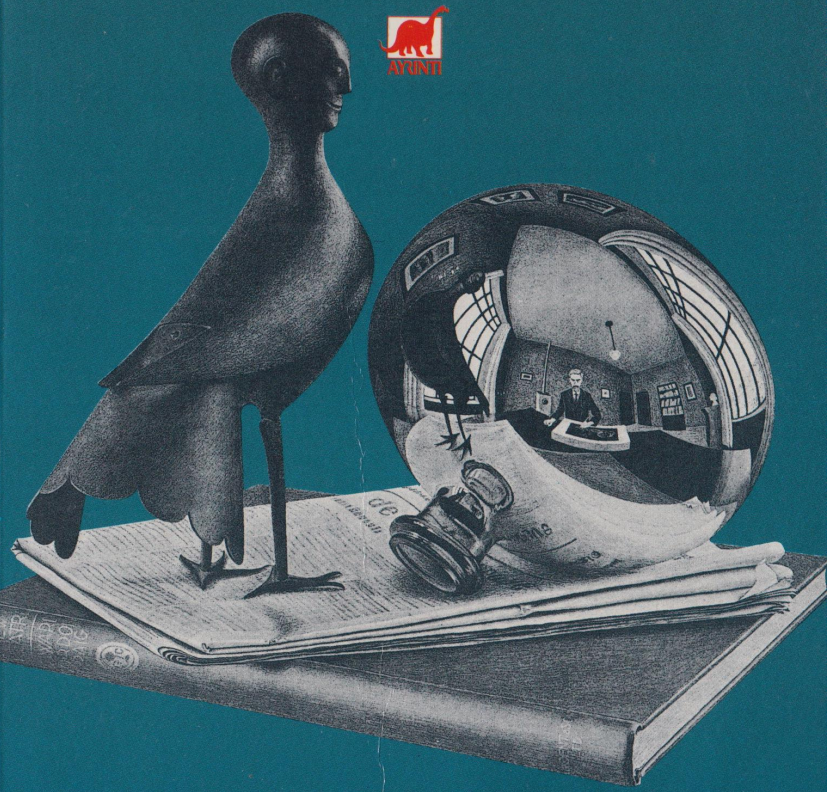
Levent Köker

İki Farklı Siyaset

Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori



LEVENT KÖKER

1958'de Ankara'da doğan Levent Köker, Tarsus Amerikan Lisesi'nden sonra, 1980 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yüksek lisans çalışmalarına başlayan Köker, 1987 yılında siyaset bilimi doktoru oldu. 1984-85 öğretim yılında Oxford Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulunan Köker'in **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi** başlıklı kitabı geçtiğimiz yıl yayımlandı. Doç.Dr.Levent Köker halen Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğretim üyesidir.

AYRINTI: 31
İnceleme dizisi: 16

İKİ FARKLI SİYASET
"Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori"
Levent Köker

Kapak resmi
M.C.Escher

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Ofset baskıya hazırlık
Renk Yapımevi, Başmusahip Sok. 3/3
Cağaloğlu-İstanbul Tel: 526 91 69

Baskı
Kıral Matbaası Tel: 527 39 69

Birinci basım
Kasım 1990

AYRINTI
Yayınevi
Başmusahip Sok. 3/4 Cağaloğlu-İstanbul Tel: 511 70 09

Levent Köker

İKİ FARKLI SİYASET

"Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori"



İ N C E L E M E

ŞENLİKLİ TOPLUM
İvan İllich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathan Porritt/2. basım

Marks, Freud ve
GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
"Günümüzde Kadın Cinselliği"
Rosalind Coward/2. basım

FREUD'dan LACAN'a PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında / Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)
Oskar Anweiler

BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim
Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9
I.KONU 9
II. YAKLAŞIM 16

I. POZİTİVİST SİYASET TEORİSİ 18
I. POZİTİVİST EPİSTEMOLOJİ VE BİLİM ANLAYIŞI 18
A. Bilimsel Bilgi 19
B. Bilimsel Bilgiye Ulaşma Yolu ve Teori 21
C. Bilim-Felsefe İlişkisi 25

II. POZİTİVİZME GÖRE SİYASET BİLİMİ-SİYASET FELSEFESİ AYRIMI 26
A. Pozitivizmin Haklılaştırılması: Siyasal Düşünceler Tarihinin Yorumu 31
B. Pozitivist Siyaset Teorisinin Bilimsellik Anlayışına Bir Örnek Olarak Siyasal Gelişme Kavramı 37

