegelci diyalektiği materyalist bir yoruma tâbi tutarak “Hegel’i baş aşağı çevirdi.” Bu yüzden Marx tarihsel değişimi, özel mülkiyetin varlığından kaynaklanan her bir üretim biçimindeki içsel çelişkilere gönderme yaparak açıkladı. Bundan dolayı, kendi antitezini, yani Marx tarafından “kapitalizmin mezar kazıcısı” olarak görülen proletaryayı içinde barındırdığı için kapitalizm yıkılmaya mahkûmdur. Kapitalizm ve proletarya arasındaki çatışma, bizleri, sonuç olarak, sosyalist, nihai olarak komünist, bir toplumun kurulmasıyla daha ileri bir gelişmeye götürecektir.

Marx’ın tarih teorisi, bu yüzden, teleolojiktir; nihai amacı sınıfsız komünizm olan bir anlama veya bir gayeye sahip bir tarih anlayışına dayanır. Yine de bu amaç ancak, tarih, her biri kendine has iktisadî yapısı ve sınıf sistemiyle ayırt edilen bir dizi aşamadan veya çağdan geçerek elde edilebilecektir. *Die Deutsche Ideologie*’de (Alman İdeolojisi, ([1846] 1970) Marx, bu türden dört aşama

tespit eder: (1) Maddi kıtlığın birincil çatışma kaynağı hâlini aldığı ilkel komünizm veya kabile toplumu; (2) klasik veya eski toplumları kapsayan ve efendi ile köle arasındaki çatışmayla ayırt edilen kölelik; (3) toprak sahipleri ile serfler arasındaki çatışmayla ayırt edilen feodalizm; ve (4) burjuvazi ile proletarya arasındaki çatışmanın hâkim olduğu kapitalizm. Beşeri tarih, bu yüzden, baskı altına alan ile baskı altına alınan, sömüren ve sömürülen arasındaki uzun bir mücadeleye sahne olmuştur. Yine de tarihin her bir aşaması, bir öncekine göre daha ileri bir aşamayı temsil etmiş; “üretim güçleri”nin –makine, teknoloji, emek, vb.– daha da gelişmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte Hegel’i takip ederek Marx tarihi, içsel çelişkilerin veya çatışmaların olmadığı bir toplum kurulduğunda vuku bulacak bir sonla bitirmeyi düşündü. Bu son, Marx’a göre, komünizm, yani üretken zenginliğin müşterek sahipliğine dayalı sınıfsız bir toplum anlamına geliyordu. Komünizmin tesisiyle birlikte Marx’ın “insan tarihi öncesi” olarak adlandırdığı şey, bir son bulacaktı.

Ekonomi

Marx’ın ilk çalışmalarında yaptığı kapitalizm eleştirisinin pek çoğu, yabancılaşma mefhumuna dayanır. Bu kavram; kapitalizmin insanları, gerçek veya temel özelliklerinden, yani serbest üretken emeğin deneyimi yoluyla işçiler olarak yeteneklerini, kabiliyetlerini ve anlayışlarını geliştirme kapasitelerinden koparmış olduğunu ima eder. Kapitalizm, mübadele için üretim yapılan bir sistem olduğundan insanları kendi emeklerinin ürününe yabancılaştırır: İnsanlar, ihtiyaç duydukları veya faydalı olan şeyi üretmezler, kâr getirmesi için satılacak “mallar”ı üretirler. Onlar emek sürecine de yabancılaştırılırlar zirâ onların pek çoğu, ustabaşının veya yöneticinin gözetimi altında çalışmaya zorlanır. Ayrıca iş sosyal değildir: Bireyler bencil olmaları için teşvik edilir ve dolayısıyla hemcinsi insanoğluna yabancılaştırılırlar. Sonuçta işçiler kendilerine yabancılaştırılırlar. Bizzat emek, sırf bir mal konumuna indirgenir ve çalışma, yaratıcı ve kendini gerçekleştiren bir eylem olmaktan çıkar kişiliksizleştirilmiş bir eylem hâlini alır. Bununla birlikte Marx’ın daha sonraki çalışmalarında kapitalizm, genellikle sınıf çatışması ve sömürü açısından ele alınır.

Marx, sınıfı iktisadi güç, özellikle insanların “üretim araçları”nın veya üretken zenginliğin sahipliğiyle ilgili durdukları yer bakımından tanımladı. O, kapitalist toplumun artan oranda “biri diğerine karşı duran iki büyük sınıfa, burjuvazi ve proletarya”ya ayrıldığına inanıyordu. Burjuvazi, kapitalist sınıfı oluşturmakta ve üretken zenginliğin mülkiyetiyle geçinmektedir; proletarya, kendi emek gücünü satarak geçimlik düzeyde hayatını sürdürmeye zorlanan ve bu yüzden “ücret köleleri” olarak görülebilecek olan mülkiyetsiz yığınları oluşturmaktadır. Marx ve daha sonraki Marksistlere göre sınıf sistemiyle ilgili tahlil, tarihsel kavrayışla ilgili bir anahtar sağlar ve kapitalizmin gelecekteki gelişimiyle ilgili tahminler yapmayı mümkün kılar; *Das Kommunistische Manifest*’in (*Komünist Manifesto*, 1848) ifadesiyle, “bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadelesinin tarihidir.”

Bireylerden ziyade sınıflar, partiler veya diğer hareketler tarihsel değişimin esas ajanlarıdır. Daha da önemlisi Marx, sınıflar arasındaki ilişkinin uzlaştırılmaz karşıtlıklardan birisi olduğuna,

aşağı/ikincil sınıfın “yönetici sınıf” tarafından zorunlu olarak ve sistematik bir şekilde sömürüldüğüne inanıyordu. Bu durum Marx tarafından “artı değer” fikrine başvurularak izah edildi. Değeri, piyasa güçleri tarafından belirlenen fiyat açısından tahmin eden geleneksel iktisatçıların aksine Marx, Locke (bkz. s. 54) gibi daha önceki kuramcılarla aynı çizgide ilerleyerek, bir emek değer teorisini benimsedi. Bu teoriye göre, bir malın değeri, bu malın üretiminde kullanılmış olan emek miktarını yansıtmaktadır. Kapitalizmin kâr arayışı ancak, ürettikleri değerden daha azını kendilerine ödeyerek işçilerinden “artı değer” alınmasıyla tatmin edilebilir. İktisadi sömürü, bu yüzden, kapitalist üretim biçiminin temel bir özelliğidir ve belirli işverenlerin cömertliğinden bağımsız işler.

Marx, sadece –uzlaştırılmaz bir sınıf çatışmasına dayalı olduğu için– kapitalizmin içsel istikrarsızlığına vurgu yapmakla ilgilenmedi, aynı zamanda kapitalist gelişmenin tabiatını incelemekle de ilgilendi. O, özellikle, kapitalizmin krizleri derinleştirme eğilimine dikkatleri çekti. Bu, esas itibariyle, ekonomiyi durgunluğa sokan ve çalışan sınıf için işsizliği ve yoksulluğu beraberinde getiren aşırı üretimin döngüsel krizlerinden kaynaklanır. Her bir kriz en sonuncudan daha derin etkiler bırakır, zirâ Marx’ın hesaplarına göre, uzun vadede kâr oranı düşecektir. Sermayenin az sayıda insanın elinde birikmesinden, yani tekelleşme doğrultusundaki eğilimden ve diğer bütün sınıfların proletarya sınıfına dâhil olmasından dolayı daha ileri düzeyde gerilimler ortaya çıkacaktır. Ortak bir iktisadi menfaatle birleştirilmiş sömürülen sınıf, bu yüzden, herhangi bir kapitalist toplumdaki ezici çoğunluğu oluşturmaya başlayacaktır.

Siyaset

Marx’ın (bkz. s. 135) en önemli tahmini, kapitalizmin bir proleter devrimiyle yıkılmasının mukadder olduğu şeklindeki tahminiydi. Bu devrim, sadece sırf yöneten eliti ortadan kaldıracak veya devlet makinesini yok edecek siyasal bir devrim olmayacaktı; aynı zamanda, yeni bir üretim biçimini tesis edecek ve tam komünizme ulaşmayı da mümkün kılacak sosyal bir devrim olacaktı. Marx’ın düşüncesinde sosyal devrim çağı, sınıf sistemi yani “üretim ilişkileri”, üretken teknikler ve yenilikle yani, üretim güçleri olarak adlandırılan şeyle ilgili daha ileri düzeydeki gelişmelere dayalı bir pranga hâlini aldıklarında başlayacaktı. Böyle bir devrim, Marx’a göre, üretim güçlerinin kapitalist sistemin sınırlılıkları içinde kendi sınırlarına ulaşmış oldukları en gelişmiş kapitalist ülkelerde –örneğin, Almanya’da, Belçika’da, Fransa’da veya Britanya’da– olacaktı. Yine de devrim, sırf objektif şartların gelişimiyle belirlenmeyecekti. Bu şartlara, “sınıf bilinçli” bir proletaryayla sübjektif unsur eklenecekti. Böylece devrim, hem objektif hem de sübjektif şartlar “olgunlaştığı” zaman olacaktı. Sınıf çatışmaları yoğunlaştığı için proletarya, sömürüldüğünün farkına varacak ve devrimci bir güç, yani kendi için bir sınıf hâline gelecekti. Bu anlamda devrim, esasında bizzat kendisine öncülük veya rehberlik edecek proleter sınıf tarafından gerçekleştirilen kendiliğinden bir eylem olacaktı.

Bu devrimin ilk amacı, burjuva devleti olmalıydı. Marx’ın yazılarında devletle ilgili iki teori ayırt edilebilir. Birincisi *Das Kommunistische Manifest*’ten (*Komünist Manifesto*, 1848) yapılan sıkça

alıntılanan şu ifadedeki devlet teorisidir: “Modern devletin yürütme organı, burjuvazinin müşterek işlerini yöneten bir komitedir.” Bu açıdan bakıldığında devlet, tamamen topluma dayandırılmakta ve iktisadî olarak hâkim sınıfça kullanılan bir baskı aracından başka bir işe yaramamaktadır. Devletle ilgili –daha karmaşık ve muğlâk– ikinci teori *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon* (Louis Bonaparte’in On Sekizinci Brumaire’i, [1852] 1968)’da bulunur. Burada Marx devletin yönetici sınıftan ayrı, birinci görevi çatışan sınıflar arasında aracılık yapmak olan ve bu sayede sınıf sistemini sürdürmeye çalışan, “görelî özerklik” olarak görülmesi gereken bir görev üstlenebileceğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte her iki durumda da proletarya bir alternatifte sahip değildir: Kapitalizme karşı başarı elde etmek için, ilk olarak, onu ayakta tutan devlet makinesi yok edilmelidir.

Yine de Marx, kapitalizmden sosyalizme âni bir geçişin olamayacağını fark etti. Marx’a göre, sınıf çatışmaları varlığını sürdürdüğü müddetçe sosyalist geçiş süreci devam edecekti. Bu süreç, Marx’ın “proletaryanın devrimci diktatörlüğü” olarak adlandırdığı şeyle ayırt edilebilecektir; esasında proletar bir devlet olan bu diktatörlüğün amacı, mülkiyetsiz bırakılmış burjuvazinin karşı-devrimine karşı devrimin kazanımlarını korumak olacaktı. Bununla birlikte, tam komünizmin ortaya çıkmasıyla birlikte sınıf çatışmaları azalmaya başlayacağından, devlet de “yok olacak”tı –bir kez sınıf sistemi ortadan kaldırılmış olduğundan devletin varlık sebebi ortadan kalkacaktı. Bunun sonucunda ortaya çıkan komünist toplum, dolayısıyla, sınıfsız olmanın yanı sıra devletsiz de olacak ve bir kimseye beşerî ihtiyaçların tatminine göre ayarlanmış bir mal üretme sistemi sağlayacaktı. İlk kez insanoğlu kendi kaderini belirleyebilecek ve Marx’ın “her bir kimsenin özgür gelişmesinin herkesin özgür gelişmesinin ön koşulu olduğu” şeklindeki inancında dışa yansıtıldığı üzere bütün potansiyelini gerçekleştirecekti.

Ortodoks Komünizm

Rus Devrimi ve onun sonuçları, komünizmin 20. Yüzyıl’daki imajını belirledi. V. İ. Lenin’in (bkz. s. 140) liderlik yaptığı Bolşevik Parti, 1917’de bir hükümet darbesiyle iktidara el koydu ve takip eden yıl “Komünist Partisi” adını aldı. İlk başarılı komünist devrimciler olarak Bolşevik liderler, en azından 1950’lere kadar, sorgulanmaz bir otoritenin keyfini çıkardılar. Başka yerlerde kurulmuş komünist partiler, Moskova’nın ideolojik liderliğini kabul ettiler ve 1919’da kurulan Komünist Enternasyonal’e (*Comintern*) katıldılar. 1945’ten sonra Doğu Avrupa’da, 1949’da Çin’de ve 1959’da Küba’da kurulan komünist rejimler, bilinçli olarak Sovyetler Birliği’nin yapısını model aldı. Bu yüzden Sovyet komünizmi, komünist idarenin hâkim modeli ve Marksizm-Leninizmin fikirleri komünist dünyanın iktidar ideolojisi hâline geldi.

Bununla birlikte 20. Yüzyıl komünizmi Marx ve Engels’in fikirlerinden ve beklentilerinden önemli ölçüde farklıydı. İlk olarak, 20. Yüzyıl’da gelişmiş komünist partiler klasik Marksizmin teorileri üzerine kurulmuş olsalar da, siyasî iktidarı ele geçirmek ve orada kalmak için bunları kabule zorlandılar. Bu anlamda komünizm, “pratikteki Marksizm”di. 20. Yüzyıl komünist liderleri, özellikle, liderlik, siyasî örgütlenme ve iktisadî yönetim gibi meselelere Marx’ın yapmış olduğundan

daha fazla dikkat kesilmek zorundaydılar. İkincisi, komünist rejimler, içinde geliştikleri tarihsel şartlar tarafından şekillendirildiler. Komünist partiler –Marx’ın tahmin ettiği gibi– Batı Avrupa’nın gelişmiş kapitalist devletlerinde değil de Rusya ve Çin gibi geri, geniş ölçüde tarım toplumu olan ülkelerde iktidara geldiler. Bu yüzden kentsel proletarya, gerçek bir sınıf devrimini gerçekleştirmeye muktedir olmayan, hayli küçük ve basitti. Sonuçta komünist idare, komünist elitlerden ve komünist liderlerden müteşekkil bir idare hâline geldi. Ayrıca, geri bir ülke şartlarında ortaya çıkan yeni oluşturulmuş komünist rejimlerde, iktisadî gelişme amacı baskındı. 20. Yüzyıl komünizmi, bu yüzden, sosyal ve kişisel özgürleşmenin bir ideolojisi olmaktan çok, bir modernleşme ideolojisi olmuştur. 20. Yüzyıl komünist rejimleri içeriden ve dışarıdan düşmanlarla boğuşmak zorunda kaldı. Rusya’daki Bolşevik rejimi, örneğin, İngiltere, Fransa, ABD ve Japonya tarafından desteklenen “beyaz” veya Çar kuvvetleri içindeki üç yıl süren iç savaşla baş etmek zorundaydı. Sonuç olarak yeni ortaya çıkan komünist rejimler, siyasi istikrarı sürdürmek ve sınıf düşmanları’na karşı kendilerini savunmak için zorlayıcı araçları kullanmaya alıştılar. Üçüncüsü, daha sonra dünya komünist hareketinin temeli hâline gelen Sovyet komünizmi, büyük ölçüde ilk iki Bolşevik liderin yani Lenin ve Stalin’in kararlı kişisel katkılarıyla şekillendirildi.

Leninizm

Lenin hem bir siyasi lider hem de önemli bir siyasi düşünürdü. Lenin’in fikirleri hakkında, iktidarın ele geçirilmesi ve komünist idarenin tesis edilmesi sorunlarıyla fazlaca ilgilenmesine bakılarak bir fikir edinilebilir. Lenin, parlâmenter siyasetin, siyasi iktidarın seçim sandığında beliren iradeyle kullanıldığına proletaryanın inanmasını amaçlayan bir burjuva yalanından ibaret olduğuna inanarak devrim fikrine sâdık kaldı. Lenin’in “devleti yok etmek” için yaptığı uyarıyla uyumlu olacak şekilde iktidar, silâhlı ayaklanmayla ele geçirilmeliydi. Marx’ın (bkz. s. 135) kapitalizmin ortadan kaldırılması ile “tam komünizm”e ulaşılması arasındaki geçici proletarya diktatörlüğü isteği, Lenin’de de vardı. Devrim, sınıf düşmanlarının, özellikle kapitalizmi yeniden diriltmek isteyen mülkiyetsiz bırakılmış burjuvazinin, karşı-devrim ihtimâline karşı korunmalıydı. Bu yüzden sosyalist devrimi, bir proleter veya işçi devletinin inşası takip etmeliydi.

Lenin’in fikirlerinden en önemlisi ve yenisi, onun yeni bir parti türüne, devrimci veya öncü bir partiye duyduğu inançtı. Marx’ın aksine Lenin, çalışan sınıfın burjuva fikirleri ve inançları tarafından kandırıldığından, proletaryanın kendiliğinden devrimci bir bilinç geliştirebileceğine inanmadı. Marksist tahlille ilgili herhangi bir fikri olmayan işçiler, gerçek düşmanlarının bizzat kapitalizm olduğunu fark etmede başarısız oluyorlar ve dahası örneğin daha iyi ücret, daha kısa çalışma saatleri ve daha güvenli çalışma şartları elde ederek kapitalizmin içindeki şartlarını iyileştirmeye çalışıyorlardı. Lenin, ancak bir “devrimci parti”nin çalışan sınıfı “sendika bilinci”nden devrimci sınıf bilincine yönlendirebileceğini ileri sürdü. Böyle bir parti profesyonel ve adanmış devrimcilerden oluşturulmalıydı. Onun liderlikle ilgili düşüncesi de ideolojik bilgeliğine, özellikle sosyal ve

Vladimir İlyiç Lenin (1870-1924)

Rus Marksist kuramcı ve devrimci. Lenin, 1887’de erkek kardeşinin tutuklanmasıyla aktif siyasetin içine çekildi ve 1889’da Marksist oldu; 1903’te, 1917 devriminin fikir babası olacak olan Bolşevik Partisi’ni kurdu. Bir dizi kalp sorunundan sonra 1922’de fiilen emekli olsa da Lenin, ölene kadar Sovyetler Birliği’nin lideri olarak kaldı.

Kuşkusuz 20. Yüzyıl’ın en etkili Marksist kuramcısı olarak Lenin, özellikle, örgütlenme ve devrim konularıyla meşgûl oldu. *Что делать? (Shto delat’?; Ne Yapmalı?, 1902)* adlı eseri, proletarya sınıfını yönlendirmek ve ona yol göstermek için birbirine sıkıca kenetlenmiş “öncü” bir partinin hayatı derecede önemli olduğuna vurgu yaptı. *Империализм как высшая стадия капитализма (Imperializm kak vysshaya stadiya kapitalizma; Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması, 1916)* başlığını taşıyan kitabında ise Lenin, iktisadî bir olgu olarak sömürgeciliği ele aldı ve dünya savaşının bir sınıf savaşına dönüşme ihtimalini gündeme getirdi. *Государство и революция (Gosudarstvo i revolyutsiya; Devlet ve Devrim, 1917)* adlı kitapta ise Lenin’in “ihtilâlci yol” a sıkıca bağlılığı ve “burjuva parlâmentarizmi” olarak seçim demokrasisini reddettiği görülür.



tarihsel gelişmenin bilimsel bir izahını sunsun diye düşünülmüş Marksist teoriyle ilgili kavrayışına dayanacaktı. Bu yüzden parti, “proletaryanın öncüsü” olarak eylemde bulunabilirdi; zirâ Marksizmle takviye edilmiş bir şekilde proletaryanın gerçek menfaatlerini algılayabilecek ve proletarya sınıfının devrimci potansiyelini uyandırmaya kendisini adayacaktı.

Lenin, öncü partinin demokratik sosyalizm ilkelerine göre örgütlenmesi gerektiğini söyledi. Parti, taban hücrelerini partinin en tepesindeki organlara, yani merkezî komite ve politbüroya bağlayan kurumlardan oluşan bir hiyerarşiden oluşmalıydı. Partideki “demokrasi” partinin her seviyesinin özgürce tartışma yapabilmesini, daha yüksek organlara önerilerde bulunabilmesini ve kendi delegesini seçebilmesini öngörüyordu; öte yandan “merkezileşme”, azınlıkların çoğunluğun görüşlerini kabul etmesi ve partinin alt kademelerindeki organların partinin daha yüksek kademelerindeki organlar tarafından alınan kararlara uymalarının gerekli olduğunu ima ediyordu. Devrimci parti, proletaryanın ihtiyaç duyduğu ideolojik liderliği sağlamak için sıkıca disipline edilmeli ve merkezî olarak örgütlenmeliydi. Lenin, demokratik merkezçiliğin “tartışma hürriyeti ile eylem birliği”ni sağlayacağını ileri sürdü.

1917’de iktidarı ele geçirdiklerinde Bolşevikler bunu, bir öncü parti olarak, ve bu yüzden proletarya adına yaptılar. Eğer Bolşevik Partisi çalışan sınıfın menfaatlerine eylemde bulunuyorduyorsa, muhalefet partisi de proletaryaya düşman sınıfların, özellikle burjuvazinin menfaatlerini temsil ediyor olmalıydı. Proletarya diktatörlüğü, düşmanlarına karşı devrimin korunmasını gerektirdi; fiilen bu, Komünist Parti’nin dışındaki bütün partilerin baskı altına alınması anlamına geldi. 1920’de Rusya, tek parti devleti hâline gelmişti. Leninci teori, sonuçta, sırf proletaryanın menfaatlerini artırma ve nihai amacı olan “komünizmi inşa etme” doğrultusundaki devrime rehberlik yapma sorumluluğunu taşıyan tek düze bir partinin varlığını ima eder. Ayrıca parti, bir iktidar partisi de olmalıdır. Komünist bir devletteki siyasî otoritenin kaynağı olarak Komünist Parti, hükümet ve

Josef Stalin (1879-1953)



Rus devrimci ve Sovyetler Birliği lideri (1924-1953). Bir ayakkabıcının oğlu olan Stalin, devrimci etkinlikleri yüzünden, devam ettiği yüksek okuldan atıldı ve 1903'te Bolşeviklere katıldı. Stalin, 1922'de Komünist Partinin genel sekreteri oldu ve Lenin'in ölümünün ardından yaşanan iktidar mücadelesini kazandıktan sonra, yaygın terör ve bir kişilik kültürle sürdürülen tekdüze bir emir-komuta sistemi oluşturdu.

Ciltler dolusu eserlerine rağmen Stalin, bir kuramcı değildi, fikirlerden oluşan bir sistemden daha çok, ayırt edici bir siyasal-ekonomik sisteme gönderme yaptı. Onun ideolojik mirası, kapitalist kuşatmaya karşı durma ve bir sınıf olarak *kulak*'ları (zengin köylüleri) ortadan kaldırma isteğiyle gerekçelendirilen sanayileşme ve kolektifleştirme dürtüsünü dikte eden "Tek Ülkede Sosyalizm" doktrinini takip etmektedir. Bu yüzden Stalin, Marksist bir sınıf savaşını andıran düşüncely Rus milliyetçiliğiyle harmanladı.

diğer bütün kurumlar içinde önder ve yol gösterici olmalıdır. Marksizm-Leninizmin ilkelerini kendilerine model alan ortodoks komünist devletler, bu yüzden, kendilerine ait sağlam siyasî iktidara ve ideolojik bilgelik tekeline sahip bir iktidar komünist partisi kurmalıdırlar.

Stalinizm

Sovyet komünizmi, Lenin'in idaresinden daha çok, Josef Stalin'in idaresinden daha köklü bir şekilde etkilendi. Dahası, Sovyetler Birliği, Ekim Devrimi'yle karşılaştırıldığında, Stalin'in 1930'lardaki "ikinci devrim"inden daha fazla etkilenmişti. Stalin'in en önemli ideolojik farklılığı, ilk olarak Bukharin tarafından geliştirilmiş olan "Tek Ülkede Sosyalizm" doktrinini benimsemesiydi. 1924'te ortaya atıldığında bu doktrin, Sovyetler Birliği'nin, uluslararası devrime ihtiyacı olmaksızın "sosyalizmi inşa etme"de başarılı olabileceğini ileri sürdü. Bu doktrin Stalin'i iktidar mücadelesindeki rakibi –enternasyonalizmin yılmaz savunucusu olan– Leon Troçki'den (bkz. s. 187) (ve hatta Lenin ve Marx'tan) ayırt ediyordu. Ne var ki, iktidarını güçlendirdikten sonra Stalin, 1928 yılında birinci beş yıllık planın ilânıyla dramatik bir siyasî ve ekonomik kargaşayı idare etti. 1921'de uygulamaya sokulan Lenin'in Yeni Ekonomi Politikası'yla Sovyetler Birliği, tarım ve küçük ölçekli sanayinin özel sektörün elinde kaldığı ve sadece, Lenin'in "ekonominin kumanda edici yüksek tepeleri" diye adlandırdığı şeylerin devlet tarafından kontrol edildiği karma bir ekonomi gelişmişti. Ne var ki, Stalin'in beş yıllık planları, özel girişimciğin hemencecik ve tümünden ortadan kaldırılmasının yanı sıra hızlı sanayileşmeyi beraberinde getirmişti. 1929'dan sonra tarım kolektifleştirildi ve Sovyet köylüleri, kelimenin tam anlamıyla, topraklarından söküldü ve devletin veya kolektif çiftliklerin bir parçası hâline getirildi. Sonuçta iktisadi Stalinizm, devlet kolektifleştirmesinin veya "devlet sosyalizmi"nin bir şekline dönüştü. Kapitalist piyasa, tamamen ortadan kaldırıldı ve "Gosplan" denen

Devlet Planlama Komitesi tarafından yönetilen merkezi bir planlama sistemiyle yer değiştirdi ve Moskova’ya dayalı güçlü ekonomi bakanlarından oluşan bir grup insan tarafından yönetildi.

Bu “ikinci devrim”e bir dizi temel siyasi değişim eşlik etti. İktidarı elde etmek için Stalin, Komünist Parti’deki etkili mevkilere kendisini destekleyenleri atamayı taahhüt ederek Partinin genel sekreteri olarak bulunduğu mevkii kötüye kullanmıştır. Parti görevlileri, tabandan seçilmek yerine, *nomenklatura* olarak bilen tepeden atanma yoluyla göreve geliyorlardı. Demokratik merkezizetçilik; parti liderlerinin patronaj ve teşvik üzerindeki kontrolleriyle rakipsiz otoriteye kavuştuğu “döngüsel bir iktidar akışı”na yol açarak daha az demokratik daha fazla merkezi hâle geldi. 1930’lar boyunca, gizli polis yani NKVD tarafından gerçekleştirilen ve sürekli artarak devam eden bir dizi temizlikle itaatte kusur eden ve eleştiride bulunan herhangi bir kimseyi ortadan kaldırarak Stalin iktidarını insanlık dışı bir noktaya ulaştırdı. Komünist Parti üyeliği neredeyse ikiye ayrıldı ve bir milyonu aşkın insan hayatını kaybetti. Hayatını kaybedenler arasında Lenin’in Politbüro üyelerinden hayatta kalanlar da vardı. Çok sayıda insan gulaglara (çalışma kamplarına) gönderildi. Siyasi Stalinizm, sonuç olarak, her türlü tartışma veya eleştirinin bizzat partiye karşı yürütölen bir iç savaş aşamasına ulaştığı terörle ortadan kaldırıldığı tekdüze bir iktidar partisi aracılığıyla idare edilen totaliter bir diktatörlük şekliydi. Totaliteryanizm (bkz. s. 223), Yedinci Bölüm’de daha detaylı bir şekilde tartışılmaktadır.

Modern Marksizm

Marksizm –veya, daha genel olarak, Marksizm-Leninizm– Doğu Avrupa ve diğer yerlerdeki ortodoks komünist rejimler tarafından dünyevi bir dine dönüştürölürken Batı Avrupa’da Marksizmin daha muğlak ve karmaşık şekli gelişti. Modern Marksizm, Batılı Marksizm veyahut da Neo-Marksizm olarak gönderme yapılarak bu, belirli Marksist ilkelere veya Marksist metodolojinin belirli yönlerine sadık kalarak, Marx’ın (bkz. s. 135) klasik fikirlerini gözden geçirmeye veya yeniden düzenlemeye dönük bir çabaya vardı.

Modern Marksizmin niteliğini iki temel faktör şekillendirdi. İlki, kapitalizmin eli kulağında çöküşü hakkındaki Marx’ın tahmini gerçekleşmediği zaman modern Marksistler, geleneksel sınıf tahlilini yeniden incelemeye zorlandılar. Özellikle, Hegelci fikirlere ve Marx’ın ilk dönem yazılarında bulunan “yaratıcı İnsan” üzerindeki vurguya daha fazla ilgi gösterdiler. Bir başka ifadeyle insanoğlu, sadece kişisel olmayan maddi güçlerce denetlenen kuklalar olarak değil de tarihin yapıcısı olarak görölmeye başlandı. İktisat ile siyaset, hayatın maddi koşulları ile insanların kendi kaderlerini şekillendirme kapasiteleri arasındaki karşılıklı etkileşime vurgu yaparak modern Marksistler, katı “altyapı–üstyapı” deli gömleğini üzerlerinden çıkarabildiler. Kısaca, sınıf mücadelesi artık, sosyal tahlilin başlangıcı ve sonu olarak görölmedi. İkincisi, modern Marksistlerin, genellikle ortodoks komünizmin Bolşevik modeliyle arası açıktır ve bazen aralarında derin görüş ayrılıkları vardır. Modern Marksistler, Bolşevik modelinin sadece otoriter ve baskıcı niteliğini eleştirmemekte, mekanik ve herkesçe bilinen ve kabul edilen bilimsel iddialarından da irkilmektedirler.

Herbert Marcuse (1898-1979)

Alman siyaset felsefecisi ve sosyal kuramcı, Frankfurt Okulu'nun kurucularından. Hitler Almanyası'ndan göç eden Marcuse, ABD'de yaşadı ve ağırlıklı olarak Hegel ve Freud üzerinde duran Neo-Marksizmin bir şeklini geliştirdi; 1960'larda öncü Yeni Sol bir düşünür ve öğrenci hareketinin "guru"sı olarak temayüz etti.

Marcuse'nin çalışmasının temeli, baskının bütün sistemlerini kapsayan, iddia ve tartışmayı denetim altına alan bütün muhalefet şekillerini ortadan kaldıran gelişmiş sanayi toplumun –yani "baskıcı hoşgörü"nün– ortaya konulmasıdır. Bu "tek boyutlu toplum"a karşı Marcuse, sadece ütöpik bir geleceği kabul etmedi, aynı zamanda Üçüncü Dünyadaki öğrenciler, etnik azınlıklar, kadın ve işçiler gibi gruplara güvenen geleneksel çalışan sınıfa devrimci bir güç olarak baktı. Marcuse'nin önemli çalışmaları şunlardır: *Reason and Revolution (Akıl ve Devrim, 1941)*, *Eros and Civilization (Eros ve Medeniyet, 1958)* ve *One Dimensional Man (Tek Boyutlu İnsan, 1964)*.



Macar Marksist Georg Lucás (1885-1971), kapitalizmin, işçileri pasif maddelere veya pazarlanabilir mallara indirgerek insanlıktan çıkardığı "maddileştirme/şeyleştirme" sürecine vurgu yaparak, Marksizmi insancıl bir felsefe olarak takdim eden ilk kişiydi. Antonio Gramsci (bkz. s. 26), sınıf sisteminin basitçe sırf eşitsiz iktisadi ve siyasî güç tarafından desteklenmediğine aynı zamanda burjuva "hegemonya"sı, yani burjuva değerleri ile inançlarının sivil toplum-medya, kiliseler, gençlik hareketleri, sendikalar vb.- yoluyla yayılması sayesinde oluşan yönetici sınıfın mânevî ve kültürel üstünlüğü tarafından da desteklendiğine dikkatleri çekti.

Marksizmin daha belirgin bir biçimde Hegelci türü, önde gelen isimleri Theodore Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) ve Herbert Marcuse olan Frankfurt Okulu olarak bilinen Marksist okul tarafından geliştirildi. Frankfurt teorisyenleri, Marksist siyasi ekonominin, Hegelci felsefenin ve Freudcu psikolojisinin bir harmanlaması olan "eleştirel teori" olarak adlandırılan şeyi geliştirdiler. Bu teori, "Yeni Sol" olarak adlandırılan çevrenin üzerinde hatırı sayılır ölçüde önemli bir etkiye sahip oldu. 1960'lar ile 1970'lerde belirgin olan Yeni Sol, "eski sol alternatifleri"n -Sovyet türü sosyalizmin ve daha az radikal hâle getirilen Batılı sosyal demokrasinin- hepsini reddetti. "Genç" Marx'ın yazılarının yanı sıra anarşizmden ve fenomenoloji ve varoluşçuluğun radikal kanatlarından da etkilenmiş olan Yeni Sol teoriler, çoğu kere dağınıktı. Ortak temalar, yine de, baskıcı olduğu gerekçesiyle geleneksel toplumun -sistemin- reddini, devrimin bir ajanı olarak çalışan sınıfla ilgili hayâl kırıklığını, "özgürleşme" şeklinde kişisel özerkliğe ve kendini tatmine bağlılığı ve ademî merkezîyetçilik ve katılımcı demokrasi tercihini içerdi.

Bunun aksine yapısal Marksizmin bir şekli, Fransız komünist Louis Althusser'in (1918-1990) yazılarından ortaya çıktı. Marksizmin bu şekli, Marx'ın bireylere onların yapısal konumlarından kaynaklanan işlevlerin basitçe taşıyıcıları olarak baktığı varsayımına dayandırıldı; böylece, Marksizm, esas itibarıyla sosyal bir toplum yapısının tahliliyle ilgili bir "yeni bilim" hâline

gelmektedir. Çok farklı bir yaklaşım, Marksizmi daha çok liberalizmle alâkalı olan metodolojik bireycilikle (bkz. s. 45) birleştirmeye uğraşmış olan John Roemer (1986) gibi analitik Marksistler tarafından kabul edilmiştir. Tarihin kolektif varlıklar, bizim durumumuzda sınıflar tarafından şekillendirildiğine inanmak yerine, analitik Marksistler, kolektif eylemi bencil bireylerin rasyonel hesaplamaları yönünden incelemeye çalışırlar.

Marksizm Öldü mü?

1989 yılı komünizmin tarihinde ve genel olarak ideolojiye dâir tarihte dramatik bir gelişmeye sahne oldu. Nisan'da Pekin'deki Tiananmen Meydanı'nda öğrenciler tarafından yönlendirilen “demokrasi hareketi” gösterileriyle başlayarak ve Kasım'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla zirveye ulaşarak Avrupa'nın kapitalist batı ve komünist doğu şeklinde bölünmesi son buldu. 1991'de Sovyetler Birliği, yani ortodoks komünizmin modeli olan ülke dağılmıştı. Çin, Küba, Vietnam, Kuzey Kore gibi komünist rejimlerin varlığını sürdürdüğü yerler, ya (daha açık bir biçimde Çin'de) siyasi Stalinciliği piyasa yönelimli reformlarla harmanlamışlar ya da (Kuzey Kore örneğindeki gibi) artan yalıtılmadan şikâyet etmişlerdir. Bu gelişmeler, ortodoks komünizmin şikâyet ettiği bir dizi yapısal kusurun bir sonucuydu. Bu kusurlardan en önemlisi merkezi planlamanın, ilk dönem sanayileşmeyi beraberinde getirmede etkili olmasına rağmen modern sanayi toplumlarının karmaşıklığıyla boğuşamaması ve özellikle 1950'lerden sonra kapitalist Batı'da gözlenen zenginlik düzeylerine erişmede başarılı olamamasıydı. Baskıcı tek parti idaresindeki devletler, artan biçimde kentleşmiş, eğitilmiş ve siyasi açıdan daha karmaşık nüfustan gelen sivil ve siyasi özgürlük taleplerine cevap veremediler. Parti rekabetinin, bağımsız baskı gruplarının ve hür medyanın olmadığı komünist siyasi sistemler, değişen veya artan kamusal talepleri takip edemedi veya cevaplayamadı. 1985 sonrası Sovyetler Birliği'nde Gorbacov tarafından gerçekleştirilen ve *perestroika* veya iktisadi “yeniden yapılanma” ve *glasnost* veya “açıklık” sloganlarına dayandırılan reformlar sadece, yapısal kusurlarını ifşa ederek ve daha fazla siyasi değişim talebi yaratarak ortodoks komünizmin yıkılışını hızlandırmıştır. Alexis de Tocqueville'in 1789'daki Fransa için söylediği gibi “Kötü bir hükümet için en tehlikeli an, hükümetin, yollarını tamir ettiği andır.”

Yine de, komünizmin yıkılışının Marksizme yansımaları hakkında hatırı sayılır ölçüde bir tartışma neden olmuştur. Bir tarafta, “tarihin sonu” kuramcısı Francis Fukuyama (1989) gibi; “komünizmin çöküşü”nün, bir dünya gücü-tarihsel güç olarak Marksizmin sonuyla ilgili kesin bir kanıt olduğunu iddia edenler vardır. Bu bakış açısında 20. Yüzyıl komünizmi, klasik Marksizmin siyasi ifadesiydi; yani birincisinin reddedilmesinin ikincisinin uygun olmadığını ortaya koydu. Hakikaten, 1960'lar ve 1970'lerdeki liberal ve muhafazakâr yazılardan oluşan sürekli artan bir literatüre dayandırılan bu türden düşünme, soğuk savaş ortamında, nihai olarak Leninizm ve Stalinizm şeklinde hayata geçirilmiş olan Marksist düşüncedeki totaliter yansımaları ortaya koymuştur. Marx (bkz. s. 135), değişik sebeplerden dolayı Stalinci totaliterciliğin babası olarak görüldü. Örneğin, Marx'ın

tarihin akışının önceden belirlendiği şeklindeki inancı, özgür iradeye ya çok az ya da hiç yer bırakmayan determinist bir insan tabiatı modeline dayandırılarak anlaşıldı. Marksizmin bilimsel iddiaları üstü kapalı bir biçimde baskıcı olarak da görüldü; zirâ bu iddialar, ileri sürdükleri görüşlerinde Marksist liderlerin kendilerinden emin olmalarını sağladı ve sosyal ve siyasî yeniden yapılanmayla ilgili cüretkâr programlara girişmeleri için onları teşvik etti. Alternatif olarak Marksizm, içsel olarak tekçi olarak görüldü; öyle ki, rakip fikirler “burjuva ideolojisi” olarak bir kenara atıldı ve beşerî toplumun, sosyal örgütlenmeyle ilgili tek bir komünist model etrafında bir araya geliyor olduğu düşünüldü.

Diğer taraftan, Marx’ın komünizm modeli ile –Marksizmin mekanik veya “genel” bir yorumu üzerinde yoğunlaşmaya eğilimli Soğuk Savaş dönemi Marx eleştirileri tarafından gizlenmiş bir gerçek olan– Marx adına Rusya, Çin ve başka yerlerde yapılan şeyler arasında önemli farklılıklar vardı. Bu farklılıklar Marx’ın, üretim araçlarının millileştirilmesinden (devlet sahipliği) ziyade sosyalleştirilmesini (kolektif sahiplik) önerdiğini; devletin sürekli artan ölçüde güçlü ve bürokratik bir hâl almasından ziyade “sönümleneceğini”; maddî ödüllerin komünist elitin himmetinden ziyade ihtiyacı esas alan eşitlik ilkesine göre dağıtılacağını; kararların tek düze bir parti-devlet aparatının yerleşikleşmiş gücünden ziyade taban demokrasiyle alınacağını da içeriyordu. Ayrıca, Sovyet Bolşevikliğinin eleştirisini yapan pek çok Marksist’in işaret etmiş olduğu gibi hem Leninizm hem de Stalinizm, Marksizmden bir ayrılma ve hatta Marksizmin yozlaştırılması olarak görülebilir. Örneğin, Polonyalı Marksist devrimci Rosa Luxemburg (1871-1919), Lenin’in parti teorisinin Marksizmi “ikameciliğe” sevk edeceği uyarısında bulundu. Luxemburg’a göre, “ikamecilik” şöyle işleyecekti: Önce iktidar partisi kendisini proletaryanın, sonra da parti lideri kendisini partinin yerine ikame edecekti. Leon Troçki (bkz. s. 187), Stalin (bkz. s. 141) idaresindeki Sovyetler Birliği’nin “bürokratik bozulma”dan muzdarip olduğunu ileri sürdü ve devletin avantajlı bürokratik katmanlarını yok etmek ve Sovyetler Birliği’ni tekrar sosyalizm yoluna sokmak için siyasî bir devrimin gerekli olduğunu belirtti.

1989-1991 arası dönemde çökmüş olanın Marksizm değil de Marksizm-Leninizmin Stalinci versiyonu olduğuna işaret etmek, yine de Marksizmin hâlen uygun bir ideoloji olarak devam ettiğini göstermekten hayli uzaktır. Marksizm için daha ciddi bir sorun, Marx’ın kapitalizmin kaçınılmaz bir biçimde çöküşü ve onun yerini komünizmin almasıyla ilgili tahminlerindeki yanlışlıktır. Çok basit bir şekilde ifade etmek gerekirse gelişmiş sanayi toplumları “komünizm hayâleti”yle korkutulmamışlardır. Bazı eleştirmenler bunun, sadece Marx’ın tarih ve toplumla ilgili yaklaşımının esas itibarıyla kusurlu ve güvenilmez olduğu hakikatini yansıttığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Karl Popper (1957) Marx’ı “tarihselcilik”le suçladı. Ona göre Marx, beşerî tarihin hayli karmaşık yapısının bir dizi tarihsel “kanunlar”la indirgenebileceği şeklinde yanlış bir inanca sahipti. Modern Marksistler de Marx’ın “ekonomıcılığı”ni, yani tarihsel ve sosyal değişimin izahında ekonomik veya maddî faktörlerin gereğinden fazla abartılmasını eleştirmişlerdir. Diğer taraftan, ekonomik “temel” artık siyasî ve ideolojik “üstyapı”yı belirlemiyorsa şu hâlde Marksizm, tahmin yürütme kapasitesini yitirmektedir. Marx’ın yabancılaşma ve sömürü gibi konular üzerindeki düşüncelerinin geçerli olduğuna inananlar bile, klasik Marksizmin kapitalizmin kayda değer esnekliğini ve kendisini yeniden üretme kapasitesini teşhis etmede başarısız olduğunu kabul etmelidirler. Bu, ka-

pitalizmin görünüşe bakılırsa teknolojik yenilik isteğinde açıkça görülebilir; derin krizler yaşamak, proletaryayı devrimci sınıf bilincine ulaştırmak yerine kapitalizm, daha az etkili krizler yaşar hâle gelmiş ve sınıf bilinci de hayat standartlarının artmasıyla birlikte azaltılmıştır. Aynı şekilde kapitalizmin kültürel kaynaklarının ve onun özellikle tüketimcilik ve rekabetçi bireycilik (bkz. s. 45) gibi yerleşik değerleriyle sosyalizme yönelik desteğin altını oyma kapasitesinin, Marx'ın tahmin ettiğinden daha güçlü olduğu görülmüştür.

Bazı Marksistler bu sorunları “post-Marksist” fikirler ve teoriler geliştirerek aşmaya çalışmışlardır. Post-Marksizm, yine de, iki imaya sahiptir. Birincisi, Marksist projenin, ve onun üzerine dayandırıldığı tarihsel materyalizmin, genellikle post-modernizmden (bkz. s. 306) elde edilen alternatif fikirler uğruna bir kenara bırakılması gereğidir. Bu, bir zamanlar Marksist olan Jean-François Lyotard'ın (1984) yazılarında belirgindir. Lyotard, tarihin tamamıyla ilgili bir teori olarak Marksizmin ve bundan dolayı bütün “büyük anlatılar”ın, post-modernitenin ortaya çıkışıyla birlikte işlevsiz hâle gelmiş olduklarını ileri sürdü. Alternatif versiyonunda post-Marksizm, Marksizmi post-modernizm ve post-yapısalcılığın önermeleriyle bağdaştırmaya yönelik bir çabayla belirli Marksist fikirleri kurtarma çabasını içerir. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe (1985), geleneksel olarak sosyal sınıfa hasredilen önceliğin ve sosyal değişimi meydana getirmede çalışan sınıfın merkezi konumunun, artık sürdürülemez olduğunu kabul ettiler. Böyle yaparak onlar Marksizmde, genellikle kadın hareketi, ekolojik hareket, gay ve lezbiyen hareketi gibi yeni sosyal hareketler olarak adlandırılan hareketlerle bağlantılı diğer mücadele “biçimler”inden oluşan geniş bir yelpaze için bir alan açtılar. Siyasetin çoğul yapısı artan bireycilikle ve post-modernitede bulunan farklılıkla uyumlulaştırılabilir ama ekonomik meselelerde yerleşik olmayan bir sosyal ve kişisel özgürleşme imajı geliştirerek bu bakış açısı, galiba, Marksist düşüncenin ayırt edici yanını ortadan kaldırmaktadır. Bir başka ifadeyle post-Marksit duruş, “Marksist”ten daha çok “post” üzerine vurgu yapmaktadır.

SOSYAL DEMOKRASİ

“Sosyal demokrasi” terimi, çok farklı anlamlara sahip olmuştur. Onun esas anlamı ortodoks Marksizmle alâkalıdır ve siyasî demokrasinin dar hedefi ile daha radikal kolektifleştirici, demokratikleştirici üretken zenginlik gayesi arasındaki ayrımı vurgulamak için tasarlandı. Geç 19. Yüzyıl'da kurulmuş Marksist partiler, bu yüzden, çoğu kere kendilerini sosyal demokrat partiler olarak takdim ettiler; bunun en iyi örneği, 1875'te kurulan Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD - Sozialdemokratische Partei Deutschlands) idi. Bununla birlikte, 20. Yüzyıl'ın ilk yıllarında bu türden pek çok parti parlâmenter taktikleri benimsemiş ve sosyalizme doğru yavaşça ve barışçıl bir geçişe vakfedilmişti. Sonuç olarak, sosyal demokrasi, artan bir biçimde devrimci sosyalizmin aksine demokratik sosyalizme işaret etmek için kullanılıyordu. 1917 Rus Devrimi'nden sonra, Rus Bolşevikleri örneğini takip eden devrimci sosyalistler kendilerini reformcu sosyal demokrat partilerden ayırt etmek için “komünist” sıfatını kullanmaya başladılar. Sosyal demokrasinin anlamındaki son kayma, 20. Yüzyıl'ın

ortasında oldu ve bu durum, sosyal demokrat partiler arasında yaşanan ve bu partilerin sadece parlâmenter stratejileri kabul etmeleri değil aynı zamanda sosyalist amaçlarını da gözden geçirmeleri eğiliminden kaynaklandı. Özellikle, Batılı sosyal demokratlar artık kapitalizmi ortadan kaldırmaya çalışmıyor, aksine onu reforma tâbi tutmaya veya “insancıl hâle getirme”ye çalışıyorlardı. Sonuç olarak sosyal demokrasi, bir tarafta piyasa ekonomisi ile diğer tarafta devlet müdahalesi arasındaki geniş bir denge için kullanılır oldu. Bu duruş, reformcu sosyalizmle açık bir biçimde ilişkili olmamışsa da; az veya çok, diğerleri, yani modern liberaller ve paternalist (bkz. s. 98) muhafazakârlar tarafından da benimsenmiştir. Sosyal demokratik duruşun temel özellikleri şunlardır:

- Sosyal demokrasi, liberal-demokratik ilkeleri onaylar ve siyasal değişimin barışçıl bir biçimde ve anayasa çerçevesinde olabileceğini ve olması gerektiğini kabul eder.
- Kapitalizm, zenginlik yaratmanın tek güvenilir yolu olarak kabul edilir; bu yüzden sosyalizm, nitelik bakımından kapitalizmden farklı değildir.
- Kapitalizm, yine de, özellikle bir zenginlik dağıtım aracı olarak ahlâkî açıdan kusurlu görülür; kapitalizm yapısal eşitsizlik ve yoksullukla ilişkilidir.
- Kapitalist sistemin kusurları, bir iktisadî ve sosyal mühendislik süreciyle devlet müdahalesi sayesinde giderilebilir; devlet kamusal veya müşterek yararın koruyucusudur.
- Ulus-devlet, devletlerin kendi sınırları içinde iktisadî ve sosyal hayatı düzenlemede önemli bir güce sahip olmaları anlamında, siyasî yönetim için anlamlı bir birimdir.

Sosyal demokrasi, daha çok sosyal demokrat fikirler ve teorilere hayranlığın, sosyal demokrasinin ilk ortaya çıktığı yerlerin ötesine taşıdığı ve pek çok Batılı devlette sosyal demokrat bir uzlaşma yarattığı 1945 sonrası dönemden önce geliştirildi. Bununla birlikte 1970’ler ve 1980’lerden sonra sosyal demokrasi, neo-liberalizmin gelişmesi karşısında sosyal demokrasinin seçim ve siyasî uygunluğunu muhafaza etmeye çalışmış ve iktisadî ve sosyal şartları değiştirmiştir. Bu yüzden, 20. Yüzyıl’ın son on yılları reformcu sosyalist partilerin dünya çapında ideolojik zafer kazandıkları bir sürece sahne oldu. Bu partilerin bir kısmı, “modernleştirilmiş” sosyal demokrasi dedikleri şeyi benimsemeye devam etti; ama diğerleri, “üçüncü yol”, “radikal merkez”, “aktif merkez” veya “yeni orta” gibi fikirleri benimsemişlerdir. Yine de “üçüncü yol” veya “radikal merkez” ile geleneksel sosyal demokrasi arasındaki ilişki ve bunların genel olarak sosyalist gelenekle ilişkisi, çok sayıda tartışmanın konusu hâline gelmiştir.

Etik Sosyalizm

Sosyal demokrasinin teorik temeli, bilimsel tahlilden daha çok, ahlâkî veya dinî inançlar tarafından sağlanmıştır. Marx (bkz. s. 135) ve Engels kendi teorilerini “bilimsel sosyalizm” olarak betimlemişler ve daha önceki yılların “ütopya sosyalizmi”ni reddetmişlerdi. Marksizmin bilimsellik tale-

Richard Henry Tawney (1880-1962)



Birleşik Krallıklı sosyal felsefeci ve tarihçi. Sosyal bilinciyle Londra'nın Doğu Sınırında eğitim-sel sosyal çalışmaya başlayan Tawney hayatını, İşçilerin Eğitimi Derneği isimli derneğiyle, İşçi Partisi'yle ve London School of Economics'te iktisat tarihi profesörü olarak sosyal yeniden yapılanmaya adanmış.

Tawney'in sosyalizmi, Marksist sınıf sistemiyle bağlantılı olmayıp sıkı bir şekilde Hristiyan sosyal ahlâkçılığı içinde kök saldı. Kapitalizmin düzensizlikleri, denetimsiz para hırsı ve yaygın maddî eşitsizliğe yol açan bir "ahlâkî ideal" yoksunluğundan kaynaklandı. Sosyalizm projesi, bu yüzden, sosyal uyum ve dayanışma için temel sağlayacak bir "ortak kültür" inşa etmekte. Tawney'in önemli çalışmaları şunlardır: *The Acquisitive Society* (Açgözlü Toplum, 1921), *Equality* (Eşitlik, 1931) ve *The Radical Tradition* (Radikal Gelenek, 1964).

bi şu inanç üzerine dayanıyordu: Marksizm sosyal ve tarihsel gelişmenin yasalarını ortaya çıkardı; sosyalizmin zaferi kaçınılmazdı; bunun sebebi Marksizmin daha yüksek bir ahlâkî vizyonu içeriyor olması değil, sınıf mücadelesinin, sınıfsız bir toplumdan oluşan nihai bir başarıya kadar art arda gelen aşamalarla tarihi ilerletecek olmasıydı. Marx'ın bilimsel yöntemi tarihsel materyalizme, insan düşüncesi ile davranışının hayatın iktisadi koşulları tarafından belirlendiği inancına dayandırıldı. Sosyal demokratlar Marx ve Engels'in materyalist ve hayli sistematik fikirlerini kabul etmekle kalmamışlar, aynı zamanda kapitalizmin esas itibarıyla ahlâkî bir eleştirisini de yapmışlardır. Kısaca, sosyalizm, ahlâkî açıdan kapitalizme üstün tutulmuştur; zirâ insanoğlu birbirlerine sevgi, sempati ve tutku bağlarıyla bağlı olan etik varlıklardır. Bu tür fikirler çoğu kere sosyalizme gözle görülür bir biçimde ütopyik bir nitelik kazandırmıştır.

Etik sosyalizmin altında yatan ahlâkî vizyon, insancıl ve dini ilkelere dayandırılmıştır. Fransa, Birleşik Krallık ve diğer milletler topluluğu (*Commonwealth*) üyelerinde sosyalizm, Karl Marx'ın "bilimsel" amentüsünden daha çok Fourier, Owen ve William Morris'ten (1854-1896) etkilenmiştir. Sosyalizm de büyük ölçüde Hristiyanlıktan esinlenmiştir. Örneğin, R. H. Tawney'in çalışmasında 20. Yüzyıl'da görülen Birleşik Krallık'taki Hristiyan sosyalizmiyle ilgili uzun-yerleşik bir gelenek vardır. İngiliz sosyalizmine ilham veren Hristiyan etiği, evrensel kardeşliğe, bütün bireylere Tanrı'nın yaratıkları olarak gösterilmesi gereken saygıya "Komşuyu kendiniz gibi seveceksiniz!" emrinde karşımıza çıkan ilkeye dayanır. *The Acquisitive Society* (Açgözlü Toplum, 1921) kitabında Tawney, düzenlenmemiş kapitalizmi mahkûm etti; zirâ bu tür bir kapitalizm, bir "müşterek insanlık" inancından daha çok "tamahkârlık günahı"yla yürütülür. *Equality* (Eşitlik, [1931] 1969) kitabında ise Tawney, İngiliz sınıf sistemini "özellikle Hristiyanlar için iğrenç" olduğu gerekçesiyle eleştirdi ve sosyal eşitsizlikte hatırı sayılır ölçüde bir düşüşü talep etti.

Bu türden dini ilham, özellikle Lâtin Amerika'da pek çok gelişmekte olan Katolik dünya devletini etkilemiş olan özgürleşme teolojisine ilişkin fikirlerde de karşımıza çıkmaktadır. Lâtin Amerika'daki baskıcı rejimlere yıllarca destek sağladıktan sonra Medellin, Kolombiya'da toplanan Roma

Katolik piskoposları 1968 yılında “yoksullar için öncelikli tercih”i deklare etti. Din adamları sınıfının dini sorumlulukları dar bir şekilde dinî olanın ötesine genişleyecek ve sıradan insanın sosyal ve siyasi mücadelesini içerecek bir biçimde görülmeye başlandı. Papa II. Jean Paul ve Vatikan’ın kınamasına rağmen Lâtin Amerikanın pek çok bölgesindeki radikal papazlar, yoksulluğa ve siyasi baskıya karşı kampanya yürüttüler ve bazen sosyalist devrimci hareketleri bile desteklediler. Aynı şekilde Kuzey Afrika’nın, Orta Doğu’nun ve Asya’nın, çoğunluğu Müslüman olan ülkelerindeki sosyalist hareketler, dinden ilham almışlardır. İslâm, sosyal adâlet, yardımseverlik ve işbirliği ilkelerini öğütlemesi ve özellikle tefeciliği veya vurgunculuğu yasaklaması anlamında sosyalizmle bağlantılıdır.

Bununla birlikte ahlâkî ve dinî ilkelerin lehinde bilimsel tahlilin bir kenara bırakılmasıyla sosyal demokrasi, sosyalizmin teorik temelini zayıflattı. Sosyal demokrasi, esas itibariyle, toplumdaki zenginliğin âdil veya hakça dağıtımını mefhumuyla ilişkilendirilmiştir. Bu, sosyal demokrasinin çokça vurgulanan ilkesinde, daha fazla eşitliğe bağlılığa işaret eden sosyal adâlette, ve [başkalarına] ihtimam gösterme ve merhamet etme gibi değerlerde karşımıza çıkar. Sosyal demokrasi, sonuç itibariyle, eşitliğin genişletilmesine ve zenginliğin kolektif sahipliğinin genişletilmesine dönük sosyal kanat bir bağlılıktan liberalizmin veya muhafazakârlığın belirli şekillerinden ayırt edilemeyecek olan piyasa verimliliği ve bireysel özgüven ihtiyacını kabul eden sağ kanat bir sosyal demokrat anlayışına kadar giden geniş bir tayfta büyük bir alanı içine alır hâle geldi. Yine de sosyal demokrasiye, genellikle bizzat kapitalizmin yeniden incelemesini ve sosyalizm amacının yeniden tanımlanmasını da içeren teorik bir temel kazandırmaya dönük çabalar olmuştur.

Düzeltilimci (Revisionist) Sosyalizm

Sosyalizmin asıl hedefi, üretken zenginliğin herkes tarafından ortaklaşa sahiplenilmesi ve dolaşısıyla ortak menfaat için kullanılması gereği idi. Bu, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını ve Marx’ın (bkz. s. 135) “sosyal devrim”, yani kapitalist üretim biçiminden sosyalist üretim biçimine geçiş olarak adlandırdığı şeyin başlamasını gerektirdi. Köktenci sosyalizm, kapitalizmin düzeltilemez yani, sadece reforma tâbi tutulmakla kalmayıp tamamen ortadan kaldırılmayı hak eden sınıf sömürüsü ve baskıya dayalı bir sistem olduğu inancına dayandırılmaktadır.

19. Yüzyıl’ın sonunda bazı sosyalistler, Marx’ın tahlilinin kusurlu olduğuna inanmaya başlamışlardı. Bu inancın en açık bir şekilde ifade edilişi, Eduard Bernstein’in Marx’ın kapsamlı bir eleştirisi ile Marksist tahlilin ilk esas düzeltimini yapan *Evolutionary Socialism* (Evrimsel Sosyalizm, [1898] 1962) adlı çalışmasında bulunuyordu. Bernstein’in tahlili büyük ölçüde ampirikti; Bernstein, Marx’ın tahlil yöntemini –yani, tarihsel materyalizmi– reddetti zirâ Marx’ın yapmış olduğu tahminlerin doğru olmadığı ortaya çıkmıştı. Kapitalizm kendisinin hem istikrarlı hem de esnek olduğunu göstermişti. Hatta 19. Yüzyıl’ın sonunda, Marx ve Engels tarafından *Das Kommunistische Manifest*’te (Komünist Manifesto, 1848) işaret edilen “komünizm hayâleti”nin Avrupa’da hâlâ dolaşıyor olduğuna dâir çok az kanıt vardı. Sınıf çatışmasını yoğunlaştırma yerine kapitalist toplumu burjuvazi ve proletarya şek-

Eduard Bernstein (1850-1932)



Alman sosyalist siyasetçi ve kuramcı. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin ilk dönem üyelerinden birisi olan Bernstein, bu partinin önde gelen entelektüellerinden biri hâline geldi, düzeltimci tartışmayı derinden etkiledi. Bernstein, daha sonra Parti'ye döndüyse de, Birinci Dünya Savaşına karşı çıktığı için partisinden ayrıldı.

İngiliz Fabiancılık ile Kant'ın (1724-1804) felsefesinden etkilenen Bernstein, ortodoks Marksizmi düzeltmeye ve modernleştirmeye çalıştı. Evrimci Sosyalizm'de (1898) Bernstein, iktisadî krizlerin –daha şiddetli değil de– daha az şiddetli hâle geldiğini iddia etti ve “çalışan sınıfın istikrarlı ilerlemesi”ne dikkatleri çekti. Bernstein, bu yüzden, liberal orta sınıflar ve köylüler arasında ittifaklar kurulmasını talep etti ve sosyalizme doğru yavaş ve barışçıl bir geçiş ihtimâli üzerinde durdu. Daha sonraki yazılarında Bernstein, Marksizmle ilgili her türlü görüşü terk etti ve Neo-Kantçılığa dayalı etik bir sosyalizm şekli geliştirdi.

linde “iki büyük sınıf”a bölerek, Bernstein, kapitalizmin sürekli daha karmaşık ve farklılaştırılmış hâle geldiğini ileri sürdü. Özellikle zenginliğin sahipliği, bir tek güçlü sanayinin yerine birden fazla hissedarın sahibi olduğu anonim şirketlerin kurulmasının bir sonucu olarak genişlemişti. Orta sınıf şişkinleşmişti; maaşlı pek çok işçi, teknisyen, devlet memuru ve profesyonel işçi artık ne kapitalist ne de proleterdiler. Bernstein'ın bakış açısında kapitalizm artık, çıplak sınıf baskısından oluşan bir sistem değildi. Bu yüzden kapitalizm, temel sanayilerin millileştirilmesi ve çalışan sınıf için hukukî koruma ile refah amaçlı ödemelerin genişletilmesiyle reforma tâbi tutulabilirdi; Bernstein'ın kendinden emin olduğu bir süreç, barışçıl ve demokratik bir biçimde aşılabildi.

Batılı sosyalist partiler, teoride her zaman böyle olmasalar da, pratikte kapitalizmi ortadan kaldırmaktan daha çok evcilleştirmeyi amaçlayan düzeltimci partiler olmuşlardır. Bazı durumlarda bu partiler, köktenci hedeflere şeklen bağlılıklarını uzun süre muhafaza ettiler; örneğin İngiliz İşçi Partisi Tüzüğü'nün IV. maddesinde yer alan “üretim, dağıtım ve mübadele araçlarının müşterek sahipliği”ne duyulan inanç, 1995 yılına kadar değiştirilmeden kalmıştır. Yine de, 20. Yüzyıl ilerledikçe sosyal demokratlar, kapitalist piyasanın verimliliğini ve enerjisini fark ettiklerinden dolayı, bağlılıklarını planlama düzeyine kadar indirdiler. İsveç Sosyal Demokrat İşçi Partisi resmî olarak planlamayı 1930'larda terk etti; Alman Sosyal Demokratları ise bunu partinin 1959'daki Bad Godesberg Kongresi'nde yaptı ve “mümkünse, rekabet; gerekliyse, planlama” ilkesini benimsedi. İngiltere'de, 1950'lerde düzeltimciliği içine alacak resmî bir girişim İşçi Partisi, konferansı daha sonra lider olacak olan Hugh Gaitskell'in IV. maddeyi kaldırma isteğini reddettiğinde, son buldu. Yine de iktidarda olduğu zaman İşçi Partisi asla, tümenden millileştirmeye dönük bir niyetinin olduğunu belirtmedi.

Planlama ve kapsamlı millileştirmenin terk edilmesi, sosyal demokrasiye üç çok geniş hedef bıraktı. Bunlardan birincisi, serbest piyasa kapitalizmi ile devlet kolektivizmi (bkz. s. 120) arasında duran kamusal ve özel sahipliğin bir karışımı olan karma ekonomiydi. Sosyal demokratlar



Sosyal Demokrasi	Komünizm
Etik sosyalizm	Bilimsel sosyalizm
Düzeltilimcilik	Köktencilik
Reformculuk	Ütopyacılık
Evrım/Kertecilik (<i>gradualism</i>)	Devrim
Kapitalizmi "insancıl hâle getirme"	Kapitalizmi ortadan kaldırma
Yeniden dağıtım	Ortak mülkiyet
Sınıf çatışmasını iyileştirme	Sınıfsız toplum
Görelî eşitlik	Mutlak eşitlik
Karma ekonomi	Devlet kolektifleştirmesi
İktisadî yönetim	Merkezi planlama
Parlâmenter parti	Öncü parti
Siyasal çoğulculuk	Proleterya diktatörlüğü
Liberal-demokratik devlet	Proleterci/halkçı devlet

tarafından savunulduğunda millileştirme, her zaman seçicidir ve ekonominin "kumanda eden zirveleri" veya "doğal tekeller" olduğu düşünülen sanayiler için düşünülür. 1945-1951 arası Attlee'nin İşçi Partisi hükümeti, örneğin, temel mal ve hizmetleri –elektrik, gaz, kömür, çelik, demiryolu vb. gibi sanayileri– millileştirdi ama İngiliz sanayisinin pek çoğunu özel sektöre bıraktı. İkincisi, sosyal demokratlar iktisadî büyümeyi devam ettirmek ve işsizliği aşağıya çekmek için kapitalist ekonomileri düzenlemeye veya yönetmeye çalıştılar. 1945 sonrası pek çok sosyal demokrat parti, ekonomiyi denetlemenin ve tam istihdamı sağlamanın bir aracı olarak Keynezyen iktisada yöneldi. Üçüncüsü, sosyalistler, kapitalizmi reforma tâbi tutmanın veya insancıl hâle getirmenin birincil aracı olarak refah devletine sarıldılar. Refah devleti, sosyal eşitliği teşvik etmeye ve yoksulluğu ortadan kaldırmaya yardım edecek yeniden dağıtımcı bir mekanizma olarak görüldü. Artık kapitalizmin kaldırılmasına gerek duyulmuyor, sadece reforma tâbi tutulmuş veya refahçı kapitalizmin tesisiyle değiştirilmesi yeterli görülüyordu.

Bu gelişmelere teorik sağlamlık katmaya ve esasında Bernstein'ı güncellemeye yönelik bir çaba, *The Future of Socialism* (*Sosyalizmin Geleceği*, 1956) adlı kitabıyla Britanyalı siyasetçi ve sosyal kuramcı Anthony Crosland tarafından gerçekleştirildi. Crosland (1918-1977) modern kapitalizmin Marx'ın zihnindeki 19. Yüzyıl kapitalizm modelinden daha az usandırdığını iddia etti. Crosland, James Burnham'ın fikirlerinden etkilendi; *The Monaperial Revolution* (*Yönetmel Devrim*, [1941] 1960) kitabında Burnham, yöneticilerden, uzmanlardan ve teknokratlardan müteşekkil yeni bir sınıfın eski kapitalist sınıfın yerini aldığını ve hem kapitalist hem de sosyalist, bütün gelişmiş sanayi toplumla-

rında hâkim olmaya başladığını ileri sürdü. Crosland, zenginliğin sahipliğinin onun denetiminden ayrılmış olduğuna inanıyordu. Ona göre, günlük iş kararlarını alan maaşlı yöneticiler yönettikleri şirketlerin kamusal imajının yanı sıra sınıai uyumun sürdürülmesi de dâhil çok geniş bir hedefler yelpazesini sahiplerken; bunun aksine işletmelere sahip olan hissedarlar, esas itibariyle kârla ilgilidirler. Marksizm, bu yüzden, işe yaramaz hâle gelmiştir; eğer kapitalizm artık bir sınıf sömürme sistemi olarak görülemiyorsa temel amaçlar olan millileştirme ve planlama basitçe geçersizleşmişti.

Bununla birlikte bir sosyalist olarak Crosland, zenginliğin daha eşit dağıtımı olarak anladığı sosyal adâlet hedefine bağlı kaldı. Zenginliğin ortaklaşa sahiplenilmesine gerek yoktu; zirâ artık zenginlik, artan oranlı vergilendirme yoluyla finanse edilen bir refah devleti sayesinde yeniden dağıtılabilirdi. Artan oranlı vergilendirme zengin ve güçlü olanların genişlemiş refah desteklerinin yükünü çekmelerini güvence altına alırken; refah devleti, yoksulların ve toplumdaki en incinebilir durumda olanların hayat standartlarını yükseltecekti. Sonuçta, Crosland, iktisadî büyümenin sosyalizmin başarılmasında hayati bir rol oynadığını fark etti. Büyüyen bir ekonomi, daha bonkör sosyal harcamaları finanse etmek için ihtiyaç duyulan vergi gelirlerini yaratmak için gerekliydi. Ayrıca, zenginler ancak, eğer kendi hayat standartları iktisadî büyüme sayesinde garanti edilirse, ihtiyaç içinde olanları finanse etmeye hazır hâle getirilecektir.

Sosyal Demokrasinin Krizi

1945 sonrası dönemin ilk yıllarında Keynezyen sosyal demokrasi –veya geleneksel sosyal demokrasi– zafer kazanmış gibi gözüktü. Onun gücü, Marx'ın (bkz. s. 135) kapitalizmi sona erdireceğine inandığı eşitsizlik ve istikrarsızlık düzeylerine yenilmeksizin piyasanın dinamizminden yararlanmasıydı. Liberal partiler eşit fırsatlara ve muhafazakâr partiler de paternalist veya “tek millet” ideale dayalı olarak hemencecik kendi sosyal demokrasi tarzlarını geliştirerek buna cevap verdiler ama görüldüğü gibi ılımlı sosyalizm, fikirler savaşını kazanmıştı: Siyasî düşünce durdurulamaz bir şekilde sola doğru hareket ediyordu. Yine de Keynezyen sosyal demokrasi, bir uzlaşmaya dayalı olarak devam etti. Bir tarafta, zenginlik yaratmanın tek güvenilir yolu olarak piyasanın faydacı kabulü vardı. Piyasaya bu isteksiz yöneliş, sosyal demokratların piyasaya karşı geçerli sosyalist bir alternatifin olmamasını kabullendikleri anlamına geldi; bu da, sosyalist projenin kapitalizmin yerine geçmek için değil de onu reforma tâbi tutmak için yeniden doğduğu anlamına gelir. Diğer tarafta, sosyalist etik, sosyal adâlete, toplumdaki faydaların veya ödüllerin ahlâkî olarak savunulabilir bir dağıtımıyla ilgili bir fikre, bağlılık şeklinde varlığını sürdürdü. Bu, sırası gelince, zayıf bir eşitlik mefhumuyla –dağıtımcı eşitlikle, yani yoksulluğun ve eşitsizliğin zenginden fakire yapılacak bir yeniden dağıtımla azaltılması gerektiği fikriyle– ilişkilendirildi.

Bununla birlikte, kapitalizmi reforma tâbi tutmaya ilişkin düzeltimci gaye hiç de açık değildi ancak, köktenci sosyalizm –kapitalizmin ortadan kaldırılması şeklinde– açık ve çok iyi tanımlanmış bir gayeye sahipti. Bütün sosyal demokratlar, kapitalizmin sosyal adâlet ilkesiyle uyumlu bir

biçimde değiştirilmesi gerektiğini kabul ettiler ama bunun nasıl olacağı, ve hatta “sosyal adâlet”in nasıl tanımlanacağı konusunda çok farklı bakış açılarına sahiptiler. Örneğin, karma bir ekonomide kamusal ve özel sahiplik arasındaki denge ne olmalıydı? Hangi sanayiler millileştirilmeli, hangileri özel sektöre bırakılmalıydı? Refah devleti, vergi yükünün iktisadi büyümenin önünde bir engel olmasına sebep olmaksızın, ne kadar genişletilmeliydi? Sosyalist hükümetler, eğer enflasyona sebep olma riski taşıyorsa, az ücret alan işçilerin ücret taleplerine olumlu yanıt vermeli miydi? Ayrıca, sosyal demokratlar müdahaleyi, geleneksel sosyalist ilkelerden daha çok, fırsat eşitliği ve pozitif özgürlük gibi modern liberal fikirlerle gönderme yaparak savunmaya başladı. Bu yüzden, sosyalizm ve liberalizm arasındaki ayrım sürekli olarak daha muğlak hâle geldi.

Keynezyen sosyal demokrasinin kalbinde, Keynezyen sosyal demokrasinin hem iktisadi verimlilik hem de eşitlikçiliğe bağlılığı arasındaki bir çatışma yer almaktadır. Savaş sonrası dönemin “uzun süreli gelişme”si süresince sosyal demokratlar, bu çatışmayla yüzleşmek zorunda kalmadılar; zirâ sürdürülen büyüme, düşük işsizlik ve düşük enflasyon, bütün sosyal grupların hayat standartlarını iyileştirdi ve refahı daha cömertçe sunmayı finanse etmeye yardım etti. Bununla birlikte, Crosland’ın tahmin etmiş olduğu gibi, 1970’ler ve 1980’lerdeki iktisadi krizler, sosyalist düşünceyi daha belirgin bir şekilde tanımlanmış sol-kanat ve sağ-kanat pozisyonlar şeklinde ayırıştırarak, sosyal demokrasi içinde hizipler yarattı. İktisadi kriz, eş zamanlı olarak yeniden ortaya çıkmış olan işsizlik için refah desteği talebini artıran “refah devletinin mâli krizi”ni tetikledi; zirâ daha az sayıda insan çalışıyor ve işletmeler daha az kârlıydı. Zor bir soru cevaplandırılmalıydı: Sosyal demokratlar, enflasyonu ve belki de vergileri azaltma anlamına gelebilecek piyasa ekonomisinin verimliliğini tamir etmeye çabalamalı mıydılar, veya refah harcamalarını devam ettirerek ya da genişleterek yoksulları ve daha düşük ücret alanları savunmalı mıydılar?

Sosyal demokrasinin bu krizi, bir dizi faktörlerin bir araya gelmesiyle birlikte 1980’ler ve 1990’larda derinleşti. İlk olarak, sosyal demokrasinin seçim zaferi kazanma ihtimâli, sanayisizleşme ve –geleneksel sosyal demokrasinin sosyal tabanı– geleneksel çalışan sınıfın önemini yitirmesiyle birlikte azaldı. 1945 sonrası dönemin ilk yıllarında demokrasi dalgası ilerici siyasetle birlikte akmıştı ancak, 1980’lerden sonra her gün biraz daha fazla J. K. Galbraith’in “memnun çoğunluk” dediği şeyin menfaatleri etrafında yoğunlaştırıldı. Bu yüzden Keynezcilik (bkz. s. 76), sürekli olarak enflasyonun yüksek seviyelerde seyretmesine sebep olan iktisadi yönetime yönelik bir “vergilendir ve harca” yaklaşımıyla birlikte ele alındı; refah devleti, özellikle istihdam edilenin ve genel olarak zenginlik yaratmanın üzerinde bir yük olarak algılandı; ve millileştirilmiş sanayiler tüketicilerin taleplerine duyarsız ve verimsiz olarak görüldüler. Sosyal demokrat partiler, sosyal sıçramalar ile seçim başarıları için büyük bir bedel ödedi. Örneğin, İngiltere İşçi Partisi, 1979-1992 arasında ardı ardına dört tane genel seçimi kaybetti; Alman Sosyal Demokrat Partisi, 1982-1998 yılları arasında iktidarda yoktu; ve Fransız Sosyalist Parti, özellikle 1993’te ve sosyalist aday Lionel Jospin’in başkanlık seçiminde başarısız olduğu 2002’de ezici yenilgilerle karşılaştı. İkincisi, sosyal demokrasinin iktisadi açıdan başarılı olma kabiliyeti, iktisadi küreselleşmenin artmasıyla birlikte zayıflatılmıştır. Ulusal ekonomilerin daha geniş küresel bir kapitalist sistemle bütünleşmesi sadece, Keynezyen

politikaların, hükümetlerin ayrı ayrı ulusal ekonomileri yönetebilmelerini gerektirmesinden dolayı Keynezciliği işe yaramaz hâle getirmedi, aynı zamanda, özellikle refah devletini reforma tâbi tutarak vergi ve harcama seviyelerini aşağıya çekme ve işgücü esnekliğini teşvik etme yönünde baskı yaratan uluslararası rekabeti artırdı. Üçüncüsü, sosyal demokrasinin entelektüel güvenilirliği, komünizmin çöküşüyle birlikte kötü bir biçimde zarar gördü. Komünizmin çöküşü, kapitalist olmayan önemli herhangi bir iktisadî modelsiz bir dünya yaratmakla kalmadı, Anthony Giddens'in (bkz. s. 156) sosyalizmin sibernetik modeli dediği ve toplumdaki beyin gibi eylemde bulunan devletin, iktisadî ve sosyal reformun birincil ajanı olarak hizmet gördüğü şeye olan inancı da azalttı. Bu bağlamda Keynezyen sosyal demokrasi sadece, 1989-1991 arası dönemin devrimlerinde birdenbire ıskartaya atılan "tepeden aşağıya" devlet sosyalizminin daha mutedil bir versiyonu olarak görülebilir(di).

Yeni-Düzeltilimcilik ve "Üçüncü Yol"

1980'lerden sonra dünyadaki reformcu sosyalistler, bazen yeni-düzeltilimcilik olarak ifade edilen, düzeltilimciliğin daha ileri bir aşamasına geçmişler; bu aşamada, az veya çok, kendilerini geleneksel sosyal demokrasinin ilke ve bağlılıklarından uzaklaştırmışlardır. Ortaya çıkan ideolojik duruş, "modernleştirilmiş" sosyal demokrasi, "üçüncü yol", "radikal merkez", "aktif merkez" ve "yeni orta"yı içeren değişik adlarla ifade edilmiştir. Ancak yeni düzeltilimciliğin ideolojik önemi ve özel olarak geleneksel sosyal demokrasiyle ve genel olarak sosyalizmle ilişkisi, tartışma ve keşmekeş ortamında gizlenir. Bunun sebebi, kısmen, yeni-düzeltilimciliğin, farklı ülkelerde farklı şekiller almış olmasıdır. Bu yüzden, Almanya, Hollanda, İtalya ve Yeni Zelanda gibi devletlerde ortaya çıkmış olanların yanı sıra ABD'deki Bill Clinton ve "yeni" Demokratlar ile Birleşik Krallık'taki Tony Blair ve "yeni" İşçi Partisi arasındakiler de dâhil birbirine zıt çok sayıda yeni-düzeltilimci proje vardır. Bazı durumlarda bu projeler nitelik itibarıyla sosyalist veya post-sosyalist değildirler; buna karşın diğerlerinde sosyalist veya en azından sosyal demokrat değerleri kurtarmak için açık bir çaba gösterilmiştir. Ayrıca, yeni-düzeltilimcilik, değişik ideolojik gelenekleri bir araya getirmektedir. Sosyal demokrasiye ek olarak, iktisadî liberalizm, sosyal liberalizm, kömüniteryenizm ve sosyal muhafazakârlıktan etkilenmiştir. Bu yüzden, kendi hâlinde tek, tutarlı bir ideolojik gelenekten daha çok, rekabet hâlindeki gelenekleri bir araya getirmeye ve açık bir biçimde birbiriyle çatışan fikir ve değerleri bağdaştırmaya yönelik bir çabadır. Sonuç olarak, yeni-düzeltilimcilik, açık bir ideolojik önyargıyla malûldür. Yeni bir ideolojik sistem geliştirmek isteğinden çok, çalışabilir politika çözümleri arayışı ve seçmenin gönlünü tekrar kazanmaya dönük bir çabayla meşhur olmuştur. Hakikaten, yeni-düzeltilimcilik bazen ideolojik sistemleri rijit/aşırı ve modası geçmiş şekilde değerlendirmesi bakımından post-modernizme (bkz. s. 306) benzemektedir.

Yeni-düzeltilimciliğin asıl hamulesi, sözde bir "üçüncü yol" geliştirmeye yönelik çabası olmuştur. Üçüncü yol, genel olarak, hem kapitalizme hem de sosyalizme alternatif bir fikri ifade etmektedir. Bu terim, ilk olarak, faşistler tarafından kullanıldı ve çok makûl bir biçimde, geleneksel sosyal



Komüniteryanizm, benliğin veya kişinin topluluk sayesinde kurulduğu inancıdır; bu inanca göre bireyler, ait oldukları topluluklarca şekillendirilirler ve bu yüzden onlara bir saygı ve hürmet borcu içindedirler “yükümsüz benlikler” yoktur. Liberal bireycilikle açık bir biçimde çatışmasına rağmen komüniteryanizm, yine de, çeşitli siyasi şekillere sahiptir. *Sol-kanat* komüniteryanizm, topluluğun (anarşizmde olduğu gibi) sınırlandırılmamış özgürlük ile sosyal eşitliği talep ettiğini kabul eder. *İlimli* komüniteryanizm, topluluğun (sosyal demokraside/Torylerin babaca yönetiminde olduğu gibi) karşılıklı haklar ile sorumlulukların kabul edilmesinde kök saldiğını düşünür. *Sağ-kanat* komüniteryanizm, topluluğun (Yeni Sağ’da olduğu gibi) otorite ve yerleşik değerlere saygıyı gerekli kıldığını benimser.

demokrasiyi betimlemek için kullanılabilir. Ancak modern şekilde üçüncü yol, eski usûl sosyal demokrasi ile neo-liberalizme alternatif bir mefhumu temsil etmektedir. Üçüncü yol, (belki içsel olarak) kesin olmaktan uzak ve çok sayıda yoruma açık da olsa, yine de üçüncü yolun belli başlı ayırt edici özelliklerinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi –en azından “yukarıda aşağıya” devlet sosyalizmi şeklindeki– sosyalizmin öldüğü inancıdır. 1995’te yeniden yazılan İngiltere İşçi Partisi Tüzüğü’nün IV. Maddesinin piyasa ekonomisi olarak atıf yaptığı şeyin bir alternatifi yoktur. Bunun devamı olarak üçüncü yol, küreselleşmeyi genel olarak kabul etmekte ve kapitalizmin bilgi teknolojisini, bireysel yetenekleri ve hem emeği hem de işin esnekliğini her şeyin üzerinde tutan bir “bilgi toplumu”na dönüşerek mutasyon geçirmiş olduğuna inanmaktadır. Genel olarak piyasanın devlete tercih edilmesi, ve iş-girişimci yanlısı bir tutumun benimsenmesi, üçüncü yolun, 1980’ler ve 1990’ların neo-liberal devrimini tersine çevirmekten daha çok, bu devrimin üzerinde yükselmeye çalıştığı anlamına gelir.

İkinci önemli “üçüncü yol” inancı, üçüncü yolun topluluk ve ahlâkî sorumluluk üzerindeki vurgusudur. Topluluk, doğal olarak, kardeşlik ve işbirliği gibi bir sosyal öz fikri üzerine kurulan uzun sosyalist mirasa sahiptir. Ancak üçüncü yol düşüncesini etkileyen komüniteryanizm (bkz. s. 155), liberal bireyciliğin (bkz. s. 45) bir eleştirisiyle alâkalıdır. Alasdair MacIntyre (1981) ve Michael Sandel (1982) gibi toplulukçu kuramcılar, bireyi mantıksal olarak toplumun üzerinde veya “dışında” kabul ederek liberalizmin, kamusal iyiyle ilgili önemli bir fikrin değerini azaltarak bencil ve egoist davranışı meşrulaştırmış olmaktan başka bir işe yaramadığını iddia ettiler. Bu yüzden üçüncü yol, neo-liberalizmin iktisadi teorisinin pek çoğunu kabul etmemesine rağmen felsefi temelini, ahlâkî ve sosyal yansımalarını tamamen reddeder. Piyasa köktencilüğünün tehlikesi, bu köktencilüğün, toplumun ahlâkî temellerini sarsan her şeyi serbest bırakmasıdır. Yine de üçüncü yolun bazı versiyonları, özellikle Birleşik Krallık’taki “Blair projesi”, pek çok yönden 19. Yüzyıl’ın “neo-liberalizmi”ne benzeyen bir toplulukçu liberalizm şekli yaratır. Komüniteryen liberalizmin temel inancına göre, haklar ve sorumluluklar hakikî anlamda birbirine bağlıdır: Tüm haklar, buna mukabil sorumluluklarla dengelenmelidir ya da tersi geçerli olmalıdır. Bu bakış açısı, özerkliği kabul eden ama bireylerin karşılıklı

Anthony Giddens (1938-....)

İngiliz sosyal ve siyasal kuramcı. Giddens, 1997-2003 yılları arasında London School of Economics'in yöneticisiydi. Sıklıkla "Tony Blair'ın gurusu" olarak atıf yapılan Giddens, İngiltere ve başka yerlerdeki yeni bir sosyal demokrat gündemin gelişmesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Bir sosyal kuramcı olarak Giddens'in önemi onun, *New Rules of Sociological Method* (Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, 1976) ve geleneksel yapı ve ajan ikiliğini aşmayı denediği *The Constitution of Society* (Toplumsal Kuruluşu, 1984) gibi çalışmalarda geliştirdiği yapılanma kuramıyla kalıcı hâle geldi. *Beyond Left and Right* (Sağ ve Solun Ötesinde, 1994), *The Third Way* (Üçüncü Yol, 1998), *The Runaway World* (Elimizden Kaçıp Giden Dünya, 1999) ve *The Third Way and Its Critics* (Üçüncü Yol ve Eleştirileri, 2000)'nin de içinde yer aldığı daha sonraki çalışmalarında Giddens; küreselleşme, gelenekselleşmeden uzaklaşma ve (karşılıklık ve karşılıklı bağımlılık gibi) sosyal dönüşümsellikteki artış gibi gelişmeleri dikkate alarak, geç modernliğin gelişimi ışığında sosyal demokrasiyi yeniden modellemeye çalışmıştır.



bağımlılık ve karşılıklılıktan oluşan bir bağlamda işlem yaptıklarını vurgulayan sözde "yeni" bir bireyciliğe dayandırılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hem sosyal demokrasi hem de neo-liberalizm sorumluluklar ekonomik ve sahiplik hakları –genişletilmeksizin artırılmış haklara sosyal ve refah haklarına– sahip oldukları için mahkûm edilebilir. Bu yüzden üçüncü yol siyaseti, toplumdaki "sorumluluk açığı"nı gidermeye uğraşmaktadır.

Üçüncüsü, üçüncü yolun destekçileri, sosyalizmin toplumla ilgili çatışma fikrinin aksine, topluma ilişkin bir uzlaşma fikrini kabul etme eğilimindedir. Bu, örneğin, toplumun bütün üyelerini birbirine bağlayan bağları vurgulayan, ve sınıf farklılıkları ile iktisadi eşitsizlikleri göz ardı eden veya gizleyen topluluk eğiliminde aşıkârdır. Aynı şekilde bir "bilgiyle hareket ettirilen ekonomi" fikri, maddi ödüllerin artık yapısal eşitsizlikler temelinde dağıtılmadığını aksine bugün, işle ilgili yeteneklerin toplumdaki hızlı dağılımına daha yakından denk düştüğünü ileri sürer. Bir uzlaşma inancı ve sosyal uyum, geleneksel ahlâki ve ideolojik düşünmenin ya o/ya bu yaklaşımını reddeden ve neredeyse ikili olmayan bir dünya görüşüne denk düşen şeyi öneren üçüncü yolun değer sisteminde de görülür. Bu yüzden üçüncü yolcu siyasetçiler, tipik olarak, girişimi ve hakkaniyeti, kişisel fırsat ve güvenliği, özgüveni ve karşılıklı bağımlılığı, vb. kabul ederler. Bu, üçüncü yolun –Anthony Giddens'in (1994) iddia ettiği gibi– "sağ ve solun ötesi"ne geçtiğini gösterebilirken; ayrıca üçüncü yolun, en iyi ihtimâlle muğlak ve en kötü ihtimâlle tamamen tutarsız olduğu eleştirisine de kapı aralamaktadır.

Dördüncüsü, üçüncü yol, geleneksel sosyalist geleneğin eşitliğe bağlılığının yerine sosyal içer(il)meyle/kapsa(n)mayla ilgili bir ilgiyi ikame etmiştir. Bu, fırsat ve meritokrasi gibi liberal fikirlere yapılan vurguda açıkça görülür. Bu yüzden eşitlikçilik, fırsat eşitliğine inanç veya "kazanç temelli eşitlikçilik" –yani bireylerin potansiyellerini gerçekleştirmelerine imkân sağlayan aktif varlıklara ve fırsatlara ulaşma hakkı– düzeyinde ele alınmaktadır. Böylece üçüncü yolun refah reformu için önerileri tipik olarak hem "kendi ayakları üzerinde durma" üzerindeki neo-liberal vurguya hem



Üçüncü Yol	Sosyal Demokrasi
Faydacı	İdeolojik
Küreselleşme	Ulus-devlet
Bilgi toplumu	Sanayi toplumu
Topluluk	Sınıf siyaseti
Piyasa ekonomisi	Karma ekonomi
Tam istihdam edilebilirlik	Tam istihdam
Fırsat eşitliği	Sonuçların eşitliği
Meritokrasi/değerli aydın sınıfı	Mazluma ilgi
Herkes için fırsat	Sosyal adâlet
İçer(il)meyi/kapsa(n)mayı teşvik	Yoksulluğu kazımak
Haklar ve sorumluluklar	Sosyal haklar
Çalışan için refah	Beşikten mezara kadar refah
Rekabet/piyasa devleti	Sosyal-reformcu devlet

de kapsamlı veya “beşikten mezara kadar” refaha sosyal demokrat inancı reddetmektedir. Bunun yerine refah, “sosyal olarak dışlanmış” olanlara yönlendirilmeli ve “insanların kendi kendilerine yardım etmeleri” veya Clinton’ın ifade ettiği gibi insanlara “ellerini açmayı değil iş yapmayı öğretme” şeklindeki modern liberal yaklaşımı takip etmelidir.

Son olarak, üçüncü yol, devletin en uygun rolüyle ilgili yeni fikirlerle ayırt edilmektedir. Neo-liberaller devletin minimal veya “gece bekçisi” rolüyle yetinmesi gerektiğini ileri sürerlerken ve sosyal demokratlar devleti, kapitalizmin adâletsizliklerine karşı bir denge olarak kullanmayı isterlerken; üçüncü yol, rekabet veya piyasa devleti fikrini de ihtiva eder. Bir rekabet devleti; birincil rolü, küresel rekabeti artıran koşullarda ulusal zenginlik için stratejiler geliştirmek olan bir devlettir. Bu yüzden devlet, ekonominin altyapısını iyileştirme ve daha da önemlisi ülkenin işgücünün yeteneklerini ve bilgisini güçlendirme anlamına gelen sosyal yatırım üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu yüzden, iktisadi olarak, tüketimi artırmayı ve yoksulluğu ortadan kaldırmayı amaçlayan sosyal demokrat “talep-yanlı” bir yaklaşım yerine, üretimi artırmayı ve rekabeti geliştirmeyi amaçlayan “arz-yanlı” bir yaklaşımı ifade eder. Dolayısıyla hükümetin önceliği, sosyal güvenlikden ziyade sadece kendi başına değerli olduğundan değil, kişisel gelişmeyi de illettüğinden (modern liberal görüş) ve istihdam edilebilirliği artırdığı ve ekonomiye fayda sağladığından (faydacı veya klasik liberal görüş) eğitim olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında hükümet, esas itibariyle, amacı iktisadi ve sosyal bir mühendislik programını hayata geçirmekten ziyade nüfusun tutumlarını, değerlerini, yeteneklerini, inançlarını ve bilgisini şekillendirmek veya yeniden şekillendirmek olan kültürel bir aktördür.

21. YÜZYIL'DA SOSYALİZM

Bazıları 21. Yüzyıl'da sosyalizm tartışmasını anlamsız olarak görecektir. Sosyalizm ölüdür ve ölüm ilânları yazılmıştır. Bu bakış açısını sürdürme isteği çok tanındıktır. 1989-1991 arası Doğu Avrupa'da gerçekleşen devrimler, "gerçekten varolan sosyalizmin" son kalıntılarını da ortadan kaldırdı, ve –Çin, Kuzey Kore ve Küba'daki gibi– görünürde sosyalist rejimlerin varlığını sürdürdüğü yerlerde sosyalizm, komünist partilerin piyasa reformlarını uygulamaya sokmaya yönelik istekliliğinden dolayı varlığını sürdürmektedir. Başka yerlerde parlâmenter sosyalist partiler, piyasa yönelimli iktisada artan sempati göstermek yoluyla seçim güvenilirliğini artırmaya uğraşarak geleneksel ilkelere kaçmışlardır. Tek ciddi tartışma, sosyalizmin ölümünün sebebi hakkında olmuştur. Francis Fukuyama (1989) gibi tarihin sonu kuramcıları bunu, bütün sosyalist modellerdeki içsel kusurlara ve liberal kapitalizmin belirgin üstünlüğüne bağlamışlardır. Diğerleri, küreselleşen bir ekonominin karşı konulmaz bir biçimde bütün ülkeleri küresel kapitalist bir sistemin içine doğru çektiği bir eğilime vurgu yapmışlardır. Yine başkaları, sosyalizmin siyasî temelinin çalışan sınıfın kütle hâlinde gruplarından yalıtılmış ve siyasetten uzaklaştırılmış bir alt sınıfa doğru çekildiğini gündeme getirmişlerdir. Sosyalizmin ölüm sebebiyle ilgili açıklama ne olursa olsun dünya; sosyalizmi, Troçki'nin (bkz. s. 187) çok farklı şartlarda "tarihin çöp tenekesi" olarak adlandırdığı şeye göndererek, dramatik bir biçimde ve sürekli olarak sağa doğru kaymıştır.

Bununla birlikte, daha uzun bir tarih duyusuna sahip sosyalizmin bu karamsarlığa kendini kaptırması ihtimâl dâhilinde değildir. 20. Yüzyıl'ın başında sosyalizmin kaçınılmaz zaferiyle ilgili tahminlerin yanlış olduğunun kanıtlanmasında görüldüğü gibi; 21. Yüzyıl'ın başında söylenen sosyalizmin ölümü hakkındaki bu türden ifadelerin güvenilir olması ihtimâl dâhilinde değildir. Gerçekten, 1960'lar gibi yakın bir zamanda sosyalizmin karşı konulamaz ilerlemesi karşısında serbest piyasa liberalizminin gereksiz olduğu değerlendirildi. Sosyalizmin hayatta kalması için umutlar, büyük ölçüde kapitalist sistemin devam eden ve belki de aslı zaafları üzerine dayandırılmaktadır. Son çalışması *Socialism for a Sceptical Age* (*Bir Şüphe Çağı İçin Sosyalizm*, 1995) adlı eserinde Miliband'ın ortaya koyduğu gibi; "kapitalizmin tamamen dönüşmüş ve insanoğlunun ulaşabileceği en iyi ideolojiyi temsil ettiği düşüncesi, insan ırkının üzerindeki korkunç bir lekedir." Bu anlamda sosyalizmin, sadece beşerî gelişmenin piyasa bireyciliğinin ötesine geçirilebileceğinin hatırlatıcısı olarak hizmet ettiği için hayatta kalması mukadderdir. Ayrıca, küreselleşme sosyalizme, tehditlerin yanı sıra fırsatlar da sunabilir. Kapitalizmin, iktisadî hayatın uluslar üstü niteliğinin artan önemi sayesinde dönüşmesinde olduğu gibi; sosyalizm de küresel sömürü ve eşitsizliğin bir eleştirisine dönüştürülen bir süreçte olabilir. Teorik olarak henüz berrak olmamasına rağmen bu, her şeyden önce, yeni ortaya çıkan kapitalizm karşıtı veya küreselleşme karşıtı hareket baskısıdır. Bir başka ifadeyle 21. Yüzyıl'daki sosyalizm, sırf kapitalizm karşıtı bir ideoloji olarak yeniden gündeme getirilebilir.

Eğer sosyalizm varlığını sürdüreceyse bu, sosyalizmin hangi türü olacaktır? Açık gibi gözüken şey, hayatta kalacak olan sosyalizmin, Sovyet döneminin bürokratik otoriteryanizmi (bkz. s. 96) olmasının pek ihtimâl dâhilinde olmamasıdır. Marksizm-Leninizm, hakikaten, ölmüş olabilir ve az

sayıda sosyalist gözyaşı onun ardından dökülecektir. Bunun sonuçlarından biri, bugün, Leninizm ve Stalinizm deneyiminden ayırt edilen Marx'ın (bkz. s. 135) mirasının yeniden gözden geçirilmesi olacaktır. Ancak bu, 20. Yüzyıl'ın iktisadî belirlenimciliği esas alan bildik Marx'tan daha çok, hümanist bir Marx olacaktır. Parlâmenter sosyalizmle ilgili olarak önemli bir hedef varlığını sürdürmektedir. En azından 1945 sonrası büründüğü kisve altında Keynezyen sosyal demokrasi, ıskartaya atılmış olabilir ama piyasa kapitalizmine siyasî ve seçimle gelen geçerli bir alternatif henüz çıkmamıştır. Üçüncü yol ve diğer yeni-düzeltimci projelere gösterilen ilgi bize, şüphesiz, sosyalizm içinde "yeni düşünme" arzusunun, ve hassaten köktenci neo-liberalizme karşı durma isteğinin delilini sunabilir ama bunu, sosyalizmin yeniden doğumunun bir kanıtı olarak görmek zordur. Bu esnada, yeni sosyalist paradigma arayışı sürmektedir.

İleri Okumalar

- Giddens, A., *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. (Cambridge: Polity Press, 1998). Üçüncü yol siyasetinin temel metni olarak geniş kabul görmüş bir eser.
- Harrington, M., *Socialism: Past and Future*. (Londra: Pluto Press, 1993). Sosyalizmin nerede olduğu ve nereye gittiğine dâir tutkulu ve geniş kapsamlı bir tartışma.
- Lane, D., *The Rise and Fall of State Socialism*. (Oxford: Polity Press, 1997). 1917 Bolşevik Devrimi'yle birlikte gündeme gelmiş olan sosyalist geleneğin konuları ve yapıları hakkında detaylı bir tahlil.
- Martell, L. (ed.), *Social Democracy: Global and National Perspectives*. (Basingstoke ve New York: Palgrave, 2001). Küreselleşme, Avrupalılaşma ve farklı ulusal gelenekler ışığında sosyal demokrasideki gelişmeleri inceleyen makalelerden oluşan bir derleme.
- McLellan, D., *The Thought of Karl Marx*, 2. Baskı (Londra: Macmillan, 1980). Seçilmiş metinlerle desteklenmiş Marx'ın çalışmasına mükemmel ve yardımcı bir giriş.
- Moschonas, G., *In the Name of Social Democracy –The Great Transformation: 1945 to the Present*. (Londra ve New York: Verso, 2002). "Yeni sosyal demokrasi"nin ortaya çıkışı üzerinde yoğunlaşan sosyal demokrasinin doğuşu, tarihi ve etkisi üzerine etkileyici ve mükemmel bir değerlendirme.
- Sassoon, D., *One Hundred Years of Socialism*. (Londra: Fontana, 1997). Demokratik sosyalist fikirler ile hareketlerin hayatı ve tarihi hakkında şık ve detaylı bir değerlendirme.
- Wright, A., *Socialisms: Theories and Practices*. (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1996). Sosyalist ailedeki görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde duran sosyalizmin temel temalarına iyi, özet ve ulaşılabilir bir başlangıç.