III. POZİTİVİST SİYASET TEORİSİ VE MODERN TOPLUM 39
A. Demokrasi Sorunu 40
B. Pozitivizm-"Normatif Teori" İlişkisi 44
1. Liberal Teori-Pozitivizm Bağlantısı: Rasyonalite ve Ampirizm 44
2. Liberal Teori-Pozitivizm Bağlantısı -II : Olgu-değer ayrımı 47

II. ELEŞTİREL SİYASET TEORİSİ 51
I. POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ 52
A. Pozitivist Bilgi Teorisinin Eleştirisi 52
B. Yorumsama ve Eleştiri: Metodoloji Sorunu Üzerine 57
C.İdeoloji Olarak Pozitivizm: Bilimselcilik (Scientism) 61
D. Özgürleşimci İlginin Temeli Olarak Siyaset Kavramının Yeniden Yorumlanışı: Siyasal Düşünceler Tarihine Farklı Bir Bakış 64

II. ELEŞTİREL SİYASET TEORİSİ ve MODERN TOPLUMSAL - SİYASAL ÖRGÜTLENME 68
A. Demokrasi Sorunu: Özgürlük ve Rasyonalite 68
1. Özgürlük Kavramı 68
2. İletişimsel Rasyonalite ve Katılımcı Demokrasi 74
B. Yeni Bir Siyasal Gelişme Kavramı 78

SONUÇ 83
I. Epistemoloji 83
II. Felsefe 85

KAYNAKÇA 87

KISALTMALAR

AÜBYYO	Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu
AÜHF	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
AÜHFD	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜSBF	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
EÜFEF	Ege Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi
GÜİİBFD	Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi
haz.	Hazırlayan
ing.	İngilizce(ye)
İÜİF	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi
S.	Sayfa
SİTD	Siyasi İlimler Türk Derneği
U.	University
Ü.	Üniversitesi
vd.	ve devamı

GİRİŞ

1. KONU

Siyaset teorisi, günümüzde kurumsallaşmış bir sosyal bilim disiplini olan siyaset biliminin genel ilkelerine ve gereklerine uygun olarak tanımlanmak istenmektedir. Özellikle 1950'lerde gerçekleşen "davranışsalcı devrim"[1] den bu yana siyaset teorisini, davranışsalcılığın "pozitivist" dayanaklarına göre bilimsel olmadığına inanılan diğer düşünüş biçimlerinden farklılaştırma eğilimi ağırlığını sürdürmektedir. Siyaset biliminin genel olarak siyasal "düşünce"den, siyaset "felsefesi"nden ve siyasal "ideoloji" ya da "doktrinler-

1.Bu konuda bkz. David Easton, "The Current Meaning of Behavioralism", James Charlesworth, der., **Contemporary Political Analysis** (New York: The Free Press, 1968), s.11-31; Şirin Tekeli **David Easton'un Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir İnceleme** (İstanbul: İÜİF yay.,1976), s.24-41.

den farklılaştırarak tanımlama çabası[2], kaçınılmaz olarak bilim, felsefe, ideoloji ve doktrin kavramlarının açık ya da üstü kapalı olarak yeniden değerlendirilişlerini de içermiştir. Bu noktada, konusu "siyaset" olan "bilimsel" incelemeleri bilimsel olmayanlardan (ya da "metafizik" olanlardan) ayırdetmek üzere ağırlıklı olarak "pozitivist" anlayışa dayanıldığı görülmektedir. Buna karşılık, özellikle 1970'lerden itibaren hızlanan epistemolojik eleştiri süreci[3], "davranışsalcı devrim"in siyasal araştırmaları "bilimsel" bir çerçeveye oturtmak konusundaki eski güvenini sarsmışsa da söz konusu "devrim"in ardındaki pozitivist anlayışın hâlâ geçerliliğini koruduğu söylenebilir[4].

"Siyaset bilimi"ni "siyaset felsefesi"nden farklılaştırmaya yönelik bu anlayışın esas olarak iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir: a) Genel olarak bilimin niteliği ve felsefeyle ilişkisi; b) Siyaset biliminin konusu ve amacı. Analitik düzeyde bu iki konuya ilişkin olarak yapılan değerlendirmeler, genelde "felsefi" düşüncenin başlangıcı olarak kabul edilen Antik Çağ'ın "Doğa Felsefecileri"nden günümüze dek uzanan iki bin beş yüz yılı aşkın bir zaman dilimine yayılan siyasi düşüncelerin yorumlanmasına ilişkin bir diğer

2. Örneğin Daver, "siyasal doktrin politika ile yani siyasal hayat ve kurumlarla ilgili kurallar, normlar öngören, yahut politik idealler, değerler ortaya koyan sistemli bir düşünce bütünüdür" diyerek "doktrin"in "bilm"den farkını ortaya koymak istemekte, ancak bu tür doktrinlerin siyaset biliminin konusuna dahil olduğunu da belirtmektedir. (Bülent Daver, **Çağdaş Siyasal Doktrinler,** Ankara :Doğan, s.IV).