5 MİLLİYETÇİLİK

© 2004 The Authors
Journal compilation © 2004 Blackwell Publishing Ltd

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

“Millet” kelimesi 13. Yüzyıl’dan beri kullanılmakta ve Lâtince doğum anlamına gelen *nasci* kelimeden türemektedir. *Natio* şekline dönüştüğünde, doğum ya da doğum yeri açısından birleşen insanlar grubuna tekabül eder. Özgün kullanımıyla millet (*nation*); hiçbir siyasî atf taşımamakla birlikte, bir insan türüne ya da ırksal bir gruba işaret eder. Terim 18. Yüzyıl’ın sonlarına kadar fazla bir siyasî ton taşımamış ve birey ya da grup olarak insanların “milliyetçiler” olarak tasnifine temel referans olmuştur. “Milliyetçilik” terimi matbuata yansımış olarak ilk defa, Jakobenlere karşıt olan bir Fransız papazı olan Augustin Barruel tarafından kullanılmıştır. 19. Yüzyıl’ın ortalarına gelindiğinde milliyetçilik yaygın bir biçimde siyasî bir doktrin ya da hareket olarak kabul edilmeye başlandı. Örneğin, 1848’de tüm Avrupa’yı sarsan devrimin temel içeriğini oluşturdu. Pek çok açıdan, milliyetçilik son iki yüzyılda dünyanın birçok bölgesinde tarihi yeniden şekillendiren siyasî inançların en başarılı ve en etkilisinin içinde geliştirdi.

Milliyetçilik fikri Fransız İhtilâli sırasında doğdu. Daha önceleri ülkeler; “hâkimiyet alanları” (*realms*), “prenslikler”, ya da “krallıklar” olarak bilinmekteydi. Ülkenin sakinleri siyasî kimlikleri millî kimlikler ya da vatanseverlik (bkz. s. 172) duyguları yerine yöneticiye ya da yönetici hanedanlığa bağlılıkla şekillenen “tebaalar”dı. Bununla birlikte, 1789’da Fransa’da XVI. Louis’e karşı kalkışan devrimciler halk adına aynı şeyi yaptılar ve halktan “Fransız milleti”ni anladılar. Jean-Jacques Rousseau’nun (bkz. s. 170) yazılarından ve yeni bir doktrin olan halkın kendi kendini yönetimi fikrinden etkilendiler. Milliyetçilik, bundan dolayı, “tahtın tebaası”nın “Fransa’nın vatandaşları” olması gerektiği fikrini yansıtan devrimci ve demokratik bir inançtı. Millet kendinin efendisi olmalıydı. Bununla birlikte, bu tarz fikirler Fransızları dışlayıcı bir nitelik taşımamaktaydı. Devrim ve Napoleon Savaşları boyunca, 1792-1815, Kıta Avrupası, Fransa’ya karşı büyük bir kızgınlık ve bağımsızlık arzusu uyandıran Fransız işğaline mâruz kaldı. Uzunca bir süredir devletler derlemesi hâlinde bölünmüşlük arz eden İtalya ve Almanya’da fetihlerin getirdiği tecrübe, tarihte ilk defa, Fransa’dan tevarüs eden milliyetçiliğin yeni dilinde ifadesini bulan bir millî birlik bilinci doğurdu. Milliyetçi fikirler, 19. Yüzyıl’ın başlarında, “Özgürleştirici (*liberator*)” Simon Bolivar’ın (1783-1830) Yeni Grenada olarak bilinen ve şu an Kolombiya, Venezuela ve Ekvador’u kapsayan ve ayrıca Peru ve Bolivya’da da şahit olunan İspanya yönetimine karşı isyan hareketine mekânlık eden Lâtin Amerika’ya da sıçradı.

Milliyetçiliğin yükseliş dalgası; Türkiye, Avusturya ve Rusya gibi çok-milletli imparatorlukların liberal ve millî baskılarla yüzleşmeleri neticesinde zayıflama sürecine girmelerine ve 19. Yüzyıl’da Avrupa haritasının yeniden çizilmesine yol açtı. 1848’de millî direniş hareketleri İtalyan devletlerinde, Çek ve Macarlar arasında ve millî birlik arzusunun kısa süreli Frankfurt parlamentosunun oluşumunda dile getirilen Almanya’da patlak verdi. 19. Yüzyıl, millet inşası dönemiymiş. Avusturya Şansölyesi Metternich tarafından “sadece coğrafi bir ifade”den ibaret olarak görülerek gözden çıkarılan İtalya 1861’de birleşik bir devlet hâline geldi. Birleşme süreci 1870’de Roma’nın alınmasıyla tamamlanmış oldu. Daha önceleri 39 devletin bileşimi olan Almanya, Fransa-Almanya Savaşı’nın akabinde, 1871 senesinde birleşik bir devlet hâline geldi.

Ne var ki, milliyetçiliği bu dönemde karşı konulamayan ve tamamen halk desteğine dayanan bir akım olarak görmek yanlıştır. Milliyetçilik tutkusunu, geniş anlamda milli birlik ve anayasal hükümet fikirlerini çekici bulan, yükselen bir orta sınıfa özgülendi. Orta sınıf milliyetçi hareket, milli birlik ve bağımsızlık rüyalarını diri tutsa da, kendi başlarına millet-inşa süreçlerini başaracak güce henüz sahip değillerdi. Milliyetçi hedeflerin sonuca ulaştığı Almanya ve İtalya’da bu başarının sağlanabilmesinin temel nedeni, Piedmont ve Prusya gibi yükselen devletlerin emelleriyle milliyetçilik fikrinin çakışmasıydı. Örneğin, Almanya, birleşmesini liberal milliyetçi hareket uğruna yapmadı; daha ziyade, 1866’da Avusturya’yı ve 1870 ve 1871 yıllarında Fransa’yı yenen Prusya ordusuna borçluydu.

Bununla birlikte, 19. Yüzyıl’ın sonunda milliyetçilik, bayrak, millî marş, vatansever şiirler ve edebiyat, halk törenleri ve milli tatiller gibi sembollerin yaygınlaşması sonucu, gerçekten bir halk hareketi hâline geldi. Milliyetçilik, ilköğretimin yaygınlaşması, okuma-yazma oranının artması, popüler gazetelerin yayımlanması gibi unsurlar sayesinde kitlesel siyasetin etkin dili hâline geldi. Bu süreçte milliyetçiliğin temel yapısı da kökten değişti. Daha önceleri milliyetçilik liberal ve ilerlemeci hareketlerle bütünleşirken, zamanla muhafazakâr ve gerici politikacıları da gittikçe artan oranda içine almaya başladı. Müteakip dönemlerde sosyal devrim ve uluslararası işçi sınıfının dayanışması fikirleriyle tecessüm eden sosyalizmin meydan okuyuşuna karşı milliyetçilik, sosyal bütünlük, düzen ve istikrar kavramlarını öne sürerek karşılık verdi. Böylelikle, bir şekilde güçlü işçi sınıfını kendisiyle bütünleştirme çabası içine giren milliyetçilik, sosyal yapıyı ancak bu surette koruyabileceğini düşünmeye başladı. Bundan böyle milliyetçilik coşkusu siyasi özgürlük ve demokrasinin zaferiyle değil, millî onur ve askerî başarıyla yükselecekti. Bu tarz milliyetçilik, şovenizm ve yabancı düşmanlığına dayanan bir ideoloji hâline dönüştü. Her millet, diğer milletleri yabancı, güvenilmez, hatta tehditkâr görürken, kendini biricik ve üstün olarak algılamaya başladı. Halka dayalı milliyetçiliğin bu yeni iklimi, 1870 ve 1880’lerde sömürgeci yayılım politikalarının içini doldurmasına ve yüzyılın sonunda dünya nüfusunun büyük bir kısmını Avrupa’nın kontrolüne bırakmasına yardımcı oldu. Aynı zamanda milliyetçilik, uluslararası kuşku ve rekabet duygusunun uyanmasına ve dolayısıyla 1914’te Dünya Savaşı’nın çıkmasına da yol açtı.

Birinci Dünya Savaşı’nın sonu, Orta ve Doğu Avrupa’da millet-inşa süreçlerinin tamamlanmasına şahit oldu. Paris Barış Konferansı’nda ABD Başkanı Woodrow Wilson “milletlerin kendi kendini yönetmesi” ilkesini savundu. Alman, Avusturya-Macaristan ve Rus imparatorlukları dağıldı ve Finlandiya, Macaristan, Çekoslovakya, Polonya ve Yugoslavya olarak sekiz yeni devlet ortaya çıktı. Bu yeni ülkeler varolan millî ve etnik grupların coğrafyasına uygun olarak millî devletler hâlinde dizayn edildiler. Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı ilk etapta çatışmayı hızlandıran ciddi ulusal gerginlikleri çözmede başarısız oldu. Gerçekten de, barış anlaşmasının şartlarının getirdiği bozgun ve hayâl kırıklığı yerini şaşkınlık, hırs ve acıya bırakmıştı. Bu durum en açık bir biçimde, iki dünya savaşı arasında, yayılmacı ve emperyal politikalar uygulayarak ulusal gururu tamir etme sözüyle iktidara gelen faşist ve otoriter hükümetlere sahip olan Almanya, İtalya ve Japonya’da kendini gösterdi. Milliyetçilik, bundan dolayı, hem 1914 ve hem de 1939’da savaşa yol açan güçlü bir faktör hâline geldi.

20. Yüzyıl boyunca Avrupa'da doğan milliyetçilik doktrini, sömürgeci yönetime karşıt olarak Asya ve Afrika halkları arasında ve aynı zamanda küresel düzeyde yayıldı. Sömürgecilik süreci, sadece siyasî kontrol ve ekonomik üstünlük kurulmasıyla değil, aynı zamanda milliyetçilik de dâhil Batılı fikirlerin sömürgecilerin bizzat kendilerine karşı kullanılması olgularıyla birebir bağlantılıdır. Milliyetçilik ayaklanmaları 1919'da Mısır'da meydana geldi ve hızla Orta Doğu'ya yayıldı. İngiliz-Afgan Savaşı 1919'da çıktı ve Hindistan'da, Hollanda Doğu Hindistan'ı ve Hint Çini'nde isyanlar baş gösterdi. 1945'ten sonra Afrika ve Asya haritası İngiliz, Fransız, Hollanda ve Portekiz İmparatorlukları olarak yeniden çizildi. Öyle ki, bu imparatorlukların her biri ya bağımsızlığın ya da millî özgürlüğü kazanma savaşlarının müzakerelerinde başarıya götüren milliyetçi hareketlerle yüzleşince dağılmaya başladı.

Anti-sömürgecilik sadece Batı tarzı milliyetçiliğin gelişen dünyaya yayılmasına değil, aynı zamanda milliyetçiliğin yeni şekillerinin üretilmesine de sebep oldu. Gelişen dünyada milliyetçilik geniş çaplı birtakım hareketleri içine aldı. Çin'de, Vietnam'da ve Afrika'nın bir kısmında milliyetçilik Marksizmle birleşti ve "millî özgürlük" sadece basit bir hedef olarak görülmedi, aynı zamanda sosyal devrimin bir parçası şeklinde algılandı. Daha başka yerlerde, gelişen dünya milliyetçiliği hem liberal demokratik ve hem de devrimci milliyetçi sosyalist kavramları reddeden Batı karşıtı bir pozisyon almıştır. Bu tarz fikirleri ifade etmenin en önemli aracı, dinî inançlar ve özellikle İslâm idi. Özgün bir siyasî inanç olarak İslâmın doğuşu ve yükselişi, özellikle 1979 İran Devrimi'nden beri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da siyasî hayatı dönüştürmüştür. Bazı açılardan İslâm güncel olarak dünya çapında hâkimiyet sağlayan Batılı liberal demokrasiye karşı çok önemli bir meydan okumayı temsil etmektedir.

Bununla birlikte, milliyetçiliğin sadece 19. Yüzyıl'da Avrupa millet-inşa süreci ya da İkinci Dünya Savaşı sonrası anti-sömürgeci mücadelelerle ilgili olup olmadığı ya da milliyetçiliğin bugün yaşayıp hayatadığı, yahut anakronik bir yaklaşımdan ibaret olup olmadığı ciddi bir tartışma konusudur. Bu tez, bu bölümün son kısmında ele alınacak ve özellikle küreselleşmenin yükselişi bağlamında değerlendirilecektir. Ne var ki, sadece milliyetçiliğin devamının değil, aynı zamanda yeniden dirilişinin de açık kanıtları yakın tarihimizde mevcuttur. 1960'lardan beri istikrarlı millî-devletler gittikçe millî gerilimler yüzünden kesintiye uğrar. Örneğin, İngiltere'de İskoç, Galler ve rakip İrlanda milliyetçilikleri siyasî hayatın kurulu özelliği hâline geldi. Ayrılıkçı hareketler Kanada'nın Québec eyaletinde ve kuzey İspanya'da Basklar, Türkiye ve Irak'ta Kürtler, Sri Lanka'da Tamiller ve Hindistan'da Keşmir Müslümanları gibi gruplar arasında gelişti. 1989 ve 1991 yılları arasında Doğu Avrupa'nın dönüşümü bölgede milliyetçiliğin yeşermesine imkân sağladı. Sovyetler Birliği, Rus olmayan halklarının arasında milliyetçiliğin yükselmesi sonucu çöktü. Çekoslovakya, 1992'de bağımsız Çek ve Slovak devletlerinin kurulması sonucu hayatiyetini kaybetti. Yugoslavya, 1991'de Sırlar ve Hırvatlar arasında büyük ölçekli bir savaşın ve 1992-1996 yılları arasında Bosna'da dört yıl süren bir iç mücadelenin meydana gelmesi ve yoğun bir etnik ihtilâfın sonucu parçalandı. Bu tarz milliyetçilik biçimleri, bunun ötesinde, etnik-kültürel birlik arzusu ve bazı durumlarda açıkça şovenist ve yayılmacı arzularca şekillendirildi.

ÜLKE AŞKI UĞRUNA - ANA TEMALAR

Milliyetçiliği bir ideoloji olarak ele almak, en azından üç problemle yüzleşmeyi gerektirir. Birincisi; milliyetçilik bazen henüz olgunlaşmakta olan bir ideoloji olarak algılanmaktan ziyade, siyasi bir doktrin olarak tasnif edilir. Hâlbuki, örneğin liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm birbiriyle ilgili fikirler ve değerler yelpazesini oluşturur ve milliyetçilik, milletin, yönetimin doğal ve uygun bir birim olduğu inancının kalbidir. Bu görüşün zayıf ve eleştiriye açık tarafı, kültürel ve etnik milliyetçilik gibi milliyetçiliğin diğer boyutlarını göz ardı ederek, sadece 'klasik' siyasi milliyetçiliğin nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmasıdır. Milliyetçiliğin temel özelliği, tüm bu boyutlarından dolayı, kendi kendini yönetim ve millî-devletle arasında var olan dar birliktelikten ibaret değildir. Aksine, milletin hayatî önemini farklı boyutlarıyla gösteren akım ve fikirlerin oluşturduğu geniş sosyolojik ve tarihsel bağlam, milliyetçiliğin temel karakterini oluşturur. İkincisi, bazen de milliyetçilik, teorik bir kurgu olarak tanımlanmaktan öte, birinin milletine sadakâti ve bir diğer millettten hoşlanmaması gibi, esas olarak psikolojik bir olgu olarak betimlenir. Kuşkusuz milliyetçiliğin en önemli anahtar özelliklerinden birisi de duygusal dışa vurum ya da etkilere açık olmasıdır ama milliyetçiliğin sadece bu yönünü öne sürmek, milliyetçilik ideolojisinin vatanseverlik duygusunu yanlış değerlendirmek olur.

Üçüncü olarak, milliyetçilik şizofren bir siyasi karakter taşımaktadır. Farklı dönemlerde milliyetçilik, ilerici ve gerici; demokratik ve otoriter; rasyonel ve irrasyonel, sağ ya da sol sıfatlarla nitelendirilmiştir. Milliyetçilik, aynı zamanda, ana ideolojik geleneklerle bağlantılı bir damar olagelmıştır. Liberaller, muhafazakârlar, sosyalistler, faşistler ve hatta komünistler milliyetçiliğe ilgi duymuşlar ve sadece anarşistler devlete kökten karşı olduklarından milliyetçiliğe duyarsız kalmışlardır. Ne var ki, milliyetçi doktrin şaşırtıcı oranda farklılık arz eden siyasi hareketlere kaynaklık etse de ve bazen siyasi sebeplerle bu hareketlerle kökten çatışsa da milliyetçi fikir ve teorilerin tanımlanmasına referans olan bazı dayanak noktaları mevcuttur. Bunlardan en önemlileri aşağıda sayılanlardır:

- ▶ Millet
- ▶ Organik toplum
- ▶ Kendi kaderini tayin (*self-determinasyon*)
- ▶ Kimlik siyaseti

Millet

Milliyetçiliğin temel inancı, milletin siyasi örgütlenmenin ana ilkesi olması ya da olması gerektiğidir. Bununla birlikte, milletin ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği hususlarında ciddi kuşku- lar mevcuttur. Günlük kullanımda, “millet”, “devlet”, “ülke” ve hatta “ırk” gibi kavramlar birbiriyle karıştırılır ve âdeta birbiriyle dönüşümlü anlamlar içeriyormuş gibi kullanılır. Pek çok siyasi ça-

tışma, bunun ötesinde, belirli bir insan grubunun millet sayılıp sayılamayacağı ve millet olmanın gerektirdiği hak ve statülerden faydalanıp faydalanamayacağı noktalarında odaklanmaktadır. Örneğin, bu sorgulama Tibetlilere, Kürtlere, Filistinlilere, Basklara, Tamillere ve buna benzer gruplara uygulanabilir. En temel düzeyde milletler, ortak olarak paylaşılan değerler ve geleneklerin bir araya getirdiği insanların oluşturduğu kültürel varlıklar'dır (*entities*). Özel anlamda ise aynı coğrafi alanı işgal eden ve ortak bir dil, din ve tarihe sahip olan insanların taşıdığı kimliksel kategorilerdir. Bu bakış açısından ele alındığında, millet, bir halkın aidiyet hissedebileceği ve yabancı bir halka ait olanlardan ayırt edilebilmeyi sağlayan bazı "objektif" parametrelerle tanımlanabilir. Bununla birlikte, milleti basit bir biçimde, ortak kültür ve geleneklerin bir araya getirdiği insan topluluğu olarak tanımlamak birtakım cevaplanması güç soruların ortaya çıkmasına da neden olabilir. Dil, din, etniklik, tarih ve gelenek gibi millet olmanın temel parametreleri verili kültürel özellikler olarak tanımlanabildiği hâlde, bir milletin ne zaman ve nerede varolabileceğini gösterebilen kesin bir plan ya da objektif bir kriter mevcut değildir.

Dil, sıklıkla, millet olmanın en açık sembolü olarak algılanır. Zirâ dil, bir toplumu diğerlerinden ayırt edici davranışları, değerleri sembolize eder ve aidiyet ve aşinalık hislerini yaratan ifade şekillerini üretir. Örneğin Alman milliyetçiliği Alman dilinin saflığı ve bekası üzerine kurgulanan kültürel birlik duygusuyla formüle edilmiştir. Milletler dillerine yönelik herhangi bir tehdide ya da sulandırma faaliyetine karşın oldukça hassastırlar. Örneğin, Québec'in Fransızca konuşan halklarını, nüfusun geri kalanını oluşturan İngilizce konuşan Kanadalılardan ayıran en önemli unsur, dilidir. Benzer bir biçimde, Galler milliyetçiliğini, geniş bir biçimde, Galler dilini koruma ve yeniden diriltme çabası ayakta tutmaktadır. Aynı zamanda ortak milli kimlik kavramsallaştırmasına sahip olmaksızın aynı dili paylaşan halklar da vardır: Amerikalılar, Avustralyalılar, Yeni Zelandalılar ilk dil olarak İngilizceyi konuşmakla beraber kendilerini kesinlikle "İngiliz milleti"nin üyeleri olarak görmezler. Bazı milletler de herhangi bir milli dile sahip olmaksızın milli birliğin ana unsurlarını taşıyabilirler. Örneğin ortak bir İsviçre dili olmayan İsviçre'de Fransızca, Almanca ve İtalyanca olmak üzere üç dil bir arada kullanılmaktadır.

Millet olmanın bir diğer ana unsuru da dindir. Din, ortak ahlâki değerler ve mânevî inançların bir ifadesini oluşturmaktadır. Kuzey İrlanda'da aynı dili konuşan insanlar dinî saflar hâlinde ayrışır: İngiltere'yle bağlarını güçlü tutma yanlısı olan pek çok Protestan kendisini Birlikçi (*unionist*) olarak tanımlarken, Katolik cemaati birleşik bir İrlanda hayâli peşinde koşmaktadır. Kuzey Afrika ve Orta Doğu'da milli bilincin şekillenmesinde rol oynayan en önemli faktör, İslâmdır. 1979'da gerçekleşen İran İslâm Devrimi, İran'ı Batı ve özellikle Amerika'nın etkisinden kurtarmak isteyen köktenci Şii Müslümanların fikirlerinden esinlenmiştir. Ne var ki, dinî inançlar her zaman millet olma duygusuyla örtüşmeyebilir. İngiltere'de Katolik ve Protestanların arasındaki bölünme rekabetçi millî hareketlere ilham kaynağı olmadığı gibi, Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) söz konusu olan dinî çeşitlilik, ülkenin farklı milletlerin bir bileşimi olması hususunda bir tehdit oluşturmaz. Aynı zamanda, Polonya, İtalya, Brezilya ve Filipinler gibi ülkeler ortak Katolik inancını paylaşmakla birlikte, kendilerini birleşik bir "Katolik milleti"ne de ait hissetmezler.



Liberaler, kültürel birlik kadar siyasi iddialara da vurgu yapan milletle ilgili “medenî” bir bakış açısını onaylarlar. Milletler, haklarla, özellikle eşit self-determinasyon hakkını haiz olmaları anlamında ahlâkî varlıklardır.

Muhafazakârlar, milleti, ortak etnik kimlik ve paylaşılan tarihle oluş-turulan bir bağ ve “organik” bir varlık olarak algırlar. Sosyal bütünleşme ve kolektif kimliğin kaynağı olarak millet, sosyal grupların belki de politik açıdan en önemlisidir.

Sosyalistler, milleti, sosyal adaletsizliği ve varolan kurulu düzeni korumak ve sürdürmek amacıyla insanoğlunu yapay bölünmelere iten ve istenmeyen bir olgu olarak görme eğilimindedirler. Siyasî hareketler ve talepler bundan dolayı millî değil, uluslararası bir nitelik taşımaktadır.

Anarşistlere, göre milletler, genel anlamda ancak devletle, ve bundan dolayı baskıyla ayakta dururlar. Millet böylece yönetici elitin çıkarları için itaati artırmaya yönelik tasarlanan bir mit olarak görülür.

Faşistler, milleti, sıklıkla bireysel varlığa anlam veren ırkla tanımlanan, organik olarak birleşmiş sosyal bütünlük olarak görürler. Bununla birlikte, milletler bazıları başarılı olmak, bazıları kaybetmek noktasına gelen bir rekabet ve çatışmanın içinde yer alır.

Dini Fundamentalistler, milleti esasında, müminler topluluğundan müteşekkil bir dinî varlık olarak görürler. Ne var ki, din ile millet nadiren çakışır. Zira “İslâm ümmeti” gibi millet-aşırı dinî topluluklar, millet kategorisinin üzerinde yer almaktadır.

Milletler etnik ya da ırksal bir birlik olma duygusuna da dayanabilirler. Bu durum Nazi dönemi boyunca Almanya’da çok açıkça yaşanmıştır. Alman dilinde “halk” anlamına gelen “Volk”, hem kültürel bir birliği ve hem de kan bağıını çağrıştırmaktadır. Irkın önemi, aşırı sağcı ve göç ve yabancı karşıtı gruplar tarafından da yüceltilmiştir. Fransa’daki Millî Cephe (Front National) ve İngiltere’deki İngiliz Millî Partisi (BNP) bu örneklerden sadece ikisidir. Bununla birlikte, milliyetçilik biyolojik temellerden ziyade kültürel unsurlara sahiptir. Irka dayalı etnik birlikteliği yansıtan milliyetçilik daha çok paylaşılan değerler ve ortak kültürel inançlara vurgu yapmaktadır. Amerikalı siyahilerin milliyetçiliği renklerinden ziyade ayırt edici tarih ve kültürlerine dayanır. Amerika’da, batı yerlileri arasında ve Avrupa’nın ve Afrika’nın bir bölümünde siyahî bilinci, kölelik tecrübesine bağlı olarak siyahî kültürel kökenlerinin yeniden keşfine odaklanmaktadır. Bununla birlikte, etnik birlik her zaman için millî kimliğe temel oluşturmaz. Bu durum çoğu modern milletin çok-kültürlü karakteri açısından altı çizilen ve milletin ABD’de ‘eritici pota’ ve ırk ayrımcılığı sonrası dönem Güney Afrika’da ‘gökkuşağı milleti’ algılamasında açıkça tanık olunan bir realitedir.

Milletler çoğunlukla ortak bir tarih ve geleneği paylaşırlar. Millî kimlik sıklıkla geçmiş zaferler, millî kurtuluş günleri, millî liderlerin doğum günleri ya da askeri başarılar hatırlanarak korunmaya ve diri tutulmaya çalışılır. ABD Bağımsızlık (Independence) ve Şükran (Thanksgiving) Günlerini kutlarken, Fransızlar Bastille Gününü anar. İngilizler için ise Dunkirk ve D Günü için yapılan tö-

renler hâlâ tüm canlılığıyla sürmektedir. Diğer yandan, millî duygular, paylaşılan hâtıralar ve ortak geçmişten ziyade gelecek beklentileri ve gelecekte de birlikte hayata azim ve kararlılığına da dayanabilir. “Vatandaşlığa kabul edilmiş” göçmenlerin durumu, “göçmen memleketi” olan ABD’de bu duyguları açıkça yansıtmaktadır. Mayflower seyahati ve Bağımsızlık Savaşı’nın gerçekleşmesinden yüzlerce yıl geçtikten sonra bu topraklara yerleşenler için bu olaylar pek bir şey ifade etmez. Bundan dolayı Amerikan milliyetçiliğinin ortak tarih ve gelenekle çok az bir ilintisi vardır. Ancak bir millet adına dönüm noktası teşkil eden bu olaylar abartılarak anayasaya ve liberal kapitalizmin değerlerine ortak bağlılığın sağlanması için kullanılmak üzere daha sonraları uydurulmuştur.

Millet olmanın tek başına bir ifadesi olarak kabul edilen kültürel birlik, irdelenmesi ve çözülmesi oldukça zor, girift bir konudur. Kesin bir formüle dayandırılmayan kültürel birlik, farklı ve değişken kültürel faktörlerin bir bileşimini yansıtır. Nihai olarak, bundan dolayı milletler, dış faktörler yerine üyelerin aidiyet oranlarını test etmeye yönelik birtakım “sübjektif” unsurlarla tanımlanır. Bu açıdan millet, insan gruplarının kendilerini doğal siyasi bir topluluk olarak algıladıkları ve vatanseverlik şeklinde paylaşılan bir sadakât ve sevgiyle dışa vurulan psiko-siyasi bir varlıktır. Vatan yapılacak toprağın yokluğu, küçük bir nüfusa sahip olma, ekonomik kaynaklardan yoksunluk gibi objektif zorluklar, “millî haklar” olarak değerlendirdikleri şeyleri talep etmede ısrarlı oldukları takdirde bir insan grubu için çok az bir önem taşır. Örneğin, Letonya sadece 2,6 milyon nüfusu olmasına, bu nüfusun ancak yarısının etnik Leton olarak tanımlanmasına ve yakıt ve enerji kaynaklarından yoksun bulunmasına rağmen 1991’de bağımsız bir millet oldu. Benzer bir biçimde, Orta Doğu’nun Kürt halkları tarihin hiçbir döneminde siyasi bir birlik hâline gelemedikleri ve Türkiye, Irak, İran ve Suriye’nin farklı bölgelerinde dağınık hâlde bulunuyor olmalarına rağmen, hâlâ milliyetçi emeller taşıyabilmektedirler.

Milletlerin objektif ve sübjektif faktörlerin bileşiminden oluştuğu gerçeği, milletin rakip kavramlarının doğmasına yol açmıştır. Tüm milliyetçiler milletlerin kültürel ve psiko-siyasi faktörlerin bir karışımı olduğu hususunda hemfikir olmalarına rağmen, bu ikisi arasındaki dengenin nerede kurulması gerektiği noktasında şiddetle çatışmaktadırlar. Bir yandan, milletin “dışlayıcı” kavramları etnik birliğin ve paylaşılan tarihin önemine vurgu yapar. Millî kimliğin “verili”, değişmez ve gerçekten değiştirilemeyen bir olgu olarak algılanması durumunda, milletin ortak soy tarafından şekillendirildiği kabul edilmekte ve böylelikle millet ve ırk arasındaki ayrım karmaşık hâlde gelmektedir. Bu durumda milletler dil, din, geleneksel hayat tarzı ya da vatan gibi parametrelere hissedilen güçlü ve doğuştan gelen duygusal ve “ilksel/özcü bağ (*primordial bond*)”la kurulmuş olur. Farklı derecelerde, muhafazakârlar ve faşistler de bu tarz bir millet algısını kabul etmektedirler. Öte yandan, milletin “kapsayıcı” kavramları vatandaşlık bilincini ve vatanseverlik sadakâtini, millet olmanın çok ırklı, çok etnikli, çok dinli ve çok-kültürlü boyutuna vurgu yaparak öne çıkarır. Bu durumda ise milletle devlet, millilikle vatandaşlık arasındaki ince ayrım bulanıklaşma eğilimi gösterir. Liberaller ve sosyalistler, milletin kapsayıcı boyutunu kabul etmeye eğilimlidirler.

Organik Toplum

Milliyetçiler milletin tanımlayıcı özellikleri hakkında anlaşmazlığa düşseler de milletlerin organik toplumlar oldukları inancında hemfikirdirler. İnsanoğlu, farklı bir ifadeyle, her biri farklı ve kendine özgü bir karakter ve ayrı bir kimliğe sahip bulunan milletlerin toplamalarına bölünür. Milliyetçi iddiaya göre bu durumun nedeni “daha yüksek” sadakât ve daha derin siyasi önemin farklı bir sosyal grup ya da kolektif organdan ziyade “millet” kategorisine atfedilmesidir. Hâlbuki, örneğin, sınıf, cinsiyet, din ve dil belirli bir toplumda belli koşullarda önem taşıyabilirken millet olmak için daha önemli görülmektedir. Milli bağlar ve bağlılıklar tüm toplumlarda bulunur, zamanla daha da güçlenir ve güdülse ve hatta ilkesel düzeyde işlevler yerine getirmeye başlarlar.

Ne var ki, bu konuda farklı açıklamalar yapılabilir. Milliyetçiliğe yönelik “ilkçi” yaklaşımlar milli kimliği tarihsel bir temele dayandırır: Milletler ortak kültürel bir mirasa ve kurtuluşun ve devlet olmanın temeli olan dile beşikkir ederler. Milletler böylece, akrabalık bağına benzeyen derin duygusal bağlarla karakterize edilirler. Örneğin, Anthony Smith (1986) modern milletler ve “etnik” diye adlandırdığı modern öncesi etnik topluluklar arasındaki sürekliliği vurgulamıştır. Bu bakış açısı etniklik ve ulusallık arasındaki farkın azlığını ve modern milletlerin ancak, eski etnik toplulukların güncelleştirilmiş bir versiyonundan ibaret olduğunu ifade eder. Aksine, milliyetçiliğe karşı “durumsalçı (situationalist)” yaklaşımı savunanlara göre, milli kimlik değişen koşullara ve tarihsel meydan okumalara karşı uydurulmuş ve kurgulanmıştır. Ernest Gellner (1983), bu yüzden, milliyetçiliğin modernleşmeyle ve özellikle endüstrileşme süreciyle doğrudan bağlantılı bir olgu olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, modern öncesi ya da “tarım-eğitilmiş (agro-literate)” toplumlar feodal bağ ve bağlılıklara dayanan bir ilişkiler ağı tarafından yapılandırılmışken, ortaya çıkan endüstriyel toplumlar sosyal hareketliliği, kişisel çaba ve rekabeti, kentleşmeyi ve bireyselleşmeyi getirmiş ve ortaya çıkan yeni durumda kültürel bağlılığı sağlayacak yegâne aidiyet duygusu ancak milliyetçilikle sağlanabilmiştir. Her ne kadar Gellner’in teorisi milletlerin, belirli sosyal koşullara cevap niteliğinde ortaya çıktığı varsayımından hareket etse de, milli toplulukların derin kökleri olduğu, süreklilik arz edeceği ve modern öncesi kimliklere dönüşün imkânsızlığı da vurgulanmıştır.

Ne var ki, ulusal topluluk çok özel ve kendine özgü bir topluluktur. Sosyal ve siyasi bir ilke olarak topluluk dostluk, bağlılık ve sorumluluk bağlarına dayanan güçlü bir kolektif kimliğe sahip bir sosyal grubu ifade eder. Örneğin, Alman sosyolog Ferdinand Tönnies (1855-1936), “topluluk (gemeinschaft)” kavramını, tipik olarak geleneksel toplumda bulunan ve doğal sevgi ve karşılıklı saygı ile nitelenen bir sosyal kategori olarak algılamak, “kurum (gesellschaft)” kavramını, tipik olarak kentli ve endüstrileşmiş toplumlarda bulunan, daha gevşek, yapay ve sözleşmeye dayalı ilişkilerle betimlenen bir sosyal kategori olarak ele alır. Milliyetçilere göre millet, *gemeinschaft*-tipi ilişkiler üzerinden kurgulanmıştır. Hâlbuki Benedict Anderson’a (1983) göre, milletler sadece “hayali cemaatler (imagined communities)” oluşturabilirler. Anderson, milletlerin, ortak kimlik mefhumunu koruyabilecek yüz yüze ilişkileri gerektiren gerçek topluluklardan ziyade, zihinsel imajlara dayanarak var olabildiğini savunur. Bir millete mensup olan bireylerden çok azı bir diğerrinin kendisiyle

aynı millî kimliğe sahip olduğunun kanıtlarına tanık olabilecektir. Eğer milletler mevcutsa, ancak bize eğitim, kitlesel medya ve siyasî sosyalleşme süreçleriyle kurgulanarak enjekte edilerek, tahayyül ve tasavvura dayanan yapay aparatlar olarak mevcuttur.

Milletlerin “organik” değil, bilakis “hayâli” toplumlar olduğu fikri, aynı zamanda, milliyetçiliğe karşı eleştirilerin de kaynağını oluşturur. Milliyetçiliğe “kurguculuk (*consructivism*)” açısından yaklaşan teorisyenler millî kimliği geniş ölçüde güçlü grupların çıkarlarına hizmet eden ideolojik kurgu olarak algılarlar. Örneğin, Marksist bir tarihçi olan Eric Hobsbawm (1983) milletlerin “icat edilmiş geleneklere (*invented traditions*)” dayandığını savunur. Eric Hobsbawm, tarihsel süreklilik ve kültürel saflığın bizzat milliyetçiliğin kendisi tarafından yaratılan bir mit olduğu inancını öne sürer. Bu bakış açısına göre, milliyetçilik, milleti yaratmıştır. Millet olma bilinci 19. Yüzyıl sonlarına kadar oluşmamış, bilakis daha sonraları millî marşlar, millî bayrakların icadı ve ilköğretimin ve kitlesel anlamda okur-yazarlığın yaygınlaşması yoluyla moda hâline getirilmiştir. Sosyalistler ve özellikle Marksistler, bu sürecin istikrarlı olmayan sınıf toplumlarının takviyesi amacıyla işletildiğini iddia ederler. Bu perspektiften ele alındığında milliyetçiliğin sosyal devrim tehdidiyle yüzleşen yönetici sınıf tarafından kullanılan bir araç olduğu, millî bağlılığı sınıf dayanışmasının önüne geçirmek ve işçi sınıfını varolan iktidar yapısına bağımlı kılmak suretiyle yönetimlerinin bekâsı uğruna milliyetçilikten yararlanıldığı sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Kendi Kaderini Tayin (Self-Determinasyon)

Siyasî bir ideoloji olarak milliyetçilik, ancak millî topluluk fikrinin millî egemenlik doktriniyle yüzleştiği Fransız İhtilâli’yle ortaya çıkmıştır. Bu İhtilâl, modern milliyetçiliğin “babası” olarak da nitelendirilen Jean-Jacques Rousseau’nun eserlerinden etkilenmiştir. Rousseau millet sorununu tartışmamış ve milliyetçilik olgusuna değinmemiş olmasına rağmen, kendisinin geliştirdiği “genel irade” fikri ve bu fikir üzerine kurguladığı ‘millî egemenlik’ kuramı, milliyetçilik doktrinini doğuran bir tohum hâline geldi. Polonya’nın Rusya’dan bağımsızlığını kazanma mücadelesi sonucunda, bu zaferin ancak kültürel açıdan birleşmiş bir topluluk tarafından kazanılabileceği inancına ulaştı. “Genel irade”, toplumun ortak ya da kolektif çıkarı ve herkesin bir etkiye karşı, birbirinden habersiz olarak ve kendiliğinden yaptığı fiillerin ve ortaya koyduğu tepkilerin toplamından ibarettir. Rousseau yönetimin, kralların mutlak iktidarına değil, tüm toplumun bölünmez kolektif isteğine bağlı olarak şekillenmesini savundu. Fransız İhtilâli boyunca sözü edilen bu inançlar, Fransız halkının yadsınamaz hak ve görevleri olan “vatandaşlar” oldukları ve bundan böyle kraliyet iktidarının “teb’aları” olarak görülemeyecekleri şeklinde mütemadiyen yansıtıldı. Böylece egemen iktidar, “Fransız milleti”yle kadim hâle geldi. Fransız İhtilâli’nin ortaya çıkardığı milliyetçiliğin şekli, bundan dolayı, kendi kendini yöneten halk ya da milletin vizyonuna bağlı kalacaktı. Başka bir ifadeyle, artık millet sadece doğal bir topluluk değil, aynı zamanda, doğal siyasî bir topluluktur.

Bu milliyetçilik geleneğinde millet ve devlet oluş, esas açısından bağlantılıdır. Millî kimliği test

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)



Cenevre doğumlu Fransız ahlâk ve siyaset filozofu, belki de Fransız Devrimi üzerinde en etkin entelektüel tesiri yapan bilim adamı. Rousseau kendi kendini eğitmiştir. 1742'de Paris'e gitmiş ve özellikle Diderot (1713-1784) başta olmak üzere Fransız Aydınlanması'nın önde gelen üyelerine yakın olmuştur.

Rousseau'nun eserleri eğitim, sanat, bilim, edebiyat ve felsefe gibi geniş bir disiplinler yelpazesini içerir. Felsefesi, "doğal insan"ın iyiliğine ve "sosyal insan"ın yozlaşmasına duyulan derin inancı açıkça yansıtır. Rousseau'nun siyasi öğretisi, *Émile, ou De l'éducation*'da (*Émile veya Eğitim Üzerine*, 1762) özetlenir ve *Du contrat social*'da (Toplumsal Sözleşme, 1762) geliştirilir. Bu eserlerde "genel irade" fikrine dayanan radikal demokrasi şeklini savunur. Rousseau'yu hiçbir siyasi doktrinle özdeşleştirmek mümkün değildir. Onun öğretisi liberaller, sosyalistler, anarşistler ve bir nebze de olsa, faşistler üzerinde etkin olmuştur.

eden turnusol kağıdı; milletin kendi kaderini tayin ilkesinde ifadesini bulan siyasi bağımsızlığı elde etme ve koruma arzusudur. Bundan dolayı milliyetçiliğin hedefi, bir 'milli-devlet' kurmaktır. İki yoldan birini kullanarak bu hedefe ulaşmak mümkündür. Birincisi, birleşme yoluyla milli-devletin kurulmasıdır. Örneğin Alman tarihi birleşme olgusuna defalarca şahit olmuştur. Orta Çağ'da, Alman devletleri, Charlemagne'ın (Şarlman) daha sonraları Alman milliyetçilerinin "Birinci Devlet (*Reich*)" olarak atıfta bulunacakları, Kutsal Roma İmparatorluğu altında birleşti. Almanya Bismarck'ın "İkinci Devlet (*Reich*)"i kurduğu 1871 tarihine kadar bir daha birleşmedi. Hitler'in "Üçüncü Devlet (*Reich*)"i birleşme sürecini, Avusturya'yı "Büyük Almanya"ya dâhil etmesiyle tamamlandı. İkinci Dünya Savaşı'nda Hitler'in yenilgiye uğraması ve bunun sonucunda 1949'da Doğu Almanya ve Batı Almanya'nın kurulması ve Avusturya'nın bağımsızlığıyla gene ayrışma yaşandı. İki Almanya 1990'da nihai olarak yeniden birleşti.

İkincisi, milli-devletler bir milletin yabancı idareden kurtulmasına ve kendi kaderini tayin imkânına kavuşmasına yol açan bağımsızlık mücadelesi sayesinde kurulabilir. Örneğin, Polonya tarihinin büyük bir bölümü, çeşitli yabancı güçlerin kontrolünden ard arda gelen kurtulma ve bağımsızlık çabalarına tanıklık etmiştir. Polonya, 1793'te Rusya, Avusturya ve Prusya arasında paylaşılarak ortadan kaldırılmış, ancak, 1919'da Versaille (Versay) Antlaşması'nın kabulünün akabinde tekrar bağımsızlığına kavuşmuştur. Bununla birlikte, 1939 Nazi-Sovyet Paktı gereğince Alman işgaline uğrayan ülke, bu defa Almanya ve Sovyetler Birliği arasında paylaşılmıştır. 1945'te resmen bağımsızlığını kazanmış olmasına rağmen Polonya, savaş sonrası dönemde Sovyet etkisi altında kalmıştır. 1989'da komünist olmayan bir yönetimin seçimle iş başına gelmesinin akabinde ülke yabancı kontrolünden nihai olarak kurtulmuştur.

Milliyetçilere göre, milli-devlet, en yüce ve en arzulanır siyasi örgütlenme şeklidir. Milli-devletin en büyük gücü, hem kültürel bütünlük ve hem de siyasi birliği aynı anda sağlama başarısıdır. Ortak kültürel ve etnik kimliği paylaşan ve kendi kendini yönetme hakkını kazanan bir halk,

ulusallık ve vatandaşlığı eş zamanlı ve paralel olarak yaşamaktadır. Bunun ötesinde, milliyetçilik yönetimin otoritesini meşrulaştırır. Milli-devlette siyasî hâkimiyet bizzat halkta ya da millettir. Sonuç olarak, milliyetçilik halka dayalı öz yönetim ve 'millî çıkar'a uygun olarak halk adına ve halk tarafından yönetim fikirlerini sembolize eder. Bu açıdan milliyetçiler dünyada yeni yeni bağımsız devletlerin doğmasının doğal ve karşı konulamaz olduğuna, zirâ başka herhangi bir sosyal grubun başka bir anlamlı siyasî topluluk oluşturamayacağına inanırlar. Kısaca, uygulanabilir ve varlığını sürdürebilir yegâne siyasî birim, ancak millî-devlettir.

Tüm bu algılayışlara rağmen, milliyetçiliğin dâima kendini milli-devlet ve kendi kendini yönetim fikriyle özdeşleştirdiğini söylemek yanıltıcıdır. Zirâ bazı milletler, örneğin, tam bağımsızlığı ve devlet olmayı sona erdiren bazı siyasî özerklik önlemleriyle yetinebilmektedir. Sözünu ettiğimiz bu duruma İngiltere'de Galler milliyetçiliğinde, Fransa'da ise Breton ve Bask milliyetçiliklerinde rastlanabilir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, milliyetçilik her zaman ayrılıkçılık (*separatism*), daha büyük bir siyasî oluşumdan ayrılmak suretiyle bağımsız devlet kurmak yoluyla değil, zaman zaman güç aktarımı (*devolution*) ya da federalizm olarak da tezahür edebilir. Ancak bu oluşumların milliyetçi talepleri ne ölçüde tatmin edebileceği tartışmalı bir konudur. İspanya'nın Bask bölgesini daha geniş yetkilerle donatma fiili, ETA'nın terörist eylemlerinden dolayı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Benzer bir biçimde, 1999'da İngiltere'de İskoç Parlamentosu'nun kurulması, SNP'nin Avrupa Birliği içerisinde bağımsız bir İskoçya kurma kampanyasını sona erdirmeyi başaramamıştır.

Kimlik Politikaları

Milliyetçiliğin istisnasız tüm şekilleri, kimlik meselesiyle doğrudan bağlantılıdır. Milliyetçilikle kurgulanan siyasî hedefler her ne olursa olsun, millet olma bilinci, genelde vatanseverlik olarak algılanan kolektif kimlik duygusuna dayanır. Siyasî milliyetçilere göre, toprak din ve dil gibi objektif unsurlar irade, hâtıra ve vatansever bağlılık gibi sübjektif unsurlardan daha önemli değildirler. Bundan dolayı milliyetçilik sadece siyasî hedefler öne sürmekle kalmaz, aynı zamanda insanlara kim olduklarını da empoze eder: Bu yolla milliyetçilik insanlara bir tarih verir, insanlar için sosyal bağlar ve kolektif bir ruh uydurur ve bireysel varoluşun ötesinde bir ortak kader duygusunu yaratır. Gerçekten de, bu yaratılan milliyetçiliğin etkileyici unsurlarının gücü ya da siyasî bir inanç olarak milliyetçiliğin mutad olmayan başarısını tanımlayan doktrinin görece zaafıdır.

Bununla birlikte, milliyetçiliğin belirli şekilleri diğerlerine oranla açık siyasî taleplerle daha az ilgilidir. Bu daha çok-kültürel ve etnik milliyetçilik için geçerlidir. Kültürel milliyetçilik, birincil vurguyu, sağ duyulu siyasî bir topluluktan ziyade ayırt edici bir uygarlık olarak ulusun yeniden üretilmesine veren bir milliyetçilik şeklidir. Her ne kadar genel nitelik taşımamakla birlikte, kültürel milliyetçiler, devleti, yabancı bir unsur olarak olmasa da çevresel bir faktör olarak görür. Hâlbuki siyasî milliyetçilik 'rasyonel'dir ve ilkelere dayanır. Kültürel milliyetçilik ise yegâne organik ve tarihsel bir bütünlük olarak millete duyulan romantik inanca ve "mistik" bir algılayışa sahiptir. Tipik



Vatanseverlik (*Patriotism*, Lâtince'de "anavatan" anlamına gelen "*patria*"dan türemiştir); kişinin milletine psikolojik bağlılığı ve kelime kelimesine "kişinin ülke aşkı" diye tanımlanabilecek bir duygudur. Milliyetçilik ve vatanseverlik terimleri sıklıkla birbiriyle karıştırılır. Milliyetçilik doktriner bir yapıdır ve milletin, bir şekilde, siyasi örgütlenmenin ana ilkesi olduğu inancını içerir. Vatanseverlik bu inanca duygusal bir destek sağlar ve böylelikle milliyetçiliğin tüm şekillerine alttan destek verir. Ulusal grubu vatansever bir sadakât ya da milli bilinç olmaksızın sadece bağımsızlığa meyleden bir topluluk olarak algılamak zordur. Bununla birlikte bütün vatanseverler milliyetçi değildirler. Kendisini ulusuyla birlikte tanımlayanların ve hatta ulusunu sevenlerin hepsi, vatanseverliği, siyasi talepleri eklemeyerek bütünleştirebilmenin bir aracı olarak görmektedir.

olarak, kültürel milliyetçilik elit ya da "yüksek" kültürden ziyade popüler ritüeller, gelenekler ve efsanelerden oluşan, milliyetçiliğin "en alt birimi"dir. Gerçi kültürel milliyetçilik her ne kadar yapısal olarak anti-modern görünse de, halkın kendini "yeniden yaratmasına" imkân verdiği için dolayı, modernleşmenin bir ajanı olarak işlev görür.

Ayırt edici bir nitelik taşıyan milli bilincin önemi, ilk defa, 18. Yüzyıl'ın sonunda Almanya'da vurgulanmıştır. Herder (1744-1803) ve Fichte (1762-1814) gibi yazarlar, Fransız İhtilâl'i'nin getirdiği fikirlerin aksine, Alman kültürünün biricikliği ve üstünlüğü inancını yüceltmışlerdir. Herder her milletin, insanlarına yaratıcılık içgüdüsü veren "millî ruh (*volksgeist*)"a sahip olduğuna inanmıştı. Bundan dolayı, milliyetçiliğin rolü milletin kültürü ve geleneğine yönelik bilinç ve takdiri geliştirmektir. 19. Yüzyıl boyunca bu kabil kültürel milliyetçilik, halk geleneklerinin yeniden dirilişi ve Alman mit ve efsanelerinin yeniden keşfi açılardan tüm özgünlüğüyle Almanya'da ortaya çıktı. Örneğin, Grimm Kardeşler Alman halk hikâyelerini topladı ve yayımladılar. Aynı şekilde besteci Richard Wagner bestelediği operaların büyük bir kısmını kadim çağ efsane ve mitlerine dayandırdı. 20. Yüzyıl'ın ortalarından beri, çok-milletli devletlere üyelik yüzünden büyük bir tehdiye mâruz kalan ve millî kültürlerini korumanın yollarını arayan İngiltere Gallerleri ve Fransa Bretton ve Baskları arasında kültürel milliyetçilik oldukça yaygın bir biçimde revaçtadır. Bazı noktalarda, politikadan kültüre ve böylece devletten bölgeye doğru milliyetçiliğin içindeki bu dönüşüm ekonomik küreselleşme bağlamında sadakât ve tutkunun anlamını sürdürmede millî-devletlerin gittikçe gerileyen kapasitesini yansıtmaktadır.

Bazı açılardan, her ne kadar etniklik ve ulusallık açıkça örtüşseler bile etnik milliyetçilik ve kültürel milliyetçilik birbirinden farklılaşmaktadır. Etniklik, ayırt edici bir nüfus, kültürel grup ya da ülkesel toprağa sadakâtin bir ifadesidir. Hem ırksal ve hem de kültürel tonlar taşıdığından dolayı etniklik kavramı girift bir yapıya sahiptir. Etnik grubun üyeleri, doğru ya da yanlış, ortak atalardan bugünkü soya, yukarıdan aşağıya oluşmakta ve gruplar böylece aralarında kan bağı bulunan genişletilmiş bir akraba ağı olarak algılanmaktadır. Etnikliğin dar bir biçimde kültürel terimlerle anlaşıldığı durumlarda bile etniklik, derin duygusal seviyede işlev görür ve insanlara ayrı oluş hissi veren değer-



Yurttaşlığa Dayalı Milliyetçilik

Siyasî millet
Kapsayıcı
Evrenselcilik
Eşit milletler
Rasyonel/ilkeli
Millî egemenlik
Gönüllülük esasına bağlı
Vatandaşlığa dayalı
Vatandaş sadakâtı
Kültürel çeşitlilik

Etno-Kültürel Milliyetçilik

Kültürel/tarihsel millet
Dışlayıcı
Partikülarizm/parçalanmacılık
Biricik milletler
Mistik/duygusal
Millî 'ruh'
Organik
Soya dayalı
Etnik sadakât
Kültürel birlik

leri, gelenekleri ve pratikleri yüceltir. Bir etnik gruba "katılma"nın mümkün olmamasından dolayı (etnik gruplar arası evlilik hâric), etnik milliyetçilik açık bir biçimde dışlayıcı bir karaktere sahiptir.

Batı'nın pek çok bölgesinde siyahî milliyetçiliği güçlü bir etnik karaktere sahiptir. ABD'deki ve Batı yerlileri arasındaki siyahîler kendilerinden kölelik yapmaları beklenen ve aşağılanmaya alıştı-
rılmış bir kültür içinde büyüyen kölelerin torunlarıdır. Siyahî bilinci ve millî gururunun gelişmesi, siyahilerin kendilerini beyaz kültürünün üzerinde görmeleri ve kendi kültürel kökenlerini Afrika'da yeniden keşfetmelerini gerektirdi. Jamaikalı siyasî düşünür ve eylemci Marcus Garvey (1887-1940), Amerika'daki siyahîlere anayurt olarak Afrika'yı işaret eden ilk kişi oldu. 1960'larda ABD'deki siyahî politikası, Siyahî Güç (Black Power) adlı siyasî hareketin doğması, büyümesi ve Siyahî Müslüman-
lar'dan (Black Muslims) Malcolm X'in (1926-1965) liderliğinde yeniden İslâm Milleti (Nation of Islam) adıyla ortaya çıkmalarıyla daha da radikalleşti. Bununla birlikte, siyahî milliyetçiliği bilincin yükseltilmesi ve kültürel gurura vurgu yaparken etnik milliyetçilik, aynı şekilde, daha karanlık bir yana sahiptir. Yükseltilen etnik bilinç atavistik korku ve nefretle ve yabancı halklara odaklanır. Bun-
dan dolayı etnik milliyetçilik sıklıkla şovenizm ve ırksalcılık (bkz. s. 226) ile birlikte anılır. Milliyet-
çiliğin bu yüzü, ilerde, yayılmacı milliyetçilikle bağlantılı bölümde daha geniş olarak irdelenecektir.

MİLLİYETÇİLİK VE SİYASET

Siyasî milliyetçilik, kolayca anlaşılır değerler ve hedefler yerine müphemlik ve çelişkilerle şekil-
lendirilmiş, oldukça karmaşık bir olgudur. Örneğin, milliyetçilik hem özgürleştirici, hem de bas-
kıcıdır: Bir yandan öz-yönetim ve özgürlüğü getiren milliyetçilik, diğer yandan fetihlerin ve itaate

zorlamanın da önünü açmaktadır. Milliyetçilik hem ilerici ve hem de geriletici bir nitelik taşır: Bir yandan millî bağımsızlık ya da millî büyüklüğün gelecek perspektifine yönelip gelecekte birlikte hayata azim ve kararlılığını aşılarken, diğer yandan geçmiş millî başarılar kutlanır ve geçmişte kabul edilmiş olan kimlikler pekiştirilir. Milliyetçilik hem rasyonel, hem de irrasyoneldir: Bir ilke etrafında kümelenmiş milletin kendi kendini yönetimi gibi inançlara prim verir ama öte yandan erksi dönemlerden kalan korku ve nefretler gibi rasyonel olmayan duygu ve güdülerden beslenir. Bu ideolojik şekilsizlik pek çok faktörün bir ürünüdür. Milliyetçilik çok farklı tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmış, birbirine zıt kültürel miraslar tarafından şekillendirilmiş ve pek çok siyasî neden ve emel uğruna kullanılmış bir olgudur. Bununla birlikte, milliyetçilik diğer siyasî doktrinleri hazmetme, onlarla kaynaşma ve rakip milliyetçi gelenekler yaratma kapasitesinden de yoksun değildir. Bu geleneklerin en önemlileri aşağıdaki gibidir:

- Liberal milliyetçilik
- Muhafazakâr milliyetçilik
- Yayılımcı milliyetçilik
- Sömürgecilik karşıtı ve sömürgecilik sonrası milliyetçilik

Liberal Milliyetçilik

Liberal milliyetçilik, Fransız İhtilâli'ne kadar giden ve bu devrimin temel değerlerini taşıyan, milliyetçiliğin en eski şeklidir. Bu fikirler hızla tüm Avrupa'ya yayılmış ve İtalyan birleşmesinin “peygamberi” olarak bilinen Giuseppe Mazzini tarafından veciz şekilde ifade edilegelmişlerdir. Bu fikirler aynı zamanda 19. Yüzyıl'ın başlarında Lâtin Amerika'nın bağımsızlık hareketine liderlik eden ve İspanyolları Hispanik Amerika'nın dışına atan Simon Bolivar'ı da derinden etkilemiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde Avrupa'nın yeniden inşasına zemin hazırlayan Woodrow Wilson'a ait “on dört madde” de liberal milliyetçi ilkelere dayandırılmıştır. Bunun ötesinde anti-sömürgeci pek çok lider de liberal fikirlerden esinlenmiştir. Bunların en meşhurları, Çin'in 1911 İhtilâli'nin liderlerinden biri olan Sun Yat-Sen ve Hindistan'ın ilk başbakanı Jawaharlal Nehru'dur.

Liberal milliyetçiliğin temel fikirleri, “genel irade” mefhumuyla özgün olarak ifade edilen, halk egemenliğinin savunusunu yapan J.-J. Rousseau (bkz. s. 170) tarafından şekillendirilmiştir. 19. Yüzyıl'ın ilerleyen dönemlerinde halk egemenliği fikri liberal ilkelerle bütünleşmiş ve bu bütünleşmeyi, otokratik ve baskıcı çok-milletli imparatorluklarla savaşılan milliyetçiler gerçekleştirmiştir. Örneğin, Mazzini İtalyan devletlerini birleştirmek istemiş ama bu amaca ulaşmak uğruna otokratik Avusturya'yla mücadele etmek zorunda kalmıştır. 19. Yüzyıl'ın ortalarında pek çok Avrupalı devrimci için liberalizm ve milliyetçilik birbirinden ayrılmaz durumdadır. Gerçekten de, başlangıçta birey, millet ve uluslararası siyasete ilişkin olarak gelişmiş olan, onların bu milliyetçi inançları, büyük ölçüde, liberal fikirlerin uygulamasıyla şekillendi.

Giuseppe Mazzini (1805-1872)



İtalyan milliyetçi. Bir doktorun oğlu olan Mazzini, İtalya, Cenova'da doğdu. Vatansever gizli bir örgüt olan Carbonari'nin bir üyesi olarak devrimci siyasetle temasa geçmişti. 1848 devrimleri boyunca Mazzini, Milan'ın Avusturya etkisinden kurtulmasına yardım etti ve kısa süreli Roma Cumhuriyeti'nin başı oldu.

Mazzini'nin milliyetçiliği özgül dilsel ve kültürel topluluk olan milletle liberal cumhuriyetçilik arasında özdeşlik kuran bir inançtır. Hepsinin ötesinde, Mazzini'nin ilkeli milliyetçilik şekli, öz-yönetim hakkına sahip saygı değer/yüceltilmiş bireyler bütünü olarak görür. Mazzini milli self-determinasyon ilkesinin sonunda ebedi ve kalıcı barışı getireceğine inanır.

Liberalizm geleneksel olarak haklar diliyle ifade edilen bireysel özgürlük savunusu üzerine kurgulanmış ve kurulmuştur. Milliyetçiler, milletlerin, egemen varlıklar olduklarına, özgürlüğü hak ettiklerine ve haklara, özellikle kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olduklarına inandılar. Bundan dolayı, liberal milliyetçilik iki açıdan özgürleştirici bir güçtür. Birincisi, liberal milliyetçilik, ister çok-milletli imparatorluklar isterse sömürgeci güçler tarafından olsun her türlü yabancı hâkimiyet ve baskıya karşıdır. İkincisi, anayasalcılık (bkz. s. 56) ve temsiliyet inancında pratiğe yansıtılan öz-yönetim (*self-government*) ideali, liberal milliyetçiliğin temel dayanağını oluşturur. Woodrow Wilson, örneğin, tüm Avrupa adına sadece milli-devleti değil, aynı zamanda otokratik idareden ziyade siyasi demokrasiyi önermiştir. Ona göre, ABD modelinde tecessüm eden/cisimleşen demokratik cumhuriyet gerçek bir milli-devlet olarak algılanabilecek tek siyasi yapıdır.

Bunun ötesinde, liberal milliyetçiler milletlerin, aynen bireyler gibi eşit olduğuna ve en azından bu eşitliğin kendi kendini yönetim noktasında mutlak kabul edilmesi gerektiğine inanırlar. Liberal milliyetçiliğin nihai hedefi, bundan dolayı, sadece bir milletin bağımsızlığı ya da birleşmesini sağlamak değil, aynı zamanda dünyanın bağımsız devletlerini inşa etmektir. John Stuart Mill (bkz. s. 46) bu ilkeyi şu şekilde açıklar: "Hükümetin sınırları ulusallığın sınırlarıyla örtüşmelidir." Mazzini birleşik İtalya fikrini teşvik etmek için gizli bir örgüt olan Genç İtalya'yı ve milliyetçi fikirleri tüm kıtaya yaymak umuduyla da Genç Avrupa'yı kurdu. Paris Barış Konferansı'nda Woodrow Wilson self-determinasyon ilkesini sadece Amerikan çıkarlarını korumak uğruna Avrupa imparatorluklarını dağıtmak amacıyla değil, aynı zamanda Polonyalılar, Çekler, Macarlar ve diğerlerinin de Amerikalıların faydalandığı gibi aynı siyasi bağımsızlık haklarından yararlanmasını sağlamak amacıyla getirmiştir.

Liberaler denge ya da doğal uyumu, sadece toplumdaki bireylere değil, dünya milletlerine de uygularlar. Milli self-determinasyonun başarısı, başarılı ve istikrarlı milletlararası düzeni kurmanın yoludur. Wilson Birinci Dünya Savaşı'nın, otokratik ve askeri imparatorlukların hâkim olduğu "eski düzen"den kaynaklandığına inanır. Demokratik milli-devletler, öte yandan, komşularının milli bağımsızlıklarına saygı duyacak ve savaşın çıkmasını teşvik etmeyecek ve ötekileri boyun eğmeye zorlamayacaktır. Bir liberale göre, milliyetçilik güvensizlik, rekabet ve savaş körükleyerek milletleri bir diğerinden



Liberal Milliyetçilik

Milli self-determinasyon
Kapsayıcı
Gönüllülüğe dayanan
İlerlemeci
Rasyonel/İlkeli
İnsan hakları
Eşit milletler
Anayasalcılık
Etnik/kültürel çoğulculuk
Kozmopolitlik
Kolektif güvenlik
Milletüstücülük

Yayılımcı Milliyetçilik

Milli şovenizm
Dışlayıcı
Organik
Gerici/Tepkisel
Duygusal/Güdüsel
Milli çıkar
Milletlerin hiyerarşisi
Otoriterlik
Etnik/kültürel saflık
Emperyalizm/Militarizm
Güç siyaseti
Milletlerarası anarşi

ayırılmaz. Bunun yerine milliyetçilik, her milletin içinde birliği ve hem de tüm milletler arasında milli hakları karşılıklı saygı temelinde sağlamaya muktedirdir. Özetle, liberalizm, bu bölüm içinde daha son-
ra tartışacağımız üzere, milleti kozmopolitlik (bkz. s. 185) ve milletlerarasıcılık açısından da ele alır.

Liberal milliyetçiliğin eleştirileri, ortaya koyduğu fikirlerin naif ve romantik oldukları noktasına odaklanmaktadır. Liberal milliyetçiler, milliyetçiliğin ilerlemeci ve özgürleştirici yüzünü görürler; onların milliyetçiliği rasyonel ve hoşgörülüdür. Bununla birlikte onlar belki de milliyetçiliğin karanlık yüzünü, irrasyonel bağı, “biz”i tehdit eden yabancı “onlar”dan ayırt edici kabilecilik yönünü göz ardı ederler. Liberaller milliyetçiliği evrensel bir ilke olarak görürler, ancak milletlerin adalet ve haklılıklarına bakmaksızın bireylerine ölme ya da öldürmeye ikna edişindeki duygusallığı daha az gündeme getirirler. Liberal milliyetçilik, milli-devletin siyasi ve milletlerarası uyumun sağlanması için kilit bir role sahip olduğu inancıyla yanlış yönlendirilmektedir. Wilsoncu milliyetçiliğin yanlış, milletlerin coğrafi alanlarla uygun ve örtüşen bir şekilde yaşadıklarına olan inançtı. Hâlbuki, pratikte, “sözde” milli-devletlerin geniş bir yelpazeye uzanan dilsel, dinsel, etnik ya da bölgesel gruplardan müteşekkil olmalarına rağmen bunların çok azı gerçekte “millet” olarak nitelendirilebilir. Örneğin, 1918’de yeni kurulan Çekoslovakya ve Polonya milli-devletleri Almanca konuşan çok sayıda insanı içinde barındırır ve Çekoslovakya, Çekler ve Slovaklar olmak üzere iki ana etnik grubun bileşimidir. Versailles (Versay) Antlaşması’yla kurulan Eski Yugoslavya’da millet olma emelini taşıyan şaşırtıcı çeşitlilikte etnik grup –Sırp, Hırvatlar, Slovenler, Boşnaklar, Arnavutlar ve diğerleri– vardır. Gerçekte, siyasi olarak birleşmiş ve kültürel açıdan homojen milli-devlet ideali ancak azınlık gruplarını yurtdışı ederek ve göçü açıkça yasaklayarak başarılabılır.

Muhafazakâr Milliyetçilik

19. Yüzyıl'ın başlarında muhafazakârlar milliyetçiliği, düzene ve siyasî istikrara tehdit oluşturan radikal ve tehlikeli bir güç olarak algıladılar. Bununla birlikte, yüzyılın ortalarına doğru görmekteyiz ki, Disraeli, Bismarck, ve hatta Çar III. Alexander gibi birtakım muhafazakâr devlet adamları sosyal düzeni korumada ve geleneksel kurumları savunmada doğal bir müttefik olarak gördükleri milliyetçiliği sempatik buldular. Modern dönemde pek çok muhafazakâr için milliyetçilik artık bir inanç esası hâline gelmişti. İngiltere'deki bu durum Margaret Thatcher'ın 1982 Falklands Savaşı'na muzaffer bir cevap vermesinde açıkça görülür ve daha genel olarak, Muhafazakâr Parti'nin Avrupa entegrasyonuna duyduğu antipatide ifade edilmiştir. Ronald Reagan, Grenada'nın işgaline, Libya'nın bombalanmasına kadar varan iddialı bir dış siyasa izleyerek Amerikan milliyetçiliğini yeniden tutuşturmaya çalıştı. Baba George Bush, Panama'yı işgal ederek ve 1991'de Amerikan güçlerini Körfez Savaşı'na göndererek bu politikayı sürdürdü. George W. Bush'un sözde "terörle savaş"ı, benzer bir biçimde askeri açıdan kendine güveni, millî değerlerin savunulmasına ve millî karakterin dışavurumuna eklemeye uğraşmaktadır.

Muhafazakâr milliyetçilik, millet-inşa süreçlerindeki devletlerden ziyade kurulu milî-devletlerde daha fazla gelişme eğilimindedir. Muhafazakârların dikkati, evrensel milliyetçilikten çok, millî vatanseverlik kavramında ifadesini bulan sosyal bütünlük ve kamu düzeni üzerine yoğunlaşmaktadır. Muhafazakârlara göre, toplum organikdir: Muhafazakârlar milletlerin, aynı bakış açısına, alışkanlıklara ve bizzat görünüşe kendileri olarak meydana çıkarmaya sahip olanlarla birlikte hayata arzusundan doğal olarak doğduğuna inanırlar. Zirâ insanların, ancak millî topluluk içinde anlam ve emniyet arayan sınırlı ve kusurlu varlıklar olduklarına inanırlar. Bundan dolayı, muhafazakâr milliyetçiliğin ana hedefi, özellikle sosyalistlerce ortaya atılan ve bölücü bir fikir olan sınıf dayanışması mefhumuna karşı koruyucu olarak, yurtsever sadakâti ve "ülkeyle gurur duyma" melekelerini canlandırarak millî birliği muhafaza etmektir. Gerçekten de, çalışan sınıfı millete dâhil ederek muhafazakârlar, milliyetçiliği sosyal devrimin panzehiri olarak gördüler. Fransız devlet başkanı Charles De Gaulle (1959-1969) özel bir yetenek ve kıvraklıkla, milliyetçiliği Fransa'da muhafazakâr dava için kullanmayı başardı. De Gaulle Fransız birliklerini NATO kontrolü dışına çekmesine kadar varan bağımsız ve anti-Amerikan savunması ve dış politikası izleyerek millî gurura başvurdu. Sosyal hayatta düzeni ve otoriteyi yeniden sağlayabilmek ve güçlü bir devlet inşa edebilmek için başkanlığın gücünü artırdı. Bu tarz politikalar Beşinci Cumhuriyetin kurulduğu 1958'den Mitterand'ın başkan seçildiği 1981'e kadar Fransa'da muhafazakâr kontrolün sağlanmasına yardımcı oldu. Bazı açılardan, İngiltere'de Thatcherizm, güçlü bir devlet ve etkin bir liderlik vaadiyle en azından Avrupa'da millî bağımsızlığa dayalı bir yaklaşım oluşturarak Gaullizmin İngiliz versiyonunu meydana getirdi.

Milliyetçiliğin muhafazakâr karakteri gelenek ve tarihin kılavuzluğunda sağlanır; milliyetçilik geleneksel kurum ve hayat tarzının müdafii hâline gelir. Muhafazakâr milliyetçilik esas itibarıyla, geçmiş dönemlerin parlak ve muzaffer günlerine atıfta bulunan, nostaljik ve geriye dönük bir inşadır. Milletin tarihi günlerinin ve askeri zaferlerinin gösterişli nümayiş ve ritüellerle hatırlatılma-

sının arkasında yatan neden de budur. Buna paralel olarak geleneksel kurumların milli kimliğin bir sembolü olarak kullanılması da bunun apaçık bir göstergesidir. Buna en güzel örnek, krallık kurumuyla doğrudan bağlantılı olan İngiliz milliyetçiliğidir. Britanya (Kuzey İrlanda'yla birlikte) Birleşik Krallığı oluşturur ve bu oluşan yapının milli marşı “Tanrı Kraliçeyi Korusun”du (God Save the Queen) ve kraliyet ailesi, Ateşkes Günü (Armistice Day) ve Parlamento’nun açılışı gibi milli kutlamalarda önemli bir rol oynar.

Muhafazakâr milliyetçilik, millete kimliğin tehdit altında olduğu ya da yok olma riskine girdiği dönemlerde daha da bir önem kazanır. Bu nedenle, yabancı göçü ve millet-üstüculük (*supranationalism*) akımı modern devletlerde bu tarz bir milletçiliğin canlı kalmasında hayati bir önemi haizdir. Yabancı göçüyle ilgili olarak ortaya konulan birtakım çekinceler çok-kültürlülüğün (bkz. s. 78) istikrarsızlık ve çatışma yaratacağı kaygısından ileri gelmektedir. Zira bu tarz bir milliyetçiliğe göre, istikrarlı ve başarılı toplumlar paylaşılan değerlere ve ortak kültüre dayalı kalmak mecburiyetindedir. Farklı bir din ve geleneğe sahip olan yabancıların ülkeye göçü ya sıkı bir biçimde kısıtlanmalı ya da azınlık etnik grupları “ana” ülkenin kültüründe asimile edilmeye zorlanmalıdır. Örneğin, Fransa’da Milli Cephe (Front National) ve İngiltere’de BNP, azınlık gruplarının gönüllü olarak ya da zorla kendi ülkelerine geri gönderilmelerini öneren bir aşırı muhafazakâr milliyetçilik versiyonunu benimsemişlerdir. Bu tarz göç karşıtı ve yabancı düşmanlığına dayalı konumlar, dışlayıcı ve bir milletin üyeleri ve ötekiler arasında kalın ve provokatif çizgiler çeken, tarihsel tanımlı bir milli kimlik yaklaşımını gündeme taşımaktadır. Muhafazakâr milliyetçilik, benzer biçimde, Avrupa Birliği gibi millet-üstü kurumları milli kimliğe ve özellikle toplumun kültürel bağlarına ciddi bir tehdit olarak algılamaktadırlar. Bu anlayış somut ifadesini, tıpkı Fransız Milli Cephesi bünyesindeki aşırı sağcı gruplar içinde olduğu gibi, İngiltere Muhafazakâr Partisi’nin “Avrupa kuşkuculuğu (*Eurocepticism*)” anlayışında bulur. Avrupa kuşkucuları sadece bağımsız milli kurumları ve üzerinde milletin sembollerini taşıyan ve millet olmanın en temel göstergesi olarak algıladıkları milli paranın korunmasını savunmakla kalmaz, aynı zamanda siyasi bir birliğin milli, dilsel ve kültürel çeşitlilik üzerinden asla kurulamayacağı varsayımından hareketle “Avrupa Projesi”nin ölümcül bir hata olduğu uyarısında bulunurlar.

Muhafazakâr politikacı ve partiler milliyetçiliğe bu şiddetli başvurularından büyük siyasi kazançlar elde etmiş olmalarına rağmen, muhalifler, bazen, onların fikirlerinin yanlış yönlendirilmiş varsayımlara dayalı olduklarına işaret etmişlerdir. İlk etapta muhafazakâr milliyetçilik bir elit manipülasyonu olarak görülebilir. Zira ‘millet’ kavramı, bu kavramı kendi siyasi amaçları için kullanmak isteyen siyasi liderler tarafından icat ve tarif edilmiştir. Bu gerçek kendini, açık olarak, savaş dönemlerinde ya da milletlerarası bir kriz esnasında bir ‘millet’in “anavatan”ını (*fatherland*) vatansever duygularla koruması amacıyla seferber edildikleri dönüm noktalarında gösterir. Bunun ötesinde, muhafazakâr milliyetçilik, hoşgörüsüzlük, dar kafalılık, bağnazlık ve yobazlığın yaratılmasında da etkin rol oynayabilir. Kültürel saflığın ve kurulu geleneksel yapının korunması hususundaki ısrar, muhafazakâr milliyetçilerin göçmenleri, mültecileri ve yabancıları, genel anlamda, bir tehdit olarak gördüklerini ve ilerleyen süreçlerde, ırksalcılığı ve yabancı düşmanlığını körükleyen politikaları meşrulaştırmayı amaçladıklarını göstermektedir.

Yayılmacı Milliyetçilik

Pek çok ülkede milliyetçiliğin baskın imajı, millî self-determinasyonun getirdiği olumlu havanın aksine, saldırganlık ve militarizmdir. Milliyetçiliğin saldırgan boyutu, 19. Yüzyıl'ın sonlarında bârız bir biçimde ortaya çıktı; çünkü Avrupalı güçler, millî görkem ve “güneşteki yerini koruma” uğruna, “Afrika kapışması”na tutuştular. 19. Yüzyıl'ın sonlarında baş gösteren emperyalizm, halk destekli milliyetçiliğin iklimiyle desteklenmesinden dolayı daha önceki sömürgeci yayılmalardan farklılaşır. Millî prestij, imparatorluk sahibi olmakla artar ve her sömürgeci zafer, kamusal desteği ve tasvibi artırır. İngiltere’de bu tarz milliyetçilik yeni bir kavram olarak “aşırı milliyetçilik”in (*jingoisism*) kullanılmasına yol açmış; saldırgan, yayılmacı ve sömürgeciliği esas alan bu milliyetçilik tarzı, “aşırı milliyetçilik” olarak adlandırılmıştır. 20. Yüzyıl'ın başlarında Avrupa’nın büyük güçleri arasında gittikçe büyüyen rekabet kıtayı iki silâhlı kampa böldü: İngiltere, Fransa ve Rusya “Üçlü İtilaf (Triple Entente)” ve Almanya, Avusturya ve İtalya ise “Üçlü İttifak (Triple Alliance)” olarak adlandırılan kategoriyi oluşturmaktaydı. Nitekim Dünya Savaşı Ağustos 1914’te, ard arda gelen uluslararası krizlerin akabinde, Avrupa’nın tüm büyük şehirlerinde yaşayan halkları galeyana getirdi. Saldırgan ve yayılmacı milliyetçilik, iki dünya savaşı arası dönemde de zirveye çıktı. Bu süreci tetikleyen olaylar, Japonya, İtalya ve Almanya’nın faşist, sömürgeci, baskıcı ve dünya hâkimiyeti kurma amacına yönelik şiddet yanlısı politikalarını ortaya koymaları ve 1939’da savaşa yol açmalarıydı.

Bu kabil milliyetçiliğin, liberal milliyetçilikten en önemli farkı, üstünlük ve baskı inancından kaynaklanan şovenist karakteriydi. Şovenizm terimi, kendini fanatik bir biçimde Napoleon’a adanmış bir Fransız askeri olan Nicolas Chauvin’den türemiştir. Milletlerin kendi kaderlerini tayin haklarında eşit olmadıkları, bazı milletlerin ötekilere karşı üstünlüklerini kaçınılmaz ve zorunlu kılan nedenlere ve niteliklere sahip oldukları inancı şovenizmin belkemiğini oluşturur. Bu fikirler, bir ırksal ve kültürel üstünlük ideolojisiince haklaştıırılan Avrupa emperyalizminde açıkça görülüyordu. 19. Yüzyıl Avrupası’nda Avrupa ve Amerika’nın “beyaz” halklarının, Afrika ve Asya’nın “siyah”, “sarı” ve “kahverengi” halklarından entelektüel ve moral açıdan kıyas kabul etmeyecek derecede üstün oldukları inancı, geniş ve yaygın ölçüde kabul gördü. Avrupalılar sömürgeciliği, gerçekten de, ahlâki ve dinî bir misyon gibi üstlendiler: Onlara göre sömürge halkları “beyaz insanın yükü”ydüler ve sömürgecilik uygarlığın ve özellikle Hristiyanlığın güzellik ve nimetlerini dünyanın geri kalan şanssız ve câhil halklarına götürmek gibi ulvi bir amaca hizmet etmekteydi.

Millî şovenizmin daha belirgin şekilleri, Rusya ve Almanya’da gelişti. 19. Yüzyıl'ın sonlarında ve 20. Yüzyıl'ın başlarında, Rusya’da hayli güçlü olan bu milliyetçilik, “pan-Slavizm” ya da “Slavophile” milliyetçilik şeklini aldı. Buna göre, Ruslar Slavdır ve Doğu ve Güneydoğu Avrupa’nın Slav toplumlarıyla dilsel ve kültürel birlikleri siyasi bütünleşmeyi zorunlu kılmaktadır. “Pan” ön eki “hepsi”, “tüm”, “tümü” veya “her” anlamına gelmekte ve böylelikle “pan-Slavizm”, Rusların tarihsel bir misyon olarak kabul ettikleri Slav birliği hedefini yansıtır. 1914 öncesi dönemde, bu fikirler Rusya’yı Balkanların denetimi hususunda Avusturya-Macaristan’la gittikçe artan şiddette bir çatışmanın içine itti. Pan-Slavizmin şovenist karakteri, Rusların Slav halklarının doğal lideri ve Slavların kültürel ve mânevî an-

lamda, orta ve Batı Avrupa halklarından daha üstün olduğu inancından kaynaklanır. Bundan dolayı pan-Slavizm Batı karşıtı ve anti-liberal bir siyasî harekettir. Pan-Slavizmin çeşitli şekilleri 1991'den ve Sovyetler Birliği'ndeki komünist yönetimin çöküşünden bu yana yeniden uyandırılmıştır.

Geleneksel Alman milliyetçiliği de, Napoleon Savaşları'nda yaşadığı hezimetten sonra dik-katleri çeken bir şovenizme kendini bıraktı. Fichte ve Jahn gibi yazarlar, Fransa'ya karşı şiddetle tepki gösterdiler ve özellikle Fransız İhtilâli'ne reaksiyonun ideolojisi olarak Alman kültür ve dilinin biricikliğine vurgu yapan ve Alman halkının ırksal arılığını yansıtan provokatif bir düşünceler dizisi oluşturdular. 1871'deki birleşmeden sonra Alman milliyetçiliğinin şovenist yapısı, Almanca konuşan Avusturya ve Almanya'nın "güneşteki yeri" olan bir Alman İmparatorluğu için kampanya düzenleyen pan-Alman Ligi ve Donanma Ligi gibi, birtakım baskı gruplarının oluşumuna yol açtı. Pan-Germenizm, Almanların mutlak hâkim olduğu bir Avrupa hayâliyle tasarlanmış yayılmacı ve saldırgan bir milliyetçilik şeklidir. Alman şovenizmi en yüksek ifadesini Naziler tarafından geliştirilen anti-Semitik (bkz. s. 228) ve ırksalcı söylem ve doktrinde buldu. Naziler pan-Germenizmin yayılmacı hedeflerini büyük bir tutkuyla benimsediler ve bu hedefleri siyasî söylemlerin yanı sıra biyolojik verilerle de desteklemeyi ihmal etmediler. (Faşizmin irdelendiği Yedinci Bölüm'de bu konunun detaylarına ulaşabilirsiniz). 1945'ten sonra, Doğu Almanya geçmişin yayılmacı ideallerinden uzak ve farklı bir milletal gelenek benimsedi. Bununla birlikte 1990'daki yeniden birleşme aşırı sağcı eylemlerin ve anti-Semitik saldırıların yeniden ortaya çıkmasına yol açtı ve bazılarının çağdaş Alman milliyetçiliğinin henüz tarihin derinliklerine gömülmediğini iddia etmelerine de zemin hazırladı.

Millî şovenizm, yoğun, hatta histerik milliyetçi bir tutkudan beslenir. Ayrı, özerk ve rasyonel bir varlık olarak birey, vatansever duygularla silinip saldırganlık, şiddet, yayılma ve savaş arzularıyla kendini ifade edebilir hâle gelir. Bu bağlamda Fransız sağcı milliyetçi Charles Maurras (1868-1952) bu yoğun vatanseverliği, "bütünleyici milliyetçilik" (*integral nationalism*) olarak adlandırır. Zirâ bireyler ve bağımsız gruplar kimliklerini, bireyin ötesinde bir varlığı ve anlamı alan mutlak kudret sahibi 'millet'in içinde eriterek kaybederler. Bu tarz, militan milliyetçilik, sıklıkla militarizmin eşliğinde var olabilir. Askerî başarılar ve fetihler, millî büyüklüğün nihai delilidir ve milliyetçi bağlılığın yoğun duygular üretebilmesinin de garantisini oluşturur. Aslında sivil nüfus köklü bir biçimde askerileşmiştir: Mutlak sadakâtin, tam adanmanın ve gönüllü fedakârlığın savaşçı değerleriyle bütünleşir. Milletin şeref ve bütünlüğü söz konusu olduğunda, sıradan vatandaşların hayatı önemsiz hâle gelir. Bu tarz duygusal yoğunluk, Ağustos 1914'te gösterildi ve belki de İslâmî gruplar açısından mukaddes savaş demek olan "cihad" için yeter şartların temelini oluşturur.

Millî şovenizm, yalnızlaşmış ve güçsüz insanlara güvenlik, özgüven, gurur ve onur vadeden güçlü bir duygusal iksirdir. Militan ya da tamamlayıcı ya da bütünleyici (*integral*) milliyetçilik, ayrı ve özgün bir millî gruba güçlü ve yüceltilmiş bir aidiyet hissi gerektirir. Bu yoğun millî duygu, başka bir millet ya da ırkı tehdit ya da düşman hâline getiren "negatif bütünleşme" ile teşvik edilir. Düşmanla yüzleşme hâlinde, millet bütünleşmeye güçlü bir şekilde sımsıkı sarılır ve kendi kimliğine ve bu kimliğin önemine verilen iman pekişir. Bundan dolayı millî şovenizm "onlar" ve "biz" ayrımını keskinleştirir. "Biz" kimliğinin maslahata uygun bir biçimde yeniden şekillenebilmesi için "onlar"la

alay edilmesi ve hatta “onlar”dan nefret edilmesi gerekmektedir. Politikada millî şovenizm, daha çok dünyayı “içinde bulunulması gereken ve istenen grup” ve “istenmeyen grup” olarak ikiye ayıran ırksalci ideolojilerde yer verilmiştir; “istenen grup”un mâruz kaldığı her türlü şanssızlık ve hayâl kırıklığının kaynağı olarak gösterilen ve şamar oğlanına çevrilen grup “istenmeyen grup”tur. Bundan dolayı şovenist siyasi inançlar, ırksalci fikirlerin üremesine uygun bir zemin hazırlar. Hem pan-Slavizm ve hem de pan-Germenizm, örneğin, nefret dolu ve zehirli anti-Semitizm (bkz. s. 228) tarafından şekillendirilmiştir.

Anti-Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Milliyetçilik

Milliyetçilik Avrupa’da doğmuş olabilir ama sömürgecilik sayesinde dünya çapında bir fenomen hâline geldi. Sömürgeci yönetim tecrübesi millet olma duygusunun oluşumuna ve Asya ve Afrika halkları arasında ‘millî özgürlük’ arzusunun uyanmasına ve en önemlisi anti-sömürgeci bir milliyetçilik şeklinin doğmasına yardımcı oldu. 20. Yüzyıl boyunca dünyanın büyük bir kısmının siyasi coğrafyası anti-sömürgecilik sayesinde büyük bir dönüşüm geçirdi. Versaille’in (Versay) ilkeleri ve özellikle self-determinasyon ilkesi tüm Avrupa’ya uygulandı ama Alman kolonilerinin İngiliz ve Fransız denetimine bırakıldığı dünyanın geri kalan bölümlerinde kendi kaderini tayin hakkı göz ardı edildi. Bununla birlikte, iki savaş arası dönemde bağımsızlık hareketleri İngiltere ve Fransa’nın zaten iyice toprak kaybetmiş olan imparatorluklarını tehdit eder hâle geldi. Avrupa imparatorluklarının nihai çöküşü İkinci Dünya Savaşı’nın akabinde gerçekleşti. Bazı durumlarda, artan milliyetçi baskı ve azalan ekonomik performans sömürgeci güçleri, “görelî olarak” barışçıl bir şekilde geri çekilmeye ikna etti. Nitekim Hindistan’da 1947’de, Malezya’da 1957’de bu durum aynen gerçekleşti. Bununla birlikte, 1945 sonrası sömürgeciliğin sona ermesi devrimler ve zaman zaman da silâhlı mücadelelerle mümkün oldu. Nitekim bu durumun örnekleri 1937-1945 arası (Japonlara karşı) Çin’de, 1954-1962 arası (Fransızlara karşı) Cezayir’de, 1946-1954 arası (Fransızlara karşı) Vietnam’da ve 1964-1975 yılları arasında (Amerikalılara karşı) gene Vietnam’da gerçekleşti.

Bir açıdan, sömürgeci Avrupalılar kendi silâhlarının, yani milliyetçilik doktrininin kurbanı oldular. Örneğin, pek çok bağımsızlık ya da özgürlük hareketinin lideri konumundaki insan Batılı eğitim formasyonuna sahipti. Bundan dolayı sömürgecilik karşıtı bu hareketlerin Mazzini (bkz. s. 175) ve Wilson’u çağrıştırır bir biçimde liberal milliyetçilikten yer yer esinlenmiş olmaları şaşkınlık yaratmamalıdır. Bununla birlikte, ortaya çıkan Afrika ve Asya milletleri, Avrupa’nın 19. ve 20. Yüzyıl başında yeni kurulan devletlerinden çok farklı bir konumdaydılar. Bu yeni ortaya çıkan Afrika ve Asya milletleri açısından siyasi bağımsızlık, ekonomik az gelişmişlik ve Avrupa ve Kuzey Amerika’nın sanayileşmiş ülkelerine bağımlılık bilinciyle yakından ilgilidir. Böylece sömürgecilik karşıtı hareketler, hem siyasi hem de ekonomik anlamda ‘millî özgürleşme’ arzusunun bir ifadesi hâline geldi. Bu durum gelişmekte olan dünyada, farklı bir kategoriye yerleştirilerek irdelenmesi gereken nev’i şahsına münhasır bir milliyetçilik şeklinin doğmasına yol açtı.

Asya ve Afrika liderlerinin sömürgecilik karşıtı büyük bir çoğunluğu sosyalizmin farklı şekil ve tonlarına ilgi duymaya başladılar. Örneğin, Hindistan'da Gandhi ve Nehru ılımlı ve barışçıl bir sosyalizm algısını benimserken, Çin'de Mao Zedong, Vietnam'da Ho Chi Minh, Küba'da Fidel Castro devrimci ve radikal bir Marksizm uygulayıcıları hâline geldiler. Daha önce tartıştığımız üzere, yüzeysel olarak bakıldığında, sosyalizm, milliyetçilikten çok milletlararasılık fikrine yakındır. Ne var ki sosyalist fikirler gelişmekte olan dünyada paradoksal olarak daha çok milliyetçileri tesiri altına almıştır. İlk etapta, sosyalizm geleneksel ve sanayi öncesi toplumlarda zaten iyice yerleşik olan topluluk ve işbirliği değerlerini temsil eder ve somutlaştırır. Daha da önemlisi sosyalizm ve özelde Marksizm, sömürgeci güçlerin başvurduğu ve sömürgecilik tecrübesini anlaşılır kılan eşitsizlik ve istismarın çok yönlü analizini mümkün kılar.

Marksizm mülkiyet sahibi “yönetici sınıf”la baskıya ve istismara mâruz kalan çalışan sınıf arasındaki mücadeleyi dikkatlere sunar ve “proleter devrim” yoluyla sınıf sisteminin sona erdirilmesini salık verir. Bu fikirler, ilk defa, devletler arası ilişkilere Lenin (bkz. s. 140) tarafından uygulanmıştır. Lenin ([1916] 1970) emperyalizmin, ekonomik bir olgu ve yatırım fırsatları, ucuz işgücü, güvenilir bir pazar ve hammadde arayışında olan kapitalist ülkelerin bir aracı olduğunu iddia etmiştir. Gelişmekte olan dünya milletleri, Marksist çözümlemeyi, sömürgeci yöneticiler ve bağımlı halklar arasında uygulamaya tâbi tutmuşlardır. Sınıf mücadelesi, artık, istismar ve baskıya karşı sömürülenlerin mücadelesi hâline dönüşmüştür. Bundan dolayı sömürgecilerin iktidarını devirmek için sadece siyasi bağımsızlık yeterli gelmeyecek, aynı zamanda hem siyasi ve hem de siyasi özgürlüğü getirecek sosyal bir devrim de gerekli olacaktı.

Bazı durumlarda, gelişmekte olan dünya rejimleri Marksist ve Leninist ilkeleri açıkça kucaklamış ve sıklıkla gereksinim duydukları alanlara uygulamışlardır. Bağımsızlığı sağlamak amacıyla Çin, Kuzey Kore, Vietnam ve Kamboçya hızlı hareket ederek yabancı servete el koymuş ve ekonomik kaynakları millileştirmiştir. Bu ülkeler tek parti devletleri kurmuşlar, merkez tarafından planlanan ekonomik sistemi benimsemişler ve Sovyet modeline yakın bir politika izlemişlerdir. Başka durumlarda, Afrika ve Orta Doğu'daki ülkeler milliyetçi sosyalizmin daha az ideolojik biçimlerini geliştirmişlerdir. Bunun en aşikâr örnekleri, Cezayir, Libya, Zambiya, Irak ve Güney Yemen'dir. Bu ülkelerde tek parti devletleri kurulmuş ve Libya'da Kaddafi, Irak'ta Saddam Hüseyin gibi karizmatik ve güçlü liderler topluma önderlik etmişlerdir. Bu kabil ülkelerde “sosyalizm”, birleştirici bir milli dava gibi algılanmış ve ekonomik ve sosyal gelişmenin yegâne çaresi ve çözümü olarak referans kaynağı olmuştur.

Anti-sömürgecilik Batılı güç ve tesirlere karşı bir devrim ve isyan çılgılığı olduğu için her zaman liberal ve Batılı niteliğini koruma dikkatini göstermemiş, Afrika sosyalizminde olduğu gibi bazen milli kabullerden hareketle, sosyalizm farklılaştırılarak uygulanmıştır. Örneğin, “Afrika sosyalizmi” Tanzanya, Zimbabwe ve Angola'da uygulama alanı bulabilmiştir. “Afrika sosyalizmi” Sovyet tarzı devlet sosyalizmi ya da Batılı sosyal demokrasiyi baz almaksızın geleneksel komüniteryen (toplumcu) değerlere dayandırılmış ve ekonomik ilerlemeyi sağlamak ve kabilelerin birbiriyle çatışan çıkarlarını bölünmeye fırsat vermeden karşılamak üzere kurgulanmıştır. Gelişmekte olan dünya-

nın bazı ülkeleri milliyetçiliklerini diğer eski kolonilerle bağ kurarak oluşturdukları “Üçüncü Dünya” üzerinden seslendirmeyi tercih etmişlerdir. Bu ülkelere göre, kapitalist Batılı ülkeler “Birinci Dünya”yı, komünist ülkeler “İkinci Dünya”yı oluşturmaktadır. Bu çaba yüzünü ilk defa 1955 Bandung Konferansı’nda göstermiş, bağımsızlıklarına yeni kavuşmuş Asya ve Afrika ülkeleri Soğuk Savaş dönemi boyunca bu girişimi canlı tutmayı başarmışlardır. “Üçüncü Dünyacılık” emperyalizme karşı şiddetli bir karşı koyuşu ve sömürgecilik geçmişini paylaşılan ülkeler arasında ekonomik ilerlemeyi sağlama ortak arzusunu yansıtmaktadır. Bununla birlikte, sömürgecilik hatıralarının unutulması, sömürgeci güçlerin bu faaliyetlerini geri çekmeleri ve sömürülen ülkeler arasındaki kültürel ve siyasî farkların gün yüzüne çıkmaya başlaması gibi faktörlerin de etkin rol oynamasıyla beraber mevcut bağlar zayıflamaya başlamıştır.

Sömürgecilik sonrası dönem oldukça farklı milliyetçilik şekillerini oluşturdu. Sözü edilen bu milliyetçilik, Batılı fikir ve kültürü yeniden uygulamak ya da onlardan bağımsız kalmaktan ziyade tüm bunların ret ve inkârıyla şekillendirilmiştir. Eğer Batı baskı ve istismarın kaynağı olarak görülürse sömürgecilik sonrası milliyetçilik, sadece Batılı-olmayan değil, tamamen Batı karşıtı bir ses aramalıdır. Kısmen, ortaya çıkan bu durum Batı’nın, özellikle Amerikanın gelişmekte olan ülkeler üzerinde oluşturduğu kültürel ve ekonomik hegemonyasına karşı bir tepki olarak kendi göstermekteydi. Gerçi Amerika açık bir siyasî kolonileşme yapmadı ama yatırımı kontrolüne alması, yeni iş ve istihdam alanları yaratması, Batılı tüketim mallarını istihsal etmesi gibi ortaya koyduğu etkiler, dünya çapında bir üstünlük ve sömürge kurma çabası olarak yansıdı. İşte bu yeni-sömürgecilik (*neo-colonialism*), açık bir siyasî form almadığından dolayı mücadele ve baş edilmesi zor bir durum olarak şiddetli bir gücenme ve hınç yarattı. İran Devrimi boyunca Ayetullah Humeyni (bkz. s. 292) Amerika’yı “Büyük Şeytan” olarak isimlendirdi. Amerika karşıtlığı 1979 Devrimi’nin akabinde İran politikasının en belirgin özelliği hâline gelmiş ve El-Kaide gibi terörist örgütler tarafından daha sesli bir biçimde telâffuz edilmiştir. Genel olarak Batı’yı ve özelde Amerika’yı ret, Batılı olmayan felsefe ve fikirlere dayanan yeni bir milliyetçiliğin yaygın bir biçimde kabulüyle sonuçlandı. Dinin ve özellikle İslâmın gittikçe artan önemi gelişmekte olan dünya milliyetçiliğine kendine özgü bir karakter ve yenilenmiş bir potansiyel kazandırdı. Bu konu, Onuncu Bölüm’de, dinî fundamentalizm konusunda daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

MİLLİYETÇİLİĞİN ÖTESİ

Siyasî inançların çeşitliliği milliyetçiliğin ötesine yöneldiği söylenebilir. Bu yaklaşım siyasî kimliğin millet-ötesi boyutunu öne süren herhangi bir doktrin ya da ideolojiye uygulanır. Böylece, feminizmle milliyetçiliği bağdaştırmak oldukça zordur. Zirâ, feminizm sosyal ya da biyolojik anlamda cinsiyet farklılığına birincil önem atfeder ve böylelikle millî bağları ikincil ve siyasî karşılığı olmayan anlamsız bir parametre hâline getirir. Benzer bir biçimde, ırksalcılık (bkz. s. 226) ve dinî fundamentalizm her devirde milliyetçilikle bağlantılandırılmıştır ama bu fikir akımları kesinlikle

milliyetçiliğin alt dalları olamazlar. Zirâ irksalcılık ve dini fundamentalizmin ortaya çıkarttığı farklı kimlikler, ulusal sınırları keserek milletlerarasıcılık fikrinin zayıf bir şekli olarak algılanır hâle gelmişlerdir.

Bununla birlikte, milletlerarasıcılık en güçlü şekliyle, siyasî milliyetçiliğin mutlaka aşılması gerektiği varsayımına dayanan radikal bir inançla şekillenir. Zirâ, bu yaklaşıma göre, dünya halklarını birleştiren bağlar, ayıran unsurlardan çok daha güçlüdür. Bu duruş açısından, milletlerarasıcılığın hedefi, din, dil, ırk, sosyal ve millî farklılıklara bakmaksızın, dünyanın *tüm* halklarının oluşturduğu siyasî ittifakı yönetebilecek millet-üstü yapıların inşasıdır. Örneğin, bu tarz bir “tek dünyacılık” evrensel ahlâk ve küresel barış ve işbirliği inancıyla karakterize edilen uluslararası ilişkiler disiplini içinde “idealist” bir geleneğin temelini oluşturdu. Alman felsefeci Immanuel Kant (1724-1804), bu geleneğin babası olarak görülür. Çünkü *Zum ewigen Frieden (Ebedî Barış, [1795] 1991)* adını verdiği eserinde “hiçbir savaş yapılmamalıdır” fikrini dikte eden, akıl ve inanç birlikteliğine dayanan ve Milletler Cemiyeti’ne (League of Nations) benzeyen bir model önermiştir. Ana ideolojilerin ilgili oldukları kadarıyla, bu vizyon, her biri milletlerarasıcılığın özel bir yorumunu geliştirmiş olan liberalizm ve sosyalizmle açıkça ilişkilidir.

Liberal Milletlerarasıcılık

Liberaller ilke olarak milliyetçiliği pek yadsımazlar ve milletlerin doğal varlıklar olduğunu, kültürel benzerliklerin kimlik duygusu ve ortak bir aidiyet bağı oluşturduğunu, ve bu duygu ve yönelimlerin en uygun siyasî birim olarak liberal milliyetçiliği oluşturduğunu kabule yatkındırlar. Bununla birlikte liberallerin asla kabullenemedikleri şey, milletlerin siyasî otoritenin en yüksek kaynağını oluşturdukları varsayımıdır: Zirâ denetlenmeyen millî güç, sınırlanmayan bireysel özgürlük kadar sakıncalıdır. Bu açıdan liberal milletlerarasıcılığın iki dayanağı mevcutsa, bu dayanaklardan birincisi, milletlerarası “doğa durumu” korkusudur.

Liberaller, uzunca bir süre, millî self-determinasyonun karmaşık bir iyilik taşıdığını kabul etmişlerdir. Zirâ millî self-determinasyon öz-yönetimi korur ve yabancı denetimini engellerken, diğer yandan her milletin kendi çıkarını takip etme özgürlüğüne sahip olduğu bağımsız bir millî-devletler dünyası yaratır. Liberal milliyetçiler anayasalcılık (bkz. s. 56) ve demokrasinin militarizm ve savaş eğilimini azalttığını kesin bir dille kabul etmiş ama egemen milletlerin “uluslararası anarşi” şartlarında işlediğinde, kendi kendini denetimin tek başına sonsuz barışı sağlamada yeterli olamayacağını da belirtmişlerdir. Liberaller genel olarak, fetih ve yağmaya başvurmayı engellemek için iki yol önerdiler. Birincisi; ikili anlaşma ve işbirliğini sağlamayı amaçlayan karşılıklı millî bağımlılıktır, ki bu, liberallerin niçin geleneksel olarak özgür ticareti desteklediklerinin de gerekçesini oluşturur: Karşılıklı ekonomik bağımlılık, uluslararası çatışmanın maddî maliyetinin göze alınmayacak kadar yüksek olmasından dolayı savaş durumunun düşünülemez hâle geldiği bir durumu ifade eder. 19. Yüzyıl’da İngiltere’deki “Manchester liberalleri”nden Richard Cobden (1804-1865)



Kozmopolitlik kozmopolis'e yani, "dünya devleti"ne inanç anlamına gelir. Bu anlamda kozmopolitik, millî kimliklerin sona eriş ve tüm insanları birleştiren ortak siyasî sadakâtin tesisini gerektirir. Bununla birlikte, bu terim karışıklı anlayış, hoşgörü ve hepsinin ötesinde, bağımsızlık parametrelerine dayalı ve uluslararası barış ve uyum gibi mutevazı hedeflere sahiptir. Liberal Kozmopolitlik, uluslararası anlayış ve maddî refah getireceğini umarak özgür ticarete destek verir. Kozmopolit ideal milletler arasında işbirliğini teşvik etme amacını güden millet-üstü kurum ve organlarla yükselir, gelişir ve yaygınlaşır.

ve John Bright (1811-1889) bu karşılıklı bağımlılık tercihinin kozmopolitlik (bkz. s. 185) ilkesine derin bir bağlılığı yansıttığına işaret etmişlerdir. Bu kozmopolitlik ülkelerin sadece en iyi ürettiklerini üretmeleri konusunda branşlaşmalarına (iktisatçıların "karşılaştırmalı üstünlük" terimiyle ifade ettikleri kuram) imkân sağlamayacak; aynı zamanda, farklı ırk, din, dil, inanca sahip halkların Cobden'in "ebedî barış bağları" diye ifade ettiği prensipler etrafında birleşebilmelerini sağlamasına da katkıda bulunacaktır.

Liberaller millî hırs ve emelin, hukuksuz bir milletlerarası arenanın oluşmasını engelleyecek bir düzeni getirebilme kapasitesine sahip millet-üstü kurumların inşasıyla denetim altına alınabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu iddia toplumsal sözleşme teorisiyle aynı mantık üzerine kurgulanır: Hükümet düzensizlik probleminde çözümdür. Bu argüman Woodrow Wilson'un başarısızlıkla sonuçlanan dünya hükümetinin ilk deneyimi olan ve 1919 tarihinde kurulan Milletler Cemiyeti'ni ve 1945'te San Francisco Konferansı'yla kurulan ve Millet Cemiyeti'nin halefi olan Birleşmiş Milletler'e (BM) yönelik daha geniş destek açıklar. Liberaller bu organları, uluslararası çatışmaların barışçıl yollarla çözümünü mümkün kılan hukukun yönettiği devletleri kurması gerekçesiyle destekler. Bununla birlikte liberaller hukukun zorla uygulanması gerektiğini ve bundan dolayı kolektif güvenlik ilkesinin geçerliliğini onaylarlar. Bu fikir; saldırının, en iyi, birçok devletle birlikte birleşik bir dirençle sağlanabileceğine işaret eder. Liberallerin millet-üstüculüğe duyduğu bu sempatinin en açık örneğini, Avrupa Birliği gibi kurumlar oluşturur. Avrupa bütünleşmesinin millî bağımsızlığı ortadan kaldıracığından ve millî kimliği zayıflatacağından korkan muhafazakârların aksine liberaller, daha çok, işbirliği ve bağımsızlığı sağlama aracı olarak, kendine özgü gelenek ve kimliklerini yine de koruyan milletlerarasında "federal Avrupa"yı destekleme eğilimindedirler.

Liberal milletlerarasıcılığın ikinci temeli, birey ve bireycilik (bkz. s. 45) ilkesine sıkı sıkıya bağlılıktan kaynaklanır. Bu yaklaşım, ırk, inanç, sosyal arka plan ve ulusallığa bakmaksızın, tüm insanoğlunun eşit ahlâkî değere sahip olduğunu ima eder. Liberaller millî self-determinasyonu onaylarken, bunun, hiçbir durumda milletlere, insanlara diledikleri gibi davranma yetkisi verdiğine inanmazlar. Bu bağlamda birey hak ve özgürlüklerine saygı, millî egemenlik taleplerinden önce gelir. Liberal milliyetçilik, böylece, siyasî bir oluşum olarak milletin yerine geçmek arzusundan çok, insan hakları doktrininde somutluk kazanan yüksek ahlâka uygun millet talebiyle şekillenir. Liberaller bu

hakların evrensel açıdan kabul edilebilir olduğuna ve gerçek insan varlığının asgarî şartları olarak uluslararası hukukun temelini de oluşturduğuna inanırlar. Bu tarz inançlar 1948’de BM İnsan Hakları Bildirgesi ve 1956’da İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Avrupa Konvansiyonu gibi belgelerin tasarlanmasına yol açtı. Bu belgeler uluslararası Adâlet Divanı ve Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi kurumlarla yürürlüğe sokulan uluslararası hukukun üstünlüğü prensibini de destekler.

Bu tarz bir liberal milletlerarasıcılığın emkalifleri, muhafazakârları ve gelişen dünya milliyetçilerini içerir. Bunlardan birincisi olan muhafazakârlar evrensel insan hakları fikrinin özgün millî gelenek ve kültürleri hesaba katma hususunda başarısız olduğunu savunurken; ikinci kategoriyi oluşturan gelişen dünya milliyetçileri, daha ileri giderek, insan haklarının esas olarak Batı liberalizminin manifestosu olduğunu ve bu hakların yaygınlık kazanmasının Batı emperyalizminin gizli bir şekilden ibaret olduğunu iddia ederler.

Sosyalist Milletlerarasıcılık (Enternasyonalizm)

Milliyetçiliğin bir sağ politika ürünü ve çatışma unsuru olduğuna inanan sosyalistler ilke olarak, liberallerden daha çok milliyetçiliği reddederler. Gerçi bu düşünce yöneticiler ve arzulu yöneticiler olarak modern sosyalistleri millî-devletle uzlaşma yolu aramaktan alıkoymamıştır. Aynı zamanda sosyalistler, en azından söylem bazında, milletlerarasıcılığı bir öz değer olmasa da sosyalist imanın bir maddesi olarak algılamışlardır. Bu algılama Marksist gelenekte daha belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Marksizm geleneksel olarak sınıf dayanışmasının daha güçlü olduğu ve siyasi anlamda millî kimlikten daha fazla önem kazandığı fikrinden kaynaklanan proleter bir milletlerarasıcılığı ihtiva eder. *Das Kommunistische Manifesto*’te *Komünist Manifesto* Marx (bkz. s. 135) şunlar yazmıştı:

“Çalışan adamin ülkesi yoktur. Biz onlardan sahip olmadıklarını alamayız. Proleterlerin öncelikle siyasi üstünlüğü ele geçirme ve milletin öncü gücü olma zorunluluğu olduğundan kendi milleti ni ancak kendi kurmalıdır. Ancak bu millet, burjuvanın anladığı anlamda değil, kendine özgü bir millettir” (Marx ve Engels, [1848] 1968, s. 51).

Marx herhangi bir sosyalist devrimin önemli bir millî boyuta sahip olduğunun farkına varmıştı. Nitekim eserinde de belirttiği gibi her ülkenin proleterleri “öncelikle kendi burjuvasıyla meseleleri”ni halletmelidir. Bunun ötesinde, bağımlı halklar için millî özgürlük sosyalist devrimini bir ön koşuludur. Bu yaklaşım ve duruşla, Marx, Polonya ve İrlanda bağımsızlık hareketlerine destek olmuştur. Ne var ki, çalışan sınıfın “burjuvanın anladığı anlamda” millî nitelikte olmasını tasarlamadı. Ancak Engels’in “millî egoizm” diye adlandırdığı kategoriyi tüm proleterlerin kardeşliği kavramını icat ederek aşmayı başardı. *Komünist Manifesto* bu durumu şu son cümleyle ifade eder: “Tüm ülkelerin çalışanları, birleşin!” Bundan dolayı sosyalizm öz olarak milletlerarası bir karaktere sahiptir.

Leon Troçki (1879-1940)



Rus Marksist, siyasî düşünür ve devrimci. 1905 St. Petesburg Sovyet lideri olan Lenin'in ilk eleştirmeni olan Troçki, 1917'de Bolşeviklere katıldı. Daha sonra dış işleri ve savaş komiseri oldu. Lenin'in ölümü ve Stalin tarafından alt edilişinin akabinde 1929'da Sovyetler Birliği'nden sürgün edildi. Stalin'in emriyle 1940'da Mekska'da suikasta uğradı.

Troçki'nin Marksizme teorik katkısı sosyalizmin, gelişmenin burjuva aşamasına ihtiyaç olmaksızın Rusya'da kurulabileceği öngörüsünde bulunan sürekli devrim kuramına dayanır. Troçkizm, genellikle hiç sona ermeyen milletlerarasıcılık ve *Преданная революция* (*Predannaya revolyutsiya; İhanet Edilmiş Devrim*, 1937) eserinde özetlenen bürokratikleşme tehlikesine dikkat çeken anti-Stalinizmle bağlantılıdır.

Proleter sınıf dayanışması milli sınırları kesmekle kalmaz, Marx'ın vurguladığı gibi, dünya piyasaların oluşumu, kapitalizmi sadece gerçek bir uluslararası hareketle durdurabilecek olan uluslararası bir sisteme dönüştürdü. Tam da bu realite, Marx'ın 1864'te İlk Enternasyonel olarak adlandırılan Milletlararası Emekçiler Derneği'nin kuruluşuna yardımcı olmasının nedenini oluşturur. Birinci ya da İkinci "Sosyalist" Enternasyonel 1889'da kuruldu ve 1951'de yeniden ihya edildi. Üçüncü Enternasyonel ya da "Komintern" Lenin (bkz. s. 140) tarafından 1919'da kuruldu. Öte yandan bu oluşuma rakip olarak Leon Troçki (bkz. s. 187) tarafından 1936'da Dördüncü Enternasyonel, Stalin'in (bkz. s. 141) "Bir ülkede sosyalizm" politikasına güçlü bir eleştiri olarak şekillendirildi.

Bununla birlikte, sosyalistler nadiren proleter milletlerarasıcılığı nihai anlamda ulaşılabilecek bir hedef olarak görürler amaçları milli hatlarla bölünmüş dünyayı, sınıf hatlarıyla bölünmüş bir dünya hâline getirmek değildir. Lakin onun yerine –milletlerarası sınıf mücadelesi yoluyla– dünya halkları arasında uyum ve işbirliğini kurmaktır. İnsanoğlunun karşılıklı sempati, tutku ve aşkla birbirine bağlanabileceği fikri; bölündüğünde azalan şeylerin paylaşıldıkça daha da artacağı inancından kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısına göre, sosyalistler milliyetçiliği sadece kapitalizmin ve diğer bütün sınıf toplumlarının çelişkilerini gizleyen bir burjuva ideolojisi olduğu için değil, aynı zamanda insanları ortak insani değerlerini inkâra zorladığı için de şiddetle reddetmektedirler. Bir sosyaliste göre milletlerarasıcılık uluslararası hukuk çerçevesinde milletler arasındaki işbirliğini gerektirmez, aynı zamanda milletin daha radikal ve daha ütöpik bir hedef çerçevesinde kökten yok oluşunu sağlamayı ve tek dünya ve tek halk ilkesi etrafında bütünleşmeyi de içerir.

Sosyalist milletlerarasıcılığa yapılan eleştiriler başlıca iki kategori hâlinde ele alınabilir. Birinci kategori; milletlerarası sosyalistlerin pratikte yüksek ideallerini gerçekleştirmedeki ciddi başarısızlıklarıdır. Çeşitli Enternasyoneller, milli farklılıkların gün yüzüne çıkmasının yanı sıra derin kişisel ve ideolojik rekabet yüzünden engellenmiştir. İkinci kategori, siyasî milliyetçiliğin süregelen gücünün farkına varılamamasından ötürü sosyalizme verilen zarara vurgu yapan eleştiri kümesidir. Milliyetçiliği yapay ve aşağılanmış bir saik olarak göz ardı etme eğilimi sosyalistleri, uluslararası fikirleri olduğundan fazla etkin ve cazip görme hatasına düşürdü. Avrupa proleterleri ve bunların

sosyalist partilerinin çoğu savaş ve millî gurur tahmin ve beklentilerinde yanılığa uğrayarak zayıfladıkları zaman dilimiyle İkinci Enternasyonal'in Ağustos 1914'te çöküşü sosyal devrim beklentisinden ziyade milliyetçiliğin potansiyel gücünün daha etkin olduğunu açıkça göstermiş oldu.

21. YÜZYIL'DA MİLLİYETÇİLİK

Pek az siyasî ideoloji milliyetçilik kadar uzun bir süre öleceğine yönelik söylemlere rağmen varlığını sürdürebildi. 1848'in hemen başlarında Marx "Millî farklılıklar ve zıtlıklar günden güne ortadan kalkmaktadır" iddiasında bulunmuştu. Benzer bir şekilde, millet inşa süreçleri projesi olarak milliyetçiliğin ölümü, Avrupa'nın millî self-determinasyon ilkesiyle yeniden şekillenmesini takip eden Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Afrika ve Asya başta olmak üzere farklı coğrafyalarda kolonileşmenin sona ermesinin bir sonucu olan İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da ilân ve iddia edilegeldi. Millî-devletlerden müteşekkil bir dünyanın kurulmasıyla milliyetçiliğin daha sonraki rolü ne olacaktır? Bunun ötesinde, 20. Yüzyıl boyunca, ekonomik ve siyasî hayatın ilerlemeci bir biçimde milletlerarasılaşmasıyla millet adedi de fazlaştı. Uluslararası örgütler, –Birleşmiş Milletler'den Avrupa Birliği'ne, Dünya Ticaret Örgütü'nden Uluslararası Para Fonu'na (IMF)– birer birer yetkileri milletlerden alarak dünya politikasına hâkim hâle geldi. Bu olgu yaygın olarak "küreselleşme" olarak tanımlandı.

Küreselleşme millî farklılaşma fikrinden kaynaklanan siyasî doktrinler ve millî-devlet üzerine uzun vadeli bir etki yarattı. Örneğin, yatırım kararlarının millî hükümetlerin eylemleri yerine ulus aşırı şirketler tarafından alındığı maddî refah anlamına gelen bütünleşmiş bir küresel ekonomi bu algılayışların sonucunda ortaya çıktı. Kültürel açılardan, uçak seyahatlerinin artışı, dış turizm, uydu televizyonu ve İnternet ve küreselleşme gibi parametrelerin anlamı, piyasa kökenli tüketim toplumunun, başka bir ifadeyle dünyanın "McDonald'slaşması"nın yaygınlaşmasıydı. Dünyanın farklı bölgelerinde farklı insanlar aynı filmleri izlerler, aynı yemekleri yerler, aynı sporlarla eğlenirken acaba milletlerin hâlâ etkin ve anlamlı kategoriler olarak hayatiyetlerini sürdürebilecekleri düşünülebilir mi? Tüm bu gelişmelerin umutsuz boyutu dikkate alındığında, 21. Yüzyıl siyasî milliyetçiliğinin nihai çöküşüne tanık olacaktır.

Ne var ki, en azından iki faktör milletin siyasî öneminin devamını sağlamaktadır. Birincisi, görünen o ki, geleneksel yurttaşlık ve millî bağların zayıflaması üzerine küreselleşme, etnik temelli ve bazen de milliyetçiliğin saldırgan şekillerini ateşleyebilir. Uzlaşmacı millî-devlet anlamlı kolektif kimlikler üretmede artık yetersizse yerini, din, dil, etniklik ya da ırka dayanan "partikülarizm"e bırakabilecektir. Eski Sovyet Bloku'nun ve özellikle eski Yugoslavya'nın pek çok bölgesinde etnik çatışmaların patlaması henüz gerçekleşmişken, merkezkaç milliyetçilikler de İngiltere, İspanya, İtalya ve Belçika gibi devletlerde köklerini bulmuşlardır.

İkincisi, küreselleşme, millî projeye, gittikçe globalleşen ve bağımsızlaşan dünya milletlerinin geleceği adına bir yol haritası çizerek, yeni bir anlam ve önem katabilir. Bu açıdan küreselleşme, toplumları kayganlaşan ve rekabete açılan bir düzlem de bir sosyal dayanışma ve kimlikle besle-

yerek, milletlerin kendilerini yeniden inşa etmelerine imkân sağlayabilir. Farklı yollardan Singapur, Malezya, Avustralya, Yeni Zelanda ve Kanada gibi devletler, millî kimliklerini esas itibarıyla geleceğe yönelerek ama geçmiş bileşenlerini bir araya getirerek yeni bir benlik tazeleme sürecine girmişlerdir

İleri Okumalar

- Alter, P., *Nationalism*. (Londra: Edward Arnold, 1989). Milliyetçi fikirlerin kökleri ve gelişimi ile farklı milliyetçilik şekilleri için iyi ve anlaşılır bir giriş.
- Brown, D., *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. (Londra: Routledge, 2000). Milliyetçiliğe yönelik farklı yaklaşımlar ile modern milliyetçi siyasetin birbirine zıt şekilleri hakkında anlaşılır ve sürükleyici bir değerlendirme.
- Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780*. (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1990). Milliyetçiliğe iyi ve anlaşılabilir bir giriş.
- Hutchinson, J. ve Smith, A. D. (eds.), *Nationalism*. (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1994). Milliyetçiliğin doğası, gelişimi ve önemi üzerine yapılmış tartışmaları inceleyen okumalarla ilgili geniş kapsamlı ve faydalı bir derleme.
- Kedourie, E., *Nationalism*. , revised edition (Londra: Hutchinson, 1985). Kendi kendini yönetmenin önemini vurgulayan eleştirel bir perspektiften milliyetçilikle ilgili klasik bir değerlendirme.
- Smith, A. D., *Nationalism: Theory, Ideology, History*. (Cambridge ve Madlen, MA: Polity Press 2001). Milliyetçilik konusuna ve onun değişik dışavurumlarına açık/anlaşılır ve zekice yazılmış bir giriş.
- Spencer, P. ve Wollman, H., *Nationalism: A Critical Introduction*. (Londra ve Thousand Oaks, CA: Sage, 2002). Bütün sorunlara teorilere ve tartışmalara değinen milliyetçiliğe yönelik klasik ve modern yaklaşımlarla ilgili çok faydalı bir araştırma.

6 ANARŞİZM

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

Anarşi sözcüğünün kökeni Yunancadan gelmektedir ve kelime anlamı “kualsırlık” demektir. Anarşizm kavramı eleştirel ve negatif biçimde medenî veya kurumsallaşmış düzenin yıkılması anlamında Fransız Devrimi’nden beri kullanılmaktadır. Aynı zamanda kavrama pejoratif (küçümseyici, aşağılayıcı) anlamlar yüklenmeye devam edilmektedir. Gündelik dilde anarşi, kargaşa ve düzensizlik anlamlarında kullanılmaktadır; popüler anlayışta anarşistler bombalı intihar eylemcisi bombalı teröristlerden ayrı görülmemektedirler. Anarşistlerin bu tür yakıştırmalara şiddetle karşı çıktıklarını belirtmeye gerek yoktur. Pierre-Joseph Proudhon’un (bkz. s. 200) *Qu’est-ce que la propriété? (Mülkiyet Nedir?)*, [1840] 1970) adlı eserinde gururla “Ben bir anarşistim” demesine kadar kavram politik düşüncelerin pozitif ve sistematik bütünü olarak değerlendirilmemekteydi. Anarşistler kanun ve yönetimin ilgasıyla, doğal, kendiliğinden bir düzenin gelişeceğini savunmaktadırlar. Proudhon’un (bkz. s. 200) önerdiği gibi “toplum anarşideki düzenin peşinden koşar.” Şiddet ile olan bağlantı da yanıltıcıdır. Bazı dönemlerde anarşistler bombalamaları ve terörizmi (bkz. s. 290) açıkça hatta gururla desteklemişlerdir. Hâlbuki anarşistlerin çoğunluğu şiddeti bir yanılgı ve karşı tepki olarak görürken, pek çoğu da ahlâki olarak kabul edilemez bulur.

Anarşist düşüncelerin kökeni, bazen Taoist veya Budist düşüncelere dayandırılırken, bazen Antik Yunan’ın Siniklerine ya da İngiliz İç Savaşı’ndaki Kazıcılar’a (Diggers), dayandırılır. Esasen anarşist düzenin kuralları ilk olarak William Godwin’in (bkz. s. 196) *Enquiry Concerning Political Justice (Siyasal Adâlet Üzerine İnceleme)*, [1793] 1971) adlı eserinde belirtilmiştir, gerçi Godwin kendisini hiçbir zaman anarşist olarak tanımlamamıştır. 19. Yüzyıl boyunca Anarşizm, yayılan ve büyüyen sosyalist hareketin önemli bir parçası idi. Proudhon’un takipçileri 1864 yılında Uluslararası İşçi Birliği’ni (Birinci Enternasyonal) kurmak için Marksistlere katılmıştır. Michael Bakunin’in (bkz. s. 198) liderliğini yaptığı anarşistlerle Marksistler arasında büyüyen zıtlıktan dolayı 1871 yılında Enternasyonal çöktü. 19. Yüzyıl’ın sonlarında anarşistler, Rusya ve Güney Avrupa’daki topraksız köylülerden, anarko-sendikacılarla endüstri çalışanlarından geniş bir destek buldular.

Anarşizmin 20. Yüzyıl’ın ilk yıllarında gerçek bir kitle hareketine dönüşmesine sebep olan sendikacılık, Fransa, İtalya, İspanya’da popüler olan devrimci bir mesleki birlik formuydu. Fransa’daki güçlü CGT sendikası 1914’ten önce anarşistler tarafından yönetiliyordu, İspanya’daki CNT’nin yönetimi de anarşistlerdeydi ve İç Savaş döneminde iki milyon üyelerinin olduğunu iddia ediyorlardı. Anarko-sendikacılarla hareketler 20. Yüzyıl’ın ilk yıllarında Lâtin Amerika’da, özellikle de Arjantin ve Uruguay’da ortaya çıktı ve sendikacı düşünceler Emiliano Zapata önderliğindeki Meksika Devrimi’ni etkiledi. Otoriteryanizmin (bkz. s. 96) ve politik baskının artışı Avrupa ve Lâtin Amerika’da anarşizmi baltaladı. İspanyol İç Savaşı’nın (1936–1939) sonucunda General Franco’nun zaferi, kitle hareketi olan anarşizme son verdi. CNT’nin faaliyetleri durduruldu ve sol kanat savunucuları ile anarşistler baskıya mâruz kaldılar. Lenin (bkz. s. 140) ve Bolşeviklerin 1917’deki başarıları neticesinde komünizmin ve devrimci, sosyalist hareketlerin artan saygınlığı anarşizmin yayılmasını engelledi.

Anarşizm, politik ideoloji olarak ulusal düzeyde dahi başarı kazanamamıştır. Herhangi bir toplum veya millet anarşist kurallara göre oluşturulmuş bir modelde hayatamıştır. Fakat bu durum anarşizmi liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık veya faşizm gibi iktidarı harekete geçirebilen, toplumu şekillendirebilen ideolojilerden daha önemsiz kılmaz. Anarşistlerin iktidara en yakın olduğu dönem İspanyol İç Savaşı'nda İspanya'nın batısında bazı bölgeleri ele geçirdikleri ve Katalonya'da işçi ve köylü kolektifleri kurdukları dönemdir. Bu nedenle anarşistler kendi düzenlerini ifade edebilmek için Antik Yunan veya OrtaÇağ'a ait tarihi toplumları veya Rusya'daki *mir* (Çarlık Rusyası'nda toprağa ortak sahip olan toplum) gibi geleneksel komünleri örnek verirler. Anarşistler, geleneksel toplumların hiyerarşik olmayan, eşitlikçi düzenlerini –Afrika'daki Nuer gibi– vurgularlar ve Batı toplumlarındaki küçük ölçekli komünal hayat deneyimlerini desteklerler.

Bir politik hareket olarak anarşizmin etkisi, sonuçları ve yöntemleri tarafından daraltılmıştır. Devleti çökertmek ve politik otoritenin tüm biçimlerini parçalamak anarşizmin hedefidir ve bu hedefler imkânsız olmasa bile gerçekdışı olarak kabul edilmektedir. Ekonomik ve sosyal gelişmenin devletin küçülmesi ya da ortadan kalkması ile değil devletin rolünün artmasıyla ortaya çıktığı modern dünya tarihine bakıldığında görülmektedir. Bunun ötesinde devletsiz/idaresiz bir toplum mefhumu, en iyi tabirle ütopik bir hayâldir. Anarşistler siyasi parti kurmak, seçim kampanyaları düzenlemek, koltuk kapmak gibi geleneksel politik nüfuz kullanma araçlarını yozlaşmış ve yıkıcı diyerek reddederler. Sonuç olarak anarşistler kitlesel kendiliğindenliğe ve halkın özgürlük arzusunun inanarak siyasal örgütlenme ve stratejik planlamanın avantajlarından kendilerini mahrum bıraktılar. Tüm bunlara rağmen anarşizm ölmeyi reddeder. Anarşizmin politik otorite ve eylemcilikle, aktivizmle uzlaşmaz tavrı nedeniyle özellikle gençler nezdinde uzun süreli çekiciliğe sahiptir. Kapitalizm ve küreselleşme karşıtı hareketlerin ortaya çıkışında anarşist fikirler, sloganlar ve grupların önemi görülebilir.

DEVLETE KARŞI - ANA TEMALAR

Anarşizmin tanımlayıcı özelliği, devlete, devletin kurumları olan hükümet ve hukuka karşıtlığıdır. Anarşistler baskı ve mecburiyetin olmadığı, bireylerin gönüllü olarak işlerini yürüttüğü devletsiz bir toplumu tercih ederler. Anarşizmin ideolojik karakterini iki faktör bulanıklaştırır: İlk olarak anarşizm, açıklama ve analizden öte ahlâki bir iddiadır. Anarşizm devlet sistemini analiz ederek, baskı ve zorlamanın nasıl ortadan kaldırılabileceğini çözümlenmektense içgüdüsel olarak özgürlüğe ve özerkliğe yönelen, kalben ahlâki varlıklar olan insanların bu özelliklerini harekete geçirmek için enerjisini harcar. İkinci olarak anarşizm, devlete karşı çıkma noktasında aynı düşünen fakat temelde birbirine rakip iki ideoloji sosyalizm ve liberalizm arasında bir ara noktadır ve bu iki ideolojiye göre tutarlılığı daha az olan bir ideolojidir. Bu yüzden anarşizmin ikili karakteri vardır: Liberal bireyciliğe (bkz. s. 45) benzediği için ultra-liberalizmin veya aşırı sosyalist kolektivizme (bkz. s. 120) benzediği için ultra-sosyalizmin bir formu olarak yorumlanabilir. Değişik siyasi geleneklerden gelen ve birbirlerinden farklı düşünen takipçileri olsa da anarşizm, ayrı bir ideoloji olarak kabul edilir. Anarşizmin en önemli biçimleri aşağıda listelenmiştir:

- Anti-devletçilik
- Doğal düzen
- Anti-klerikalizm (Kilisenin, siyasette etkisinin olmasına karşı çıkmak)
- Ekonomik özgürlük

Anti-Devletçilik

Sebastian Faure, *l'Encyclopédie anarchiste*'de (*Anarşist Ansiklopedi*, 1934) anarşizmi “Otorite prensibinin zıddı” olarak tanımlar. Otorite karşısında anarşizmin durumu basit ve açıktır: Otorite, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin karşısındadır. Anarşizm serbest politik eşitlik ve mutlak özgürlük ilkelerini açıkça onaylamasıyla eşsizdir. Bu değerlendirme doğrultusunda otorite politik eşitsizliğe ve bireyin verilmiş haklarının diğerleri tarafından etkilenmesine, baskı altına alınmasına, insan hayatının sınırlandırılmasına dayanır. Bu durum otoriteyi kontrol edenleri ve otorite tarafından kontrol edilenleri yozlaştırarak zarar verir. İnsanlar özgür ve özerk varlıklar olduğu için otoritenin kontrolünde olmaları onları sınırlandırır, insan doğasını baskı altına alır, zayıflatıcı bağımlılığa yenik düşürür. Otorite sahibi olmak, doktorların ve öğretmenlerin uzman otoriteliği gibi, bilginin toplumda eşitsiz dağılımından kaynaklanan itibar, kontrol ve üstünlük kazanma isteğidir. Amerikalı anarşist ve sosyal eleştirmen Paul Goodman’a (1911–72) göre, “birçoğunun merhametsiz olduğu ve çoğunluğun korku içinde yaşadığı” bir toplumda, otorite, iktidar psikolojisinin yükselmesine sebep olur ve “hâkimiyet ve itaat” modeline dayanır.

Otoritenin anarşist eleştirisi pratikte politik otoriteye, özellikle de modern devletin mekanizmalarına odaklanır. Diğer tüm politik ideolojiler devletin olası kötü durumları engellediğini kabul ederler. Örneğin liberaller devleti bireysel hakların koruyucusu olarak kabul ederler, muhafazakârlar devleti düzenin ve sosyal bağlılığın sembolü olarak kutsarlar, sosyalistler devleti sosyal adâletin kaynağı ve reformun bir aracı olarak görürler. Buna karşın anarşistler adı geçen ideolojilerin politik otoritenin doğasını ciddi şekilde yanlış anladıklarını, hukuk ve hükümet kurumlarının negatif ve yıkıcı yönlerini göremediklerini iddia etmektedirler. Bu anarşist eleştiri Proudhon’un (bkz. s. 200) meşhur hicivlerinden birinde şu şekilde ifade edilir:

İdare edilmek, gözlenmek, soruşturulmak, araştırılmak, yönlendirilmek, disiplin altına alınmak, sınırlandırılmak; bu fiillerin tamamı bunu yapmaya hakkı, bilgisi olmayanların yaptığı davranışlardır (alıntılan Marshall, 1993, s. 45).

Devlet, belirlenmiş coğrafi alanda yaşayan bireyler ve kuruluşlar üzerinde yüce bir otorite uygulayan hükümler yapısıdır. Anarşistler devletin otoritesinin katı ve sınırlandırılmamış olduğunu vurgulamaktadırlar. Kanun, kamusal davranış kısıtları, politik hareketi sınırlandırır, ekonomik hayatı düzenler, özel hayata ve düşünceye burnunu sokar, devletin otoritesi aynı zamanda zorlayıcıdır.



Liberaller, devleti toplum içinde rekabet ve mücadele eden sınıflar arasında sosyal düzeni sağlamak için gerekli, tarafsız bir hakem olarak görürler. Klasik liberaller devleti gerekli bir kötülük olarak görürler ve minimal devleti överler, modern liberaller özgürlüğü genişleten ve fırsat eşitliğini sağlayan devletin pozitif rolünü vurgularlar.

Muhafazakârlar, devleti otorite ve disiplini sağlayarak, toplumu kaos ve düzensizlikten koruma ihtiyacıyla bağlantılı olarak gördükleri için geleneksel olarak güçlü bir devleti tercih ederler. Geleneksel muhafazakârlar devlet ve sivil toplum arasında pragmatik bir dengeyi desteklerken, neo-liberaller bürokratik işlemlerle ekonomik başarıyı engellediği için devletin etkisinin aşağı çekilmesini benimser.

Sosyalistler, devletle ilgili birbiriyle çatışan görüş açlarına sâhip olmuşlardır. Marksistler sınıflar arasındaki mücadeleyi düzenleyen devlet ve sınıf sistemi arasındaki bağlantıyı vurgularlar. Diğer sosyalistler devleti ortak faydanın somutlaşmış hâli olarak görürler ve bu yüzden sosyalizmin hem sosyal demokrat hem de devletçi-kolektivist şekli, devletin müdahaleciliğini onaylar.

Anarşistler, devletin gereksiz bir kötülük olduğu kabul ederler. Devletin hâkim, baskıcı ve zorlayıcı otoritesi güçlü, ayrıcalıklı seçkinlerin baskısından daha az masum değildir. Devlet doğal olarak baskıcı ve zâlim olduğu için tüm devletlerin aynı karakteri vardır.

Faşistler, totaliteryanizme (bkz. s. 223) olan inançlarından ötürü, özellikle İtalyan geleneğinde, devleti, ulusal topluluğun bütünlüğünü yansıtan üstün etik ideal olarak görürler. Naziler devleti içinde ırk veya ulus bulunan bir damar olarak görürler.

Feministler, devleti; kadınları kamusal veya siyasal hayattan dışlamaya veya bu alanda onları ikincil konuma itmeye yarayan ataerkil devletin, erkek iktidarının bir aracı olarak görürler. Liberal feministler yine de devleti, seçimlerle hayata geçirilebilecek reformların bir aracı olarak görürler.

Dinî Fundamentalistler, sosyal, moral ve kültürel yenilenmeyi getirecek araç olarak gördükleri devleti pozitif olarak değerlendirirler. Dinî fundamentalist devlet, dinî otoritenin ve hikmetin siyasî manifestosu olarak kabul edilir.

Anarşistler liberallerin toplum sözleşmesine göre gönüllülüğten doğan devlet anlayışını reddederler ve bir anlaşma yerine bireylerin doğduklarında politik otoritenin emrine girdiklerini savunurlar. Rusya doğumlu Amerikalı anarşist Emma Goldman'a (1869–1940) göre, devleti "kulüp, silâh, kelepçe ve hapishane" sembolize eder. Devlet bireyleri mülkiyet haklarından, özgürlüklerinden hatta cezalarla hayatlarından mahrum edebilir. Devlet aynı zamanda sömürücüdür, kanunları uygulayarak cezalandırma tehdidiyle bireyleri vergi sistemleri yoluyla soyar. Anarşistlere göre devlet zenginlerle ve imtiyazlılarla birlikte hareket ederek zayıfları ve yoksulları baskı altına alır. Sonuç olarak devlet yıkıcıdır. Amerikalı anarşist Randolph Bourne'e göre, "savaş devletin kalbidir." Bir devletin diğer devletlerin zararına olan bölgesel genişlemesi, yağmalaması veya ulusal zaferi için yapılan savaşlarda bireylerin savaşmaları, ölmeleri ve öldürmeleri gerekir.

Bu eleştiri insan doğasının anarşist değerlendirmesi üzerine temellenir. Anarşistler insan potansiyeli konusunda hayli iyimser olsalar da ekonomik eşitlik ve politik otoritenin yozlaştırıcılığı

noktasında bir hayli kötümserdirler. İnsanlar yaşadıkları politik ve sosyal koşullara göre iyi veya kötü olabilirler. Başka türlü sempatik, işbirlikçi ve sosyal kabul görenler, güçle, imtiyazla veya zenginlikle diğerlerinin üzerinde yükseltildiklerinde, neredeyse baskıcı tiranlar hâline gelirler. Başka bir deyişle gücün/iktidarın mutlak yozlaşmayı getireceğini vurgulamak için anarşistler liberallerin uyarısını kullanırlar: “İktidar yozlaşmaya meyillidir, mutlak iktidar mutlaka yozlaşır.” (Lord Acton) Zorba ve baskıcı hükümrânlığın deposu olarak devlet, kötülüğün yoğunlaştırılmış formundan başka bir şey değildir. Anarşist devlet teorisi de eleştiriyi hak etmektedir. İnsan doğası ile ilgili teorinin kavramları bir tarafa, politik ve sosyal çevrelerinin bireyleri yozlaştırmasından kaynaklanan devlet baskısı varsayımı, politik otoritenin ilk olarak nasıl ortaya çıktığı sorusunu cevaplamakta yetersizdir.

Doğal Düzen

Anarşistler devleti sadece kötü değil aynı zamanda gereksiz olarak kabul ederler. William Godwin eleştirilerini toplumsal sözleşme teorisi üzerinden yapmaya çalışır. Hobbes (bkz. s. 88) ve Locke’un (bkz. s. 54) toplum sözleşmesi tartışmalarına göre, insanların birbirleriyle sürekli mücadeleleri devletsiz bir toplumda toplumsal düzeni ve güvenli hayatı imkânsız kılacaktır. Bu mücadelenin kaynağı Hobbes ve Locke’a göre, bencil, açgözlü, potansiyel olarak saldırgan olan insan doğasıdır. Sadece güçlü bir devlet bu mücadeleyi engelleyebilir ve sosyal düzeni sağlayabilir. Kısaca hukuk olmadan düzen olmaz. Bu iddiaların aksine Godwin, insanların temelde rasyonel varlıklar olduklarını, eğitim ve Aydınlanma sayesinde evrensel hukuk kurallarına uyacaklarını iddia etmiştir, kendi hayatlarını düzenleme noktasında insanların doğal bir isteklerinin olduğunu belirtmiştir. O’na göre insanları adâletsizliğe, aç gözlülüğe ve saldırganlığa iten sebep doğuştan günahkâr olmaları değil, devletin ve insan doğasına aykırı kanunların yozlaştırıcılığıdır. Başka bir deyişle hükümet düzen sorununun çözümü değil bizzat sebebidir.

Anarşistler Jean-Jacques Rousseau’nun (bkz. s. 170) *Du contrat social*’ının (Toplumsal Sözleşme, [1762] 1913) girişindeki “İnsan özgür doğmuştur ama artık her yerinden zincirlere bağlıdır” cümlesine ilgiyle bakarlar. Anarşizmin kökeninde insan doğasının iyiliğine, en azından potansiyel iyiliğine duyulan ütöpik bir kabul yatmaktadır. Bu açıdan sosyal düzen kanun ve hukukun mekanizmalarıyla değil, doğal ve kendiliğinden olarak ortaya çıkar. İnsan doğası hakkında tamamıyla iyimser düşünen siyaset düşünürlerinin anarşist iddiaları kabul etmelerinin temel sebebi budur. Örneğin kolektivist anarşistler insan kapasitesinin sosyal ve paylaşımcı yönünü vurgularken, bireysel anarşistler aydınlanmış insan aklının altını çizerekler. Sanıldığının aksine, insan doğasına ilişkin olan kendiliğinden doğan uyum potansiyeli, doğanın kendisinin ve hatta evrenin doğal düzeninden yana eğilimine olan inançla bağlantılıdır. Bu yüzden anarşistler, karşılıklı bağımlılığı ve tekliği vurgulayan Budizm ve Taoizm gibi Batılı olmayan dinlere yönelmişlerdir. Bu durumun en modern versiyonu Murray Bookchin (bkz. s. 276) gibi sosyal ekoloji düşünürlerinde görülür. Sosyal ekoloji eko-anarşizmle bağlantılı olarak Dokuzuncu Bölüm’de ele alınmıştır.

William Godwin (1756–1836)

İngiliz felsefeci ve romancı. Godwin Presbiteryen papaziyken bütün saygınlığını kaybetti ve profesyonel bir yazar oldu. *Caleb Williams* (1794) en başarılı romanıdır. Wordsworth, Shelley gibi genç yazarların ve eşi Wollstonecraft'ın da üyesi olduğu entelektüel bir gruba yönetmiştir.

Enquiry Concerning Political Justice (Siyasal Adâlet Üzerine İnceleme, [1773] 1971) adlı eseriyle Godwin, siyasî bir şöhet kazanmıştır, bu eser anarşist inançların geniş kapsamlı açıklamasını içeren ilk otoriteryanizm eleştirisidir. İnsanın eğitime ve sosyal şartlara dayanan mükemmelliğini savunan liberal rasyonalizmin uç bir şeklini geliştirmiştir. Bireyci de olsa Godwin, insanın fayda gözetmeden iyilik yapabilecek kapasiteye sahip olduğuna inanır.



Anarşizm basit bir şekilde insanın iyiliği inancı üzerine temellendirilmemiştir. İlk olarak insan doğasının anarşist teorileri dâima karmaşık olagelmıştır ve insan ruhunda rakip potansiyellerin var olduğunu kabul etmiştir. Örneğin Proudhon, Bakunin ve Kropotkin (bkz. s. 203) insan varlıklarının farklı yönlerden bencil ve mücadeleci olabileceği gibi sosyal ve paylaşımcı da olabileceklerini kabul etmişlerdir. (Morland, 1997) İnsanın özü ahlâken ve bilgi yönünden aydınlanmış olabileceği gibi; her insanda yıkıcı bir kapasite gizliden gizliye varlığını sürdürür. İkinci olarak, anarşistler, insan doğasına gösterdikleri ilgiyi sosyal kurumlara da göstermişlerdir. İnsanların yaşadıkları sosyal, politik ve ekonomik koşullardan etkilenmeleri sebebiyle insan doğasını “değiştirilebilir” olarak kabul ederler. Hükümet ve devletin beklediği hukuk gibi diğer sosyal kurumlar uyumun, işbirliğinin ve kendiliğinden uyumun/harmoninin gelişmesine yardımcı olur. Bu yüzden kolektivist anarşistler, ortak mülkiyeti veya karşılıklı kurumları açıkça onaylarken bireyci anarşistler piyasayı desteklerler. Düzenli ve barışçıl bir devletsiz toplumun şu ana kadar görülmemiş olması, anarşist teorinin en zayıf yönüdür. Anarşizm karşıtları, sosyal kurumların insan doğasına negatif etkileri ya da yozlaşmaya sebep olmasının mümkün olabileceğini fakat tüm bunların doğal düzeni ütöpik bir hayâl olmaktan kurtaramayacağını belirtmektedirler.

Anti-Klerikalizm

(Kilisenin Siyasette Etkisinin Olmasına Karşı Çıkmak)

Anarşist muhalefetin temel hedefi devlet olsa da, baskıcı otoritenin tüm biçimlerine karşı aynı muhalefet uygulanır. Anarşistler özellikle 19. Yüzyıl'da devlete karşı sergiledikleri muhalefetin daha fazlasını kiliseye karşı göstermişlerdir. Bu durum, Katolik İspanya, Fransa, İtalya ve anti-klerikal fikirlerin yaygın olduğu Lâtin Amerika ülkelerinde anarşizmin neden geliştiğini bize açıklamaktadır.



(Yunancada anlamı hiçbir yer olan *utopia* kelimesinden veya anlamı iyi/güzel yer anlamındaki *eutopia* kelimesinden türemiş olan) Ütopya; ideal veya mükemmel toplum anlamına gelmektedir. Arzunun yok edilmesi, çatışmanın olmaması, baskı ve şiddetin engellenmesi ile karakterize edilen ütopyaların birçok çeşidi vardır. Ütopyacılık, mevcut düzeni eleştirerek ideal veya mükemmel bir alternatif ortaya koyan siyasal teorileştirmenin bir biçimidir. Anarşizm ve Marksizm, iyi birer ütopyacılık örneğidir. Ütopya teorileri, insanın bireysel gelişiminin sınırsız imkânları üzerine kuruludurlar. Ütopyacılık genelde realist olmayan, gerçekleştirilemez inançları vurgulamak için pejoratif (küçümseyici, tahkir edici) bir kavram olarak kullanılır.

Örgütlü dine yönelik itirazlar, genellikle, daha geniş bir otorite eleştirisini yapmaya imkân sağlar. Örneğin dinin kendisi bizzat otoritenin kaynağı olarak görülmüştür. Üstün varlık olarak Tanrının yöneticiliği ve sorgulanamaz olması otorite nosyonunu yansıtır. Proudhon ve Bakunin gibi anarşistlere göre anarşist politik felsefe Hristiyanlığın reddi üzerine temellendirilmelidir. Ancak bu şekilde insan varlığının özgür ve bağımsız olduğu kabul edilebilir. Bakunin'e göre, "Toplumun gerçek özgürlüğü için kilisenin ve devletin ilgisi ilk ve en önemli şarttır." Din anarşistlere göre devletin destek noktasıdır. Din ruhanî liderlere ve dünyevî kurallara uymayı sağlayan bir ideolojidir. İncil'de dediği gibi "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin." Dünyevî kural koyucular kralların Tanrısal hakları doktrininde açıkça görüldüğü gibi kendi iktidarlarını yasal kalmak için dini kullanırlar.

Sonuç olarak din bireylere ahlâkî kuralları zorla kabul ettirir ve kabul edilebilir davranış kodları inşa eder. Dinî inanışlar papalar, piskoposlar veya rahipler gibi dinî otoriteler tarafından belirlenen iyi veya kötü standartlarına uymayı gerektirir. Böylece bireyler, etik değerlendirmelerden ve ahlâkî özerklikten mahrum bırakılırlar. Anarşistler, dinî etkiyi reddetmemektedirler. Dinle anarşizm arasında açık mistik bir bağ vardır. Erken dönem anarşistleri, 1.000 yıl sonra İsa'nın dönerek Tanrı Krallığı'na kuracağı fikri binyılcılıktan (*millenarianism*) etkilenmişlerdir. Modern anarşistler doğal harmoniye saygı duyan, hoşgörüle ilgili değerleri vaaz eden ve bireysel kavrayışı öneren Taoizm ve Zen Budizmi gibi dinlere ilgi göstermişlerdir.

Ekonomik Özgürlük

Anarşistler, asıl hedef olarak devleti ortadan kaldırmak için çalışsalar da hayatın sosyal ve ekonomik yapılarıyla da ilgilenmişlerdir. Bakunin (bkz. s. 198), "politik güç ve refah birbirinden ayrılmaz" demiştir. 19. Yüzyıl'da anarşistler, işçi sınıfı hareketi ile beraber mücadele etmiş ve sosyalist toplumsal felsefeye katılmışlardır. Kapitalizm sınıf kavramıyla şu şekilde açıklanmıştır: "Kitleleri sömüren ve baskı altına alan bir yönetici sınıf." Burada geçen yönetici sınıf, Marksizmde olduğu

Michael Bakunin (1814–1876)



Rus anarşist ve devrimci. Bakunin, varlıklı aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Askeri bir kariyer ve felsefe eğitiminden sonra 1948–9 devrimleriyle politik harekete katıldı. 1860'larda anarşizm için Slav milliyetçiliğini terk ederek hayatının geri kalanını anarşist propaganda ile geçirdi.

Bakunin'in anarşizmi, eşit insanların oluşturduğu topluluğun, özgürlük tutkusunu ve kutsal devrim içgüdüleri olarak açıkladığı beşerî cinsiyet/insancılık inancı üzerine kuruludur. Serbest bireylerin kendilerini yönettiği bir kolektivistlik olan inancı, onu, Marx ve takipçileri arasına yerleştirir. Bakunin'in anarşist hareket için önemi, anarşist bir teorisyen olmasından veya orijinal bir düşünür olmasından çok, tarihsel anarşist hareketin kurucusu olmasındandır.

gibi, basit ekonomik kavramlarla yorumlanmamakta, toplumdaki tüm refah, güç ve nüfuz sahiplerini kapsamaktadır. Bu yüzden sanayicileri ve bankerleri içerdiği gibi, kralları ve prensleri, siyasetçileri ve devlet memurlarını, yargıçları ve polis memurlarını da içerir. Bakunin, gelişmiş bir toplumda üç grubun var olacağını savunur: Sömürülen geniş bir kesim, sömüren ve aynı ölçüde sömürülen bir azınlık ve üstün yönetici tabaka, "baskıcı ve sömürücü küçük azınlık." 19. Yüzyıl anarşistleri bu yüzden kendilerini fakir ve ezilen kişiler olarak tanımlamış ve sömürülen kitleler adına kapitalizm ile devleti ortadan kaldıracak bir sosyal devrim için mücadele etmişlerdir. Anarşizmde en çok tartışılan nokta, hayatın ekonomik yapısıdır. Birçok anarşist sosyalizmle akrabalığı kabul etse de, mülkiyet ve eşitsizlik konularındaki ortak nefretten ötürü bazıları mülkiyet haklarını savunmuşlar ve rekabetçi kapitalizmi desteklemişlerdir. Bu durum kolektivist ve bireyci anarşizm gelenekleri arasındaki ayrımı açıkça gösterir. Kolektivist anarşistler işbirliği ve ortak mülkiyete dayalı ekonomiyi savunurken, bireyci anarşistler piyasayı ve özel mülkiyeti desteklerler.

Bu temel farklılıklara rağmen 20. Yüzyıl'ın çoğuna hâkim olan ekonomik sistemlerden hoşlanmama konusunda anarşistler hemfikirdirler. 1945 sonrası Batı ülkelerinde gelişen "müdahaleci kapitalizm"e tüm anarşistler karşıdır. Kolektivist anarşistler devlet müdahalesinin sınıf sömürsünü desteklediğini savunur. Bireyci anarşistler ise devlet müdahalesinin rekabetçi piyasayı tahrip ettiğini, devlet ve özel tekellerin güdümünde bir ekonomi yarattığını iddia ederler. Sovyet tipi "devlet sosyalizmi"ni onaylamama konusunda anarşistler tamamıyla hemfikir olmuşlardır. Bireyci anarşistler, mülkiyet haklarının ve bireysel özgürlüğün planlı ekonomiyle ihlâl edilmesine karşı çıkarlar. Kolektivist anarşistler devlet sosyalizminin kavramsal olarak kendi içinde çeliştiğini, sömürünün ana kaynağı olan kapitalist sınıfın yerine devletin geçtiğini iddia ederler. Tüm anarşistler, özgür bireylerin devlet düzenlemesi ve ortak mülkiyete ihtiyaç duymadan kendi işlerini yürütebildiği ekonomi modelini tercih ederler. Bu onların, anarko-komünizmden, anarko-kapitalizme kadar birçok farklı ekonomik sistemi desteklemelerine müsaade eder.

KOLEKTİVİST ANARŞİZM

Kolektivist anarşizmin kökleri liberalizmden çok sosyalizmedir. Sosyalist kolektivizmin sınırları zorlandığında anarşist yargılara ulaşılabilir. Kolektivizm (bkz. s. 120) temelde insanları, bireysel fayda için çalışmaktansa birlikte ortak fayda için çalışan sosyal hayvanlar olarak görür. Kolektivist anarşizm Kropotkin'in "karşılıklı yardım" olarak ifade ettiği insanın sosyal dayanışma kapasitesini vurgular ve bu yüzden bazen sosyal anarşizm olarak adlandırılır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu, "doğal iyiliğe" safça bir inanç değildir, tüm insanlarda iyilik için var olan potansiyeli vurgular. İnsan eğilimi temelde toplumsal, dışa dönük ve işbirliği yapan varlıklardır. Bu bağlamda doğal ve düzenli ilişkiler insanlar arasında sempatiyi, etkileşimi, uyumu ortaya çıkarır. İnsanlar, ortak insanlık kabulüyle bir araya geldiklerinde hükümet tarafından yönlendirilmeye veya kontrol edilmeye ihtiyaç duymazlar; Bakunin'in (1973) iddia ettiği gibi; "Toplumsal dayanışma ilk kuraldır, özgürlük ikinci kural" Hükümet özgürlük yerine sadece baskı uyguladığı için değil dayanışmayı imkânsız kıldığı için de gereksizdir.

Anarşizm ve sosyalizm, özellikle de Marksist sosyalizm arasındaki felsefi ve ideolojik ortaklıklar, anarşistlerin devrimci sosyalist hareketlerle sık sık birlikte çalışmalarında açıkça görülür. Örneğin, ilk Enternasyonel (1864–1872) Marx (bkz. s. 135) ve Proudhon'un destekçileri tarafından kurulmuştur. Kolektivist anarşizm ve Marksizm arasında birçok teorik paralellik tespit edilebilir. İkisi de temelde kapitalizmi reddeder; kapitalizmi sınıf sömürüsü ve yapısal adaletsizlik sistemi olarak kabul eder, siyasal değişim için devrimi gerekli görür, malların kolektif mülkiyetini ve sosyal hayatın toplumcu örgütlenmesini tercih eder; Marx'ın teorisinde açıklanan devletin ortadan kalkmasıyla (zayıflayıp bitmesiyle) tamamıyla anarşik çağına inanır, insanların politik otoriteye ihtiyaç duymadan kendi işlerini yönetebilecek kapasiteye sahip oldukları hususunda hemfikirler.

Kapitalizmden komünizme geçişle ilgili birbirine rakip kavramlar kolektivist anarşistler ve Marksistler arasındaki açık görüş ayrılığıdır. Proleter devrim ve tam komünizm dönemi arasındaki dönemi Marksistler, "proletarya diktatörlüğü" olarak adlandırırlar. Proletarya bir karşı devrim tehdidine karşı örgütlenmeli, kendi içinde organize olmalıdır. Kapitalist sınıflarla karşıtlık azalsa da bu proleter devlet ortadan kalkacaktır. Bu bakış açısıyla devletin gücü, sınıf sisteminin yansımasından başka bir şey değildir, devletin var oluşu sınıf baskısının bir aracıdır. Diğer taraftan anarşistler, devleti baskıcı ve kötü olarak kabul ederler, yozlaşma ve yıkıcılık devletin doğasında vardır. Bu yüzden anarşistler, burjuva devletleri ile proleter devletler arasında hiçbir fark görmezler. Bir anarşiste göre gerçek devrim, sadece devleti ortadan kaldırmak değil devletin gücünü de ortadan kaldırmaktır. Devletin çürümeye izin verilmemeli, devlet ortadan kaldırılmalıdır.

Mütekabiliyet (Karşılıklılık)

Sosyal dayanışmaya duyulan anarşist inanç, işbirliğine dayalı davranış çeşitlerini haklı çıkarmak için kullanılmıştır. Bir taraftan, tam komünizm inancına yol açmış; ama diğer taraftan mütekabiliyet-

Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865)



Fransız anarşist. 1847’de Paris’e yerleşmeden önce Lyon’da radikal siyasete yönelmiş olan Proudhon kendi kendini iyi eğitmiş bir yayıncıydı. 1848’de Kurucu Meclis’in üyesi olarak, “Anayasa olduğu için anayasa”ya ret oyu verdi. Daha sonra üç yıl tutuklu kaldı ve aktif siyasetten men edildi, yazılarına ve teoriye yoğunlaştı.

Proudhon’un en bilinen eseri *Qu’est-ce que la propriété?*’de (Mülkiyet Nedir?, [1840] 1970) geleneksel mülkiyet hakkına ve komünizme saldırdı ve kendi kendini yöneten komünlerin kâr amacı gütmeyen birlikte üretim yaptıkları ortaklığı savundu. Hayatının son döneminde işçi hareketine ilgi duydu, *Du principe Fédératif* (Federasyonun İlkeleri, [1840] 1970) adlı eserinde “işlerin yolunda gitmesi için” minimal bir devletin gerekliliğini kabul etti.

le ilgili daha gösterişsiz fikirleri de Pierre-Joseph Proudhon’la birlikte anılan gündeme getirmiştir. Proudhon’un özgürlükçü sosyalizmi, anarşizmin bireyci ve kolektivist geleneklerinin ortasında yer alır. Proudhon’un fikirleri Amerikalı bireycilerden Josiah Worren’la (1778–1874) ortaklık gösterir. *Qu’est-ce que la propriété?* (Mülkiyet Nedir?, 1840) adlı eserinde, Proudhon “Mülkiyet hırsızlıktır” tespiti yapar ve sermaye biriktirmeye dayalı ekonomik sömürü sistemini suçlar. Aynı zamanda, Marx’ın (bkz. s. 135) aksine Proudhon, özel mülkiyetin tüm biçimlerine karşı değildir, mülkiyet ve “sahip olma” arasında bir ayrım yapar. Küçük köylülerin, ustaların, zanaatkarların bağımsızlığına ve girişimciliğine hayran olmuştur. Proudhon, bu yüzden sömürüyü engelleyen ve sosyal harmoniyi sağlayan bir mülkiyet sistemi kurabilmenin çabası içinde olmuştur.

Mütekabiliyet; birey veya grupların diğer birey ve gruplarla pazarlık ederek ürünlerini sattığı, vurgunculuk ve sömürünün olmadığı, sosyal etkileşimin gönüllü, karşılıklı olarak yararlı ve uyumlu olduğu, hükümetin müdahalesine gerek duyulmayan âdil ve makûl bir mübâdele sistemi-dir. Proudhon takipçileri Fransa ve İngiltere’de kâr amacı gütmeyen, bankanın masraflarını karşılayabilecek oranda ücret alan, girişimcilere düşük faizli krediler veren ortak kredi bankaları kurarak bu fikirleri pratiğe geçirmeyi denemişlerdir. Proudhon’un kendi görüşleri, ortak işbirliğiyle işlerini geleneksel biçimde yöneten köylü ve zanaatkarlardan oluşan küçük topluluklara, özellikle de İsviçreli saat yapımcılarına olan hayranlığı üzerine kuruludur.

Anarko-Sendikacılık

19. Yüzyıl’ın sonlarında ve 20. Yüzyıl’ın başlarında ortaklık ve anarko-komünizm sosyalist hareketle beraber önemli bir etki gösterirken; anarşizm, anarko-sendikacılık biçiminde bir kitle hareketi olarak gelişti. Sendikacılık; devrimci sendikacılığın bir biçimidir, kelimenin kökeni birlik ve grup anlamlarına gelen Fransızca *syndicat*’tir. Sendikacılık ilk olarak Fransa’da ortaya çıkmış ve 1914

öncesinde güçlü CGT sendikasını kapsamıştır. Sendikalist fikirler İtalya, Lâtin Amerika, ABD ve en çarpıcı biçimde ülkenin en büyük sendikası CNT desteğinde İspanya'ya yayıldı.

Sendikalist teori sosyalist fikirlerden etkilendi ve sınıf savaşının yalın bir mefhumu hâlini aldı. İşçiler ve köylüler ezilen sınıfı oluşturuyordu, sanayiciler, toprak sahipleri, hâkimler ve polisler sömürücü olarak ifade ediliyordu. İşçiler meslek dallarına, sanayiye ve uzmanlığa dayalı sendikalar kurup birlikte hareket ederek kendilerini savunabilirlerdi. Kısa dönemde ücretleri artıran, çalışma saatlerini kısaltan, çalışma koşullarını iyileştiren bu sendikalar, geleneksel sendikalar olarak eylemde bulundular. Sendikalistler aynı zamanda kapitalizmi ortadan kaldırarak işçilerin gücü eline geçirmesini destekleyen devrimciydiler. *Réflexions sur la violence* (Şiddet Üzerine Düşünceler, [1908] 1950) adlı eserinde etkili Fransız sendikalist teorisyen George Sorel (1847-1922), böylesi bir devrimin genel grevle gelebileceğini savunur; bu devrim “işsizlerin” devrimidir. Sorel, genel grevin işçi sınıfının sembolü bir “mit” olarak devrimi ateşleyebileceğine inanmıştı.

Sendikacı teorinin sistemsiz ve karmaşık olması, fikirlerini kitlelere yaymak isteyen anarşistlerin güçlü şekilde sendikalara ilgi duymasını sağladı. Anarşistler, sendikalist harekete katıldıklarında anarko-sendikacılık fikirlerini geliştirdiler. Sendikacılığın iki özelliği, anarşist coşkuya ilham verdi. Birincisi, sendikalist [Sendika hareketi savunucusu] yozlaştırıcı ve amaçsız olduğu gerekçeyle geleneksel siyaseti reddediyorlardı. Şiddet kullanarak, boykotlarla, sabotaj ve grevlerle ve son olarak genel grevle işçi sınıfının gücünün gösterilmesi gerektiğine inanıyorlardı. İkincisi anarşistler sendikaları geleceğin merkezileşmemiş, hiyerarşik olmayan toplumunun bir biçimi olarak görüyorlardı. Sendikalar, tipik olarak taban demokrasisinin daha yüksek bir şeklini temsil etti ve ya aynı alandaki ya da aynı sanayideki bir diğer meslek örgütleri ile federasyonlar oluşturdular.

Anarko-sendikalizm gerçek kitlesel destekten hoşlansa da İspanyol İç Savaşı'yla birlikte devrimci özelliklerini harekete geçirmede başarısız oldu. Muğlak genel grev fikrinin ötesinde anarko-sendikacılık, sömürülen ve ezilen sınıfın kendiliğinden harekete geçmesini umut ederek, açık bir siyasi strateji ya da devrim teorisi geliştirmede. Anarko-sendikacılık kısa süreli mesleki hedefler peşinde koşarak devrim ve reformculuktan uzak durduğu için diğer anarşistler tarafından eleştirilmiştir.

Anarko-Komünizm

En radikal biçiminde, sosyal dayanışmaya duyulan inanç kolektivizm (bkz. s. 120) ve komünizm yönünde ilerler. Toplumsal ve çevresiyle uyumlu insan varlıkları katılımcı ve komünal var oluşa yönelebilir. Örneğin emek bir sosyal deneyimdir, insanlar diğer insanlarla ortak çalışırlar ve ürettikleri mal topluluk tarafından ortak bir şekilde sahiplenilmelidir. Bu bakış açısıyla, mülkiyet hırsızlıktır; mülkiyet malı tek başına üreten işçilerin işverenler tarafından sömürülmesini yansıtır. Bunun da ötesinde özel mülkiyet bencilliği artırır, çatışmayı ve toplumsal karmaşayı ortaya çıkartır. Gelirin paylaşılmasındaki eşitsizlik tamahkârlığın, kıskançlığın, kızgınlığın gelişmesine yardımcı olur, düzensizliği ve suçu besler.

Anarko-komünizmin kökeni en bilinen şekliyle, Kropotkin'in "karşılıklı yardım" teorisiyle açıkladığı, insanın işbirliği kapasitesine olan yüksek inanca dayanır. Kropotkin, Darwin'in evrim teorisini yeniden açıklayarak sosyal dayanışmaya biyolojik bir destek bulmaya çalışmıştır. Herbert Spencer gibi sosyal düşünürler, Darwinizmi rekabetçi ve saldırgan insan varlığı fikrini desteklemek için kullanırken, Kropotkin, türlerin kesinlikle başarılı olduğunu çünkü işbirliğiyle kolektif enerjilerini başarılı hâle getirdiklerini savunmuştur. Bu yüzden evrim süreci toplumsallığı güçlendirir ve rekabetin değil işbirliğinin tarafında yer alır. İnsan türü gibi başarılı türlerin, karşılıklı yardımlaşmaya güçlü bir istekleri vardır. Kropotkin'e göre, Antik Yunan'daki site devletlerinde ve Ortaçağ Avrupası'nda gelişen karşılıklı yardımlaşma, rekabetçi kapitalizm tarafından alt üst edilmiştir.

Proudhon komünizmin sadece otoriteren bir devlet tarafından getirilebileceği noktasında uyarırken Kropotkin ve Maletesta (1853–1932) gibi Anarko-komünistler gerçek komünizmde devletin ortadan zaten kalkacağını savunmuşlardır. Anarko-komünistler kendi kendini yöneten Ortaçağ şehir devletlerine, köylü komünlerine hayrandırlar. Kropotkin her biri kendi geçimini ortaklaşa karşılayan büyük komünlerin oluşturduğu bir toplumun hayalini kurmuştur. Anarko-komünist bakış açısından sosyal ve ekonomik hayatın komünal örgütlenmenin üç önemli avantajı vardır. Birincisi, komünler, paylaşma ve kolektif çaba prensipleri üzerine kurulduğu için sevgi ve dayanışmayı güçlendirir, ihtiras ve bencillikten uzak tutar. İkincisi, komünlerde kararlar paylaşımcı ya da doğrudan demokratik süreçlerle alınır. Anarşistlere göre popüler kendi kendini yönetim kabul edilebilir yegâne yönetimdir. Üçüncü olarak, komünler insanların yüz yüze ilişkiler kurarak işlerini hallettikleri küçük ölçekli veya "insan ölçeği"nde topluluklardır. Anarşist bakış açısıyla merkezileşme, kişisizleştirilmiş bürokratik sosyal süreçlerle işler.

BİREYÇİ ANARŞİZM

Bireyci anarşizmin felsefi temelleri egemen bireyden oluşan liberal fıkirden beslenir. Liberal bireyciliğin (bkz. s. 45) mantıki sınırları zorlanarak anarşist çıkarsamalara ulaşılmıştır. Örneğin Godwin'in (bkz. s. 196) anarşizmi klasik liberalizm kaynaklıdır. Liberalizmde bireyin önceliğinin ve bireysel özgürlüğünün merkezî önemi vardır. Klasik liberal görüşte özgürlük negatiftir: Bireyin dışarıdan gelen bir sınırlandırmadan yoksunluğunu ifade eder. Bireyciliğin sınırları zorlandığında her insan varlığında kesin ve sınırsız bir otoritenin varlığı anlamına gelen bireysel bağımsızlık kavramı ortaya çıkar. Bu bakış açısıyla bireyi sınırlandıran her şey kötüdür ama tanımı itibarıyla bağımsız, zorunlu ve zorlayıcı devlet tamamen kötü anlamına gelir. Açıkça belirtilmelidir ki, kanun ve hükümet tarafından yönetilen bir toplumda birey bağımsız olamaz. Bu yüzden bireycilik ve devlet birbiriyle bağdaşmayan zıt ilkelere sahiptir.

Bu fikirler liberal kaynaklı olsa da liberalizm ve bireyci anarşizm arasında önemli farklılıklar vardır. İlk olarak liberaller bireysel özgürlüğün önemini kabul etseler de bunun devletsiz bir toplumda gerçekleştirilebileceğine inanmazlar. Klasik liberaller hırsızlık, korku, şiddet, hatta cinayet-

Peter Kropotkin (1842–1921)

Rus coğrafyacı ve anarşist teorisyen. Çar II. Alexander'ın hizmetine ilk giren soylu bir ailenin oğlu olan Kropotkin, Fransa ve İsviçre arasındaki Jura bölgesinde çalışırken anarşist fikirlerle tanıştı. 1874 yılında St. Petersburg'daki hapishaneden tahliye olunca uzun bir Avrupa seyahatine çıktı ve 1917 Devrimi'nden sonra Rusya'ya geri döndü.

Kropotkin'in teorisi, Darwin'in teorisine alternatif içeren bir evrim teorisine dayanır. Karşılıklı yardımlaşmayı insan ve hayvan gelişiminin temel ilkesi olarak değerlendirerek anarşizm ve komünizm için deneysel bir taban oluşturmaya çabalamıştır. Kropotkin'in temel eserleri *Mutual Aid* (Karşılıklı Yardım, 1897), *Fields, Factories and Workshops* (Tarlalar, Fabrikalar ve Çalışma Atölyeleri, 1901) ve *Завоевание Хлеба* (Zavoyevaniye Khleba; Ekmeğin İşgâli, 1906)



le bireylerin birbirlerine zarar vermesini engellemek için minimal veya gözetleyici (gece bekçisi) devletin gerekli olduğunu savunurlar. Bu yüzden hukuk, özgürlüğü sınırlandırmak için değil, özgürlüğü korumak için vardır. Modern liberaller bu iddiayı daha da ileri götürürler ve pozitif özgürlüğü daha da genişlettiği için devletin müdahalesini savunurlar. Bunun aksine anarşistlere göre bireyler, diğer insanlardan korunmak için topluma polislik yapan devlete ihtiyaç duymadan barışçıl, düzenli ve başarılı bir şekilde kendi kendilerini idare edebilirler. Rasyonel ve ahlâklı olmaları sebebiyle özgür bireylerin bir arada yaşayabileceğine inanırlar. Akıl, anlaşmazlığın olduğu yerde sorunun şiddetle değil hakem kararı veya tartışma ile çözülmesini emreder.

İkinci olarak, liberaller anayasa ve temsili kurumların gelişmesiyle hükümetin gücünün kontrol altına alınabileceğine inanırlar. Kurumlar, çeşitli denetim ve düzenlemelerle hükümetin ve hükümetin çeşitli organlarının gücünü sınırlandırarak bireyi koruma iddiasındadırlar. Düzenli seçimler hükümetin genel halktan veya en azından seçmenlerin çoğunluğundan sorumlu olması için düzenlenmiştir. Anarşistler, sınırlı, kurumsal ya da seçimle göreve gelen hükümeti reddederler. Demokrasi ve anayasalcılığı (bkz. s. 56) mutlak siyasî baskının yönlendirdiği sahte görünüşler olarak kabul ederler. Hükümetin çıkardığı kanunlar ister anayasal ister keyfî olsun ister demokratik isterse diktatörce olsun; tüm kanunlar bireysel özgürlüğe tecavüz eder. Başka bir deyişle tüm devletler bireysel özgürlüğe karşı birer saldırıdır.

Egoizm

Egemen birey fikri üzerine inşa edilen anarşist inançların en belirgin ifadesi, Max Stirner'in *Der Einzige und sein Eigenthum* (Ego ve Onun Sahibi, [1845] 1971) adlı kitabında bulunur.

Marx gibi Stirner da (1806–1856) Hegel'in (1770–1831) düşüncelerinden derin bir şekilde etkilenmiştir, fakat her iki düşünür de tamamiyle farklı sonuçlara ulaşmıştır. Stirner'in teori-

leri bireyciliğin uç bir biçimini temsil eder. Egoizm kavramı iki anlama sahip olabilir. Bireylerin temelde kendileriyle ve egolarıyla ilgili olduklarını iddia eder. Hobbes (bkz. s. 88) ve Locke (bkz. s. 54) gibi düşünürler tarafından kabul edildiği gibi bireyler çıkarıcıdır. Çıkarıcılık bireyler arasında çatışmalara sebep olur ve bu durum bireylerin diğer bireylere zarar vermesini engelleyebilecek bir devletin varlığını gerekli kılar.

Stirner'a göre, egoizm bireyi ahlâki evrenin merkezine yerleştiren bir felsefedir. Bu sayede birey, toplumsal sözleşmeleri, dinî veya ahlâki ilkeleri dikkate almadan tercih ettiği gibi açıklar. Böylesi bir durum hiçbir şeye inanmayarak, tüm politik, sosyal ve ahlâki kuralların reddi anlamına gelen nihilizme ulaşır. Bu durum açıkçası ateizm ve bireyci anarşizmin radikal biçimini ifade eder. Devletsiz bir toplumda düzenin nasıl sağlanabileceğine dâir birkaç öneri içeren ve anarşist hareketin ortaya çıkışında küçük etkileri olan Stirner'ın anarşizminin kökenleri, Aydınlanma'nın ilkelerine dayanır. Onun fikirleri, yine de, Nietzsche (bkz. s. 216) ve 20. Yüzyıl varoluşçuluğunu etkilemiştir.

Liberteryanizm (Özgürlükçülük)

Bireyci görüş özellikle Amerika'da Henry David Thoreau (1817–1862), Lysander Spooner (1808–1887), Benjamin Tucker (1854–1939) gibi özgürlükçü düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Thoreau'nun ruhsal hakikat ve öz güven arayışı onu, medenî hayattan kaçmaya yöneltmiştir ve *Walden*'da ([1854] 1983) açıkladığı gibi birkaç yıl doğayla iç içe gerçek bir inziva hayatıdır. Thoreau, Jefferson'un (bkz. s. 62) "En iyi yönetim en az yönetendir" sloganını desteklemiş ve en önemli siyasî çalışması *Civil Disobedience* (*Sivil İtaatsizlik* [1849] 1983) bu sloganı kendi anarşist düşüncesine uyarlamıştır: "En iyi yönetim, hiç yönetmeyendir." Thoreau'ya göre bireycilik, sivil itaatsizliğin kılavuzluğunda ilerler: Birey kendi vicdanına bağlı olmalı ve hükümetin kanunlarına, toplumun isteklerine kayıtsız kalarak sadece doğru bildiği şeyleri yapmalıdır. Thoreau'nun anarşizmi bireysel vicdanı politik sorumluluğun üzerinde tutar. Thoreau'nun bu anlayışı köleliği yaygınlaştırdığı ve diğer ülkelere karşı savaşmayı sürdürdüğüne inandığı Amerikan hükümetine itaat etmemesine sebep oldu.

Benjamin Tucker özerk bireylerin çatışma ve itaatsizlik olmaksızın bir arada nasıl yaşayabileceklerini ve çalışabileceklerini dikkate alarak liberteryanizm (bkz. s. 101) düşüncesini daha da geliştirdi. Bireycilere göre bu sorunun iki çözümü vardır. İlki rasyonaliteyi vurgular ve çatışma veya anlaşmazlık durumunun sağduyulu bir tartışmayla çözülebileceğini önerir. Bu düşünce hakikatin her zaman yanlışları ortadan kaldıracağına inanan Godwin (bkz. s. 196) tarafından kabul edilen bir durumdur. İkinci çözüm, özgür bireylerin bağımsız hareketlerini diğer bireylerle uyumlu hâle getirecek çeşitli mekanizmalar bulmaktır.

Josiah Warren ve Benjamin Tucker gibi aşırı bireyciler çatışma olmaksızın bir arada yaşayabilmenin piyasa mübadele sistemiyle gerçekleştirilebileceğine inanırlar. Warren, bireylerin kendi ürettikleri mallar üzerinde mülkiyet hakları olduğunu ama aynı zamanda ekonomik mantık ge-

reği emeğin paylaşılmasının avantajından yararlanabilmek için diğer insanlarla birlikte çalışmak zorunda kaldığını belirtir. Bunun bir insanın emeğinin yine emek şeklinde karşılanacağı “zaman mağazaları” kurarak “emekle emeğin” değiş tokuş edildiği bir sistemle gerçekleştirilebileceğini önermiştir. Richard Cobden (1804–1865) ve John Bright’ın (1811–1889) serbest ticaret ve serbest piyasa ilkelerine atıfta bulunan Tucker, “Anarşizmin Manchesterizmle uyumlu” olduğunu savunmuştur. 19. Yüzyıl’ın sonlarına gelince Amerika’daki bireyci anarşistler siyasi organizasyona gerek bırakmadan piyasanın “görünmez el”inin tüm sosyal etkileşimleri düzenleyebileceği fikrine ulaşırlar.

Anarko-Kapitalizm

20. Yüzyıl’ın ikinci yarısında serbest piyasa ekonomisinin canlanmasıyla radikal politik düşüncelerde ciddi bir artış olmuştur. Yeni Sağ muhafazakârlar müdahaleci bir devletin piyasayı yönetmesi yerine devletin iş dünyasından çekilmesini ve ekonominin piyasa güçleri tarafından yönlendirilmesini istemişlerdir. Robert Nozick (bkz. s. 107) gibi sağ kanat özgürlükçüler temel işlevi bireysel hakları korumak olan minimal devlet kavramını canlandırmışlardır. Ayn Rand (1905-1982), Murray Rothbard (1926–1995) ve David Friedman gibi düşünürler, serbest piyasa düşüncesinin sınırlarını zorlayarak anarko-kapitalizmi geliştirmişlerdir. Bu düşünürler devletin piyasadan çekilebileceğini ve yerini serbest piyasa rekabetine bırakabileceğini savunurlar. Mülkiyet kendi çıkarları için diğer insanlarla gönüllü anlaşmalar yapabilecek güçlü bireylerde olmalıdır. Bu sayede birey serbest kalır, pazar tek bir bireyin elinde olmaz ve piyasa tüm sosyal etkileşimleri düzenler.

Anarko-kapitalistler serbest piyasa liberalizmini daha da geliştirirler. Liberaller, birçok ürüne ulaşabilmek için etkili ve verimli bir mekanizma olsa da piyasanın sınırlandırılması gerektiğini savunurlar. Bazı hizmetler, örneğin dış saldırılardan koruma, iç düzeni sağlama ve anlaşmaları uygulama gibi kamu yararına yönelik faaliyetler devlet tarafından sağlanmalıdır, çünkü piyasa rekabeti bunu sağlayamaz. Anarko-kapitalistler piyasanın insanların tüm ihtiyacını karşılayabileceğine inanırlar. Örneğin Rothbard (1978), anarşist bir toplumda bireylerin kendilerini diğer bireylerden koruma ihtiyacı içinde olabileceğini belirterek, bu ihtiyacın polis gücü veya devlet yargı sistemi olmadan özel mahkemeler ve özel güvenlik kuruluşları tarafından giderilebileceğini savunmuştur.

Anarko-kapitalistlere göre kâr amaçlı güvenlik kuruluşları mevcut polis gücünden daha iyi bir hizmet sağlayabilirler, çünkü rekabet müşterilere tercih hakkı sunar, firmaları daha ucuz fiyat vermeye sevk eder. Benzer şekilde sorunlarını çözmek isteyen bireyler için özel mahkemeler tarafsızlıklarını geliştirmeye zorlanabilir. En önemlisi de özel kuruluşlarla yapılan anlaşmaların tamamen gönüllülüğe dayalı olması ve bireysel olmayan piyasa koşullarınca düzenlenmesidir. Bu tür öneriler uç düşünceler gibi görünse de özelleştirme politikaları birçok Batı ülkesinde ciddi gelişme kaydetmiştir. ABD’de özel hapishaneler ve özel mahkemelerde görülen davalar, ha-



Bireyci Anarşizm

Ultra-liberalizm
Aşırı bireycilik
Egemen birey
Sivil itaatsizlik
Atomculuk
Egoizm
Sözleşmeye dayalı yükümlülük
Piyasa mekanizması
Özel mülkiyet
Anarko-kapitalizm

Kolektivist Anarşizm

Ultra-sosyalizm
Aşırı kolektivizm
Ortak insanîyet/insanlık
Sosyal devrim
Sınıf siyaseti
İşbirliği/ortakçılık
Sosyal görev
Toplumsal örgütlenme
Ortak sahiplik
Anarko-komünizm

kem kararıyla çözülen sorunlar birçok eyalette başarılı bir şekilde kurumsallaşmıştır. İngiltere’de özel hapisaneler ve güvenlik acenteleri yaygınlaşmıştır, “Komşu Gözetlemesi (Neighbourhood Watch)” projesi gibi projeler kamu düzenini sağlamada polisin sorumluluğunu topluma transfer etmede yardımcı olmuştur.

ANARŞİYE GİDEN YOLLAR

Anarşistler ideallerini tanımlamada pratikteki uygulamalarına nazaran kitaplarda ve broşürlerde daha başarılı olagelmışlerdir. Anarşistler aktif siyasetten ayrılarak yazmaya, toplumcu/komünal ya da işbirliğine dayalı hayat deneyimlerine yönelmişlerdir. Anarşistler sadece siyasete duyarsız kalmakla kalmamışlar, aynı zamanda, kesinlikle geleneksel süreçlerce ve siyasi mekanizmalarca reddedilen siyaset karşıtı bir tutum benimsememişlerdir. Devlet zararlı ve baskıcı olarak kabul edilirse, hükümeti, iktidarı kazanmayı ya da etkilemeyi amaçlayan tüm girişimlerin yozlaştırıcı ve sağlıksız olarak değerlendirilmesi anarşizmin karşı karşıya kaldığı bir sorundur. Örneğin anarşistlerin kesin bir şekilde reddettiği siyasi seçimler temsili demokrasi üzerine temellenir. Seçim sandığından da çıksa silâhın namlusundan da çıksa politik güç her zaman baskıcıdır. Benzer şekilde anarşistler parlâmenter ve devrimci siyasî partiler tarafından düş kırıklığına uğramışlardır, çünkü bu partiler bürokratik ve hiyerarşik örgütlerdir. Anarşist hükümet, anarşist siyasi parti veya anarşist siyasetçi kavramları kendi içinde çelişkilidir. Geleneksel bir “Anarşi yolu” yoktur, anarşistler politik eylemciliğin daha ortodoks araçlarını araştırmaya zorlanmışlardır.

Devrimci Şiddet

19. Yüzyıl'da anarşist liderler “ezilen kitleleri” ayaklanma ve devrim için harekete geçirmeye çalıştı. Örneğin gizli bir birlik olan “Sosyal Demokrasi İçin Birlik” grubunu yöneten Michael Bakunin (bkz. s. 198), Fransa'da ve İtalya'da anarşizmin yükselmesinde etkili oldu. İtalya'da Malesta, Rus Halkçılar ve Meksika'daki Zapata devrimcileri bir köylü devrimi için çalıştılar. Anarşist yükseliş, devrimin planlı bir şekilde değil kendiliğinden gerçekleşeceğine inanıyordu. 19. Yüzyıl'ın son bulmasıyla birlikte birçok anarşistin ilgisi sendikalist hareketin devrimci potansiyeline yöneldi ve 20. Yüzyıl'da anarşizm, desteğini kaybederek yerini daha iyi organize olmuş, daha disiplinli bir hareket olan komünist harekete bırakmıştı.

Bazı anarşistler terörizm (bkz. s. 290) ve şiddetin devrimci potansiyeline önem vermeyi sürdürmüşlerdir. Anarşist şiddet, özellikle iki dönemde, kısmen 19. Yüzyıl'ın sonlarında, en üst seviyeye 1890'larda ulaşarak ve daha sonra 1970'lerde etkili olmuştur. Anarşistler terör veya endişe atmosferi yaratmayı amaçlayan bombalama, suikast gibi “gizli şiddet” yöntemlerini kullanmışlardır. Çar II. Alexander, İtalya Kralı Humbert, Avusturya İmparatoriçesi Elizabeth, Fransa'nın Carnot başkanları ve Amerika'da McKinley gizli şiddetin mağdurlarıdır. Paris'te Café Terminus'a bomba yerleştirdikten sonra 1894 yılında gilotinle cezalandırılan Émile Henry veya II. Alexander'a suikast düzenleyen Rusya'daki Halkın İradesi gibi gizli gruplar genelde tek başlarına çalışırlar. Doğu Almanya'daki Baader Meinhof, İtalya'daki Kızıl Tugaylar, Japon Kızıl Ordusu ve İngiltere'deki Kızgın Tugaylar gibi gruplar 1970'lerde anarşist şiddeti üstlenmişlerdir.

Politik hedeflere ulaşabilmek için şiddet kullanımı siyasî gruplar ve çeşitli hareketler tarafından kabul edilerek desteklendi. Bombalama ve suikastlarda anarşist şiddet sadece politik hedeflere ulaşmak için bir yol değil aynı zamanda adâleti sağlamanın bir yöntemi olarak belirgin olmuştur. Anarşist bakış açısıyla şiddet intikam veya misilleme biçimidir. Şiddet, çalışan kitlelere siyasetçiler, sanayiciler, hâkimler ve polisler tarafından uygulanan baskı ve sömürden kaynaklanır. Anarşist şiddet, toplumda her gün gözlenen şiddeti yansıtır ve şiddeti gerçek suçlulara yönelten “devrimci adâletin” bir biçimidir. Örneğin, Kızıl Tugaylar kurbanlarına suikast düzenlemeden önce, İtalya Başbakanı Aldo Moro örneğinde olduğu gibi “halk mahkemeleri” ve “proleter duruşmaları” tertip etmişlerdir. Şiddet, yönetici sınıfın hâkim olduğu gücü ve imtiyazı kaybettiğini göstermeyi amaçlayan bir moral bozma yöntemi olarak da görülür. Ayrıca şiddet, politik bilinci artıran ve kitleleri devrim için uyaran bir yöntemdir. Rus Halkçılar, yönetici sınıfı zayıf ve savunmasız gösterecek bir gösterinin köylülerin ayaklanmasına sebep olacağına, şiddetin de “fiili propaganda”nın bir biçimi olduğuna inanıyorlardı.

Fakat anarşist şiddet amaca zarar vermiştir. Kitleleri baskıdan kurtarmanın ötesinde kamuoyunda korku ve öfkeyi körüklemiştir. Anarşizm ve şiddet arasındaki işbirliğinin anarşist ideolojinin popüler câzibesine zarar verdiği konusunda neredeyse hiç şüphe yoktur. Bunun da ötesinde şiddet, yönetici sınıfın iktidarını bırakmasını sağlayacak umutsuz bir yöntemdir. Devletin açıkça üstünlüğünün olduğu bölgede şiddet ve baskı devlete meydan okur. 1790'larda ve 1890'lardaki

terörist saldırılar, devletin halk desteğini arkasına alarak baskıcı mekanizmalarını güçlendirmesini ve genişletmesine imkân vermiştir.

Doğrudan Eylem

Mevcut toplum düzenine yapılan devrimci saldırıların bir türü de anarşistlerin sıklıkla başvurmuş oldukları doğrudan eylem taktikleridir. Doğrudan eylem, pasif direnişten terörizme (bkz. s. 290) kadar varan kurumsal ve hukukî yapının dışında gerçekleştirilen siyasî harekettir. Örneğin, anarko-sendikalistler, seçimlere katılmayı reddederek onun yerine işverenlerin ürünlerini boykot ederek, kitlesel protesto hareketleri düzenleyerek, makineleri sabote ederek ve grevler yaparak işverenler üzerinde doğrudan baskı kurmayı tercih ederler. Anarşizmden etkilenen modern küreselleşme karşıtı hareketler veya anti-tekelleşme hareketleri kitlesel protestolar ve doğrudan politik sözleşmeleri kullanırlar. Kuvvet kullanmanın anarşist bakış açısıyla iki avantajı vardır. İlk olarak, bu tavır, hükümet ve devlet mekanizmaları tarafından kirletilmemiştir. Bu sayede politik hoşnutsuzluk ve muhalefet açıkça, dürüstçe ifade edilebilir; muhalif güçler kurumsal yönlendirmeyle yön değiştirmez ve profesyonel siyasetçiler tarafından “yönlendirilemez.”

Kuvvete başvurmanın ikinci avantajlı yönü katılımcı karar alma ile ademi merkezileşmeye dayalı olarak örgütlenebilecek popüler bir politik aktivizm formu olmasıdır. Bu durum kurulu partileri, çıkar gruplarını ve temsil süreçlerini kabul etmeyerek protest siyasetin teatral-yenilikçi ve teatral şekline yönelen “Yeni Siyaset” olarak görülür. Yeni sosyal hareketler olarak adlandırılan feminist, çevreci, gay hakları ve küreselleşme karşıtı hareketlerde anarşizmin açık etkileri görülebilir. Diğer yandan, kuvvet kullanımının sakıncaları da vardır. Sorumsuzluk veya aşırılığa yol açabilecek hareketler ve politik gruplardan ayrı hareket edilmesi, halkın desteğine zarar verebilir. Kuvvet kullanma medya ve halkın ilgisini çekse de toplumsal karar alma sürecinde yer almayı başaramamış bir yabancı hareket veya grup olma izlenimi, politik etkiyi sınırlandırabilir.

Şiddet İçermeme (*Non-Violence*)

Anarşistlerin birçoğu şiddetin pratikte taktik olarak yanlış yönlendirilmiş olduğunu düşünürken, Godwin (bkz. s. 196) ve Proudhon’un (bkz. s. 200) takipçileri, ilke olarak şiddeti tiksindirici olarak kabul ederler. Şiddeti reddeden anarşistler, Lev Tolstoy (1828–1910) ve Mahatma Gandhi (1869–1948) tarafından geliştirilen pasifizme ve şiddet eylemi içermeyen (*non-violence*) prensiplere ilgi duymuşlardır. Tolstoy ve Gandhi anarşist olarak sınıflandırılmazlar, fakat her ikisi de farklı yollardan da olsa anarşizme sempatiyle bakan düşüncelerini açıklamışlardır. Rus romancı Tolstoy, siyasî yazılarında modern medeniyetin yıkıcı ve yanlış yönlerini ortaya koymuştur. Kurtuluşun dinî kurallara uyarak, Rus Köylülerin basit hayat biçimlerine dönerek mümkün olduğunu iddia

etmiştir. Tolstoy'un öğretilerinde yer alan komünlerin merkezi ilkesi şiddet karşıtlığıdır. Tolstoy'a (1937) göre Hristiyanlığın hayat anlayışı şu ilkeyi içerir: "Her ne sebeple olursa olsun hiç kimse bir başkasına şiddet uygulamamalıdır."

Gandhi, ırkçı ayrımcılığa karşı kampanya yürüttü, Hindistan'ın Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını amaçlayan ve 1947'de başarıya ulaşan harekete liderlik yaptı. Tolstoy'dan ve Hindu dinî prensiplerinden etkilenen Gandhi'nin politik düşüncesi, şiddet içermeyen (pasif) direniş "satyagraha" fikrine dayanıyordu. Anarşist bir teorisyen olmamasına karşın Gandhi'ye göre hükümet, "yoğunlaştırılmış şiddet"i temsil ediyordu. Çünkü hükümet baskı ve zorlamaya dayanıyordu. Gandhi "sevgi ilkesi"ni temel alan bir hayat için çalıştı; Gandhi'nin ideal topluluğu kendini yöneten ve kendine yeten geleneksel Hint köyleriydi. Bağımsızlığı ve hayat kaynağını simgeleyen "çıktık" sembolü, Hindistan bayrağında da yer almıştır.

Şiddete içermeme Gandhi'nin felsefesi için iki sebepten dolayı önemliydi. İlk olarak, şiddet aleyhtarı olmak, insan hayatının kutsiyetini yansıtıyordu. Gandhi'ye göre sevgi temelli bir toplumun özü şefkat ve kurallara saygıdır. İkinci olarak, şiddet içermeme politik bir stratejiydi, çünkü tehdit ve gözdağına karşı şiddet kullanmaktan kaçınmak bireyin moral gücünü artırır. İngiliz yönetimine karşı yürütülen kampanyada gösterilen direnç güçlü bir mermiydi, bu sayede diğer ülkelerde Hindistan'ın bağımsızlığına destek arttı. Pasifizmin ve şiddet içermemenin ilkelerini benimseyen anarşistler, kitlesel politik eylemcilik yerine işbölümünü ve birlikte hayatı sergileyen model toplulukları tercih ederler. Anarşist fikirlerin siyasal kampanya ve gösterilerle değil, barış ve memnuniyetin kesin uyumunun yaşandığı bu tür komünlerle yayılacağını umut ederler, Thoreau'nun sözleriyle "mutlak umutsuzluk" geleneksel hayatın en önemli özelliğidir.

21. YÜZYIL'DA ANARŞİZM

21. Yüzyıl'da sırf bir fantazi olarak anarşizm düşüncesinin tamamını yok saymak kolay olacaktır. Anarşizmin 20. Yüzyıl'ın ilk dönemlerinden bu yana önemli bir politik hareket olarak varlığını sürdürdüğü söylenemez, anarşizm herhangi büyük bir toplumda siyasetin yeniden inşasına da temel oluşturmakta başarısız olmuştur. Ancak anarşizmin devam eden önemi, daha çok diğer politik öğretilere meydan okuduğu içindir; yoksa politik gücü kazanmaya ve kaybetmemeye ideolojik kaynak sağlamadığı için değildir. Anarşistler politik gücün baskıcı ve yıkıcı doğasını ön plana çıkarmışlar, böyle yaparak liberalizm, sosyalizm ve muhafazakârlık gibi devletçi eğilimleri olan diğer önemli ideolojilere karşı durmuşlardır. Bu doğrultuda anarşizmin modern politik düşüncede artan bir etkisi olmuştur. Liberal eğilimler taşımalarına rağmen Yeni Sol ve Yeni Sağ'ın her ikisi de anarşist fikirlerin etkilerini taşırlar. Yeni Sol, 1960 ve 70'lerin başında öğrenci hareketleri, sömürge karşıtlığı, feminizm ve çevre hareketleri gibi etkin olan hareketlerin birçoğunu kuşatmıştır. Yeni Sol'un birleştirici teması "özgürlük" hedefiydi; Yeni Sol bireysel mutluluğu hedefledi, anarşizmden açıkça etkilenerek eylemci siyasetin doğrudan harekete ve yaygın protestoya dayalı biçimini destekledi.

Noam Chomsky (1928-....)



Amerikalı dil teorisyeni ve radikal entelektüel. Chomsky'nin *Syntactic Structures* (Söz Dizimsel Yapılar, 1957) çalışması insanların dil öğrenmede doğuştan bir kapasitelerinin var olduğunu iddia ederek dil çalışmalarında bir devrime sebep olmuştur. Bireylerin ahlâkî duyarlılıklarına saygı duyan ve tüm sosyal kurumlara da kuşkuyla bakan Chomsky'nin politik radikalizmi, anarşist inançlara dayanır.

Zâlim otorite ile ilgili değerlendirmeleri, Amerikan dış politikasını neo-sömürgeci ve militarist olarak nitelendirdiği otuzun üzerindeki kitabında açıkça ifade edilir. Önemli eserleri şunlardır: *American Power and New Mandarins* (Amerikan İktidarı ve Yeni Manderin, 1965), *New Military Humanism* (Yeni Askerî Hümanizm, 1999) ve *9/11* (2003). Amerikan demokrasisine eleştirilerini ve medyanın sıradan vatandaşları manipüle etme kapasitesini vurguladığı *Manufacturing Consent* (Rızanın İmalâtı, Edward Harman ile birlikte, 1988) Chomsky, Amerika'da ilk sırada gelen politik muhaliftir.

Yeni Sağ da bireysel özgürlüğün önemini vurgular ancak bireysel özgürlüğün sadece piyasa rekabeti ile güvence altına alınabileceğine inanır. Anarko-kapitalistler devlet müdahalesinin zararlarının altını çizerek serbest piyasa ekonomisinin yeniden keşfinde önemli olmuşlardır.

21. Yüzyıl'da anarşizmin kaderi diğer politik düşünürlerin ve geleneklerin canları istediklerinde yaralanacakları bir düşünce avuzu olmaktan daha fazlası değil midir? Anarşizmin artık sadece felsefi önemi mi vardır? Anarşizmin geleceğinin daha iyimser bir tablosu yapılabilir. Anarşizmin süre giden önemi, onun farklı karakterinde gizlenmiştir. Siyasî mücadelelere ve sınıf çatışmalarına ilâveten anarşizm; kirlilik ve çevresel yıkım, tüketicilik, kentsel kalkınma, cinsiyet ilişkileri ve küresel eşitsizlik gibi hareketlerin adresi hâline gelmiştir. Küreselleşme karşıtı hareket veya modern kapitalizm karşıtı hareket, ideolojik güçlerin geniş bir koalisyonu olarak ifade edilse de bu kavramların birçoğu anarşist özellikler taşımaktadır. Örneğin küreselleşme karşıtı harekete en önemli teorik etkide bulunan Noam Chomsky'nin fikirleri anarşist kabullere dayanır. Anarşizmin bir kitle hareketi olmaktan artık çıktığını iddia etmek önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırmaktadır. Dünyanın artan bir şekilde karmaşık ve bölünmüş bir hâle gelmesi, kitle politikalarının kendi kendine ölmesi demektir. Post-modernizmin (bkz. s. 306) meydan okumalarına karşı, bireycilik (bkz. s. 45), bölüşümcülük, adem-i merkezileşme ve eşitlik gibi değerlerle olan birlikteliğinden dolayı anarşizm, diğer siyasî öğretilere nazaran daha donanımlıdır.

İleri Okumalar

Carter, A., *The Political Theory of Anarchism*. (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1971). Anarşizmle ilgili temel eleştirilere yanıt veren, anarşist düşüncenin felsefi temeline ilişkin klasik modern bir inceleme.

- Marshall, P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. (Londra: Fontana, 1993). Bir fikir ve hareket olarak anarşizm üzerine uzun süreli bir çalışma; güvenilir ve halâ müracaat edilmeye değer.
- Miller, D., *Anarchism*. , (Londra: Dent, 1984). Anarşizmi daha ortodoks siyasî teoriyle karşılaştıran anarşist fikirlerle ilgili faydalı ve dolambasız bir incelemesi.
- Purkis, J. ve Bowen, J., *Twenty-first Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. (Londra: Cassel, 1997). Anarşist teoriler ile inançların tamamının çok kapsamlı, güvenilir ve oldukça çoşkulu bir değerlendirmesi.
- Roussopoulos, D. (ed.), *The Anarchist Papers*. (New York ve Londra: Black Rose Books, 2002). Anarşist fikirler ile teorilere mükemmel ve kavrayışlı bir giriş.
- Wolff, R. P., *In Defence of Anarchism*. , 2. ed. (Berkeley, CA: University of California Press, 1998). Geç 20. Yüzyıl'daki anarşist fikirler ile eylemleri ele alan makalelerden oluşan ilginç bir derleme.
- Woodcock, G., *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. (Harmondsworth ve New York: Penguin, 1962). Modern anarşist meselelerin hepsini ele alan anarşist düşünürlerin yazdığı makalelerden oluşan bir derleme.