3. Epistemoloji ya da "bilgi teorisi" ile ilgili sorunlar felsefe düzeyinde en azından Eski Yunan Düşüncesinden beri tartışılmaktadır. Burada "1970'lerden itibaren" deyişiyle kastedilen, bir yanda L. Wittgenstein'ın 1953 tarihli **Philosophical Investigations** (Oxford: Blackwell, 1953) adlı yapıtı ile P. Winch'in 1958 tarihli **The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy** (London: Routledge and Kegan Paul, 1958) başlıklı çalışmasının, diğer yanda ise Alman **Geisteswissenchaften** geleneğinden kökenlenen tarihsici (**historicist**) anlayış doğrultusunda doğa bilimleri ile sosyal (beşeri) bilimleri kökten farklı gören görüşlerin biçimlendirdiği pozitivist olmayan (veya anti-pozitivist), teorilerin siyaset bilimi araştırmalarına da yansımaya başlamasıdır. Bkz. Eugene F. Miller, "Positivism, Historicism, and Political Inquiry", **American Political Science Rewiew,** Cilt 66 (1972), s. 796-817.

4. Karş. Ronald H. Chilcote, **Theories of Comparative Politics, the Search for a Paradigm** (Boulder, Colorado: Westview, 1981), s. 62-69.

konu ile de bütünlenmektedir. Bir diğer deyişle siyaset bilimini siyaset felsefesinden farklılaştırma çabaları, siyasal düşünceler tarihi olarak bilinen genel inceleme alanına da yansıtılmakta ve "davranışsalcı devrim" sonrasında pekiştirilmek istenen "siyaset bilimi" anlayışı, belli bir tarih perspektifi içine de oturtularak haklı gösterilmek istenmektedir. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, siyasal düşüncenin, örneğin Platon veya Aristoteles düşüncesinde olduğu gibi "iyi toplum düzeni" arayışından, "değer yargılarından arındırılmış" "olan"ı açıklamaya yönelik bir bilimsel disiplin olarak, örneğin Machiavelli ile "modernleşme" sürecine girdiği kabul edilmektedir[5]. Nitekim,

> "bir düşünürün bir konuya ilişkin tüm öğretisini (*Lehre*'sini), düşünürün olgulara ilişkin (dinsel, felsefi veya ampirik) açıklamalarını, tarih kavrayışını, değer yargılarını ve amaçlarını, izlenmesi gerektiğini düşündüğü politikalara ve ilkelere ilişkin önerilerini kapsamaktadır. ***Bu genel kullanım, özellikle siyaset teorisinin tarihi ile ilgilenildiğinde geçerlidir.*** Buna karşılık, daha teknik olan ***çağdaş kullanımında teori*** çok daha dar bir anlama sahiptir. ***Bu anlamıyla teori, sadece veya en azından öncelikle 'açıklayıcı' düşünceyi ifade eder. O halde bir 'teori', verilerle veya iç içe geçmiş ilişkilerle ilgili doğrudan doğruya gözlemlenmemiş veya başka bir biçimde kendiliğinden açık olmayan bir şeyi açıklamak üzere düzenlenmiş bir önerme veya önermeler kümesidir."***[6]