7

FAŞİZM

Avröl Ökumidat

İtalya'da Faşizm (1928) - İtalyan Faşist Partisi'nin kuruluşu (1919) - İtalyan Faşist Partisi'nin kuruluşu (1919) - İtalyan Faşist Partisi'nin kuruluşu (1919)

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

“Faşizm” Roma İmparatorluğu döneminde yerel yargıçların otoritesini simgeleyen bir deste çubuğun arasında öne çıkan balta amblemi için kullanılan “*fasces*” kelimesinden türemiştir. 1890’lardan sonra “*fascia*” kelimesi İtalya’da devrimci sosyalist politika grupları için kullanılmıştır. Mussolini’nin (bkz. s. 224) Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında oluşturduğu askeri birliklere “*fascismo*” adını vermesiyle kavram tam bir ideolojik anlam kazanmıştır. Ancak belki de hiçbir politik terim, “faşist” ya da “faşizm” kadar gelişigüzel ve kabaca kullanılmamaktadır. Bu terimler, politik hayatta aşağılayıcı ve tahrik edici biçimde çok amaçlı olarak kullanılmaktadır. Örnek olarak “faşist” ve “diktatör” terimleri, farklı özgür düşüncelere tahammülü olmayan kişi anlamında birbirinin yerine çok sık kullanılmaktadır. Ancak faşizm, basit anlamda baskı ile eş tutulmamalıdır, çünkü faşist düşünürler pek çok teori ve değerden ilham almışlardır ve 1920 ve 1930’larda ortaya çıkan faşist rejimler gelişerek farklı politik düzenler ortaya koymuşlardır.

Liberalizm, sosyalizm ve muhafazakârlık 19. Yüzyıl’da ortaya çıkan ideolojilerken, faşizm 20. Yüzyıl’da, bazı düşünürlere göre Birinci Dünya Savaşı sırasında doğmuştur. Faşizm büyük ölçüde Aydınlanma’nın getirdiği değerlere, düşüncelere, modernizme ve yol açtığı politik düzenlere karşı bir isyandır. Almanya’da Nazilerin “1789 çöktü” iddiası bunu örneklemektedir. Faşizmin İtalyası’nda, Fransız Devrimi’nin “Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik” ilkelerinin yerini “İnan, İtaat Et ve Savaş”, “Düzen, Otorite, Adâlet” gibi sloganlar almıştır. O’Sullivan’a (1983) göre, Faşizm beklenmedik bir zamanda ortaya çıkmamış, dönemin politik düşünce mirasının tamamıyla kökünü kazıyarak yeni bir dönem kurmak istemiştir.

Faşizmin temel doktrin ve düşünceleri 19. Yüzyıl’a dayansa da hepsinin bir araya gelerek şekillenmesi Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında, özellikle savaş ve devrimin güçlü birleşimiyle gerçekleşmiştir. Faşizmin İtalya ve Almanya’da ortaya çıkışı ve yükselişi çok hızlı oldu. 1919’da İtalya’da kurulan Faşist Parti lideri Benito Mussolini (bkz. s. 224) 1922’de başbakanlığa getirildi ve 1926 yılında tek partinin yönettiği Faşist İtalya kuruldu. Naziler olarak bilinen Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi 1919 yılında kuruldu. Adolf Hitler’in (bkz. s. 218) liderliğinde bilinçli bir şekilde Mussolini’nin faşist yönetimini örnek aldılar. 1933’te Hitler’in Alman Şansölyesi olduktan sonra bir yıl daha geçmeden Almanya, rütbesindeki yükselişini izleyen bir yıl içinde Almanya, Nazi diktatörlüğüne dönüştürüldü. Bu dönemde Avrupa’nın pek çok yerinde demokrasi çökmüş ya da çökertilmişken, demokrasinin yerine sağcı, otoriter veya açık bir biçimde Faşist rejimler gelmişti. 1938 itibarıyla Doğu ve Orta Avrupa’da Romanya ve Macaristan Nazi Almanyası’yla işbirliği yaparak faşizme doğru kayarken bölgedeki son demokratik ülke Çekoslovakya idi. 1928 yılında Portekiz’de Salazar diktatörlüğünü kurdu. İspanya’da 1936-1939 İç Savaşı’nda Milliyetçilerin zaferi, Franco diktatörlüğüne yol açtı. 1930’ların Japonyası’nda ve Peronların yönetimindeki 1945-1955 döneminde Arjantin’de, Avrupa dışında faşizmle bağlantılı rejimler ortaya çıktı.

Faşizmin kökleri ve anlamı, tarihçesine ilgi uyandıran ve anlaşmazlıklara yol açan bir konudur. Faşizmin yükselişini tek bir faktörle açıklamak mümkün değildir. Faşizm, iki dünya savaşı arasında

daki dönemde var olan tarihsel güçlerin karmaşık yapısından ortaya çıkmıştır. Öncelikle, Avrupa'nın pek çok bölgesinde daha yeni kurulmuş olan demokratik sistemlerin ilkeleri eski otokratik sistemin önüne geçememiştir. Ortak çıkar gruplarının ya da partilerin oluşturduğu demokratik hükümetler, ekonomik ve politik krizler karşısında zayıf kalmışlardır. Bu şartlarda kişisel yönetimi ortaya çıkartan "güçlü lider" fikri ilgi çekmiştir. İkinci olarak, sanayileşme Avrupa'nın mevcut toplum düzenini bozdu. Büyük iş adamları ve organize işgücü, küçük esnafı, çiftçileri, zanaatkarları ve diğer orta sınıfın altındakileri tehdit eder hâle gelmişti. Faşist hareket gücünü büyük ölçüde bu alt sınıf üyelerinden alıyordu. Bir başka deyişle faşizm, merkezdeki radikal kesim olan orta alt sınıfın devrimi olarak adlandırılabilir (Lipset, 1983) ve faşizmin hem kapitalizme hem de komünizme olan düşmanlığını açıklar.

Üçüncü olarak, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, Rusya Devrimi'nin tüm Avrupa'yı etkilemesinden korkan varlıklı sınıflar etkili olmuştur. Faşist gruplar, şüphesiz, hem ekonomik hem de politik açıdan iş çevrelerinden destek almışlardır. Buna bağlı olarak Marksist tarihçiler faşizmi, burjuvazinin faşist diktatörlere verdiği destekle oluşan bir karşı devrim olarak yorumlamaktadırlar. 1930'lardaki tüm dünyayı etkileyen ekonomik krizler kırılgan demokrasilere son darbeyi indirmiştir. Artan işsizlik ve ekonomik kriz ve kötümser atmosfer radikal politikacılar ve demagoglar tarafından sömürülmeye müsaitti. Son olarak, Birinci Dünya Savaşı'nın ülkeler arasındaki rekabeti ve düşmanlığı bitirememekle kalmayıp intikam için yanıp tutuşan öfkeli milliyetçiliği miras olarak bırakması faşizme zemin hazırlamıştır. Milliyetçi öfke hem Almanya gibi savaşta yenilen ülkelerde hem de İtalya ve Japonya gibi Versailles (Versay) Barış Antlaşması'nda hayâl kırıklığına uğrayan ülkelerde güçlendi. Buna ek olarak, yaşanan askeri değerlerle doldurulmuş militan bir milliyetçilik ortaya çıkarmıştır.

Faşist rejimler, bir devrim ya da protestoyla değil, İkinci Dünya Savaşı'ndaki mağlûbiyetleriyle alaşağı edilmiştir. Faşizmin sadece iki savaş arasında yer alan dönemin konjonktüründe, tarihi şartların ortaya çıkardığı tarihi bir fenomen olduğuna bazı kişileri inandırmak 1945'ten beri faşist hareketin tek başarısı olmuştur (Nolte, 1965). Bazıları ise faşizmi, kökeni insan psikolojisine dayanan ve her zaman var olan bir tehlike olarak görürler ve bu durumu "özgürlük korkusu" olarak tanımlarlar (Fromm, 1984). Modern medeniyet daha fazla bireysel özgürlükle birlikte yalnızlık ve güven bunalımı tehlikesini ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden kriz dönemlerinde bireylerin özgürlükten kaçıp güvenlik kaygısıyla totaliter bir devlete ya da tüm gücü elinde top-layan bir lidere sığınma ihtimalleri vardır. Politik dalgalanmalar ya da ekonomik krizler, faşizmin yeniden dirilmesine uygun şartlar oluşturabilir. 1989-1991 yıllarında Doğu Avrupa'da komünist düzenin çöküşüyle neo-faşizmin büyümesi korku kaynağı olmuştur. Benzer şekilde tüm dünyada etkileri artan demografik, ekonomik ve kültürel küreselleşmenin baskısı aşırı sağcı ya da faşist benzeri politik hareketlere fırsat sağlamaktadır. Ekonomik krizlerin, politik dengesizliklerin ve öfkeli milliyetçiliğin geçmişte faşist hareketlere zemin hazırladığını göz önüne alırsak, faşizmin gelecekte tekrar yükselişe geçmeyeceğini düşünmek aptallık olur. Faşizmin yükselme olasılığı bölümün sonunda ele alınmıştır.

BİRLİKTEN DOĞAN GÜÇ - ANA TEMALAR

Faşizm, en az iki sebepten dolayı analizi zor bir ideolojidir. Bunlardan birincisi, faşizme, bir ideoloji olarak herhangi bir anlam atfedip atfedilemeyeceğine dâir arasına ortaya çıkan şüphedir. Faşizm mantıklı ve tutarlı bir temelden yoksun olduğu için, Hugh Trevor-Roper'ın da tanımladığı gibi "dağınık fikirler yığını" (Woolf, 1981, s. 20) olarak görülmektedir. Meselâ Hitler, düşüncelerini sistematik bir ideoloji olarak değil, sadece bir dünya görüşü olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, bir dünya görüşü mantıklı analiz ve tartışmayı gerektiren bir kavram değil sadece teslimiyet ve bağlılığı gerektiren tamamıyla dinî bir görüş niteliğindedir. Faşistler, entelektüel anlamda dünyayı anlamayı sağlayan teori ve düşüncelerle ilgilenmediler çünkü politik hareketliliği sağlayacak düzeyde kapasiteye sahiptiler. Bununla birlikte, aşağıda açıklandığı gibi, fikirlere değil eyleme; akla değil ruha yapılan karakteristik faşist vurgunun kendisi, Aydınlanma'nın rasyonalist yaklaşımı karşısında gerici bir tepki olarak başlı başına entelektüel ve felsefi bir değişimin ürünüdür.

İkincisi faşizm, bir fenomen olarak öyle karmaşık bir hâl almıştır ki, onun temel ilkelerini ya da faşizmin alt sınırlarını belirlemek mümkün olmadığı için bazen "genel (*generic*) faşizm" olarak bile adlandırılır. Faşizm nerede başlar ve nerede biter? Hangi rejimler ve hareketler gerçek anlamda faşisttir? İmparatorluk Japonyası mı, Vichy Fransası mı, Franco'nun İspanyası mı, Peron'un Arjantini mi ya da Hitler'in Almanyası mı faşist olarak sınıflandırılabilir? Bu bölümün son kısmında ele alındığı üzere, Fransa'daki milliyetçiler gibi çağdaş radikal sağ gruplar ve faşizm arasındaki bağlantı, tartışma konusudur. Bu gruplar faşist, neo-faşist, post-faşist ya da aşırı milliyetçi midir?

Faşizmin ideolojik tabanını, Ernst Nolte (1965), sınırları aşmaya karşı durmak; A. J. Gregor (1969), tamamen karizmatik toplum oluşturmak; Roger Griffin (1993) aşırı milliyetçiliğin yeniden doğumu; Roger Eatwell (1996), radikal bütüncül nasyonel üçüncü yol olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Şüphesiz her birisi faşizmin önemli bir yönünü öne çıkartsa da, tamamen şekilsiz faşist ideolojiyi tek cümlede formüleştirecek bir fenomen olarak ortaya koyamamaktadır. Belki yapabileceğimiz, ana temalarını bir araya getirerek faşizmin yapısal temellerini belirlemek olacaktır. Bunlardan öne çıkan önemli başlıklar şunlardır:

- ▶ Anti-rasyonalizm
- ▶ Mücadele
- ▶ Liderlik ve Elitizm
- ▶ Sosyalizm
- ▶ Aşırı milliyetçilik

Anti-Rasyonalizm

Faşist politik hareketler Birinci Dünya Savaşı'yla ortaya çıkan kargaşadan doğsa da, 19. Yüzyıl'ın son dönemlerinden beri var olan düşünce ve teorilere dayanmaktadır. Bunların en belirgin olanı

Friedrich Nietzsche (1844–1900)

Alman felsefeci. Schopenhauer'in (1788–1860) düşüncelerinden etkilendi, filolojiyi bırakarak felsefi ve geleneksel dini düşüncenin eleştirisine girişti. Yazılarını derleyen kardeşi Elizabeth, bozulan sağlığı ve ruh hâli nedeniyle, 1889 yılından itibaren Nietzsche'nin bakımını üstlendi.

Nietzsche'nin karmaşık ve tutkulu eserleri, gücün önemini özellikle de güç arzusunu vurgulamıştır ve "Tanrı öldü" sözüyle modern varoluşçuluktaki "her insanın kendi dünyasını yaratarak, kendi değerlerini oluşturduğu" düşüncesini etkilemiştir. Hristiyanlığa karşı getirdiği katı eleştirileriyle anarşizm ve feminizmi etkilediği kadar faşizmi de etkilemiştir. Nietzsche'nin en meşhur eserleri *Also sprach Zarathustra* (Böyle Buyurdu Zerdüşt, 1883–1884), *Jenseits von Gut und Böse* (İyi ve Kötünün Ötesinde, 1886) ve *Zur Genealogie der Moral* (Ahlâkın Soy Kütüğü Üzerine, 1887)'dir.



anti-rasyonalizm ve Aydınlanma karşıtı düşüncedir. Evrensel akıl, doğal iyilik ve kaçınılmaz gelişim üzerine kurulu olan Aydınlanma, insanlığı bâtıl inanç ve mantıksızlığın karanlığından kurtarmıştır. Bu düşünceler Fransız Devrimi'nde öne çıkmış, liberalizm ve sosyalizmde vücut bulmuştur. 19. Yüzyıl sonlarında düşünürler, insan zekâsının sınırlarına dikkat çekerek daha güçlü olan içgüdü ve dürtüleri ön plana çıkartmışlardır. Örnek olarak Friedrich Nietzsche insanların "akıl"ları doğrultusunda değil, daha çok arzuları doğrultusunda hareket ettiğini öne sürmüş ve bu durumu "gücü arzulamak/güç istenci" olarak adlandırmıştır. Fransız sendikacı Georges Sorel (1847–1922), *Réflexions sur la violence* (Şiddet Üzerine Düşünceler [1908] 1950) eserinde politik efsanelerin, özellikle "genel grev efsanesi"nin, politik gerçeklerin pasif tanımlaması olmadığını, tam aksine duyguların uyandırdığı hareketin, isteğin ifade edilmesi olarak ortaya konduğunu ileri sürmüştür. Fransız filozof Henri Bergson (1859–1941) hayatsalcılık (*vitalism*) teorisini geliştirerek tüm canlı organizmaların karakteristik özelliklerini evrensel hayat gücünden aldığını açıklamıştır. Bu yüzden insanın varlık sebebi, ruhsuz hesaplamalar ve saf aklın baskısıyla hayat gücünü çürütmesi değil, ona bir anlam katmasıdır.

Anti-rasyonalizm aşırı sağcı ya da ilkel-faşist bir karakter taşımasa da, Aydınlanma karşıtı tüm radikal ve uç görüşler faşizmde politik ifade bulmuşlardır. Anti-rasyonalizm faşizmi, pek çok yönden etkilemiştir. Faşizm, soyut düşünceyi küçümseyip hareketten hoşlanan anti-entelektüel yönünü anti-rasyonalizmden alır. Meselâ, "Konuşma, hareket et", "Hareketsizlik ölümdür" Mussolini'nin (bkz. s. 224) en sevdiği sloganlardır. Entelektüel hayat değersiz ve alay konusudur; soğuk, kuru ve cansızdır. Faşizm ruhu, duyguları ve içgüdüleri ön plana çıkarır. Faşizmin düşüncelerindeki tutarlılık çok azdır ama efsanevi yönünü kullanmaya çalışır. Hitler ve Mussolini gibi faşizmin önemli ideologları, teorilerle ve fikirlerle sadece toplulukları harekete geçirmek ve duygusal tepki almak için ilgilenen propagandacılarıdır. Bu yüzden faşizm "arzuların siyaseti"ni gerçekleştirir. Aslında faşizm, sıradan irrasyonalizm değildir. Faşizmin ayrılan yönü mantıksız içgüdü ve duyguları desteklemesi değil, politik hareketi sağlamak için ele aldığı özel düşünce ve duygu yel-

pazesidir. Aydınlanma'nın reddediliyor olması faşizme yıkıcı ve negatif bir karakter kazandırmıştır. Faşistler her zaman neyin karşısında durduklarını, destekledikleri düşünceden daha açık biçimde ortaya koymuşlardır. Bu yüzden faşizm anti-felsefedir. Anti-rasyonel, anti-liberal, anti-muhafazakâr, anti-kapitalist, anti-burjuva, anti-komünist ... vb. Bu bakımdan faşizmin nihilist bir yaklaşım olduğu söylenebilir, çünkü mevcut ahlâkî ve politik ilkeleri reddeden ve hiçbir şeye inanmayan bir yapıdadır. Özellikle Nazizm, "nihilizmin devrimi" olarak tanımlanır. Ancak faşizm mevcut düşünce ve ilkelerin basit, olumsuz ifade edilişi değildir, Aydınlanma'nın miras bıraktığı süreci geri çevirme çabasıdır. Faşizm, Batı'nın karanlıkta gizli kalmış politika geleneğinin, elden bırakılmamış ama değiştirilerek alt üst edilmiş yönünü temsil eder. Meselâ faşist düzende "özgürlük", sorgusuz teslimiyet; demokrasi", katıksız diktatörlük, sürekli mücadele, savaş anlamına gelen "ilerleme"dir. Hatta nihilizmin savaş ve ölüme olan eğilimine rağmen faşizm kendini, "yaratıcı yıkım" ile yeni bir medeniyet kurmayı hedefleyen "yaratıcı bir güç" olarak görür. Aslında doğum ve ölümün bu kesimi, yaratıcılık ve yıkıcılığın kesişimi faşizmin temel özelliklerinden birisidir.

Evrensel aklın standartlarını bir kenara bırakan faşizm tamamıyla tarihe, kültüre ve organik toplum düşüncesine dayanan bir yapıya sahiptir. Meselâ Aydınlanma karşıtı Alman filozof Johann Gottfried Herder (1744–1803) tarihle ilgisi olmadığını düşünerek evrenselliği reddeder: Her bir milletin kendine has tarihinden, kültüründen ve dilinden oluşan kolektif ruhu (*volksgeist*) vardır. Bu yüzden toplumlar, akıllı bireylerin hesaplama ve çıkarlarına göre değil, ortak geçmişin sağladığı duygusal bağa ve sadakâte göre şekillenen organik ya da doğal varlıklardır. Faşizmde bu organik bütünlük zirvededir. Nazi tabiriyle *Volksgemeinschaft*, yani milli toplum, daha yüce olan ortak hedef uğruna tüm rekabetten ve anlaşmazlıklardan arınmış bölünmez bir bütündür. Bir milletin ya da ırkın gücü, onun ahlâkî ve kültürel birliğinin yansıması olmasındandır. Niteliksiz sosyal uyumun reçetesi Nazi sloganında "birlikten güç doğar" şeklinde ifade bulur.

Mücadele

İngiliz Biyolog Charles Darwin'in (1809–1882) *The Origin of Species* (*Türlerin Kökeni*, [1859] 1972) sadece doğa bilimlerinde değil, 19. Yüzyıl'ın sonlarına doğru hem sosyal hem de politik düşüncede etkili olmuştur. Liberal filozof ve sosyolog Herbert Spencer'in (1820-1903) "doğal seleksiyon"dan yola çıkarak geliştirdiği "en güçlü olan ayakta kalır" fikri, bireyler arasındaki mücadele, çok çalışan ve yetenekli olanları ödüllendirirken, tembel ve yeteneksizleri cezalandırır olarak açıklanabilir. İnsanın varlığının mücadele ve rekabete dayandığı fikri, uluslararası rekabetin had safhada yaşandığı 1914'te savaşa doğru giden dönemde özellikle çekicilik kazanmıştır. Faşizmin ortaya çıkışında sosyal Darwinizm önemli ölçüde etkili olmuştur. Faşistler mücadeleyi sosyal hayatta ve uluslararası düzeyde doğal ve kaçınılmaz olarak görüyorlardı. En güçlü ve hızlı olanın hayatta kalmasını sağlayarak insanlığın gelişmesini garantileyen tek yol, mücadele ve rekabettir. Hitler (bkz. s. 218) 1944'te üst düzey yöneticilerine "Zafer güçlünün, ölüm zayıfındır" demiştir. İnsan varlığının test edildiği alan

Adolf Hitler (1889–1945)



Alman Nazi diktatörü. Avusturyalı gümrük memurunun oğlu; Hitler, 1919 yılında katıldığı Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi'nin 1921 yılında lideri oldu. 1933'te Şansölye oldu ve bir sonraki yıl kendisini, Almanya'nın *Führer*'i olarak ilân etti. Hitler'in rejimi acımasız askerî yayılma politikasıyla ve yok etmek istediği Avrupalı Yahudiler ile bilinir.

Özgün bir düşünür olmayan Hitler, *Mein Kampf* (Kavgam [1925-1926]) adlı eserinde yayılmacı Alman milliyetçiliğini, ırkçı anti-Semitizmi ve Nazi programı için acımasız mücadeleyi bir araya toplamıştır. Hitler'in dünyaya bakışını şekillendiren tarih teorisine göre, Almanlar ve Yahudiler arasındaki sonsuz mücadele, iyi ve kötünün birbirleriyle mücadelelerini yansıtıyordu.

mücadele ve rekabet ise Hitler'in "hayatın değişmez kanunu" olarak tanımladığı savaş en uçtaki test alanıdır. Savaşı kendi içinde iyi olarak niteleyen faşizm, politik ideolojiler arasında bu yönüyle tektir. Mussolini'ye göre "savaş erkeklerin, annelik kadınların işidir."

Darwinci düşünce, faşizme iyiliğin güç, kötülüğün zayıflık olduğu politik değerini aşlamıştır. Sempati, merhamet, şefkat gibi insanlığın geleneksel ve dinlerinin değeri aksine, faşizmde sadakât, görev, itaat gibi savaşa dayanan değerlere saygı gösterilmektedir. Savaş zaferle süslendiğinde, güce ve dayanıklılığa tapılır. Aynı şekilde zayıflıkla alay edilir ve zayıf ya da yetersiz olanın ortadan kaldırılması hoş karşılanır. Ortak çıkar için zayıflar feda edilirler çünkü bir türün hayatta kalması, o türün mensubu bireylerin her birinin hayatından daha önemlidir. İnsancıl yaklaşım, bunun tam tersine, zayıfı korumayı öğütler. Faşizmde zayıflık ve özürllülük katlanılamaz ve yok edilmelidir. Bunun örneği Nazi Almanyası'nda uygulanan ırk iyileştirmeciliği (öjenik [*eugenics*]) programında fiziksel ve zihinsel engelli kişiler önce kısırlaştırılmış ve 1939–1941 yılları arasında sistematik bir şekilde öldürülmüştür. 1941'den sonra Avrupalı Yahudilere de yapılan, aynı politikanın yani ırk iyileştirmeciliğinin bir örneğidir.

Son olarak faşizmin, hayatı, "sonu olmayan bir mücadele" olarak görmesi ona, yayılmacı ve hareketli bir yapı kazandırmıştır. Millî değerlerin gelişmişliği kargaşa ve mücadeleden zaferle çıkarak ispatlanmış olur. Bu durum Hitler'in *Mein Kampf* (Kavgam, 1925-1926) adlı kitabındaki dış politika hedeflerinde "Doğuda hayat alanı oluşturmak ve tüm dünyaya hâkim olmak" şeklinde ifade edilir. 1933'te iktidarele geçiren Hitler, 1930'ların sonlarına doğru uygulamaya koyacağı genişleme politikasına hazırlık olarak hızlı bir silâhlanma programına girişmiştir. Avusturya'yı 1938, Çekoslovakya'yı 1939 Baharı, Polonya'yı 1939 Eylülü'nde işgal ederek Fransa ve İngiltere'ye meydan okumuştur. Hitler, Sovyetler Birliği'ni işgal etmek için 1941'de Barborossa Operasyonu'nu başlatmıştır. 1945'te tam yenilgiden sonra bile Hitler, sosyal Darwinizmden vazgeçmemiş ama Alman milletin ölümüne dövüşmeyerek, verdiği emirleri uygulamadığını ve kendisini yarı yolda bıraktığını açıklamıştır.

Liderlik ve Elitizm

Faşizm eşitliği reddeden radikal tutumuyla dönemin politik görüşlerinden ayrılır. Faşizm elitist ve babaerkil bir yapıdadır. Faşizm mutlak liderlik ve elit yönetiminin doğal ve istenen bir sistem olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Tüm insanlar farklı yetenek ve özelliklerle doğarlar. Bunların içinden çok azı liderlik yeteneğine sahiptir ve takip etme kabiliyeti bulunanların önüne sadece mücadeleyle geçebilirler. Faşizme göre toplum, genel anlamda üç tip insandan oluşur. Bunlardan birincisi ve en önemlisi yüce, her şeyi gören, rakipsiz, otoriteyi elinde bulunduran liderdir. İkincisi, çoğunlukla erkek olan, geleneksel elite ters olarak kahramanlığı, vizyonu, fedakârlığı ile öne çıkan savaşçı elittir. Almanya'da bunlara SS birlikleri denmiştir, ancak Nazi döneminde devlet içinde devlet olmuşlardır. Üçüncü olarak zayıf, tembel, aptal ve sorgusuz itaate mahkûm olan kitleler vardır. Sıradan insanların kabiliyetleri konusunda bu kadar kötümser olması, faşizm ve (her ne kadar fırsatçılıkla kendi çıkarları uğruna seçmenleri sömürseler de) liberal demokrasiyi zıt kutuplara oturtmaktadır. Aslında faşist yönetimin mutlak lideri ile demokratik yönetim arasında bir bağ olduğu da iddia edilmektedir.

Liderliğe faşist yaklaşım, özellikle Nazi Almanyası'nda, özel yetenekler bahsedilmiş güçlü birey anlamına gelen Friedrich Nietzsche'nin (bkz. s. 216) üstün insan (*Übermensch*) fikrinden etkilenmiştir. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*'de (Böyle Buyurdu Zerdüş [1884], 1961) Nietzsche, üstün insanı, sürü psikolojisinden ve ahlâki değerlerden kurtularak kendi isteği ve dürtüleri doğrultusunda yaşayan insan olarak tanımlar. Faşistler üstün insan idealini sorgulamaz politik lider teorisine çevirdiler. Faşist liderler, sıradan liderlik kavramından kendilerini üstün tutmak için farklı isimler kullanmışlardır; Mussolini kendini *Il Duçe*, Hitler de *Der Führer* unvanıyla kendilerini taçlandırmışlardır. Böylelikle liderlik sadece o lidere ait olan karizmatik otoritenin ifadesi hâlini almıştır. Max Weber'in tanımıyla bölgesel resmi otorite belirlenen kanun ve yasa çerçevesinde otoritesini sağlarken, karizmatik otorite sınırsızdır. Lider eşsiz yeteneklere sahip olarak görüldüğünden otoritesi sorgulanamazdı. Bu yüzden Nürnberg Mitingi'nde Nazi yandaşları "Almanya Hitler'dir, Hitler Almanya'dır" şeklinde tezahürat etmişlerdir. İtalya'da Mussolini her zaman haklıdır prensibi, faşist dogmanın temeli hâline gelmiştir.

Faşist devletin temel ilkesi bütün otoritenin liderin şahsında toplanmasıdır. Seçim, parlamento, parti gibi ara kurumlar liderin isteğine karşı çıkılmaması için zayıflatılmış ya da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu liderlik anlayışının altında "liderin ideolojik bilgeliği tek başına halkının kaderini, isteklerini ve hedeflerini belirler" prensibi vardır. Nietzsche'nin liderlik teorisi, Rousseau'nun (bkz. s. 170) "halkın tek ortak çıkarı vardır" fikriyle kesişmektedir. Bu doğrultuda gerçek demokrasi aslında katıksız diktatörlüktür. Mutlakiyet ve popüler egemenlik anlayışı "totaliter demokrasi"nin farklı bir şeklidir (Talmon 1952). Liderin rolü halkı kadercilikten uyandırmak ve onların içindeki birikimi karşı konulmaz bir güç hâline getirmektir. Faşist rejimler, bu yüzden, populist politikalarıyla geleneksel diktatörlükten ayrılırlar. Geleneksel diktatörlük ise kitleleri siyasetten uzak tutmayı amaçlar. Totaliter diktatörlükler sürekli propaganda ve politik duygu sömürsüyle



Liberaler, otoritenin “aşağıdan” yönetilenlerin rızasına dayalı olarak yükseleceğine inanırlar. Sistemli bir varlığa duyulan ihtiyaca rağmen, otorite rasyonel, amaca yönelik ve sınırlandırılmıştır; yasal-rasyonel otorite ve halk denetiminde yansıyan bir tercihin görüntüsüdür.

Muhafazakârlar, otoritenin, “yukarıdan”, deneyimin, sosyal konumun ve bilgeliğin eşitsiz dağılımının faziletinden kaynaklanan doğal bir zaruriyet olarak yükseleceğine inanırlar. Otorite zaruriyet olduğu kadar faydalıdır da, bu anlamda saygıyı ve bağlılığı besler ve sosyal uyumu güçlendirir.

Sosyalistler, tamamen baskıyla özdeşleştirdikleri ve genellikle güçlü ve ayrıcalıklı olanların çıkarlarıyla ilişkilendirdikleri otoriteye tipik olarak şüpheyle yaklaşırlar. Yine de sosyalistler, bireyciliği ve açgözlülüğü kontrol etmek için, kolektif kurumun otoritesini onaylarlar.

Anarşistler, otoriteyi baskı ve yağmayla özdeşleştirerek, tüm otorite şekillerini gereksiz ve yıkıcı görürler. Otoriteyle çıplak güç arasında hiçbir farkı kabul etmeyince, otorite üzerindeki kontroller ve tüm hesap verebilirlik çeşitleri bütünüyle sahte olur.

Faşistler, otoriteyi, sıradışı (eğer eşsiz değilse) yetenekli bir birey tarafından sahip olunan kişisel liderliğin veya karizmanın alâmeti olarak kabul ederler. Böyle kartizmatik bir otorite, mutlak ve sorgulanamazdır –veya öyle olmalıdır– ve dolaylı olarak ya da açıkça totaliter karakterlidir.

Dini Fundamentalistler, otoriteyi, dini bilgiğe eşitsiz ulaşımın bir yansıması olarak görürler; otorite, esasında kalplerde, aydınlanmış bireylerin sahip olduğu ahlâki vasıftır. Bu tarz otorite karizmatik bir karaktere sahip olduğu için ona meydan okumak ya da anayasalcılıkla bağdaştırmak zordur.

rejimin değerleri ve amaçları için insanları kullanırlar. Faşist rejimler bunu sık sık miting, toplantı ve halk oylaması yaparak gerçekleştirirler.

Sosyalizm

Mussolini ve Hitler kendi fikirlerini bazen “sosyalizm”in bir şekli olarak ifade ettiler. Mussolini önceleri İtalyan Sosyalist Partisi’nin önde gelen isimlerindendi ve Parti’nin gazetesi *Avanti*’nin editörüydü. Almanya’da Nazi Partisi’nin politik çizgisine “nasyonel sosyalizm” deniyordu. Şüphesiz ki, bu, şehirli çalışanların desteğini almak için sinsi bir denemeydi. Faşizm ve sosyalizm arasındaki açık rekabete rağmen faşistlerin bazı sosyalist düşünce ve görüşlere eğilimi vardı. Öncelikle orta sınıfın altındakiler kapitalizme, büyük işletmelere ve finans kurumlarına kin besliyorlardı. Meselâ küçük işletmeciler büyük marketlerin; arazisi az olan çiftçi makineleşmiş tarımın; küçük yatırımcı bankaların tehdidi altındaydı. Sosyalist ya da solcu akımlar Almanya’nın SA (Kahverengi Gömlekçiler) gibi köklü organizasyonlarında, orta sınıfın altındaki insanların çalıştığı yerlerde güçlüydü. İkinci olarak, sosyalizm gibi faşizm de “kapitalizmin burjuva değerleri”ne ters düşen kolektivist

anlayışı benimser. Faşizmde toplum bireyden daha önemlidir. Nazi paralarının üstünde “şahsi çıkardan önce ortak çıkar” yazmaktadır. Kapitalizm ise tam tersine şahsi çıkarın elde edilmesini hedefleyerek millî birliği ya da ırk birliğini tehdit eder. Faşizm, kapitalizmin doğurduğu materyalizmle alay eder. Faşistlere ilham veren millî uyanış ve tüm dünyaya hâkim olma anlayışı, bireysel çıkar ve varlık için mücadele etme anlayışıyla taban tabana zıt düşmektedir.

Üçüncüsü, faşist rejimler kapitalizmi kontrol etmek için sosyalizm benzeri ekonomik politikalar uygulamışlardır. Kapitalizm faşist devletin ideolojik hedeflerinin yanında ikinci planda kalıyordu. İngiliz Faşistler Birliği lideri Oswald Mosley’in dediği gibi: “Kapitalizm, sermayenin devleti kendi çıkarına kullandığı bir sistemdir. Faşizm ise devletin sermayeyi kendi çıkarına kullandığı bir sistemdir.” Hem İtalyan hem de Alman rejimleri çeşitli devlet politikalarıyla büyük iş sahiplerini kendi yanlarına çekmek ve yönetmek istediler. 1939’dan sonra kasıtlı olarak Sovyetler’in beş yıllık kalkınma planını model alan Hermann Göring’in dört yıllık planıyla Alman kapitalizmi yeniden düzenlendi.

Faşist sosyalizm fikri çok katı sınırlandırmalara sahiptir. Meselâ Almanya’daki SA ve İtalya’daki Sorela Devrimci Sendikacılar gibi faşist hareketin içindeki solcu gruplar Faşist Parti iktidara gelince dışlanarak zengin işadamlarının desteği kazanılmaya çalışılmıştır. Bunun en dramatik örneği Nazi Almanyası’nda 1934’teki “Uzun Bıçaklar Gecesi”nde SA’nın tasfiye edilmesi ve lideri Ernst Röhm’ün öldürülmesidir. Bu yüzden Marksistler faşizmin amacının kapitalizmi batırmak değil, batırmaktan kurtarmak olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca, ekonominin düzenlenmesi ile ilgili faşist fikirler belirsiz ve düzensizdir. Faşist ekonominin politikasını ideoloji değil pragmatizm (bkz. s. 27) belirliyordu. Faşistlerin yapmak istedikleri devrim, köle-sahip düzenini devirecek sosyal bir devrim değil, yeni bir insan tipi oluşturmak isteyen (ki bu çoğunlukla erkektir) “ruhanî bir devrim”dir. Bu yeni “faşist adam”, sosyal bütünlük içinde kendi kimliğini kaybetmeye hazır, görev bilincine sahip, kendini feda etmeye hazır bir tiptir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki faşizm, anti-komünist olmaktan çok, kapitalizm karşıtı bir akımdır. Faşizmin temel amacı işçi sınıfını Bolşevizm ve Marksizmden uzak tutarak eşitlik ve dayanışma gibi değerlerin ön plana çıkmasını engellemektir. Faşistler millî birlik ve bütünlüğe kendilerini adanmışlardır. Irk ve millet ortaklığının sosyal sınıf ortaklığından daha güçlü olmasını istemişlerdir.

Aşırı Milliyetçilik

Faşizm, Avrupa emperyalizminde ve evrensel milliyetçilik (*pan-nasyonalizm*) şekillerinde görülen, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce gelişmiş yayılmacı ve şovenist bir milliyetçilik geleneğinin uç bir versiyonunu benimsedi. Bu gelenek milletleri eşit ve bağımsız varlıklar olarak değil, hâkimiyet için mücadele eden doğal düşmanlar olarak görür. Faşist milliyetçilik farklı kültür ve millî geleneklere saygı göstermeden bir milletin diğerlerine olan üstünlüğünü savunur. Nazizmin içindeki ırksalcı milliyetçilik, Almanların “üstün ırk” olduğuna inanan “Ariler” tarafından savunuluyordu. İki dün-

ya savaşı arasında militan milliyetçilik, öfke ve yenilginin hırsıyla perçinleniyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın kazananlarından İtalya, Versailles'da (Versay) umduğu toprak kazancını bulamamıştı. Almanlar, hem savaşı kaybetmişti hem de Versailles'da tazminatlar, toprak kaybı ve "savaş suçlusu" maddesiyle aşağılanmıştı.

Faşizmin sıradan vatanseverliği değil, militan ve yoğun milliyetçi kimliği desteklemesi "Action Française"nin başkanı Charles Maurras (1868–1952) tarafından "tam/integral milliyetçilik" olarak tanımlanır. Milli gururun yeniden doğuşu ve milli yükselişin gerçekleşmesiyle faşizm, fanatik ve kurtarıcı bir rol üstlenir; faşizmin bu kadar popüler olmasının nedeni, milli mükemmeliyeti vaat etmesidir. Griffin'e (1993) göre, genel (generic) faşizmin efsanevi temeli, "yeniden doğuş"la "popülist aşırı milliyetçiliği" kesiştirmesidir. Bu yüzden tüm faşist hareketler önce modern toplumun ahlâki ve kültürel çöküşüne dikkat çekmişler, sonrasında "küllerinden yeniden doğan" Anka Kuşu gibi toplumun mükemmeliyete ulaşabileceğini vaat etmişlerdir. Faşizm, modernizme karşı bir isyan olabilirken geleneğin tepkisine ve çekiciliğine de boyun eğmez. Şanlı bir geçmişin efsaneleriyle beraber o günlerin yeniden geleceğine dair vaatler ve üstün insan modeli, bir tablo oluşturmaktadır. İtalya'da bu tablo Roma İmparatorluğu'dur. Nazi rejimi ise üçüncü Reich vaat eder. Bunlardan birincisi Charlemagne'ın (Şarlman), ikincisi Bismarck'ın dönemleridir.

Pratikte, milli yükseliş yayılma, savaş ve fetihlerle diğer milletlere güç kullanarak üstünlük sağlama girişimidir. Millet ve ırk olarak üstünlüğe inanan ve sosyal Darwinizmden etkilenen faşist milliyetçilik, militarizm ve emperyalizmle ayrılmaz bir bağ kurdu. Nazi Almanyası Sovyetler Birliği'ni de kapsayan "daha büyük Almanya"yı kurmanın peşindeydi. Faşist İtalya 1934'te Habeşistan'ı (Etiyopya) işgal ederek Büyük Afrika İmparatorluğu'nu kurmaya çalıştı. Emperyalist Japonya, 1931'de Mançurya'ya saldırıp başını Japonya'nın çektiği bir "ortaklaşa zenginlik" alanı oluşturmak istedi. Bu imparatorlukların hepsi, sıkı bir biçimde kendi kendine yeten bir ekonomiye sahipti. Ekonomik gelişmenin uluslararası ticaret ve dayanışmadan kaynaklandığını savunan liberal görüşün aksine faşizm, ekonomik gücü kendine yetebilme ve diğer kaynakları direkt olarak kontrol edebilme olarak algılar. Fetih ve yayılma ekonomik güveni sağlayan, daha fazla hammadde, daha geniş pazar ve daha fazla ucuz işgücü kaynağına dayanan, kendi kendine yeten imparatorluğun ayakta kalmasını sağlayan temel araçlardır. Milli yükseliş ve ekonomik gelişme askeri güce dayanmaktadır. Bu nedenle Almanya'da savaştan önce olduğu gibi Hitler'in (bkz. s. 218) silâhlanma politikası, Nazi rejiminin her zaman politik önceliği olmuştur.

FAŞİZM VE DEVLET

Faşizmin ortak değer ve ilkelerini belirlemek mümkün olsa da, Faşizm İtalyası'na ve Nazi Almanyası'na baktığımızda farklı hatta zıt inançlardan etkilenen faşizm versiyonlarını görüyoruz. Faşist rejimler ve hareketler iki temel gelenekten birisine tekabül etmektedir. Birincisi İtalya faşizminde



Totaliteryanizm yaygın ideolojik manipölasyon, açık terör ve vahşilik üzerine kurulu geniş kapsamlı bir politik kurallar bütünüdür. Toplumsal ve bireysel varlığın üzerinde “tüm [bir] iktidarı” hedeflemesiyle otokrasi, otoriteryanizm ve geleneksel diktatörlükten ayrılır. Bu yüzden totaliteryanizm, özel hayatın ve sivil toplumun ilgası anlamına gelir. Faşizm ve komünizm, hoşgörü, çoğulculuğu ve açık toplumu reddetmeleri sebebiyle bazen totaliteryanizmin sağ ve sol kanat biçimleri olarak kabul edilmiştir. Marcuse (bkz. s. 143) gibi radikal düşünürlere göre liberal demokrasiler de totaliter özellikler sergilerler.

olduğu gibi tüm gücü elinde toplayan totaliter devlet anlayışı, ikincisi ise Almanya Nazizminde ya da nasyonel sosyalizmdeki ırk ve ırksalcılık anlayışıdır.

Totaliteryanizm İdeali

Totaliteryanizm (bkz. s. 223) tartışmalı bir kavramdır. Ortak yönleri olan vahşeti belirginleştirecek faşist ve komünist rejimler arasındaki paralelliklere dikkat çekilmeye başlandığında totaliter faşizmin popüleritesi soğuk savaş esnasında zirvesine ulaşmıştı. Böylelikle totaliteryanizm, anti-komünist görüşleri ve Sovyetler Birliği'ne düşmanlığı ifade etmek için bir araç hâline gelmiştir. Buna rağmen totaliteryanizm, faşizmin analizinde yararlı bir kavramdır. Genel faşizm en az iki yönden totaliteryanizme yönelir. Bunlardan birincisi, faşist ideolojinin merkezinde yer alan aşırı kolektivist anlayışın, sâdik ve tamamen itaatkâr, faşist bir adamın yaratılması amacının “özel” ve “kamusal” varoluş arasındaki ayrımı yok etmesidir. Kolektif yapının, devletin veya milletin çıkarı bireylerin çıkarının önüne geçerek kolektif egoizm bireysel egoizmi tüketir. İkinci olarak, faşist lider ilkesi lidere sınırsız otorite sağladığından, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımı öngören liberal düşüncüyü çığnemektedir. Lider ve halkı arasındaki ortası bulunmayan ilişki, kitlelerin politize edilmesi anlamına gelen vatandaşların aktif katılımını ve şartsız itaatini gerektirir. Ancak tüm gücü elinde toplayan devlet anlayışı, İtalya faşizminde öne çıkan belirgin bir nitelik hâlini almıştır.

İtalya faşizmi bir nevi devlete tapıcılıktır. Filozof Giovanni Gentile'nin (1875–1944) aktardığına göre, “her şey devlet içindir, hiçbir şey devletin karşısında olamaz, devletin dışında bir şey olamaz” Mussolini'nin çok sık tekrarladığı bir formüldür. Bu yüzden bireyin politik sorumlulukları kesindir ve tüm hayatını kuşatır. Vatandaştan, en azından, sorgusuz sualsiz itaat ve sürekli bağlılık beklenir. Bu faşist devlet teorisi, bazen Alman filozof Hegel'in (1770–1831) düşünceleriyle ilişkilendirilir. Hegel, liberal muhafazakâr olsa da, devletin bir vatandaşı diğerinden koruma yolu olduğunu belirten toplum sözleşmesini kabul etmez. Bunun yerine üyelerinin karşılıklı anlayışına ve diğerkâmlığa dayanan etik bir fikir olduğunu savunur. Böyle bakıldığında devlet, bireyleri ortak çıkar doğrultusunda hareketlendirecek kapasiteye sahiptir. Bu yüzden Hegel, daha üstün mede-

Benito Mussolini (1883–1945)

İtalyan faşist diktatör. Siyasi hayatından önce öğretmenlik ve gazetecilik yapan Mussolini, 1914 yılında Birinci Dünya Savaşı'nı desteklediği için İtalyan Sosyalist Partisi'nden atıldıktan sonra 1919 yılında Faşist Partiyi kurdu, 1922'de Başbakan oldu, üç yılda tek parti yönetimindeki Faşist devleti kurdu. Konuşmaları ve yazıları yardımcıları tarafından hazırlansa da Mussolini, kendisini faşizmin kurucusu olarak tanımlamaktan hoşlanıyordu. İnsan hayatının ancak toplum tarafından desteklenmesi ve sürdürülmesiyle anlamlı olabileceği inancı, onun temel politik felsefesini oluşturuyordu. Bu durum devletin "evrensel etik istenç" olduğu kabulüyle totaliteryanizmde (bkz. s. 223) ifade buldu. Devletin dışında "hiçbir insan veya ruhanî varlık mümkün olamaz."



niyetlerin devletin genişlemesi ve kendini geliştirmesiyle mümkün olduğunu savunur. Hegel'in politik felsefesi devleti eleştirmez ve döneminin otokratik Prusya devletine hayranlığını ifade etmekten kaçınmaz.

Bunun tam tersine Naziler, devlete tapmak yerine devleti hedefe ulaşmak için bir araç olarak görürler. Hitler, yaratıcı gücün Alman ırkından geldiğini belirterek devleti sıradan bir araç olarak görür. Hitler totaliter ideali gerçekleştirmeye Mussolini'den daha fazla yaklaşmıştır. Kişisel ya da kurumsal rakiplerine rağmen Nazi devleti, politik karşıtlarını vahşetle bastırarak medya, sanat, kültür, eğitim ve gençlik organizasyonları üzerinde politik otoritesini artırmıştır. İtalyan devleti ise totaliteryanizme resmî bağlılığına rağmen bazı yönlerden totaliter diktatörlük olarak değil de geleneksel ve vahşi diktatörlük gibi işlemiştir. Meselâ İtalyan monarşisi faşist dönemde de ayakta kalmış; özellikle güneydeki pek çok yerel politik lider güçlerini korumuş; Katolik Kilisesi bağımsızlığını ve ayrıcalıklarını faşist dönemde tekrar kazanmıştır.

Korporatizm

Faşizmin tüm şekillerinde olduğu gibi İtalyan faşizminde de geçmişteki güçlü devletler model alınıyordu ancak, İtalyan faşizminin Alman faşizminden daha modernist yönleri vardı. Faşistler devlete saygı duysa da bu, ekonomik hayatın kolektifleşmesi noktasına varmıyordu. Çoğunlukla sistemsiz faşist ekonomisi faşistlerin, sosyal yapıyı değil insan bilincini değiştirmeyi amaçladığını göstermektedir. Korporatizm fikri, Mussolini'nin kapitalizm ve sosyalizm yanında "Üçüncü Yol" olarak değerlendirdiği, İngiltere'de Mosley'in, Arjantin'de Peron'un benimsediği faşizmin öne çıkan özelliklerinden birisidir. Korporatizm, bireylerin sınırsız kâr sağladığı serbest piyasa ekonomisine ve sınıflar arası savaşa yol açan bölücü merkezî ekonomiye karşıdır. Bunların tersine korporatizm, para ve emeğin organik ve ruhanî bir bütün oluşturduğu fikrine dayanır. Her şeyi kucaklayan bu bütüncül görüş, sosyal sınıfların birbirleriyle anlaşmazlığa düşmelerindenense milli ve ortak çıkar



Korporatizm, en geniş anlamıyla, organize çıkarları hükümetle birleştirmektir. Korporatizmin iki yüzü vardır. *Otoriter* korporatizm (Faşist İtalya'yla yakından ilişkilidir) hem bir ideoloji hem de iktisadî bir yapıdır. Bir ideoloji olarak, holizm ve grup entegrasyonu üzerine kurulu olan otoriter korporatizm, kapitalizm ve sosyalizme karşı bir alternatif sunar. Otoriter korporatizm, bir iktisadî yapı olarak, sanayi ve organize işgücü üzerindeki doğrudan siyasî kontrolün genişlemesi tarafından karakterize edilir. *Liberal* korporatizm, gelişmiş liberal demokrasi-lerde bulunan örgütlü siyasa oluşturma sürecine imtiyazlı ve kurumsal katılma imkânlarını içeren menfaat elde etme eğilimine işaret eder. Otoriter varyantına karşıt olarak, liberal korporatizm devletten ziyade grupları kuvvetlendirir.

doğrultusunda uyumlu bir şekilde çalışabileceği inancındadır. Bu görüş, Protestanların vurguladığı bireysel çalışkanlığın değeri fikriyle zıt kutuplardadır ve büyük ölçüde geleneksel Katolik sosyal düşüncesi olan sosyal sınıflar, görev ve karşılıklı sorumluluklarla birbirlerine bağlıdırlar.

İş dünyası ve emekçiler arasındaki sosyal uyum hem ahlâkî hem de ekonomik yükselişi vaat etmektedir. Milli çıkarı azınlıkların çıkarından önde tutması gereken devlete sınıf ilişkilerinde arabuluculuk görevi düşmektedir. 1927'de İtalya'da her biri devleti, işçiyi ya da işvereni temsil eden 22 tane korporasyon kuruldu. Bu korporasyonlar İtalya'nın temel endüstrilerinin geliştirilmesinden sorumluydu. "Ortak devlet" (*corporate state*) 1939 yılında İtalyan Parlamentosu yerine Fasces ve Korporasyonlar odasının kurulmasıyla zirveye ulaştı. Ancak korporatist teori ile Faşizm İtalyası'ndaki ekonomik politika gerçeği arasında büyük fark vardı. Ortak devlet ideolojik bir slogandan öte bir şeydir; pratikte korporatizm Faşist devletin önemli çıkarlarını korumak için kullandığı bir araçtan pek farkı yoktu. Çalışkan sınıfı temsil eden organizasyonlar paramparçaydı ve serbest girişimci, korkutulmuştu.

Modernleşme

Devlet, Mussolini ve İtalyan faşistleri için oldukça önemliydi. Milli yükselişi ekonomik modernleşmeyle özdeşleştiren İtalya faşizmi, sanayide İngiltere, Fransa ve Almanya gibi Avrupa'daki komşularından daha az gelişmişti. Mussolini'nin İmparatorluk Roması gibi bütün faşist rejimler, mâzideki ulusal başarıları öne çıkararak geçmişe bakarlar. İtalyan faşizmi, aynı zamanda, modern teknoloji ve endüstriyel hayatı överek gelişmiş bir endüstriyel toplum kurma hayâliyle geleceğe bakıyordu. İtalyan faşizminin bu eğilimi, Flippo Marinetti'nin (1876–1944) başını çektiği, endüstriyel hayatı, makineleşmeyi, fabrikaları simgeleyen Fütürist sanat akımına dayanmaktadır. 1922'den sonra, Marinetti ve diğer önde gelen Fütüristler, geçmişi reddedip, makinelere ve dinamizme neredeyse taparak faşizme kendilerini kaptırdılar. Mussolini'ye göre tüm gücü elinde bulunduran devlet, gericiliği ve gelenekçiliği kırarak endüstrileşmiş geleceğin devletini oluşturmanın bir yoluydu.



Irksalcılık, farklı siyasî ve sosyal kararların oluşmasını değişik biyolojik ırkların varlığıyla açıklar. Bu yüzden irksalcı teoriler iki ön kabule dayanır. İlk olarak, dünyadaki insanların birbirlerinden temel genetik farklılıkları vardır. İkinci olarak, genetik ayrımlar siyasî ve toplumsal olarak önemli ahlâkî, kültürel ve entelektüel farklılıklarda yansıtılır. Siyasî irksalcılık, ırk ayrımına ve kan üstünlüğüne veya kanın bayağılığına (Arianizm veya anti-Semitizm) vurgu yapar. Irksalcılık ve ırkçılık sıklıkla birbirleri yerine kullanılırlar, fakat ırkçılık herhangi bir ırk teorisine dayanmadan farklı ırklardaki insanlara duyulan düşmanlık anlamına gelir.

FAŞİZM VE IRKSALCILIK

Faşizm türlerinin tamamı aşırı irksalcılık içermez ve her irksalcı da faşist değildir. Meselâ İtalyan faşizmi Mussolini'ye sorgusuz teslimiyet ve faşist devletin bireye olan üstünlüğüne dayanıyordu. Bu yüzden en azından teoride bir nevi gönüllü faşizm olarak adlandırılabilir, çünkü doğduğu ülke, renk, ırk gözetmeksizin herkesi kucaklayabilir. Mussolini 1937'de anti-Semitik yasaları ideolojik amaçtan yoksun bir şekilde sadece Hitler ve Almanları yatıştırmak için kabul etmiştir. Buna rağmen, faşizm her zaman, ya irksalcılıktan türemiş ya da irksalcılıkla bir araya gelmiştir. Aslında, millîtan milliyetçiliğin faşizmin bütün türlerinde irksalcılığa davetiye çıkarttığı ya da doktrinleri açıktan ya da gizli olarak benimsediği tartışma konusudur (Griffin 1993). Faşizm ve irksalcılık arasındaki bağ, resmî ideolojinin bilime dayanmayan histerik anti-Semitizme dönüştüğü Nazi Almanyası'ndan başka hiçbir yerde bu kadar belirgin olmamıştır.

İrk Siyaseti

"Millet" aynı dile, dine, geleneklere ...vs. sahip insanların oluşturduğu kültürel bir varlıktır. "İrk" kavramı ise insanlar arasındaki biyolojik ve genetik farklara inancı yansıtır. Bir millî kimliği bırakarak bir "uyruklaştırma" süreciyle başka bir millî kimliğe bürünmek mümkünken, doğumda hatta doğumdan önce anne-babanın ırkına göre belirlenen ırkı değiştirmek mümkün değildir. Millet'in simgesi olan vatandaşlık, pasaport, belki din gönüllü olarak tercih edilebilir, ancak ırkın simgesi olan deri rengi, saç rengi, kan ve vücut yapısı değiştirilemez. Emperyalizmin "beyaz" Avrupalı ırkları Asya ve Afrika'nın "siyah", "kahverengi" ve "sarı" ırklarıyla yakın ilişkiye sokması 19. Yüzyıl'da Batı'da irksalcı terim ve kategorilerin kullanımını artırdı. Bu ırkların, biyolojik açıdan birbirlerinden farklı yapıda değişik insan toplulukları olduğu düşünülüyordu. Irksalcı düşünürler, her zaman tek insan türünün var olduğunu reddetmişler ve ırkların her birini ayrı bir tür olarak kabul etmişlerdir.

Gerçekte ırk kategorileri kültürel stereotipleri yansıtır ve bilimsel temelden neredeyse yoksundur. En geniş ırk sınıflandırmaları bile meselâ beyaz, kahverengi, sarı, siyah gibi... deri rengine dayanır, yanıltıcı ve belirsizdir. Nazilerinki gibi “daha” detaylı ve tutkulu ırksalci teoriler anormallikler yarattı ve bunun en büyük örneği olan Hitler, Nazi literatüründe Ari olarak tanımlanan uzun boylu, geniş omuzlu, sarı saçlı, mavi gözlü stereotipe uymamaktadır. Herkesten daha çok bu konuya yoğunlaşan Naziler bile, üstün ırkın nasıl tanımlanacağı konusunda görüş birliğine varamamıştır. Bazıları bunu Hindistan kökenlilerle Kuzey Avrupalılar arasında benzerlik bulunduğunu ima eden “Ari” kelimesi ile bazıları da Almanları ve açık tenli Kuzey Avrupalıları birleştirip “Kuzey Avrupa” (*Nordic*) kelimesi ile ifade etti. “Germen” kelimesi de kullanıldı ama ırkı dil, kültür ya da vatandaşlık gibi tanımlamış olduğu için vazgeçildi.

İrksalcılığın temeli dünyadaki ırklar arasında doğuştan gelen temel farklardan, siyasi ve toplumsal sonuçlara varılabileceği düşüncesidir. Kısacası genetik, politikayı belirler. İrksalci politik teoriler biyolojik varsayımlara dayanmaktadır. Gizli ırksalcılığın bir şekli muhafazakâr milliyetçilikte ifade bulur. Muhafazakâr milliyetçilik, kalıcı ve başarılı toplumların ortak kültür ve değerlerle birbirine bağlı olduğu inancını temel alır. Meselâ 1960’lardan beri İngiltere’de Enoch Powel ve 1980’lerden beri Fransa’da Jean-Marie Le Pen beyaz yerli vatandaşlara özgü gelenek ve kültürü tehdit ettiği gerekçesiyle bu ülkelere beyaz olmayanların göç etmesine karşı çıkmaktadır. Bu tip görüşler, ırksalci önyargılarını milli bilincin doğal ve kaçınılmaz ifadesi olarak lanse ederler. Hâlbuki ırksalcılığın daha sistematik gelişmiş şekilleri, farklı ırk gruplarının kapasiteleri, doğaları ve kaderleri hakkında açık varsayımları temel alırlar. Bu varsayımların pek çoğu din kaynaklıdır. Örnek olarak, 19. Yüzyıl Avrupa emperyalizmi, kısmen, Avrupa’nın üstün Hristiyan halklarının Asyalı ve Afrikalı “günahkârlar” üzerindeki sözde üstünlüğüyle gerekçelendirildi. ABD’de İç Savaş’tan sonra Ku Klux Klan tarafından hazırlanan ırk ayrımları doktrini ve 1940’lardan 1993’e kadar Güney Afrika’da faaliyet gösteren *apartheid* (Afrikalılar arasında “ayrılık” anlamına gelir) sistemin kurucuları İncil’i delil olarak kullanmışlardır. Nazi Almanyası’nda ise ırksalcılık (bkz. s. 226), biyolojik, yani kısmen bilimsel varsayımlara dayanır. Kültür ve dine dayananlara karşı biyolojik temelli ırksalci teoriler, bilimsel inancın sözde objektifliği ve kesinliği bir halkın temel ve kaçınılmaz doğası hakkında taleplerde bulunduğu için daha militan ve radikaldir.

Nazi İrk Teorileri

Nazi ideolojisi, ırksalci anti-Semitizmin (bkz. s. 228) ve sosyal Darwinizmin birleşmesinden ortaya çıkmıştır. Anti-Semitizm Hristiyan çağının başlangıcından itibaren, özellikle Doğu Avrupa’da Avrupa siyasetini belirleyen bir güç olmuştur. Anti-Semitizmin kökeni büyük ölçüde teolojiktir. Yahudiler İsa’nın ölümünden sorumludurlar ve Hristiyanlığa geçmeyerek hem Tanrı’nın büyüklüğünü reddettiler hem de ölümsüz ruhları tehlikeye soktular. Yahudilerle kötülüğün bir tutulması, Nazi döneminin yarattığı yeni bir durum değildir, hatta, bu, Yahudilerin, saygıdeğer toplumdan sü-



Samiler, Nuh'un oğlu Sam'in neslindendirler ve Orta Doğu nüfusunun önemli bir kısmını oluştururlar. Yahudilere karşı duyulan önyargı ve kin, anti-Semitizm olarak adlandırılır. Anti-Semitizmin ilk biçiminde, İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul etmeyerek İsa'nın katledilmesinde suç ortaklığı yaptıkları için Yahudilere karşı Hristiyanların kinini yansıtan dinî bir nitelik vardı. Ekonomik anti-Semitizm, Orta Çağ'da gelişen, Yahudilerin tefeciliklerine ve tüccarlıklarına karşı duyulan nefreti ifade eder. 19. Yüzyıl'da Yahudileri Şeytanlıkla ve yıkıcılıkla suçlayan Wagner ve H. S. Chamberlain'in çalışmalarıyla ırksal anti-Semitizm ortaya çıkmıştır. Bu tür düşünceler, Alman Nazizmine ideolojik destek sağlamıştır ve en geniş ifadesi *Holocaust*, Nazilerin yaptığı Yahudi katliamıdır.

rülüp gettolarla yaşamak zorunda kaldıkları orta çağa kadar geri gitmektedir. Ancak anti-Semitizm 19. Yüzyıl sonlarında yoğunluk kazanmıştır. Milliyetçilik ve emperyalizm Avrupa'da yayıldıkça, Yahudilere yapılan zulüm de arttı. Fransa'da bu 1894–1906 arasında kutlanan Dreyfus olaylarına neden olmuştur. Rusya'da ise III. Alexander döneminde Yahudilere toplu katliamlar düzenlenmiştir.

Anti-Semitizmin niteliği 19. Yüzyıl boyunca değişmiştir. Politik ve sosyal konularda “yarı bilimsel” fikirler üreten “ırk bilimi”nin yükselişi Yahudiliği dinî, ekonomik ya da kültürel bir grup konumundan bir ırk konumuna getirmiştir. Bundan sonra da, Yahudiler kaçınılmaz olarak saç rengi, yüz şekli ve kan gibi biyolojik faktörlerle tanımlanmışlardır. Bu yüzden anti-Semitizm, Yahudileri zararlı ve aşağılık bir ırk stereotipi olarak algılayan daha karmaşık bir ırk teorisine dönüştü. Irksalcılığın bilimsel bir teorisini geliştirme denemesi, yazarı tarafından “tarih bilimi” olmasını istediği *Essai sur l'inégalité des races humaines* (İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme, [1854] 1970) adlı eserin yazarı Fransız sosyalist teorisyen Joseph Arthur Gobineau'dan (1816-1882) geldi. Gobineau, farklı niteliklere ve özelliklere sahip bir ırk hiyerarşisinin var olduğunu öne sürdü. Ona göre en gelişmiş yaratıcı ırk “Ari” olarak adlandırdığı “beyaz halklar”dır. Diğer taraftan, Yahudiler yaratıcı zekâyâ sahip değildirler. Ancak “ırklar arası evlilik o kadar ilerlemiştir ki Arilerin kurduğu muhteşem medeniyetin yeniden kurulması imkânsızdır” diyerek Gobineau, Nazilerden ayrılan kötümser ırksalcı kimliğini ortaya koyar. Irksalcı anti-Semitizm Almanya'ya Ari insanların biyolojik üstünlüğünü savunan Gobineau'nun çalışmaları yoluyla girmiştir. Onun fikirlerini benimseyen Richard Wagner ve İngiliz damadı H. S. Chamberlain'in (1855–1929) *Foundations of the Nineteenth Century* (19. Yüzyıl'ın Temelleri, [1899] 1913) adlı eseriyle Hitler'i ve Nazileri çok fazla etkilemiştir. Chamberlain, en üstün ırkı açıkça Almanları kastederek “Cermenler” (*teuton*) olarak sınırlandırmıştır. Tüm kültürel gelişmeler Almanların hesabına yazılırken Yahudiler fiziksel, ruhsal ve ahlâki açıdan bozuk olarak nitelendiriliyordu. Chamberlain tarihi Cermenlerin Yahudilerle mücadelesi şeklinde sundu ve Yahudileri Almanya'nın tarihteki şanssızlıklarına sebep olarak gösterip Nazi Irk Teorisi'ne temel hazırladı. Almanlar, 1918'deki yenilgiden, Versailles'da (Versay) Almanların aşağılanması, sosyal devrim tehlikesi ve işçi hareketlerinden, büyük işverenlerin ve bankaların sahibi olarak burjuvazinin altındaki insanları köleleştirmekten Yahudileri sorumlu tutuyordu. Hitler'e göre Ya-

hudiler, Almanları zayıflatıp yok etmek isteyen kapitalist ve komünistlerin uluslararası komplosundan da sorumluydu. Nazizm ya da nasyonel sosyalizm dünyayı, Yahudilerin kötülüğü, Almanların iyiliği temsil ederek diğerine üstünlük kurmaya çalıştığı yarı dini yarı bilimsel kavramlarla açıklar. Hitler (bkz. s. 218), dünyadaki ırkları üçe ayırır. “Herrenwolk” yani “Ariler” dünyanın hâkimi olan ırktır. Hitler Arileri “kültürün kurucusu” olarak tanımlar ve sanatta, müzikte, felsefede siyasette tüm yeniliklerin Ariler tarafından gerçekleştirildiğine inanır. İkinci sınıf, Almanların fikirlerinden ve icatlarından yararlanabilen ancak yaratıcılıktan yoksun “kültür taşıyıcıları”dır. En dipte Hitler’in tanımıyla asil ve yaratıcı Arilere karşı sonu gelmeyen bir savaş veren Yahudiler “kültür düşmanları” vardır. Bu yüzden Hitler’in dünya görüşü, ancak Arilerin dünya hâkimiyeti ya da Yahudilerin nihai zaferiyle sona erebilecek bir çatışma, Almanlar ile Yahudiler arasındaki ırksal bir mücadele şeklinde karşımıza çıkan iyi ile kötü arasındaki çatışma fikrine dayanır.

Bu ideoloji Hitler’i ve Nazileri geri dönülmez trajik bir sona sürüklemiştir. Her şeyden önce Arilerin eşsiz bir biçimde yaratıcı, en güçlü ırk olduğu inancına dayalı Aricilik, genişlemeye ve savaşa dayalı bir politikayı dikte etti. Eğer Almanlar en üstün ırk ise diğer ırkları yönetmeye hakları vardır. Diğer ırklar daha aşağıdaki hak ettikleri yere gönderilmelidir. Örnek olarak Doğu Avrupa Slavları alt insanlar olarak görülüyor ve Alman efendilerinin çıkarı için kendilerine uygun olan ayak işlerini yapıyorlardı. Bu yüzden Nazi ideolojisi, ırk imparatorluğu ve tüm dünyaya hâkim olmak için saldırgan bir dış politika yürütüyordu. Bu yüzden silâhlanmaya, yayılmaya ve savaşa başvurdu.

İkincisi, Naziler baş düşmanları Yahudiler var oldukça Almanya’nın güvende olmayacağına inanıyorlardı. Yahudiler öldürülmeliydi çünkü onlar kötülüğü temsil ediyorlardı. 1935 yılında geçirilen Nürnberg Yasaları’na göre Hitler’in “hayatî kaynak” olarak gördüğü şeyi tehdit eden ve ırksal stoğu kirleten ırk Yahudilerin güya biyolojik olarak Almanya’nın altını oymasına mâni olmak için Yahudilere evlilik ve cinsel ilişki yasaklanmıştı. Kristal Gece’den (*Kristallnacht*) sonra Yahudiler ekonomiden tamamen dışlanmıştı. Hâlbuki *Mein Kampf*’taki (*Kavgam*) mantığa göre, Yahudiler tamamen yok edilene kadar Almanların mükemmelliği sağlama alınamazdı. Bu nedenle Hitler’in zulüm politikası aşırı teröre, soykırıma ve ırksal kök kazımaya dönüşmüştü. 1941’de kazanılması gereken bir dünya savaşı varken Nazi rejimi, “son çözüm” olarak tüm Avrupa’da altı milyon kadar Yahudi’nin ölümüne neden olan toplu katliama girişti.

Köylü İdeolojisi

Alman ve İtalyan faşizmi arasındaki farklardan biri de Almanya’nın modernizm karşıtı bir felsefeyle hareket etmesidir. İtalyan faşizmi kendisini teknolojinin ve endüstrinin nimetlerini kucaklayarak modernleşen bir güç şeklinde göstermeye hevesliyken, Nazizm, modern medeniyeti çürümüş ve çökmüş olarak değerlendiriyordu. Bu, özellikle, endüstrileşme ve şehirleşmede kendisini hissettiriyordu. Nazi ideolojisi, Almanları, fiziksel emeğe dayanan ve toprakla temas ederek basit bir hayat süren topluluk olarak görüyordu. Hatta aşırı kalabalık ve sağlıklı şehirler Alman ruhunu ve ırk



Faşizm	Nazizm
Kutsal devlet	Araç olarak devlet
Şovenist milliyetçilik	Aşırı ırkçılık
Gönüllülük	Zorunluluk
Ulusal büyüklük	Biyolojik üstünlük
Organik birlik	Genetik saflık/ırk iyileştirmeci
Pragmatik anti-Semitizm	Soykırımcı anti-Semitizm
Fütürizm/Modernizm	Köylülük ideolojisi
Korporatizm	Savaş ekonomisi
Sömürgeci yayılma	Dünya hâkimiyeti

özelliklerini tehdit ediyordu. Bu tip korkular Walter Darre'nin *Blut und Boden* (Kan ve Toprak) adlı kitabında belirtiliyordu. Tüm bunlar, Batı medeniyetinin esas itibarıyla içi boş ürünleri karşısında Nazilerin neden Alman toplumunun yeteneklerini ve geleneklerini yansıtan *Kultur*'un erdemlerini göğe çıkardığını da açıklamaktadır. Bu köylü ideolojisinin dış politikada da yansımaları olmuştur. Özellikle "hayat alanı" (*lebensraum*) fikrini ve yayılmacı politikayı ateşlemiştir. Ancak yüzölçümü bakımından genişlemesiyle kalabalık Alman halkı sıradan köylü varlığını sürdürebilmek için gerekli hayat alanına sahip olabilir.

Bu politika, aslında, yaman bir çelişkinin üzerinde kuruludur. Köylü ideolojisiyle meşrulaştırıldığında bile modern endüstriyel toplumun tekniklerinden ve nimetlerinden yararlanmadan askeri genişleme gerçekleşemez. Nazi rejiminin temel ideolojisi hedefleri genişletmek ve imparatorluk kurmaktır. Bu da savaş teknolojisinin geliştirilmesini ve endüstriyel tabanın genişletilmesini zorunlu kılıyordu. Hitler döneminde Nazileri şaşırtacak bir biçimde toprağa dönüş yerine hızlı sanayileşmeyle büyük şehir ve kasabaların oluşumuna şahit olunmuştur. Bu yüzden köylü ideolojisi retorik olarak kalmıştır. Militarizm büyük kültürel değişiklikler getirmiştir. Nazi sanatı basit kasaba ve kırsal kesim rejimiyle yoluna devam ederken, basın ve yayında Almanlar sürekli olarak panzer tankları V1, V2 roketleri, Stuka bombardıman uçakları gibi modern teknoloji resimleri ile karşılaşılıyordu.

21. YÜZYIL'DA FAŞİZM

Bazı yorumculara göre faşizm, 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısına kadar bile ayakta kalamamıştır ve 21. Yüzyıl'da da ciddiye alınacak bir varlığı yoktur. Örnek olarak Ernst Nolte'nin (1965) klasik analizinde faşizm, geleneksel toplumun kültürel ve ruhanî birliğini korumak isteğine bağlı olarak

modernleşmeye ve milliyetçiliğin ilerlemesine karşı tarihin belli bir dönemine özgü bir isyandır. Modernleşme sürecinin bu dönemi geçtiğine göre, faşizmle ilgili tüm cümleler geçmiş zamanda kurulmalıdır. Sovyet Kızıl Ordusu'nun Berlin kapılarına dayanmasıyla *Führer* sığınağında Hitler'in intiharı, faşizmin "*Götterdämmerung*" ya da "Tanrıların Alacakaranlığı" olarak adlandırılır. Ne var ki bu tip yorumlar, 20. Yüzyıl'ın sonlarına doğru faşizmin yeniden doğuşu ya da faşizmin benzeri hareketleri öngörmesi çok kolay olmamıştır. Ancak bu hareketler çok farklı strateji ve tarzlarda gelişmişlerdir.

Jean-Marie Le Pen'in başını çektiği Fransa'daki Milli Cephe (Front National) 1980'lerden beri göçmenlere karşı çıkarak artan bir oy desteği kazanmıştır. 2002'de Le Pen, beş milyon oy alarak başkanlık seçimlerine soyunmuştur. 2000 yılında Avusturya'da Jörg Haider'in liderliğini yaptığı sağcı Özgürlük Partisi, oyların %27'sini alarak koalisyonda yer almıştır. İtalya'da Gianfranco Fini'nin İtalya Sosyal Hareketi'nin (MSI) 1994 yılında faşist geçmişini görmek için Millî Birlik (AN) ismini alarak "post-faşist" bir gündemi resmî olarak benimsemiştir. Almanya'daki Cumhuriyetçi Parti gibi yabancı karşıtı ve radikal milliyetçi gruplar 1990'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla gerçekleşen birleşmeden sonra eski komünist Doğu Berlin'den gelen göçlere karşı çıkan tutumlarıyla daha fazla destek toplamışlardır. İngiltere'de, Milli Cephe'nin (National Front) göçmen karşıtı "yeni ırkçılığı", 1980'lerde ve 1990'larda İngiliz Millî Partisi (BNP) tarafından yeniden canlandırılmıştır. Belçika, Danimarka ve 2002 de suikast sonucu öldürülen Pim Fortuyn öncülüğündeki Hollanda'da radikal sağcı göçmen karşıtı partiler, politikada önemli yer edinmişlerdir.

Pek çok yönden, geç 20. Yüzyıl'dan bu yanaki tarihsel koşullar, iki savaş arası dönemin derslerinden bir kısmını, yani faşizmi besleyen kriz, belirsizlik ve düzensizlik koşullarını ortaya çıkarmıştır. 1945 sonrasının ilk dönemlerindeki politik istikrar ve düzenli ekonomik büyüme, radikal sağ ile özdeşleşen öfkeli ve saldırgan politikaya karşı bir panzehir olmuştur. Ancak dünya ekonomisindeki belirsizlik ile politik ve sosyal problemlerde mevcut partilerin yetersiz kalması, göç ve zayıflayan millî kimlik korkusu yayan aşırı sağ partilere fırsat kapısı açtı. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve artan küreselleşme, bir şekilde bu faktörleri güçlendirir. Doğu Avrupa'da komünist yönetimin son bulması, özellikle eski Yugoslavya'da aşırı milliyetçi ve faşizm tarzı hareketlerin artmasına ve yıllardır bastırılmış millî rekabetlerle ırksalçı öfkenin su yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Küreselleşme kendi payına düşeni yapmış, dar görüşlü etnik ya da ırk temelli milliyetçiliğin yükselişine katkıda bulunarak yurttaşlık yapısına dayanan millî devletlerin zayıflamasına neden olmuştur.

Diğer yandan, klasik faşizm kalıntısı temalarını sahiplenen aşırı sağcı ve göçmen gruplara karşı gruplar, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemindekinden çok farklı olan şartlar ve zorluklar karşısında şekillenerek çok farklı bir yapı sergilemektedir. Meselâ Avrupa emperyalizminin mirası üzerine kurulmak yerine modern radikal sağ, post (sömürgecilik sonrası bir bağlamda) üzerine çalışmaktadırlar. Çok-kültürlülük (bkz. s. 78) Batı toplumlarında o kadar çok ilerlemiştir ki, saf ırktan oluşan millî devlet kurma fikri, artık gerçekçiliğini kaybetmiştir. Aynı şekilde iki dünya savaşı arası dönemde faşizmin karakterini ve başarısını belirlemede etkili olan geleneksel sınıf ayrımları, yerini, daha karmaşık ve fazla sayıdaki "post-endüstriyel" sosyal yapılanmalara bırakmıştır. Ekono-

middeki küreselleşme, klasik faşist hareketleri kısıtlayan en büyük engeldir. Küresel kapitalizm milli sınırların belirginliğini zayıflatıkça savaş, gelişme ve ekonomide kendi yağıyla kavrulma fikrinin doğuracağı faşizm ideali tarihe gömülü kalacaktır.

Modern faşist benzeri parti ve gruplar, nasıl bir faşizmi benimsemektedir? Çoğu yeraltında olan bazı gruplar hâlâ Hitler (bkz. s. 218) ve Mussolini'ye (bkz. s. 224) inanarak militan ve devrimci faşizmi savunurken büyük partilerin ve grupların çoğunluğu faşist gömleğini çıkarttıklarını veya hiçbir zaman giymediklerini savunmaktadır. Bu tip gruplar için neo-faşist kavramı kullanılabilir. Milli Cephe, Avusturya Özgürlük Partisi, İngiliz Milli Partisi, İtalya'daki MSI veya AN gibi gruplar çok partili siyasete ve seçime dayanan demokrasiyi savundukları için faşizmden farklı olduklarını iddia ederler. Diğer bir deyişle mutlak liderlik, totaliter rejim ve aşırı ırksalılıktan (bkz. s. 226) vazgeçen faşizme "demokratik faşizm" adı konabilir. Pek çok yönden bu tarz bir faşizm, 21. Yüzyıl'da başarılı olabilir. Liberal demokrasiyi kabullenip geçmişlerini gömerek Mussolini ve Hitler'in barbarlığının bıraktığı lekeden kurtulmuştur. 21. Yüzyıl'ın ekonomik krizler ve politik istikrarsızlıklara gebe olması, bu grupların sosyal uyum ve organik bütünlük politikalarını çok iyi bir şekilde kullanmalarını sağlayabilir. Le Pen, Haider ve Fortuyn gibi karizmatik bir liderde vücut bulan güçlü devlet anlayışı, bu şartlarda çok çekici olacaktır.

Neo-faşizmi değerlendirirken iki ihtimâli mutlaka göz önünde bulundurmalıyız. Bunlardan birincisi, liberalizmle birleşen faşizmin, faşist ilkeye ne kadar sâdık kalacağıdır. Milli toplumun organik bütünlüğünü vurgulayan yönüyle faşizm, çok partililik, hoşgörü, bireycilik (bkz. s. 45) ve savaş karşıtı liberalizmle zıt kutuplarda yer almaktadır. Bu belki de demokratik sosyalizmin gelişmesine paralel olarak, demokratik faşist partileri ayakta kalabilmek için geleneksel fikir ve değerlerinden vazgeçmeye doğru götürecektir. Böylelikle demokrasi faşizme karşı galip gelecektir. İkinci ihtimâl ise faşizmin liberal demokrasiyle birleşmesi taktik gereğidir. Bu, faşizmin, gerçek ruhunun güç ve saygınlık kazanana kadar neo-faşizmle örtüldüğü anlamına gelir. Bu faşizmin klasik politikasıdır. Meselâ Hitler ve Naziler, 1933'te iktidarı ele alana kadar parlamenter demokrasiyi destekler gibi görünmüşlerdir. Neo-faşist parti ve hareketlerin demokrasiyi yine basit bir taktik aracı olarak kullanıp kullanmadıkları, ancak aynı şekilde başarılı olurlarsa ortaya çıkacaktır.

İleri Okumalar

Eatwell, R., *Fascism: A History* (Londra: Vintage, 1996). İdeolojiyi önemli addeden faşizmin mükemmel bilinen ve ulaşılabilir bir tarihi; hem iki savaş arası hem de savaş sonrası faşizmleri kapsıyor.

Griffin, R. (ed.) *Fascism* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1995). Faşist bakış açılarını ve onların değerlendirilmelerini ortaya koyan faşizm üzerine mükemmel ve geniş kapsamlı bir derleme.

Griffin, R., *International Fascism: Theories, Causes and the New Consensus* (Londra: Arnold ve New York: Oxford University Press, 1998). Birbirine zıt faşizm değerlendirmelerini inceleyen ama bir "sanat" teorisi "harkası"na ulaşan denemelerinden oluşan bir derleme.

- Kallis, A. A. (ed.) *The Fascist Reader* (Londra ve New York: Routledge, 2003). Faşizmin karmaşık dışavurumları ile klasik ve modern değerlendirmeler için geniş kapsamlı bir giriş.
- Laqueur, W. (ed.), *Fascism: A Readers Guide* (Harmondsworth: Penguin, 197). Önemli otoriteler tarafından yapılmış faşizmin değişik yönlerini ele alan çalışmalardan oluşan önemli bir derleme.
- Neocleous, M., *Fascism* (Milton Keynes: Open University Press, 1997). Faşizmi modernliğin ve kapitalizmin zıtlıkları içinde bir yere yerleştiren, kısa ve ulaşılabilir bir faşizm incelemesi.
- Passmore, K., *Fascism: A Very Short Introduction*, (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2002). Faşizmin doğası ve sebepleri için anlaşılır ve kıskırtıcı bir giriş.

FAŞİZM

8

8

FEMİNİZM

1920'lerde feminizm hareketi, kadınların toplumsal ve politik haklarını elde etmeye çalıştığı bir dönemdir. Bu dönemde kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olmak için mücadele etmişlerdir. Feminizm hareketi, kadınların toplumsal ve politik hayatlarında daha fazla söz sahibi olmalarını amaçlamıştır. Bu hareket, kadınların toplumsal ve politik hayatlarında daha fazla söz sahibi olmalarını amaçlamıştır. Bu hareket, kadınların toplumsal ve politik hayatlarında daha fazla söz sahibi olmalarını amaçlamıştır.

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

Siyasî bir terim olarak “feminizm”, bir 20. Yüzyıl buluşudur ve 1960’lardan beri günlük dilin bir parçası hâline gelmiştir. (“Feminist” 19. Yüzyıl’da önce tıbbî bir kavram olarak kullanılmıştı, bu kavram erkeklerin feminenleştirilmesi [kadınlaştırılması] veya kadınların maskülenleştirilmesi [erkekleştirilmesi] anlamını taşıyordu.) Modern kullanımda feminizm kadın hareketiyle ve kadının sosyal rolünü geliştirme çabasıyla ilişkilendirilir. Hâl böyle olunca feminizm iki temel inançla bağdaştırılır: Kadınlar cinsiyetleri nedeniyle dezavantajlı durumdadır; bu dezavantaj ortadan kaldırılabilir ve kaldırılmalıdır. Bu amaçla feministler cinsiyetler arası siyasî ilişkiler olarak gördükleri erkeklerin üstünlüğünü ve çoğu, hatta bütün topluluklarda kadınların bağımlılığını ortaya koymuşlardır. Yine de feminizm çok çeşitli görüş ve siyasî konumlar tarafından tanımlanmıştır. Örneğin kadın hareketi, seçme ve seçilme hakkının elde edilmesi, eşit eğitim almanın yerleştirilmesi ve kamusal hayatta elit konumda olan kadınların sayısındaki artıştan kürtajın yasallaşmasına, kadın sünnetinin sona erdirilmesine, kısıtlayıcı ve alçaltıcı giyim yönetmeliklerine kadar geniş bir tayfta hedeflere ulaşmaya çalışmıştır. Benzer şekilde feministler, devrimci ve reformcu siyasî stratejiler benimsemişler, feminist teori ise zaman içinde farklı siyasî gelenek ve değerlere yönelmiştir.

1960’lara kadar toplumsal cinsiyet (*gender*) ayrımı, siyasî açıdan ilginç veya önemli bulunmamıştı. Eğer erkek ve kadınların çok farklı sosyal, ekonomik ve siyasî rolleri hiç göz önünde bulundurulmasaydı, bu roller “doğal” bir durum ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak görülürdü. Örneğin erkekler ve muhtemelen çoğu kadın, toplumda kadın-erkek iş bölümünün biyolojik gerçeklerden kaynaklandığını kabul ediyordu: Çocuk doğurup emzirme gerçeğinden dolayı kadınlar evcimen bir hayat tarzına uygundu, erkeklerin daha fazla fiziksel güce sahip olması nedeniyle dışarıda ve kamusal dünyada çalışması uygun görülüyordu. Geleneksel siyasî teori, bu tür inançları ayakta tutmada rolünü oynuyor ve genelde toplumsal cinsiyet ayrımları konusunu göz ardı ediyordu. Gerçekten de feminizmin “önyargıların seferber edilmesi”ni ortaya çıkardığı söylenebilir; bu önyargılar geleneksel olarak siyasî teori içinde işleniyordu ve bunun da aracılığıyla hemcinslerinin sahip olduğu gücü ve ayrıcalığı incelemeyi kabul etmek istemeyen erkek düşünürler, kadınları siyasî gündemden uzak tutmayı başarmışlardı.

Feminizm kavramının kökeni daha yeni olsa da feminist görüşler birçok kültürde ifade edilmişti ve bu görüşleri eski Yunan ve Çin medeniyetlerine kadar izleyebiliyoruz. Christine de Pisan’ın 1405’te İtalya’da yayınlanan *Le Livre de la Cité des Dames* (*Hanımefendiler Şehrinin Kitabı*), geçmişteki ünlü kadınların eylemlerini kaydederek siyasî etki ve eğitim haklarını savunarak günümüz feminizmin birçok fikrini önceden dile getirmiştir. Ne var ki, 19. Yüzyıl’a kadar organize bir kadın hareketi geliştirilememiştir. Fransız Devrimi’nin temeline karşı yazılmış olan Mary Wollstonecraft’ın (bkz. s. 246) *Vindication of the Rights of Women* (*Kadın Haklarının Savunması*, [1792] 1967), ilk modern feminizm metni olarak kabul edilir. 19. Yüzyıl’ın ortalarında kadın hareketi en önemli ilgi odağı olmuştu: Kadının seçme hakkı için kampanya yürütüldü, esin kaynağı ise erkeklere oy hakkının verilmesinin genişletilmesiydi. Bu döneme genelde “ilk feminizm dalga-

sı” denir ve kadınların erkekler gibi aynı yasal ve siyasi haklara sahip olması talebiyle ayırt edilir. Kadının seçme hakkı öncelikli hedefiydi, çünkü kadınlar seçme hakkına sahip olduğunda her tür cinsiyet ayrımının ve önyargının hızla kaybolacağına inanılıyordu.

Siyasi demokrasinin en ileri olduğu ülkelerde kadın hareketi en güçlüydü; kadınlar eşleri ve oğullarının birçok alanda sahip olduğu hakları talep ediyorlardı. ABD’de 1840’larda bir kadın hareketi ortaya çıktı, esin kaynağı kısmen köleliği kaldırma kampanyası olmuştu. 1848’de yapılan ünlü Seneca Falls Sözleşmesi, ABD kadın hakları hareketinin doğuşunu gösterir. Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) tarafından yazılan “Duyguların Deklarasyonu” (Declaration of Sentiments) kabul edilmiştir; bu deklarasyon bilinçli olarak Bağımsızlık Deklarasyonu’nun dili ve ilkelerini kullanmış ve diğer konuların yanı sıra kadına seçme hakkını istemiştir. Stanton ve Susan B. Anthony (1820-1906) tarafından yürütülen Millî Kadının Seçme Hakkı Birliği, 1869’da kuruldu ve 1890’da daha başka muhafazakâr Amerikan Kadının Seçme Hakkı Birliği’yle birleşti. Benzer hareketler diğer Batılı ülkelerde de gelişti. İngiltere’de 1850’lerde örgütlü bir hareket geliştirildi ve 1867’de Avam Kamarası kadın seçme hakkı için ilk öneriyi reddetti; bu, John Stuart Mill (bkz. s. 46) tarafından önerilen İkinci Reform Yasası’nın bir değişikliği idi. İngiliz seçme hakkı hareketi, Emmeline Pankhurst (1858-1928) ve kızı Christabel (1880-1958) tarafından yürütülen Kadın Sosyal ve Politik Birliği’nin 1903’teki kuruluşunun ardından gittikçe militan taktikler benimsemeye başlamıştı. Paris’teki yeraltı merkezlerinden Pankhurstler doğrudan eylem kampanyası koordine ettiler, buna göre seçme hakkı “tarafatları” mülkiyete genel saldırılar gerçekleştirdiler ve bir dizi iyi duyurdukları kamusal yürüyüş düzenlediler.

“İlk dalga” feminizmi, ilk olarak Yeni Zelanda’da 1893’te yürürlüğe giren kadın seçme hakkının elde edilmesiyle bitti. ABD Anayasası’nın 19. Tâdilât’ı, Amerikan kadınlarına 1920’de oy kullanma hakkı verdi. İngiltere’de seçme hakkı 1918’de genişletildi, ancak, kadınlar, bir on yıl sonra erkeklerle eşit seçme haklarına kavuşabildi. Tuhaftır ama birçok açıdan seçme hakkı kazanılması kadın hareketini zayıflattı ve bu hareketin altını oydu. Kadın seçme hakkı çabaları, harekete ilham vermiş ve onu birleştirmişti, ona açık bir hedef ve tutarlı bir yapı kazandırmıştı. Dahası birçok eylemci, seçme hakkını kazanarak kadınların tam bağımsızlık kazandıklarını zannetmişti. Ancak 1960’larda kadın hareketi feminizmin “ikinci dalga”ıyla yenilenebildi.

1963’te Betty Friedan’ın (bkz. s. 237) *The Feminine Mystique* (Kadınlığın Gizemi) adlı eseri, feminist düşüncenin yeniden hareketlenmesine çok katkı sağladı. Friedan “adı olmayan sorun” adını verdiği şeyi araştırmak için kolları sıvadı; bu problem ise ev hanımı ve anne rolü ile sınırlı kalmanın sonucunda yaşanan mutsuzluk ve hayâl kırıklığıydı. “İkinci dalga” feminizmi, siyasi ve yasal hakların elde edilmesiyle “kadın sorunu”nun çözülmediğini kabul etti. Gerçekten de feminist fikir ve argümanlar gittikçe daha radikal bir hâl aldı ve bazen devrimci nitelik kazandı. Kate Millet’in *Sexual Politics* (Cinsel Siyaset, 1979) ve Germaine Greer’in *Kadın The Female Eunuch* (Hadım Edilmiş Kadın, 1970) gibi kitaplar, kadın baskısının kişisel, psikolojik ve cinsel yönlerine ilgiyi çekerek daha önceleri “siyasi” olarak ele alınan sınırları genişletmiştir. “İkinci dalga” feminizmin amacı, sadece siyasi özgürlük değil büyüyen Kadın Özgürleşme Hareketi’nin fikirlerinde

Betty Friedan (1921-2006)

ABD’li feminist ve siyasî eylemci, bazen kadın özgürleşmesinin “anası” olarak görülür. Friedan’ın *The Feminine Mystique* (Kadınlığın Gizemi, 1963) adlı eseri, “ikinci dalga” feminizminin ortaya çıkışında çok etkili olduğu ileri sürülür. 1966’da Milli Kadın Örgütü (National Organization of Women, NOW) kuruluşuna destek oldu ve ilk başkanlığını yaptı.

Kadının eve bağlılığını sürdüren kültürel mitlere saldırdı ve ev hanımı ve eş rolü ile sınırlı bir hayat yaşayan varoştaki Amerikan kadınlarının yaşadığı hayâl kırıklığını ve umutsuzluğu vurguladı. Kadınlar için eğitim ve kariyer fırsatlarını genişletmeyi hedefledi ve orta sınıf kadınlarının ihtiyaçlarına odaklanıp “özel” alanda erkek egemen yapıları göz ardı ettiği için radikal feministler tarafından eleştirildi. Friedan’ın *The Second Stage* (İkinci Aşama, 1983) eserinde “kişilik” arayışının kadınları, çocuk, ev ve ailenin önemini göz ardı etmeye teşvik edebileceği tehlikesine dikkatleri çekti.



yansıtılan “kadının özgürleştirilmesi” olmuştur. Böyle bir hedef, tek başına siyasî reformlar veya yasal değişikliklerle elde edilemezdi, çoğu feministin ileri sürdüğü gibi radikal belki de devrimci bir sosyal değişim süreci gerekliydi.

1960’ların sonu 1970’lerin başında radikal feminist düşüncenin ilk yeşermesinden beri feminizm fikirleri ve değerleri geleneksel siyasî düşüncenin en temel varsayımlarına meydan okuyan farklı ve yerleşik bir ideoloji yönünde gelişmiştir. Feminizm, akademik bilim dalları içinde toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle ilgili bakış açılarının önemli konular olarak yerleşmesinde ve genelde kamusal hayatta toplumsal cinsiyet meselesi hakkındaki bilimin yükselmesinde başarılı olmuştur. 1990’lara geldiğimizde feminist örgütler bütün Batılı ülkelerde ve gelişmekte olan ülkelerin birçoğunda var oldu. Ancak iki süreç bu gelişmelere eşlik etti. İlki radikalleşmeden uzaklaşma sürecidir; burada 1970’lerin başında feminizmi nitelendiren uzlaşmama konumundan geri adım atılmıştı. Bunun sonucunda “post feminizm” fikrinin yaygınlaşması görülmüştür; yani feminist hedeflere büyük ölçüde ulaşıldıkça kadın hareketi “feminizm ötesine” kaymıştır. İkinci süreç parçalanma sürecidir. Radikal veya eleştirel sınırları gevşetmek yerine feminist düşünce, radikal bir farklılaşma sürecinden geçmiştir; böylece feminizm içinde “ortak bir zemin” bulmak zorlaşmış, belki de imkânsız hâle gelmiştir. “Çekirdek” feminist geleneğe, yani liberal, sosyalist/Marksist ve radikal feminizme ilâveten post-modern feminizm, psikoanalitik feminizm, siyahî feminizm, lezbiyen feminizm vs. eklenmelidir.

KİŞİSEL OLANIN SİYASETİ - ANA TEMALAR

1960’lara kadar feminizmin kendi doğruları içinde ele alınması gerektiği fikri sorgulanabilirdi. Feminizm, liberalizm ve sosyalizmin bir alt grubu olarak görülebilir, bu iki ideolojinin temel teorileri ve değerleri cinsiyet konularına da uygulanabilirdi. Radikal feminizmin yükselişi, radikal

feministlerin toplumsal cinsiyet ayrımlarının temel siyasî önemini ileri sürerek bunu değiştirdi; hiçbir geleneksel ideoloji de böyle bir şeyi kabul edemezdi. Dolayısıyla geleneksel ideolojiler, kadının sosyal rolünü geliştirmek için uygun araçlar olarak görülmedi ve zaman zaman erkek egemen tutum ve varsayımlar besledikleri için eleştirildiler. Yine de feminizmin ortaya çıkan ideolojisi birçok şeyle kesişen bir ideolojeydi, içinde çıkış noktasından beri üç genel geleneği içeriyordu: Liberal feminizm, Marksist veya sosyalist feminizm ve radikal feminizm. Ayrıca “çekirdek” feminist geleneklerin her biri düşmanca eğilimler içerir ve bu gelenekler hibrit veya “ikili sistem” feminizmleri (radikal feminizmi belirli Marksist fikirlerle karıştırma çabaları gibi) üretmişlerdir ve özellikle, 1980’den sonra yeni feminist gelenekler ortaya çıkmıştır. Feminizmi umut vermeyecek biçimde parçalanmış olarak düşünmek feminizmin uzlaşmaktan çok uzlaşmama özelliğini taşıdığını söylemek kolaydır. Yine de feminizm içinde bir dizi “ortak zemin” konuları tespit edilebilir. Bunların içinde en önemlileri aşağıda sıralanmıştır:

- Kamusal/özel ayırım
- Ataerkillik
- Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet (*sex and gender*)
- Eşitlik ve farklılık

Kamusal/Özel Ayırım

“Siyasî” denince ne anlaşılabacağı konusundaki geleneksel görüş, siyaseti özel hayattan çok kamusal alana yerleştirir. Siyaset, genelde hükümet kurumlarının, siyasî partilerin, baskı gruplarının ve kamusal tartışmanın “kamusal alanı” içinde gerçekleşen bir eylem olarak algılanmıştır. Aile hayatı ve kişisel ilişkilerin “özel hayat”ın bir parçası ve dolayısıyla “gayri siyasî” olduğu düşünülmüştür. Ancak modern feministler, siyasetin bütün sosyal gruplar içinde gerçekleşen bir etkinlik olduğu ve hükümet veya diğer kamusal kurumların işleriyle sınırlı olmadığı konusunda ısrarlıdır. Sosyal çatışmanın olduğu her mekânda ve zamanda siyaset vardır. Örneğin Kate Millett (1970), siyaseti “bir grup insanın bir başkası tarafından kontrol edildiği güç-yapılı ilişkiler ve düzenlemeler” olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla hükümet ve bu hükümetin vatandaşları arasındaki ilişki açık şekilde siyasidir, ancak bir şirket içindeki işveren ve işçiler arasındaki ilişki, aile içindeki, karı-koca ve ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişki de böyledir.

Neyin “siyasî” olduğunu tanımlamak sadece akademik çevrelerin ilgi alanı değildir. Feministler, toplumda yaygın olan işle ilgili cinsiyet ayrımının “siyasî” değil de “doğal” görülmesi nedeniyle cinsiyet eşitsizliğinin korunduğunu ileri sürerler. Bu, Jean B. Elshtain’ın *Public Man, Private Woman* (Kamusal Erkek, Özel Kadın, 1981) yazısında vurgulanmıştır. Geleneksel olarak siyaset, iş, sanat ve edebiyatı içeren kamusal hayat alanı, erkeklerin hâkimiyet alanı olmuştur; kadınlar ise aile ve ev sorumlulukları etrafında dönen özel hayat ile sınırlı kalmıştır. Siyaset sadece kamusal alanda gerçek-

leşiyorsa kadının rolü ve cinsiyet eşitliği sorusu pek fazla bir siyasî önem taşımayan meselelerdir. Ev hanımı ve anne özel rolü ile sınırlandırılmış olan kadınlar, böylece siyasetin dışında tutulmaktadır.

Dolayısıyla feministler, “kamusal erkek” ve “özel kadın” arasındaki ayrımı ortadan kaldırma-ya çalışmışlardır. Ancak özel/kamusal ayrımını ortadan kaldırmanın ne anlama geldiği, nasıl elde edilebileceği veya ne ölçüde istendiği konusunda her zaman uzlaşmamışlardır. Siyasetin kapının eşğinde kaldığı fikrinin en keskin muhalifleri radikal feministler olmuştur; bunun yerine “özel siyasidir” iddiasını ileri sürmüşlerdir. Yani kadın baskısının hayatın her alanında olduğu ve birçok açıdan ailenin içinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Böylece radikal feministler, “günlük hayat politikası” adı verilecek şeylerin ne olduğunu incelemeye koyuldular. Buna aile içinde şartlandırma, ev işi ve diğer ev içi sorumluluklarının dağılımı ve kişisel ve cinsel davranış siyaseti süreçleri dâhildir. Bazı feministler için kamusal/özel ayrımını ortadan kaldırmak, özel hayatın sorumluluklarını devlete veya diğer kamusal kurumlara devretmek anlamına geliyor. Örneğin çocuk büyütmeye yükü, ailelere daha fazla destek vererek veya iş yerlerinde kreş veya yuva açılarak hafifletilebilir. Bununla birlikte liberal feministler, kadının, kamusal olan eğitim, iş ve siyasî hayata girişini sınırlandıracağı gerekçesiyle, kamusal/özel ayrımına itiraz ederler; liberal teoriye göre kişisel tercih ve bireysel özgürlük sahası olan kamusal alanın siyasileştirilmesi tehlikesine karşı da uyarırlar.

Ataerkillik (*Patriarchy*)

Feministler, sosyal sınıf, ırk veya din gibi konularda cinsiyetin önemli sosyal bir bölünme olduğuna inanıyorlar. Gerçekten de radikal feministler, toplumsal cinsiyetin en derin ve siyasî açıdan en önemli sosyal ayrım olduğunu ileri sürüyorlar. Dolayısıyla feministler, sosyalistlerin “sınıf siyaseti”ne övgü düzmüş olmasıyla benzer bir biçimde, bir “cinsiyet siyaseti” teorisi geliştirmelidir. “İrkçılık” veya ırksalcı baskı ile bilinçli şekilde bir benzerlik kurarak bir baskı şekli olarak “cinsiyet ayrımı”na da işaret ediyorlar. Ancak geleneksel siyaset teorisi, cinsel baskıyı göz ardı etmişti ve toplumsal cinsiyeti siyasî açıdan önemli bir kategori olarak görmede başarısız olmuştu. Sonuç olarak feministler, toplumun, cinsiyet eşitsizliği ve baskıya dayalı bir sistem olduğu fikrini açığa çıkarmak için yeni kavram ve teoriler geliştirmek zorunda kaldılar.

Feministler, kadın ve erkek arasındaki güç ilişkisini anlatmak için “ataerkillik” kavramını kullanırlar. Bu kelimenin gerçek anlamı “babanın yönetimi”dir ve dar anlamda aile içindeki koca-baba üstünlüğüyle ve dolayısıyla eş ve çocukların ast durumda olmasıyla ilgilidir. Bazı feministler, ailenin yapısı ve babanın hâkimiyetini anlatmak için ataerkillik kavramını sadece bu dar ve sınırlı anlamda kullanır; toplumun genelinde cinsiyet ilişkilerini anlatmak için ise “erkek egemenliği” veya “erkek üstünlüğü” gibi daha geniş kavramları tercih ederler. Ancak feministler, aile içinde babanın üstünlüğünün, bütün diğer kurumlarda da erkek egemenliğini sembolize ettiğine inanır. Dahası, pek çok feminist, ataerkil ailenin, hayatın bütün alanlarında –eğitimde, işte ve siyasette– erkek hâkimiyeti üretmesinden dolayı, onun erkek hâkimiyetinin kalbinde yer aldığını ileri sürecektir. Do-

layısıyla ataerkillik, hem aile içinde hem de dışarıda “erkeğin yönetimi” anlamına gelen daha geniş anlamında kullanılıyor. Kate Millett (1970, s. 25) örneğin, “ataerkil hükümeti”, “kadın olan halkın yarısının erkek olan diğer yarı tarafından yönetildiği” bir kurum olarak tarif ediyor. Ataerkilliğin iki ilkesi olduğunu öne sürüyor: “Erkekler kadınları yönetir; yaşlı erkekler genç erkekleri yönetir.” Dolayısıyla ataerkillik, hem cinsiyet hem de nesil baskısı niteliği taşıyan hiyerarşik bir topluluktur.

Yine de ataerkil kavramı geniştir. Feministler, erkeklerin bütün topluluklarda kadınlara hükmettiğini düşünebilirler, ancak baskı şeklinin ve derecesinin farklı kültür ve zamanlarda değiştiğini kabul ediyorlar. En azından Batılı topluluklarda kadınların sosyal konumu, seçme hakkı kazanılması ve eğitime daha kolay ulaşım, evlilik ve boşanma hukukundaki değişiklikler, kürtajın yasallaşması vs. sonucunda 20. Yüzyıl içinde oldukça değişmişti. Ancak gelişmekte olan bazı ülkelerde ataerkillik acımasız hatta korkunç bir şekil alabilmektedir: Çoğu Afrika’da olmak üzere 80 milyon kadın sünnet uygulamasına mâruz bırakılmakta, Hindistan’da hâlâ gelin cinayetleri görülmekte ve çeyiz sisteminin mevcudiyeti kız çocuklarının genelde istenmemesine ve bazen ölüme terk edilmesine sebep olmaktadır.

Dolayısıyla feministlerin elinde, tek veya basit bir ataerkillik analizi yoktur. Liberal feministler, ataerkillik kavramı kullandıklarında, bu kavramla genel olarak toplumdaki hak ve yetkilerin adaletsiz dağıtımına dikkat çekerler. Dolayısıyla onların vurguladıkları ataerkillik boyutu, kadın sayısının siyaset, iş hayatı, ticaret ve kamusal hayattaki üst konumlardaki yetersizliğidir. Sosyalist feministler, ataerkilliğin ekonomik boyutlarını öne çıkarır. Onlara göre ataerkillik, baskı sistemleri ile bağlantılı olarak kapitalizm, toplumsal cinsiyet ayrımı ve sınıf eşitsizliği ile birlikte işlemektedir. Gerçekten de bazı sosyalist feministler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sınıf sisteminin bir sonucu olduğuna dayanarak kavramı bütünüyle reddederler: mesele ataerkillik değil kapitalizmdir. Diğer taraftan radikal feministler, ataerkilliğe ayrı bir vurgu yapar. Onlara göre ataerkillik, kökleri ailede olan sistematik, kurumsallaşmış ve yaygın erkek gücüdür. Böylece ataerkillik toplum genelini nitelendiren erkek egemenliği ile kadının ikinci sırada olmasının temelde ev hayatı içinde işleyen güç yapılarının bir yansıması olduğu inancını yansıtır.

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet (*Sex and Gender*)

Genelde muhafazakârlar tarafından ileri sürülen en yaygın feminizm karşıtı argüman, toplum içindeki toplumsal cinsiyet ayrımlarının “doğal” olduğudur: Erkek ve kadın, doğanın onlar için hazırladığı sosyal rolleri üstlenirler. Kadının fiziksel ve anatomik yapısı böylece toplum içinde ikinci sırada olmaya ve evcil bir rol almaya uygundur; kısacası “biyoloji kaderdir.” Uygulamada bütün bu biyolojik argümanlar hayâlidir. Erkek şovenistlerin vurguladığı gibi kadın beyni, erkek beyninden daha küçük olabilir ancak, bedenine oranla nispeten daha büyüktür, bu da açık bir zekâ göstergesidir. Kadın genelde fiziksel açıdan erkekten daha güçsüzdür, kasları daha az gelişmiştir. Bir bakıma bu basitçe bazı sosyal faktörleri yansıtır: Erkekler, fiziksel işler ile dışarı işlerini yapmak, spora katıl-

mak ve tipik “erkeksi” bir fiziğe sahip olamak için teşvik edilmişlerdir. Ancak fiziksel güç ziraî ve endüstriyel toplumlarda önemli olsa da, araç ve makinelerin insan gücünden çok daha etkili olduğu gelişmiş toplumlarda pek de önemli değildir. Gerçekten de kaslı erkek, robotlar ve mikroçiplerin olduğu teknolojik dünyada önemli bir rol oynamaz. Her durumda, erkeğin daha uygun olduğu fiziksel işler, otorite sahipleri tarafından değil de daha alt statüdeki insanlar tarafından üstlenilmiştir.

Kadınların sosyal konumu ile ilişkilendirilen biyoloji faktörü, kadının çocuk doğurabilme kapasitesidir. Şüphesiz çocuk doğurma, âdet görme ve bebek emzirme kapasitesi kadın cinsine özeldir. Ancak bu tür biyolojik faktörler, kadını dezavantajlı konuma sokmaz ve de sosyal kaderlerini belirlemez. Kadınlar anne olabilirler, ancak anne sorumluluklarını, yani kendilerini ev ve aileleri için feda ederek çocuklarını beslemeyi, eğitmeyi ve yetiştirmeyi kabul etmek zorunda değildirler. Çocuk doğurma ve çocuk büyütme arasındaki bağlantı biyolojik olmaktan çok-kültürel-dir: Geleneksel aile hayatı yapısı nedeniyle kadınlardan evde kalıp çocuklarına bakmaları ve evle ilgilenmeleri beklenir. Ev içi sorumluluklar, erkek tarafından üstlenilebilir veya “simetrik aileler” dediğimiz aile yapılarında kadın ve erkek arasında eşit paylaştırılabilir. Dahası, çocuk yetiştirme, toplum veya devlet tarafından gerçekleştirilebilir ya da geniş ailelerde olduğu gibi akrabalar tarafından üstlenilebilir.

Feministler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında keskin bir çizgi çizerek biyolojinin bir kader olduğu fikrine meydan okumuşlardır. Bu anlamda “cinsiyet (*sex*)” erkek ve kadın arasındaki biyolojik farklara atıfta bulunur; bu farklılıklar doğaldır ve dolayısıyla değiştirilemez. En önemli cinsiyet ayrımları, üretkenlikle ilgili olan farklılıklardır. “Toplumsal cinsiyet (*gender*)” ise kültürel bir kavramdır; bu kavram toplum tarafından erkek ve kadına biçilen rolleri çağırıştırır. Toplumsal cinsiyet farklılıkları, “erkeklik” ve “kadınlık” anlayışını karşı karşıya getirerek empoze edilir. Simone de Beauvoir’ın (bkz. s. 250) belirttiği gibi, “kadın doğulmaz, olunur.” Ataerkil fikirler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı bulandırıyor ve erkek ve kadın arasındaki bütün sosyal ayrımların biyoloji ve anatomiden kaynaklandığını varsayıyor. Bunun aksine feministler, cinsiyet ve cins arasında gerekli ve mantıklı bir bağlantı olduğunu reddediyor ve toplumsal cinsiyet ayrımlarının sosyal hatta siyasi bir temeli olduğunu vurguluyorlar.

Çoğu feminist, erkek ve kadın arasındaki cinsiyet farklılıklarının nispeten küçük olduğuna ve bunun toplumsal cinsiyet ayrımlarını ne açıkladığına ne de doğruladığına inanır. Sonuç olarak insan doğasının her iki cinsin de özelliklerini üstünde taşıdığı, yani androjen olduğu varsayılır. Cinsiyete bakmaksızın bütün insanlar annenin ve babanın genetik mirasını alırlar ve dolayısıyla hem erkek hem de kadın özellikleri veya karakterlerini taşırlar. Böyle bir görüş cinsiyet ayrımlarının hayatın biyolojik gerçekleri olduğunu kabul eder, ancak sosyal, siyasi ve ekonomik bir önem taşımadıklarına ısrar eder. Erkek ve kadınlar cinsiyetlerine göre değil bireyler olarak, “kişiler” olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla feminizmin amacı toplumsal cinsiyetsiz “kişilik”e ulaşmaktır. Biyolojik cinsiyetten ayrı toplumsal bir cinsiyet tesis etmek, feminist teori için ayrı bir öneme sahipti. Feminizm sadece sosyal değişim ihtimalini, yani sosyal olarak yapılandırılmış kimliklerin yeniden inşa edilebileceğini ya da ortadan kaldırılabilceğini vurgulamamıştı; aynı zamanda ka-



Liberaler, erkek ve kadın arasındaki farklılıkları tamamen özel veya kişisel önemi olan bir konu olarak ele almışlardır. Kamusal veya siyasî hayatta bütün insanlar bireyler olarak değerlendirilir, toplumsal cinsiyet ise etnik veya sosyal sınıf gibi uygun bir değerlendirme birimi olarak görülmez. Bu açıdan bireysellik, “toplumsal cinsiyet körlüğü”yle malûldür.

Muhafazakârlar, toplumsal cinsiyet ayrımının sosyal ve siyasî önemini vurgulamışlar ve erkek ile kadın arasında işle ilgili cinsiyet ayrımının doğal ve kaçınılmaz olduğuna işaret etmişlerdir. Böylece toplumsal cinsiyet kavramı, topluma organik ve hiyerarşik özelliğini veren faktörlerden biridir.

Sosyalistler, liberaler gibi toplumsal cinsiyeti siyasî açıdan önemli bir kategori olarak ele almışlardır. Toplumsal cinsiyet ayrımlarının önemli olmasının sebebi, bu ayrımların genelde daha derin ekonomik ve sınıf eşitsizliklerini yansıtmaları ve yine bu eşitsizlikler tarafından devam ettirilmeleridir.

Faşistler, toplumsal cinsiyeti insanlık içindeki temel bir ayrım olarak görürler. Erkekler doğal olarak liderlik ve karar vermeyi tekelinde tutarlar, kadınlar ise tamamen evcil, destekleyici ve ikincil bir role uygun görülürler.

Feministler, genellikle, toplumsal cinsiyeti biyolojik ve kaldırılamaz cinsiyet ayrımlarının aksine kültürel veya siyasî bir ayrım olarak görürler. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ayrımı erkek gücünün bir dışı vurumudur. Yine de farklılık feministleri, toplumsal cinsiyet farklılıklarının, erkek ve kadın özellikleri ve hassasiyetleri arasındaki psi-ko-biyolojik bir uçurumu yansıttığına inanıyorlar.

Dini fundamentalistler, toplumsal cinsiyeti genelde Tanrı vergisi bir ayrım olarak ele alıyorlar; böylece, sosyal ve siyasî örgütlenme için gerekli bir özellik olduğunu kabul ediyorlar. Dolayısıyla ataerkil yapılar ve erkeklerin liderliği, dolayısıyla doğal ve istenen bir durumdur.

dınların toplumsal cinsiyete sahip hâle getirildikleri ve bu yüzden baskı gördükleri süreçlere de dikkat çekmişti.

Pek çok feminist, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını yetki sağlayıcı bulsa da bazıları buna saldırmıştır. Bu saldırılar iki yönden gelmiştir. İlki yani “farklılık feministleri” adı verilen grup, erkek ve kadın arasında temel farklılıklar olduğunu ileri sürer. Bu “özcü” bakış açısından sosyal ve kültürel özelliklerin daha derin biyolojik farklılıklar yansıttığı düşünülür. Ancak böyle bir bakış açısı, “kadınsı niteliklerin” baskı ve ikincil konumda olma ile bağlantılı olumsuz durumlardan çok, besleme, işbirliği ve sezgi kapasitesi gibi olumlu özellikleri içermesi nedeniyle muhafazakâr anti-feminizmden farklılık gösterir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına yapılan ikinci saldırı, kategorilerin kendisine meydan okuyor. Post-modern feministler, genelde varsayıldığı gibi “cinsiyet”in biyolojik ayrım için açık bir sınır çizip çizmediğini sorgulamışlardır. Örneğin “biyolojik kadınlık” nitelikleri kadın olarak sınıflandırılan birçok kişiye uygun olmayabiliyor: Bazı kadınlar çocuk doğuramıyor, bazıları erkekleri cezbedici bulmuyor vs. Sabit biyolojik/kültürel bir ayrımdan çok biyoloji-kültür devamlılığı söz konusuysa “erkek” ve “kadın” kategorileri az veya çok keyfi bir hâl alır ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları istemeden de olsa birbirine karışır.

Eşitlik ve Farklılık

Feminizmin amacı ataerkilliği yıkmak ve cinsiyet baskısına son vermek olmasına rağmen feministler, pratikte bunun ne anlama geldiği ve nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda bazen emin olamamışlardır. Geleneksel olarak kadınlar erkeklerle eşitlik istemişlerdir; hatta feminizm çoğu kere cinsiyet eşitliği elde etmek için yapılan bir hareket olarak nitelendirilir. Ancak eşitlik konusu feminizm içinde temel çatlaklar da meydana getirmiştir: Bazı feministler, zıt eşitlik fikirlerini kabul etmişler; bazıları ise farklılık fikrini desteklemek amacıyla eşitliği tamamen reddetmişlerdir. Liberal feministler, erkeklerle yasal ve siyasi eşitliği savunurlar. Bunlar, cinsiyete bakmaksızın kadınların kamusal hayatta erkeklerle eşit ölçülerde rekabet etmesine imkân veren eşit haklar gündemini desteklemişlerdir. Böylece eşitlik, kamusal alana eşit giriş anlamına gelir. Sosyalist feministler, bunun aksine, kadınlar da sosyal eşitlikten faydalanmadıkları sürece eşit hakların bir anlam taşıyamayacağını ileri sürerler. Bu anlamda eşitlik, ekonomik açıdan uygulanabilir olmalıdır ve dolayısıyla eşitlik, mülkiyet sahipliği, ödeme farklılıkları ve maaşlı ve maaşsız işgücü gibi konulara yönelmelidir. Radikal feministler, temelde aile ve kişisel hayattaki eşitlik ile ilgilenirler. Dolayısıyla eşitlik, çocuk bakımı ve diğer ev içi sorumlulukları, kendi bedeninin kontrolü ve cinsel ifade ve ifa gibi konular açısından işlerlik göstermelidir.

Aralarındaki gerginliklere rağmen bu eşitleyici konular, olumsuz bir anlatımdaki toplumsal cinsiyet farklılıklarını ele alma konusunda birleştirilir. Eşitleyici feminizm şekilleri, baskının bir göstergesi olarak gördüklerinden “farklılığı” ataerkillikle ilişkilendirir. Bu açıdan feminist amaç, kadınları “farklılık”tan kurtarma isteği ile tanımlanabilir. Ancak diğer feministler eşitlikten ziyade farklılığı savunuyorlar. Farklılık feministleri, eşitlik fikrini yanlış yönlendirilmiş veya istenmeyen bir durum olarak görüyorlar. Erkeklerle eşit olmayı istemek, erkeklerin olduğu veya sahip olduğu şeye göre hedeflerini tanımlamaları açısından kadınların “erkek kimlikli” oldukları anlamına gelir. Feministler ataerkilliği yıkmaya çalışsalar da birçoğu, erkeklere göre şekillenmeye karşı uyarıyorlar: Bu şekillenme sonucunda kadınlar, erkek toplulukların özelliğini taşıyan rekabetçi ve saldırgan davranışlar benimsemek durumunda kalacaktır. Birçok feminist için özgürleşme, kadın olarak gelişme ve amaçlarını gerçekleştirme isteği, yani başka bir ifadeyle “kadın kimlikli” olma anlamına gelir.

Böylece farklılık feministleri, cinsiyet farklılıklarının siyasi ve sosyal önemi olduğunu savunan “kadın lehine” bir konumu onaylarlar. Bu, erkek ve kadınların temelde psiko-biyolojik düzeyde farklı oldukları inancına dayanır. Erkeklerin saldırgan ve rekabetçi doğasının, kadınların ise yaratıcı ve empatiye yatkın karakterlerinin toplum yapısından ziyade hormonal ve diğer genetik farklılıkları yansıttığı düşünülür. Kişiliği idealize edip cinsiyet farklılıklarını göz ardı etmek hata olur. Kadınlar, kendi cinslerinin farklı özelliklerinin görmeli ve onlarla övünmelidir; özgürlüğü cinsiyetsiz “kişiler” olarak değil gelişmiş ve tatmin olmuş kadınlar olarak aramalıdır. Kültürel feminizm şeklinde bu, kadın hünerleri, yani, sanat ve edebiyat ile sadece kadınlara özgü deneyimlerin üzerinde önemle durulmasına ve çocuk doğurma, annelik ve âdet görme gibi bir “kız kardeşlik” fikrinin desteklenmesine neden olmuştur.



Eşitleyici Feminizm

İkili eşeylilik/androjenlik

Kişilik

İnsan hakları

Cinsiyet eşitliği

Farklılıkları azaltma

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı

Biyolojiyi aşmak

İnsan tarafı

Erkekler kurtarılabilir

Erkeklerle nişan

Farklılık Feminizmi

Essentialism/ temelcilik/ özcülük

Kız kardeşlik

Kadın hakları

Cinsiyet özgürlüğü

Farklılıklarla övünme

Cinsiyet eşittir toplumsal cinsiyet

Biyolojiyi onaylamak

Kadın tarafı

Erkekler "sorun"dur

Feminist ayrılıkçılık

CİNSİYET VE SİYASET

Feminizm, çapraz kesen bir ideolojidir. Feminizmin düşman gelenekleri genelde, yerleşik ideolojilerin veya teorilerin, daha açık söylemek gerekirse liberalizm ve sosyalizmin ama son zamanlarda post-modernizm (bkz. s. 306) ve psikanaliz gibi fikirlerin içinden ortaya çıkmıştır. Bu tür ideolojiler ve teoriler, eşitliğe genellikle sempatiyle baktıklarından dolayı kadının sosyal rolünü geliştirmede itici güçler olarak hizmet vermişlerdir. Aksine hiyerarşik veya elitçi teoriler daha çok anti-feminizmle bağlantılıdır. Örneğin geleneksel muhafazakârlık, toplumun ataerki yapısının ve "kamusal" erkek ve "özel" kadın arasındaki işle ilgili cinsiyet ayrımının doğal ve kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Kadınlar ev hanımı ve anne olmak için dünyaya gelmişlerdir ve bu kadere karşı baş kaldırmak hem anlamsız hem de yanlıştır. Muhafazakârlar, en iyi kadının aile sorumluluklarının erkeğin kamusal görevleri kadar önemli olduğuna dayanarak cinsiyet eşitliğini savunabileceklerini ileri sürebilirler. Buna göre kadın ve erkek "eşit ama farklıdır."

Tepkisel feminizm şekilleri de bazı şartlar altında gelişmiştir. Bu, kadınların geleneksel statüsü ve konumu hızlı sosyal veya kültürel değişim nedeniyle tehdit edildiğinde ortaya çıkmıştır. İslamcı feminizm dediğimiz oluşumda bu özellikler vardır. İran, Pakistan ve Sudan gibi İslamcı devletlerde şeriat hukukunun empoze edilmesi ve geleneksel ahlâkî ve dini ilkelerinin geri dönmesi, Batılı tutum ve değerlerin tehdidi altında olan kadının statüsünü artırma aracı olarak yansıtılmıştır. Bu bakış açısından peçe ve diğer giyim kuralları ve kadının kamusal hayattan çıkarılması, bazı Müslüman kadınlar tarafından özgürleşmenin bir sembolü olarak görülmüştür. Ancak geleneksel feminizm açısından tepkisel feminizm, geleneksel özel/kamusal ayrımın kadına statü ve koruma kazandırdığı yanlış inancı

yansıması bakımından bir tezattır. Gerçekten de tepkisel feminizm, kültürel ataerkillik gücüne ve bu gücün kadınları kendi kapasitesine ilişkin kanıt sağlar. Feminizm içindeki temel gelenekler şunlardır:

- Liberal feminizm
- Sosyalist feminizm
- Radikal feminizm
- Yeni feminist gelenekler

Liberal Feminizm

İlk feminizm, özellikle de kadın hareketinin “ilk dalgası”, liberalizmin fikir ve değerlerinden büyük ölçüde etkilenmişti. İlk temel feminist metin, Wollstonecraft’ın *Vindication of the Rights of Women* (*Kadın Haklarının Savunması*, [1792] 1967), insan olmaları nedeniyle kadınların da erkekler gibi aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olması gerektiğini ileri sürmüştü. Kadın eğitim hakkına sahip olur ve kendi hakları içinde mantıklı yaratıklar olarak görülürse “cinsiyet ayrımının” siyasî ve sosyal hayatta önemsiz olacağını iddia etmişti. John Stuart Mill’in (bkz. s. 46) Harriet Taylor ile birlikte yazdığı *On the Subjection of Women* (*Kadınların Tebaalaştırılması*, [1869] 1970) adlı kitapta toplumun “mantık” ilkesine göre organize edilmesi ve cinsiyet gibi “doğum tesadüfleri”nin (*accidents of birth*) geçerli olmaması gerektiği ileri sürülür. Böylece kadınlar, erkeklerin faydalandığı hak ve özgürlükleri özellikle de seçme hakkı verilmelidir.

“İkinci dalga” feminizmi de belirgin liberal özelliklere sahiptir. Liberal feminizm, ABD’deki kadın hareketini etkilemişti; bu hareketin önde gelen sözcüsü ise Betty Friedan (bkz. s. 237) idi. Friedan’ın *The Feminine Mystique* (*Kadınlığın Gizemi*, 1963) eseri 1960’lardaki feminist düşüncenin yeniden doğmasına neden olmuştu. Friedan’ın bahsettiği “kadın sırrı” kadının ev hayatında ve “kadınsı” davranışında güvenlik ve tatmin aradığını söyleyen kültürel bir mittir; bu mit, kadınların iş hayatına, siyasete ve genelde kamusal hayata girmesini engellemiştir. Friedan, “adı olmayan sorun” dediği konuyu vurgulamıştı; bu sorun ile ev hayatıyla sınırlı kalıp kariyer ve siyasî bir hayat ile tatmin olamadıklarından birçok kadının yaşadığı umutsuzluk ve mutsuzluğu kastediyordu. 1966’da Milli Kadın Örgütü’nün (National Organization of Women, NOW) kurulmasına yardımcı oldu ve ilk liderliğini yaptı, bu örgüt dünyadaki en büyük kadın organizasyonu ve en güçlü baskı grubu oldu.

Liberal feminizmin felsefî temeli, bireycilik (bkz. s. 45) ilkesine dayanır; buna göre beşerî birey çok önemlidir ve dolayısıyla bütün bireyler eşit ahlâkî değerdedir. Cinsiyet, ırk, renk, inanç veya dinine bakmaksızın bireyler eşit muamele hakkına sahiptir. Bireyler muhakeme edilecekse mantıklı nedenlere, karakterlerine, yeteneklerine veya kişisel değerlerine göre değerlendirilmelidir. Liberaller bu inancı, eşit haklar talebi ile ifade ederler: Bütün bireyler, kamusal veya siyasî hayata katılma veya ona girme hakkına sahiptir. Bu açıdan kadınlara karşı yapılan herhangi bir ayrımcılık şekli, kesinlikle yasaklanmalıdır. Örneğin Wollstonecraft, onun zamanında erkek alanı

Mary Wollstonecraft (1759-1897)

İngiliz sosyal teorisyeni ve feminist. Fransız Devrimi nedeniyle kendini radikal siyasetin içinde bulan Wollstonecraft, kocası anarşist William Godwin (bkz. s. 196) dâhil olmak üzere yaratıcı ve entelektüel bir çevrenin bir parçasıydı. Kızı Mary'yi doğururken öldü, Mary daha sonra şair Shelley ile evlenip *Frankenstein*'i yazdı.

Wollstonecraft'ın feminizmi, mantıkta Aydınlanmacı liberal inanca ve eşitliğe yönelik radikal hümanist bir bağlılığa dayanır. "Kişilik" fikri temelinde özellikle eğitim konusunda kadının eşit haklarını savunur. Ancak çalışması, arzu nesneleri ve öznelere olarak daha karmaşık bir kadın analizi içerir ve ev alanını bir topluluk ve sosyal düzen modeli olarak sunar.



olan eğitimin kadınlara da açılmasında ısrar etti. Mill, eşit vatandaşlık ve siyasî hakları savundu. Gerçekten de bütün seçme hakkı hareketi, liberal bireyciliğe ve kadınlar, erkeklerle eşit seçme haklarına sahip olunca kadın bağımsızlığının beraberinde geleceği kanısına dayanmaktaydı. Benzer şekilde Friedan'ın çalışması ve NOW gibi grup eylemleri, kadınların kariyer yapma ve siyasî açıdan aktif olmalarını sınırlandıran, kalan sosyal ve yasal baskıları ortadan kaldırmayı hedefledi. NOW ve Emily's List (Emily'nin Listesi) gibi örgütler, özellikle kadınların kamusal ve siyasî hayatta üst konumlarda temsil edilmesinin arttırılması için kampanya yürütmüşlerdir.

Liberal feminizm özünde reformisttir: Feministlerin ataerkil toplum yapısı olarak gördükleri duruma meydan okumaktan ziyade erkek ve kadın arasındaki rekabeti eşitlemek için kamusal hayatı açmaya çalışır. Liberal feministler genelde kamusal ve özel hayat alanları arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı amaçlamazlar. Onlara göre reform gereklidir; ancak bu, kamusal alanda eşit hakları yerleştirmeye güvence altına alınabilir. Eğitim hakkı, seçme hakkı, kariyer yapma hakkı bu kapsamdaki haklardır. Sanayileşmiş Batı'da şüphesiz önemli reformlar yapılmıştır; en önemlileri seçme hakkının genişletilmesi, boşanma hukuku ve kürtajın serbest bırakılması, eşit ödeme vs.. Yine de özel alan, cinsiyete göre iş ayrımı ve aile içinde güç dağılımı konuları üzerinde daha az durulmuştur.

Liberal feministler, erkek ve kadının farklı doğası ve eğilimi olduğunu varsaymışlar ve dolayısıyla kadının aile ve ev hayatına meylinin kısmen doğal bir güdü ve böylece istekli bir seçim olduğunu kabul etmişlerdir. Geleneksel aile hayatının yapısını "doğal" gören 19. Yüzyıl feministleri için bu kesinlikle geçerliydi, ancak Friedan gibi modern liberal feministlerin çalışmalarında da bu görülüyor. Friedan *Second Stage*'de (*İkinci Aşama*, 1983) çocuklar, ev ve aile ile temsil edilen sevgi ihtiyacıyla iş ve kamusal hayattaki kadınlar için daha geniş fırsatlar açarak "kişilik" elde etmeyi uzlaştırma problemini tartışmıştır. Friedan'ın kadının hayatında ailenin devam etmesini ve merkezî önem taşımasını vurgulaması, "annelik sırrı"na katkıda bulunduğu için radikal feministler tarafından eleştirilmiştir.

Daha derin bir düzeyde radikal feministler, toplumsal cinsiyet politikası temeli olarak bireyciliğin sınırlarına dikkat çekmişlerdir. İlk olarak bireyci perspektif, dikkatleri ataerkilliğin yapısal karakterinden uzaklaştırıyor; bu yapıda kadınlar hak ve fırsatları inkâr edilen bireyler olarak de-

ğil, sistematik ve yaygın baskıya mâruz kalan bir cinsiyet olarak ikinci konuma atılıyorlar. İkincisi, bireycilikte “kişiliğe” vurgu yapılması nedeniyle kadınların ortak toplumsal cinsiyet kimliği, “kız kardeşlik”leri temelinde kolektif düşünmeleri ve eylem yapmaları zorlaşıyor. Üçüncüsü, liberal bireycilik ancak, toplumsal cinsiyet ayrımları üzerinde yükselerek ortaya çıkıyor gibi gözükmektedir. İnsanları birey olarak görünce liberalizm toplumsal cinsiyet ve diğer sosyal kimlikleri aşmış gözüküyor ve insanları sadece kişisel yetenek ve başarılarla değerlendirmeyi mümkün kılıyor. Ne var ki bu, toplumsal cinsiyeti görünmez kılarak cinsiyet ilişkilerini siyaset dışına itebilir ve en kötü ihtimâlle erkek özelliklerini ve isteklerini kadınlara yutturabilir; çünkü bu cinsiyetsiz “birey”, gizli erkek normları taşır. İnsanlara eşit davranmak, kadınlara erkek gibi davranmak demektir.

Son olarak liberal feminizmin temelinde yatan eşit haklar talebi, eğitim ve sosyal arka planı daha geniş bir eğitim ve kariyer fırsatlarından faydalanma imkânı veren kadınların ilgisini daha çok çekmiştir. Örneğin 19. Yüzyıl feministleri ve seçme hakkı hareketinin liderleri, eğitilmiş, seçme hakkından faydalanma fırsatı olan, kariyer yapabilen ve kamusal hayata girebilen orta sınıf kadınlarıydı. Eşit haklar talebi, bütün kadınların daha iyi eğitim ve ekonomik fırsatlar gibi konulardan faydalanma hakkını ister. Gerçekte kadınlar, sadece yetenek ve yetkinlikleriyle değil sosyal ve ekonomik faktörleriyle de değerlendirilir. Özgürleşme sadece kadın ve erkekler için eşit hak ve fırsatların elde edilmesi anlamına geliyorsa diğer sosyal dezavantaj şekilleri –örneğin sosyal sınıf ve ırkla bağlantılı olanlar– göz ardı edilir. Böylece liberal feminizm, gelişmiş toplumlardaki beyaz orta sınıf kadınların çıkarlarını yansıtır olabilir ancak, işçi sınıfı kadınları, siyahî kadınların ve gelişmekte olan dünya kadınlarının problemlerine hitap etmekte başarısızdır.

Sosyalist Feminizm

İlk feministler, sosyalist fikirleri kabul etmiş olsalar da sosyalist feminizm ancak 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında belirgin hâle gelmiştir. Liberal yoldaşlarının aksine sosyalist feministler, sadece eşit yasal haklar veya eşit fırsatlar elde ederek kadınların siyasi veya yasal dezavantajlarının ortadan kaldırılabileceğine inanmazlar. Sosyalist feministler, cinsiyetler arasındaki ilişkinin sosyal ve ekonomik yapının kendisinden kaynaklandığını ve hiçbir âni sosyal değişimin, yani sosyal devrimin, kadına gerçek bir özgürlük umudu veremeyeceğini ileri sürerler. 1980'de Birleşmiş Milletler raporunda belirtildiği gibi: “Kadınlar dünya nüfusunun %50'sini temsil ederken toplam çalışma saatlerinin üçte ikisini çalışarak geçirirler, dünya gelirininde onda birini alırlar ve dünyada mülkiyetin sadece %1'ine sahipler.”

Sosyalist feminizmin temel konusu, ataerkilliğin sadece sosyal ve ekonomik faktörler ışığında anlaşılabilceğidir. Bu argümanın klasik ifadesi, Friedrich Engels'in *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (Aile, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni, [1884] 1976) adlı eserinde geliştirilmiştir. Karl Marx'ın (bkz. s. 135) ömür boyu arkadaşı olan ve onunla çalışan Engels (1820-1895); kadının toplum içindeki konumunun, kapitalizmin gelişimiyle ve özel mülkiyetin kurumsallaşmasıyla temelden değiştiğini ileri sürmüştür. Kapitalizm öncesi toplumlarda aile hayatı komün

biçimindeydi ve “anne hakkı” –mülkiyet ve sosyal konumun anne tarafından miras alınması– yaygın bir biçimde görülüyordu. Ancak erkeğin özel mülkiyet sahibi olmasına dayanan kapitalizm, “anne hakkını” ortadan kaldırmıştı ve Engels’in ifade ettiği şekilde “dünyada kadın cinsiyetinin tarihi yenilgisini” beraberinde getirmişti. Birçok sonradan gelen sosyalist feministler gibi Engels, kadın baskısının aile kurumu ile işlediğine inanıyordu. “Burjuva aile” ataerkil ve baskıcıdır, çünkü erkekler mülkiyetlerinin sadece oğullarına geçmesini sağlamak ister. Erkekler, tek eşlilik (*monogamy*) evliliklerine ısrar ederek tartışılmaz himayecilik elde ederler; bu kısıtlama sadece kadınlara uygulanır ve onların başka cinsel eşlerinin olması engellenir, ancak Engels’in belirttiği gibi kocaları tarafından da ihmal edilirler. “Kadınlık kültü”nün gelişimi ile bu baskının karşılığını alırlar; bu romantik aşk göklere çıkarır ancak gerçekte ise erkek mülkiyetini ve ayrıcalıklarını korumak için tasarlanmış organize bir ikiyüzlülüktür. Engels, sosyalist bir toplumda evliliğin feshedilebilir olması gerektiğine ve özel mülkiyet ortadan kaldırılınca ataerkil yapıların, hatta belki tek eşliliğin de kaybolacağına inanıyordu. Diğer sosyalist feministler, geleneksel, ataerkil ailenin yerini, Fourier ve Owen gibi ilk ütopyacı sosyalistlerinin savunduğu gibi komün hayatı ve “serbest aşk” sisteminin alması gerektiğini önerdiler.

Çoğu sosyalist feministe göre kadınların ev işleri ve annelik gibi evcil alanla sınırlandırılması, kapitalizmin ekonomik çıkarlarına hizmet eder. Bazıları ise kadınların “bir işçi ordusu stoğu”nu oluşturduğunu iddia etmiştir; üretimde artışa ihtiyaç varsa bu ordu işgücüne katılır, ancak işveren veya devlete yük olmadan ekonomik kriz dönemlerinde evcil hayata geri döndürülebilir. Ayrıca geçici işçiler olarak kadınlar, düşük maaşlı, düşük statülü işler kabul etmeye şartlandırılır, böylece “erkeklerin işlerine” bir tehdit oluşturmadan maaş oranlarını aşağı çekme avantajı elde edilir. Aynı zamanda kadının ev içi çalışması, ekonominin sağlığı ve verimliliği için hayati önem taşır. Kadınlar çocuk doğurup yetiştirerek bir sonraki nesil için işgücü üretirler ve gelecek üretimi garanti altına alırlar. Ayrıca kadınlar, çocukların sosyalleştirilmesi, şartlandırılması ve hatta eğitilmesinden sorumludurlar ve böylece disiplinli ve itaatkâr işçilere dönüşmesini sağlarlar.

Benzer şekilde ev hanımları olarak kadınlar, ev işi ve çocuk büyütme yükünden erkekleri kurtarırlar ve erkeklerin enerjilerini ve zamanlarını maaşlı ve verimli istihdama yoğunlaştırmalarına imkân sağlarlar. Bu anlamda fabrika veya ofislerde maaşlı iş gören erkekler ve maaşsız ev işi yapan kadınlar arasındaki işle ilgili cinsiyet ayrımı ekonomik verimliliği destekler. Ayrıca ev hanımları, eşlerinin iyi giyimli ve beslenmiş olarak, zor günün işlerine başlamaya hazır bir şekilde işlerine zamanında ulaşmalarını da sağlarlar. Geleneksel aile, desteklemesi gereken bir eşi ve çocukları olduğundan bir iş bulup ona devam etmesi için işçiyi teşvik eder. Aile yine işçiye, “maaş kölesi” olarak hayâl kırıklıkları ve yabancılaşmasına karşı gerekli bir rahatlama sağlar. Gerçekten de geleneksel aile hayatı, eş-babaya önemli karşılıklar sunar: Baba-eş “ekmeği kazanan” olma statüsünü kazanır ve kadın, “sıradan” ev işi ile meşgulken kendisinin evde rahatlaması ve dinlenmesi garanti edilir.

Bazı feministler, düşük sosyal statüye ve kadınların finansal olarak kocalarına bağlı olmalarına neden olan şeyin ev işlerinin maaşsız olma özelliğinden kaynaklandığını ve bunun da sistematik sosyal eşitsizliği yerleşik hâle getirdiğini ileri sürerler. Costa ve James (1972) ile İngiltere’de başlatılan “ev işi için maaş” kampanyasının iddiası şuydu: Kadınların emekleri erkeklerinki gibi verimli

kabul edilir ve maaş verilerek değerli bulunursa kadınlar ekonomik bağımsızlık kazanırlar ve daha fazla sosyal statü elde ederler. Bu argüman, fuhuşun yasal ve maaşlı iş olarak kabul edilmesini ileri sürmek için kullanılmıştı. Ancak çoğu sosyalist feminist özgürleşmenin kadınlara, ev hanımı veya seks objeleri olarak geleneksel sosyal rollerini yerine getirdikleri için ödeme yapılmasından ziyade daha geniş sosyal ve ekonomik fırsatlar sunulması gerektiğini iddia eder.

Sosyalist feministler “kadın sorunu”nun sosyal ve ekonomik hayattan ayıramayacağını kabul etseler de bu bağlantının yapısı konusunda derin görüş ayrılıkları içindedirler. Toplumsal cinsiyet ayrımları açıkçası, toplumsal cinsiyet ve sosyal sınıfın nispi önemi hakkında sosyalist feminist analizle gerilim ortaya çıkaran ve Marksist feministler için de özellikle zor sorular gündeme getiren sınıf ayrımlarını çaprazlama keser. ortodoks Marksistler, cinsiyet politikasından önce sınıf politikasının gelmesi gerektiğine ısrar ederler. Engels örneğin kadını bir alt sraya koyan “burjuva aile”nin, özel mülkiyet sonucunda ortaya çıktığını ve dolayısıyla kapitalizmin bir yan ürünü olduğuna inanmıştır. Bunun anlamı sınıf istismarının, cinsel baskıdan çok daha derin ve önemli bir süreç olduğudur. Kadınlar erkekler tarafından değil, özel mülkiyet kurumu, kapitalizm tarafından baskı altına alınır. Ayrıca kadının özgürleştirilmesi kapitalizmin devrilip yerini sosyalizmin aldığı sosyal bir devrimin yan ürünü olacağı anlamına da gelir. Dolayısıyla özgüleşme arayan kadınlar, “sınıf savaşı”nın “cinsiyet savaşı”ndan daha önemli olduğunu görmelidirler. Böylece feministler, enerjilerini ayrılıkçı bir kadın hareketini desteklemeye harcamak yerine işçi hareketine yönlendirmelidirler.

Ancak modern sosyalist feministler, sınıf politikasını cinsiyet politikasının önüne koymayı kabul etmekte zorluk çekmektedirler. Bu, kısmen sosyalizmin kendisinin ataerkilliğe son vermediğini gösteren Sosyetler Birliği gibi sosyalist toplumlardaki kadınların yaşadığı hayâl kırıklığı sürecinin bir sonucuydu. Modern sosyalist feministler için cinsel baskı sınıf istismarı kadar önemlidir. Bu feministlerin pek çoğu modern Marksizmi destekliyor; buna göre toplumdaki ekonomik, sosyal, siyasî ve kültürel güçlerin karşılıklı etkileşimi kabul edilir, ortodoks Marksizmde ise maddenin veya ekonomik faktörlerin önceliğinde ısrar edilir. Dolayısıyla bunlar, kadının konumunu basit ekonomik kavramlarla incelemeyi reddederler ve onun yerine ataerkilliğin kültürel ve ideolojik kaynaklarına önem verirler. Örneğin İngiliz sosyalist feminist Juliet Mitchell (1971), kadınların dört işlev yerine getirdiğini ileri sürmüştü: (1) Onlar işgücünün bir parçasıdır ve üretimde aktiftir, (2) çocuk doğururlar ve böylece insan neslini üretirler, (3) çocukların sosyalleştirilmesinden sorumludurlar ve (4) cinsel nesnelerdirler. Bu açıdan bakılınca özgüleşme, kadınların bu alanların hepsinde bağımsızlaşmasını gerektirir, sadece kapitalist sistemin sosyalist sistemle yer değiştirmesiyle özgürleşme elde edilmez.

Radikal Feminizm

“İkinci dalga” feminizminin en ayırt edici özelliklerinden biri pek çok feminist yazarın mevcut siyasî ideolojilerin perspektiflerinin ötesine gitmeleridir. Toplumdaki toplumsal cinsiyet farklılıkları, ilk kez, bizzatihi önemli, kendi özgün şartlarında anlaşılması gereken bir konu olarak gö-

Simone de Beauvoir (1906-1986)



Fransız roman ve oyun yazarı ve sosyal eleştirmen. De Beauvoir, 1931'den 1943'e kadar Sorbon-ne'da felsefe okutmuştur ve sonra bağımsız bir yazar ve sosyal teorisyen olmuştur. Toplumsal cinsiyet politikası meselesini yeniden etkin biçimde açarak ve radikal feministlerin daha sonra geliştirdikleri bazı konuları önceden görerek *Le Deuxième Sexe (İkinci Cins, 1949)* feminist hareketini oldukça etkilemiştir. De Beauvoir uzun yıllar Jean-Paul Sartre'nin (1905-1980) arkadaşıydı.

De Beauvoir, kadının konumunun doğal değil sosyal faktörlerle belirlendiğini iddia etmiş ve ataerkil kültüre karmaşık bir eleştiri getirmiştir. Çalışmaları, erkeğin ne ölçüde olumlu veya norm olarak sunulduğuna ve kadının da ne kadar "öteki" olarak gösterildiğine vurgu yapar. Böyle bir "ötekilik", doğal olarak kadınların özgürlüğünü sınırlandırır ve onların insanlıklarını tam anlamıyla ifade etmelerini engeller. De Beauvoir, bu süreci açığa çıkarma ve kadınlara kendi hayatlarının sorumluluğunu verme aracı olarak mantıksallığa ve eleştirel analize inanmıştır.

rülmüştür. Liberal ve sosyalist fikirler, zaten kadının toplum içindeki konumuna ışık tutmak için benimsenmişti, ancak hiçbiri, toplumsal zihniyetin, sosyal ayrımlarda en temel konu olduğunu görmemişti. Ancak 1960 ve 70'lerde feminist hareket, ataerkilliğin etkisini sadece siyaset, kamusal hayat ve ekonomide değil, bütün sosyal, kişisel ve cinsel varlık boyutlarında bulmaya çalışmıştı. Bu eğilim Simone de Beauvoir'nın öncü çalışmasında açıkça görüldü ve Eva Figs ve Germaine Greer gibi ilk radikal feministler tarafından geliştirildi.

Figs'in *Patriarchal Attitudes (Ataerkil Tutumlar, 1970)* adlı eserde kadınların yaşadığı bildik yasal veya sosyal dezavantajlara değil, ataerkil değer ve inançların toplumun kültür, felsefe, ahlak ve dinine yayıldığı gerçeğine dikkat çekiyor. Hayatın ve öğrenmenin her alanında kadınlar erkeklerden daha aşağıda ve ikinci derecedeymiş gibi gösteriliyor; bu "kadınlık" örneği kadınlara erkekler tarafından empoze edilmiştir. *The Female Eunuch'ta (Hadım Edilmiş Kadın, 1970)* Greer, kadınların pasif cinsel bir role şartlandırıldığını ve böylece gerçek cinselliklerinin ve de kişiliklerinin daha aktif ve maceracı taraflarının bastırıldığını ileri sürmüştür. Bunun sonucunda kadınlar, kültürel "ebedi dişi" timsali ile hadım edilmiş ve cinsiyetsiz nesnelere dönüştürülmüşlerdir. Greer çalışmasında Wilhelm Reich (1897) ve Herbert Marcuse (bkz. s. 143) gibi yeni-sol yazarlardan etkilenmiştir; bu yazarlar, "cinsel özgürlük" gereksinimini ilân etmişler ve geleneksel toplumun baskıcı doğasını eleştirmişlerdir.

Ancak ABD'li yazar Kate Millett (doğ. 1934) ve Kanadalı yazar Shulamith Firestone (doğ. 1945) gibi eylemcilerin çalışması ile radikal feminizm, yerleşik liberal ve sosyalist geleneklerden ayrı duran sistematik cinsel baskı teorisi geliştirebilmişti. Radikal feminizmin temel özelliği, cinsel baskının toplumun en temel özelliği olduğu ve diğer adaletsizlik biçimlerinin –sınıf istismarı, ırksal nefret vs.– ikinci derecede kaldığı inancıdır. Toplumsal cinsiyetin, en derin sosyal uçurum ve siyasi açıdan en önemli konu olduğuna inanılır; bu konu örneğin, sosyal sınıf, ırk veya millettten daha

önemlidir. Dolayısıyla radikal feministler, tıpkı sosyalistlerin “kapitalist” kelimesini ekonomik istismarın önemine dikkat çekmek için kullandıkları gibi, cinsel baskının temel rolünü vurgulamak için toplumun “ataerkil” olarak anlaşılması ve tarif edilmesini isterler. Böylece ataerkillik, toplumsal cinsiyete ilişkin sistematik, kurumsallaşmış ve yaygın bir cinsiyet baskı sürecine işaret eder.

Kate Millett da *Sexual Politics*’te (*Cinsel Siyaset*, 1970) ataerkilliği bütün siyasî, sosyal ve ekonomik yapılardan geçen ve her tarihsel ve geçici toplumlarda ve de temel dinlerde bulunan “sosyal bir değişmez” olarak tarif etmiştir. Kadın ve erkeğin farklı rollerinin temeli “şartlanma” sürecinde yatar: Erken yaşlardan itibaren kızlar ve erkekler çok belirgin toplumsal cinsiyet kimliklerini, kabul etmek için teşvik edilirler. Bu süreç büyük ölçüde aile içinde, “ataerkilliğin temel kurumu”nda, gerçekleşir ancak, edebiyat, sanat, kamusal hayat ve ekonomide de görülür. Millett, 1960’larda ve 1970’lerin başlarında Siyahi Güç hareketinden etkilenen bir fikir olan “bilinçli yükseltme” (*consciousness rising*) süreci ile ataerkilliğe meydan okunmasını önerdi. Tartışma ve eğitim ile kadınlar, toplumlarına yayılan ve onu şekillendiren cinselliğin farkına varabilir ve ona daha iyi meydan okuyabilecek durumda olabilirler. Böylece kadının özgürleşmesi devrimci bir değişiklik gerektirir: Aile kurumu yıkılmalıdır ve toplumun her düzeyinde işlerlik gösteren kadınlara yapılan psikolojik ve cinsel baskı yok edilmelidir.

Firestone’un *The Dialectic of Sex* (*Cinsiyetin Diyalektiği*, 1972), cinsiyet ayrımı açısından sosyal ve tarihsel süreçlerin o zaman bile çok çaba isteyen açıklamasına girişti. Firestone, sosyal sınıf yerine cinsiyet kategorisini koyarak kadının rolünü incelemek için Marksist teoriyi uyarladı. Firestone’a göre cinsiyet ayrımları sadece şartlanmadan değil biyolojiden de kaynaklanıyordu. Kadınların bebek doğurabilme gerçeği, “biyolojik aile” dediği kurum içinde “doğal bir iş paylaşımı”na neden olmuştur. Çocuk doğurarak kadınlar, sürekli biyolojinin merhametine bağlıdır ve dolayısıyla çocuklar gibi fiziksel açıdan hayatta kalmaları için erkeklere bağımlıdırlar. Yine de Firestone, ataerkilliğin doğal veya kaçınılmaz olduğunu kabul etmiyor. Ona göre kadınlar, biyolojik doğalarını aşabilirler ve “Havva’nın laneti”nden kaçabilirler. Firestone, modern teknolojinin kadınları hamilelik ve doğum yükünden kurtararak gerçek cinsel eşitlik umudunu getirdiğine inanıyor. Hamilelik, doğum kontrolü ile engellenebiliyor veya kürtaj ile sonlandırılabilir; ancak yeni teknolojiler, ayrıca, test tüplerinde yapay üretim ile hamileliği önleme ve çocuk yetiştirme sorumluluklarını sosyal kurumlara devretme imkânı da sağlıyor. Başka bir ifadeyle biyolojik üretim süreci, sibernetik kullanılarak laboratuarlarda gerçekleştirilebiliyor ve böylece kadınlara tarihte ilk defa biyolojik aileden kaçma ve erkeklerin gerçek eşitleri olarak topluma katılma şansı sunuyor.

Kate Millett ataerkilliğin köklerini sosyal şartlandırmada, Firestone ise biyolojide görmesine rağmen özgüleşmenin erkek ve kadın arasındaki toplumsal cinsiyet farklılıklarının azaltılması ve nihayetinde ortadan kaldırılmasını gerektirdiği konusunda hemfikirlerdi. Her ikisi de cinslerin gerçek doğasının eşit ve aynı olduğuna inanıyordu; bu gerçek [toplumsal cinsiyet] ya ataerkil kültürün etkisiyle ya da kadınların rahimlerle birlikte doğması şanssızlığıyla saklı tutuluyor. Her ikisi de insan doğasının temelde iki eşeyli (androjen [*androgynous*]) olduğunu kabul ediyor. Ancak radikal feminizm, bir dizi farklı unsurları içerir, bunlardan bazıları erkek ve kadın arasındaki temel



Radikal Feminizm

Kadının özgürleşmesi (*emancipation*)
Ataerkillik
Kız kardeşlik
Kişisel siyasîdir
Özel alanı değiştir
Toplumsal cinsiyet eşitliği
Cinsiyet siyaseti
Devrimci değişim
Bilinç yükseltme

Liberal Feminizm

Kadının özgürlüğü
Toplumsal cinsiyet eşitsizliği
Bireyselcilik
Geleneksel siyaset
Kamusal/özel ayrımı
Kamusal alana giriş
Eşit haklar/fırsatlar
Reform/aşamacılık
Siyasi eylemcilik

ve değişmez farklılıkları vurgular. Buna bir örnek özellikle Fransa ve ABD’de güçlü olan “kadın lehine” konumdur. Firestone’un kadının çocuk doğurma ve çocuk büyüme lânetinden kurtarılması gerektiği inancının tam aksine bu konum, olumlu doğurganlık ve annelik erdemlerini över. Kadınlar “daha fazla erkek” gibi olmaya çalışmamalıdır. Onun yerine kadınları birbirine bağlayan kız kardeşlik bağını görmeli ve kucaklamalıdır. Dolayısıyla kadın lehine konum, kadının tutum ve değerlerinin erkeğinkinden farklı olduğunu kabul ediyor, ancak erkeklerin asla tamamen takdir edemeyeceği ve geliştiremeyeceği yaratıcılık, hassaslık ve ilgililik özelliklerine sahip olduklarından kadınların bazı açılardan erkeklerden üstün olduklarına işaret ediyor. Bu tür fikirler, Dokuzuncu Bölüm’de ele alınan eko-feminizm ile ilişkilendirilmiştir.

Erkek ve kadın arasındaki değişmez farklılıkların kabul edilmesi, bazı feministleri kültürel bir feminizme doğru götürmüştür; bu hareket, siyasi aktiflik içeren bozuk ve saldırgan erkek dünyasından, siyasetten uzak, kadın merkezli bir kültür ve hayat tarzına geri çekilme ile açıklanabilir. Bazı feministler tam tersine siyasi bakımdan iddialı ve hatta devrimci olmuştur. Cinsiyet farklılıkları doğalsa ataerkilliğin kökleri erkeğin kendi içinde yatar. “Bütün erkekler”, fiziksel ve psikolojik açıdan “bütün kadınlar”a baskı yapma eğilimindedir; başka bir ifadeyle “erkekler düşmandır.” Bu, açıkça feminist ayrımcılığa önderlik etmektedir. Erkekler saldırganlık, hâkimiyet ve yok etmeye adanmış baskıcı bir “cinsiyet sınıfı”nı oluşturur; dolayısıyla kadın “cinsiyet sınıfı” “evrensel kurban”dır. Örneğin Susan Brownmiller’in *Against Our Will*’i (*İrademize Karşın*, 1975), erkeğin kadına fiziksel ve cinsel istismar süreci ile hükmettiğini vurgular. Erkekler bir “tecavüz ideolojisi” yaratmıştır, bu ise “bütün erkeklerin bütün kadınları bir korku hâlinde tuttukları bilinçli bir aşağılama süreci” anlamına gelir. Brownmiller erkeklerin kadınlara tecavüz ettiklerini çünkü, “biyolojik açıdan tecavüz etme kapasitesi”ne sahip olduklarını ve tecavüz etmeyen erkeklerin bile yine de kadınlar arasında tecavüzün neden olduğu korku ve endişeden faydalandıklarını ileri sürer.

Bu yönde argüman getiren feministler, bunun kadının kişisel ve cinsel davranışını çok etkilediğine inanırlar. Cinsel eşitlik ve uyum imkânsızdır, çünkü erkek ve kadın arasındaki bütün ilişkiler baskı içermek durumundadır. Dolayısıyla heteroseksüel kadınların, tam olarak gerçek doğalarını göremeyen ve “kadın kimlikli” olamayarak “erkek kimlikli” olduğu varsayılır. Bu ise siyasi lezbiyenliğe neden olmuştur, yani cinsel tercihin kadınlar için siyasi açıdan önemli bir mesele olduğu ileri sürülür. Sadece bekâr kalan veya lezbiyenliği seçen kadınlar kendilerini erkek baskısından kaçabilen “kadın kimlikli kadınlar” olarak görebilir. Ti-Grace Atkinson’un ifade ettiği gibi, “feminizm teoridir; lezbiyenlik ise uygulamadır.” Ancak ayrımcılık ve lezbiyenlik konuları kadın hareketini derin biçimde bölmüştür. Feministlerin çoğunluğu, bu tür uzlaşmaz konuları geleneksel erkek toplumuna yayılan kadın nefretinin çarpıtılmış bir yansıması olarak görüyor. Bunun yerine cinsiyet eşitliği hedeflerine ve cinsiyet ayrımı taraftarı olmayan bir toplumda erkek ve kadın arasında uyum sağlamanın mümkün olabileceği inancına sâdik kalıyor. Bu yüzden cinsel tercihin kesinlikle bir kişisel tercih olduğuna ve siyasi bir bağlılık meselesi olmadığına inanıyor.

Yeni Feminist Gelenekler

1960’lardan beri feminizmi liberal, sosyalist ve radikal olmak üzere üç ayrım açısından incelemek gittikçe daha zor hâle gelmiştir. “Çekirdek” gelenekler içindeki ayrımlar bazen derinleşmiş bazen de gelenekler arasındaki ayrımlar belirsizleşmiştir. Ayrıca yeni feminist akımlar da ortaya çıkmıştır. Bu yeni akımlar, çok çeşitli etkilere dayansalar da farklılık meselesine ve özellikle de farklılığı sadece erkek ve kadın arasındaki ilişkiye değil de daha çok kadına uygulama isteğine ortak bir ilgiyi yansıtır. Yeni feminist geleneklere psiko-analitik feminizm, post-modern feminizm, siyahî feminizm ve lezbiyen feminizm dâhildir. De Beauvoir (bkz. s. 250), Friedan (bkz. s. 237) ve Kate Millett gibi feministler, genelde psikoanalizi ve özellikle, de “hadım kompleksi” ve “penis kıskançlığı” gibi teorileri apaçık kadın düşmanlığının kanıtı olarak görerek Sigmund Freud’u (1856-1939) şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak Juliet Mitchell’in öncülük yapan *Psychoanalysis and Feminism* (Psikoanaliz ve Feminizm, 1974) çalışmasından başlayacak olursak feministler, özellikle Jacques Lacan (1901-1981) gibi düşünürlerin geliştirdiği hâliyle Freud’un çalışmaları ile uzlaşmışlardır. Psikoanalitik feminizmin temel özelliği, erkek ve kadınların toplumsal cinslerinin özelliklerinin verildiği ve cinsiyet farklılıklarının biyolojik değil de psikolojik biçimde oluşturulduğu süreci anlamaktır.

Post-modern veya post-yapısalcı feministler, erkek ve kadın arasında temel farklılıkların olduğunu ileri süren kültürel feminizm gibi feminist hareketlerle ters düşmüşlerdir. Onlara göre sabit kadın kimliği yoktur, “kadın” fikri kurmacadan başka bir şey değildir. Ancak kadın/erkek ayrımını sorgulayarak post-modern feminizm, belki de kadın hareketinin fikrine gölge düşürüyor. Siyahî feminizm, feminizm içinde ırk farklılıklarını göz ardı eden ve cinsiyetlerinin erdemiyile kadınların yaygın bir baskıya dayanmalarını öneren eğilime meydan okumuştur. Özellikle ABD’de güçlü olan siyahî feminizm, cinsiyet ayrımcılığı ve ırkçılığı bağlantılı baskı sistemleri olarak tanımlıyor ve

“renkli kadınlar”ın karşı karşıya kaldığı cinsiyet, ırk ve ekonomik olumsuzlukların karmaşıklığını vurguluyor. Lezbiyen feminizm çok çeşitli şekillerde görülür. Bazı durumlarda lezbiyenlik, radikal feminizmin siyasi ifadesi, yani ataerkillikten kaçan ve “kadın kimlikli” olan bütün kadınların ulaşabileceği bir araç, olarak kabul edilir. Ancak başka lezbiyen feministler, homoseksüel kadın ve heteroseksüel kadınların deneyimi arasındaki farkı vurgularlar. Dolayısıyla lezbiyen feministler, homoseksüellik korkusuna, homofobiye karşı mücadeleyi, ataerkilliğe karşı verilen mücadele kadar önemli bulurlar.

21. YÜZYIL’DA FEMİNİZM

Bazı açılardan feminist teori, 1960’ların sonu ve 1970’lerin başında en üst yaratıcılık ve radikallik noktasına ulaşmıştı. O zamandan beri kadın hareketi düşüşe geçmiştir ve “post-feminizm”i tartışmak moda hâline gelmiştir. Şüphesiz, feminizm birçok zorlukla yüzleşmiştir. İlk olarak kadın hareketi gittikçe bölünmüş ve birbiriyle ilişkisiz fikirlerden oluşan bir hareket hâline gelmiştir; gerçekten de bazıları kadın hareketinin hâlâ anlamlı olup olmadığını sorgulamaktadır. Kadının rolünü geliştirme ortak inancı ile birleşilmiş olsa da bunun nasıl elde edilebileceği ve uygulamada ne anlama geldiği konusunda feministler hemfikir değildirler. Ayrılıklar uzun zamandır var –reformist ve devrimci feministler arasında, radikal ve sosyalist feministler arasında ve ayrılıkçılık ve lezbiyenlik gibi çok çatışmalı konularda bu görüldü. Ancak fuhuş, pornografi ve sansür, kürtaj, annelik, ırk ve etniklik, refah devleti vs. gibi konular ile ortaya çıkan ayrımlar ile bunlar hızla çoğalmıştır. Bu kadar geniş konu ve ilgi alanının olması feminizmin güçsüzlüğünden çok gücünün bir göstergesidir. Gerçekten de bu; feminizmin, siyasi bir hareketten diğer ideolojiler gibi birbirine rakip gelenekleri içeren siyasi bir ideolojiye dönüştüğünü vurgulamaya yardımcı olur.

Bir başka sorun, özellikle 1980’lerde feminizmin düşman siyasi bir çevrede hareket etmesiydi. İslâm ülkelerinde fundamentalizmin (bkz. s. 287) ilerlemesi, kadınların kamusal hayattan ve siyasetten çıkarılmasına, yasal haklarının kaldırılmasına ve örtünmeye geri dönülmesine yönelik baskıyla kendini dışa vurdu. Feminizme karşı bir başka muhafazakâr geriye dönüş sanayileşmiş Batı’da da görüldü. 1980’lerde hem Thatcher hem de Reagan yönetimi, örneğin, kadının ev hanımı ve anne olarak geleneksel rolünü vurgulayarak ve “aile değerleri”nin restorasyonuna çağrı yaparak açıkça anti-feminist duruş sergiliyordu. Yeni Sağ, sadece “doğal” olduğu için değil aynı zamanda sosyal düzen ve istikrar garantörü olarak görüldüklerinden “aile lehine” ataerkil değer ve fikirleri yeniden gündeme getirmeye çalışmıştır. Örneğin gençlik arasında suç ve yıkıcılığın (*vandalism*) artmasının nedeni, çalışan annelere yüklenmişti ve hem İngiltere hem de ABD’de anneler, geleneksel aileyi tehdit ettikleri ve refah yükünü arttırdıkları gerekçesiyle suçlanmışlardı. Bunlar, Susan Faludi’nin *Backlash (Geriye Dönüş, 1991)* kitabında “suçu feminizme at” sendromu olarak adlandırdığı konuya birtakım örneklerdir. Ancak aynı zamanda bu tür anti-feminizm, kadın hareketine dolaylı iltifat sağlamıştır. Geleneksel sosyal ve dini değerleri yeniden savunma çabası, kadınların

yerleşik tutumları sorgulamalarını ve geleneksel cinsiyet rollerini yeniden gözden geçirmelerini desteklediğinden feminizmin başarısını yansıtmıştır.

21. Yüzyıl'da feminizm, birçok ilk hedefine ulaştığından veya ulaşmakta olduğundan da bazı sorunlarla karşı karşıya kalıyor; bu konu post-feminizmin temel eleştirisi olmuştur. 20. Yüzyıl'ın başlarında seçme hakkı nasıl kazanıldıysa "ikinci dalga" feminizmi de kürtaj, eşit ödeme yasası, ayrımcılık karşıtı yasalar ve eğitim ile siyasi ve profesyonel hayata daha rahat giriş için birçok ülkede kampanyalar yürütmüştür. Hatta bazıları feminizm zaferinin, eskilerin şovenist darkafalı olmayan ve "kadınsı" unsurlarıyla barışık ve de "simetrik aile" içinde ev ile aile sorumluluklarını paylaşmaya hazır yepyeni bir erkek türünün ortaya çıkmasında görüldüğünü ileri sürer. Erkek hareketi adı verilen oluşum, gerçekten de bazı konularda çok daha ileri gidildiğini, erkeklerin toplumsal cinsiyet politikalarının kurbanı hâline geldiklerini ve ondan bir fayda sağlamadıklarını tartışmışlardır. Bu bakış açısı, feminizmin gelişiminin fazla ileri gittiğini ileri sürer. Geleneksel "erkek" mesleklerinin azalmasıyla yüzleşen, işyerinde ve evde kadın kaynaklı rekabet ile karşılaşan ve "ekmeği kazanan" sıfatı elinden alınan erkekler, özellikle de genç erkekler, kadınların olan bir gelecekle başedemeyen başarısızlık kültürüne geri çekilecektir.

Bütün bunlarla yüzleşen kadın hareketi, radikalleşmeden kesinlikle uzaklaşan bir süreçten geçmiştir. Hareketin militan ve devrimci kanadı, gittikçe marjinalleşmekte ve feminist literatür her şeyin yeniden gözden geçirildiğine dâir açık kanıtlar sunmaktadır. Friedan'ın *The Second Stage*'i (*İkinci Aşama*, 1983) ve Greer'in *Sex and Destiny*'si (*Cinsiyet ve Kader*, 1985) çocuk doğurma ve anneliğin önemini övmüşler ve geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini destekledikleri için radikal feministlerin eleştiri oklarını üzerlerine çekmişlerdir. Dahası yeni feminist düşünürler, 1960 ve 1970'lerdeki hemcinslerine göre daha ikonoklast (yerleşik inançlara karşı çıkan) ve siyasi açıdan daha az radikallerdirler. Örneğin Camille Paglia (1990); kadınların "kurban" imajını eleştirmiş ve kendi cinsiyet ve kişisel davranışları için daha fazla sorumluluk almaları gerektiğini savunmuştur.

Post-feminizmin temel yanlısı, en bâriz cinsiyet ayrımcılığına dayalı baskının yenildiği ve dolayısıyla toplumun artık ataerkil olmadığıdır. Şüphesiz gittikçe daha fazla kadın çalışıyor, Batılı ülkelerde çoğunluk evli kadınlardan oluşur. Ancak erkeklerin başarısızlık endişelerine rağmen düşük maaşlı, düşük statülü ve genelde yarı zamanlı işlerde çalışanların çoğunluğu yine kadınlardır. Kadınların da hâlâ güçlü kadınlık ve güzellikle özdeş kimliklerinden dolayı erkeklere göre daha az kontrole sahiptirler ve aile içinde ikincil bir rol oynamaya ve toplumda yetersiz temsil edilmeye devam ederler. Greer *The Whole Woman*'da (*Bütünüyle Kadın*, 1999) kadınların "her şeyi olması" fikrine meydan okumuştur; ona göre özgürleşme hedefi bırakılmış ve daha fazla erkek gibi olmak için asimile olmaya doğru giden sözde bir eşitlik seçilmiştir. Bu, ataerkilliğin kendini her nesil yenilemesine imkân verip kadınları yapmacık özgürleşme şekilleri yaratarak ikincil konuma sokmaktadır. Gayet basit ifade edecek olursak feminizm, ataerkillik var olduğu sürece hayatta kalacaktır. Ancak 21. Yüzyıl'da feminizmin karşılaştığı temel zorluk, toplumsal cinsiyet ilişkisinin değişen doğası ve post-feminizm mitini yıkmaya ilişkin bir anlayışı geliştirebilecek uygulanabilir ve tutarlı bir "üçüncü dalga" oluşturmaktır.

İleri Okumalar

- Beasley, C., *What is Feminism?* (Londra: Sage,1999). Feminist teori içinde modern gelişmeleri de ele alan feminizm doğasına ilişkin yararlı bir inceleme.
- Bryson, V. (Campling, J. ile birlikte), *Feminist Political Theory: An Introduction* (Basingstoke: Macmillan, 2003). Feminist teorilerin çeşitleri ve gelişimi için kapsamlı ve ulaşılabilir bir giriş.
- Coole, D., *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* –2. Ed. (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993). Kadın düşmanlığının tutunduğu farklı şekilleri vurgulayan Batılı siyasi düşüncede kadınlara karşı tutum biçimlerini gözler önüne seriyor.
- Elshtain, J. B., *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Oxford: Martin Robertson, 1981). Temel Batılı düşünürler teorilerinde görüldükleri biçimde kamusal ve özel fikirlerine feminist açıdan eleştirel bir yaklaşım.
- Freedman, J., *Feminism* (Buckingham ve Philadelphia, PA: Open University Press, 2001). Feminist teori ve pratikteki temel tartışmaların bir kısmı için kısa, açık ve güncel bir giriş.
- Schneir, M., *The Vintage Book of Feminism: The Essential Writings of the Contemporary Women's Movement* (Londra: Vintage , 1995). Temel çağdaş feminist teorilerden alınmış yazılardan oluşan faydalı ve kapsamlı bir derleme.
- Squires, J., *Gender in Political Theory*. (Cambridge ve Malden, MA: Polity Press, 1999). Feminist siyasi teorideki temel konularla ilgili itinalı ve geniş kapsamlı bir değerlendirme.

9

EKOLOJİK DÜŞÜNCE

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

“Ekoloji” kavramı, 1866’da Alman zoolog Ernst Haeckel tarafından icat edilmiştir. Kendisi bu terimi, Yunanca hanehalkı veya habitat (bir bitki veya hayvanın doğal ortamı) anlamına gelen *oikos* kelimesinden türetilmiş olan bu kelimeyi, Haeckel, “hayvanın hem organik hem de inorganik çevresiyle toplam ilişkisinin araştırılması”na işaret etmek için kullandı. 20. Yüzyıl’ın başlarından itibaren ekoloji, yaşayan organizmalar ve çevreleri arasındaki ilişkiyi araştıran biyolojinin bir alt dalı olarak görülmüştür. Ancak özellikle 1960’lardan beri büyüyen Yeşil hareketinin kullanımı nedeniyle siyasî bir kavrama dönüşmüştür. Yine de bu “yeni” ideolojinin içeriği konusunda hatırı sayılır ölçüde kafa karışıklığı vardır.

“Yeşil”, çevre konuları ve projelerine sempaticanlık göstermek amacıyla 1950’lerden beri kullanılmış ve 1970’lerin son yıllarından itibaren ilkin Alman Yeşilleri (Die Grünen) olmak üzere, git-tikçe daha fazla çevreci parti tarafından benimsenmiştir. Ancak Yeşil partilerin ortaya çıkması, bu kavramın geniş çevreci hareketlerin ilkeleri olmaktan ziyade bu tür partilerin belirli fikir ve politikalarıyla ilişkilendirilmiştir. 1950’lerden beri kullanılan “çevrecilik” kavramı ise insan hayatının ancak doğal çevre bağlamında anlaşılabilceği inancı ile açıklanan teori ve fikirler ile ilişkili kullanılmıştır. Böyle olunca mevcut Yeşil hareketinin desteklediği fikirler gibi belirli politika alanlarından çok çok çeşitli inançları –bilimsel, dinsel, ekonomik ve siyasî– kapsamaktadır. Ancak çevreciliğin dezavantajı, bazen çevreye doğal dünya hakkında geleneksel görüşleri temelde sorgulamadan ekolojik krizlere cevap veren ılımlı veya reformist bir yaklaşıma atıfta bulunmak için kullanılmasıdır. “Ekolojik düşünce”nin avantajı, ekolojinin temel önemini vurgulayarak geleneksel anlayışlardan nitelik bakımından farklı bir siyasî anlayış yaklaşımını vurgulamasıdır. Radikal sosyo-politik değişim ve insan ile doğal dünya arasındaki ilişkiyi temelden yeniden düşünmeyi öne çıkararak ekolojicilik kendi bünyesi içinde bir ideolojiye dönüşmüştür.

Modern çevreci veya Yeşil politikaları 1960’lara kadar ortaya çıkmamış olsa da ekolojik fikirler çok daha eskilere uzanır. Günümüz ekolojiciliğin ilkelerinin, Toprak Ana kavramını vurgulayan eski pagan ve Hinduizm, Budizm ve Taoizm dinlerine çok şey borçlu olduğunu birçok kimse ileri sürer. Ancak büyük ölçüde ekolojik düşünce, sanayileşme sürecine bir tepkiydi ve öyle olmaya da devam edecek. Bu durum, şehir ve sanayi hayatının yaygınlaşması ideal kırsal bir hayat nostaljisi yarattığında açıkça görülmüyordu, bu aynı zamanda Thomas Hardy gibi roman yazarları, İngiliz liberteriyen sosyalist William Morris (1934-1996) ve Peter Kropotkin (bkz. s. 203) gibi siyasî düşünürler tarafından açığa çıkarılmıştır. Söz konusu tepki, en hızlı ve dramatik sanayileşme sürecini yaşayan ülkelerde en fazla hissedilmişti. 19. Yüzyıl’ın sonlarında örneğin Almanya yaklaşık otuz yıl içinde İngiltere ve ABD’nin ekonomik gücüne meydan okuyabilen bir sanayi gücü hâline gelmişti. Bu deneyim Alman siyasî kültürüne derin izler bıraktı; köylü hayatının saflığı ve saygınlığına dâir güçlü mitler yarattı ve Alman gençliği arasında güçlü bir “doğaya dönüş” hareketine sebep oldu. Bu tür romantik pastorallık 20. Yüzyıl’da milliyetçi ve faşistler tarafından istismara mâruz kaldı.

20. Yüzyıl’ın sonlarından beri ekolojik düşüncenin gelişmesi, sanayileşme ve kentleşmenin

daha fazla ve yoğun ilerlemesi sonucu meydana gelmiştir. Çevre endişesi, ekonomik büyümenin hem insan soyunun hem de üstünde yaşadığı gezegenin devamlılığını tehdit ettiği korkusu nedeniyle daha şiddetli bir hâl almıştır. Bu tür endişeler, gün geçtikçe daha fazla literatürde yer almaktadır. Böcek ilâçları ve diğer zirai kimyasalların fazlaca kullanımı nedeniyle vahşi hayat ve insana yapılan zararın bir eleştirisi olan Rachel Carson'un *The Silent Spring* (Sessiz Bahar, 1962) yazısı, artan ekolojik krize dikkatleri çeken ilk kitap olarak görülür. Diğer önemli öncü çalışmalara Ehrlich ve Harriman'ın *How to be a Survivor?* (Nasıl Hayatta Kalınır?, 1971), Goldsmith'in *Blueprint for Survival* (Hayatta Kalmanın Ayrıntılı Planı, 1972), gayri resmi BM raporu *Only One Earth* (Tek Bir Dünya, 1972) ve Roma Kulübü'nün *The Limits to Growth* (Büyümenin Sınırları, 1972) dâhildir. Aynı zamanda nükleer enerji, kirlilik ve fosil yakıtlarının yok olan rezervleri tehditleri gibi çevreci konuları vurgulayan yeni nesil eylemci baskı grupları oluşmuştur; bunlara örnekler Greenpeace ve Friends of the Earth'dür. Worldwide Fund for Nature gibi daha yerleşik ve geniş gruplar ile bu gelişme, halka iyi duyurulan ve gittikçe güçlenen çevreci bir hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1980'lerden beri çevrecilik sorunları birçok sanayileşmiş ülkede var olan Yeşil partiler tarafından siyasi gündemin başlarında tutulmaktadır.

Çevreci politikalar, kirlilik, koruma, asit yağmuru, sera etkisi ve küresel ısınma gibi konulara dikkat çekmiştir, ancak çevreciler bunların sadece tek konulu bir lobi grubu olduğunu kabul etmezler. İlk olarak çevreci hareket, çok daha geniş bir konu yelpazesine dikkatleri çeker. Örneğin Almanya'daki Yeşiller; kadının rolü, savunma ve silâhsızlanma, refah devleti ve işsizlik ve de Almanya'nın Nazi geçmişinin yeniden ele alınmasının gerekliliği, ayrıca daha dar çevrecilik konuları için kampanya yürütmüştür. Daha önemlisi ekolojistler dünyayı daha iyi anlamak ve açıklamak için bir dizi yeni kavram ve değerler geliştirmişlerdir. Ekolojik düşünce, geleneksel siyasi inançlardan ayrı durur. Çünkü onların göz ardı ettikleri bir araştırmadan yola çıkar: İnsanları bütün yaşayan organizmalara ve daha geniş biçimde ifade edecek olursak "hayat ağı"na (Capra, 1996) bağlayan karşılıklı ilişkiler bir incelemeye başlar. Bu nedenden dolayı ekolojik düşünceyi, yerleşik sağ-sol siyasi ayrım içine koymak veya yerleşik doktrin ve felsefeler açısından anlamak zordur, hatta imkânsızdır. Alman Yeşillerinin sloganındaki gibi: "Ne sağ ne de sol, yalnızca ileri!"

DOĞAYA DÖNÜŞ - ANA TEMALAR

Ekolojistler, geleneksel siyasi düşüncenin üzerine kurulmuş olduğu en temel varsayımları eleştirmektedir. Geleneksel doktrin ve ideolojiler, insan merkezlidir. Ekolojistlere göre bunlar, insanın varlığın merkezî olduğuna inanmalarıyla trajikomik bir hataya düşüyorlar. David Ehrenfeld (1978), buna "hümanizmin kibirliliği" adını vermiştir. Örneğin geleneksel düşüncenin dünyayı incelediği kategoriler insanlar ve insan gruplarıdır –birey, sosyal sınıf, cinsiyet, uyruk ve insanlık gibi. Dahası, ebedi değerleri insan ihtiyaç ve çıkarlarını yansıtan değerlerdir –özgürlük, eşitlik, adâlet ve düzen gibi. Ekolojistler, sadece insanların ele alınmasının insan türü ve doğal çevresi arasındaki ilişkiye zarar verdiğini

ve onu bozduğunu ileri sürerler. Dünyayı ve üstünde yaşayan türleri koruyup onlara saygı göstermek yerine insanlar, John Locke'un (bkz. s. 54) ifadesiyle "doğanın hâkimleri ve sahipleri" olmaya çalışmışlardır. Bu açıdan doğa, "fethedilmeli", ona "karşı savaşılmalı" ve "üstünde yükselmelidir."

Ekolojik düşünce, yeni bir siyaset tarzını temsil eder; "İnsanlık" veya insan ihtiyacından yola çıkmaz, doğayı insan türü de dâhil yaşayan türler ve doğal çevre arasındaki değerli ama kırılgan ilişkilerden oluşan bir ağ olarak görür. İnsanoğlu artık merkezi konumda değil, doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Dolayısıyla insanlar, tevazu, ılımlılık ve nâzikliği hayata geçirmek ve de bilim ve teknolojinin bütün sorunlarını çözebileceği yanlış hayâli terk etmek zorundadır. Bu vizyona anlam katmak için ekolojistler, bilim alanında yeni kavramlar bulmaya ve din ile mitoloji alanlarından eski kavramları yeniden keşfetmeye zorlandılar. Ekolojik düşüncenin temel konuları şunlardır:

- ▶ Ekoloji
- ▶ Bütüncülük
- ▶ Sürdürülebilirlik
- ▶ Çevre ahlâkı
- ▶ Kendini gerçekleştirme

Ekoloji

Bütün Yeşil düşüncelerin ana prensibi ekolojidir. Ekoloji, organizmaların "evde" veya "kendi doğal hayat alanları içinde" incelenmesi anlamına gelir ve biyolojinin ayrı bir dalı olarak geliştirip bitkiler ile hayvanlar, canlı ve cansız unsurlardan oluşan kendi kendini düzenleyen doğal sistemler –ekosistemler– tarafından sürdürülür. Ekosisteme basit örnekler tarla, orman, göl ve hatta gölcüklerdir. Örneğin bir gölün zemininde duran çökelti, çeşitli bitki türlerini destekleyen besinler içerir. Bu bitkiler, oksijen ve gıda sağlar ve böylece gölde yaşayan balık ve haşaratın devamlılığı sağlanır. Bitki ve hayvanlar öldüğünde bedenleri çürür ve sürekli bir dönüşme süreci olan çökeltiye besinler bırakır. Bütün ekosistemler, kendi kendini düzenleyen bir sistem aracılığıyla uyum ve denge durumuna meyillidir. Yiyecek ve diğer kaynaklar yeniden dönüştürülür ve hayvan, haşarat ve bitkilerin sayısı, doğal olarak elde edilebilen yiyecek tedarikğine göre kendini ayarlar. Ancak bu tür ekosistemler tamamen "kapalı" veya kendi kendini devam ettirme özelliğine sahip değildir; her biri diğer ekosistemlerle karşılıklı etkileşim içindedir. Bir göl ekosistem oluşturabilir, ancak akarsular aracılığıyla temiz suyla beslenmeye ve Güneş'ten ısı ve enerji almaya ihtiyacı vardır. Buna karşılık göl, kıyılarında yaşayan türlere, buna insanlar da dâhil, su ve gıda sağlar. Dolayısıyla doğal dünya karmaşık ekosistem ağlarından oluşur; bunların en büyüğü "ekosfer" veya "biyosfer" diye de adlandırılan küresel ekosistemdir.

Bilimsel ekolojinin gelişimi, doğal dünya ve içindeki insanların yeri konusundaki fikirlerimizi radikal biçimde etkiledi. Ekoloji, insanoğlunun doğanın "sahibi" olduğu fikri ile çatışır ve bunun yerine şu ana kadar göz ardı edilen hassas bir karşılıklı ilişki ağının insan topluluğunu hatta bütün insan



Liberaler, doğayı insan ihtiyaçlarının karşılandığı bir kaynak olarak görürler, ve bu yüzden, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini nâdiren sorgularlar. Kendiliğinden bir değer taşımayan doğa, ancak insan emeğiyle dönüş-türülerek veya insanî amaçlara yönlendirilerek değer kazandırılabilir.

Muhafazakârlar, genellikle, doğanın, insanî varoluşu şekillendiren ahlâksız bir kavga ve sertlik tarafından karakterize edilen tehditkâr, hatta zâlim bir portresini çizerler. İnsanlar “muhteşem varoluş halkası”nın içinde olan doğanın bir parçası olabilir, insanın üstünlüğü ona doğanın korucusu olarak bir statü bahşeder.

Sosyalistler, liberaler gibi doğayı bir kaynak olarak görüp öyle davranırlar. Bununla birlikte, sosyalizmin içindeki romantik veya pastoral gelenek, doğanın güzelliğini, âhengini ve zenginliğini över ve insan mutluluğunu doğaya yakınlıkta ararlar.

Anarşistler, genellikle, regüle edilmemiş âhenge ve büyümeye vurgu yapan doğa görüşünü benimserler. O yüzden doğa, insanlara sosyal organizasyonlarını sosyal ekoloji formunda uygularlarsa bilgece olan basit ve dengeli bir model sunar.

Faşistler, genellikle, içgüdüsel gücü ve ilkel hayat güçlerine vurgu yapan, karanlık ve mistik bir doğa görüşünü benimserler; doğa insanların çökmüş entelektüalizmini yok etmeye muktedirdir. Doğa, vahşî bir kavga ve döngüsel bir yeniden üretim tarafından karakterize edilir.

Feministler, doğanın yaratıcı ve yumuşak huylu olduğunu varsayarlar. Erkekler, –kültürün yarattıkları– doğayla uyum içinde değilken ya da onunla çatışma hâlindeyken, doğurganlıklarına ve eğitime yeteneklerine dayanarak, kadınların, genellikle doğaya yakın oldukları ve doğal güçlerle uyumlu oldukları düşünülür.

Ekolojistler, özellikle derin ekolojistler, insanları insan olmayanları ve hatta cansız dünyayı kapsayan doğayı birbirine bağlı bir bütün olarak görürler, Doğa bazen bilgeliğin ve “doğru hayatın” kaynağı olarak görülür, insanın mutluluğu doğaya egemen olma çabasından değil ona yakın olmak ve saygı duymaktan kaynaklanır.

Dinî fundamentalistler, doğayı ilâhî bir yaratılışın ifadesi olarak görürler: “Doğa” Tanrı’nın bahşettiğidir. Bu görüş doğaya karşı saygıyı bir görev olarak ima edebilirse de aynı zamanda doğanın insan amaçlarını tatmin etmek için özel olarak yaratıldığını da ileri sürebilir.

türünü koruduğunu ileri sürer. Ekolojistler, önünü görmeyen ve tutkulu maddî zenginlik arzuları içinde “doğanın dengesi”ni bozup insan hayatını mümkün kılan ekosistemleri tehdit etmeleri nedeniyle insanoğlunun, şu anda bir çevre felâketiyle karşı karşıya olabileceğini söylüyorlar. Bu, çok çeşitli yollarla gerçekleşmiştir. İnsan nüfusunun Dünya üzerindeki aşırı artışı; kömür, petrol ve doğal-gaz gibi sınırlı ve yeri doldurulamaz yakıt kaynaklarının tüketilmesi; Dünya iklimini düzenleyebilen ve havayı temizleyen tropik yağmur ormanlarının yok edilmesi; besin maddelerinde kimyasal, hormonal ve diğer katkı maddelerinin kullanımı ve insan türünün hâkimiyetiyle eş zamanlı gerçekleşen bazı türlerin yok olmasındaki hızlı artış nedeniyle ortaya çıkan biyo-çeşitlilik tehdidi buna dâhildir.

Ekolojik düşünce, doğa ve içindeki insanın yeri konusunda tamamen farklı bir görüş sunar; bu görüş insan merkezli olmaktan çok “çevre merkezli” veya doğa merkezlidir. Ancak Yeşil veya



“Derin” Ekoiojizm

Ekolojizm
Çevre-merkezcilik
Mistisizm/gizemcilik
Doğa
Radikal bütüncülük
Doğadaki değer
Canlı-merkezli eşitlik
Hayvan hakları
Büyüme karşıtı
Ekolojik bilinç

“Sığ” Ekolojizm

Çevrecilik
“Hafif” insan merkezçiliği
Bilim
İnsanlık
Gönülsüz bütüncülük
Araçsal değer
Beşerî olmayan doğayı korumak
Hayvan refahı
Sürdürülebilir büyüme
Kişisel gelişim

çevreci düşünürler, ekolojik fikirleri çeşitli yöntemlerle uygulamışlar ve bazen çok farklı sonuçlar çıkarmışlardır. Çevreci hareket içindeki en önemli ayrım, Norveçli filozof Arne Naess’in (1973) “sığ ekoloji” ve “derin ekoloji” ayrımıdır. “Sığ” [ekoloji] perspektifi, ekoloji derslerini kabul eder, ancak onlardan insan ihtiyacı için faydalanır. Başka bir ifadeyle doğal dünyayı korur ve seversek doğanın da insan hayatını sürdüreceğini iddia eder. Bu görüş, nüfus artışını denetleme, sınırlı, yenilenemeyen kaynakların kısıtlanması ve kirliliği azaltma gibi meselelere özel ilgi gösterir.

“Derin” ekolojistler, sığ çevreciliği gizli bir insan merkezçilik anlayışına sahip olduğundan eleştirirler ve onun esas amacının gelişmiş ülkelerdeki insanların refahı ve zenginliğini korumak olduğunu ileri sürerler. “Derin” [ekoloji] perspektifi, insanın bir şekilde diğer türlerden ve hatta doğadan üstün olduğu inancını tamamen reddeder. İnsan hayatının amacının doğadan destek almak değil doğayı desteklemek olduğu fikriyle çok daha radikal bir fikri gündeme getirir. Naess’in “çevreci felsefe (ekosofi)” adını verdiği şey, tamamen yeni ahlâki bir vizyonun yanı sıra felsefi ekolojiye dayanan tamamen farklı yeni bir dünya görüşünü temsil eder. Sığ ekolojistler veya kendilerinin tercih ettiği biçimiyle hümanist ekolojistler, derin ekolojiyi “mantıksız” veya mistik doktrinleri kabul ettiği veya herhangi bir olayda, insan topluluklarına pek fazla hitap etmeyen tamamen gerçek dışı çözümleri savunduğu için eleştirirler. Alternatif “Sosyal ekoloji” eko-anarşizmle birlikte değerlendirilecektir.

Holizm

Geleneksel siyasî ideolojiler insanoğlu ve doğa arasındaki ilişkiye hiçbir zaman ciddi biçimde bakmamışlardır. Tipik olarak insanların doğal dünyanın hâkimleri olduğunu varsaymışlar ve do-

layısıyla doğaya ekonomik kaynak gözüyle bakmışlardır. Bu anlamda çözümün bir parçası değil sorunun bir parçası olmuşlardır. *The Turning Point*'te (Dönüm Noktası, 1982) Fritjof Capra, bu tür fikirlerin temelini René Descartes (1596-1650) ve Isaac Newton (1642-1727) gibi bilim adamı filozoflardan kaynaklandığını göstermiştir. Dünya daha önceleri organik olarak görülüyordu; ancak 17. Yüzyıl filozofları onu bir makine gibi ele almışlardır; onun parçaları, dikkatli tekrar edilebilen deneylerle “gerçeklere” karşı hipotezleri test etme yöntemleri de içeren yeni keşfedilmiş bilimsel yöntemlerle incelenebilir ve anlaşılabilir. Bilim, insan bilgisinde çok önemli ilerlemeleri mümkün kılmış ve modern sanayi ve teknolojinin gelişimi için temel sağlamıştı. Bilimin meyveleri o kadar etkileyiciydi ki modern dünyada entelektüel araştırma bilimselliğin hâkimiyeti altına girmişti; bu inanca göre bilimsel yöntem, gerçeği oluşturmanın tek güvenilir aracıdır. Ancak Capra “Descartes-Newton paradigması” adını verdiği ortodoks bilimin günümüz çevre krizinin felsefi temelini oluşturduğunu ileri sürer. Bilim doğayı makine gibi görür; yani doğa herhangi bir makine gibi kurcalanabilir, onarılabilir, geliştirilebilir veya yerine bir şey konulabilir. Capra'ya göre insanlar doğanın hükümdarı değil de bir parçası olduklarını öğreneceklerse bu “Newton dünya makinesi” yıkılmalı ve yerini yeni bir paradigma almalıdır.

Bu yeni paradigma arayışı içinde çevreci düşünürler, modern bilim ve eski mit ve dinlerden etkilenen çeşitli teori ve fikirler ortaya atmışlardır. Ancak bu fikirlerin arasında en birleştirici konu holizm fikridir. “Holizm” (Doğanın Bütünlüğü) kavramı 1926'da bir Boer [Hollanda asıllı Güney Afrika halkı] generali ve Güney Afrika'nın iki kez başbakanlığını yapmış olan Jan Smuts tarafından bulunmuştur. Bu kelimeyi, doğal dünyanın bireysel parçalarıyla değil, ancak bir bütün olarak anlaşılabilceği fikrini anlatmak için kullanmıştır. Smuts, bilimin indirgemecilik günahını işlediğine inanır: Çalışmak için her şeyi parçalarına ayırır ve her parçayı kendi içinde anlamaya çalışır. Bunun aksine holizm “bütün”ün bireysel “parçalar”dan daha önemli olduğu inancına dayanır; gerçekte her parçanın sadece diğer parçalarla birlikte ve nihayetinde bütünle anlam kazandığını ileri sürer. Örneğin sağlık biliminde bir hastalık, hastanın bir bütün olarak hayatı içindeki dengesizlik değil de önceleri belirli bir organın veya vücuttaki belirli hücrelerin ârizalandığı anlamına gelmiş ve öyle tedavi edilmiştir. Bu yüzden ilgi, fiziksel semptomların tedavisine yoğunlaşmış, psikolojik, sosyal ve çevresel faktörler ise ihmal edilmiştir.

Bazıları bilimi, insanlara doğanın nasıl yağmalayacağını gösteren suçlu olarak görse de diğerleri modern bilimin belki de insan düşüncesine yeni bir paradigma sunabileceğini ileri sürerler. Örneğin Capra, Descartes-Newton dünya görüşünün birçok bilim adamı, özellikle de kendisi gibi fizikçiler tarafından bırakıldığını söyler. “Yeni fizik”in gelişimi ile 20. Yüzyıl'da fizik, Newton'un mekanistik ve indirgemeci fikirlerinin çok ötesine geçmiştir. Önemli gelişme, geleneksel zaman ve mekân kavramlarına meydan okuyan, izafiyet teorisinin sahibi Almanya doğumlu ABD'li fizikçi Albert Einstein (1879-1955) ile 20. Yüzyıl'ın başlarında gerçekleşti. Einstein'ın çalışması, Niels Bohr (1885-1952) ve Verner Heisenberg (1901-1976) gibi fizikçiler tarafından geliştirilen kuantum teorisi ile daha ileri götürülmüştür. Atom altı araştırmalardaki ilerlemelerden yeni fizik ortaya

çıktı ve mutlak veya nesnel bilgi fikri terk edildi. Fiziksel dünya bireysel moleküller, atomlar veya zerreciklerin toplamı olarak değil, bir sistem ya da daha doğrusu bir sistemler ağı olarak algılanıyor.

Dünyaya ilişkin sistemler görüşü sadece bireysel taşları bir araya getirmeye değil aynı zamanda sistem içindeki organizasyon ilkelerine de yoğunlaşır. Bu yüzden sistem içindeki ilişkileri ve bütün içindeki çeşitli unsurların bütünleşmesini vurgular. Böyle bir görüşün pek çok önemli yansıması vardır. Örneğin nesnel bilgi, imkânsızdır, çünkü gözlemlene eyleminin kendisi gözlemlenen şeyi değiştirir. Bilim adamı kendi deneyinden ayrı değildir, aksine onunla ilişkilidir; dolayısıyla özne ve nesne birdir. Benzer biçimde sebep sonuç kavramları yeniden gözden geçirilmelidir, çünkü değişikliklerin bir tek, doğrusal sebebin bir sonucundan dolayı değil de çeşitli faktörlerden oluşan bir ağın içinde oluşan bir sistemde geliştiği düşünülür. Capra, hayatla ilgili böyle bir sistemler görüşünün fizik alanında devrim gerçekleştirdiğini, diğer bilimleri de değiştirme sürecinde olduğunu ve sosyal, siyasî ve çevreci sorunların incelenmesinde de uygulanabileceğini ileri sürer. Kısaca yeni fizik, artık işe yaramayan mekanistik ve indirgemeci dünya görüşünün yerini alabilecek bir paradigma sağlayabilir.

Yeni kavram ve teorilerin alternatif ve özellikle de verimli bir kaynağı ise dindir. Capra, *The Tao of Physics*'inde (*Fiziğin Taosu*, 1975) modern fizik ve Doğu mistisizminin fikirleri arasındaki önemli paralelliklere dikkat çekmiştir. Hinduizm, Taoizm ve Budizm, özellikle de Zen Budizmi gibi dinlerin her şeyin tekliğini veya birliğini savunduklarını ve Batı'nın bu keşfi ancak 20. Yüzyıl'da yapabildiğini ifade eder. Yeşil hareketteki birçok insanı, Doğu mistisizmi cezbetmiştir, çünkü onda ekolojik bilgeliği ifade etmeyi sağlayan bir felsefe ve de diğer insanlar, diğer türler ve doğal dünyayı sevmeyi destekleyen bir hayat tarzı bulmuşlardır. Başka yazarlar ise insanoğlu ve doğanın ilâhî yaratma ürünleri olduğunu kabul eden Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm gibi tek tanrılı dinlerde ekolojik ilkelerin var olduğuna inanırlar. Bu şartlarda insanın Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğu ve dolayısıyla gezegeyi sevmeye ve koruma görevini, üstlendiği düşünülür.

Ancak modern Yeşiller için en etkili kavram belki de Hristiyanlık öncesi ruhanî fikirlere dönüp bakınca geliştirildi. İlkel dinler, genelde, insan ve diğer hayat biçimleri, dolayısıyla da canlı ve cansız varlıklar arasında bir ayırım yapmaz. Taşlar, nehirler, dağlar ve hatta "Tabiat Ana" olarak görülen Dünya'nın kendisi canlıdır. Tabiat Ana fikri, insan ve doğal dünya arasında yeni bir ilişki ifade etmeye çalışan çevreciler, özellikle daha sonraki bölümde incelenecek olan eko-feminizme sıcak bakanlar için çok önemli olmuştur. *Gaia: A New Look at Life on Earth*'te (*Gaia: Dünya'da Hayata Yeni Bir Bakış*, 1979) James Lovelock (bkz. s. 266), gezegenin kendisinin canlı olduğu fikrini geliştirmiş ve ona Yunan Dünya tanrısı "Gaia" adını vermiştir. Lovelock, Gaia'yı "Dünya'nın biyosferi, atmosferi, okyanusları ve toprağı" olarak tanımlamış ve Gaia'nın kendi varlığını devam ettirmeye çalışan yaşayan bir organizma olduğunu ileri sürmüştür. Lovelock bunu, Dünya'nın diğer hayat biçimlerinde görülen kendini düzenleyici davranışa sahip olduğu temeline dayanarak iddia etmiştir. Gaia, "homoestasis"e; yani Güneş sisteminde gerçekleşen dramatik değişimlere rağmen dinamik bir denge duruma ulaşmıştır. Bunun en büyük göstergesi, Güneş'in hayat başladığından beri %25'ten fazla ısınmasına rağmen Dünya'nın ısısı ve atmosferinin yapısı hemen hemen

James Lovelock (1919-....)

Kanadalı atmosfer kimyacı, mucit ve çevre teorisyeni. Cornwall'da yaşayan bağımsız bir bilim adamı olan Lovelock, uzay programlarında NASA ile işbirliği ve Mars'ta hayat arama yöntemlerinde danışmanlık yapmıştır.