---

5. Hemen tüm "siyaset bilimine giriş" kitaplarında, siyasal düşüncenin modernleşmesi ile aynı anlama gelecek biçimde kullanılan bilimselleşmesi süreci Machiavelli ile başlatılmaktadır. Örnek olarak bkz. Münci Kapani, **Politika Bilimine Giriş** (Ankara: AÜHF, 1978), s. 5-14; Esat Çam, **Siyaset Bilimine Giriş** (İstanbul: İÜİF, 1981), s. 34- 53; Ersin Kalaycıoğlu, **Çağdaş Siyasal Bilim Teori, Olgu ve Süreçler** (İstanbul: Beta, 1984), s. 11-19; Ahmet Taner Kışlalı **Siyaset Bilimi**, (Ankara: AÜBBYO, 1987), s. 8- 20. Özellikle Kapani (**ibid.**, s. 5-6) ve Kışlalı (**ibid.**, s. 8) pozitivist bilim anlayışının "olan" (bilimsel) ile "olması gereken" (felsefi) arasında - birincisi lehineyapmış olduğu tercihi benimseyerek, Aristoteles'i - 158 Eski Yunan "polis"inin anayasalarını incelemiş olmakla- siyasete bilimsel yaklaşımın öncüsü olarak kabul etmektedirler. Aynı doğrultuda bkz. Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi, Siyasal Bilimin Öğeleri** (çev. Şirin Tekeli), (İstanbul: Varlık, 1975), s. 10. Buna karşılık Bülent Daver, **Siyaset Bilimine Giriş** (Ankara: Kalite M., 1976) adlı yapıtında siyaset biliminin, "devletin ve siyasal sürecin (vetirenin) **olması ve olması gereken bakımından incelenmesiyle** meşgul olduğu" (s. 56 - vurgular eklenmiştir) değerlendirmesiyle daha yumuşak bir bakışı seçmiş olmaktadır.

6. Arnold Brecht, "Political Theory, 1, Approaches", **International Encyclopedia of the Social Sciences,** Cilt 12, s. 307 (vurgular eklenmiştir).

Burada sözü edilen ve siyasal düşünceler tarihi için geçerli olduğu vurgulanan "genel anlamda teori" ile "çağdaş anlamda teori" arasında yapılan ayrım, "1948 yılında UNESCO'nun bilim adamlarına yaptırdığı sınıflandırma"dan biraz farklıdır: Bu sınıflandırmaya göre siyaset teorisi, "genel" ve "siyasal düşünce tarihi" olarak ayrılmaktadır[7].Ancak, buna bakılarak arada önemli farklılıkların olduğu sanılmamalıdır. Brecht'in "genel anlamda teori"den kastettiği UNESCO sınıflandırmasında "siyasal düşünce tarihi"ne, "çağdaş anlamda teori" ise "genel siyaset teorisi"ne denk düşmekte ve dolayısıyla siyaset teorisinin pozitivist bir temelde yorumlanması bakımından arada önemli bir fark bulunmamaktadır.

Buna karşılık, "siyaset teorisi"ne başka anlamlar da yüklenmektedir. Örneğin John Plamenatz, pozitivist öncüllere dayalı, bir "siyaset bilimi" anlayışından tümüyle farklı bir "siyaset teorisi"nden söz etmekte ve bunu şu biçimde gerekçelendirmektedir:

> "Akılcı ve kendi öz bilgisini edinme yetisine sahip bir varlık olarak insan iki tür soru ortaya atar ve bilim bunlardan sadece birine cevap verir. Bilimin cevaplandırdığı soru türü, insanın kendisi ve kendisi dışında olanlara ilişkin olarak ortaya attıklarıdır; ancak insanın sadece kendisi ve kendi durumu içinde yer aldığına inandığı ürünler hakkında ortaya attığı türden soruları bilim cevaplandırmaz".[8]

Plamenatz'a göre ikinci türden, yani "bilim"in cevaplandırmadığı sorular arasında "siyaset teorisi"nin soruları yer almaktadır. Dolayısıyla bu görüş açısından siyaset teorisi siyaset biliminden temelde farklı bir alana işaret etmektedir. Bu alanı belirleyen soru türü, pozitivist anlayışın kabul ettiği bir dış dünyaya (doğal ya da toplumsal, ama insan öznesinin dışında kalan, dolayısıyla da öznelerden bağımsız olarak nesnel bir biçimde incelenebilir nitelikte görünen bir dünyaya) değil, insanın kendisine, örneğin kendi yaratısı olan bir "sembolik sistem"e (kültüre), "değerler"e, dolayısıyla da"ahlaki" sorunlara -yani pozitivizmin bilimdışı, metafizik olarak kabul ettiği- örneğin iyilik, özgürlük, adalet gibi kavramlar etrafında dönen sorunlara ilişkindir. Kültürün ve değerlerin de "bilimsel

7. Çam, **op.cit**, s. 31.