Lovelock'un Yeşil harekete etkisi Gaia adı verdiği (roman yazarı William Golding'in önerisi üzerine) dünya biyosferini karmaşık, kendini düzenleyici, yaşayan "varlık" olarak tanımlamasından kaynaklanır. Gaia hipotezi, bu hipotezi bir ekosistem olarak Dünya'ya uygulamasıyla ekolojik fikri aşsa da Lovelock, teknoloji ve sanayileşmeyi destekler ve "doğaya dönüş" mistisizmine ve Dünya'ya tapınmaya karşıdır. Başlıca çalışmaları şunlardır: *Gaia: A New Look at Life on Earth* (*Gaia: Dünya'da Hayata Yeni Bir Bakış*, 1979) ve *The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth* (*Gaia Çağları: Yaşayan Dünyamızın Biyografisi*, 1989).



hiç değişime uğramamasıdır. Atmosferdeki oksijen oranındaki veya Dünya'nın ısısındaki küçük bir değişiklik gezegendeki bütün hayat biçimlerini tehdit etmiş olurdu. Lovelock "Man and Gaia" (İnsan ve Gaia) çalışmasında (1988, s. 63) "ekosistemin nasıl çalıştığını tam anlamadan böyle büyük yaşayan bir ekosistemi yok etmek, uçuş sırasında modern bir uçağın kontrol sistemini sökmek gibidir" uyarısını yapmıştır.

Gaia düşüncesi, insanların gezegenin sağlığına saygı göstermesi ve güzellik ve kaynaklarını koruması gerektiği mesajını ifade eden "ekolojik bir ideoloji"ye dönüşmüştür. Ayrıca canlı ve cansız dünya arasındaki ilişkiye devrimci bir bakış açısını da içerir. Lovelock, Dünya'nın kendisinin canlı olduğunu ve yaşayan ve yaşamayan Dünya'yı bir olarak gördüğünü ileri sürmüştür. Örneğin, Dünya'daki çoğu kaya ve toprağın dönüştürülmüş bitki, haşerat ve diğer hayat biçimlerinden oluştuğunu ve buna karşılık bitki ve diğer türlere destek sağladığını vurgulamıştır. Ancak Gaia felsefesi, her zaman çevreci hareketinin ilgi alanlarıyla uyuzmaz. Sığ ekolojistler, insan türünün hayatta kalmasını sağlamak için politikalar ve tutumları değiştirmek istemiştir. Diğer taraftan Gaia ise insan merkezli değildir ve Gaia teorisi, gezegenin sağlığının, üzerinde yaşayan tek tek türlerden çok daha önemli olduğunu ileri sürer. Lovelock, fayda gören türlerin bir zamanlar Gaia'nın varlığının devam etmesini destekleyenler olduğunu ve Gaia'nın hassas dengesine bir tehdit oluşturan her türün, şu anda insanlarda olduğu gibi, yok olmaya mahkum olduğunu söyler.

Sürdürülebilirlik

Ekolojistlerin iddiasına göre, bütün ana siyasi partilerce ("gri partiler"ce) benimsenen geleneksel siyasi inançların temel yerleşmiş varsayımları şudur: İnsan hayatı maddî gelişme ve refah için sonsuz imkânlarla sahiptir. Dünyanın birçok yerindeki insanlar elli veya yüz yıl önce hayâl edilemeyen bir hayat standardı sürdürüyorlar. Bilim ve teknoloji fakirlik ve hastalık gibi eski problemleri



Çevreci teoriler tarafından kullanılan sanayicilik terimi, kapitalizm ve sosyalizm, sağ ve sol düşünceyi kapsayan bir “süper ideoloji”yle bağlantılıdır. Ekonomik bir sistem olarak sanayicilik, geniş ölçekli üretim, sermaye birikimi ve amansız büyümeyle ayırt edilir. Bir felsefe olarak materyalizm, faydacı değerler, bilime tamamen inanma ve teknolojiye tapınmaya adanmıştır. Dolayısıyla birçok ekolojist, sanayiciliğin bir “sorun” olarak görür. Ancak eko-sosyalistler, (sahiplik, kâr ve piyasanın rolü gibi önemli konuları göz ardı eden) sanayicilikten çok kapitalizmi suçlarlar; eko-feministler ise sanayiciliğin kökünde ataerkilliğin yattığını ileri sürerler.

çözüyor ve televizyon ve video, bilgisayarlar ve robotlar, hava yolu ve hatta uzay yolu gibi yeni imkânların önünü açıyor. Ancak çevre merkezli bir bakış açısından sınırsız zenginlik ve maddî refah vaatleri, Herman Daly’nin (1974) dediği gibi “büyüme tutkusu” (*growthmania*), sadece yanlış değil aynı zamanda çevre felâketinin temel nedenidir. Gerçekten de Yeşil düşünürler, kapitalizm ve komünizmi aynı kefeye koyarlar ve her ikisini de “sanayileşme” örnekleri olarak tanımlarlar. Dolayısıyla Yeşil ekonomi, özellikle Dünya’ya bakışımız ve içerdiği kaynaklar açısından, yeniden düşünmek için, ekonomik faaliyetin doğası ve amacı konusunda ortodoks/katı varsayımlara gerek duyar.

Çevreci, hareket için özellikle etkili bir mecaz, “uzay mekiği Dünya” benzetmesi olmuştur, çünkü bu mecaz, sınırlı ve tükenebilen zenginlik fikrini vurgular. Dünyanın bir uzay gemisi olarak düşünülmesi gerektiği fikri, ilk Kenneth Boulding (1966) tarafından önerilmişti. Derin ekoloji açısından bu teorinin olumsuz yanı, gezegenin insan ihtiyaçlarına hizmet etmek için var olduğu şeklindeki insan merkezli görüşü içermesidir: Dünya bir teknedir; bizim tekнемizdir. Yine de uzay mekiği Dünya kavramı, kesinlikle, geleneksel sınırsız kaynak ve imkânlar inancını değiştirmeye hizmet eder. Boulding, insanların geleneksel olarak sanki bir “kovboy ekonomisi”nde, geçiş döneminde Batı Amerika’daki gibi sınırsız fırsatları olan bir ekonomideymiş gibi davrandıklarını ileri sürer. Boulding, bunun Amerika’da olduğu gibi “düşüncesiz, istismarcı ve vahşî davranışı” destekleyeceğini savunur. Ne var ki, uzay gemisi bir kapsüldür ve dolayısıyla sınırlı kaynaklar içerir. Gelecekteki “uzay adamı ekonomisi”nde insanoğlu sınırlar içinde yaşamak ve uzayda onları götüren gemiye daha dikkatli davranmak zorunda kalacaktır.

Uzay gemisinde yaşamak, hayatın devamını sağlayan ekolojik süreçlerin anlaşılmasını gerektirir. Daha önemlisi, insanlar uzay gemisi Dünyanın kapalı bir sistem olduğunu görmelidir. Açık sistemler dışardan enerji veya girdi alırlar; örneğin Dünya’daki bütün ekosistemler, göller, ormanlar ve denizler Güneş ile devamlılığını sağlarlar. Bu tür açık sistemlerin kendini düzenleyici özellikleri vardır ve doğal bir denge ya da sabit bir durumu oluşturma eğilimine sahiptir. Ancak bir uzay gemisi olarak düşünüldüğünde gerçekleşeceği üzere Dünya gibi kapalı sistemler, “entropi” emâresi gösterirler. Entropi, sistem içindeki karmaşa veya uyumsuzluk derecesinin bir ölçümüdür. Bütün kapalı sistemlerde bozulma veya uyumsuzluk olacaktır; çünkü bu sistemleri dış girdiler ile devamlılıkları sürdürülemez, kendi kaynaklarına bağılırlar ve bu kaynaklar tüketilir ve yenilenemez.

"Fritz" (Ernst Friedrich) Schumacher (1911-1977)

Almanya doğumlu İngiliz ekonomisti ve çevre teorisyeni. Schumacher, Oxford Rhodes öğrencisi olarak 1930'da İngiltere'ye taşınmış ve işletme, çiftçilik ve gazetecilik konusunda pratik deneyim kazanmış ve ardından akademik hayata yeniden dönmüştür. Almanya'daki İngiliz Denetim Komisyonu'nda (British Control Commission, 1946-1950) ve Milli Kömür Kurulu'nda (National Coal Board, 1950-1970) ekonomik danışmanlık yapmıştır.

Schumacher'in *Small is Beautiful* (Küçük Güzeldir, 1973) çalışması, insan ölçekli üretimi desteklemiş ve ahlâk ve "doğru hayatının" önemini vurgulayan "Budist" bir ekonomi felsefesi geliştirmiştir. Endüstriyel gelişmenin muhalifi olmasına rağmen Schumacher, "uygun" ölçekli üretime inanıyordu ve "orta yollu" teknolojinin savunucusuydu.



Sonunda insanlar ne kadar akıllı ve dikkatli davranırlarsa davransınlar Dünya, Güneş ve bütün gezegen ve yıldızlar tükenecek ve ölecektir. Örneğin enerji sonsuza dek dönüştürülemez; enerji her dönüştürüldüğünde birazı kaybolur ve sonunda tükenir. "Entropi yasası" sosyal ve ekonomik meselelere uygulandığında çok radikal sonuçlar ortaya çıkar.

Hiçbir konu, "enerji krizi" kadar entropi yasasını daha açık yansıtamaz. Sanayileşme ve bolluk, kömür, gaz ve petrol rezervlerinin işletilmesiyle mümkün olmuştur; bu kaynaklar elektrik santralleri, fabrikalar, otomobiller, uçaklar vs. için yakıt sağlamışlardır. Bu yakıtlar, tarih öncesi zamanlarda ölmüş olan organizmaların ayrışması ve sıkıştırılmasıyla oluşan fosil yakıtlardır. Ayrıca yenilenemezler, bir kere tüketildi mi yerine konamazlar. *Small is Beautiful*'da (Küçük Güzeldir, 1973) E. F. Schumacher, insanların büyük bir yanılgıya düştüklerini iddia eder, ona göre insanlar enerjiyi, idare etmek zorunda oldukları "doğal bir sermaye" olarak değil de her hafta veya her ay üzerine eklenen bir "girdi" olarak görmüşlerdir. Bu hata, enerji taleplerinin fırlamasına sebep olmuştur; özellikle sanayileşmiş Batı'da bu, sınırlı yakıt kaynaklarının tükenmeye yüz tuttuğu ve bir sonraki yüzyılın sonuna kadar bitmesi muhtemel bir zamanda gerçekleşmiştir. Uzay gemisi, "fosil yakıt çağı"nın sonlarına doğru ilerlerken dağılmaya da yaklaşıyor, çünkü henüz kömür, petrol ve gazı telâfi edecek alternatif enerji yoktur. Fosil yakıt stoklarının kalanlarını korumak; daha az arabaya binmek, daha az enerji kullanmak ve kısacası daha düşük bir hayat standardını kabul etmek anlamına gelir.

Ekolojik iktisat, sadece uyarı ve tehditlerden oluşmuyor, çözümler de sunuyor. Entropi kaçınılmaz bir süreç olabilir ancak, hükümet ve özel kişiler ekolojik ilkelere saygı gösterirlerse etkileri yavaşlatılabilir veya önemli ölçüde ertelenebilir. Ekolojistler, insan türünün ancak, eğer bu insanlar kendilerinin karmaşık bir biyosferin tek bir parçası olduklarını fark ederlerse sürdüreceklerini ve zenginleşeceklerini ve sadece sağlıklı, dengeli bir biyosferin insan hayatını devam ettireceğini ileri sürerler. Dolayısıyla politikalar ve eylemler; bizim örneğimizde biyosfer sağlığını korusun ve varlığını sürdürsün diye sürdürülebilirlik ilkesiyle yani, bir sistemin kapasitesiyle değerlendirilme-

lidir. Sürdürülebilirlik, insan isteklerine ve maddi hayatla ilgili rüyalarına sınır koyar; çünkü üretimin, kırılgan küresel sisteme olabildiğince az zarar vermesini gerektirir. Örneğin, sürdürülebilir bir enerji politikası fosil yakıtların kullanımında önemli bir kısıtlamaya ve Güneş enerjisi, rüzgar enerjisi ve gel-git enerjisi gibi alternatif, yenilenebilir enerji kaynaklarının araştırılmasına dayanmalıdır. Bunlar doğaları gereği devam ettirilebilir ve böylece “doğal sermaye”den ziyade “girdi” olarak ele alınabilirler. Bu yüzden Yeşiller, “fosil yakıt çağı”nın yerini “Güneş çağı”nın alması gerektiğini söylemişler ve hükümetlerin, yenilenebilir enerji kaynaklarının araştırılması ve geliştirilmesine öncülük etmelerini desteklemişlerdir.

Ne var ki sürdürülebilirlik, sadece doğal kaynakların daha akıllı kullanılmasını gerektirmez aynı zamanda ekonomik etkinliklere alternatif bir yaklaşımı da gerektirir. İşte bu, tam da, Schumacher’in (1973) (bkz. s. 268) “Budist iktisat” fikrinde sunmaya çalıştığı şeydi. Schumacher’e göre Budist iktisat, “doğru hayata” ilkesine dayanır ve bireyleri fayda maksimize eden kişiler olarak gören geleneksel ekonomi teorilerinin tam tersidir. Budistler, mal ve hizmet üretmeye ilâveten üretimin, yetenek ve beceri geliştirerek kişisel büyümeyi kolaylaştırdığına ve sosyal bağları kuvvetlendirip insanları birlikte çalışmaya teşvik ederek bencilliğin üstesinden gelmeye yardımcı olduğuna inanırlar. Böyle bir görüş ekonomiyi, refah yaratma saplantısından uzaklaştırır; ekolojistlere göre bu saplantı ne doğaya ne de insan hayatının mânevî kalitesine önem vermiştir. Ne var ki, Budizmin ana hedefi, yani mânevî kurtuluş, maddî zenginlik ile bağdaşmaz değildir. Schumacher’in belirttiği gibi “özgürleşmenin önünde duran zenginlik değil, zenginliğe bağlılıktır; zevkli şeylerin tadını çıkarmak değil, onlara duyulan tutkudur.” Dolayısıyla çevre hareketi; gelecekte ekonominin, insanlığı köleleştirmek yerine insanlığa hizmet edeceğini umut etmektedir.

Bunun pratikte ne anlama geldiği konusu oldukça yoğun tartışmalara neden olmuştur. Almanya’da *Realos* (realistler) adı verilen “açık/hafif Yeşiller” (*light greens*), “sürdürülebilir büyüme” fikrini onaylıyorlar; yani daha yavaş da olsa zenginleşmeye olumlu bakıyorlar. Bu anlayış, maddî zenginlik arzusunun çevresel maliyetlere karşı dengelenebileceğine inanıyor. Bunu elde etmenin bir yolu, vergi sisteminde değişiklik yapmaktır, kirliliği cezalandırmak veya sınırlı kaynakların kullanımını kısıtlamaktır. Bu konumdayken alınabilecek Schumacherci tutum, “insan yüzü bir teknoloji”nin değerini vurgular ve büyük şehirler ile kitle üretiminin insanlıktan uzaklaştıran dünyası adını verdiği şeyin yerine küçük ölçekli veya “insan ölçekli” bir üretim sistemini savunur. Ancak Almanya’da *Fundis* (fundamentalistler) adı verilen “katı/koyu Yeşiller” (*dark greens*), bu tür görüşlerin yeterince radikal olmadığını ileri sürerler. Onlara göre sürdürülebilir büyüme fikri, çevre korkularını hafifletiyor ve insanların hiçbir şey yokmuş gibi devam etmelerini mümkün kılıyor. Katı/koyu Yeşillerin ısrar ettiği gibi ekolojik krizin temelinde materyalizm, tüketicilik ve ekonomik büyümeye sabitlenme yatıyorsa çözüm “sıfır büyüme”de ve insanların ufak topluluklarda yaşadıkları ve zanaat becerilerine dayandıkları “post endüstriyel çağ” yapılanmasındadır. Bunun anlamı da sanayi ve modern teknolojiyi temelde ve genelde reddetmek, kelimenin tam anlamıyla “doğaya dönmek”tir.

Çevre Ahlâkı

Ekolojik siyaset bütün şekilleriyle bir dizi yeni doğrultuda ahlâkî düşüncüyü yaymakla ilgilidir. Bunun nedeni geleneksel ahlâk sistemlerinin açıkça insan merkezli olmasındandır. Örneğin faydacılık (bkz. s. 63), “iyi” ve “kötü”yü insanın aldığı zevk ve acıya göre değerlendirir. “Faydayı maksimize edenler” olarak insanlar, onlara en fazla mutluluğu veya en az mutsuzluğu veren şeyler doğrultusunda hareket ederler ve etmelidir. Beşerî olmayan dünyanın –diğer türler, ağaçlar, bitkiler, toprak vs.– bir değeri varsa bu tamamen araçsal bir değer olur, yani insan hedeflerine ulaşmak ve insan çıkarlarını gidermek içindir. Aynısı John Locke (bkz. s. 54), David Ricardo (1772-1823) ve Karl Marx (bkz. s. 135) gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan emek değer teorileri için de geçerlidir. Bunlarda beşerî olmayan dünyaya ancak insan emeği ile “karışık” olduğu ölçüde veya insan ve doğa arasındaki etkileşim emek ile insan yetenekleri ve hassasiyetlerinin gelişimini desteklediği için değer verilir.

Hümanist ve sığ ekolojistlerin bile boğuştuğu ahlâkî bir mesele, gelecek nesillere karşı bizim ahlâkî sorumluluklarımız sorunudur. Yaptığımız eylemlerin sonuçlarının on yıllar veya yüzyıllar boyunca hissedilmemesinin nedeni çevre konularının doğasından kaynaklanır. Tükendiklerinde biz olmayacaksa neden fosil yakıtların bitmesinden endişelenelim? Başetmesi gereken nesiller daha doğmamışsa neden nükleer atıkların birikmesini düşünelim? Açıkça kendi çıkarlarımız ve yakın aile ve arkadaşlarımızın çıkarları ile ilgilenmek biraz geleceğe doğru uzanır. Dolayısıyla ekolojistler, insan türünü bir bütün olarak, mevcut nesil ve gelecek nesil, yaşayanlar ve doğacak olanlar arasında bir ayrım yapmadan ele almak için insan çıkarları düşüncesini genişletmek durumunda-
dır. Bu türden “gelecek kuşak” çeşitli yollarla gerekçelendirilebilir. Örneğin eko-muhafazakârlar bunu gelenek ve devamlılığa, şu anki neslin eski nesillerin ürettiği zenginliğin sorumlusu olduğu ve dolayısıyla gelecek nesillerin faydası için onu koruması gerektiği fikrine bağlarlar. Eko-sosyalistler ise gelecek nesilleri düşünmenin; insanlık için merhamet ve sevginin milli, ırksal, toplumsal cinsiyet ve diğer ayrımları çaprazlama kestiği gibi zaman kavramını genişlettiği gerçeğini yansıtmaktan ibaret olduğunu kabul ederler.

Çevre ahlâkına alternatif bir yaklaşım, insanların diğer tür ve organizmalarla ilişkili olarak geliştirilmiş olan ahlâkî standartlar ve değerleri uygulamayı içerir. Bunun en bilindik girişimi “hayvan hakları” şeklinde görülür. Peter Singer’in (1976) hayvan hakları davası, gelişen hayvan özgürlüğü hareketi üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Singer, diğer türlerin iyi durumda olması için özverili bir ilginin, onların sezgili varlıklar olarak acı çekebilme özelliklerinden doğduğunu ileri sürmüştü. Bir faydacı olarak tıpkı insanlar gibi hayvanların fiziksel acıdan kaçınma eğilimleri olduğunu vurgulamış ve dolayısıyla insan çıkarlarını hayvan çıkarlarının önüne koyma fikrini kınamıştır, ona göre cinsiyet ayrımcılığı ve ırkçılık gibi bu da mantıksız bir önyargıydı. Ancak diğer türlere özverili ilgi göstermek eşit muamele anlamına gelmez ve Singer’in argümanı ağaç, kaya ve nehirler gibi değer taşımayan sezgisi olmayan hayat türlerine uymaz.

İnsan ve hayvanların aynı ahlâkî statüye sahip olabileceklerini öne süren daha radikal bir fikir

ABD’li filozof Tom Regan tarafından geliştirilmişti; Regan *The Case for Animal Rights*’ta (*Hayvan Hakları Davası*, 1983) “yaşayan” her yaratığın haklara sahip olabileceğini ileri sürmüştü. Bu tür bir konum hayvan ve insan dünyası arasında açık bir ayırım yapmayı zorlaştırıyor hatta imkânsız kılıyor. Yine Reagan, mantıklı düşünme ve ahlâkî otonomi yeteneği olması gerçeğine dayanarak bazı hakların insanlara verildiğinden bunlardan sadece bazıları hayvanlara, yani “bir veya daha ileri yaş-taki normal memelilere” uygulanabileceğini öne sürmüştü. Ancak bu bireyci, haklara dayalı çevre ahlâkı yaklaşımı, daha bütünleşik veya her şeyi kapsayan ahlâkî bir vizyonu geliştirmeye çalışan derin ekolojistleri tatmin edememiştir.

Derin ekolojinin ahlâkî duruşu, doğanın kendi içinde bir değeri olduğunu söyler. Bu bakış açısından çevre ahlâkı, insan araçsallığı ile ilgili değildir ve de beşerî değerlerin beşerî olmayan dünyaya yayılması ile ifade edilemez. Örneğin Goodin (1992), insan etkinliklerinden çok doğal süreçlerden ortaya çıktığından, kaynakların tam olarak değerlendirilmesi gerektiğini öngören bir “Yeşil değer teorisi” geliştirmeye çalışmıştır. Ancak bu değer, doğal çevrenin insanlara “hayatların-da birtakım anlam ve kalıp”lar görmelerine ve yine doğal çevrenin onların kendilerinden “daha büyük bir şey” olduğunu görmelerine yardım ettiği gerçeğinden yola çıkılarak geliştirildiğinden; bazı derin ekolojistleri tatmin etmeyen hümanizm kalıntıları içerir. Derin ekolojistlerin, daha radikal duruşlarının klasik bir ifadesi “toprak ahlâkı” şeklinde Aldo Leopold’un *Sand County Almanac*’ında (*Toprak Hâkimiyeti Almanağı*, [1948] 1968, s. 225) ifade edilmiştir: “Bir şey biyotik bir topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini koruma eğiliminde ise doğrudur. Başka bir eğilimde olursa yanlış olur.” Doğa böylece ahlâkî bir topluluk olarak tasvir edilir, yani insanlar topluluk içindeki diğer üyelerden daha fazla hakka sahip ve saygıyı hak eden “sade vatandaşlar” değildir. Böyle bir ahlâkî duruş “canlı merkezli bir eşitlik” içerir, bu ilke ekosferdeki bütün organizma ve varlıkların eşit ahlâkî değer taşıdığını ve her birinin birbirine bağlı bir bütünün bir parçası olduğunu ifade eder. Arne Naess (1989), bunu “yaşamak ve yeşermek için eşit bir hak” olarak ifade etmişti. Yine de derin ekoloji eleştirilenleri, bu duruşun, örneğin, besin zincirini ve hayatta kalma mücadelesini göz ardı eden gerçekçi olmayan, masum doğadaki görüşüne dayandığını veya doğada değer duruşunun ahlâkın bir insan icadı ve doğayı “doğal” yapının tam olarak ahlâk dışı olduğunu ileri sürerler.

Kendini Gerçekleştirme

Ekolojinin sürekli ele aldığı konularından biri, bencillik ve maddî hırsın reddedilmesi olduğundan kişisel tatmini doğa ile dengeyle birbirine bağlayan alternatif bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır. 1960’lardan beri çevre konularına duyulan ilginin artması genelde post-materyalizmle bağlantılıdır (Inglehart, 1977). Post-materyalizm, ekonomik gelişmişlik düzeyi açısından siyasi ilgi alanları ve değerleri açıklayan bir teoridir. Kısmen de olsa saygı ve kendini gerçekleştirme ihtiyacını maddî veya ekonomik ihtiyaçların üzerine koyan Abraham Maslow’un “ihtiyaçlar hiyerarşisi”ne dayanır. Post-materyalizm, maddî yetersizlik şartlarının egoist ve açgözlü tutumlar doğururken yaygın refah

şartlarının post-materyal veya “hayat kalitesi” meselelerine karşı bireylerin daha fazla ilgili olmasını sağladığını ileri sürer. Bunlar tipik olarak ahlâk, siyasî adâlet ve kişisel tatminle ilgilidir ve de feminizm, dünya barışı, ırkların uyumu, ekoloji ve hayvan haklarını içerir. Bu anlamda ekolojik düşünce, 20. Yüzyıl’ın ikinci yarısında ortaya çıkan, geleneksel toplumun hiyerarşik, materyalist ve ataerkil değerlerini reddeden yeni bir sol gündem ile ilgili “yeni” sosyal hareketlerden biri olarak görülebilir.

Ne var ki ekolojik düşünce, diğer yeni sosyal hareketlere göre daha geniş ölçüde beşerî hassasiyetler ile kendini gerçekleştirmenin doğası hakkında radikal ve yenilikçi düşünceye dalmıştır. Örneğin bütün ekolojistler, insan gelişiminin nasıl tehlikeli biçimde dengesini kaybetmeye başladığını görüşünü kabul ederler: İnsanlar yoğun *know-how* ve maddî zenginlikle kutsanmıştır, ancak, çok değerli olan “*know-why*” (bir şeyin niçin olduğunu bilme) konusunda çok az bilgi sahibidirler. İnsanoğlu, maddî hedeflerini gerçekleştirme yeteneklerini elde etmişlerdir ancak, bu hedeflerin hassas veya mantıklı olup olmadığını sorgulama bilgeliğine ulaşmamışlardır. Schumacher’in (1973) (bkz. s. 268) uyardığı gibi; “İnsanoğlu bilgelik olmadan hayatta kalmak için fazla akıllıdır.” Ancak bazı sığ veya hümanist ekolojistler, bilgelik sorusu çevreciliği Yeni Çağ fikirleri veya dini mistisizm alanına çektiğinde ciddi kaygı duyarlar. Murray Bookchin (bkz. s. 276) örneğin, bu tür eğilimleri bir “anti-hümanizm” şekli olarak tasvir etmiştir, ona göre mitolojik bir “Doğa” yaratarak sözü edilen ekolojistler insanın kendine güvenini kaybedişini temsil ediyorlar ve sosyal konuları neredeyse tamamen ihmâl ediyorlar. Pek çok Yeşiller, özellikle de derin ekolojiyi destekleyenler, yine de gelişmiş Batı’daki siyasî görüşe hâkim olan dünya görüşlerinden çok farklı görüşleri benimsemiştir. Onlara göre, bu, ekolojik düşünce ortaya çıkarmayı amaçladığı ve bu olmazsa “eski” siyasetin hatalarını tekrarlamaya mahkum olduğu, çünkü kavramlarının ve varsayımlarının ötesine geçemediği “paradigma kayması”nın temelini oluşturur.

Derin ekolojistler, genelde kendi siyasî görüşlerinin, bir açıdan mânevî bir boyutu olduğunu ifade etmekten hoşlanırlar. Doğaya yakınlık teorik bir duruş veya etik bir konum değildir; daha çok özünde bir beşerî yaşantı, “çevre bilinci”nin elde edilmesi veya “ekolojik benlik”tir. Avustralyalı filozof Warwick Fox (1990), “kişilik ötesi ekoloji”yi benimseyerek derin ekolojinin ötesine gittiğini ileri sürmüştür, bunun özü “bir şeylerin olduğu”nun, insanlar ve bütün diğer varlıkların tek bir gerçeğin parçası olduğunun farkına varmaktır. Naess’e göre kendini gerçekleştirme, “diğerleri ile daha geniş ve derin bir özdeşleşme” ile elde edilir. Bu tür fikirler sık sık Doğulu dinlerle, özellikle de Budizm ile şekillenmiştir ve kendi içinde bir ekoloji felsefesi olarak tasvir edilmiştir. Budizmin anahtar doktrinlerinden biri “benliğin olmadığı” fikridir, yani altında bireysel egonun bir mit veya aldatmaca olduğu ve Aydınlanma’nın kendinin ötesine geçmeyi ve her şahsın diğer canlılara ve de evrenin kendisine bağlı olduğunu anlamayı gerektirdiği fikri yatar.

Özgürlüğün “varlığın” yaşantısı ve organik bütünlüğün gerçekleştirilmesiyle eşitlendiği bu, bütüncül bir bireycilik (bkz. s. 45) türüne dönüştürülebilir. Bu tür fikirler Alman psikoanalist ve sosyal filozof Erich Fromm (1900-1980) tarafından *To Have or To Be*’de (*Sahip Olmak veya Olmak*, 1979) geliştirilmişti. Fromm, “sahip olma”yı elde etmeyi ve denetimde tatmin olmayı arayan ve tüketicilik ve materyalist toplumlarda açıkça yansıtılan zihinsel bir tutum olarak izah etmiştir.

“Olmak” ise aksine yaşantı ve paylaşmadan tatmin elde eder ve kişisel gelişme ve mânevî bilince götürür. Ancak Fromm’un belirttiği gibi “olmak yönlü” bir varoluş, sadece radikal sosyopolitik bir değişimi değil insanoglunun değişimini gerektirir.

DOĞA VE SİYASET

Derin ekolojistler, geleneksel siyasî inançları, her biri doğa karşıtı eğilim içeren farklı insan merkezilik türleri olarak değerlendirir. Onlar, çevreci ve bütüncül ilkelerin radikal uygulanmasıyla geliştirilen bütünüyle yeni bir ideolojik paradigma geliştirdiklerini iddia ederler (oysa birçoğu insan merkezli çağrışımı nedeniyle “ideoloji” kavramını reddeder). Yine de diğer ekolojik ve çevreci düşünürler, az çok yerleşik siyasî geleneklerden ilham almışlardır. Böyle bir duruş, bu geleneklerin pozitif beşerî olmayan bir görüş barındırma ve ekoloji krizinin neden ortaya çıktığını ve nasıl baş edilebileceğini aydınlatma yeteneği olan değer ve doktrinler içerdiği inançlarına dayanır. Bu anlamda çevrecilik, tıpkı feminizm ve milliyetçilik gibi her kesime hitap eden bir ideoloji gibi görülebilir. Çeşitli zamanlarda muhafazakârlar, faşistler, sosyalistler, anarşistler, feministler ve liberaller çevreye özel bir sempati duyduklarını iddia etmişlerdir. Ancak ekolojik fikirleri, çeşitli siyasî hedeflerini desteklemede ele almışlardır. Ekoloji içindeki en önemli alt gelenekler şunlardır:

- Sağ kanat ekolojik düşünce
- Eko-sosyalizm
- Eko-anarşizm
- Eko-feminizm

Sağ Kanat Ekolojik Düşünce

Modern Yeşil siyaset genelde sol kanat olarak görülen neden ve ilgi alanları –adem-i merkezîyetçilik ve doğrudan eyleme inanma ve hiyerarşi ve materyalizme karşı muhalefet gibi– ile ilişkilendirilmesine rağmen siyasî ekolojinin ilk manifestolarında sağ kanat yönler görülüyordu (Bramwell, 1989). Bu en çok Almanya’daki Nazi dönemi sırasında bir tür faşist çevreciliğin ortaya çıkmasıyla kendini göstermişti. Temel savunucusu ise Hitler (bkz. s. 218) altında ziraat bakanlığı (1933-1942) yapan, ve ayrıca Nazi köylü liderliği görevini elinde tutan Walter Darre idi. 20. Yüzyıl sonları Almanya’sındaki hızlı sanayileşme deneyimi, özellikle gençleri ve öğrencileri çeken “köye dönüş” hareketini doğurmuştu. Şehir hayatının yabancılaştırmasından orman ve dağlara kaçan Alman öğrenci grupları olan *Wandervogel* hareketinden Alman Gençlik Hareketi ortaya çıkmıştır. Darre’nin kendi fikirleri Kuzeyli ırksalcılık (bkz. s. 226) ile köylü veya kırsal hayatın idealleştirilmesinin bir karışımıydı; bu görüş milliyetçi sosyalizm ile çeşitli konularda örtüşen tarımsal/kırsal “Kan

ve Toprak” felsefesiyle kaynaşmıştı. Örneğin Nazizm, “hayat gücü” rolünü vurgulayan ve diğer materyalizm şekilleriyle uyuşmayan bir hayata şekli ile ilişkilidir. Köylü lideri olarak Darre, küçük ve orta ölçekli çiftlik sahiplerine tapu güvencesi veren irsî çiftlik yasasını çıkarmaktan ve fiyatları yüksek tutup kırsal zenginliği koruma amacıyla ziraî ürünleri pazarlamak için Milli Gıda Emlak’ını kurmaktan sorumlu idi.

Nazilerle bağlantısına rağmen Darre’nin fikirlerinin modern Yeşil fikirlerle ortak yönü çoktur. İlk olarak doğaya ve toprağa yakın bir hayatın gerçekten tatmin edici olduğuna inanıyordu ve dolayısıyla köylü Almanya’yı yeniden yapılandırmayı arzu ediyordu. Bu tür fikirler, Edward Goldsmith (1988) gibi modern ekolojistler tarafından tekrarlanmıştır. Dahası Darre, sadece hayvan gübresi gibi doğal gübreler kullanan organik ziraatın önde gelen bir savunucusu olmuştu. Darre, hayvan-toprak-gıda-insan organik döngüsüne inanıyordu, ve bunu Avusturyalı filozof ve eğitimci Rudolph Steiner’in (1861-1925) çalışmalarında ve benlik felsefesi (*anthroposophy*) hareketinde bulmuştu. Organik ziraat, ekolojik ilkeler taşıyor ve çevre dostu ziraat fikrinde temel bir ilke olmuştur. Nazi döneminde Darre’nin köylülük ideolojisi, Nazilerin kırsal kesimde destek bulmasına yardımcı oldu. Ancak bilimsel bir ırksalcı olmasına rağmen Darre, hiçbir zaman bir Nazi olmamıştı ve kendisi *Führerprinzip*’e, yani lider ilkesine, ve de yayılma ve imparatorluk konuşmalarına açıkça bir mesafe koymuştu. Gerçekte Nazi rejimi Darre’nin güçlü, köylü Almanyası rüyasını gerçekleştirmek için pek fazla bir şey yapmamıştı. Hitler’in “Kan ve Toprak” fikrine bağlı olmasına rağmen askeri yayılmacılık saplantısı, Almanya’daki sanayileşme sürecini yoğunlaştırdı ve kırsal kesime fakirlik getirdi.

“Yumuşak” sağda muhafazakârlar da çevre konularına sempati göstermeye başladılar. Eko-muhafazakârlık, kasaba ve şehirlerin büyümesiyle tehdit edilen kırsal hayata romantik ve nostaljik bir bağlılığı yansıtır. Kesinlikle, sanayileşme ve “ilerleme” fikrine karşı bir tepkidir. İşbirliği ve ekoloji ilkelerine dayalı post-sanayi toplumu yapısını simgelemez aksine daha tanıdık sanayi öncesi topluma geri dönüşü simgeler. Bu tür çevreci hassasiyetler, genellikle, koruma meselesine ve mimari ve sosyal mirasın yanı sıra doğal mirası –orman arazileri vs.– koruma girişimlerine odaklanır. Dolayısıyla doğanın korunması, geleneksel değer ve kurumların savunmasıyla bağlantılıdır. Bu yüzden ekoloji, arazinin küçük bir azınlığa ait olduğu ve yukardan empoze edilen siyasi kontrolün hüküm sürdüğü feodal geçmişe dönüşü simgeleyebilir. Örneğin İngiliz çevreciliğin babası olan Edward Goldsmith, ekolojik toplumun aile ve toplum içindeki geleneksel düzeni –dolayısıyla güçlü otoriter hükümetin oluşumunu yeniden canlandıracağını ileri sürmüştür.

Eko-Sosyalizm

Yeşil hareket içinde belirgin sosyalist bir tutum vardır; bu, özellikle de liderlerinin çoğunun eski uç sol grup üyeleri olan Alman Yeşilleri arasında görülür. Eko-sosyalizm, genelde Marksist analize başvurur ve diğer çevrecilik hareketlerinde görülen etkin sözde dinî fikirlerden uzak durmaya çalışır.

şır. Örneğin önde gelen bir Alman eko-sosyalisti Rudolph Bahro, kapitalizmin çevre sorunlarının kaynağı olduğunu iddia eder. Doğal dünya sanayileşme ile zarar görmüştür, nedeni ise kapitalizmin kâr arayışıdır. Böylece kapitalizmin niteliği sadece sınıf çatışması değil doğal çevrenin bozulmasıdır. Hem insan emeği hem de doğal dünya istismar edilmektedir, çünkü her ikisine de ekonomik kaynak gözüyle bakılır. Dolayısıyla çevreyi geliştirmek amacıyla yapılan her türlü girişim sosyal değişim sürecini, belki de sosyal devrimi içermek durumundadır. Ancak doğal dünya konusunda Marx'ın kendi konumu bazı tezatlıklar içerir. Marx'ın, üretim güçlerinin gelişimine inancını bazıları klasik bir sanayileşme ifadesi olarak algılarken; başkaları, ilk yazılarındaki emeğin doğanın “insanlaştırılması” ve insanın “doğalaştırılması” olarak emek tasvir etmesinin ekolojik bir özelliğe sahip olduğunu ileri sürerler.

Eko-sosyalizmin temel konusu, kapitalizmin çevre düşmanı, sosyalizmin ise çevre dostu olduğu fikridir. Ancak sosyal feminizm de olduğu gibi böyle bir formül iki unsur arasında, bu kez “kırmızı” ve “Yeşil” öncelikler arasındaki gerginlikleri içine alır. Çevre felâketi kapitalizmin bir yan ürünü olmaktan başka bir şey değilse çevre sorunlarıyla, en iyi, kapitalizmi ortadan kaldırarak veya sınırlandırarak baş edilebilir. Dolayısıyla ekolojistler, ayrı Yeşil partiler oluşturmamalı veya dar çevreci örgütler kurmamalı, aksine daha geniş sosyalist hareket içinde çalışmalı ve dikkatleri gerçek meseleye, yani iktisadî sisteme çekmelidirler. Diğer taraftan sosyalizm, bir başka “üretim yanlışı” bir siyasi inanç olarak görülmüştür: Sadece kapitalist sınıf adına değil insanlığın iyiliği için gezegenin zenginliğini sömürme taraftarıdır. Sosyalist partiler çevre politikalarını benimsemekte yavaş kalmıştır, çünkü diğer “gri” partiler gibi seçimler nedeniyle ekonomik büyüme vaadine dayanmaya devam etmektedirler. Sonuç olarak ekolojistler yeşili kırmızının altına yerleştirmekte tereddüt etmişler ve Alman Yeşilleri kendilerini “ne sağ ne de sol” olarak ilân etmiştir. Gerçekten de Bahro (1984) gibi eko-sosyalistler ekolojik krizin aciliyetinden dolayı, sınıf çatışmasından önce gelmesi gerektiği sonucuna varmıştır.

Eko-sosyalistler, sosyalizmin doğal olarak çevreci olduğunu iddia ederler. Refah, genele ait ise herkesin çıkarına uygun biçimde kullanılacaktır ve bu, uzun vadede insanlığın çıkarına demektir. Ancak ekolojik sorunların sadece refah sahipliğinde bir değişikliklerle çözülmesi imkânsızdır. Söz konusu durum Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki devlet sosyalizmi ile açığa çıkmıştı, buralarda dünyanın en kontrol edilemez çevre sorunlarına sebep olundu. 1960'larda örneğin Sovyet İç Asya'daki Aral Denizi'ni besleyen iki ana nehrin, pamuk ve pirinç tarlalarını sulamak için yönleri değiştirilmişti. Bunun sonucunda dünyanın dördüncü büyük gölü olan Aral Denizi, eski boyutunun yarısına inmiş ve bazı bölgelerde kıyısı tuzlu ve kirlenmiş bir çölü gerisinde bırakarak 100 km kadar geri çekilmiştir. Doğu Avrupa'daki en iyi bilinen çevre felâketi, 1986'da Ukrayna'daki Çernobil nükleer patlamasıydı, bu olayın boyutu Sovyetler'i genel olarak çevre sorunları konusunda daha açık olmaya itti. Komünizm sonrası dönemde çevreci protesto grupları, Sovyetler Birliği'nden doğan devletlerde yaygın biçimde ortaya çıkmıştır. Ancak Batı'daki Yeşil hareketin aksine bu grupların nadiren eko-sosyalizmi benimsedikleri ve daha çok muhafazakâr ve tepkisel siyasi doktrinlerle bağlantılı bulundukları kayda değer bir durumdur.

Murray Bookchin (1921-2006)



ABD’li anarşist, sosyal felsefeci ve çevreci düşünür. Bookchin, 1930’lardaki Amerikan işçi hareketinde radikal bir eylemci ve çevre meselelerini ciddiye alan ilk sosyal düşünürlerden biriydi. Vermont’taki Institute of Social Ecology’nin eski öğretim görevlisidir.

Bookchin’in anarşizme katkısı, kıtlık sonrası şartları içinde hiyerarşik olmayan işbirliği potansiyeli ve modern topluluklar içinde adem-i merkezîyetçilik ve komünleri destekleme yolu üzerindeki vurgularla ilgilidir. “Sosyal ekoloji”nin önde gelen taraftarı olarak ekolojik ilkelere, sosyal örgütlenmeye uygulanabileceği görüşünü savunuyor ve ekolojik krizin hem toplum hem de doğanın organik dokusunun bozulması sonucunda meydana geldiğini ileri sürüyor. Bookchin’in başlıca çalışmaları şunlardır: *Post-Scarcity Anarchism* (Kıtlık Sonrası Anarşizm, 1971), *The Ecology of Freedom* (Özgürlüğün Ekolojisi, 1982) ve *Remaking Society* (Toplumu Yeniden Düşünme, 1989).

Eko-Anarşizm

Çevrecilik açısından duyarlı olduğunu iddia edebilecek olan ideoloji herhalde anarşizmdir. Rachel Carson’un *The Silent Spring*’i (*Sessiz Bahar*) yayınlamasından birkaç ay önce Murray Bookchin (bkz. s. 276) *Our Synthetic Environment*’ı (*Sentetik Çevremiz*, [1962] 1975) çıkardı. Yeşil hareketteki birçok insan 19. Yüzyıl anarko-komünistlerine, özellikle de Peter Kropotkin’e (bkz. s. 203) çok şey borçlu olduğunu kabul eder. Bookchin (1977), anarşizm ve ekoloji ilkelerinin arasında açık bir bağ olduğunu ileri sürmüştür; bu da sosyal iktidar için ekolojik dengenin en güvenli temeli olduğu inancını taşıyan “sosyal ekoloji” fikrinde ifade edilir. Anarşistler, uyumun insanlar arasındaki karşılıklı saygı ve sosyal dayanışmadan doğan devletsiz bir topluma inanırlar. Böyle bir toplumun zenginliği, onun çeşitliliği ve farklılığı üzerine kurulur. Çevreciler de denge veya uyumun kendiliğinden ekosistemler biçiminde doğa içinde geliştiğine ve bunların anarşist topluluklarda olduğu gibi dışardan bir otorite veya kontrole ihtiyaç duymadığına inanırlar. Dolayısıyla anarşistlerin insan topluluğu içinde hükümeti reddetmesi çevrecilerin doğal dünya içindeki insan kuralları uyarılarına paralellik gösterir. Böylece Bookchin, anarşist toplumu bir ekosisteme benzetmiştir ve farklılıklar, denge ve uyum ilkelerine değer vermeleri açısından her ikisinin de seçkin olduğunu ileri sürmüştür.

Anarşistler ayrıca komün veya köyler topluluğu olarak düzenlenmiş adem-i merkezîyetçi toplulukların oluşmasını savunmuşlardır. Bu tür topluluklarda hayat, doğaya yakın olur, her bir topluluk mümkün olduğunca kendi kendine yetmeye çalışacaktır. Bu tür topluluklar ekonomik açıdan farklı olur; çok çeşitli yiyecek, mal ve hizmetler üretirler ve dolayısıyla ziraat, zanaat ve küçük ölçekli sanayiler içerirler. Kendi kendine yetme durumu her bir topluluğu doğal çevresine bağlı kılar ve sonucunda organik ilişkiler ve ekoloji anlayışı ortaya çıkar. Bookchin’in görüşüne göre adem-i merkezîyetçilik “daha zeki ve sevgi dolu bir çevre kullanımı”na neden olur. İnsanlar

arasında kendinden gelişen sempati ile düzenlenen bir topluluk, insan ve doğal dünya arasındaki ekolojik dengeyi destekleme eğilimindedir.

Şüphesiz, birçok çevrecinin sahip olduğu sanayileşme sonrası toplulukları görüşü, Kropotkin ve William Morris'in yazılarından etkilenmiştir. Yeşil hareket ayrıca adem-i merkezîyetçilik, katılımcı demokrasi ve anarşist hareketten esinlenen doğrudan eylem gibi fikirleri benimsemiştir. Ancak anarşizm, ekolojik açıdan sağlam bir gelecek vizyonu sağlıyor görülse de oraya ulaşma aracı olarak pek görülmez. Anarşistler ilerlemenin ancak hükümet ve bütün siyasî otorite biçimlerinin yıkılmasıyla mümkün olacağına inanırlar. Bunun aksine Yeşil hareketteki birçok insan hükümeti, kolektif eylemin organize edilebildiği ve dolayısıyla ekonomik krizin ele alınabileceği, en azından kısa vadede, bir aracı olarak görürler. Hükümeti parçalara ayırma veya en azından zayıflatma sadece, her şeyden önce, sanayileşmeyi üreten ve öncelikle doğal çevreyi bozan güçleri başıboş bırakabileceğinden korkarlar.

Eko-Feminizm

Feminizmin Yeşil konulara farklı ve değerli bir yaklaşım sunacağı fikri, öyle bir büyümüştür ki eko-feminizm, çevreci düşüncenin temel felsefi ekollerinden birine dönüşmüştür. Temel konusu, ekolojik zararın kökünde ataerkilliğin olmasıdır: Doğa, insanoğlunun tehdidi değil erkek ve erkek kontrolünde olan kurumların tehdidi altındadır. Çif cinsiyetli insan yanlı veya cinsiyetsiz bir insan doğası görüşünü benimseyen feministler; ataerkilliğin erkekleri “özel” besleme, ev kurma ve kişisel ilişkiler dünyasından ayırarak onların güdü ve duyarlılıklarına zarar verdiğini ileri sürerler. Böylece işle ilgili cinsiyet ayrımı, erkekleri, kendilerini her ikisinin de efendisi olarak gördüğünden hem kadına hem de doğaya hükmetmeye sevk eder. Bu açıdan eko-feminizm, belirli bir sosyal ekoloji şekli olarak sınıflandırılabilir. Ancak birçok eko-feminist, teorileri erkek ve kadın arasında temel ve ortadan kaldırılamaz farklılıklar olduğu inancına dayalı teorileri olması bakımından özcülüğü, temelciliği destekler.

Böyle bir duruş örneğin *Gyn/Ecology*'de (Jin/Ekoloji, 1979) Mary Daly tarafından benimsenmiştir. Daly, “kadın doğası”nı kadınlar benimserse, kendilerini ataerkil kültürden kurtaracaklarını ileri sürmüştür. Kadın ve doğa arasında doğal bir bağın olduğu fikri yeni bir şey değildir. Hristiyanlık öncesi dinler ve “ilkel” kültürler, dünya ve doğa güçlerini tanrıça olarak tahayyül ederlerdi; bu fikir bazı açılardan Gaia hipotezinde de yeniden ortaya atılmıştır. Ancak eko-feministler, kadınların doğaya yakınlığının biyolojik temelini özellikle çocuk doğurmaları ve emzirmeleri gerçeğine dayandırıyorlar. Kadınların doğal ritim ve süreçlerden ayrı yaşayamadıkları gerçeği, onların siyasî-kültürel yönlerini de şekillendirir. Dolayısıyla geleneksel “kadın” değerleri, karşılıklı, işbirliğini ve beslemeyi içerir; bu değerler “yumuşak” veya ekolojik özelliklere sahiptir. Doğanın kullanılabilir bir kaynak veya boyunduruk altına alınacak bir güç olduğu fikri, daha çok kadınlar için itici gelir, çünkü doğanın bunun içinde ve aracılığıyla işlediğini görürler ve kişisel tatminin

doğaya karşı değil doğayla birlikte olmaktan kaynaklandığını hissederler. Dolayısıyla ataerkilliğin ortadan kaldırılması, insan topluluğu ve doğal dünya arasında tamamen yeni bir ilişkiyi beraberinde getireceğini vaat eder.

Kadın ve doğa arasında gerekli veya “doğal” bir bağ varken erkek ve doğa arasındaki ilişki oldukça farklıdır. Kadınlar doğa mahlûklarıyken erkekler kültür mahlûklarıdır: Onların dünyası suni veya insan yapımıdır, doğal yaratıcılıktan çok insan ustalığının bir ürünüdür. Bu durumda erkek dünyasında akıl sezilerin üstünde yer alır, materyalizm mâneviyattan önce gelir, mekanik ilişkiler bütüncül ilişkilerden önemli bulunur. Siyasi-kültürel açıdan bu, rekabet ve hiyerarşi inancında yansıtılır. Doğal dünya için bunun anlamı açıktır. Bu açıdan ataerkillik, kültürün doğa üzerinde üstünlüğünü beraberinde getirir; doğa ise boyunduruk altına alınması, kullanılması ve üstünde yükselinmesi gereken bir güçtür. Ekolojik zarar ve cinsiyet eşitsizliği, “kültürlü” erkeğin “doğal” kadını yönettiği aynı sürecin bir parçasıdır.

21. YÜZYIL’DA EKOLOJİK DÜŞÜNCE

21. Yüzyıl’da ekolojinin beklentileri, çevre krizi durumu ile ve de çevre meseleleri ve sorunları hakkında genel bir anlayış düzeyi ile bağlantılı gibi görünüyor. Doğanın bozulmasının kanıtı arttıkça (küresel ısınmadan doğan değişen havalar, kirliliğin neden olduğu erkek kısırlığının artması, hayvan ve bitki türlerinin yok olması vs.) bir büyüme-saplantılı sanayileşmeye alternatif arayışları da kesinlikle artacaktır. Yeşil partilerin ve tek konulu çevreci grupların iniş çıkış gösteren talihleri, ekolojik fikir ve değerlerin gücünün güvenilir bir göstergesini sağlamıyor. Yeşil partilerin yüzleştiği sorunlardan biri, rakiplerinin bir zamanlar sadece kendilerine ait olan “çevre dostu” duruşlarını benimsemiş olmalarıdır. Benzer şekilde tek-konulu çevreci grupların üyelikleri ve eylemci temelleri, genel toplum içindeki destekleyicilerin rakamını ve geri dönüşüm ve organik gıda kullanımı gibi ekolojik uygulamaların benimsenmesini yansıtmaz. Ayrıca çevreci grupların ve ekolojik eylemcilerin gelişmekte olan küreselleşme karşıtı hareket içinde göze çarpmaları önemlidir. Bu açıdan insanoğlunun 21. Yüzyıl’da, hem insan türünü hem de doğal dünyayı yok olmanın eşğine getiren politika ve uygulamaları geri çevirmekten başka seçeneği kalmayacaktır.

Ancak ekolojik teoriyi bir dizi problem bekliyor. İlk olarak, ekolojinin küresel bir ideolojiye nasıl dönüşeceğini anlamak zordur. Gelişmekte olan dünya ülkeleri söz konusu olduğunda ekolojik düşünce eleştirmenleri, Batı’yı yakalama fırsatını reddettiği görülür. Büyük ölçekli sanayileşme ile gelişmiş, sınırlı kaynakları suüstimal eden ve doğal dünyayı kirlletme hevesi olan Batılı dünyadaki uygulamalar, gelişmekte olan dünyaya verilmez. Ancak sanayileşmiş Batı, gelişmekte olan ülkeler kadar ekolojik öncelikleri tamamen benimsemeye meyilli değildir, çünkü bu, Batı’nın ana enerji ve kaynak tüketicileri olarak şu anda tadını çıkardığı zenginlikten vazgeçmeleri anlamına gelecektir. İkincisi, sanayileşme ve onu rekabetçi bireycilik ve tüketicilik gibi alttan destekleyen değerler ekonomik küreselleşmenin sonucunda daha yerleşik hâle gelmiştir. Bu açıdan küreselleşme,

bir tür hiper-sanayileşme biçimi olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle ekoloji ve küreselleşme karşıtı hareket arasındaki bağlantı tesadüf değildir. Üçüncüsü, ekolojik düşüncenin büyüme karşıtı mesajı bazı zorluklar içermektedir. Sürdürülebilir veya sıfır büyüme politikasının topluluklar için cazibesi o kadar az olabilir ki Bramwell'in *The Fading of the Greens*'te (*Yeşillerin Sesinin Kısılması*, 1994) ileri sürdüğü gibi seçim açısından imkânsız olabilir veya yanlış anlaşılabilir, çünkü çevre krizi sadece gelişmiş ve maddî bakımdan zengin topluluklar tarafından halledilebilir. Dördüncüsü, Yeşilcilik basitçe bir kentsel geçici heves, sanayileşme sonrası romantizm biçimi olabilir. Bu, çevreciliğin, sanayileşmeye karşı geçici bir tepki şeklinde bir çevre bilincini yansıtabilir ve gençler ile zenginlerle sınırlı kalma ihtimali vardır.

Ekolojinin karşılaştığı en yıldırıcı zorluk belki de getirdiği değişimlerin ölçeğidir. Ekolojik düşünce, en azından derin ekoloji kisvesinde, sosyalizm, faşizm, feminizm veya bu kitapta ele alınan siyasî inançlardan daha radikaldir. Sadece ekonomik sistemin veya siyasî sistem içinde güç ilişkilerinin dönüşümünü gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda yeni bir varlık şeklini, varlığı farklı hayata ve anlama şeklini yerleştirmeye çalışır. Dahası, ekolojinin teorileri, değerleri ve hassasiyetleri, geleneksel açıdan sanayi toplumlarına hâkim olanlardan tamamen farklıdır. Dolayısıyla ekolojinin sorunu, başarılı olmak istiyorsa etkilemek istediği kültüre tamamen yabancı bir felsefeye dayanıyor olmasıdır. Ancak bu cezbedici yanı da olabilir.

İleri Okumalar

- Baxter, B., *Ecologism: An Introduction*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999). Ekolojinin ahlâkî, siyasî ve iktisadî anlamlarını ele alan ekolojiye ilişkin temel unsurlarının açık ve kapsamlı bir araştırması.
- Bramwell, A., *Ecology in the 20th Century: A History*. (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1989). Ekolojik hareketin entelektüel ve siyasî tarihinin etkileyici bir incelemesi; ayrıntılı ve kıskırtıcı.
- Capra, F., *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*. (Londra: Flamingo, 1997). Derin ekolojiyi teorik paradigması olarak kullanan ekoloji politikasına yeni bir temel sağlamak için cesur bir girişim.
- Dobson, A., *Green Political Thought*, 3. Baskı (Londra: HarperCollins, 2000). Yeşil politikanın ardındaki fikirlerin anlaşılabilir ve yararlı bir açıklaması; bazen konunun klasik metni olarak görülür.
- Eckersley, R., *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. (Londra: UCL Press, 1992). Günümüz siyasî düşüncelerine dâir çevreci fikirlerin etkisinin ayrıntılı ve kapsamlı bir incelemesi.
- Marshall, P., *Nature's Web: Rethinking Our Place on Earth*. (Londra: Cassell, 1995). Farklı dönemlerde ve farklı kültürlerden kaynaklanan doğaya karşı çeşitli yaklaşımların özetini sunan ekoloji fikirlerinin tarihçesi.

DİNÎ FUNDAMENTALİZM

KÖKLERİ VE GELİŞİMİ

“Fundamentalizm” kelimesi, Lâtince temel anlamına gelen *fundamentum* kökünden türetilmiştir. Bu kavram ilk olarak 20. Yüzyıl’ın başlarında Amerikan Protestanlığı tartışmalarında kullanılmıştı. 1910 ve 1915 yılları arasında Evanjelik [İncil’i öğretmeye/yaymaya çalışan] Protestanlar, *The Fundamentals* adlı kitapçık serisi yayınlamışlardı, burada Hristiyanlığın “modern” yorumları bakımından İncil’in hatasız esası veya gerçek anlamı desteklenmiştir. Güncel kullanımında ise fundamentalizm, (bkz. s. 287), dünyanın büyük dinleri –İslâmiyet, Yahudilik, Hinduizm, Sihlik ve Budizm– ile bağlantılıdır ve kutsal metinlerin kitabî anlamının açıklamasından çok dinî-kültürel hareketin veya projenin bir türü olarak görülür (oysa bu belirli fundamentalizm şekillerinin bir özelliği olarak kalır).

Fundamentalizm kavramı oldukça tartışmalıdır. Birçoğu için baskı ve hoşgörüsüzlük anlamı taşıyan, fundamentalizm liberal değerler ve kişisel özgürlüğün düşmanı olarak görülür. Bu eğilim, Komünizmin yıkılmasıyla yoğunlaşan; gelişmiş Batı’daki birçok kişide dinî fundamentalizmin özellikle de İslâmî fundamentalizmin dünya düzeninin öncelikli tehdidi olarak Marksizmin yerine geçtiği inancını uyandırmıştır. Soğuk Savaş’ın sonu böylece küresel bir “medeniyetler çatışması”nın (Huntington, 1993) doğmasına neden olmuştur. Fundamentalizm sabitlik, dogma ve otorite ile ilişkilendirildiğinden fundamentalist olarak sınıflandırılanların çoğu bu kavramı, basitleştirici veya küçük düşürücü buldukları için reddederler. Ancak “gelenekselcilik”, “muhafazakârlık”, “ortodoks-luk” ve “uyanışçılık” gibi alternatif kavramların aksine fundamentalizm, siyasî olguyla ilgili ayırt edici bir özellik taşıma avantajına sahiptir.

20. Yüzyıl’ın son on yıllarındaki dinî fundamentalizmdeki duygu patlaması, laikleştirme, sekülerleşme tezinin savunucularını allak bullak etmiştir (modernleşme ve özellikle de sanayileşmenin mantığının din üzerindeki zaferi ve mânevî değerlerin maddî değerlerin yerini alması ile birlikte düşünülmesi söz konusudur). Dünyanın birçok kesiminde dinî hareketler yeniden bir güç kazanmıştır. Dahası fundamentalist kisvesinde bu dinî yeniden canlanış açık siyasî bir şekil almıştır. Dinî fundamentalizmin kendi doğruları içinde bir ideoloji olarak ele alınması gerektiği iddiası, dinin, toplumu yeniden canlandırma ve kapsamlı biçimde yeniden inşa etme girişimlerinde kendini gösteren hukuk ve siyasetten ayrılamayacağı varsayımına dayanır.

Geriye bakan vurgusuna ve modernizm karşıtlığına rağmen dinî fundamentalizm, modern dünyanın bir ürünüdür. Gerçekten de çoğu yorumcu bunu açık bir biçimde modern bir olgu olarak ele alır ve tarihi paralelleri olduğunu reddeder. Bunun muhtemel istisnaları köylü savaşını yöneten Alman vaiz ve Anabaptist Thomas Müntzer (1489-1525) ve de hemen hemen bütün kent işlerini denetleme imkânını veren Cenevre’de teokrasiyi kurmuş olan Fransız Protestan reformcu Jean Calvin’dir (1509-1564). Benzer biçimde Püritenler, 17. Yüzyıl İngiliz Devrimi’ni başlatmada önemli bir rol oynamışlardır ve de “dünyevî” ilgilerini Yeni [bir] İngiltere kurmak için Kuzey Amerika’ya doğru giderek yeni bir siyasî ve sosyal sistem oluşturmakla ortaya koymuşlardır.

20. Yüzyıl’ın sonlarından beri meydana gelen fundamentalist patlamaların kaynaklarını genel-

leştirmek zordur, çünkü, fundamentalizm dünyanın farklı yerlerinde farklı doktrin şekilleri almışlar ve zıt ideolojik özellikler göstermişlerdir. Yine de açık olan fundamentalizmin, derin sorunları olan toplumlarda, özellikle de kimlik bunalımı yaşayan çatışmalı toplumlarda ortaya çıkmasıdır. Bu tür krizlere katkısı olan faktörler arasında özellikle üçü, dinî fundamentalizm ile ilgilidir: Sekülerizm, sömürgecilik sonrası dönem ve küreselleşme. Sekülerizmin –dinî veya kutsal değer veya fikirlerin yerini dünyevî veya akılcı değer ve fikirlerin alması– geleneksel dinin önemini yitirmesine ve toplumun “ahlâkî dokusu” olarak görülen şeylerin zayıflamasına katkısı olmuştur. Bu anlamda fundamentalizm, yozlaşma ve ikiyüzlülüğe karşı ahlâkî bir tepkiyi temsil eder; “doğru” düzeni oluşturmayı ve beşerî dünya ve ilâhî dünya arasındaki bağı yeniden oluşturmayı amaçlar. Bu tür ahlâkî muhafazakârlık, 1970’lerden beri yayılan ABD’deki sözde Yeni Hristiyan Sağ’ında açığa çıkmıştır ve İran, Mısır, Türkiye, Pakistan ve Afganistan gibi ülkelerde İslâmî fundamentalizmin önemli bir unsuru olmuştur.

Sömürgecilik sonrası dönemin etkisi fundamentalizm dünyanın her yerinde görülse de, fundamentalizm, en güçlü ve etkili iddialarının neden gelişmekte olan dünyada görüldüğünü açıklamaya yardımcı olur. Sömürge sonrası topluluklar, bir dizi ciddi problemlerle boğuşmuştur. Örneğin, sömürge kültürü, yerli kültürleri aşağılamış ve baskı altında tutmuştur; bunun sonucunda da sömürge sonrası topluluklar, özellikle elit gruplar arasında Batılı değer ve kurumlara zayıflatıcı bir bağlanmayı da içeren zayıflatılmış bir kimlik duygusu miras almışlardır. Dahası bağımsızlık elde edildikten sonra genellikle biraz sosyalizm bağı da olan birleştirici sömürgecilik karşıtı mücadeleden ardından millet oluşturma ve rejim sağlama gibi daha karmaşık konular ortaya çıkmıştır. Siyasî bağımsızlık özgürleşmeyi de beraberinde getirmedi; daha çok geleneksel emperyalizmin yerini, Batılı güç ve çıkarlara boyun eğmeye ve küresel eşitsizliğe neden olan yeni-sömürgecilik aldı. Bu tür şartlar altında dinî fundamentalizm, hem Batılı olmayan hatta, Batı karşıtı olan siyasî bir kimlik nümunesi sağladığı hem de 1970’lerden beri devrimci sosyalizmin inişe geçmesiyle kentsel fakirlerin ve alt orta sınıfın umutlarını ifade ettiği için cezbedici gelmiştir.

Son olarak fundamentalizm, küreselleşmenin ilerlemesinden güç almıştır. Küreselleşme, güvenli ve istikrarlı kimlikler oluşturmak için “medenî” milliyetçiliğin gücünü zayıflatmıştır. Bu yüzden din, kolektif kimliğin temel kaynağı olarak milletin yerini almıştır; yani fundamentalizm etnik milliyetçiliğin bir alt çeşidi biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu, özellikle millî kimliğe meydan okunan veya kimliği tehdit edilen bölgelerde önem kazanmıştır. Etnik seferberlik olarak fundamentalizm, örneğin Sri Lanka’daki Seylanlı militan Budizminde, İsrail’deki Yahudi yerleşimci hareketinde, Hindistan’daki Hindu ve Sih aşırıcılığın ve de birleşik İrlanda’daki Ulster Protestanlarının direnişinde görülebilir. Fundamentalizm için küreselleşmenin anlamı yine de karmaşıktır. Gittikçe karşılıklı bağımlılıkların arttığı bir dünyada toplumu belirli millî, dinî ve siyasî planlara göre yeniden yapılandırma kapasitesi, sınırlıdır. 1989’da Ayetullah Humeyni’nin (bkz. s. 292) ölmesinden beri “pragmatik fundamentalizm” adı verilen durumun ortaya çıkması, iktidardaki fundamentalistler üzerindeki uygulamaya ilişkin kısıtlamaları vurgular. Pragmatizmin (bkz. s. 27) söz konusu rejimdeki fundamentalist itikatları eleştirdiği nokta ise başka bir konudur.

TEMELLERE DÖNÜŞ - ANA TEMALAR

Dinî fundamentalizm, iki anlamda tipik olmayan siyasî bir ideolojidir. Birincisi, doktrin ve yapı farklılıklarına bakmaksızın birçok, belki de bütün dinleri ilgilendirir. Dinî fundamentalizmi tek bir birleştirici birim olarak incelemek, dünya dinlerini bölen (ister tek bir tanrıya, ister birçok tanrıya inansın, ister hiçbir tanrıya inanmasın; ister kutsal kitapları, ister bir dizi kitabeleri ya da sözlü gelenekleri olsun; ahlâk ve sosyal davranışa bakışları farklı olsun vs.) temel farklılıkları ikincil anlamda ele almaktır. Dahası bazı fundamentalizmler şiddetle ve anayasa karşıtı siyasî eylemle ilişkisi olurken bazıları da kanuna uymayı ve barışçıl davranışı desteklemiştir. Bu tür farklılıklar, dinî fundamentalizmin siyasî fikir ve değerlerin müstakil *maddesel* bir birikimi olmaktan çok siyasî düşüncenin *bir tarzı* olduğu gerçeğine dikkat çeker. Örneğin, çoğu fundamentalizm liberal bireyciliğe (bkz. s. 45) tersken, Kuzey Amerika'daki Protestan fundamentalizmi bir inanç unsuru olarak “kaba bireyciliği” kabul eder. Aynı şekilde Kur'an'ın tefecilik ve faiz temelli bankacılığı reddetmesi, İslâmî fundamentalistlerin piyasa ekonomisini kabul etmesini zorlaştırır, oysa ABD'deki Yeni Hristiyan Sağı laissez-faire kapitalizmini desteklemektedir. Dinî fundamentalizmin temel veya ana konuları teşhis edilebildiği ölçüde; fundamentalistler içeriğine bakmaksızın fundamentalizmin belirli ilkelere esas veya değişmez “gerçekler” olarak tanıma eğilimindedirler.

İkincisi, dinin kutsal, mânevî veya “uhrevî” konularla ilgisi düşünüldüğünde dinî doktrin ve değerlerin siyasî bir ideoloji oluşturabileceğini varsaymak yersizdir. Elbette dinî fikirler “havuzu”ndan çıkarılan ideolojiler yeni bir şey değildir. Ahlâk sosyalistleri, değer sistemlerine bir temel oluşturmak için Hristiyanlığa, İslâmiyete, Yahudiliğe ve diğer dinlere bakmışlardır, muhafazakârlar ise dinî “sosyal [bir] tutkal” şekli olarak görmüşlerdir. Ancak dinî fikirleri, siyasî doktrinleri savunma ve fikirleri güzelleştirme aracı değil de siyasî düşüncenin kendisi olarak ele alması bakımından fundamentalizm farklıdır. Toplumu din ve dinî ilkeler doğrultusunda kapsamlı biçimde yeniden şekillendirme programı olarak fundamentalizm, kendi doğruları içinde bir ideoloji olarak sınıflandırılmalıdır. Yine bazıları fundamentalizmin milliyetçiliğin bir alt türü olduğu yorumunu getirir; ve bazı durumlarda fundamentalizmin dinî bir milliyetçilik şeklinde hareket ettiğini yalanlamak zordur. Ancak en azından daha radikal biçimlerinde dinî fundamentalizm millî ve etnik farklılık iddiasının ötesindedir; ve söz konusu İslâm olduğunda millî sınırları aşan bir boyut görülür. Dinî fundamentalizmin karakteristik konuları şunlardır:

- Din ve siyaset
- Fundamentalist dürtü
- Modernizm karşıtlığı
- Militanlık

Din ve Siyaset

Fundamentalizmin temel konusu, din ve siyaset ayrımının reddedilmesidir. Aslında Humeyni'nin kendi ifadesiyle "siyaset dindir." Din siyasetin temeli olabilir, ancak din nedir? En genel anlamıyla din, genelde bir dizi eylem ve uygulamalarla ifade edilen bir tür üstün gerçekle ilgili ortak inanç bütünü ile birbirine bağlı insanlardan oluşan örgütlü bir topluluktur. Üstün kavramını burada tanımlamak zordur, çünkü üst bir varlıktan, örneğin yaratıcı Allah'tan, "nesli tükenmek" anlamına gelen Budist nirvana kavramında olduğu gibi kişisel özgürleşme yaşantısına kadar herhangi bir şey anlamına gelebilir.

Dinin siyasi hayat üzerindeki etkisi, liberal kültür ve fikirlerin yayılmasıyla sürekli daha da sınırlandırılmıştır; sanayileşmiş Batı ise elbette bu süreçte başı çekmiştir. Yine liberal sekülerizm kesinlikle bir din karşıtı eğilim değildir. Daha ziyade din için "uygun" bir alan ve rol belirlemeyle ilgilidir. Liberal kültürün anahtar bir özelliği kamusal/özel ayrımıdır. Söz konusu ayrım, kolektif kurallar ile düzenlenen ve siyasi otoriteye bağlı kamusal hayat alanı ve de insanların istediği gibi davranabildikleri özel alan arasındaki kesin ayrımı belirler. Liberal bakış açısından bu ayrımın yüce erdemi, hükümetin kişisel veya özel işlere müdahale etme kabiliyetini sınırlandırarak bireysel özgürlüğü garanti etmesidir. Ancak burada özel alanla sınırlı olan ve özel hayatın tamamen seküler bir temelde düzenlenmesini gerektiren din için önemli anlamları vardır. "Dinin özelleşmesi"ni beraberinde getiren sekülerizm, kamusal/özel ayrımını siyaset ve din arasındaki ayrıma kadar genişletmiştir. Bunun en açık göstergesi, ABD'de ve başka yerlerde anayasada belirtilen ve hatta "yerleşik" kiliselerin devletle ilişkili resmî ayrıcalıklardan faydalanan İngiltere gibi ülkelerde gözlemlenen kilise ve devletin ayrılmasıdır.

Dini fundamentalizm ruhunun çoğunda kamusal/özel ayrımının reddedildiği görülür. Bir düzeyde fundamentalizm, kimlik politikasının bir ilânıdır. Sekülerizm ve akılcı bir temel üzerinde düzenlenen bir özel alan genişlemesi, geleneksel sosyal normları, dokuları ve değerleri yavaş yavaş zayıflatmıştır ve birçoğunu kimliksiz bırakmış veya Eric Hobsbawm'ın (1994) ifade ettiği gibi modern dünyadaki "öksüzler"i yaratmıştır. Fundamentalizmi nitelendiren yoğunluk ve coşku, öncelikli kolektif kimlik olarak dini yerleştirir ve üyelerine aksi durumda eksikliğini hissedecekleri aitlik duygusunu ve kökleşmişliği verir. Daha önemlisi, dinin ideolojik inançlarını oluşturan özel veya kişisel konuları kabul etmeyi reddetmek tam da dinî fundamentalizmin işidir. Dini sadece kişisel veya mânevî bir konu olarak ele almak kamusal hayata kötülük ve yozlaşmayı ve ayrıca mûsama-hakârlık, materyalizm, yolsuzluk, hırs, suç ve ahlâksızlığı dâvet etmektir. Fundamentalist çözüm basittir: Yeni bir dünya mevcut yapılar, dinî ilkeler üzerine inşa edilen ve hukuk, siyaset, toplum, kültür ve ekonomiyi barındıran kapsamlı bir sistem ile yer değiştirmelidir.

Ancak seküler kamusal alanın algılanmış çürümüşlüğü, iki tepkiden birine yol açabilir. Birincisi, bazen "pasif" fundamentalizm olarak da adlandırılan eğilimde, geri çekilme yolu seçilir ve geniş kitleler tarafından lekelenmemiş inananlar topluluğu oluşturmaya çalışılır. ABD'deki Amish ve Haredim, İsrail'deki aşırı ortodoks Yahudiler gibi gruplar şüphesiz dinin sosyal, ekonomik ve siyasi



Liberaler, dini bireysel seçim ve kişisel gelişimle ilgili “özel” bir mesele olarak görürler. Dinî özgürlük böylece sivil özgürlük için gereklidir ve din ancak siyaset, Kilise ile devlet arasındaki kesin ayrım ile garanti altına alınabilir.

Muhafazakârlar, dine değerli (belki de gerekli) bir istikrar ve sosyal bağ kaynağı açısından bakarlar. Topluma ortak değerler ve ortak kültür temeli sağladığından din ile siyaset ve Kilise ile devlet arasında örtüşmeler kaçınılmazdır ve arzuya dayanır.

Sosyalistler, dini genelde olumsuz açıdan; en iyi ihtimâlle siyasî mücadeleden ayrı ve en kötü ihtimâlle bazen devlet ateizmi benimsenmesine neden olan bir yöneten sınıf ideolojisi şekli olarak tanımlamışlardır. Sevgi ve tutkuyu vurgulayarak din, yine de, sosyalizme ahlâki temel sağlayabilir.

Anarşistler, genelde dini kurumsallaşmış bir baskı kaynağı olarak görürler. Kilise ve devlet birbirine bağlıdır; din, dünyevî yöneticilere itaat ve boyun eğmeyi vaaz eder ve aynı zamanda bireyden ahlâki otonomiyi çalan bir dizi otoriter değerleri belirler.

Faşistler, düşman bir bağlılık ve inanç kaynağı olarak işlev gördüğü ve tutku ve insan sempatisi gibi “gözden düşüren” değerleri vaat ettiği iddiasıyla dini bazen reddetmişlerdir. Yine de faşizm, terminolojisi ile iç yapılarını –bağlılık, fedakârlık, mâneviyat, kurtarılmaya vs – benimseyerek “siyasî” din olarak işlev görmeye çalışır.

Dinî fundamentalistler, dini sadece kişisel davranış değil sosyal, ekonomik ve siyasî hayatın düzenlenmesini dikte eden “temel” ve değiştirilmez ilkeler olarak görürler. Din, “özel” alanla sınırlı kalmaz ve kalmamalıdır, aksine en yüksek ve en iyi ifade biçimini popüler geniş seferberlik ve sosyal yeniden yapılanma politikasında bulur.

ilkeleri dikte ettiğine inanırlar, ancak genelde toplumun kapsamlı yeniden yapılanmasından ziyade bu ilkeleri kendi inançlarıyla yaşamayla ilgilenirler. İkinci tepki, aktif fundamentalizmdir; bu akım çarpışma ve muhalefet yolunu seçer ve açıkça siyasî bir duruş benimsemesi nedeniyle kendisi bir ideoloji olarak görülmelidir. Ancak siyasetin benimsediği fikir, geleneksel bir özellik taşır. Kamusal/özel ayrımına karşı çıkan feministlerin aksine dinî fundamentalistler, siyasete hükümet politikası ve devlet eylemi açısından bakarlar. Politikaya tamamen çürümüş gözüyle bakmaktan ziyade ahlâki yeniden yapılanmanın aracı olarak gördükleri modern devleti ele geçirmeye veya en azından onu etkilemeye çalışırlar. Yine de fundamentalizmi eleştirenler, din ve siyaset arasındaki ayrımı ortadan kaldırma kararının fundamentalizme bir totaliter itiş gücü verdiğini düşünüyorlar. Dinî ilkeler üzerine kurulmuş bir devlete, kamusal/özel ayrımı fikrinden ortaya çıkan sınırlamalar ile engel olunamaz. Ancak belirli fundamentalistlerin bu totaliter güdüye boyun eğme dereceleri, büyük ölçüde farklılık gösterir.

Fundamentalist Dürtü

En geniş anlamıyla fundamentalizm, “temel” veya “kurucu” olarak görülen fikir ve değerlere bağlılığı anlatır. Çevresel ve fâni inançların aksine fundamentalist inançlar, teorik bir sistemin çekirde-

ği olarak görüldüklerinden sürekli ve değişmeyen bir özelliğe sahiptirler ve sistemin orijinal veya “klasik” şekline bağlıdır. Dolayısıyla fundamentalizme, göreceliliğin tersi denebilir; görecelilik, ifadelerin ancak kendi bağlamları içinde değerlendirilebileceği inancında yansıtıldığı üzere objektif veya “mutlak” standartlarının olduğunu reddeder. Bu standart ile bazı siyasî ideolojiler, özellikle faşizm ve komünizm, fundamentalizm-görecelilik ekseninde fundamentalist uca daha yakın bir yere yerleştirilebilir; mantık ve hoşgörüyü bağlılığı ile şüphecilığe daha yakın olan liberalizm ise göreceli tarafa daha yakındır. Ancak bütün ideolojiler, fundamentalizm öğeleri içerir. Fundamentalizmin orijinal veya “klasik” fikirlere inancı koruması bakımından bir ideoloji içindeki bazı gelenekleri fundamentalist olarak adlandırırken bazılarını da böyle nitelememek mümkündür. Bu açıdan fundamentalizm, revizyonizmin tersidir. Kapitalizmi ortadan kaldırıp onun yerini almayı amaçlayan klasik Marksizm, böylece fundamentalist sosyalizmin bir şekli olarak görülmüştür; sosyal demokrasiye ise özel mülkiyet, piyasa, maddî dürtüler vs. gibi konulara muhalefetiğini değiştirdiğinden revize edilmiş bir sosyalizm açısından bakılmıştır.

Dinî fundamentalizm söz konusu olduğunda “fundamentalistler” her zaman olmasa da genelde kitabî doğrulukları iddiası ile desteklenerek kutsal metinlerin içeriğinden ortaya çıkarılmışlardır. Gerçekten de kutsal yazılara ait gerçeklik, Amerikan Protestan fundamentalizminin temel bir özelliğiydi; örneğin yaratıcılığı veya yaratma ilmini vaaz etmeye devam etmiştir ve Darwin’in evrim teorisini reddederek Tekvin’de (*Genesis*) tarif edildiği gibi insanın Tanrı tarafından yaratıldığını savunmuştur. Bu tür eğilimler üç “kitabî din”de –Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Yahudilikte– bulunabilir; her biri, Tanrı’nın vahyedilen sözleri olduğunu iddia ettikleri kutsal metinlere sahiptir. Yine de, çoğu kez ilişkili olsa da dinî fundamentalizm, kutsal kitap yazılarıyla eşit tutulmamalıdır. İlk olarak bütün kutsal metinler, karmaşık ve farklı fikir, doktrin ve ilkeler dizisi içerir. Kutsal siyasî bir ideoloji olarak, yani toplumun yeniden yapılanması ve kitlelerin seferber edilmesine yönelik bir ahlâkî veya siyasî bir program olarak kutsal kitabı ele almak için onun “temellerini” ortaya çıkarmak gerekir. Bunlar, dinî kimliğin tam ve anlam karışıklığı olmayan tanımını sağlayan basit ve açık ilkeler dizisidir. John Garvey’in (1993) ifadesiyle fundamentalizm, “hafif ve hızlı seyahat eden, parçaları sökülmiş bir din türü”nü oluşturur.

İkincisi, esas hedefleri “kitaba göre yaşamak” olan aşırı ortodoksların aksine fundamentalistler, metinleri “eylemci” biçimde okumayı desteklemişlerdir, böylece metindeki karmaşıklık ve derinliği ilâhî-siyasî bir projeye indirgeme imkânı bulmuşlardır. İslâm’da bu, “dinamik yorum” olarak ifade edilir. Ancak seçicilik ve yorum, metnin veya doktrinin versiyonunun nasıl diğer versiyonlar üzerinde tutulacağı sorusunu gündeme getirir. Fundamentalistler genelde bu sorunu, yorumu *kimin* yaptığını ortaya koyarak çözmüşlerdir. Bu açıdan, dinî konumu ve dinî görevi ikincil derecede olabilir; daha da önemlisi “gerçek” yorumcu, derin inanca ve ahlâkî temizliğe sahip (tabii ki bir erkek) kimse ile ayrıca mücadele süreci ile mânevîyatı daha derinleşmiş olan bir eylemci olmalıdır. Dinî fundamentalizmin ona, eleştirmenlerin iddia ettiği gibi, sürekli üstü kapalı olarak otoriter bir özellik kazandıran karizmatik bir liderlikle ilintilendirilmesinin sebebi budur.

20. Yüzyıl’ın sonlarından beri fundamentalist hareketlerin hızla artmasıyla görülen funda-



Fundamentalizm, içeriğine bakılmaksızın belirli ilkelerin değişmez ve üst bir otoriteye sahip temel “doğrular” olarak görüldüğü düşünce tarzıdır. Dolayısıyla müstakil fundamentalizmlerin, destekçilerinin doktrinel kesinlikten doğan bir ciddiyet veya tutkuyu açığa vurma eğilimleri dışında ortak bir yanı yoktur veya çok azdır. Din ve kutsal metinlerin kitabî doğrulukları ile genelde ilişkili olsa da, fundamentalizm, siyasî inançlarda da görülebilir. Liberal şüpheciliğin bile kendisinin dışında bütün teorilere şüpheyi yaklaşılması gerektiği temel inancı barındırdığı söylenebilir. Katılık, dogmacılık ve otorite anlamında küçük düşürücü biçimde kullanılsa da fundamentalizm, kendini düşünmeme ve ilkelere bağlılık ifadesini de içerebilir.

mentalizmin büyük gücü, onun siyasî eylemcilik ve inananları mobilize etme kapasitesidir. Böylece fundamentalizm, hem psikolojik hem de sosyal düzeyde işlev görür. Psikolojik açıdan onun câzibesi, belirsiz bir dünyada kesinlik sunabilme kapasitesine dayanır. Dinî olarak insanoğlunun yüzleştiği en derin ve kafa karıştırıcı problemlere hitap eder; fundamentalist dümdüz, pratik ve hepsinden öte mutlak çözümler sunar. Sosyal açıdan onun câzibesi eğitilmiş ve çalışan kesimlere yayılmış olsa da fundamentalizm, temelde ekonomik ve siyasî açıdan dışlanmışların umutlarına hitap etmekte başarılı olmuştur. Özellikle de gelişmekte olan dünyada, güvenli bir kimlik ve sosyal düzen ümidi, sunmayla birlikte siyasî yenilik ve sosyal adâlet inancı olarak sosyalizmin yerini almıştır. Ne var ki, onun basitliğinin ve apaçık olma özelliğinin onu karmaşık sorunlarla uğraşmasını ve kapsamlı çözümler geliştirmesini engellemesi, fundamentalizmin sınırlılıkları arasındadır. Siyasî bir plan eksikliği nedeniyle iktidardaki fundamentalistler, İran’daki gibi, acele bir şeyler yapmak ve mevcut siyasî geleneklerden bir şeyler almak zorunda kalmışlardır ve hiçbir yerde fundamentalist hareketler ve liderler, tutarlı bir “fundamentalist” ekonomi geliştirememişlerdir.

Modernizm Karşıtlığı

Dini fundamentalizmin en bilindik özelliği, modern dünyaya sırtını keskin biçimde çevirmesidir. Modernleşme, düşüş ve bozulmayla eşit görülür ve tanrısız sekülerizmin yayılması olarak nitelenir; yeniden yapılanmanın ise eskinin “altın çağı”nın geleneklerine ve mâneviyatına dönüş ile mümkün olacağı ileri sürülür. Ne yazık ki bu imaj çok basittir ve belirli açılardan yanıltıcıdır. Dinî fundamentalizm, açık biçimde geleneksel ve aynı zamanda modern; bir küskünlük ve kıskançlık karışımı, onun moderniteyle ilişkisini gösterir. Fundamentalizmin bir yüzü şüphesiz keskin modernizm karşıtlığıdır. Bir tür ahlâkî muhafazakârlık ile eş anlamlı olan “geleneksel” değerlerin onaylanmasında bu, en açık biçimde görülür. Birey kültü ve kişisel tatmin için tutkuya yenilen Batılı topluluklar, en iyi ihtimâlle ahlâk dışı ve en kötü ihtimâlle dejenere görülür. Müsamahakârlık, zina, fuhuş, eşcinsellik ve pornografi, bu ahlâkî kirliliğin semptomlarından sadece birkaç tanesidir. Libe-



Lâtincede halk anlamına gelen *populus*'tan türetilmiş popülizm, hem belirgin siyasî hareketleri hem de belirli bir siyasî düşünce geleneğini tarif etmek için kullanılmaktadır. Popülist adı verilen hareket veya partiler, "yolsuz" ekonomik veya siyasî elitlere rağmen onların sıradan halkı destekleme iddialarıyla ayırtedilmiştir. Siyasî gelenek olarak popülizm, insanların dürtü ve isteklerinin siyasî eylemin yasal temellerini sağladığı inancını yansıtır. Dolayısıyla popülist politikacılar doğrudan insana hitap ederler ve onun en derin umut ve korkularını ifade ettiklerini iddia ederler, bütün aracı kurumlara güvensizlik duyulur. Popülizm, herhangi bir amaçla veya ideolojiyle bağlantılı görülebilmesine rağmen, çoğu kez, "çoğulcu" demokrasinin rakibi olan zımnen otoriter, "popülist" demokrasi olarak görülür

ral bireyciliği (bkz. s. 45) dinî fundamentalizmden ayıran büyük bir ahlâkî alan vardır; birincisi insanların kendi ahlâkî kararlarını vermesini destekler, ikincisi ise belirlenmiş ve ilâhî temelli bir ahlâk sistemine uymayı gerektirir. Dolayısıyla İslâmî fundamentalizm, eski şeriat hukukunun yeniden uygulanmasını talep eder ve Hıristiyan fundamentalistler, "ailevî" veya "dinî" değerlere geri dönerek müsamahakârlık ve materyalizmin yayılmasıyla mücadele etmeye çalışırlar.

Fundamentalizm, muhafazakârlık veya gelenekselcilik ile karıştırılmamalıdır. (Muhafazakârlık ve fundamentalizm arasındaki örtüşmelere ve birlikler oluşturmalarındaki kolaylıklara rağmen özellikle ABD'deki Cumhuriyetçi Parti içindeki Ahlâkî Çoğunluk [Moral Majority] gibi örgütler aracılığıyla) ikisi mizaç ve hedef bakımından farklıdır. Muhafazakârlık mutevazı ve dikkatlidir, fundamentalizm ise keskin ve tutkuludur; muhafazakârlık elitliği koruma ve hiyererşiyi savunma eğilimindedir, fundamentalizm ise popülist ve eşitleyici yönelimleri içinde barındırır; muhafazakârlık devamlılık ve geleneği tercih eder, fundamentalizm ise radikal bazen de açıkça devrimcidir. Gelenekselcilik, miras alınan kurum ve uygulamaların, özellikle de uzun ve devamlı bir tarihi olanların, insan davranışı için en iyi rehber olduğuna inanır. Bu hâliyle fundamentalizmin gelenekselcilik ile ortak noktası azdır, çünkü dinî öğretilerin "yeni" yorumlarını onaylama, kapsamlı sosyal oluşumlar oluşturma eğilimindedir. Fundamentalizm ve tepkisel radikalizm arasında daha yakın bir bağlantı vardır. Yine de fundamentalizm, gericiler olmaktan ziyade tepkiseldir: Ahlâkî gelenekselcilik retorığının ardında belki de idealleştirilmiş bir geçmişten ziyade saf bir gelecek fikri yatıyordu. Fundamentalizm içindeki karizmatik liderlik, popülizm (bkz. s. 288) ve psiko-sosyal yeniden yapılanmaya yönelik eğilim, faşizmle bazı paralelliklerin olduğu izlenimini verdi; ancak bu, fundamentalizmin gerçekten dinî tutkularca ortaya çıkarıldığı düzeyi gözardı etmeyi beraberinde getirmektedir.

Fundamentalistlerin sadece uzlaşmaz gericiler olduğunun en açık kanıtı, belirli modern yönle-re karşı duydukları ilgidir. Örneğin dünyanın her yerindeki fundamentalistler, modern teknoloji ve kitle iletişim avantajlarından faydalanmışlardır, yani bu durum sadece ABD'deki "Tele-Evanjelistler" durumu için geçerli değildir. Bu, "kurtarılmamış" dünyaya karşı olan ve modern çağ öncesi yöntem ve uygulamaları benimseyip geri çekilen aşırı ortodoks hareketler ve uyanış hareketleri ile tezat için-

dedir. Moderniteyle fundamentalist uzlaşmanın sadece sinik bir yanı yoktur. Teknoloji, bilim, modern devlet mekanizması ve hatta nükleer silâhları onaylamaları, modernite ruhuna sempati ve “öbür dünya” mistisizminden çok “bu dünya” rasyonalizmine (bkz. s. 48) saygı duyduklarını gösterir. Örneğin İran’daki “İslâmî bilim” fikrine ilgi duyulması, geleneksel ve dolayısıyla Batılı bilimin kabul edilmesine yol açtı. Benzer şekilde “İslâm ekonomisi” arayışı, ekonomik liberalizmden türetilen piyasa ilkelerinin uygulanmasına dönüştü. Son olarak şunu belirtmek gerekir: Fundamentalistler, özünde modernist bir din görüşünü benimsiyorlar ve miras kalan yapılar ve geleneklerdeki inançtan ziyade “dinamik” yorumlara dayanıyorlar. Parekh’in (1994, s. 121) ifade ettiği gibi fundamentalizm, “din sınırları içinde moderniteyi ele alsa da dini, modernite sınırları içinde yeniden tanımlıyor.”

Militanlık

Dini fundamentalistler, geleneksel, devlet merkezli bir siyasî görüşü benimserken farklı bir siyasî eylem tarzını izlemişlerdir: Enerjik, militan ve bazen de şiddet içeren bir siyasî eylem tarzı. Fundamentalistler kendilerini militan olarak görmekten memnuniyet duyarlar, çünkü militanlık çatışma içindeki kişinin coşkunluk ve tutkusunu ima eder. Militanlık nereden geliyor ve onun yansımaları nelerdir? Fundamentalist militanlık çeşitli kaynaklardan ortaya çıkmıştır. İlk olarak, din hususundaki çatışmaların yoğun olma eğilimi vardır, çünkü din, temel değer ve inançlarla uğraşır. Din adına hareket edenler, inandıklarının ilâhî temelli olmasından ilham alırlar; bu da, bütün diğer görüşlerin önüne geçer. Tarih boyunca neden bu kadar çok din savaşlarının olduğu da belki böylece açıklanmış olur.

İkinci bir faktör ise fundamentalizmin bir siyasî kimlik şekli olmasıdır: İnsanlara kim olduklarını tanımlamaya yardım eder ve kolektif bir kimlik kazandırır. İster sosyal, millî, ırksal temelli isterse dinî ayırım temelli olsun, bütün siyasî kimlik şekilleri, “onlar” ve “biz” arasındaki, “grup dışı” ve “grup içi” arasındaki ayrımcılıklara dayalı olma eğilimindedir. Elbette dinî fundamentalizm, düşman ve “öteki” olanın varlığı ile ilişkilendirilir, böylece yoğun bir kolektif kimlik yaratmaya ve kendisinin muhalif ve çatışmacı özelliği güçlendirmeye hizmet eder. Bu “şeytanileştirilmiş öteki”, sekülerizm ve müsahamakârlıktan düşman dinlere, Batılılaşmaya, ABD’ye, Marksizme ve emperyalizme kadar uzanan çeşitli kisvelere, bürünebilir. Üçüncü bir faktör ise fundamentalistlerin manik bir dünya görüşüne sahip olmalarıdır, buna göre aydınlık ve karanlık veya iyi ve kötü arasındaki çatışma vurgulanmalıdır. Tanrı iradesi sonucu hareket eden seçilmiş insanlar “biz” isek “onlar” sadece görüş ayrılığı olan insanlar değil aynı zamanda Tanrı’nın dünyadaki amaçlarını engellemeye çalışan varlıklardır ve “karanlık güçleri” temsil etmekten başka bir şey yapmazlar. Fundamentalistler için siyasî çatışma, bir savaş veya çarpışmadır ve sonunda ya inananlar ya da kâfirler hâkim olmalıdır.

Militanlığın sonuçlarından biri, yasadışı, anayasa karşıtı siyasî eyleme girmeye hazır olma durumudur. Yine de Tanrı’nın yasası insan yasasından önce gelmesine rağmen fundamentalistler, ikincisini göz ardı etmezler, örneğin Yeni Hristiyan Sağı yasa ve düzeni açıkça destekler. Ancak en çelişkili konu, fundamentalist şiddet kullanımıdır. Fundamentalist tepki, genelde barışçıl ve



En geniş anlamıyla terörizm, siyasî amaçları desteklemek için terör kullanımı anlamına gelir; korku ve endişe iklimi yaratmayı amaçlar. Yine de bu, oldukça tartışma yaratan bir kavramdır. Birincisi, terörizm ve diğer şiddet şekilleri ve savaş arasındaki ayrım, ikincisinin daha geniş kitlelere korku dağıtmayı amaçlaması gerçeği ile bulanıktır. İkincisi, bu kavram çok küçük düşürücü olduğundan ayırıcı ve genelde öznel kullanıma eğilimindedir (bir kişiye göre terörist olan bir başkası için özgürlük savaşçısıdır). Üçüncüsü, terörizm hükümet karşıtı bir eylem olarak algılanmasına karşılık hükümetler, terörü kendi toplumlarına karşı da kullanabilirler, tıpkı “devlet terörizmi”nde olduğu gibi.

yasal olduğundan intihar bombacıları ve teröristler olarak fundamentalistlerin genel imajı dengersiz ve yanlış ise de; fundamentalizmin terörizm (bkz. s. 290) ve şiddetle bağlantısı olmadığını ileri sürmek imkânsızdır. Bunun en dramatik örneği 11 Eylül 2001’de Dünya Ticaret Merkezi’ne ve Pentagon’a yapılan El-Kaide saldırılarıdır. Diğer örnekler 1981’de İslâmî fundamentalistlerin Mısır cumhurbaşkanı Enver Sedat’a, 1984’te militan Sihlerin Hindistan başbakanı İndira Gandhi’ye, 1995’te Yahudi bir fanatiğin İsrail başbakanı Yitzak Rabin’e yaptıkları suikasttır; Hizbullah (Allah’ın Partisi) ve Hamas gibi İslâmcı gruplar tarafından İsrail’de terör kampanyaları yürütülüyor; Sri Lanka’daki militan Budistler, İsrail’in işgâl topraklarındaki Yahudi fundamentalistler, Cezayir’deki İslâmcı teröristler şiddet eylemleri gerçekleştiriyor; ve ABD’de bombalama ve cinayet ile eylemlerde bulunan kürtaj karşıtlığı da buna örnekler.

Bu tür eylemlerin en yaygın fundamentalist gerekçesi şudur: Onlar kötüyü silmeyi amaçladıklarından Tanrı’nın iradesini yerine getirirler. Örneğin İslâmcı bombacılar, Allah yolunda hayatlarını feda ettiklerinde hemen cennete gireceklerine inanırlar. Fundamentalist gruplar arasındaki şiddet olayları, kıyametten kaynaklanan beklentiler ve devrimsel tutku ile daha da artar; buna göre kıyamete yaklaştığımız düşünülür. Fundamentalist hareketler genelde bin yıllık inancı onaylar, yani yakında bin yıllık bir Tanrı hükümdarlığının kurulacağına ve Tanrı’nın dünyaya dönüşü umuduna dayanan kurtarıcı beklentilere inanırlar.

FUNDAMENTALİZM AİLESİ

Marty (1988)’nin belirttiği gibi fundamentalizm türleri, farazî bir “aile” oluşturabilir. Yine de aile üyeleri birbirinden en azından üç önemli konuda farklılık gösterir. Birincisi, bunlar, farklı dinlerden türerler. Bütün dinler fundamentalist veya fundamentalist benzeri hareketler üretmiş olsa da bazı dinler fundamentalist gelişmelere daha meyilli olabiliyor veya fundamentalizmin ortaya çıkmasına daha az engel koyabiliyor. Bu açıdan İslâm ve Protestan Hristiyanlık, fundamentalist hareketleri üretmeye eğilimlidir, çünkü her ikisi de tek bir kutsal metne dayanır ve yetkili temsilcilerin elinde yoğunlaşmaktan ziyade inananların ruhanî bilgiğe doğrudan ulaşabileceğini söyler (Parekh,

1994). İkincisi, fundamentalizm çok farklı topluluklarda ortaya çıkar. Fundamentalist hareketlerin etkisi ve doğası, dolayısıyla ortaya çıktığı toplumun sosyal, ekonomik ve siyasî yapısı ile şartlandırılmıştır. Üçüncüsü, fundamentalizm, bağlantılı olduğu siyasî kaynaklara göre farklılık gösterir. Bunlar üç kategoriye ayrılır. Dini fundamentalizm, kapsamlı siyasî yenilik elde etmek için bir araç olarak kullanılabilir; bu da, özellikle dışlanmış veya baskı görmüş insanlara cazip geliyor; birleşik bir siyasî kültür yaratarak sevilmeyen bir lider veya hükümeti dışlama yolu veya tehdit altındaki millî veya etnik bir kimliği güçlendirme aracı olarak kullanılabilir. Temel fundamentalizm şekilleri şunlardır:

- İslâmî fundamentalizm
- Hristiyan fundamentalizmi
- Diğer fundamentalizm şekilleri

İslâmî Fundamentalizm

İslâm, dünyada ikinci büyük din ve en hızlı büyüyendir. Günümüzde yaklaşık 1,3 milyar Müslüman 70'den fazla ülkede yaşamaktadır. İslâmın gücü coğrafi açıdan Asya ve Afrika'da yoğunlaşmıştır; örneğin Afrika nüfusunun yarısından fazlasının yakın zamanda Müslüman olacağı tahmin ediliyor. Ancak İslâm Avrupa ve başka yerlere de yayılmıştır. İslâm, kesinlikle sadece bir "din" değildir ve asla sadece bir "din" olmamıştır. Daha çok, birey ve milletler için ahlâkî, siyasî ve ekonomik davranış kuralları ile bütün bir hayat biçimidir. "İslâmî hayat tarzı", Muhammed peygamberin (yaklaşık MS 570-632) öğretilerine dayanır; Kur'an'da açıklandığı gibi bu, bütün Müslümanlar için Allah'ın kelâmıdır ve samimî Müslümanlar tarafından gözlemlenen geleneksel âdetlerden oluşan Sünnet veya "takip edilen yol"un, peygamberin kendi hayatından örnek alındığı söylenir. İslâm içinde iki bölüm vardır, bunlar peygamberin MS 632 ölümünden 50 yıl sonra ortaya çıkmıştır. Sünnî bölüm, Müslümanların çoğunluğunu oluşturur; Şii kısım ise Müslümanların %10'undan biraz fazladır ve çoğunlukla İran ve Irak'tadır.

İslâm tarihi boyunca din ve siyaset arasında, seküler anlayışı taşıyan ve İslâmî ilkeleri siyasî hayata uygulamada esneklik taraftarı olan İslâmî liderler ile peygamberin ilke ve hayat tarzına bire bir uyulmasının gerektiğine inanan fundamentalistler arasında her zaman çatışma olmuştur. İslâm'da fundamentalizm, Kur'an'ın gerçek anlamına inanmak demek değildir, çünkü bu, bütün Müslümanların kabul ettiği bir şeydir ve bu anlamda bütün Müslümanlar fundamentalisttir. Aksine İslâmî inançlara, özellikle de sosyal hayat ve siyaset konusuna ve de kişisel ahlâkî konulara yoğun ve militan bir bağlılık anlamına gelir. İslâmî fundamentalistler, dinin siyaset üzerine hükmetmesini sağlamaya çalışırlar. Uygulamada bu, "İslâmî bir devlet" kurmak demektir, yani geçici bir otorite yerine ruhanî bir lider tarafından yönetilen ve Kur'an'da ifade edilen ilkelere dayalı *şeriat*, ilâhî İslâm hukukunu, uygulayan bir teokrasi anlamına gelir. *Şeriat* bir dizi yasal ve dürüst davranışı ortaya koyar ve buna, hem erkek hem kadın için kişisel davranış kuralları ve de birçok suç için ceza siste-

Ayetullah Ruhullah Humeyni (1900-1989)



İranlı dinî ve siyasî lider. Şii din adamlarının oğlu ve torunu olarak Humeyni, dinî bir eğitim aldı ve 1964'te İran'dan sürgün edilene kadar Kum'daki baş ilâhiyat merkezinde en önde gelen bilginlerden biriydi. 1979'da sürgünden geri dönüşü, Şahlığı yıkan halk devrimini kıvılcımlandırdı, böylece Ayetullah ("Allah'ın ihsanı" anlamına gelir) ölümüne kadar dünyanın ilk İslâm devletinin lideri hâline gelmişti.

Humeyni, 1940'lar gibi erken bir zamanda İslâm devleti fikrini öne çıkarmış olsa da kurum-sallaşmış bir ruhanî yönetim, yani "İslâm cumhuriyeti"nin temel fikri 1960'ların sonuna kadar ortaya çıkmamıştı. Humeyni'nin dünya görüşü, fakirler ve Üçüncü Dünya'daki dışlananlar olarak algılanan mazlumlara ile şeytanın ikizi olarak görülen zalimler yani, bunlar ABD ve Sovyetler Birliği, kapitalizm ve komünizm, Batı ve Doğu arasındaki katı ayrıma dayanıyordu. Böylece İslâm, dışardan gelen işgâl ve yozlaşmadan arındırarak İslâm dünyasını yeniden yapılandırmayı amaçlayan ilâhî-siyasî bir proje hâlini almıştı.

mi dâhildir. Diğer dinlerle ortak olarak İslâm, doktrinler ve birçok siyasî davayı haklı çıkarabilen inançlar içerir. Bu, özellikle İslâmî ekonomik fikirler için geçerlidir. Örneğin Kur'an, özel mülkiyet kurumunu onaylar, bazılarının göre bu kapitalizmin desteklenmesidir. Ancak tefecilik ve vurguncuğu da yasaklamıştır, bu durum ise bazılarının göre sosyalizme yakınlığı gösterir.

20. Yüzyıl'da İslâmî fundamentalizmin yeniden canlanması, 1928'de Mısır'daki İhvan-ı Müslimin'in (Müslüman Kardeşler'in) kurulmasıyla başlamıştır. Mısır, 1922'de kısmî bağımsızlık elde etmiş ve 1936'da tam bağımsızlığına kavuşmuş olmasına rağmen İngiltere, ülkede güçlü bir ekonomik ve askerî bir varlık hâline gelmişti. İhvan, Hasan el-Benna (1906-1949) tarafından bozuk bir İslâmî inancı değiştirmek ve inananların siyasî ses, siyasî partisi olmak amacıyla kurulmuştu. İhvan, hem kapitalist hem de sosyalist gelişim şekillerine alternatif sunan İslâmî bir hükümet kurmaya amaçlamıştır. Böyle bir hükümet, İslâmî ilkeleri ekonomik ve siyasî hayata ve aynı zamanda kişisel ahlâk konularına uygulayarak sosyal sistemi değiştirecektir. Böyle ruhanî bir arınma süreci, Mısır'ın yabancı kontrolden özgürleşmesini içerecek ve İhvan, bütün İslâm topluluklarının tamamen özgürleşmesini ve birliğini canlandıracaktı. İhvan, Ürdün, Sudan, Suriye'ye yayıldı ve cami, okul, gençlik kulüpleri ve hatta ticarî işletmeler de dâhil olmak üzere kollar oluşturdu. Genç insanları fiziksel ve askerî açılardan eğitti ve gelecek cihada hazırladı, böylece bu kutsal savaş ile amaçlarına ulaşabileceklerdi.

Ancak fundamentalizm, Arap siyasetinin uçlarında kalmaya devam etti, Arap liderler ise ya Batı yanlısıydı ya da Mısır'da Cemal Nasır'ın yükselmesiyle bir Arap sosyalizm türünü destekledi. Nasır, 1956'da Süveyş Kanalı'nı millileştirdi ve İngiltere, Fransa ve İsrail'in askerî müdahalesine direnebildiğinden Arap dünyasının tartışılmaz lideri oldu. Nasır'ın sosyalizmi, Sovyetler Birliği ile yakın diplomatik ilişkiler kurmasına ve İhvan'ı bastırmasına neden oldu. Ancak 1967'deki Arap-İsrail savaşında Mısır'ın yenilmesi, Arap sosyalizmi fikirlerini gözden düşürmeye başladı ve funda-

mentalist hareketin büyümesine imkân sağladı. Sömürge yönetiminin sona ermesine rağmen Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkeleri, Batı veya Sovyetler Birliği'ne bağımlılıklarının ve de İsrail devletini ayakta kalması ile açıkça görülen siyasî iktidarsızlıklarının farkındaydılar. Bu şartlar altında yenden canlanan milliyetçilik, İslâmî fundamentalizm şeklini aldı. 1970'lerden beri çoğu Müslüman ülkede fundamentalist gruplar ortaya çıktı ve gençler ve siyasî eğilimliler arasında gün geçtikçe artan bir destek buldu.

Bu sürecin odak noktası İran olmuştur, burada kitlesel bir devrim Ayetullah Humeyni'yi iktidara getirdi ve İran'ın "İslâm Cumhuriyeti" ilân etmesine neden oldu. Bir sonraki bölümde Şii fundamentalizmi ile bağlantılı olarak daha etraflıca ele alınacak olan İran örneği, dünyanın birçok yerindeki fundamentalist gruplara ilham kaynağı olmuştur. 1981'de İhvan-ı Müslimin Mısır başkanı Sedat'a suikast yaptı; Pakistan ve Sudan gibi çeşitli İslâmî ülkelerdeki liderler ise fundamentalistlerin baskısıyla şeriat kanunlarını uygulamaya başladı. Fundamentalizm, özellikle, 1980'lerin Lübnan'ında hâkimdi; Lübnan, Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki savaşla bölünmüş ve güneyi İsrail kuzeyi ise Suriye tarafından işgal edilmişti. Beyrut'un bazı kısımları İran destekli Hizbullah gibi fundamentalist grupların denetimine geçti; bunlar Batılı rehineleri kaçırıp başarılı biçimde dünyaya duyurmayı başardı. İslâmcılığın gelişimi birçok farklı şekil almıştır. Türkiye'de anayasal bir fundamentalizm biçimi Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) 2002'de seçim başarısı ile ün kazanmıştır, bu parti bir yıl önce daha önce yasaklanmış İslâmî gruplardan kurulmuştu. Ne var ki, Afganistan'da devrimsel fundamentalizmin gücü, 1997'de kurulan ve 2001'de Amerika yönetimindeki askeri girişim ile yıkılan Tâlibân rejimi ile görülmüştür. Tâlibân örneği, kendi dünyalarından farklı olan İslâmî veya diğer düşünceleri reddeden yeni bir radikal fundamentalizmi ortaya koymuştu. Bu, Deobandizmin aşırı bir şekline dayanıyordu, söz konusu akım İngiliz Hindistanı'nda gelişen ancak en derin kökleri Pakistan'da bulunan bir Sünnî-Hanefî İslâm koludur. Tâlibânlar, bütün "İslâmî olmayan" yozlaşmaları kaldırmaya ve katı ve baskıcı bir şeriat yorumunu uygulamaya sokmaya çalışmıştır. Kadınlar genel olarak eğitimden, ekonomik ve kamusal hayattan tamamen soyutlanmıştı. Sansür o kadar katıydı ki bütün müzik türleri yasaklanmıştı. Tâlibân yönetimi, çok otoriterdi, siyasî güç, Molla Ömer'in liderliği altında küçük bir grup Tâlibân din adamları grubunun elinde toplanıyordu.

1990'lardan beri ortaya çıkan yeni cihad grupları –bunlardan en önemlisi Üsâme Bin Ladin tarafından yönetilen El-Kaide'dir– radikal yeni fundamentalizme anlam kazandırmıştır. Bu gruplar için İslâma bağlılık cihad biçimindedir, kutsal bir savaş olarak algılanır, özellikle ABD ve İsrail'e ("Yahudi-Hristiyan haçlı seferleri savaşlarına") karşı sürdürülür ve ana hedef ise Suudi Arabistan'ın yabancı etkisinden kurtarılmasıdır. Bu tür militan İslamizm, 11 Eylül 2001'de ve 2002'de Bali'deki bombalama gibi intihar saldırılarını ve terörizmi yasal ve hatta arındırıcı, siyasî ve sosyal çabanın ifadeleri olarak görür. İslâm eleştirmenlerine göre, bu tür gelişimler İslâmî değerler ve liberal-demokratik Batı değerleri arasındaki temel uyumsuzluğu gösterir. Bu bakış açısından İslâm totaliterdir, çünkü şeriat kanunlarına dayanan "İslâm devleti"ni kurma hedefi tamamen çoğulculuk (bkz. s. 51) karşıtıdır ve kamusal/özel ayrımı fikri ile zıttır. Terör ve şiddet uygulaması, bu totaliter potansiyelin bâriz bir göstergesidir.

Ancak böyle bir görüş, temel İslâmî ilkeleri yanlış yorumlamış olur, oysa bu ilkeler terörizme destek sağlamaz, aksine barış, saygı ve adâlete dayalıdır. Muhammed peygambere göre, örneğin, “daha büyük cihad” kâfirlere karşı siyasî çatışma değil, bir iç çatışmadır: Ahlâkî disiplin ve İslâma bağlılık ile daha iyi bir insan olma çabasıdır. Bütün dinî geleneklerle ortak olarak İslâm, birçok görüşü içinde barındırır ve bunlar herhangi bir dava veya eylemi haklı çıkarmak için kullanılabilir. Dinî fundamentalizmi ayıran husus ise dinî öğretilere yeni yorumlar getirmesi ve bu yorumları sorgulanamaz otoritesi için talep etmesidir.

Şîî Fundamentalizmi

İran siyasî İslâmın yeniden canlanmasını sembolize eder; Lübnan, Pakistan, Afganistan ve İngiltere gibi ülkelerdeki fundamentalist gruplar, ruhanî ve siyasî liderlik için İran’ı izlerler. İran nüfusunun çoğunluğu iki mezhebin daha küçüğü olan Şîî mezhebine aittir. İslâmın iki mezhebe ayrılması siyasî bakımdan önemlidir, çünkü ikisinin mizacı ve siyasî amaçları birbirinden uzaklaşmıştır. Bölünme, peygamberin ölümü ardından gelecek haleflerin tartışılması üzerine başlamıştır. Sünniler, peygamberin ardından gelen ilk dört hâlifenin veya vekilin, “Hülefa-i Raşidin”, ilâhî bilgelige ulaştıklarına inanıyorlardı. Bunlardan sonuncusu peygamberin kuzeni Ali idi ve Sünniler Ali’nin halefinin ulema arasındaki konsensüs ile belirleneceğini düşündüler. Ancak böyle seçilen bir lider, ilâhî veya şaşmaz olarak görülemezdi. Bunun aksine Şiiler her sonraki imamın, veya dinî liderin kusursuz ve şaşmaz ve dolayısıyla mutlak dinî ve siyasî otoriteye sahip olduğunu ileri sürüyorlardı.

Sünniler, İslâm tarihini peygamber ve hemen ardından gelen dört halife döneminde hâkim olan ideal topluluktan yavaş yavaş uzaklaşma olarak görmeye eğilimli olmuşlardır. Şiiler ise ilâhî yönetimin kusursuz imamın öğretilerinde bulunduğu veya “gizli imam”ın dönmesi veya doğrudan Allah tarafından yönlendirilen mehdinin gelmesiyle ilâhî bilgelğin yeniden ortaya çıkmak üzere olduğuna inanırlar. Şiilere göre tarih, ideal topluluktan uzaklaşma değil ona yaklaşımdır. Bu tür ılımlı Sünnilerin sıcak bakmadığı yeniden canlanma ve yakın bir kurtuluş fikri, Şîî mezhebine Mesihçi ve duygusal bir nitelik katmıştır. Şîî mezhebinin dinî tabiatı da Sünnilerinkinden farklıdır. Şiiler, acı çekme ve dindar ve basit bir hayat sürmekle bireyin günahlarından arınabileceğine inanırlar. Ruhanî kurtuluş umudu, Şîî mezhebine onun ayırt edici yoğunluk ve duygusal gücünü kazandırmıştır. Bu tür dinî bir şevk siyasî bir hedefe bağlanınca ciddi bağlılık ve fedakârlık meydana getirmiştir. Şîî mezhebi geleneksel açıdan Sünnî mezhepten daha siyasî eğilimli olmuştur. Bu, özellikle fakir ve dışlananlara cazip gelmiştir; onlara göre ilâhî bilgelğin yeniden ortaya çıkmasıyla toplumun arınması, adâletsizliğin ortadan kalkması ve baskıdan kurtulma yaşanacaktır.

1979’da Şah’ın ülkeden kaçmasına neden olan ve Humeyni’nin dönüşü için zemin hazırlayan halk gösterilerinin ardından İran İslâm Cumhuriyeti ilân edildi. İktidar, Humeyni’nin kendi yönettiği on beş din adamından oluşan İslâm Devrim Konseyi’nin eline geçti. Seçilmiş İslâm Danışma Meclisi’nin çıkardığı bütün yasalar, Anayasayı Koruma Konseyi tarafından onaylanmalıdır;

bu konseyde yasaların İslâmî ilkelere uyup uymadığını denetlemek için altı dini ve altı seküler hukukçu bulunur. İran aşırı bir dini bilinç sergilemiştir; bu "Büyük Şeytan"a, ABD'ye, karşı genel bir antipatide ve sosyal ve siyasî hayatta katı İslâmî ilkelerin uygulanmasında kendini göstermiştir. Örneğin baş örtüsü ve *çarşafın* giyilmesi Müslüman olan ve olmayan İran'daki bütün kadınlar için zorunlu hâle geldi. Çok eşlilikle ilgili kısıtlamalar kaldırıldı, doğum kontrolü yasaklandı, zina kırbaçlama ve idam etme ile cezalandırıldı ve eşcinsellik için ölüm cezası getirildi. Hem İran siyaseti hem de toplumu "İslâmlaştırıldı" ve Tahran'daki Cuma namazları resmî hükümet politikasının bir ifadesi ve siyasî hayatın odak noktası hâline geldi. İslâm Devrimi ile doğan dini milliyetçilik, 1980-1988'de İran-Irak Savaşı sırasında yeni zirvelere çıktı.

Ancak İran'daki devrim isteğinin hayatta kalması işgâlcı Irak'a karşı verilen vatanperver savaşıla ve de Humeyni'nin devam eden kurtarıcı etkisi ile doğrudan bağlantılıydı. Savaşın sona ermesi ve 1989'da Humeyni'nin ölümü, İran içinde daha ılımlı güçlerin yüzeye çıkmasına yol açtı. İran ekonomisi sekiz yıllık savaşın maliyeti ve yabancı ticaret ve yatırımın olmaması ile zarar görmüştü. İran'ın sanayileşmiş Batı'dan diplomatik açıdan soyutlanması sona ermediği sürece ekonomik canlanmanın imkânsız olacağı görüşü yaygınlaşmaya başladı. Bu, İran Parlamentosu sözcüsü (İslâm Danışma Meclisi) Haşimi Rafsancani'nin ortaya çıkması ile kendini gösteriyordu ve Rafsancani'nin 1989'da başkan olarak seçilmesi, İran siyasetinde daha fazla pragmatik ve daha az ideolojik bir dönüşüme işaret ediyordu. Filistin ve başka yerlerdeki radikal İslâmcı gruplarla bağlantısı ve onları desteklemesi devam etse de İran İslâm Devrimi'nin tarihi, gün geçtikçe küreselleşen bir dünyada militan fundamentalizmin işlerlik gösteremeyeceğini ortaya koyuyor. Ancak İran'daki siyasî ve ekonomik hayatta daha fazla pragmatizmin, dini itaat veya bağlılığın azalmasını beraberinde getirmediği de ifade edilmelidir.

Hristiyan Fundamentalizmi

Yaklaşık iki milyar mensubu ile Hristiyanlık dünyanın en büyük dinidir. Filistin'deki köklerinden Roma İmparatorluğu aracılığıyla bütün Avrupa'ya yayılmış ve daha sonra Batılı yerleşimcilerle Amerika ve diğer yerlere taşınmıştır. Hristiyanlığı fetih ve misyonerlik faaliyetleri ile yaygınlaştırma girişimlerine rağmen 1900'lerde dünya Hristiyanlarının yaklaşık %83'ü hâlâ Avrupa'da yaşıyordu. Ancak 20. Yüzyıl'da Hristiyan inancı Batı'da, özellikle Avrupa'da azalırken gelişmekte olan dünyada güçlü bir büyüme gerçekleştirmiştir, bu da, Hristiyan çoğunluğunun bugün Afrika, Asya ve Lâtin Amerika'da yayıldığı anlamına gelir.

Hristiyanlık, Yahudilik içinde bir hareket olarak başladı. İsa'nın Eski Ahit'te adı geçen Mesih olduğu ve hayat ve öğretilerinin Yeni Ahit'te tasvir edildiği inancı ile ayrılmıştır. Bütün Hristiyanlar İncil'in otoritesini kabul etseler de üç temel ayrım ortaya çıkmıştır: Katolik, Ortodoks ve Protestan Kiliseleri. Roma Katolikliği, Roma'daki papanın geçici ve ruhanî liderliğine dayanır; bu mevki, yanılmazlık doktrininin ilânından beri tartışılmaz hâledir. Doğulu Ortodoks Hristiyanlığı, 1054'te Roma'dan ayrılarak ortaya çıkmış ve birkaç otonom Kilise meydana gelmiştir, bunlar

dan Rus Ortodoks Kilisesi ve Rum Ortodoks Kilisesi en önemlileridir. Protestanlık, 16. Yüzyıl'da Roma otoritesini reddeden Reform hareketlerini ve yeniden şekillendirilmiş milli Hristiyanlık türlerini içinde barındırır. En etkili Protestan hareketleri İsveç'te ve Almanya'nın bazı kesimlerindeki Luterizm, Cenova ve İskoçya'daki Kalvinizm ve İngiltere'deki Anglikanizm idi. Protestanlar arasında birçok doktrin ayrımı olsa da Protestancılık İncil'in tek gerçek kaynak olduğu inancına ve insanların doğrudan Tanrı ile ilişkiye sahip olabileceğinin mümkün olduğu fikrine sahiptir.

Reform hareketinden beri Hristiyanlığın siyasî önemi oldukça azalmıştır. Liberal anayasacılığın (bkz. s. 56) gelişimi, kısmen Kilise ve devletin ayrımında ve siyasî hayatın sekülerleşmesinde kendini göstermiştir. Hristiyanlık, en azından gelişmiş Batı'da, kişisel bir dine dönüşerek bu şartlara uyum sağladı, toplumun ahlâki ve siyasî yapılanmasından ziyade bireyin mânevî kurtuluşuna yoğunlaştı. Bu da 20. Yüzyıl'ın sonlarından beri Hristiyan fundamentalizmini şekillendirmeye katkıda bulundu. İstikrarlı sosyal, ekonomik ve siyasî yapılarla yüz yüze gelen, seküler değer ve hedeflere sabitlenen fundamentalistler, çoğulcu ve anayasal bir çerçeve içinde çalışmaktan mutluluk duymuşlardır. Teokrasi oluşturmaktan çok bireysel konulara eğilmeyi veya ahlâki savaş vermeyle ilgilenmeyi yeğlemişlerdir.

Hristiyan fundamentalizmin ifade edilmesine yardımcı olduğu davalardan biri etnik milliyetçiliktir. Bu, Kuzey İrlanda'da görülmüştür, Evanjelik Protestanlıktaki bir patlama 1969'dan beri yaşanan "sorunlar"ın sonuçlarından biri olmuştur. Ian Paisley'in kopuşu ile meydana gelen Hür Presbiteryen Kilisesi (Free Presbyterian Church) ile kendini ifade eden ve Demokratik Birlikçi Parti (Democratic Unionist Party) (DUP) ile siyasî açıdan örgütlenen Ulster fundamentalizmi, Katolikliğin Roma'daki zaferiyle kendinin birleşik bir İrlanda'daki zaferini denk tutar. Paisley'in kendisi şiddeti asla desteklemediği hâlde yeniden birleşme devam edecek olursa Protestan topluluğun direnişinin süreceği uyarısında bulunmuştur. İşçi sınıfı Protestanlarına ve de fundamentalistlere hitap ederek Paisley ve destekçileri, "Ulster birleşmesinin ruhu"nu korumayı ve birleşik bir İrlanda'nın kurulmasına götürecek siyasî hareketleri engellemeyi başarmışlardır (Bruce 1993). Ancak Paisleyvârî bir direnişin teolojik temeli, büyük ölçüde Evanjelik Protestanlığın doğuş yeri ve en etkin Hristiyan fundamentalist hareketin, Yeni Hristiyan Sağının, merkezi olan ABD'den alınmıştır.

Yeni Hristiyan Sağ

Kiliseye giden Hristiyan sayısı bakımından ABD, Batılı ülkelerin en dindarıdır. Yaklaşık 60 milyon Amerikan vatandaşı "yeniden doğduğunu" iddia ediyor ve bunların yarısı kendilerini fundamentalist olarak görüyor. Bu, büyük ölçüde, Amerika'nın zulümden kaçmak isteyen dinî tarikatlar ve hareketler için bir barınak sağlaması gerçeğini yansıtıyor. 20. Yüzyıl'da İncil'in liberal görüşünü benimseyen modernistler ve kitabî anlamını kabul eden muhafazakârlar (daha sonra "fundamentalistler") arasında Amerikalı Protestanlık içinde şiddetli çatışmalar gerçekleşmiştir. Yine de bu tür dinî tutku ve görüşler, büyük ölçüde özel hayatla ve ev ile sınırlıydı. Dinî gruplar nadiren aktif si-

yasete çekiliyordu, girdikleri zaman da pek başarılı olamıyorlardı. Yasaklama dönemi, 1920-1933, önemli bir istisna idi. 1970'lerin sonlarında ortaya çıkan Yeni Hristiyan Sağ, "Amerika'yı İsa'ya döndürme" girişimlerinde din ve siyaseti birleştirmeye çalışması bakımından yeni bir gelişme idi.

"Yeni Hristiyan Sağ", temelde ahlâkî ve sosyal meselelerle ilgilenen ve "Hristiyan kültürü" olarak nitelendirdikleri konuları korumayı veya yeniden oluşturmayı amaçlayan geniş bir koalisyon grubunu tarif eden bir şemsiye kavramdır. Bu gelişmenin ardında iki sebep vardır. Birincisi, 1945 sonrası dönemi Amerikası'nda, her yerde olduğu gibi, kamusal alanın yoğun biçimde genişleme tecrübesidir. Örneğin 1960'ların başlarında Yüksek Mahkeme, Amerikan okullarında dua edilmesine karşı hüküm verdi (çünkü dinî özgürlükleri garanti altına alan İlk Tâdilât'a [First Amendment] aykırıydı), sivil haklar kanunu istihdam kotasına ve okullarda ayrımcılığın sona erdirilmesine neden olmuştu ve özellikle Lyndon Johnson'ın "Büyük Toplum" girişiminin bir parçası olarak refah, kentsel gelişim ve diğer programlarda hızlı bir artış görülmüştü. Bunun sonucunda "Tanrı'dan korkan" birçok güneyli muhafazakâr, geleneksel değer ve hayat tarzlarının tehdit edildiğini ve Washington kökenli liberal gelişmenin bunda parmağı olduğunu düşündü.

İkinci faktör, gelişimleriyle geleneksel sosyal yapıları tehdit eden siyahileri, kadınları ve eşcinselleri temsil eden grupların özellikle kırsal kesim Amerikasında siyasî önem kazanmasıydı. "Geleneksel aile değerleri"nin yeniden oluşturulması amacıyla kampanya yürütmek için 1970'lerde Yeni Hristiyan Sağ ortaya çıktığında özel amaçları arasında "olumlu eylem" (siyahiler lehine pozitif ayrımcılık), feminizm (özellikle önerilen Eşit Haklar Kanunu) ve eşcinsel hareketi vardı. 1980'ler ve 1990'larda bu ahlâk politikası, kürtaj karşıtlığı konusu ile birleştirildi.

Bu konulara değinmek için özellikle tanınmış Tele-Evanjelist ile harekete geçirilen bir dizi örgüt ortaya çıktı. Bunlara, Dinî Yuvarlak Masa (Religious Round Table), Hristiyan Sesi (Christian Voice), Amerikan Geleneksel Değerler Koalisyonu (American Coalition for Traditional Values) ve hepsinden önemlisi Jerry Falwell tarafından 1980'de kurulan Ahlâkî Çoğunluk (Moral Majority) dâhildir. Kürtaj karşıtı harekette Katolikler önde olsa da Yeni Hristiyan Sağ gruplar, "İncil'e inananlar" olarak kitabi hatasızlığı kabul eden ve kişisel olarak İsa'ya dönme tecrübesini hayatış olmaları anlamında "yeniden doğduklarına" inanan Evanjelik Protestanlar sırasından destek almışlardır. Yine de Evanjelikler arasında bölünmeler vardır, örneğin kendilerine fundamentalist adı veren ve inanmayan toplumlardan uzak durmaya çalışanlar ile Kutsal Ruh'un peygamberlik ve iyileştirme yeteneği verilen bireyler aracılığıyla işlerlik gösterebileceğine inanan Allah'ın lütfuna nail olanlar arasında görüş ayrılığı vardır. 1980'lerden beri Ahlâkî Çoğunluk (Moral Majority) ve diğer benzer gruplar, kampanya finansmanı sağladılar ve liberal veya "şecme taraftarı" Demokratları hedef alan ve kürtaja muhalefete dayalı bir sosyal ve ahlâkî gündemi kabul etmeleri ve Amerikan okullarında duaların yeniden uygulanmasını sağlamaları için Cumhuriyetçileri destekleyen örgütlü bir seçmen kayıt girişiminde bulunmuşlardır. Ronald Reagan'ın 1980'lerde bu gündemi kabul etme isteği, bu Yeni Hristiyan Sağ'ın ekonomi ve dış siyaset gibi hem geleneksel hem de ahlâkî konulara önem verdiğini gösteriyor. Ancak Reagan, Hristiyan sağının içeriğini benimsemiş ve Yüksek Mahkeme'ye "hayat lehine" atamalar yapmış olsa da, ahlâkî gündemi yerine getirmede başarısız oldu.

Reagan döneminin sonuna kadar Yeni Hıristiyan Sağ'ın etkisi iniş çıkışlar göstermiştir. Reagan'ın halefi Baba George Bush, "onlardan biri" değildi (örneğin 1980'e kadar kürtağı desteklemişti) ve vergiyi artırmayacağına dair verdiği seçim kampanyası vaadini yerine getirmede. Bu, Hıristiyan sağının kendi başkan adayını çıkarmasına ve Tele-Evanjelist Pat Robertson'ın 1992'de başarısız Cumhuriyetçi adaylığına neden olmuştur. Robertson'ın başarısızlığı ve Reagan ve Bush'un bu konuya eğilmemesi, hareketin karşı çıktığı iki temel bloğu vurguluyor. Hıristiyan Sağ'ın siyasi temelini beyaz Evanjelik Protestan topluluğunun ötesine götürememesine ilâveten ABD gibi çoğulcu topluluklardaki kitle partileri, tek bir sosyal, etnik veya ilgi alanı ile sınırlı kalamaz. Bu sorunlara tepki olarak Evanjelik hareketinin bazı unsurları militan stratejiler benimsemişlerdir. Buna bir örnek *militias* adlı kişilerin ortaya çıkmasıdır; bunlar Hıristiyan vatanseverler (Christian Patriots) gibi gölge gruplardan etkilendiklerini söylerler ve 1995'teki Oklahoma Bombalaması gibi örneklerle kendini gösteren terör kampanyalarını başlatmışlardır.

Ancak Hıristiyan Sağ, 2000 yılında George W. Bush'un seçilmesiyle büyük bir destek aldı. Bush'un kendisi ve başkan yardımcısı Dick Cheney da dâhil olmak üzere Bush kabinesinin bir kısmı "yeniden doğmuş" Hıristiyanlardan oluşuyor ve aynı zamanda önde gelen Evanjelik John Ahcroft da başsavcı tayin edilmişti. Bundan dolayı 11 Eylül'ün ardından Bush yönetiminin İsrail'e desteğini arttırdığını ve bunun Eski Ahit'te Filistin'in "Yahudilerin toprakları" olarak tasvir edilmesine dayandırıldığı ileri sürülmüştür.

Diğer Fundamentalist Akımları

İslâm ve Protestan Hıristiyanlık, çok farklı özellik ve amaçlarla da olsa kapsamlı siyasi yenilik programları ortaya çıkarma yeteneklerinden dolayı ayrı bir yerde ele alınmıştır. Ancak diğer fundamentalist hareketler çoğu durumda millî veya etnik kimliği yeniden tanımlamak veya açığa kavuşturmak için daha çok uğraşmıştır. Bu anlamda birçok fundamentalist akım, etnik milliyetçiliğin alt türleri olarak görülebilir. Söz konusu durum, düşman etnik veya dinî grupların büyümesi ya da tehdit edici bölgesel değişikliklerle ortaya çıkan millî kimlikteki değişikliğe bir tepki biçiminde kendini göstermiştir. Esas siyasi kimlik kaynağı olarak milletten ziyade dinin cazip olmasının sebebi, dinin grup üyeliği oluşturmak için ezeli ve değişmez bir temel sağlamasıdır; dinin azınlık kültürünün ortaya çıkması ile ilişkilendirilmesinin sebebi budur. Ulster Protestanlarının fundamentalizmi –dinleri onlara millî kimliklerini kazandırır, Britanyalı olmak etnik bir özellikleridir– etnik kimlikleri ile pek ilişkili olmayan ABD Evanjeliklerinin fundamentalizminden farklıdır. Hindu, Sih, Yahudi ve Budist fundamentalizmleri de benzer millî seferberlik şekilleridir. Hindistan'ın birincil dini olan Hinduizm, dıştan bakınca nispeten fundamentalizme daha uzak görünüyor. Hinduizm resmî metin ve doktrinlerden ziyade gelenek ve sosyal uygulamanın vurgulandığı bir dinin en açık örneğidir. Yine de seküler Kongre Partisi için destek ile kıyaslandığında ılımlı kalsa da 1947'de elde edilen Hindistan bağımsızlığı çabasıdan fundamentalist bir hareket ortaya çıkmıştır. Ne var ki, bu hare-

ket, 1980'lerin ortasındaki Nehru-Gandhi hanedanının sona ermesi ve Kongre'nin düşüşünden beri canlanmıştır. Ana hedefi Hinduizmi millî kimliğin temeli hâline getirerek Hindistan'ın çok-kültürlü ve çok-milletli mozaigine karşı koymaktır. Bu, "yabancı" din ve kültürlerin atılması, Müslüman, Sih, Cacin ve diğer toplulukların "Hindulaştırılması" anlamına geliyor. Bharatiya Janata Partisi (BJP, [Hint Halkının Partisi]) 1996'dan beri Hindistan parlamentosundaki en büyük partidir, ifade ettiği konular yeni zenginleşen orta sınıfın duygularını modernleştirmektir ve millî kimliğin zayıflamasıyla ilgili endişelerdir. Daha radikal Dünya Hindu Konseyi (World Hindu Council) "Hindistan Hindular içindir" propagandasını yapar ve onun bir üst kurulu, RSS, Burma'dan Irak'a uzanan "Daha Büyük Hindistan"ı oluşturmayı ve Orta Asya'da Hindistan'ın jeopolitik hâkimiyetini kurmayı amaçlar. Hindu militanlığının en dramatik göstergesi, Ayodhya'daki Babri Mescidi'nin 1992'de yıkılması ile görüldü; Mescidin Roma tanrısının doğum yerinde inşa edildiği düşünülür. Bu, Hindular ile Müslümanlar arasındaki Gujarat'ta toplumsal şiddet gösterilerine neden olmuştur.

Sih fundamentalizmi farklıdır, çünkü mevcut bir kimlik içinde millî bir kimlik oluşturma ile ilgili değil bağımsız bir ulus devletini kurma çabası ile ilgilidir. Böyle olunca liberal milliyetçiliğin konuları ile örtüşmekte ve ondan sadece dinî bir birim olarak millete bakışı açısından farklılaşmaktadır. Bu yüzden, Sih milliyetçiler, Sihizmi devlet dini ve bu dinin ilerlemesini sağlamaktan sorumlu Sih hükümetini şimdiki Pencap'ta yerleşik bir "Khalistan" kurmayı hedeflerler. Hindu milliyetçiliğinin İslâm karşıtı bir niteliği olduğu gibi Sih milliyetçiliği de kısmen Hinduizme karşıdır. Bu, militan lider Jarail Singh Bhindranwale altında 1982'de Damdami Taksal tarafından Altın Mabet'in ele geçirilmesiyle ve de mabet baskınının ardından iki yıl sonra İndira Gandhi'nin öldürülmesiyle kendini gösterdi. Hindistan'da baş gösteren Hindu, Sih ve İslâm fundamentalizmindeki ayrı patlamalar hiç şüphesiz birbirleriyle bağlantılı gelişmelerdir. Bunlar sadece tehdit ve kızgınlıktan oluşan zincirleme tepkileri meydana getirmedi, aynı zamanda etnik kimliği dinî tutkulara bağlayarak birbirlerine ilham kaynağı oldular.

Yahudi ve Budist fundamentalizmi de etnik çatışmaların sivriltilmesine bağlı gelişme göstermiştir. Aşırı-ortodoks Yahudilerin aksine, ki bunlardan bazıları Eski Ahit'te öngörülen Yahudi devleti olarak İsrail'i kabul etmeyi reddeder, Yahudi fundamentalistler Siyonizmi (bkz. s. 300), alansal saldırganlık özelliği taşıyan "Daha Büyük İsrail Devleti"ni savunmaya dönüştürmüşlerdir. İsrail'in en bilindik fundamentalist grubunda, yani İnananlar Topluluğu'nda (*Gushmun Emunim*), ise bu anlayış 1967 Altı Gün Savaşı'nda işgâl edilen alanlarda Yahudi yerleşim yerleri kurma kampanyalarında ve ardından bu yerlerin resmî bir şekilde İsrail'e dâhil edilmesi ile kendini göstermiştir. Katch gibi daha radikal gruplar, Yahudi ve Arapların asla birlikte yaşayamayacaklarını iddia ederler ve dolayısıyla "vaat edilmiş" topraklardan bütün Arapların çıkarılmasını isterler. Küçük de olsa İsrail'in aşırı-ortodoks partileri daha büyük etki yaratmaktadır, çünkü bunların desteği her iki büyük partinin, Likut ve İşçi Partisi'nin, hükümet kurması için gereklidir.

Sri Lanka'daki Budist milliyetçiliğin yayılması, Budist Seylanlılardan oluşan çoğunluk ve Hindu, Hristiyan ve Müslümanları içine alan Tamil topluluğundan oluşan azınlık arasında artan bir gerginlik sonucunda meydana gelmiştir. Yüzeyde –bireysel sorumluluk, dinî hoşgörü ve şiddet



Siyonizm (*Siyon* İbranicede Cennet Krallığı demektir) genelde Filistin olarak görülen Yahudi memleketinin kurulmasını amaçlayan harekettir. Fikir, ilk kez 1897'de Theodore Herzl (1860-1904) tarafından Basel'deki Dünya Siyonist Kongresi'nde ileri sürülmüş ve Yahudi halkını eziyetten kurtarmanın tek yolu olarak görülmüştür. İlk Siyonistler, genelde sosyalizme sempati duyan seküler ve millî amaçlar güden kişilerdi. Ancak 1948'de İsrail devletinin kuruluşundan beri Siyonizm, bütün Yahudilere bir memleket sağlama vaadi ve İsrail'e sempatiyi artırma ve düşmanlarına karşı onu savunma girişimleri ile ilişkili hâle gelmiştir. İkinci anlamda fundamentalizmle (bkz. s. 287) bağlantılı olduğu söylenmiştir, Filistinlilere göre ise Arap karşıtı, yayılmacı bir niteliğe sahiptir.

karşıtlığına bağlılık sonucunda– Budizm, büyük dinler içindeki en az fundamentalist olan din olsa da (Dalai Lama, 1996) Güney Asya'daki Theravada Budizmi, milliyetçilik ve dinî hareketlenme birbirine karıştığına fundamentalist türden gelişmeleri desteklemiştir.

Sri Lanka'da Halkın Özgürleşme Cephesi gibi militan grupların desteklediği millî kimliğin "Seylanlılaşması"nın talebi; Budizmin bir devlet dini hâline getirilmesi talebiyle ifade edilmiştir. Ancak bu tür baskılar, Tamil ayrımcılığını daha çok tetiklemiş ve 1970'lerin sonunda başlayan Tamil Kaplanları'nın gerçekleştirdiği bir terör kampanyasına imkân vermiştir.

21. YÜZYIL'DA DİNİ FUNDAMENTALİZM

Dinî fundamentalizm, 21. Yüzyıl boyunca sürececek mi, yoksa belirli tarihi olayların kesişmesine bağlı geçici bir olay olarak mı görülecek? Fundamentalizmin geleceği sorusu, çok farklı iki senaryoyu gündeme getiriyor. İlki, modern dünyada din temelli siyasî inancın uzun vadeli sürdürülebilirliğini sorgular ve siyasî bir proje olarak fundamentalizmin belirli sınırlarını öne çıkarır. Bu görüşe göre fundamentalist din, temelde modernleşmenin beraberinde getirdiği çetin uyum sürecinin bir semptomudur, ancak modernleşme sürecinin temel unsurlarıyla uyşmadığından sonunda ortadan kaybolacaktır. Batılılaşma olarak modernleşme hâkim gelecektir, çünkü ekonomik küreselleşmeye doğru eğilimden ve liberal demokrasinin yayılmasından destek görmektedir. Dolayısıyla din, "uygun" özel alanına çekilecek ve kamusal meseleler yine seküler siyasî inançlara göre ele alınacaktır.

Bu analiz, fundamentalizmin temelinde yatan ilâhî-siyasî projelerin yavaş yavaş kaybolacağını ve dinî grupların daha geniş millî hareketlerin unsurları hâline geleceğini varsayar. Batı'nın hâkim olduğu küresel sistemin ortaya çıkması, medenî milliyetçiliğinin hayatta kalmasına imkân veriyor olsa da, özellikle dinî farklılığa dayalı militan etnik milliyetçiliğin geleceği olmadığına inanılıyor. Fundamentalistler iktidara gelip karmaşık hükümet görevleriyle yüzleşince fundamentalizmin sınırları açığa çıkacaktır. Açık siyasî bir program veya tutarlı bir ekonomi felsefesi olmadığından

bir tepki ideolojisi olarak fundamentalizm, hayatta kalsa da ancak bir hitabet sanatı veya bir rejim kurma “miti” olarak varlığını sürdürecektir.

Karşıt görüş, dinî fundamentalizmin “post-modern” geleceğe göz kırptığını ileri sürer. Bu açıdan, kriz içinde olan sekülerizm ve liberal kültürdür. Bunların fundamentalizm ile ortaya çıkan yetersizlikleri, daha derin beşerî ihtiyaçlara hitap edememeleri ve sosyal düzene ahlâkî bir temel veren otoriter değerler oluşturmamalarıdır. Batılı liberal demokrasiye göre şekillenmiş tek düzeliliği teşvik eden küresel sistemin ortaya çıkmasından öte bu görüş, daha muhtemel bir senaryo önermektedir: Kapitalizm ve komünizm arasındaki 20. Yüzyıl çatışması bir tür medeniyetler çatışmasına neden olacaktır. Rakip uluslararası güç blokları ortaya çıkacak, din ise muhtemelen onlara farklı bir siyasi-kültürel kimlik sağlayacaktır. Bu versiyonda fundamentalizmin yetersizlikleri değil güçlü yanları vardır. Dinî fundamentalistler, zaten modern dünyanın silâh ve ruhunu benimseyerek uyum sağlayabildiklerini gösterdiler ve gelenekle engellenmeyip aksine “hızlı” seyahat etmeleri gerçeği, post-modernitenin zorluklarına karşı tepki biçiminde inançlarını yeniden düzenleme imkânını mümkün kılıyor.

İleri Okumalar

Ahmed, A. ve H. Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity*. (Londra ve New York: Routledge, 1994). Siyasî İslâmın doğasını ve moderniteyle ilişkisini inceleyen denemelerden oluşan faydalı bir derleme.

Ahmed, R., *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. (New Haven, CT: Yale University Press, 2001). Orta Asya'nın çeşitli bölgelerindeki radikal yeni fundamentalizmin yükselişi ve önemi konusunda açık ve güvenilir bir değerlendirme.

Bruce, S., *Fundamentalism*. (Oxford: Polity Press, 2000). Anahtar kavram olarak fundamentalizmin incelenmesi; fundamentalizm hızlı sosyal değişimin bir semptomu biçiminde tarif ediliyor, ancak onun ideolojik niteliği ciddi bir biçimde ele alınıyor.

Hadden, J. K. ve A. Shupe, *Prophetic Religions and Politics: Religion and Political Order*. (New York: Paragon House, 1986). Önemli din sosyologlarının dünya üzerindeki hareketlerini inceleyen faydalı denemelerinden oluşan bir derleme.

Hiro, D., *Islamic Fundamentalism*. (Londra: Paladin, 1988). Fundamentalist İslâmın gelişimi ve önemi konusunda iyi ve ulaşılabilir bir değerlendirme.

Marty, M. E. ve R. S. Appleby, *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1993). Kapsamlı, güvenilir, hâlâ ulaşılabilir altı ciltlik Fundamentalizm Projesinin bir kısmı. Diğer ilginç ciltler şunlardır: *Fundamentalism Observed*. (1991) ve *Accounting for Fundamentalism*. (1994).

Parekh, B., “The Concept of Fundamentalism”, *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. (ed. A. Shtromas) (Oxford ve Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994). Fundamentalizm ile modernleşme sürecinin doğasına ilişkin açık ve anlaşılır bir giriş.

Son iki yüzyıldan beri siyasi ideoloji, dünya tarihinin önemli bir parçası olmuştur. İdeoloji, modern dünyanın şekillendiği –ekonomik, sosyal ve siyasi– ayaklanmalardan ortaya çıkmış ve sosyal değişim ve siyasi gelişim süreci içinde hep bulunmuştur. İdeoloji ilk başta sanayileşen Batı’da ortaya çıksa da yavaş yavaş bütün dünyada kendini gösterdi ve dünya çapında siyasi bir söylev dili yarattı. Ancak ideolojinin insanlık tarihinde oynadığı rol konusunda görüşler çok farklıdır. İdeoloji gerçeği, ilerleme ve adaletin kaynağı mı olmuştur, yoksa hoşgörüsüzlük ve baskıya sebep olan tahrif edilmiş ve söndürülmüş dünya görüşlerini mi yaratmıştır?

Bu tartışma, 19. Yüzyıl’a, Marx’ın (bkz. s. 135) “ideoloji” ve “bilim” arasındaki ayrımına dayanır. Bilimin insan bilgisini iletmede nesnel ve değer yargısız bir yöntem sunması ve böylece insanlığı mantıksız ideolojilere köle olmaktan kurtardığı fikri, modern zamanların süren mitlerinden biri olmuştur. Bilim, ideolojinin antitezi değildir, ancak belki kendi çapı içinde bir ideoloji olarak görülebilir. Örneğin bilim, özellikle sanayi ve teknolojiyle temsil edilenler olmak üzere sosyal güçlerin çıkarları ile ilintilendirilmiştir. Derinden bir sosyal değişim sürecine katkıda bulunmuş ve bir bakıma sanayi toplumunun hâkim ideolojisi hâline gelmiştir. Bu açıdan ideoloji, bir sosyal grup veya bütün bir topluluğun ortak bir kimlik veya kolektif hedefler oluşturarak kendi bilincini elde etmesi aracıdır. Böyle olunca ideoloji ne özgürleştirici ne de baskı uygulayıcı, ne yanlış ne de doğru olarak görülmelidir. İdeoloji, bunlardan hepsi olabilir. İdeolojinin karakteri, ortaya çıktığı tarihsel güçler ile şekillenir ve hizmet ettiği sosyal ve siyasi ihtiyaçlara göre moda hâline gelir. Dolayısıyla ideoloji, beşerî durumun vazgeçilemez ve ortadan kaldırılamaz bir özelliğine dönüşmüştür. Yine de siyasi düşüncülerin sık sık ideolojinin sona erdiğini veya erdirilmesi gerektiğini ileri sürmeleri ilginçtir.

İDEOLOJİNİN SONU MU?

“İdeolojinin sonu” fikri 1950’ler ve 1960’larda moda oldu. Bu duruşun en etkili ifadesi Daniel Bell (1960) (bkz. s. 304) tarafından yapıldı. Bell, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Batı’da siyasetin büyük siyasi partiler arasındaki uzlaşma ve ideolojik ayrım veya tartışmanın eksikliği ile ayırt edilmesi gerçeğinden etkilenmişti. Hem faşizm hem de komünizm cazibesini yitirmişti, kalan partiler ise en iyi ekonomik büyümeyi ve maddî zenginliği kimin sağlayacağı konusunda anlaşmazlık içindeydiler. Esasında ekonomi siyasetin önüne geçmişti. Siyaset daha çok “nasıl” zenginlik sağlanacak gibi teknik sorunlara indirgendi ve “iyi toplum”un doğası konusundaki ahlâkî veya felsefî soruları ele almayı bırakmıştı. Bütün amaç ve hedefler için ideoloji, uygun olmayan bir şey hâline gelmişti.

Ancak Bell’in dikkat çektiği süreç, “ideolojinin sonu” değildi, daha çok büyük partiler arasındaki geniş ideolojik uzlaşmanın ortaya çıkması ve dolayısıyla ideolojik tartışmanın ortadan kalkmasıydı. Savaş sonrası dönemde üç temel Batılı ideolojinin –liberalizmin, sosyalizmin ve muhafazakârlığın– temsilcileri “yönetilen kapitalizm” ortak hedefi üzerinde anlaştılar. Ancak bu hedefin kendisi ideolojiktir –örneğin sosyal refah ve ekonomik müdahale aracılığı ile piyasa ekonomisi, özel



ABD’li akademisyen ve yazar. Harvard Üniversitesi’nde sosyoloji profesörü olan Bell, hem geniş siyasî hem de akademik önem taşıyan modern toplumun incelemesini gerçekleştirmiştir. Irving Kristol ile 1960’larda *The Public Interest* dergisini yayınladı, burada “büyük” hükümet fel-sefesini eleştirmiş ve ABD’de yeni muhafazakârlığa entelektüel bir güvenilirlik kazandırmıştır.

The End of Ideology’de (*İdeolojinin Sonu*, 1960), Bell, sosyal ve siyasî konulara mantıklı yaklaşımların tükendiğine dikkat çekmiştir ve 1988 baskısının son sözünde ütöpic devletlerin zorbalığına karşı uyarıda bulunmuştur. Ayrıca yeni bir “bilgi sınıfı”nın hâkim olduğu “bilgi toplumları”nın ortaya çıkışını vurgulayarak “sanayileşme sonrası”nın popülerleşmesine yardımcı olmuştur. *Cultural Contradictions of Capitalism*’de (*Kapitalizmin Kültürel Zıtlıkları*, 1976) Bell, kapitalizmin “duygu”, kişisel mutluluk ve kendini ifade etme gibi değerleri güçlendirme eğilimini ve üretimi devam ettirmek için verimlilik ve mantık arasındaki artan gerilimi incelemiştir.

mülkiyet ve maddi dürtülere duyulan inancı yansıtıyordu. Aslında her ne kadar geçici de olsa “refah kapitalizmi” veya “sosyal demokrasi”, ideolojisi, bu ideolojinin düşmanlarına galip gelmişti. 1960’lar daha radikal Yeni Sol fikirlerin yükselişi, ne Marksist ve anarşist düşüncelerin dirilişine ve feminizm ve çevrecilik gibi modern ideolojilerin öneminin artmasına şahit oldu. 1970’lerdeki ekonomik gerilemenin ilk başlangıcı, uzun zamandır ihmal edilen serbest piyasa doktrinlerine yeniden ilgi uyardı ve 1945 sonrası uzlaşmasını da sarsan yeni hukuk teorilerinin gelişimini tetikledi.

Son olarak “ideolojinin sonu” tezi, sadece sanayileşmiş Batı’daki gelişmelere odaklanmıştı ve 1950’ler ve 60’larda komünizmin Sovyetler Birliği, Doğu Avrupa, Çin ve diğer yerlerde yerleşik kaldığı gerçeğini ve de Asya, Afrika ve bazı Lâtin Amerika ülkelerinde devrimci siyasî hareketlerin yürürlükte olduğunu göz ardı etmişti.

TARİHİN SONU MU?

Daha geniş bir perspektif, Francis Fukuyama tarafından “The End of History” (“Tarihin Sonu”, 1989) makalesinde benimsenmiştir. Bell’in aksine Fukuyama, siyasî fikirlerin geçersiz olduğunu ileri sürmedi; aksine, belirli bir fikirler setinin, yani Batılı liberalizmin, bütün rakipleri karşısında galip geldiğini savundu. 1945’te faşizm yenilmişti ve Fukuyama, 1989’da Doğu Avrupa’da komünist yönetimin çökmesinin Marksizm-Leninizmin dünyaca önem taşıyan bir ideoloji olarak geçip gittiğine inanmaktadır. Tarihin sonu ile Fukuyama, fikirler tarihinin ve onunla birlikte temel ideolojik tartışmanın bittiğini kasteder. Ona göre bütün dünyada liberal demokrasi talebi konusunda bir uzlaşma vardı, liberal demokrasi ise piyasa veya kapitalist ekonomi ve açık, rekabetçi bir siyasî sistemdir.

Şüphesiz 1989-1991 Doğu Avrupa Devrimleri ve Çin gibi ayakta kalan komünist rejimle-



Liberaller, tarihi, bilgi ve anlayışın birikmesi ile her neslin bir öncekine göre daha da ilerlediği bir süreç olarak görürler. Liberaller, bunun genelde devrim ile değil, tedrici ve artarak bir yeniden şekillenme ile gerçekleştiğine inanırlar.

Muhafazakârlar, tarihe gelenek ve ilerlemeye çok az yer veren devamlılık açısından bakarlar. Geçmişin dersi, şimdi ve gelecekteki davranışlar için rehberlik eder. Gerici muhafazakârlar, tarihin düşüşte olduğuna inanır ve daha önceki zamanlara dönüşü arzu ederler.

Sosyalistler, gelişmeci bir tarih görüşünü benimserler ve sosyal ve kişisel gelişmeye vurgu yaparlar. Marksistler, sınıf çatışmasının tarihi ileri götürdüğüne ve sınıfsız, komünist bir toplumun tarihin son noktası olduğuna inanırlar.

Faşistler, tarihe yozlaşma ve bozulma, yani geçmiş “altın çağın” düşüşü, süreci olarak bakarlar. Yine de ulusal yeniden doğuş ihtimâlini koruyan bir döngüsel tarih teorisini benimserler; bu da, genelde, şiddetli çatışma ve savaş ile olur.

Dinî Fundamentalistler, tarihe karşı çelişik tutumlara sahiptirler. İdeal geçmişe kıyasla şimdiki zamanı ahlâki ve mânevî bakımdan yozlaşmış görseler de modernist açıdan sosyal yeniden yapılanmayı benimserler.

rin reformları, dünya çapındaki ideolojik tartışmaların dengesini derinden değiştirmiştir. Ancak bu sürecin “tarihin sonu”na denk düşüp düşmediği tartışmaya açıktır. “Tarihin Sonu” tezinin bir zorluğu, ileri sürülmesinin hemen ardından yeni ideolojik güçlerin yüzeye çıkmış olmasıdır. 20. Yüzyıl boyunca liberal demokrasi önemli bir ilerleme kaydetmiş olabilir, ancak yüzyıl sona ererken çok farklı ideolojilerin yeniden canlandığı açıkça görülüyordu; bu özellikle etkisi Asya ve Afrika’daki Müslüman ülkelerden eski Sovyetler Birliği’ne ve de sanayileşmiş Batı’ya uzanan siyasi İslâm için geçerliydi. Örneğin, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa’daki “komünizmin çöküşü”nün liberal demokrasinin nihai zaferi için fırsat yaratmış olmaktan daha ziyade; milliyetçilik, ırksalcılık (bkz. s. 226) ve dinî fundamentalizmin önünü açmış olması muhtemeldir.

Fukuyama’nın tezinin altında klasik liberalizmden alınan ve endüstriyel kapitalizmin bütün toplum üyelerine sosyal hareketlilik ve maddi güvence sunduğuna dâir iyimser bir inanç yatar; böylece bu durumu her vatandaş mantıklı ve cazip bulacaktır. Başka bir ifadeyle “iyi bir toplum” yapısı konusunda geniş ve hatta evrensel bir uzlaşmaya varılabilir. Yine de söz konusu durum ancak, bütün büyük sosyal grupların çıkarlarını karşılamaya ve tek tek vatandaşlarını en azından önemli bir kısmının arzularını yerine getirmeye yetkin bir toplum yapılandırılabilirse elde edilebilir. Kapitalist piyasanın ortaya koymuş olduğu çaba ve verimliliğe rağmen kapitalizmin, bütün sosyal sınıflara ve bireylere eşit davrandığı söylenemez. Böylece ideolojik çatışma ve tartışmalar, liberalizmin dünya çapında zafer elde etmesiyle 20. Yüzyıl’ın bittiği ileri sürülemez; aynı biçimde, 19. Yüzyıl’ın sonunda sosyalizmin “kaçınılmaz” zaferi öngörülmüştü.



Post-modernizm, başta genel Batılı sanat, mimari ve kültürel gelişmelerdeki deneysel hareketleri tarif etmek için kullanılan karmaşık ve kafa karıştıran bir kavramdır. Sosyal ve siyasî analiz aracı olarak post-modernizm, sanayileşme ve sınıf dayanışması özelliği taşıyan topluluklardan gittikçe daha bölünmüş ve çoğulcu “bilgi” topluluklarına doğru kaymayı öne çıkarır; bu toplumlarda bireyler, üreticiden tüketiciye dönüşür; bireycilik sınıf, din ve ırk bağlılıklarının yerini alır. Post-modernistler, kesinlik diye bir şeyin olmadığını ileri sürerler; mutlak ve evrensel doğrular tepeden bakan birer yorum olduğundan bunlardan vazgeçilmelidir. Bunun yerine söylem, tartışma ve demokrasi vurgulanmalıdır.

İDEOLOJİ OLARAK POST-MODERNİZM

Bir başka “sonculuk” (*endism*) şekli ise modern toplumun yerleşik özellikleri parçalandığı gibi ortaya koyduğu siyasî inanç ve doktrinlerin de geçersiz hâle geldiği iddiasıdır. Bu görüşün altında yatan fikir, birinci bölümde ele alınan post-modernizm (bkz. s. 306) fikri aracılığı ile geliştirilmiştir. Başlıca siyasî ideolojiler sadece “post-modern şartlar”a uyum sağlamadı (post-liberalizm, post-Marksizm ve post-feminizm gibi post-izmler bunun sonucunda görüldü) aynı zamanda post-modernist teorisyenlere göre dünyayı anlama ve yorumlama biçimimiz değişir ve değişmeye ihtiyaç duyar. Söz konusu durum modernizmden post-modernizme doğru bir kaymayı yansıtır. Modernizm, büyük ölçüde, Aydınlanma fikirleri ile teorilerinden doğmuş ve birbirine zıt iyi hayat yorumları sunan ideolojik geleneklerde siyasî olarak ifade edilmiştir. En bâriz örnekler liberalizm ve Marksizmdir. Modernist düşüncenin temelinde genelde ilerlemeye duyulan inanca bağlı olarak, nesnel gerçekler ile evrensel değerleri, oluşturmanın mümkün olduğu inancı yatar. Post-modernizm ise bunun tam zıttıdır, yani “esascılık karşıtı”dır, post-modernizmin ana konusu, Jean-François Lyotard (1984) tarafından “meta-anlatıya yönelik kuşkuculuk” olarak özetlenmişti; meta-anlatı ise toplumu bütünlüklü bir toplam olarak gören evrensel tarih teorileridir.

“Aydınlanma projesi” sona ermişse siyasî ideoloji nerede kalır? Bir bakış açısına göre post-modernizm, hem düşünce tarzı hem de sosyal hayatı düzenleme aracı olarak ideolojinin sonunu ifade eder. Tercih edilen bir alternatif imajı geliştirerek mevcut toplumun eleştirisini sunan tutarlı fikir bütünleri olarak siyasî ideolojiler, esascılık özelliği taşır. Görünürde sağlam gerçekler ve kabul edilen inançları insafsızca sorgulayarak post-modern teoriler, geniş çaplı teorilerin artık daha fazla ileri götürülemeyeceğini gözler önüne sermeyi amaçlar. Bütün bilgiler, yerel ve özel olmalıdır. Bu durum, kimlik ve farklılıklara ilgiyi ve de siyasî talepler ifade etmede yeni sosyal hareketlerin rolüne vurguyu arttırmıştır. Bu anlamda Naomi Klein ve Noam Chomsky (bkz. s. 210) gibi yazarların fikirlerinden etkilenen anti-kapitalist ve anti-küreselleşme hareketi, 21. Yüzyıl’ın “yeni politikası”na bir örnek olabilir. Ancak bu “yeni politika”nın içeriği geniştir. Örneğin, bir zamanlar bir amaç sağlayan ve duygusal bir bağ temeli oluşturan ideolojik geleneklerden partiler uzaklaştıkça siyasî

Naomi Klein (1970-....)

Kanadalı gazeteci, yazar ve şirket karşıtı eylemci. Klein, sık sık medya yorumları da yapmaktadır. Toronto'da yaşıyor, ancak Kuzey Amerika, Asya, Latin Amerika ve Avrupa'ya seyahat eder ve "ilk gerçek uluslararası halk hareketi" diye adlandırdığı konunun yükselişinin izini sürmeye çalışır.

No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies'in (Markaya Hayır: Küresel Markalar Hedef Tahtasında, 2000) uluslararası başarısı, onu şirket karşıtı hareketin sözcüsü hâline getirmiş ve yeni nesil için siyaseti yeniden icat etmesine yardımcı olmuştur. Kitap, hayat tarzı markalaşmasının geniş çaplı bir eleştirisidir ve küreselleşme ve şirket hâkimiyetine karşı direnme şekillerini ele almaktadır. Artan şirket karşıtı hareketin *Das Kapital*'i olarak tarif edilse de tüketici kapitalizminin doğası ile marka kültürünün zorbalığının üzerine düşünmeyi tahrik etmesi açısından daha geniş önemi haizdir.



partiler siyasî pazarlama ve tüketiciye duyarlı seçim makinelerine dönüşmüşlerdir. Geleneksel "izmler"ini terketmiş, ideolojiszleştirilmiş partiler, yönetselciliğe yenilmişlerdir. Benzer biçimde küreselleşme karşıtı hareket gibi modern siyasî hareketler, siyasî sorunların nasıl ve niçin ele alınacağına dâir kapsamlı bir analiz yapmaktan ziyade tamamen farklı gruplar arasında siyasî destek bulmada başarılı olmuşlardır.

Ancak bu anlamda siyasî hayatın nasıl ideolojiden uzaklaştırılacağı pek açık değildir. İlk olarak, ideolojiden uzaklaştırılmış politikalar, muhalif güç ve siyasî memnuniyetsizlikleri uygun biçimde ifade etmekte yetersizdir. Post-modernizm, siyasî açıdan muhafazakâr olduğu iddiasına açıktır. Fikirlerin hiyerarşisini reddetme, herhangi sosyal ve siyasî hiyerarşinin reddedilmesi demektir; esaslara karşı siyasî bir duruş, mevcut düzenin eleştirilebildiği tutarlı bir perspektif ve alternatif sosyal düzenin oluşturulması için bir temel sunmaz. İkincisi, ideolojiden uzaklaşmış siyaset, idealizmden çok realizmle ilgilidir: Siyasî vizyon değil siyasî ürün satar. Azalan parti üyelikleri ve düşen seçmen sayısı, gerçekten, ana akımın başarısızlığının sonucu olabilir, idarî partiler ahlâkî bağlılık ve tutkular düzeyinde seçmenleri harekete geçiremiyor. Ayrıca, ana partiler seçmenlerine kendi çıkarı ve maddî gelişmenin ötesinde bir şeye inanma sebebi sunmazlarsa; daha derin siyasî bağlılık arayanlar, istediklerini uç gruplarda ve partilerde bulacaklardır.

İDEOLOJİ OLARAK KÜRESELLEŞME

Siyasî ideolojiye bir tehdit oluşturan bir konu da küreselleşme sürecidir. Küreselleşme, özellikle sosyalizm, milliyetçilik ve dinî fundamentalizm gibi birçok ideolojik gelenek üzerinde etki yaratmıştır, ancak bir bütün olarak ideoloji üzerinde de çok etkili olmuştur. Küreselleşmenin önemli yanlarından biri, insanlar arasındaki "bölge ötesi" ilişkilerin artmasıdır: Geleneksel sınırları umur-

samayan karmaşık birbirine bağlı bir ağ ortaya çıktıkça fiziksel coğrafya daha da geçersiz hâle geliyor. Bu, ekonomik etkinlik ve ticaretle ilgili yeni uluslararası kalıplarda ve de örneğin “siber-uzay” olgusunu yaratan bilgi ve iletişim teknolojilerinin yeni şekillerinin arifesinde görülür. Sınırlı kişisel, sosyal ve çalışma ilişkileriyle ayırt edilen coğrafi bakımdan birbirinden uzak topluluklarda yaşamaktan çok, bizden çok uzakta verilen kararlar ve gerçekleşen olaylar ile şekillenen küresel bir dünyada kendimizi buluyoruz. Böyle gelişmeler ideoloji için temel sorunları gündeme getirir. Daha da önemlisi, küresel birbirine bağlılık; risk, belirsizlik ve istikrarsızlığa doğru bir eğilimi güçlendirmiştir; bir zamanki sağlam gerçekler “uçup gitmektedir.” Bu açıdan ideolojinin, daha önceki ve daha basit zamanlara, yani tanımlanabilen sorunlara tutarlı çözümler getirmenin mümkün olduğu zamana ait olduğu düşünülebilir.

Yine de küreselleşmeyi ideolojik açıdan tarafsız görmek zordur. Küreselleşmenin iki alternatif versiyonu vardır. Birincisi, yani neo-liberal küreselleşme, piyasa temelli ekonomik yapı ve değerlerle ilgilidir. Bu açıdan küreselleşmenin özü, küresel kapitalist bir ekonomi oluşturmaktır; bu yapı, uluslararası şirketlerin çıkarları ile ilgilenir ve devletin gücünü, özellikle de sosyal yapıyı şekillendirme yetkinliğini azaltır. Böylece küreselleşme, liberal kapitalizmin nihai zaferi anlamında, “tarihin sonu”nun gerçekleştirildiği bir mekanizmadır. Küreselleşmenin ikinci versiyonu, bir devlet güvenliği versiyonudur. Söz konusu versiyon, küresel terörizm (bkz. s. 290) ve genelde Batılı güçlerin, özellikle de ABD’nin, ona verdiği cevabın bir ürünüdür. “Terörle mücadele” denilen savaş “sınırı olmayan bir savaştır”, çünkü düşmanı uluslararası örgütler aracılığıyla çalışan devlet altı aktörlerdir. Devlet güvenliğinin küreselleşmesi, liberal-demokratik değerlerin ve insanî ideallerin savunulması ve de dünyanın tek süper gücü olan ABD’nin küresel hegemonya kurma çabası olarak görülmüştür.

Ancak ister küreselleşme veya post-modernizm ister tarihin veya ideolojinin sonu olsun, bunların her birinin ideolojide eleştirdiği şey, genellikle, bizatihi ideolojik bir özelliğe sahiptir. Her bir tez, rakiplerinden üstün siyasî fikir ve değerler dizisini şekillendirmeye ve kendi nihai zaferini öngörmeye çalışır. Tarihin yetkisi, ister sosyal reformizm, liberal demokrasi, müzakereci demokrasi ister küresel kapitalizm olsun tek bir ideoloji veya inancı geçerli kılmaktır ve bütün diğer siyasî inançları gözden düşürmektir. İdeolojinin nihai ölümünü müjdelemek yerine bu tür iddialar, daha çok, ideolojik tartışmaların hâlen canlı ve ideolojinin devam eden ve bitmeyen bir süreç olduğunu göstermektedir.

İleri Okumalar

Butler, C., *Postmodernism: A Very Short Introduction*. (Oxford ve New York: Oxford University, 2002). Post-modernizmin önemi ve tarihine dâir anlaşılır ve özlü bir giriş.

Freedan, M., *Reassessing Political Ideologies: The Durability of Dissent*. (Londra ve New York: Routledge, 2001).

"Post-ideoloji" çağı adı verilen dönemdeki temel ideolojik geleneklerin yeniden değerlendirilmesini ele alan bir dizi deneme.

Gray, J., *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. (Oxford ve Malden, Mass.: Blackwell, 1997). "Aydınlanma projesi"nin düşüşü ile karşı karşıya gelen temel ideolojik geleneklerin durumuyla ilgili fevkalâde ve anlaşılır bir tartışma.

Scholte, J. A., *Globalization: An Introduction*. (Londra: Palgrave, 2001). Küreselleşme ve onun önemi hakkında tartışmalara kapsamlı ve güvenilir bir giriş ve önemi hakkında tartışmalar.

Shtromas, A., *The End of "isms"?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. (Oxford ve Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994). Komünizmin yıkılmasının ardından ideoloji siyasetinin durumu ve geleceğine dâir dikkatlice tartışılması yapılmış denemelerden oluşan bir derleme.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1963). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1969). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1974). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1979). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1984). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1989). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1994). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (1999). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (2004). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Adorno, T. W. (2009). *Essays on Metaphysics*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

KAYNAKÇA

İşletim Kurumları

Yayın 2. İktisadiyatın ve İşletim Kurumları. İstanbul: İstanbul İktisadiyatı Enstitüsü, 1998. 100 s. (İktisadiyatın ve İşletim Kurumları Araştırma ve Uygulama Serisi, 1. cilt).

Yayın 3. İktisadiyatın ve İşletim Kurumları. İstanbul: İstanbul İktisadiyatı Enstitüsü, 1998. 100 s. (İktisadiyatın ve İşletim Kurumları Araştırma ve Uygulama Serisi, 2. cilt).

- Acton, Lord (1956) *Essays on Freedom and Power*. Londra: Meridian.
- Adams, I. (1989) *The Logic of Political Belief: A Philosophical Analysis*. Londra ve New York: Harvester Wheatsheaf.
- Adams, I. (2001) *Political Ideology Today*, 2. ed. Manchester: Manchester University Press.
- Adonis, A. ve Hames, T. (1994) *A Conservative Revolution? The Thatcher-Reagan Decade in Perspective*. Manchester: Manchester University Press.
- Ahmed, A. ve Donnan, H. (1994) *Islam, Globalization and Postmodernity*. Londra ve New York: Routledge.
- Ahmed, R. (2001) *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Alter, P. (1989) *Nationalism*. Londra: Edward Arnold.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.
- Arblaster, A. (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. Londra: Allen & Unwin.
- Aristotle (1962), *The Politics*, çev. T. Sinclair. Harmondsworth: Penguin (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985).
- Aughey, A., Jones, G. ve Riches, W. T. M. (1992) *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*. Londra: Pinter.
- Bahro, R. (1982) *Socialism and Survival*. Londra: Heretic Books.
- Bahro, R. (1984) *From Red to Green*. Londra: Verso/ New Left Books.
- Bakunin, M. (1973) *Selected Writings*, ed. Lehning. Londra: Cape.
- Bakunin, M. (1977) 'Church ve State', G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader* içinde. Londra: Fontana.
- Ball, T. ve Dagger, R. (2002) *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, 4. ed. Londra ve New York: Longman.
- Baradat, L. P. (2003) *Political Ideologies: Their Origins and Impact*, 8. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Barker, R. (1997) *Political Ideas in Modern Britain: In and After the 20th Century*, 2. ed. Londra ve New York: Routledge.
- Barry, J. (1999) *Rethinking Green Politics*. Londra ve Thousand Oaks, CA: Sage.
- Barry, N. (1987) *The New Right*. Londra: Croom Helm.
- Baxter, B. (1999) *Ecologism: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Beasley, C. (1999) *What is Feminism?* Londra: Sage.
- Beauvoir, S. de (1968) *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley. New York: Bantam.
- Bell, D. (1960) *The End of Ideology*. Glencoe, IL: Free Press.
- Bellamy, R. (1992) *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*. Cambridge: Polity Press.
- Benn, T. (1980) *Arguments for Democracy*. Harmondsworth: Penguin.
- Bentham, J. (1970) *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. Burns ve H. L. A. Hart. Londra: Athlone Press (Glencoe, IL: Free Press, 1970).
- Berki, R. N. (1975) *Socialism*. Londra: Dent.
- Berlin, I. (1969) 'Two Concepts of Liberty', *Four Essays on Liberty* içinde. Londra: Oxford University Press.
- Bernstein, E. (1962) *Evolutionary Socialism*. New York: Schocken.
- Blakeley, G ve Bryson, V. (eds) (2002) *Contemporary Political Concepts: A Critical Introduction*. Londra: Pluto Press.
- Bobbio, N. (1996) *Left and Right*. Oxford: Polity Press.
- Bobbin, P. (2002) *The Shield of Achilles*. New York: Knopf ve Londra: Allen Lane.
- Bookchin, M. (1975) *Our Synthetic Environment*. Londra: Harper & Row.
- Bookchin, M. (1977) 'Anarchism ve Ecology', G. Wo-

- odcock (ed.), *The Anarchist Reader*. içinde. Londra: Fontana.
- Boulding, K. (1966) 'The Economics of the Coming Spaceship Earth', H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*. içinde. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Bourne, R. (1977) 'War is the Health of the State', G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader*. içinde. Londra: Fontana.
- Bracher, K. D. (1985) *The Age of Ideologies: A History of Political Thought in the Twentieth Century*. Londra: Methuen.
- Bramwell, A. (1989) *Ecology in the Twentieth Century: A History*. New Haven, CT ve Londra: Yale University Press.
- Bramwell, A. (1994) *The Fading of the Greens: The Decline of Environmental Politics in the West*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Brown, D. (2000) *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. Londra: Routledge.
- Brownmiller, S. (1975) *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.
- Bruce, S. (1993) 'Fundamentalism, Ethnicity ve Enclave', M. Marty ve R. S. Appleby (eds), *Fundamentalism and the State* içinde. Chicago, IL ve Londra: Chicago University Press.
- Bruce, S. (2000) *Fundamentalism*. Oxford: Polity Press.
- Bryson, V. (2003) *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2. ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Burke, E. (1968) *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin.
- Burke, E. (1975) *On Government, Politics and Society*, ed. B. W. Hill. Londra: Fontana
- Burnham, J. (1960) *The Managerial Revolution*. Harmondsworth: Penguin ve Bloomington: Indiana University Press.
- Butler, C. (2002) *Postmodernism: A Very Short Introduction*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Capra, F. (1975) *The Tao of Physics*. Londra: Fontana.
- Capra, F. (1982) *The Turning Point*. Londra: Fontana (Boston, MA: Shambhala, 1983).
- Capra, F. (1997) *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*. Londra: Flamingo.
- Carson, R. (1962) *The Silent Spring*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Carter, A. (1971) *The Political Theory of Anarchism*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Cecil, H. (1912) *Conservatism*. Londra ve New York: Home University Library.
- Chamberlain, H. S. (1913) *Foundations of the Nineteenth Century*. New York: John Lane.
- Charvert, J. (1982) *Feminism*. Londra: Dent.
- Club of Rome. See Meadows et al. (1972).
- Collins, P. (1993) *Ideology After the Fall of Communism*. Londra: Bowerdean.
- Constant, B. (1988) *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, D. (1995) *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*. Londra: Macmillan ve New York: St Martin's Press.
- Coole, D. (1993) *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, 2. ed. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Costa, M. D. ve James, S. (1972) *The Power of Women and the Subordination of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- Crewe, I. (1989) 'Values: The Crusade that Failed', D. Kavanagh ve A. Seldon (eds), *The Thatcher Effect* içinde. Oxford: Oxford University Press.
- Crick, B. (1962) *A Defence of Politics*. Harmondsworth: Penguin.
- Critchley, T. A. (1970) *The Conquest of Violence*. Londra: Constable.
- Crosland, C. A. R. (1956) *The Future of Socialism*. Londra: Cape (Des Plaines, IL: Greenwood, 1977).
- Dahl, R. (1961) *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Dalai Lama (1996) *The Power of Buddhism*. Londra: Newleaf.
- Daly, H. (1974) 'Steady-state economics vs. growth-mania: a critique of orthodox conceptions of growth, wants, scarcity ve efficiency', içinde *Policy Sciences*, cilt 5, s. 149-67.
- Daly, M. (1979) *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*. Boston, MA: Beacon Press.
- Darwin, C. (1972) *On the Origin of Species*. Londra: Dent.
- Dickinson, G. L. (1916) *The European Anarchy*, Londra: Allen & Unwin.
- Dobson, A. (1991) *The Green Reader*. Londra: Andre Deutsch.
- Dobson, A. (2000) *Green Political Thought*. Londra: HarperCollins.
- Downs, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row.
- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*. Londra: Verso.
- Eatwell, R. (1996) *Fascism: A History*. Londra: Vintage.
- Eatwell, R. ve N. O'Sullivan (eds) (1989) *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*. Londra: Pinter.
- Eatwell, R. ve Wright, A. (eds) (1999) *Contemporary Political Ideologies*, 2. ed. Londra: Pinter.
- Eccleshall, R. et al. (2003) *Political Ideologies: An Introduction*, 3. ed. Londra ve New York: Routledge.
- Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. Londra: UCL Press.
- Edgar, D. (1988) 'The Free or the Good', içinde R. Levitas (ed.) *The Ideology of the New Right*. Oxford: Polity Press.
- Ehrenfeld, D. (1978) *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ehrlich, P. ve A. Ehrlich (1970) *Population, Resources and Environment: Issues in Human Ecology*. Londra: W. H. Freeman.
- Ehrlich, P. ve R. Harriman (1971) *How to be a Survivor*. Londra: Pan.
- Elshtain, J. B. (1981) *Public Man, Private Woman*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Engels, F. (1976) *The Origins of the Family, Private Property and the State*. Londra: Lawrence & C. Wishart (New York: Pathfinder, 1972).
- Etzioni, A. (1995) *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. Londra: Fontana.
- Eysenck, H. (1964) *Sense and Nonsense in Psychology*. Harmondsworth: Penguin.
- Faludi, S. (1991) *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York: Crown.
- Fanon, F. (1965) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin (New York: Grove-Weidenfeld, 1988).
- Faure, S. (1977) 'Anarchy-Anarchist', G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader* içinde Londra: Fontana.
- Figes, E. (1970) *Patriarchal Attitudes*. Greenwich, CT: Fawcett.
- Firestone, S. (1972) *The Dialectic of Sex*. New York: Basic Books.
- Foley, M. (1994) (ed.) *Ideas that Shape Politics*. Manchester ve New York: Manchester University Press.
- Fox, W. (1990) *Towards a Transpersonal Ecology: Developing the Foundations for Environmentalism* Boston, MA: Shambhala.
- Freeden, M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Freeden, M. (2001) *Reassessing Political Ideologies: The Durability of Dissent*. Londra ve New York: Routledge.
- Freedman, J. (2001) *Feminism*. Buckingham ve Philadelphia, PA: Open University Press.
- Friedan, B. (1963) *The Feminine Mystique*. New York: Norton.
- Friedan, B. (1983) *The Second Stage*. Londra: Abacus (New York: Summit, 1981).
- Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Friedman, M. ve R. Friedman (1980) *Free to Choose*. Harmondsworth: Penguin (New York: Bantam, 1983).
- Friedrich, C. J. ve Brzezinski, Z. (1963) *Totalitarian Dictatorships and Autocracy*. New York: Praeger.
- Fromm, E. (1979) *To Have or To Be*. Londra: Abacus.
- Fromm, E. (1984) *The Fear of Freedom*. Londra: Ark.
- Fukuyama, F. (1989) 'The End of History', *National Interest*, Summer.
- Galbraith, J. K. (1992) *The Culture of Commitment*. Londra: Sinclair Stevenson. Gallie, W. B. (1955-6) 'Essentially Contested Context', içinde *Proceedings of the Aristotelian Society*, cilt 56.
- Gamble, A. (1988) *The Free Economy and the Strong State*. Londra: Macmillan (Durham, NC: Duke University Press, 1988).
- Gandhi, M. (1971) *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, ed. R. Duncan. Londra: Fontana.
- Garvey, J. H. (1993) 'Fundamentalism ve Politics', Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms and the State* içinde. Chicago, IL, ve Londra: University of Chicago Press.
- Gasset, O. y (1972) *The Revolt of the Masses*. Londra: Allen & Unwin. Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1998) *The Third Way: The Revival of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (2000) *The Third Way and its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Gilmour, I. (1978) *Inside Right: A Study of Conservatism*. Londra: Quartet Books.
- Gilmour, I. (1992) *Dancing with Dogma: Britain under Thatcherism*. Londra: Simon & Schuster.
- Gobineau, J.-A. (1970) *Gobineau: Selected Political Writings*, ed. M. D. Biddiss. New York: Harper & Row.
- Godwin, W. (1971) *Enquiry Concerning Political Justice*, ed. K. C. Carter. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, E. (1969) *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover.
- Goldsmith, E. et al. (ed.) (1972) *Blueprint for Survival*. Harmondsworth: Penguin.
- Goldsmith, E. (1988) *The Great U-Turn: De-industrialising Society*. Bideford: Green Books.
- Goodin, R. E. (1992) *Green Political Theory*. Oxford: Polity Press.
- Goodman, P. (1964) *Compulsory Miseducation*. New York: Vintage Books.
- Goodman, P. (1977) 'Normal Politics ve the Psychology of Power', G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader* içinde. Londra: Fontana.
- Goodwin, B. (1997) *Using Political Ideas*, 4. ed. Londra: John Wiley & C Sons.
- Gorz, A. (1985) *Farewell to The Working Class*. Londra: Pluto Press (Boston, MA: South End Press, 1982).
- Gould, B. (1985) *Socialism and Freedom*. Londra: Macmillan (Wakefield, NH: Longwood, 1986).
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare ve G. Nowell Smith. Londra: Lawrence & Wishart.
- Gray, J. (1995a) *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Londra: Routledge.
- Gray, J. (1995b) *Liberalism*, 2. ed. Milton Keynes: Open University Press.
- Gray, J. (1996) *Postliberalism: Studies in Political Thought*. Londra: Routledge.
- Gray, J. (1997) *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. Cambridge ve Maiden, MA: Blackwell.
- Gray, J. (2000) *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.
- Gray, J. ve Willetts, D. (1997) *Is Conservatism Dead?* Londra: Profile Books.
- Green, T. H. (1988) *Works*, R. Nettleship (ed.). Londra:

- Oxford University Press (New York: AMS Press, 1984).
- Greenleaf, W. H. (1983) *The British Political Tradition: The Ideological Heritage*, cilt 2. Londra: Methuen.
- Greer, G. (1970) *The Female Eunuch*. New York: McGraw-Hill.
- Greer, G. (1985) *Sex and Destiny*. New York: Harper & Row.
- Greer, G. (1999) *The Whole Woman*. Londra: Doubleday.
- Gregor, A. J. (1969) *The Ideology of Fascism*. New York: Free Press.
- Griffin, R. (1993) *The Nature of Fascism*. Londra: Routledge.
- Griffin, R. (ed.) (1995) *Fascism*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Griffin, R. (ed.) (1999) *International Fascism: Theories, Causes and the New Consensus*. Londra: Arnold ve New York: Oxford University Press.
- Hadden, J. K. ve Shupe, A. (eds) (1986) *Prophetic Religions and Politics: Religion and Political Order*. New York: Paragon House.
- Hall, J. A. (1988) *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*. Londra: Paladin.
- Hall, S. ve Jacques, M. (eds) (1983) *The Politics of Thatcherism*. Londra: Lawrence & Wishart.
- Harrington, M. (1993) *Socialism, Past and Future*. Londra: Pluto Press. Hattersley, R. (1987) *Choose Freedom*. Harmondsworth: Penguin.
- Hayek, F. A. von (1944) *The Road to Serfdom*. Londra: Routledge & Kegan Paul (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1956, new edn).
- Hayek, F. A. von (1960) *The Constitution of Liberty*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Hayward, T. (1998) *Political Theory and Ecological Values*. Cambridge: Polity Press.
- Heath, A., R. Jowell ve J. Curtice (1985) *How Britain Votes*. Oxford: Pergamon.
- Heffernan, R. (2001) *New Labour and Thatcherism*. Londra: Palgrave.
- Hegel, G. W. F. (1942) *The Philosophy of Right*, çev..T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- Hiro, D. (1988) *Islamic Fundamentalism*. Londra: Paladin.
- Hitler, A. (1969) *Mein Kampf*. Londra: Hutchinson (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1973).
- Hobbes, T. (1968) *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin.
- Hobhouse, L. T. (1911) *Liberalism*. Londra: Thornton Butterworth.
- Hobsbawm, E. (1983) 'Inventing Tradition', E. Hobsbawm ve T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1992) *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality*, 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1994) *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*. Londra: Michael Joseph.
- Hobson, J. A. (1902) *Imperialism: A Study*. Londra: Nisbet.
- Holden, B. (1993) *Understanding Liberal Democracy*, 2. ed. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Honderich, T. (1991) *Conservatism*. Harmondsworth: Penguin. Huntington, S. (1993) 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, cilt 72, no. 3.
- Hutchinson, J. ve A. D. Smith (eds) (1994) *Nationalism*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Hutton, W. (1995) *The State We're In*. Londra: Jonathan Cape.
- Illich, I. (1973) *Deschooling Society*. Harmondsworth: Penguin (New York: Harper & Row, 1983).
- Inglehart, R. (1977) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles amongst Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jefferson, T. (1972) *Notes on the State of Virginia*. New York: W.W. Norton.
- Jefferson, T. (1979) 'The United States Declaration of

- Independence', W. Laqueur ve B. Rubin (eds), *The Human Rights Reader*. New York: Meridan.
- Journal of Political Ideologies* içinde. Abington, UK ve Cambridge, MA: Carfax.
- Kallis, A. A. (ed.) (2003) *The Fascist Reader*. Londra ve New York: Routledge.
- Kant, I. (1991) *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kautsky, K. (1902) *The Social Revolution*. Chicago: Kerr.
- Kedourie, E. (1985) *Nationalism*, rev. edn. Londra: Hutchinson.
- Keynes, J. M. (1963) *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Londra: Macmillan (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1965).
- Kingdom, J. (1992) *No Such Thing as Society? Individualism and Community*. Buckingham ve Philadelphia PA: Open University Press.
- Klein, M. (2001) *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. Londra: Flamingo.
- Kropotkin, P. (1914) *Mutual Aid*. Boston, MA: Porter Sargent.
- Kuhn, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Lane, D. (1996) *The Rise and Fall of State Socialism*. Oxford: Polity Press.
- Laqueur, W. (ed.) (1979) *Fascism: A Reader's Guide*. Harmondsworth: Penguin.
- Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology*. Londra: Macmillan.
- Leach, R. (1996) *British Political Ideologies*, 2. ed. Londra: Harvester Wheatsheaf.
- Lenin, V. I. (1964) *The State and Revolution*. Peking: People's Publishing House.
- Lenin, V. I. (1970) *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*. Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V. I. (1988) *What is to be Done?* Harmondsworth ve New York: Penguin.
- Leopold, A. (1968) *Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Letwin, S. R. (1992) *The Anatomy of Thatcherism*. Londra: Fontana.
- Lindblom, C. (1977) *Politics and Markets*. New York: Basic Books.
- Lipset, S. M. (1983) *Political Man: The Social Bases of Behaviour*. Londra: Heinemann.
- Locke, J. (1962) *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1963) *A Letter Concerning Toleration*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lovelock, J. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Lovelock, J. (1988) 'Man ve Gaia', E. Goldsmith ve N. Hilyard (eds), *The Earth Report* içinde. Londra: Mitchell Beazley.
- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: The Power of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*. Londra: Duckworth.
- Macmillan, H. (1966) *The Middle Way*. Londra: Macmillan.
- Macpherson, C. B. (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- Mannheim, K. (1960) *Ideology and Utopia*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Manning, D. (1976) *Liberalism*. Londra: Dent.
- Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon.
- Marquand, D. (1988) *The Unprincipled Society*. Londra: Fontana.
- Marquand, D. (1992) *The Progressive Dilemma*. Londra: Heinemann.
- Marquand, D. ve Seldon, A. (1996) *The Ideas that Shaped Post-War Britain*. Londra: Fontana.
- Marshall, P. (1993) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londra: Fontana.
- Marshall, P. (1995) *Nature's Web: Rethinking our Place on Earth*. Londra: Cassell.
- Martell, L. (2001) *Social Democracy: Global and Na-*

- tional Perspectives. Basingstoke ve New York: Palgrave.
- Marty, M. E. (1988) 'Fundamentalism as a Social Phenomenon', *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, cilt 42, s. 15-29.
- Marty, M. E. ve Appleby, R. S. (eds) (1993) *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*. Chicago, IL ve Londra: University of Chicago Press.
- Marx, K. ve Engels, F. (1968) *Selected Works*. Londra: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. ve Engels, F. (1970) *The German Ideology*. Londra: Lawrence & Wishart.
- McLellan, D. (1979) *Marxism After Marx*. Londra: Macmillan.
- McLellan, D. (1980) *The Thought of Karl Marx*, 2. ed. Londra: Macmillan.
- McLellan, D. (1995) *Ideology*. 2. ed. Milton Keynes: Open University Press.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, D. ve Williams, W. (1972) *The Limits to Growth*. Londra: Pan (New York: New American Library, 1972).
- Michels, R. (1958) *Political Parties*. Glencoe, IL: Free Press.
- Miliband, R. (1969) *The State in Capitalist Society*. Londra: Verso (New York: Basic, 1978).
- Miliband, R. (1995) *Socialism for a Sceptical Age*. Oxford: Polity.
- Mill, J. S. (1970) *On the Subjection of Women*. Londra: Dent.
- Mill, J. S. (1972) *Utilitarianism, On Liberty and Consideration on Representative Government*. Londra: Dent.
- Miller, D. (1984) *Anarchism*. Londra: Dent.
- Millett, K. (1970) *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
- Mitchell, J. (1971) *Women's Estate*. Harmondsworth: Penguin.
- Mitchell, J. (1975) *Psychoanalysis and Feminism*. Londra: Penguin.
- Montesquieu, C. de (1969) *The Spirit of Laws*. Glencoe, IL: Free Press.
- More, T. (1965) *Utopia*. Harmondsworth: Penguin (New York: Norton, 1976).
- Morland, D. (1997) *Demanding the Impossible: Human Nature and Politics in Nineteenth Century Social Anarchism*. Londra ve Washington, DC: Cassell.
- Mosca, G. (1939) *The Ruling Class*, trans. ve ed. A. Livingstone. New York: McGraw-Hill.
- Moschonas, G. (2002) *In the Name of Social Democracy-The Great Transformation: 1945 to the Present*. Londra ve New York: Verso.
- Murray, C. (1984) *Losing Ground: American Social Policy: 1950-1980*. New York: Basic Books.
- Murray, C. ve R. Herrnstein (1995) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.
- Naess, A. (1973) 'The shallow ve the deep, long-range ecology movement: a summary'. *Inquiry*, cilt 16.
- Naess, A. (1989) *Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neocleous, M. (1997) *Fascism*. Milton Keynes: Open University Press.
- Nietzsche, F. (1961) *Thus Spoke Zarathustra*, çev. R. J. Hollingdale. Harmonds-Worth: Penguin (New York: Random, 1982).
- Nolte, E. (1965) *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism and National Socialism*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell (New York: Basic, 1974).
- Oakeshott, M. (1962) *Rationalism in Politics and Other Essays*. Londra: Methuen (New York: Routledge Chapman & Hall, 1981).
- Ohmae, K. (1989) *Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (Londra: HarperCollins).
- O'Sullivan, N. (1976) *Conservatism*. Londra: Dent.
- O'Sullivan, N. (1983) *Fascism*. Londra: Dent.

- Paglia, C. (1990) *Sex, Art and American Culture*. New Haven, CT: Yale University.
- Paglia, C. (1992) *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. Harmondsworth: Penguin.
- Parekh, B. (1994) 'The Concept of Fundamentalism', A. Shtromas (ed.), *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* içinde. Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell.
- Parekh, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Pareto, V. (1935) *The Mind and Society*. Londra: Cape ve New York: AMS Press.
- Passmore, K. (2002) *Fascism: A Very Short Introduction*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Pierson, C. (1995) *Socialism After Communism*. Cambridge: Polity Press.
- Plato (1955) *The Republic*, çev. H. D. Lee. Harmondsworth: Penguin (New York: Random, 1983).
- Popper, K. (1945) *The Open Society and Its Enemies*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. (1957) *The Poverty of Historicism*. Londra: Routledge.
- Poulantzas, N. (1968) *Political Power and Social Class*. Londra: New Left Books (New York: Routledge Chapman & Hall, 1987).
- Proudhon, P. J. (1970) *What is Property?*, çev. B. R. Tucker. New York: Dover.
- Purkis, J. ve J. Bowen (1997) *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. Londra: Cassell.
- Ramsay, M. (1997) *What's Wrong with Liberalism? A Radical Critique of Liberal Political Philosophy*. Londra: Leicester University Press.
- Randall, V. (1987) *Women and Politics: An International Perspective*, 2. ed. Basingstoke: Macmillan.
- Rawls, J. (1970) *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Roemer, J. (ed.) (1986) *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press. Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothbard, M. (1978) *For a New Liberty*. New York: Macmillan.
- Rousseau, J.-J. (1913) *The Social Contract and Discourse*, ed. G. D. H. Cole. Londra: Dent (Glencoe, IL: Free Press, 1969).
- Roussopoulos, D. (ed.) (2002) *The Anarchist Papers*. New York ve Londra: Black Rose Books.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassoon, D. (1997) *One Hundred Years of Socialism*. Londra: Fontana.
- Schneir, M. (1995) *The Vintage Book of Feminism: The Essential Writings of the Contemporary Women's Movement*. Londra: Vintage.
- Scholte, J. A. (2001) *Globalization: An Introduction*. Londra: Palgrave.
- Schumacher, E. F. (1973) *Small is Beautiful*. Londra: Blond & Briggs (New York: Harper & Row, 1989).
- Schumpeter, J. (1976) *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londra: Allen & Unwin (Magnolia, MA: Petersmith, 1983).
- Schwarzmantel, J. (1991) *Socialism and the Idea of the Nation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Schwarzmantel, J. (1998) *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Postmodern Times*. Basingstoke: Macmillan.
- Scruton, R. (2001) *The Meaning of Conservatism*, 3. ed. Basingstoke: Macmillan.
- Seliger, M. (1976) *Politics and Ideology*. Londra: Allen & Unwin (Glencoe, IL: Free Press, 1976).
- Shtromas, A. (ed.) (1994) *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics After Communism*. Londra: Routledge.

- nism's Collapse. Oxford, ve Cambridge, MA: Blackwell.
- Singer, P. (1976) *Animal Liberation*. New York: Jonathan Cape.
- Smart, B. (1993) *Postmodernity*. Londra ve New York: Routledge.
- Smiles, S. (1986) *Self-Help*. Harmondsworth: Penguin.
- Smith, A. (1976) *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, A. D. (1991) *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.
- Smith, A. D. (2001) *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge ve Maiden, MA: Polity Press.
- Sorel, G. (1950) *Reflections on Violence*, çev. T. E. Hulme ve J. Roth. New York: Macmillan.
- Spencer, H. (1940) *The Man versus the State*. Londra: Watts & C Co.
- Spencer, H. (1967) *On Social Evolution: Selected Writings*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Spencer, P. ve Wollman, H. (2002) *Nationalism: A Critical Introduction*. Londra ve Thousand Oaks, CA: Sage.
- Squires, J. (1999) *Gender and Political Theory*. Cambridge ve Maiden, MA: Polity Press.
- Stirner, M. (1971) *The Ego and His Own*, ed. J. Carroll. Londra: Cape.
- Sumner, W. (1959) *Folkways*. New York: Doubleday.
- Sydie, R. A. (1987) *Natural Women, Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory*. Milton Keynes: Open University Press.
- Talmon, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londra: Seeker & Warburg.
- Tarn, H. (1998) *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Londra: Macmillan.
- Tawney, R. H. (1921) *The Acquisitive Society*. Londra: Bell (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1955).
- Tawney, R. H. (1969) *Equality*. Londra: Allen & Unwin.
- Thompson, J. B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.
- Thoreau, H. D. (1983) *Walden and 'Civil Disobedience'*. Harmondsworth: Penguin.
- Tocqueville, A. de (1968) *Democracy in America*. Londra: Fontana (New York: McGraw, 1981).
- Tolstoy, L. (1937) *Recollections and Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- United Nations (1972). bkz. Ward ve Dubois (1972).
- United Nations (1980) *Compendium of Statistics: 1977*. New York: United Nations.
- Vincent, A. (1995) *Modern Political Ideologies*, 2. ed. Oxford: Blackwell.
- Ward, B. ve Dubois, R. (1972) *Only One Earth*. Harmondsworth: Penguin.
- White, S. (ed.) (2001) *New Labour: The Progressive Future?* Londra: Palgrave.
- Willetts, D. (1992) *Modern Conservatism*. Harmondsworth, Penguin.
- Wollstonecraft, M. (1967) *A Vindication of the Rights of Women*, ed. C. W. Hagelman. New York: Norton.
- Wolff, R. P. (1998) *In Defence of Anarchism*, 2. ed. Berkeley, CA: University of California Press.
- Woodcock, G. (1962) *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. Harmondsworth ve New York: Penguin.
- Woolf, S. J. (1981) (ed.) *European Fascism*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Wright, A. (1996) *Socialisms: Theories and Practices*. Oxford ve New York Oxford University Press.

TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Adâlet [Justice]: Adâletli olmanın ve tarafsızlığın ahlâki standardı; sosyal adâletse toplumda, âdil veya savunulabilir bir zenginlik ve mükâfat dağıtımı nosyonudur.

Adem-i Merkezileşme [Decentralization]: Yerel yönetimlerin/özerkliklerin, millî veya merkezî organlardan uzağa iktidar ve sorumluluk transferi yaparak genişlemesi.

Anarşi [Anarchy]: Sözlük anlamı iktidar yoksunluğu demektir; anarşi, genellikle pejoratif anlamda istikrarsızlık, hatta kaos anlamında kullanılır.

Anayasalcılık [Constitutionalism]: Hükümet iktidarının, hükümet kurumlarının görevlerini, yetkisini ve fonksiyonlarını ve birey haklarını tanımlayan bir çerçeve kurallar (bir anayasa) dâhilinde kullanılması gerektiğine olan inanç. (bkz. s. 56)

Ancien Régime [Eski Rejim]: Sözlük anlamı eski düzen demektir; genellikle Fransız Devrimi'nden önceki mutlakiyetçi yapılarla ilişkilendirilir.

Anomi [Anomie]: Değerlerin ve normatif kuralların zayıflaması; tecritlik, yalnızlık ve anlamsızlık duygularıyla ilişkilendirilir.

Anti-Semitizm [Anti-Semitism]: Yahudilere karşı yöneltilen önyargı ve kin; Yahudi düşmanlığının dinî, ekonomik ve ırksal formları olabilir. (bkz. s. 228)

Artı Değer [Surplus Value]: Kapitalist sömürü mekanizması tarafından proletaryanın emeğinden alınan değere işaret eden Marksist bir terim.

Aşırı Milliyetçilik [Jingoism]: Askerî genişleme veya emperyal işgâlin kışkırttığı milliyetçi şevkin bir karakteri ve halk kutlaması.

Atomizm [Atomism]: Toplumun sosyal gruplardan ziyade, bencil ve çoğunlukla kendi kendine yeten bireylerin veya atomların toplamından oluştuğuna inanma.

Avro-Komünizm [Eurocommunism]: Marksizmi liberal demokratik ilkelerle harmanlamayı amaçlayan bir çeşit törpülenmiş komünizm.

Aydınlanma [Enlightenment, the]: Doruk noktasına 18. Yüzyıl'da çıkan ve akıl ve ilerleme adına genel olarak din, siyaset ve bilgi edinme hakkında geleneksel inançlara meydan okuyan entelektüel bir hareket.

Ayrılıkçılık [Separatism]: Bağımsız bir devlet kurma görüşüyle siyasal bir formasyondan ayrılma talebi.

Batı [West, the]: Kültürel anlamda Greko-Roman ve Hristiyan kökleriyle, sosyal alanda endüstriyel kapitalizmin hâkimiyetiyle ve siyasî olarak liberal demokrasinin yaygınlığıyla belirginleşen dünyanın parçaları.

Belirlenimcilik / Determinizm [Determinism]: İnsan eylemlerinin ve tercihlerinin tamamen dışsal faktörler tarafından şartlandırıldığı inancı; determinizm hür iradenin bir mit olduğunu ima eder.

Bencillik/Egoizm [Egoism]: Birinin kendi çıkarı ve iyiliğiyle ilgilenmesi, bencillik; veya her bireyin kendi ahlâki evreninin merkezi olması, ve bu yüzden bireylerin ahlâki açıdan özerk varlıklar olarak isimlendirilmesi.

Bilim [Science]: Dikkatli inceleme ve tekrarlanabilir deneyler tarafından test edilen hipotezler süreciyle bilgi edinme yöntemi.

Bilimcilik [Scientism]: Bilimsel metodun gerçeği inşa etmede önyargıdan yoksun ve nesnel tek yol olduğuna ve bu metodun her türlü öğrenme alanına uygulanabilir olduğu inancı.

Bireycilik [Individualism]: Sosyal grup ya da kolektiviteye karşı bireyin merkezî önemine duyulan itimat. (bkz. s. 45)

Bireysellik [Individuality]: Bir bireyin ayırtedici ya da biricik kimliğinin ve yeteneklerinin farkına vararak –ki bu onu diğer tüm insanlardan farklılaştırır– kendini gerçekleştirmesi.

Burjuvazi [Bourgeoisie]: Kapitalist toplumun yönetici sınıfına işaret eden Marksist terim, üretken zenginliğin sahipleri.

Burjuva İdeolojisi [Bourgeoisie Ideology]: Kapitalist toplumun çarpıklıklarını gizleyerek burjuvanın çıkarlarına hizmette bulunan fikir ve teorilere işaret eden

Marksist terim.

Çoğulculuk [Pluralism]: Çeşitliliğe ya da tercihe duyulan inanç veya siyasî gücün genişçe ve tarafsız bir şekilde dağılmasının gerekliliğini veya dağılmasının iyi olacağını öngören teori. (bkz. s. 51)

Çatışma [Conflict]: İki ya da daha fazla güç arasındaki karşılıklı veya rekabet; uzlaşmaz amaçların takibinden veya çekişen fikirlerin mücadelesinden doğar.

Çevrecilik [Environmentalism]: Doğal çevrenin önemine olan siyasî inanç; çevrecilik genellikle (ekolojizmin karşıtı olarak) insan ihtiyaçlarını ve çıkarlarını yansıtan doğaya karşı reformist bir yaklaşımı vurgulamak için kullanılır.

Çift Cinsiyetlilik (Androjeni) [Androgyny]: Erkek ve dişi karakteristiklere birlikte sahip olma; cinsiyetin sosyal rol ve siyasî statüyle ilişkili olmadığı anlamında, insanın cinsiyetsiz varlıklar olduğuna işaret etmek için kullanılır.

Çoğunlukçuluk [Majoritarianism]: Çoğunluk yönetimine olan inanç; çoğunlukçuluk hem çoğunluğun azınlığa hükmetmesini hem de azınlığın çoğunluğun kararına boyun eğmesi gerektiğini içerir.

Çok-Kültürlülük / Çok-Kültürcülük [Multiculturalism]: Genellikle, farklı kültürel grupların saygıyı ve tanınmayı hak ettiği inancı üzerine kurulan toplumsal çeşitliliğin (genellikle ırk, etnisite, din veya dille ilişkilidir) onaylanması. (bkz. s. 78)

Demokrasi [Democracy]: Halkın yönetimi; demokrasi hem genel katılımı hem de devlet yönetimini kapsar ve çok farklı biçimlerde ortaya çıkabilir.

Demokratik Merkezîyetçilik [Democratic Centralism]: Tartışma özgürlüğüyle sert eylem birliği arasında bir denge öngörüsü üzerine kurulu Leninist parti organizasyonu ilkesi.

Derin Ekoloji [Deep Ecology]: İnsan-merkezîyetçiliği reddeden ve önceliği doğanın korunmasına veren Yeşil bir ideolojik perspektif; derin ekoloji biyosentrik eşitlik, çeşitlilik ve adem-i merkezîyetçilik gibi değerlerle ilişkilendirilir.

Devlet [State]: Bölgesel bir alanda tanımlanan ve genellikle zor kullanma tekeline sahip, egemenlik gücünü kabul ettiren bir kurum.

Devlet Sosyalizmi [State Socialism]: Teoride, devletin, toplum yararına, ekonomik hayatı ve ekonomik kararları kontrol altına alması ve yönlendirmesi.

Devletçilik [Statism]: Problemlerin çözümünde ve ekonomik ve sosyal gelişimin garanti altına alınmasında en uygun aracın devlet olduğu inancı.

Devrim [Revolution]: Kökten ve dönüşü olmayan bir değişim, genellikle kısa ama çarpıcı bir kargaşa dönemi; sistematik değişim.

Diğerkâmlık [Altruism]: Başkalarının iyiliği ve esenliğiyle ilgili olmak, diğerkâm, ya aydınlanmış kişisel çıkara ya da ortak insanlık inancına dayalıdır.

Dirimselcilik / Canlılık [Vitalism]: Yaşayan organizmaların karakteristik özelliklerini evrensel bir 'hayata-güç'ünden aldıklarını varsayan teori; vitalizm, yetenek ve akıl yerine güdü ve dürtülere vurguyu ima eder.

Diyalektik [Dialectic]: Çarpışan iki güç arasındaki etkileşimin bir sonraki veya daha ileri bir aşamaya önderlik ettiği gelişim süreci; bir toplumun içindeki içsel çelişkilerin yol açtığı tarihsel değişim.

Diyalektik Materyalizm [Dialectical Materialism]: Ortodoks komünist devletlerde entelektüel hayata hâkim olan, Marksizmin kaba ve deterministik biçimi.

Doğa Hâli [State of Nature]: Sınırlandırılmamış özgürlük ve kurumsallaşmış otoritede yokluğuyla karakterize edilen siyaset öncesi toplum.

Doğal Aristokrasi [Natural Aristocracy]: Yeteneğin ve liderliğin gayret veya kişisel gelişim sayesinde kazanımı dışında doğuştan ya da irsi olduğunu iddia eden görüş.

Doğal Haklar [Natural Rights]: İnsana Tanrı tarafından bahşedilen temel ve devrolunamaz (elinden alınamaz) haklar.

Doğrudan Demokrasi [Direct Democracy]: Hükümet etme görevinde, vatandaşın doğrudan ve sürekli katılımıyla şekillenmiş yaygın özerklik.

Doğrudan Eylem [Direct Action]: Anayasal ve yasal sınırlamaların dışında uygulamaya konulan siyasî eylem; terörizme pasif direnişten kaynaklanabilir.

Düzen [Order]: Kişisel güvenliği destekleyen, yerleşik,

öngörülebilir ve barışçıl sosyal şartlar.

Egemenlik [Sovereignty]: Karşı çıkılmaz yasal otorite veya sorgulanamaz siyasî güç olarak da ifade edilen mutlak veya sınırlandırılmamış gücün ilkesi.

Eko-Sentrizm [Ecocentrism]: İnsanı amaçları başarmaktan ziyade ekolojik dengeyi korumaya öncelik veren teorik oryantasyon.

Ekoloji [Ecology]: Yaşayan organizmalarla çevre arasındaki ilişkinin incelenmesi; ekoloji, tüm hayat formlarının hayatlarını devam ettirecek ilişkiler ağına vurgu yapar.

Seçkincilik [Elitizm]: Bir elit veya azınlık tarafından yönetilmenin gerekliliğine olan inanç; elitin yönetiminin cazip –elit, üstün yetenek ve hünere sahiptir– veya kaçınılmaz olduğu düşünülebilir, demokrasi ve sosyalizm gibi egaliteryan fikirlerin uygulaması basitçe imkânsızdır.

Emperyalizm [Imperialism]: Açık siyasî araçlarla ya da ekonomik hâkimiyet yoluyla, bir ülkenin diğeri üzerindeki kontrolünü genişletmesi.

Enternasyonalizm [Globalism]: Küreselleşmeyi modern toplumun arzu edilir veya karşı durulamaz bir özelliği olarak destekleyen ideolojik duruş.

Eşitlik [Equality]: İnsanların eşit/özdeş değere sahip olduğu ya da aynı şekilde muamele görmeye hakları olduğu ilkesi; eşitliğin geniş çapta farklı uygulamaları olabilir.

Eşitlikçilik [Egalitarianism]: Eşitliği destekleme arzusu üzerine temellenmiş bir teori veya pratik; egaliteryanizm bazen, eşitliğin temel siyasî değer olduğu yolundaki inanç olarak görülür.

Etnik Milliyetçilik [Ethnic Nationalism]: Aslen keskin bir etnik ayırt edicilik ve bunu koruma isteğiyle doludurmuş bir milliyetçilik biçimi.

Etnisite [Ethnicity]: Belirli bir nüfusa, kültürel bir gruba veya mahallî bir alana karşı duygusal bir bağlılık; ilişkiler ırksal olmaktan ziyade kültürelidir.

Evenselcilik [Universalism]: Tarihsel, kültürel ve diğer farklılıklara bakmaksızın, tüm insanlara ve tüm toplumlara uygulanabilecek değerler ve ilkelerin ortaya çıkartılabileceği imkânına duyulan inanç.

Fayda [Utility]: Kullanım değeri; iktisatta, fayda, madî ürünlerin ve hizmetlerin tüketilmesinden alınan doyumunu tarif eder.

Faydacılık [Utilitarianism]: 'İyilik'i zevk ve aç terimlerinin kapsamında yorumlayan ve sonuçta da 'en çok insan için en büyük mutluluğu' başarmayı hedefleyen ahlâkî ve siyasî bir felsefe. (bkz. s. 63)

Federalizm [Federalism]: Egemenliğin merkezi (genellikle millî) kurumlarla çevresel kurumlar arasında paylaştırılması üzerine kurulmuş olan iktidarın bölgesel dağılımı.

Feodalizm [Feudalism]: Değişmez sosyal hiyerarşilerle ve sert yükümlülük kalıplarıyla şekillendirilen tarımsal üretim temelli bir sistem.

Fundamentalizm / Köktenicilik [Fundamentalism]: Bir itikatin orijinaline veya en temel ilkelerine olan inanç; genellikle keskin taahhütlerle ilişkilendirilir ve bazen fanatik coşkuda yansımasını bulur. (bkz. s. 287)

Gelenek [Tradition]: Zamanla geçerliliğini koruyabilmiş bir uygulamanın veya bir kurumun böylece daha önceki dönemden miras alınması.

Gelenekçilik [Traditionalism]: Özellikle uzun ve devamlılığı olan bir geçmişe sahip, miras kalmış kurumların ve uygulamaların insan davranışına en iyi rehberliği sağlayacağına duyulan inanç.

Gericilik [Reactionary]: İnsanlık tarihine çöküşün ve çürümenin damgasını vurduğuna olan inanç üzerine kurulan, değişime direnç veya bir önceki sisteme dönmeye duyulan özlem.

Genel İrade [General Will]: Kolektif bütünün hakiki çıkarları, kamusal iyiliğe denk gelir; her bireyin bencil olmayan hareketlerinin toplamıyla sağlanan iyilik.

Görecelilik [Relativism]: Ahlâkî veya olgusal cümlelerin yalnızca ilişkili oldukları bağlamda değerlendirilebileceğine, çünkü hiçbir nesnel ya da 'kesin' standardın bulunmadığına duyulan inanç.

Haklar [Rights]: Belirli bir yönde davranmaya ve muamele görmeye verilen ahlâkî yetki.

Hegemonya [Hegemony]: Bir sistemin bir ögesinin diğerleri üzerindeki üstünlüğü veya hâkimiyeti; Marksistlere göre, hegemonya ideolojik hâkimiyet anlamına gelir.

Hristiyan Demokrasisi [Christian Democracy]:

Sosyal piyasa ve nitelikli iktisadî müdahale vaadiyle karakterize edilen, Avrupa muhafazakârlığı içindeki ideolojik bir gelenek.

Hiyerarşi [Hierarchy]: Sosyal mevkilerin ve statülerin derecelenmesi; hiyerarşi mevkiinin bireysel yetenekle bağlantılı olmadığı yerlerde yapısal veya değişmez eşitsizliği ima eder.

Holizm [Holism]: Bütünün parçalarından daha önemli olduğuna olan inanç; holizm, kavrayışın parçalar arasındaki ilişkileri inceleyerek kazanılacağını ima eder.

Hoşgörü [Toleration]: Müsamaha; ihtilâflı görüş veya eylemleri kabul etme istekliliği.

Hukuk [Law]: Devlet mekanizması: polis, mahkemeler ve hapishaneler tarafından desteklenen sosyal davranışların yerleşik ve kamusal kuralları.

Hümanizm (İnsancılık) [Humanism]: İnsan ihtiyaçlarının karşılanmasına ve amaçlarının başarılmasına ahlâkî öncelik tanıyan bir felsefe.

Hükümet [Government]: Genellikle yasama, yürütme ve yargıyı kapsayan ve kolektif kararların devlet adına alındığı mekanizma.

İrk [Race]: Ortak bir genetik kalıtımı paylaşan ve bu sayede biyolojik etkenler aracılığıyla diğerlerinden ayrılan bir insan topluluğu.

İrksalcılık [Racialism]: İrkların yalnız hayatları gerektiği veya farklı özelliklere sahip oldukları ve böylece farklı sosyal rollere büründükleri için, irksal ayrımın siyasi anlamda önemli olduğuna duyulan inanç. (bkz. s. 226)

İdealizm [Idealism]: Ahlâkın ve ideallerin önemine vurgu yapan siyasi bir görüş açısı; felsefi açıdan, idealizm, ideaların maddî dünyadan daha "gerçek" olduğunu ima eder.

İdeoloji [Ideology]: Bazı organize olmuş siyasi eylemlere temel sağlayan, birbiriyle az çok uyumlu bir dizi fikir.

İktisadî Liberalizm [Economic Liberalism]: Kendi kendini regüle eden piyasa mekanizmasının doğal olarak herkese refah ve fırsatlar sunma eğiliminde olduğuna duyulan inanç.

İlerleme [Progress]: İleriye doğru gitme, genellikle gelişmeyi ima eder; ilerleme, bilgi birikiminin ve daha yüksek medeniyet seviyelerine ulaşmanın insan tarihine damgasını vurduğuna olan inanç üzerine kurulmuştur.

İnsan Hakları [Human Rights]: İnsan olmanın erdemiyle kazanılan haklar; evrensel ve ana haklar.

İnsan Doğası [Human Nature]: Tüm insanlığın, toplumdan ziyade doğaya borçlu olduğu asıl ve doğuştan gelen özelliği.

İnsan Merkezçilik [Anthropocentrism]: İnsan ihtiyaçlarının ve çıkarlarının ahlâkî ve felsefi üstünlüğüne olan inanç; ekosentrismin karşıtı.

İntegral Milliyetçilik [Integral Nationalism]: Bireysel kimliği milletin içinde yok eden yoğun, hatta histerik milliyetçi şevk.

İşbirliği [Cooperation]: Birlikte çalışma; karşılıklı faydayı gerçekleştirmeye yönelmiş kolektif çaba.

İşçicilik [Labourism]: Daha geniş ideolojik amaçları takip etmekten ziyade örgütlü işgücü hareketinin çıkarlarına hizmet eden ve sosyalist partilerce ortaya konulmuş bir eğilim.

Kapitalizm [Capitalism]: Servetin özel bireyler veya firmalar tarafından sahiplenildiği ve malların piyasanın yönlendirmesine bağlı olarak, mübadele için ürettiği iktisadî sistem.

Kardeşlik [Fraternity]: Sözlük anlamı kardeşliktir; insanların arasındaki ve içindeki sempati ve dostluk bağları.

Karizma [Charisma]: Câzibe veya kişisel güç; bağlılık uyandırma yeteneği, duygusal bağlılık, hatta başkalarına adanma.

Karşılıklılık [Mutualism]: Bireylerin ve grupların vurgun ve sömürü olmadan birbirleriyle pazarlık, mal ve hizmet ticareti yaptıkları, gönüllü, karşılıklı yararlı ve âhenkli bir mübadele sistemi.

Katılımcı Demokrasi [Deliberative Democracy]: Kamu yararını tanımlamaya yardım için konuşma ve tartışma üzerine vurgu yapan bir demokrasi biçimidir.

Kendini Gerçekleştirme [Self-Actualization]: Hassasiyetlerin inceliğiyle ortaya çıkan kişisel doyum;

kendini gerçekleştirme genellikle egoizmin ve materyalizmin üstünlüğüyle ilişkilendirilir.

Keynezyenizm [Keynesianism]: Toplam talebi regüle etmek ve tam istihdamı sağlamakla ilişkili bir ekonomi yönetimi (J. M. Keynes tarafından geliştirilmiş) teorisi veya siyasası. (bkz. s. 76)

Klasik Liberalizm [Classical Liberalism]: Liberalizm içindeki, genellikle minimal devletin kurulmasına ve piyasa ekonomisine dayanan, sınırlandırılmamış bireysel faaliyet alanını maksimize etmeyi amaçlayan bir gelenek.

Kolektifleştirme [Collectivization]: Genellikle devlet mekanizması aracılığıyla, özel mülkiyetin ilgası ve ortak veya kamusal mülkiyet sistemin geniş bir şekilde kurulması.

Kolektivizm [Collectivism]: İnsanî amaçların en iyi şekilde işbirliğine ya da kolektif çabaya dayalı olarak başarılabacağı inancı; kolektivizmde sosyal grupların önemi vurgulanır. (bkz. s. 120)

Komüniteryanizm / Toplulukçuluk / Cemaatçilik [Communitarianism]: Bir kişi ya da şahsiyetin toplum sayesinde oluştuğu inancı; bu anlamda hiçbir "sınırlandırılmamış şahsiyet" yoktur. (bkz. s. 155)

Komünizm [Communism]: Servetin ortak mülkiyeti prensibi; komünizm genellikle, daha geniş anlamda, Marksist ilkelere uygun olarak kurulmuş hareket ve rejimlere gönderme yapmak için kullanılır.

Konsensüs (Oydaşma) [Consensus]: Meselelerin ayrıntıları veya vurguları hakkında anlaşmazlığa izin verse de temel konular ve ilkeler üzerinde varılan anlaşma.

Korporatizm [Corporatism]: Temel ekonomik çıkarların –iş ve işgücü– hükümet sürecine dâhil olması veya olması gerektiği yolundaki (faşist ve liberal teoriyle ilişkilendirilebilir) teori. (bkz. s. 225)

Korumacılık [Protectionism]: Yerli üreticileri yabancı rakiplerden korumak için tasarlanmış kotalar ve tarifeler gibi ithalat kısıtlamaları.

Kozmopolitlik [Cosmopolitanism]: Kelime anlamı bir dünya devletine olan inancı ifade eder; daha genel anlamda, milletler arasında anlayışı ve âhengi besleyen bir ifadedir. (bkz. s. 185)

Kutsal Haklar [Divine Right]: Dünyevi yöneticilerin Tanrı tarafından seçilmiş olduklarını öngören doktrin, bu sayede karşı çıkılamaz otoritenin kullanımı meşrulaşır; kutsal haklar monarşik mutlakiyetçiliğin bir savunusudur.

Kültürel Milliyetçilik [Cultural Nationalism]: Temel vurgusunu öz yönetimden ziyade milleti ayırt edici bir uygarlık olarak yeniden üretme üzerine kuran bir milliyetçilik şekli.

Küreselleşme [Globalisation]: Hayatın, artan bir şekilde uzaktan alınan kararlar ve olaylar tarafından şekillendirilmesiyle oluşan karmaşık bir karşılıklı ilişkiler ağı; küreselleşme millî devletlerin artan geçirgenliğini yansıtır.

Laissez-faire [Bırakınız Yapsınlar]: Ekonomik aktivitenin devlet müdahalesinden tamamen bağımsız olmasını savunan doktrin, serbest piyasaya duyulan aşırı güven.

Leninizm [Leninism]: Lenin'in, özellikle proleteryanı sınıf bilincine yükseltecek devrimci veya öncü bir partiye olan ihtiyaca inancıyla Marksizme yaptığı teorik katkı.

Liberal Demokrasi [Liberal Democracy]: Hem sınırlandırılmış devleti hem de düzenli ve yarışmacı seçim sistemini içine alan bir demokrasi biçimi; liberal demokrasi aynı zamanda bir rejim tipi olarak da kullanılır.

Liberteryanizm [Liberterianism]: Bireyin olabilecek en geniş özgürlük alanına sahip olması gerektiği inancı; liberteryanizm bireyin üzerindeki dışsal ve içsel zorlamaların kaldırılmasına işaret eder. (bkz. s. 101)

Meritokrasi [Meritocracy]: Tam karşılığı liyakate dayalı yönetim; liyakat zekayı ve çalışmayı birlikte gerektirir; sosyal mevkillerin yalnızca yetenek ve çok çalışmayla belirlendiği bir toplum.

Meşruluk [Legitimacy]: Siyasî otoritenin yasal olduğunun kabulü ve dolayısıyla onunla ilgili konularda itaate ahlâkî bir zorunluluktur.

Milenyumculuk [Millenarianism]: İlâhî yönetimin bin yıllık dönemine olan inaç; siyasî milenyumculuk, sefalet ve baskıdan âni ve tam bir kurtuluşu önerir.

Militanlık [Militancy]: Yükseltilmiş veya uç yükümlü-

l k; tipik olarak mücadele veya savaşla ilişkili bir şevk ve tutku seviyesi.

Militarizm [Militarism]: Askerî yollarla hedeflerin gerçekleştirilmesi ya da askerî fikirlerin, değerlerin ve uygulamaların sivil hayatta geniş yer edinmesi.

Millet [Nation]: Ortak değer ve gelenekler, bir genel dil, din ve tarih bağlarıyla bir arada olan ve genellikle aynı coğraf  alanı paylaşan insan topluluğu.

Milletlerarasıcılık [Internationalism]: Milletlerarası ya da küresel işbirliğine dayalı bir siyaset teorisi veya uygulaması; milletlerin yapay ve istenmeyen formasyonlar olduğu inancı.

Millet- st c l k / Ulus- st c l k [Supranationalism]: Uluslararası veya küresel yargılama yetkisine sahip kurumların, iradelerini millî devletlere empoze edebilme yetenekleri.

Millî Devlet [National State]: Vatandaşlığın ve milliyetin örtüştüğü özerk bir siyasi birlik; tek devlet tek millet.

Millileştirme [Nationalization]: Devlet malının veya kamusal malın, özel mülkiyet veya özel sanayilerin aleyhinde genişlemesi.

Mit, Siyasi [Myth, Political]: Ak l bir önermeden ziyade duygusal ve sembolik g   aracılığıyla siyasi bir eylemi provoke etme kapasitesine olan inanç.

Modern Liberalizm [Modern Liberalism]: Liberalizm içinde, (klasik liberalizme karşı)  zg rl kleri genişletme amacıyla sosyal ve iktisadi müdahaleye bilinçli bir onay veren bir gelenek.

Modernleşme [Modernisation]: Modern endüstriyel toplumların yaşadığı sosyal ve siyasi değişme süreci; kapitalist iktisadi düzenin ve liberal demokratik siyasi sistemin ortaya  ıkışı.

Monizm [Monism]: Yalnızca tek bir teoriye veya değere duyulan inanç; monizm siyasi olarak üniter iktidara boyun eğmeğe zorlanmak olarak yansır ve bu yüzden, dolaylı olarak totaliterdir.

Mutlakiyet [Absolutism]: Siyasi gücün – zellikle mutlak bir monarşide– tek bir kşinin ya da küçük bir grubun elinde toplandığı bir hükümet formu.

Mülkiyet [Property]: Fiziksel eşyaların veya zenginli-

ęin özel şahışlar, insan grupları ya da devlet tarafından sahipliği.

Müsamahakârlık [Permissiveness]: İnsanların kendi kişisel ahlâkî tercihlerini yapmalarına izin verilmesine olan isteklilik; müsamahakârlık hiçbir belirleyici/hâkim ahlâkî değerin bulunmadığını ileri sürer.

Nasyonal Sosyalizm (Nazizm) [National Socialism]: Hitler Almanyası'nda uygulanan ve totaliter terörle karakterize edilen faşizmin bir türü; soykır ma dayalı anti-Semitizm ve yayılcı  rk lık.

Negatif  zg rl k [Negative Freedom]: Seçme  zg rl ğine izin veren, birey üzerinde dışsal sınırlama ve zorlamaların bulunmayışı/yokluğu.

Neo-Liberalizm [Neoliberalism]: Piyasa bireyciliğine ve minimal devletçiliğe adanan klasik politik iktisadın güncellenmiş bir versiyonu.

Neo-Marksizm [Neo-Marxism]: Ekonoimiye ve proletaryanın ayrıcalıklı statüsüne öncelik veren, determinizmi reddeden Marksizmin güncellenmiş ve gözden ge irilm  bir versiyonu.

Neo-Muhafazakârlık [Neoconservatism]: Düzeni restore etme ihtiya ı üzerine vurgu yapan, geleneksel veya aile değerlerine dönen ya da milliyetçiliği yeneden canlandır n, sosyal muhafazakârlığın modern versiyonu.

Nihilizm [Nihilism]: Sözlük anlamı hiçbir şeye inanamamak, tüm ahlâkî ve siyasi ilkeleri reddetmek; nihilizm her zaman değilse de bazen, yıkımla ve şiddet kullanımıyla ilişkilendirilir.

Normatif [Normative]: Olanı tanımlayan ifade eden ziyade, ne olması gerektiğinin ahlâkî standardını belirleyen reçete.

Organizmacılık [Organicism]: Toplumun bir organizma veya yaşayan bir varlık gibi işlediğine, bireysel parçalarının toplamından ziyade bütün bir varoluş olduğuna duyulan bir inanç.

Ortodoksi [Orthodoxy]: Genellikle “resmi” onay veya destek gören oturmuş ya da geleneksel bir görüşe bağlılık.

Otarki [Autarky]: İktisadi kendine yeterlilik; otarşı, piyasaları ve doğal kaynakları koruma amacı güden ekspansiyonizmden veya uluslararası ekonomiden

çekilme yoluyla gerçekleşir.

Otonomy [Autonomy]: Sözlük anlamı kendi kendini yönetimdir; dış baskılardan âzade hayatının erdemiyi le birinin kendi kaderini kontrol edebilmek.

Otorite [Authority]: İtaate zorunluluğun kabul edilmiş erdemine dayanarak başkalarını etkileme hakkına sahip olmak.

Otoriteryanizm [Authoritarianism]: Güçlü bir merkezî otoriteye olan inanç; ister arzu edilir olsun isterse gerekli olsun otoriteryanizm, yukarıdan zorla dayatılır, bu yüzden sorgusuz itaat ister (bkz. s. 96).

Öjenik [Eugenics]: Türlerin üyelerinin "uygun" olanları arasında üremeyi destekleme ya da "uygun olmayan"ların üremesini önlemeyle başarılan seçkin bir yeniden üreme teorisi veya uygulaması.

Özelleştirme [Privatization]: Devlet mülkiyetinin kamudan özel sektöre transferi, devlet sorumluluklarının daralmasının bir yansıması.

Özgürlük (Serbestiyet) [Freedom/Liberty]: Birey, sosyal bir grup veya bir milletle ilişkilendirilebilen özgürlük, birinin kendi isteği doğrultusunda düşünmesi ve hareket etmesi anlamındadır.

Pan-Milliyetçilik [Pan-Nationalism]: Yayılmacılık veya siyasî dayanışma yoluyla apayrı insanları birleştirmeye kendini adayan bir tür milliyetçilik ('pan' hepsi veya herkes anlamındadır).

Parasalcılık/Monetarizm [Monetarism]: Enflasyonun para arzındaki yükselişten kaynaklandığını savunan bir teori: "Çok fazla paranın çok az malın peşinde koşması."

Partikülerizm [Particularism]: İnsanlar ve halklar arasındaki tarihsel, kültürel ve diğer farklılıkların, onların ortak yanlarından daha önemli olduğu inancı.

Pasifizm [Pacifism]: Savaşa ve her türlü şiddete temel kötülük olarak bakarak, prensipte karşı çıkmak.

Pastoralizm [Pastoralism]: Kırsal hayatın ahlâkiliğine duyulan inanç; Kentin ve endüstrileşmiş hayatın sözde yıkıcı etkisine karşı, basitlik, cemaat ve doğaya olan yakınlık.

Paternalizm / Pederşâhilik [Paternalism]: Üst olarak otoritenin astlara rehberlik etmesi ve destek vermesi;

paternalizm babayla çocukları arasındaki ilişki modeli üzerine kurulmuştur. (bkz. s. 98)

Patriarşi [Patriarchy]: Sözlük anlamı baba tarafından yönetimdir; patriarşi çoğu kez daha genel anlamda büyük ölçüde toplumda erkek egemenliğini ve kadınının ikincil plana itilmesini tanımlamak için kullanılır.

Piyasa [Market]: Gayrişahsî ekonomik güçler –'piyasa güçleri'– tarafından kontrol edilen, alıcılarla satıcılar arasında ticarî mübadelenin gerçekleştiği bir sistem.

Piyasa Sosyalizmi [Market Socialism]: Piyasa rekabeti kontekstinde çalışan, kendi kendini yöneten müşterek yatırımlara dayalı ekonomik bir sistem.

Popülizm [Populism]: Popüler güdülerin ve dileklerin siyasî faaliyetin temel meşruiyeti olduğuna duyulan inanç; popülizm, genellikle siyasî elitlere güvensizliği ve düşmanlığı yansıtır.

Post-Materyalizm [Postmaterialism]: Maddî zenginlik yaygınlaştıkça, 'hayat kalitesi' meselelerin ve bununla ilgili konuların ekonomik konularla yer değiştirme eğilimine girdiklerini öngören teori.

Post-Modernlik [Post-Modernity]: Endüstri ve sınıf dayanışması tarafından yapılandırılmış toplumlardan, parçalanmış, akıcı ve pluralistik 'bilgi' toplumlarına bir kayış.

Post-Modernizm [Post-Modernism]: Kesin ve evrensel gerçek fikrini reddeden ve genellikle konuşma, tartışma ve demokrasiye vurgu yapan entelektüel bir hareket. (bkz. s. 306)

Pozitif Özgürlük [Positive Freedom]: Kendi hayatına hâkim olma ve kendini gerçekleştirme; özerkliği ve insan kapasitesinin gelişimini başarmak.

Pragmatizm [Pragmatism]: İdeolojik amaçlar yerine pratik olaylar ve hedeflere uygun olarak şekillenen davranış. (bkz. s. 27)

Profesyonelcilik [Managerialism]: Hem kapitalist hem de komünist tüm endüstriyel kurumlara hâkim olan, büyüyen bir –teknik ve idarî vasıflara sahip– yöneticiler, teknokratlar ve devlet memurları sınıfı teorisi.

Proleterya Diktatörlüğü [Dictatorship of the Proletariat]: Geçici proleter devletin kurulmasıyla karakterize edilen, kapitalizmin yıkılmasıyla komüniz-

min tam olarak kurulması arasındaki geçiş dönemini belirten Marksist bir terim.

Proleterya [Proletariat]: Kendi işgücünü satarak hayatını kazanan bir sınıfa işaret eden Marksist bir terim, dar anlamda kullanılırsa, proleterya işçi sınıfı (el işi yapan işçiler) anlamına gelmez.

Radikal Demokrasi [Radical Democracy]: Adem-i merkeziyetçilik ve katılımı destekleyen bir çeşit demokrasi: Siyasî gücün en geniş mânâda dağıtılması.

Radikal Feminizm [Radical Feminism]: Cinsiyet ayrımını sosyal bölünmenin en önemli siyasî olgusu olarak ele alan ve bu bölünmenin yerel hayatın yapısında kökleştigiğine inanan bir tür feminizm.

Radikalizm [Radicalism]: İlimli veya marjinal değişime karşı, kökten veya geniş bir alanı etkileyen değişime olan inanç.

Rasyonalizm / Akılcılık [Rationalism]: Dünyanın rasyonel yapısı hakkındaki varsayımlara dayanan ve insan aklını kullanarak dünyanın kavranabileceğine ve açıklanabileceğine olan inanç. (bkz. s. 48)

Refahçılık [Welfarism]: Devletin veya toplumun vatandaşlarının refahını/esenliğini garanti altına alma sorumluluğunda olduğuna duyulan inanç, genellikle, bir refah devletin ortaya çıkışında yansır.

Reformculuk [Reformism]: Devrime ve gericiliğe karşı, kademeli ve tedrici gelişmeye duyulan inanç; bir reform bir sorun veya sıkıntıya çare olmak için tasarlanmış eylem ve politikadır.

Revizyonizm [Revisionism]: "Düzeltilmiş" bir görüş sunma girişimi içinde önceki yorumlardan ayrılan siyasî teorinin revize edilmesi veya yeniden çalışımı.

Sağ [Right]: Otorite, düzen, hiyerarşi ve görev gibi ilkelere duyulan sempati tarafından şekillendirilen geniş bir ideolojik karakter.

Sanayicilik [Industrialism]: Büyük ölçekte fabrika üretimi ve aralıksız sermaye birikimi üzerine kurulu ekonomik bir teori ya da sistem. (bkz. s. 267)

Seçkincilik [Elitizm]: Bir elit veya azınlık tarafından yönetilmenin gerekliliğine olan inanç; elitin yönetiminin cazip –elit, üstün yetenek ve hünere sahiptir– veya kaçınılmaz olduğu düşünülebilir, demokrasi ve sosyalizm gibi egaliteryan fikirlerin uygulaması

basitçe imkânsızdır.

Sekülerizm [Secularism]: Dininin seküler (dünyevi) işlere bulaştırılmamasını öngören bir inanç, genellikle kilisenin devletten ayrılması isteğinde yansımaları bulur.

Sendikacılık [Syndicalism]: Kaba bir sınıf savaşı nosyonu üzerine kurulmuş ve doğrudan eyleme ve genel greve vurgu yapan ticaret sendikacılığının devrimci bir şekli.

Serbest Piyasa [Free Market]: Sınırlanmamış piyasa rekabeti ve devlet müdahalesinden âzade olma prensibi veya siyasası.

Serbest Ticaret [Free Trade]: Devletler arasında tarifeler ve diğer korumacılık türleriyle sınırlandırılmamış bir ticaret sistemi.

Siğ Ekoloji [Shallow Ecology]: Ekolojinin derslerini insan ihtiyaçlarına ve amaçlarına uygulayan Yeşil bir ideolojik perspektif; siğ ekoloji sürdürülebilirlik ve koruma gibi değerlerle ilişkilendirilir.

Sınıf Bilinci [Class Consciousness]: Sınıfsal çıkarlarının tam anlamıyla farkında olmayı ve onların peşinden gitme istekliliğini işaret eden Marksist bir terim; sınıf bilincine sahip bir sınıf, yalnızca kendi için vardır.

Siyonizm [Zionism]: Yahudi anavatanı inşası hareketi, şimdilerde, İsrail'in çıkarlarının ve karasal bütünlüğünün savunusuyla bağlantılıdır.

Sivil Özgürlük [Civil Liberty]: Varoluşun özel alanı, devlete değil kişiye ait olan; devletten bağımsız olmak.

Sivil Toplum [Civil Society]: Özel vatandaşlar tarafından şekillendirilen ve devletten bağımsız varolan özerk birlik ve grupların alanı; sivil toplum kavramı şirketleri, dernekleri, aileleri ve bunun gibi kurumların içinde barındırır.

Siyaset [Politics]: Devlet kurumuyla veya hükümet mekanizmasıyla ilişkilendirilmiş faaliyet; daha geniş anlamda, sosyal çatışmaların ifade edildiği ve muhtemelen çözüldüğü bir süreç.

Sol [Left]: Özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve ilerleme gibi ilkelere duyulan sempatiyle karakterize edilen geniş bir ideolojik tavır.

Sosyal Demokrasi [Social Democracy]: Kapitalizmin kaldırılması, yerine piyasa ve devlet arasında bir denge öneren sosyalizmin ılımlı veya reformist kanadı.

Sosyal Devrim [Social Revolution]: Toplumsal yapıda niteliksel bir değişim; bir Marksist için sosyal devrim, üretim şeklinde ve mülkiyet sisteminde bir değişimi de gerektirir.

Sosyal Ekoloji [Social Ecology]: İnsan toplumlarının ekolojik ilkelere göre işlemlerini öngören teori, doğal bir âhenge ve insanoğluluyla doğa arasında bir dengeye olan ihtiyaca duyulan inanca işaret eder.

Sosyal Sınıflar [Social Class]: Ekonomik ve sosyal etkenlere dayalı sosyal bir bölünme: Bir sosyal sınıf, aynı sosyo-ekonomik pozisyonu paylaşan bir insan kümesidir.

Sömürgecilik [Colonialism]: İskân veya ekonomik üstünlükle yabancı bir bölgede hâkimiyet kurmanın teorisi veya uygulaması.

Sözleşme [Contract]: Gönüllülüğe ve karşılıklılığa dayalı makûl şartlarda varılan anlaşma.

Stalinizm [Stalinism]: Stalin Rusyası'nın yapısı üzerine kurulan sistematik ve vahşî siyasî baskıyla desteklenmiş sert bir şekilde planlanmış ekonomi.

Sürdürülebilirlik [Sustainability]: Bir sistemin sağlıklı kalabilmesi ve varlığını devam ettirebilme yeteneği; Yeşil ekonominin temel ilkesi.

Şiddet [Violence]: Mülkiyete ya da kişiye karşı girişilen yıkıcı eylem.

Şovenizm [Chauvinism]: Bir olaya ya da gruba eleştirilemeyen ve mantıksız ithaf; şovenizm, "ulusal şovenizm" veya "erkek şovenizmi"nde olduğu gibi, tipik olarak bir inancın üstünlüğü üzerine kurulur.

Tarihsel Materyalizm [Historical Materialism]: Maddi ve ekonomik şartların hukuku, siyaseti, kültürü ve diğer sosyal varoluş biçimlerini kesin bir şekilde biçimlendiğini farz eden Marksist bir teori.

Tartışma [Discourse]: İnsani etkileşim, özellikle de iletişimde; tartışma, iktidar ilişkilerini açığa çıkartabilir ve tasvir edebilir.

Tek-Millet Muhafazakârlığı [One-Nation Conservatism]: Babaya ait görev ve geniş toplumsal eşitsizlik

korkusu tarafından şekillendirilmiş geleneksel muhafazakâr reformizm.

Temsili Demokrasi [Representative Democracy]: Halk adına yönetecek olanların seçilmesine (genellikle seçimlerle) dayanan sınırlı ve dolaylı bir demokrasi çeşidi.

Teokrasi [Theocracy]: Sözlük anlamı Tanrı'nın yönetimidir; genellikle kilisenin devlet üzerinde hâkimiyet kurmasıyla dinî otoritenin siyasî otoriteye üstünlük kurması gerekliliğinin ilkesi.

Terörizm [Terrorism]: Sonraki siyasî amaçlar uğruna bir korku ve terör iklimini harekete geçirmek için kullanılan şiddet; açık bir pejoratif anlamı olan ve genellikle sübjektif bir mânâ taşıyan terim. (bkz. s. 290)

Thatcherizm [Thatcherism]: Margaret Thatcher ile ilişkilendirilmiş serbest piyasa/güçlü devlete dayalı ideolojik duruş; Yeni Sağ siyasî projesinin İngiltere versiyonu.

Toplumsal cinsiyet [Gender]: Erkekler ve kadınlar arasındaki sosyal ve kültürel bir ayrım; erkeklerle kadınlar arasında biyolojik ve dolayısıyla giderilemez farklılıklara atıfta bulunan cinsiyete karşıdır.

Toplumsal Sözleşme [Social Contract]: "Doğa durumu'nun düzensizliğinden ve kaosundan kaçmak için bireyler arasında bir devlet oluşturmak üzere yapılan (varsayımsal) bir anlaşma.

Toryizm [Toryism]: Muhafazakârlıkta, hiyerarşiye duyulan itimat, geleneğe yapılan vurgu ve görev ve organizmacılığa verilen destek tarafından şekillendirilen ideolojik bir duruş. (bkz. s. 99)

Totaliter Demokrasi [Totalitarian Democracy]: Tipik olarak, liderin ideolojik bilgelik tekeline sahip olduğu iddiası üzerine kurulu mutlak bir diktatörlüğün bir demokrasi görüntüsüyle maskelenmesi.

Totaliteryanizm [Totalitarianism]: Devletin sosyal kurumlara nüfus ettiği ve onları kontrol ettiği bir yerde siyasî yönetimin tamamen kuşatılması; böylece sivil toplumun ve 'özel' hayatın ortadan kaldırılması. (bkz. s. 223)

Üçüncü Yol [Third Way]: Muhafazakârlar, sosyalistler ve faşistler tarafından değişik zamanlarda ortaya koyulmaya çalışılan, hem devlet sosyalizmine hem de

serbest piyasa kapitalizmine bir alternatif iktisadî form nosyonu.

Ütopyacılık [Utopianism]: Tipik olarak mükemmel veya ideal toplum vizyonunda cisimleşen insan gelişiminin sınırlandırılmamış olasılıklarına duyulan inanç, bir ütopya. (bkz. s. 197)

Vatandaşlık [Citizenship]: Bir devlete üyelik; bireyle devlet arasında karşılıklı haklar ve sorumluluklara dayalı ilişki.

Vatanseverlik [Patriotism]: Sözlük anlamı birinin baba toprağını sevmesidir; birisinin milletine ve ülkesine psikolojik bağlılığı ve sadakâti. (bkz. s. 172)

Yabancılaşma [Alienation]: İnsanın kendi gerçekliğinden veya esas doğasından ayrılması; bu kavram, Marksistler tarafından, kapitalizmde işgücünün yalnızca bir mala indirgenmesi ve çalışmanın yaratıcı ve bütünleyici bir aktivite olmasından çıkartılarak kişiliksizleştiren bir aktiviteye dönüştürülmesine neden olma sürecini tanımlamak için kullanılır.

Yanlış Bilinç [False Consciousness]: Alt sınıfların sömürüldükleri gerçeğini kavramalarını engelleyen aldatma ve şaşırtmaya işaret eden Marksist bir terim.

Yeni Sol [New Left]: İleri endüstri toplumlarının radikal bir eleştirisini geliştirerek, adem-i merkeziyetçiliğe, katılıma ve bireysel özgürleşmeye olan ihtiyaca vurgu yapan, sosyalist düşüncüyü canlandırmayı amaçlayan entelektüel hareket.

Yetki Devri [Devolution]: İktidarın merkezi hükümetten, egemenlik paylaşımına gitmeden (federalizmden farklı olarak) ikincil bölgesel kurumlara transfer edilmesi.

Zenofobya [Xenophobia]: Yabancılarla duyulan korku veya öfke; patolojik etnik-merkezcilik.



DİZİN

- #
- 11 Eylül 2001 35, 36, 110, 290, 293, 298
- 9/11 (Chomsky, 2003) 210
19. Yüzyıl'ın Temelleri (Chamberlain, 1899) 228
- A**
- Action Française 222
- Acton, Lord 55, 195, 311
- Açgözlü Toplum (Tawney, 1921) 148
- Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti, Türkiye) 293
- Adonis, A. 114, 311
- Adorno, T. 143
- Afganistan 37, 110, 282, 293, 294
- Afrika sosyalizmi 182, 183
- Ahcroft, J. 298
- Ahlâkın Soy Kütüğü Üzerine (Nietzsche, 1887) 216
- Ahlâkî Çoğunluk 109, 288, 297
- Ahlâkî Duygular Teorisi (A. Smith, 1759) 65
- Ahmed, A. 301, 311
- aile
- aile içinde güç dağılımı 246
- burjuva aile 248, 249
- Aile, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni (Engels, 1884) 247
- Akıl ve Devrim (Marcuse, 1941) 143
- Alexander, II. 203, 207
- Alexander, III. 177, 228
- Allende, S. 118
- Alman Gençlik Hareketi 273
- Alman İdeolojisi (Marx ve Engels, 1846) 24, 135
- Almanya 56, 76, 83, 96, 100, 117, 132, 137, 154, 161, 162, 166, 170, 172, 179, 180, 213, 214, 218–225, 228–231, 259, 260, 264, 268, 269, 273, 274, 296
- Batı Almanya 170
- Doğu Almanya 100, 170, 180, 207
- Nazi Almanyası 20, 22, 26, 213, 218–222, 226,
- Althusser, L. 143
- Altı Gün Savaşı (1967) 299
- Altın Mabec 299
- Amerikan Devrimi (1776) 59, 87
- Amerikan Geleneksel Değerler Koalisyonu 297
- Amerikan ideolojisi 21
- Amerikan İktidarı ve Yeni Manderin (Chomsky, 1965) 210
- Amerikan Kadının Seçme Hakkı Birliği 236
- Amish (ABD) 284
- anarko-kapitalizm 107, 198, 205, 206
- anarko-komünizm 198, 200–202
- anarko-sendikalizm 200, 201
- anarşi 88, 176, 185, 191, 206, 321
- Anarşi, Devlet ve Ütopya (Nozick, 1974) 107
- anayasacılık 176, 321
- Ancien Régime 83, 95, 321
- Anderson, B. 168
- androjen 241, 251, 322
- Anglikan Kilisesi 99
- Anglikanizm 296
- anomi 93, 321
- Anthony, S. B. 236
- Anthony, Stanton 236
- anti-sömürgecilik/kolonyalizm. Bkz sömürgecilik karşıtı
- anti-devletçilik 193
- Anti-Dühring (Engels) 133
- anti-feminizm 242, 244, 254
- anti-kapitalizm (kapitalizm karşıtı) 38, 158, 210, 217, 221, 306
- anti-klerikalizm 193, 196
- anti-küreselleşme 306
- anti-küreselleşme (küreselleşme karşıtı) 38, 158, 192, 208, 210, 278, 279, 307
- anti-modernizm (modernizm karşıtlığı) 229, 281, 283, 287
- anti-rasyonalizm 215, 216
- anti-Semizm 21, 181, 226–230, 321, 326
- anti-şirketçilik (şirket karşıtı hareket) 307
- Antik Yunan 56, 191, 192, 202
- apartheid 227
- Aral Denizi 275
- Arap sosyalizmi 118
- Arblaster, A. 79, 311
- Arendt, H. 27, 311
- Ariler 221, 228, 229
- aristokrasi 21, 41, 56, 62, 84, 98, 128
- Aristoteles 57, 88
- Arjantin 84, 96, 191, 213, 224
- Arnavutlar 176
- askeri harcama 76
- aşırı milliyetçilik 179, 215, 221, 321
- ayaklanma/isyan 128–130, 139, 163, 207, 303
- azınlık grupları 177, 178 açık toplum 223
- artı değer 137, 321
- Asquith, H. H. 73
- Aşıl'ın Kalkını (Bobbitt, 2002) 37
- Ataerki Tutumlar (Figs, 1970) 250
- ateizm 204, 285
- Atkinson, T-G. 253
- atomizm 92, 111, 321
- Attlee, C. R. 127, 151
- Avam Kamarası 236
- Avanti (gazete) 220
- Avrupa Birliği 171, 178, 185, 188
- Avustralya 112, 131, 133, 189
- Avusturya Okulu 105
- Aydınlanma 23, 37, 43, 47, 79, 113, 117, 195, 204, 213–217, 272, 306, 309, 321
- Aydınlanma projesi 47, 79, 113, 306, 309
- Ayodhya: Babri Mescidi 299

B

Baader Meinhof (Batı Alman) 207
Babri Mescidi 299
Bağımsızlık Bildirgesi 54, 62
Bahro, R. 275, 311
Bakunin, M. 120, 191, 196–199, 207, 311
Bali Bombalamaları (2002) 293
Bandung Konferansı (1955) 183
banka 94, 200, 220, 228
Barruel, A. 161
Bask milliyetçiliği 171
Basklar 163, 165, 172
Baxter, B. 279, 311
Beauvoir, S. de 241, 250, 253, 311
Belçika 117, 137, 189, 231
belirlenimcilik/determinizm 26, 159, 321, 326
belirsizlik 35, 57, 88, 113, 231, 308
Bell, D. 303, 304
Bellamy, R. 79, 311
bencillik/egoizm 55, 74, 78, 89, 121, 187, 203–206, 223, 271, 321
benlik felsefesi (*anthroposophy*) 274
Bentham, J. 47, 59, 63, 64, 71, 90, 311
Bergson, H. 216
Berlin 35, 144, 231
Berlin, I. 46, 53, 311
Bernstein, E. 130, 149, 150, 151, 311
beşeri eksiklik 86, 88
Beveridge Raporu (1942) 72, 73
Beyrut 293
Bharatiya Janata Partisi (BJP) 299
Bhindranwale, J. S. 299
bilgi toplumu 155, 157
Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Kuhn, 1962) 29
Bir Adâlet Teorisi (Rawls, 1970) 50, 74
bireycilik/bireysellik 30, 37, 44, 45, 49, 50, 57, 70–73, 77, 89,

99, 102, 111, 144, 146, 186, 202–206, 210, 232, 242, 245, 247, 252, 272, 278, 306, 321
liberal bireycilik 74, 155, 192, 202, 246, 247, 283, 287
bireysel özgürlük 45, 47, 51, 55, 57, 70, 72, 107, 198, 202, 203, 210, 214, 284
Birleşmiş Milletler (BM) 185, 188, 247
İnsan Hakları Bildirgesi 186
Bismarck, O. von 96, 170, 177, 222
biyo-çeşitlilik 262
biyoloji / biyolojik 19, 23, 166, 180, 184, 202, 226–229, 235, 240–242, 251–253, 277, 324, 329
psiko-biyoloji 242, 243
biyolojik aile 251
biyosfer 261, 265, 266, 268
Blair, T. 154, 156
Blanqui, L. A. 128
Bobbio, N. 34, 311
Bobbitt, P. 37, 69
Bohr, N. 264
Bolivar, S. 161, 174
Bolivya 161
Bolşevizm / Bolşevikler 118, 126, 128, 138–142, 145, 146, 159, 191, 221
Bonapartizm 96
Bookchin, M. 196, 272, 276, 311
Bosna / Boşnaklar 163, 176
boşanma hukuku 240, 246
Boulding, K. E. 267, 312
Bourne, R. 194, 312
Böyle Buyurdu Zerdüş (Nietzsche, 1884) 216, 219
Bracher, K. D. 312
Bramwell, A. 273, 279, 312
Breton milliyetçiliği 171
Bretton Woods 69
Brezilya 165
Bright, J. 185, 205
Britanya 54, 117, 133, 137, 178

Brown, D. 189, 312
Brownmiller, S. 252, 312
Bryson, V. 256, 311, 312
Brzezinski, Z. 314
Budist iktisat 269
Budizm 195, 259, 265, 272, 281, 300
fundamentalizm 298, 299
Theravada 300
Zen 197, 265
Bukharin, N. 141
burjuva ideolojisi/değerleri 25, 42, 132, 143, 145, 187, 220, 321
burjuvazi 125, 128, 133, 136–140, 149, 214, 228, 321
Burke, E. 83, 86, 87, 93–97, 101, 312
Burma 299
Burnham, J. 151, 312
Bush, G. (ABD Başkanı 1989–1993) 177, 298
Bush, G. W. (ABD Başkanı 2001–2009) 106, 110, 112, 177, 298
Bush, G. W. (ABD Başkanı 2001–2009) 36
Butler, C. 308, 312
bürokrasi / bürokratlar 56, 68, 105, 130
Bütününü Kadın (Greer, 1999) 255
Büyümenin Sınırları (Roma Kulübü, 1972) 260

C-Ç

Caleb Williams (Godwin, 1794) 196
Calvin, J. 281
canlı merkezci eşitlik 123
Capra, F. 260, 264, 265, 279, 312
Carbonari 175
Carnot, M. F. S. 207
Carson, R. 260, 276, 312
Carter, A. 210, 312
Castro, F. 118, 129, 182

CDU 100
Cecil, H. 85, 312
cemaat/topluluk 41, 44, 168
CGT (Fransa) 191, 201
Chamberlain, H. S. 228, 312
Charlemagne (Şarلمان) 170, 222
Chauvin, N. 179
Chauvin. *Bkz* şovenizm
Cheney, D. 298
Chesterton, G. K. 86
Chomsky, N. 210, 306
Churchill, R. Lord 99
CIA (Amerikan Merkezi İstihbarat Teşkilâtı) 118
cihad 111, 180, 292–294
cihad 111, 180, 293, 294
Cinsell Siyaset (Millett, 1970) 236, 251
cinsiyet 49, 78, 89, 125, 168, 184, 198, 210, 235–255, 260, 270, 277, 278, 329
Cinsiyet ve Kader (Greer, 1985) 255
Cinsiyetin Diyalektiği (Firestone, 1972) 251
Clinton, W. J. "Bill" 154, 157
CNT (İspanya) 191, 201
Co-operative Magazine 117
Cobden, R. 66, 102, 185, 205
Coningsby (Disraeli, 1844) 97
Constant, B. 312
Conway, D. 80, 312
Coole, D. 256, 312
Costa, M. D. 248, 312
Crewe, I. 312
Crick, B. 27, 312
Crichtley, T. A. 312
Crosland, C. A. R. 151–153, 312
Cumhuriyetçiler (ABD) 21, 83, 297
çalışma koşulları 52
çalışma saatleri 52, 139
çarpan etkisi (Keynes) 75
çatışma 41, 92, 110, 125, 135, 136, 153, 156, 164, 178, 186, 204, 229, 262, 289, 291, 294, 305

Çekler 175, 176
Çekoslovakya 162, 163, 176, 213, 218
Çernobil (Ukrayna) 275
çeşitlilik 46, 51, 67, 78, 79, 85, 114, 165, 173, 176, 178, 184, 262, 276, 322
çevre krizi 264, 278, 279
çevre merkezlilik 262, 267
çevrecilik 38, 259, 260, 273, 274, 304, 322
Çin 118, 128, 129, 138, 139, 144, 145, 158, 163, 174, 181, 182, 235, 304
1911 Devrimi 174
1949 Devrimi 118, 128, 138
çocuk bakımı 243
çocuk doğurma / büyütme 91, 235, 239, 241, 243, 248–252, 255, 277
çocuk yetiştirme 241, 251
çocuklar 74, 91–94, 108, 238, 246, 251
babasız çocuklar 107
çocuk istihdamı 66, 72, 117
çoğunlukçuluk 322
çok-milletli imparatorluklar 161, 174, 175 Cady, E. 236

D

"doğanın dengesi" 262

Dahl, R. 60, 312

Daly, M. 267, 277, 313

Darwin, C. 67, 202, 203, 217, 286, 313

davranışçılık 19

De Gaulle, C. 177

demokrasi

doğrudan demokrasi 59

parlamentar demokrasi 232

temsilli demokrasi 41, 59, 206

Demokratik Birlikçi Parti 296

Demokratlar (ABD) 21, 83, 84

Deobandizm 293

Descartes-Newton paradigması 264

Descartes, R. 264

devlet müdahalesi 65, 67, 73, 84, 106, 147, 198, 210, 325, 328

Devlet ve Devrim (Lenin, 1917) 140

Diderot, D. 170

diğerkâmlık 45, 71, 223

diktatörlük

askeri diktatörlük 118

geleneksel diktatörlük 96, 219, 223

totaliter diktatörlük 26, 129, 224

dini fundamentalizm 43, 184, 281–283, 286, 289, 307

Disraeli, B. 97–99, 103, 177

diyalektik 19, 135, 322

diyalektik materyalizm 133

Dobson 279, 313

doğal aristokrasi 62, 93, 322

doğal haklar 44, 61–64

doğal hukuk 86, 87

doğal seleksiyon (seçilim) 67, 87, 123, 217

doğaya/toprağa dönüş 89, 230, 259, 260, 266

doğum kontrolü 251, 295

Donnan, H. 301, 311

Donne, J. 119

Dönüm Noktası (Capra, 1982) 264

Dördüncü Enternasyonal 187

Dreyfus olayları (1894-1906) 228

DUP 296

Dünya Bankası 69

Dünya Hindu Konseyi 299

Dünya Savaşı

Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) 35, 73, 96, 117,

130, 162, 174, 175, 188,

213–215, 221–224, 231

İkinci Dünya Savaşı (1939-1945)

26, 36, 73–76, 83, 100, 163,

170, 181, 188, 214, 303

Dünya Ticaret Örgütü 69, 188

E

Eagleton, T. 39, 313
Eatwell, R. 114, 215, 232, 313
Ebedî Barış (Kant, 1795) 184
Eckersley, R. 279, 313
edebiyat 25, 162, 170, 238, 243, 251
egaliteryanizm 323
egoizm. *Bkz* bencillik
egoizm/bencillik 187, 203–206, 223, 325
eğitim 22, 25, 31, 42, 46, 48, 58–62, 71, 73, 89, 130, 144, 148, 157, 168–170, 181, 195–198, 224, 235–239, 240, 245–247, 251, 255, 274, 287, 292, 293
Ehrenfeld, D. 260, 313
Ehrlich, P. 260, 313
Einstein, A. 264
ekoloji 259, 261, 273, 323, 328, 329
ekolojik düşünce 259, 272, 273, 278
eko-anarşizm 196, 263, 273, 276
eko-feminizm 252, 265, 273, 277
eko-feminizm 252, 277
eko-muhafazakârlar 270, 274
eko-sosyalizm 273–275
ekolojik kriz 259, 260, 269, 275, 276
Ekonomi Politîğin Eleştirisine Bir Katkı (Marx, 1859) 135
economicilik 145
ekonomik kriz 214, 232, 248, 277
ekonomik özgürlük 193, 197
ekosistem 89, 261, 262, 266, 267, 276
Ekvador 161
El-Kaide 183, 290, 293
Elimizden Kaçıp Giden Dünya (Giddens, 1999) 156
elitler/seçkinler 22, 96, 97, 119, 139, 194, 288, 327

Elstain, J. B. 238, 256, 313
Émile veya Eğitim Üzerine (Rousseau, 1762) 170
Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması (Lenin, 1916) 140
enflasyon 66, 68, 76, 103–106, 153, 327
Entropi yasası 268
Eric Hobsbawm 36, 169, 189, 315
Eros ve Medeniyet (Marcuse, 1958) 143
Eski Ahit 88, 295, 298, 299
Eski Ahit. *Bkz* İncil
Eşit Haklar Kanunu 297
eşit ücret 19
Eşitlik (Tawney, 1931) 148
eşitlikçilik 153, 156, 323
ETA 171
etnisite 78, 322
Evanjelizm/Evanjellikler 281, 296–298
evlilik 109, 173, 228, 229, 240, 248
Evolutionary Socialism 130, 149, 311
Evrenselcilik 173, 323

F

Fabian Cemiyeti/Fabianlar / Fabianlık/Fabian sosyalizmi 74, 130, 150
Fabius Maximus 130
Faludi, S. 254, 313
Falwell, J. 109, 297
Fanon, F. 129, 313
farklılık ilkesi (Rawls) 74
fascismo 213
faşist adam 221
Faşist İtalya 26, 222, 225
Faşist Parti (İtalya, 1919-) 213, 221, 224
Faure, S. 193, 313
faydacılık 59, 61–64, 270, 323
eylem faydacılığı 63
kural faydacılığı 63

The Federalist 58
Federasyonun İlkeleri (Proudhon, 1840) 200
feodalizm 41, 44, 50, 60, 135, 136, 323
fırsat eşitliği 49, 73, 111, 122, 123, 153, 156, 157, 194
Fichte, F. G. 172, 180
Figes, E. 250, 313
Filipinler 165
Filistin 295, 298, 300
Filistinliler 165, 300
Finl, G. 231
Firestone, S. 250–252, 313
Fiziğin Taosu (Capra, 1975) 265
Foley, M. 313
Francis Fukuyama 77, 144, 158, 304, 305, 314
Franco (General) 191, 213, 215
Frankfurt Okulu 25, 143
Frankfurt parlamentosu 161
Fransa 65, 83, 87, 96, 117, 129, 133, 137, 139, 144, 148, 161, 162, 166, 171, 172, 177–181, 191, 197, 200, 203, 207, 215, 218, 22–228, 231, 252, 292
Fransa-Almanya Savaşı 161
Fransız İhtilâli/Devrimi (1789) 23, 33, 56, 83, 84, 87, 95–97, 135, 169, 170, 174, 191, 213, 216, 235, 246, 321
Freedman, M. 30, 39, 313
Freedman, J. 256, 313
Freud, S. 143, 253
Friedan, B. 236, 237, 245, 246, 253, 255, 313
Friedman, D. 205
Friedman, M. 68, 104–106
Friedrich Engels 24, 117, 125, 128, 130, 133–138, 147–149, 186, 187, 247–249, 313, 317
Friends of the Earth (Dünyanın Dostları) 260
Fromm, E. 214, 272, 273, 314

The Fundamentals 281
fundamentalizm 43, 79, 183, 184,
281–293, 300, 301, 307,
323
Budist fundamentalizmi 298,
299
İslâmî fundamentalizm 281,
282, 288, 291–293
Führer 218, 219, 231

G

*Gaia Çağları: Yaşayan Dünyamızın
Biyografisi* (Lovelock, 1989)
266
*Gaia: Dünya'da Hayata Yeni Bir
Bakış* (Lovelock, 1979)
265, 266
Gaitskill, H. 150
Galbraith, J. K. 132, 153, 314
Galler 88, 163, 165, 171
Gamble, A. 110, 111, 114, 314
Gandhi, İndira 290, 299
Gasset, O. y 58, 314
gazeteler 162
Gemeinschaft 168
Genç Avrupa 175
genel grev 201, 216, 328
genel irade 169, 170, 174
Genel Teori (Keynes, 1936) 19
geniş aile 241
Gentile, G. 223
Geriye Dönüş (Faludi, 1991) 254
Giddens, A. 34, 113, 154, 156, 159,
314
Gilmour, I. 97, 314
girişimci/müteşebbis 88, 106, 113
girişimcilik/müteşebbislik 200
glasnost 144
Gobineau, J. A. 228, 314
Godwin, W. 191, 195, 196, 202,
204, 208, 246, 314
Golding, W. 266
Goldman, E. 194, 314
Goldsmith, E. 260, 274, 314, 316
Goldwater, B. 84

Goodin 271, 314
Goodman, P. 193, 314
Gorz, A. 125, 314
görünmez el 65–68, 75, 205
Götterdämmerung 231
Gramsci, A. 25, 26, 133, 143, 314
Gray 53, 79, 80, 114, 309, 314
Greer, G. 236, 250, 255, 315
Grenada 161, 177
Griffin, R. 215, 222, 226, 232, 315
Guevara, E. ('Che') 129
gulag 142
Gushmun Emunim 299
güç istenci 216
güçlü devlet 108–112, 224, 232,
329
Güney Afrika 166, 227, 264

H

Habeşistan (Etiyopya) 222
Hadden 301, 315
Hadım Edilmiş Kadın (Greer, 1970)
236, 250
"hadım kompleksi" 253
Haider, J. 231, 232
Haklar Bildirgesi 56
halk hikâyeleri 172
Halkın Özgürleşme Cephesi (Sri
Lanka) 300
 Hamas 290
Hanımefendiler Şehrinin Kitabı
(Pisan, 1405) 235
Hannibal 130
Hapishane Defterleri (Gramsci) 26
Haredim (ABD) 284
Harriman 260, 313
Harrington, M. 315
Hasan el-Benna 292
hayat standartları 129, 146, 152,
153, 266, 268
hayat tarzı 37, 83, 84, 109, 110,
167, 178, 235, 252, 265,
291, 307
Hayek, F. A. von 29, 42, 68,
101–106, 315

hayvan hakları 34, 125, 270
Hayvan Hakları Davası (T. Regan,
1983) 271
Hayward, T. 315
Hegel, G. W. F. 72, 134–136, 143,
203, 223, 224, 315
Heisenberg, V. 264
Herder, J. G. 172, 217
Herrenwolk 229
Herzl, T. 300
Hiristiyan demokrasi 97, 100
Hiristiyan demokrasi /Hiristiyan
demokratlar 100, 101, 324
Hiristiyan Demokratik Birliği 100
Hiristiyan Demokratik Parti (DC)
(İtalya) 100
Hiristiyan demokratik partiler 83,
100
Hiristiyan fundamentalizmi 291
Hiristiyan vatanseverler 298
Hiristiyan Yeni Sağı 109
Hiristiyanlık 265, 277, 286, 290,
295–298
hırsızlık 202
Hırvatlar 163, 176
Hindistan 42, 118, 163, 174, 181,
182, 209, 227, 240, 282,
290, 298, 299
Hinduizm 259, 265, 281, 298
Hitler, A. 20, 21, 76, 96, 143, 170,
213–232, 273, 274, 315,
326
hiyerarşi 84, 86, 92–95, 98–102,
108, 111, 112, 122, 123,
140, 176, 192, 201, 206,
228, 240–244, 272, 273,
276, 278, 307, 323, 324,
328, 329
Hizbullah 290, 293
Hobbes, T. 53, 54, 62, 88, 195, 204,
315
Hobhouse, L. T. 71, 315
Hobson, J. A. 71, 315
Holden, B. 80, 315
holizm 225, 263, 264, 324
Hollanda 154, 163, 231, 264

Holocaust 228
homoseksüellik 254
Hoşgörü Üstüne Bir Mektup (Locke, 1689) 51, 54
Hukuk, Yasama ve Özgürlük (Hayek, 1979) 105
Humeyni, A. R. 292
Humeyni, A. R. 84, 183, 282, 284, 293–295
Huntington, S. 281, 315
Huntington, S. 37
Hutchinson 189, 315, 316
Hükümet Üzerine Fragmanlar (Bentham, 1776) 64
Hükümet Üzerine İki İnceleme (Locke, 1690) 54
Hülefa-i Raşidin 294
hümanizm 31, 271, 272
hümanizmin kibirliiliği (Ehrenfeld) 260
Hür Presbiteryen Kilisesi 296
Hürriyet Üstüne (J. S. Mill, 1859) 45, 46, 51, 70
Hüseyin, Saddam 37, 182

I-İ

IMF. *Bkz* Uluslararası Para Fonu
Inglehart, B. 271, 315
Irak 163, 167, 182, 291, 295, 299
ırksalcılık 173, 184, 223, 226, 227, 232, 273, 305, 324
İdeoloji ve Ütopya (Mannheim, 1929) 26
ideolojinin sonu 27, 303, 304, 308
İdeolojinin Sonu (Bell, 1960) 303, 304
ifade özgürlüğü 42
İhanet Edilmiş Devrim (Troçki, 1937) 187
ihtiyaçlar hiyerarşisi 271
İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) 292, 293
iki-meclislilik 56, 58
İkinci Aşama (Friedan, 1983) 237, 246, 255

İkinci Cins (de Beauvoir, 1949) 250
iktisadi özgürlük 42, 71, 72, 101
iktisadi yönetim 69, 76, 126, 138, 153
İncil 109, 130, 197, 295
İngiliz Devrimi 41, 54, 62, 83, 88, 281
İngiliz Faşistler Birliği 221
İngiliz İç Savaşı 62, 191
İngiliz Millî Partisi (BNP) 166, 178, 231, 232
İngiliz-Afgan Savaşı (1919) 163
İngiltere 61, 67, 72, 73, 83, 84, 87, 95, 98–106, 109–114, 122, 127, 163–166, 171, 172, 177–181, 185, 189, 200, 206, 218, 224–227, 231, 236, 248, 254, 259, 268, 281, 284, 292–296
insan doğası 32, 44, 45, 48, 61, 63, 64, 68, 71, 85, 88, 89, 101, 102, 111, 119, 120, 193–196, 241, 251, 277, 324
insan doğası 48, 88, 111, 120, 277
insan hakları 49, 52, 56, 61, 62, 90, 176, 186, 244, 324
insan hakları 49, 61, 62, 186
İnsan İrklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme (Gobineau, 1854) 228
insan merkezci (anthropocentric) 123
insan merkezcilik (anthropocentrism) 324
İnternet 188
İrademize Karşın (Brownmiller, 1975) 252
İran 84, 104, 163, 165, 167, 183, 244, 282, 287, 289, 291–295
İran İslâm Devrimi (1979) 165, 295
İran-Irak Savaşı (1980-1988) 295
İran-Irak Savaşı (1980-1989) 295
İrlanda 163, 165, 187, 282, 296
İrlanda milliyetçiliği 163

İsa 197, 227, 228, 295, 297
İslâm 21, 166, 292
İslâm 79, 149, 163, 173, 254, 265, 283, 289–299, 305
İslâm Danışma Meclisi (İran) 294
İslâm Devrim Konseyi (İran) 294
İslâmî fundamentalizm 281, 282, 288, 291–293
İspanya 41, 103, 112, 122, 133, 161, 163, 171, 189, 191, 192, 197, 201, 213
İspanyol İç Savaşı (1936-1939) 191, 192, 201
İsrail 300
İsrail 55, 121, 282, 284, 290–293, 298, 299, 328
istihdam 66, 72, 75, 76, 99, 105, 151, 153, 157, 183, 248, 297, 325
isyan/ayaklanma 62, 79, 129, 161, 163, 183, 213, 222, 231
İşçi Partisi (Avustralya) 131
İşçi Partisi (Fransa) 131
İşçi Partisi (İngiltere) 130, 131, 132, 148, 150–155
İşçi Partisi (İsrail) 299
İşçi Partisi (İtalya) 131
işçiler 52, 72, 75, 93, 102, 117, 119, 122, 125, 126, 131, 132, 136–139, 143, 148, 153, 201, 238, 248, 328
işveren 52, 65, 66, 72, 93, 100, 108, 126, 137, 201, 208, 225, 228, 238, 248
İtalya 26, 83, 96, 100, 132, 154, 161, 162, 165, 175, 179, 189, 191, 197, 201, 207, 213, 214, 219, 221–225, 231, 232, 235
iyi toplum 28, 303
İyi ve Kötünün Ötesinde (Nietzsche, 1886) 216

J

James, II. 54
Jefferson, T. 54, 58, 61–63, 204,

Jin/Ekoloji (Daly, 1979) 277
Johnson, L. 74, 297

K

Kaddafi, M. 182
Kadın Haklarının Savunması
(Wollstonecraft, 1792) 235, 245
Kadın Sosyal ve Politik Birliği 236
kadın sünneti 235
Kadınların Tebaalaştırılması (J. S. Mill, 1869) 46
Kadınların Tebaalaştırılması
(Taylor, 1869) 245
Kadınlığın Gizemi (Friedan, 1963) 236, 237, 245
Kalvinizm 296
Kamboçya 118, 129, 182
kamu çıkarı/kamusal çıkar 68, 107
kamu harcamaları 105
kamu sektörü 68, 106, 107
kamu tercihi teorisyenleri 68
Kamusal Erkek, Özel Kadın
(Elshtain, 1981) 238
Kan ve Toprak (Darre) 230
Kanada 83, 163, 189
Kant, I. 44, 47, 150, 184, 316
Kapital (Marx, 1867, 1885, 1894) 135, 307
kapitalizm 128–131, 135, 136, 147, 149, 192, 197, 221, 247, 301, 324
ahlâki eleştiri 134
anarko-kapitalizm 107, 198, 205, 206
anti-kapitalizm (kapitalizm karşıtı) 38, 158, 210, 217, 221, 306
çelişkileri 24, 187
denetimsiz/düzenlenmemiş 112, 113, 148
döngüsel krizler 137
ekonomik olarak geçerli alternatif olmaması 152
laissez-faire 62,–67, 75, 76, 95,

99, 101, 102, 117, 126, 283, 325
liberal 25, 26, 41, 130, 158, 167, 308
refah 112, 304
tüketim malları 183
yönetilen 103, 303
kapitalizm karşıtı. Bkz anti-kapitalizm
Kapitalizmin Kültürel Zıtlıkları (Bell, 1976) 304
karizma 220, 324
karma ekonomi 33, 106, 150, 151, 157
karşı devrim 83, 138, 140
karşılaştırmalı üstünlük 185
karşılıklı yardım 121, 199, 202, 203
karşılıklılık 156, 199, 324, 329
Katalonya 192
Katch (İsrail) 299
katılımcı demokrasi 59, 143, 277, 324
Katolik Kilisesi 224
Katoliklik / Katolikler 52, 96, 100, 148, 149, 165, 197, 225, 295–297
Kautsky, K. 133, 316
Kavgam (Hitler, 1925–1926) 20, 218, 229
kazanç temelli eşitlikçilik 156
Kazıcılar 191
Kedourie, E. 189, 316
kendine güven 72, 111, 177, 272
Kendine Yardım, (Smiles, 1859) 66
kendine yeterlilik 111, 326
kendini gerçekleştirme 46, 47, 71, 124, 125, 135, 261, 271, 272, 321, 324–327
Kennedy, J. F. 74
kesinlik 306
Keşmir 163
Keynes, J. M. 19, 20, 39, 75, 76, 80, 105, 233, 314–319, 325
Kıtlık Sonrası Anarşizm (Bookchin, 1971) 276
Kızgın Tugaylar (İngiliz) 207

Kızıl Ordu (Japon) 207
Kızıl Ordu (Sovyet) 231
Kızıl Tugaylar (İtalyan) 207
kibbutz 121
kimlik bunalımı 282
kitle demokrasisi 58
klasik iktisat 20, 64, 75, 104
kolektif güvenlik 176, 185
kolektif sahiplik 145, 149
kolektifleştirme/kamulaştırma 58, 118, 126–129, 141, 151, 224
kolektivizm 70, 99, 104, 105, 120, 127, 150, 192, 198–201, 325
aşırı 206
sinsice yaklaşan 107
Kolombiya 148, 161
Komünist Enternasyonal
(Comintern, 1919-) 138
Komünist Manifesto (Marx ve Engels, 1848) 125, 135–137, 149, 186, 187
Komünist Partisi (Bolşevik Parti) 138, 140
komüniteryanizm 78, 155, 325
komüniteryen liberalizm 155
komünizm 27, 28, 33, 36, 136, 138, 191, 199–202, 214, 286, 301–304, 325, 327
anarko-komünizm 198, 200, 201, 202
Avro-komünizm/Avrupa-komünizmi 131, 321
Avrupa'da dolaşan komünizm hayâleti 128, 149
çöküşü (1989–1991) 36, 112, 118, 129, 144, 154, 305
gerçek 202
ilkel 136
ortodoks 126, 138, 142, 144
pratikteki Marksizm 138
sınıfsız 135
sonrası 36, 69, 106, 275
Sovyet/Sovyet tarzı 20, 36, 77, 133, 138, 139, 141
tam 137, 138, 139, 199

komünler 192, 200, 202, 209, 276
Konfüçyüşç 79
Konfüçyüşçülük 79
Kongre Partisi (Hindistan) 118, 298
konsensüs 294, 325
korporatizm 100, 126, 225, 230, 325
kozmpolitlik 176, 185
Kölelik Yolu (Hayek, 1944) 105
Kristallnacht (1938) 229
Kropotkin, P. 121, 196, 199, 202, 203, 259, 276, 277, 316
Ku Klux Klan 227
Kuhn, T. 29, 315
kutsal haklar 325
Kuzey İrlanda 165, 178, 296
Kuzey Kore 118, 144, 158, 182
Küba Devrimi (1959) 118, 129, 138
Küçük Güzeldir (Schumacher, 1973) 268
küresel mallar 38, 69
küresel terörizm 36, 37, 110, 112, 308
küreselleşme karşıtı. *Bkz* anti-küreselleşme
küreselleşmecilik 112
kürtaj 109, 235, 240, 246, 251, 254, 255, 290, 297, 298
Kürtler 163, 165

L

Laclau, E. 146
laissez-faire 62–67, 75, 76, 95, 99, 101, 102, 117, 126, 283, 325
Laissez-faire 66, 75, 102, 325
Laos 118
Lassalle, F. 130
Le Pen, J. M. 227, 231, 232
Lenin, V. İ. 20, 21, 25, 118, 126, 128, 133, 138–142, 145, 182, 187, 191, 316, 325
Leninizm 21, 22, 36, 138–145,

158, 159, 304, 325
Leopold, A. 271, 316
Letonya 167
Letwin, S. R. 111, 316
lezbiyenlik 253, 254
liberalizm
klasik liberalizm 43, 60, 61, 66–71, 77, 101, 104, 111, 113, 202, 305, 325, 326
sosyal liberalizm 154
liberal bireycilik 74, 155, 192, 202, 246, 247, 283, 287
liberal demokrasi 36, 42, 55, 56–59, 77, 79, 80, 131, 163, 219, 223, 225, 232, 300, 301, 304, 305, 308, 321, 325
liberal muhafazakârlık 30
liberteryанизм 85, 101, 103, 107, 108, 111, 204, 325
modern liberalizm 38, 43, 47, 69–74, 77, 99, 134, 142, 326
neo-liberalizm 38, 60, 61, 66–69, 103, 104, 111–113, 147, 155, 156, 159, 326
Libya 177, 182
Likut (İsrail) 299
Lindblom, C. 60, 316
Lipset, S. M. 214, 316
Locke, J. 29, 44, 50–54, 58, 61, 62, 107, 137, 195, 204, 261, 270, 316

London Review 46

Lordlar Kamarası 99

Louis, XVI. 161

Lovelock, J. 265, 266, 316

Lucás, G. 143

M

MacIntyre, A. 78, 155

MacIntyre, A. 316

Macmillan, H. 39, 80, 95, 99, 114, 159, 256, 312–319

Macpherson, C. B. 44, 315, 316

Madison, J. 57, 58

Malcolm X 173

Malezya 181, 189

Manchester liberalleri 185

Manchesterizm 205

Mannheim, K. 26, 31, 316

Manning, D. 316

Mao Zedong 128, 182

Marcuse, H. 25, 143, 223, 250, 316

marka kültürü 307

Markaya Hayır (Klein, 2000) 307

Marksizm 19, 21–26, 36, 38, 133, 134, 138, 141–148, 152, 158, 182, 186, 197, 199, 286, 304, 306, 326

klasik Marksizm 134, 138, 144, 146, 286

modern Marksizm 249

post-Marksizm 38, 146, 306

Marx, K. 20, 24–26, 28, 31, 35, 117, 121, 124–152, 159, 186–188, 198–200, 203, 247, 270, 275, 303, 317

materyalizm

diyalektik materyalizm 133

post-materyalizm 271, 327

McLellan, D. 23, 39, 159, 317

Medellin (Kolombiya) 148

medeniyetler çatışması

(Huntington) 37, 281, 301

medya 22, 143, 144, 169, 208, 210, 224, 307

mehdi 294

meritokrasi 49, 156

meritokrasi 49, 156, 157, 325

merkantilizm 65

merkezi planlama 33, 36, 68, 112, 126, 144

Mısır 163, 282, 290–293

Miliband, R. 133, 158, 317

militarizm 176–180, 184, 222, 230, 326

Mill, J. S. 29, 45, 46, 51, 52, 58–60, 70, 71, 102, 175, 236, 245, 246, 317

Mill, James 46, 59, 63

millet/ulus inşası 161

milletlararasılık/uluslararasılık 176, 182–188, 326
Milletler Cemiyeti 184, 185
Milletlerin Zenginliği (A. Smith, 1776) 65
Millett, K. 236, 238, 240, 250–253, 317
millî bağımsızlık 174–177, 185
millî birlik 161, 162, 221, 231
Millî Cephe (Front National) (Fransa) 178, 231, 232
Millî Cephe (National Front) (İngiltere) 231
millî çıkar 171, 176, 225
millî hükümet 188
millî/ulusal ekonomi 69, 153, 154
millî-devlet/ulus devlet 21, 38, 147, 157, 162–164, 170, 171, 172, 175–177, 184, 186–189, 231, 325, 326
Millî Kadının Seçme Hakkı Birliği 236
milliyet 96
modernite/modernizm 113, 213, 222, 229, 281, 287, 289, 301, 306
anti-modernizm (modernizm karşıtlığı) 229, 281, 283, 287
post-modernizm 38, 79, 113, 146, 154, 210, 244, 306–308, 327
modernleşme 37, 84, 139, 168, 172, 225, 231, 300, 301, 326
monarşi
anayasal 54, 62
mutlakî 21, 37, 83
mutlakîyetçilik 41, 54, 96, 325
monizm 326
Montesquieu, C. de 56, 317
Moro, A. 207
Mosca, G. 317
Mouffe, C. 146
Muhafazakâr Parti (İngiltere) 99, 177, 178
Muhafazakâr Parti (Kanada) 83

Muhammed, Hz. 291, 294
Mülkiyet Nedir? (Proudhon, 1840) 191, 200
müsamahakârlık 104, 108, 284, 287, 288, 326
müteşebbis *Bkz.* girişimci

N

Naomi Klein 306, 307
Nasıl Hayatta Kalınır? (Harriman, 1971) 260
Nasır, C. 292
nasyonel sosyalizm/Nazizm 22, 34, 217, 220–223, 228–230, 274, 326
NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) 177
Ne Yapmalı? (Lenin, 1902) 25, 140
negatif özgürlük 47, 71, 72, 90
Nehru, J. 174, 182, 299
Neomuhafazakârlık 111, 326
Nepal 129
Newton, I. 264
Nietzsche 204, 216, 219, 317
nihilizm 204, 217, 326
Nikaragua 118
nirvana 284
Nolte, E. 214, 215, 230, 317
nomenklatura 142
Nozick, R. 50, 101, 107–110, 205, 317
nükleer atık 270
nükleer silâhlar 289
Nyerere, J. 120

O-Ö

O'Sullivan, N. 88, 114, 213, 313, 317
Oakeshott, M. 27, 89, 90, 317
Ohmae, K. 38, 317
organik toplum 86, 90, 93, 102, 164, 168, 217
organik ziraat 274
Orta Amerika 110

orta sınıf 21, 37, 41, 42, 125, 128, 132, 150, 162, 214, 220, 237, 247, 282, 299

ortodoksi 326

otarki 326

otorite 20, 47, 54, 84, 86, 92–98, 101–103, 108, 111, 138–142, 155, 177, 184, 192–199, 202, 210, 219, 220, 223, 241, 276, 277, 281, 284, 287, 291, 294, 323–329

karizmatik 219

yasal-rasyonel otorite 220

otoriter hükümet 162, 274

otoriteryanizm 79, 88, 96, 98, 103, 108, 109, 111, 112, 158, 191, 196, 223, 327

bürokratik 158

Owen, R. 117, 121, 134, 148, 248

ödev 42, 47, 84, 91, 98–104, 111

öjenik 218, 327

ölüm cezası 89, 109, 295

önyargıların seferber edilmesi 235

özelleştirme 95, 106, 127, 205, 327

özgürlük

bireysel 45, 47, 51, 55, 57, 70, 72, 107, 198, 202, 203, 210, 214, 284

din özgürlüğü 51

negatif 47, 51, 61, 71, 72, 77, 90, 107, 326

pozitif 47, 70–72, 77, 99, 153, 203, 327

mutlak 45, 193

sivil 37, 42, 285, 328

vicdan özgürlüğü 41

Özgürlüğün Anayasası (Hayek, 1960) 102, 105

Özgürlüğün Ekolojisi (Bookchin, 1982) 276

P-Q

Paglia, C. 255, 318

Paisley, I. 296

Pakistan 244, 282, 293, 294

- Panama 177
 parasalcılık 106, 327
 Parekh 289, 291, 301, 318
 Pareto, V. 318
 Paris Barış Konferansı (1918-1919) 162, 175
 Pankhurst, E. 236
 parlamenter sosyalizm 130
 partikülarizm 173, 189, 327
 Passmore, K. 233, 318
 pastoralizm 327
 paternalizm 47, 98, 102, 327
 Pencap 299
 perestroika 144
 Peru 129, 161
 Pierson, C. 318
 piyasa
 devleti 69, 78, 157
 ekonomisi 61, 68, 100–102, 105, 113, 132, 147, 153–157, 283, 303, 325
 fundamentalizmi 68
 güçleri 65, 66, 87, 102, 137, 205, 327
 ilkeleri 100, 205, 289
 mekanizması 66, 107, 120, 206, 324
 sosyalizmi 327
 serbest piyasa 21, 33, 51, 65–69, 75–77, 84, 90, 101–107, 110–113, 150, 158, 205, 210, 224, 304, 325, 328–330
 sosyal piyasa ekonomisi 100
 Platon 57, 117
 Polonya 162, 165, 169, 170, 176, 187, 218
 Popper, K. R. 27, 145, 318
 popülizm 288, 327
 Portekiz 103, 163, 213
 post-endüstriyel 231
 post-feminizm 38, 254, 255, 306
 post-ideoloji çağı 309
 post-Marksizm 38, 146, 306
 post-materyalizm 271, 327
 post-modernizm 38, 79, 113, 146, 154, 210, 244, 306–308, 327
 post-yapısalcılık 146
 Poulantzas, N. 318
 pragmatizm 27, 85, 90, 221, 282, 295, 327
 proleter devrim 128, 131, 137, 182, 199
 proleterya diktatörlüğü 128, 151, 327
 Protestanlık / Protestanlar 100, 109, 165, 225, 281–283, 286, 290, 295–298
 Proudhon, P.-J. 128, 191, 193, 196–202, 208, 318
Psikoanaliz ve Feminizm (Mitchell, 1974) 253
Psikolojide Anlam ve Anlamsızlık (Eysenck, 1964) 34
The Public Interest 304
 Québec 163, 165
-
- R**
- Radikal Gelenek* (Tawney, 1964) 148
 Rafsancani, H. 295
 Ramsay, M. 80, 318
 Rand, A. 205
 Randall, V. 318
 Rawls, J. 46, 50, 74, 107, 318
 Reaganizm 67, 84
 Reagan, R. 84, 106, 109–112, 177, 254, 271, 297, 298, 311
Rechtsstaat 56
 Regan, T. 271, 318
Reich 170, 222, 250
Reichstag 130
 rekabet 32, 34, 48, 51, 55–60, 79, 111, 117, 121, 126, 127, 150, 154, 157, 162, 166, 176, 179, 188, 194, 202, 205, 218, 243, 255, 278, 322
Rızanın İmalâtı (Chomsky ve Harman, 1988) 210
 Ricardo, D. 20, 64, 100, 104, 270
 Robertson, P. 256, 298
 Roma Kulübü 260
 Rothbard, M. 205, 318
 Rousseau, J.-J. 47, 59, 161, 169, 170, 174, 195, 219, 318
 Rus Devrimi (1917) 118, 138, 146
 Rusya 21, 26, 96, 117, 128, 130, 139, 140, 145, 161, 169, 170, 179, 180, 187, 191–194, 203, 207, 214, 228
-
- S-Ş**
- Sağ ve Solun Ötesinde* (Giddens, 1994) 156
Sahip Olmak veya Olmak (Fromm, 1979) 272
 sanat 22, 25, 95, 170, 224, 225, 229–232, 238, 243, 251, 301, 306
 sanayi toplumu 25, 143, 157, 274, 303
 sanayileşme 37, 41, 42, 60, 69, 83, 98, 141, 144, 214, 230, 259, 266–268, 273–281, 304, 306
 Sandel, M. 78, 155, 318
 Sandinistra 118
 sansür 22, 45, 103, 254, 293
 Scholte, J. A. 309, 318
 Schumacher, E. F. 268, 269, 272, 318
 Schumpeter, J. 318
 Scruton, R. 110, 114, 318
 seçimler 21, 42, 57, 59, 128, 131, 194, 203, 206, 208, 231, 275, 329
 Sedat, E. 290, 293
 self-determinasyon 164, 166, 169, 175–179, 181, 184, 186, 188
 Seneca Falls Sözleşmesi (1848) 236
Sentetik Çevremiz (Bookchin, 1962) 276
 sermaye 125, 128, 200, 267–269,

- 328
Sessiz Bahar (Carson, 1962) 260, 276
sınıf
çatışması 92, 123, 130, 131, 136, 137, 149, 151, 275, 305
dayanışması 37, 125, 169, 177, 186, 187, 306, 327
düşmanları 139
mücadelesi / savaşı 118, 123, 125, 134, 136, 140–142, 148, 182, 187, 201, 249, 328
sistemi 24, 25, 124, 135–138, 143, 148, 182, 194, 199, 240
sınıf siyaseti 157, 206, 239
sınıfsal çıkar 19, 58, 328
sınıfsız toplum 92, 151
Sırlar 163, 176
silâhlı mücadele 128, 181
Singapur 189
Singer, P. 270, 319
sivil haklar 73, 297
Sivil İtaatsizlik (Thoreau, 1849) 204
sivil toplum 57, 61, 64, 70, 76, 96, 126, 143, 194, 223, 328, 329
Siyahî Güç (Black Power) 173, 251
siyahî milliyetçiliği 173
Siyahî Müslümanlar (Black Muslims) 173
Siyasal Adâlet Üzerine İnceleme (Godwin, 1773) 191, 196
Siyasal Liberalizm (Rawls, 1993) 74
Siyasette Rasyonalizm (Oakeshott, 1962) 27
Siyonizm 300, 328
Slovaklar 176
Slovenler 176
Smith, A. 20, 47, 64–68, 87, 100–104, 168, 189, 315, 319
Smuts, J. 264
Soğuk Savaş 26, 31, 36, 145, 183, 231, 281
sonuçların eşitliği 122, 157
Sorel, G. 201, 216, 319
sosyal adâlet/adâletsizlik 49, 50, 74, 90, 109, 127, 131, 149, 152, 153, 166, 193, 287, 321
sosyal dayanışma 74, 123, 189, 199, 201, 202, 276
sosyal demokrasi 38, 99, 103, 118, 132, 143, 146–156, 159, 183, 286, 304
Sosyal Demokrasi İçin Birlik 207
Sosyal Demokrat İşçi Partisi (İsveç) 131, 150
Sosyal Demokrat Parti (SDP) (Almanya) 130, 146, 150, 153
Sosyal Demokrat Parti (SDP) (Almanya) 132
sosyal devrim 137, 149, 162, 163, 169, 177, 188, 198, 228, 247, 275, 329
sosyal dışlama 113
sosyal ekoloji 196, 262, 276, 277
sosyal güçler 111, 303
sosyal istikrar 22, 79, 102, 126
sosyal kabul 195
sosyal ortaklık 100
sosyal parçalanma 77, 108
sosyal reform 62, 73, 83, 96–100, 130–132, 154, 308
sosyal sorumluluk 44, 71–73, 93, 98
sosyal/toplumsal sözleşme 54, 185, 195, 204
sosyal yansıma 155
sosyal yükümlülük 90
sosyalist devlet/hükümet 127, 153
Sosyalist İşçi Partisi (İspanya) 132
Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (Giddens, 1976) 156
Sovyetler Birliği 19, 22, 36, 85, 104, 105, 110, 118, 122, 129, 138, 140–145, 163, 170, 180, 187, 218, 222, 223, 275, 292, 293, 304, 305
sömürgecilik 163, 179, 181, 182, 183, 329
sömürgecilik karşıtı (anti-koloniyalizm) 163, 174, 181–183, 282
sömürgecilik sonrası (post-kolonyalizm) 174, 181, 183, 231, 282
sömürgecilik yeni 183, 282
Söz Dizimsel Yapılar (Chomsky, 1957) 210
sözleşme 329
Spencer, H. 67, 189, 202, 217, 319
Spooner, L. 107, 204
Sri Lanka 163, 282, 290, 299, 300
Stalin, J. 126, 129, 139, 141, 142, 145, 187, 329
Stalinizm 34, 141–145, 159, 187, 329
Stirner, M. 203, 204, 319
Suriye 167, 292, 293
Süveyş Kanalı 292
Sybil (Disraeli, 1845) 97
Şanlı Devrim (1688) 54
Şiddet Üzerine Düşünceler (Sorel, 1908) 201, 216
Şili 118
şovenizm 162, 173, 179–181, 329
-
- T**
Tahran 295
Tâlibân 37, 293
Tamil Kaplanları 299, 300
Tanzanya 120, 183
Taoizm 195, 197, 259, 265
tarım/ziraat 128, 139, 141, 220
tarihselcilik 145
Tawney, R. 123, 148, 319
Tek Bir Dünya (BM Raporu, 1972) 260
Tek Boyutlu İnsan (Marcuse, 1964) 25, 143
Tek Ülkede Sosyalizm 141

teknoloji 136, 225, 230, 266, 269, 288
Tekvin 286. Ayrıca bkz İncil
Temsilî Hükümet Üzerine
Düşünceler (J. S. Mill, 1861) 46
teröre karşı savaş 36, 37
Thatcher, M. 84, 90, 95, 106–112, 177, 254, 311, 329
Thatcherizm 67, 84, 11–114, 177, 329
Thoreau, H. D. 204, 209, 319
Tibetliler 165
Tocqueville, A. de 57, 71, 144, 319
Tolstoy, L. 208, 209, 319
toplam talep 75, 76, 105, 325
Toplumsal Sözleşme (Rousseau, 1762) 170
Toplumu Yeniden Düşünme (Bookchin, 1989) 276
Toplunun Kuruluşu (Giddens, 1984) 156
toprak ahlâkı 271
Toprak Ana 259
Toprak Hâkimiyeti Almanâğı (Leopold, 1948) 271
Toryizm 99, 329
total 26
totaliter 25, 26, 31, 34, 59, 129, 142, 144, 214, 219, 220, 223, 224, 232, 285, 293, 326
totaliteryanizm 68, 96, 142, 194, 223, 224, 329
Trevor-Roper, H. 215
Troçki, L. 141, 145, 158, 187
Trotçki 187
Tucker, B. 107, 204, 205, 318
tüketim 78, 125, 183, 188
tüketimcilik 69, 146

Türkiye 161, 163, 167, 282, 293
Türlerin Kökeni (Darwin, 1859) 67, 217

U-Ü

ucuz işgücü 182, 222
Uluslararası Para Fonu (IMF) 69, 188
Uruguay 191
ulus-devlet Bkz. milli devlet
Üçlü İtilaf 179
Üçlü İttifak 179
Üçüncü Yol (Giddens, 1998) 70, 154–157, 224, 329
Üçüncü Yol ve Eleştirileri (Giddens, 2000) 156
üretim araçları 24, 124, 136, 145
ütopyacılık 151, 197, 330

V

vatandaş 305
vatanseverlik 92, 161, 164, 167, 171, 172, 177, 180, 222, 330
Venezuela 161
Versaille Antlaşması 170, 176
Versailles Barış Antlaşması 214, 222, 228
Vietnam 104, 118, 129, 144, 163, 181, 182
Vincent, A. 32

W

Wagner, R. 172, 228
Walter Darre 230, 273, 274
Weltanschauung (dünya görüşü) 26, 31
Wilson, W. 162, 174, 175, 181, 185

Wollstonecraft 196, 235, 245, 246, 319
Worren, J. 200

Y

Yabancılaşma 330
Yahudilik 265, 281, 295
yanlış bilinç 24
Yasamanın ve Ahlâki Değerlerin İlkeleri (Bentham, 1789) 64
yatırım 38, 75, 77, 94, 113, 133, 157, 182, 183, 188, 220, 295, 327
Yeni Ahit 295. Ayrıca bkz İncil
Yeni Askerî Hümanizm (Chomsky, 1999) 210
yeni ırkçılık 231
Yeni Sağ 36, 45, 47, 59, 84, 85, 89–92, 95, 101–114, 123, 126, 155, 205, 210, 254, 329
Yeni Zelanda 55, 103, 112, 154, 189, 236
Yeşil hareketi 34, 38
Yeşillerin Sesinin Kısılması (Bramwell, 1994) 279
Yetki devri 330
yolsuzluk 284
Yugoslavya 122, 162, 163, 176, 189, 231
yurttaşlık 38, 74, 79, 104, 110, 189, 231

Z

Zapata 191, 207
zenginlik yaratma 147, 152, 153
Zenofoby 330
Zentrum 100
Zimbabve 183

.SİYASÎ. İDEOLOJİLER

Andrew Heywood

Andrew Heywood, iki yüzyılı aşkın bir süredir dünya siyasetine hâkim olan ve onu şekillendiren siyasî ilkelere ve doktrinlere siyasî İdeolojiler kitabıyla açık, kavranabilir ve kapsamlı bir giriş yapmaktadır. Yazar uluslararası bir perspektifle, klasik 19. Yüzyıl ideolojileri olan liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizmden, yakın zamanlarda doğan feminizm, ekolojik düşünce ve siyasî İslam gibi ideolojilere okuyucuya kapsamlı ve sistematik bilgi sunuyor. Kitapta her ideoloji, tarihsel gelişimi, temel kavramları, başlıca temsilcileri ve 21. Yüzyıl'daki mevcut durumları açısından ayrıntılı ama önemsiz bilgilerle okuyucuyu yormadan ele alınmaktadır.

Kitapta ayrıca,

- temel siyasî figürler ve filozoflar hakkında bilgi veren
- ana siyasî akımları özetleyerek tanıtan
- farklı ideolojilerin belirli temalara nasıl baktıklarını gösteren
- ve ideolojiler içindeki akımların yarattığı fikrî gerilimleri karşılaştıran kutucukları bulabilirsiniz.

Andrew Heywood

Dünya genelinde yüz binlerce öğrenci tarafından kullanılan *Siyaset (Politics)*, *Küresel Siyaset (Global Politics)* ve *Siyasetin Temel Kavramları (Key Concepts in Politics)* gibi çok satan kitapların da yazarıdır.

ADRES
yayınları

27,50

liberte.com.tr



ISBN 13: 978-975-3201-20-6



9 789753 201209