8. John Plamenatz, **Man and Society**, Cilt 1 (London: Longman, 1963), s. xxi.

olarak" incelenebileceği söylenebilir. Ancak bu "bilimsel" inceleme "dışarıdan" bir gözlemcinin "nesnel"liğini gerektirmektedir. Oysa, Plamenatz'ın sözünü ettiği fark, "teori"nin kültüre ve değerlere "içeriden", yani insanın kendi toplumsal eylemini kendisinin nasıl değerlendirdiğini "anlamak" amacıyla yaklaşmasında düğümlenmektedir[9]. "Anlama"nın yorumlama ve değerlendirmeyi de içerdiği anımsandığında, "siyaset bilimi"nden farklılaştırılmış bir "siyaset teorisi"nin değer yargılarını da içine alacağı, bir diğer deyişle klasik siyaset teorisindeki "iyi siyasal topluluk nedir?" sorusunu kapsamış olacağı açıklık kazanmaktadır. Bu bağlamda pozitivist paradigmaya alternatif bir "eleştirel paradigma"nın varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. Nitekim Giddens,

> "eleştirel kuram olarak sosyoloji, toplumsal dünyayı olduğu gibi kabul etmez, fakat şu soruları ortaya atar: Gerçekleştirilmesi mümkün olan ve arzulanabilir nitelikteki toplum-değişme türleri nelerdir ve bunlara erişmek için nasıl bir çaba göstermemiz gerekir?" diye sormaktadır[10].

Ne var ki pozitivist siyaset teorisinin eleştirisine yönelik bu çözümlemeler, alternatif ve bütünleşmiş bir "eleştirel siyaset teorisi"nin var olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, tıpkı farklı pozitivist anlayışların var olması gibi pozitivizme karşı çıkan, ama "eleştirel teori" (ya da teoriler) içine dahil edilemeyecek birçok düşünce çizgisi bulunmaktadır. Bu durum, günümüz siyaset teorisinin bir "kriz" içinde olduğu görüşünü destekleyici niteliktedir[11]. Pozitivist anlayışı benimsesin benimsemesin, birçok siyaset teorisyeni böyle bir krizin varlığı konusunda anlaşmış

---

9. Alasdair MacIntyre, "The Indispensability of Political Theory", David Miller ve Larry Siedentop (der.), **The Nature of political Theory** (Oxford: Clarendon, 1983), s. 19 vd.

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

11. Siyaset teorisinin bir kriz içinde olduğu görüşü yeni değildir. Batılı "liberal-demokratik" sistemlerin krize girdiklerinin düşünüldüğü 1930'larda "siyaset teorisi"nin kriz içinde olduğundan söz edilmekteydi (bkz. John G. Gunnel, "Political Theory and Politics, the Case of Leo Strauss", **Political Theory,** (Cilt 13, sayı 3, Ağustos 1985, s. 341 vd.) Keza, siyaset teorisiyle ilgili yirminci yüzyıl literatüründe işlenen en ağırlıklı meselelerden birinin de "sürekli yeniden ortaya çıkan bir kriz"in farkına varılması olduğu da belirtilmektedir. Bkz. (Geoff Stokes, Towards the Good and rational Life: Method and Value in the Crisis of Political Theory", **International political science Review,** Cilt 11, sayı 1 (1990), s. 45-47.

görünmektedir. Sorun, krizin ne olduğu ve nasıl aşılabileceği konusunda düğümlenmektedir. "Kriz"in, bir durumun daha iyiye doğru değişip değişmeyeceğinin belirsiz olması hali diye tanımlandığını anımsatarak[12] günümüz siyaset teorisinin "iyileştirilmesi"nin nasıl olacağı konusuna geçebiliriz. Bu soruya en azından iki karşıt kutupta toplanabilecek iki farklı yanıtın verildiği görülmektedir: Bir yanda siyaset teorisinden "siyaset bilimi"ni anlayan görüşlerin, pozitivist epistemolojiye uygun olarak, sosyal bilimlerin gelişmemişliğinden, gençliğinden dem vurarak, doğa bilimlerini örnek alan araştırmaların yaygınlaştırılması gerektiği önerileri yer almaktadır. Diğer yanda ise sosyal bilimlerle (ki, burada artık, *Geisteswissenchaften* veya *sciences humanies* karşılığı olarak tinsel, beşeri, kültürel, ahlaki -moral- vb. bilimler diye de isimlendirilmektedir[13]) doğa bilimleri arasında öze ilişkin farklılıkların bulunduğunu, sosyal bilimlerin farklı epistemolojik öncüllere dayandırılması ve farklı metodolojik ilkelere sahip kılınması gerektiğini ileri süren görüşler yer almaktadır[14].

Çağdaş siyaset teorisinin içinde bulunduğu bu "kriz"in, toplumsal-siyasal örgütlenme düzeyinde yaşanan bir başka "kriz"le bağlantılı olduğu görülmektedir: Çoğu kez "modern toplum" olarak da adlandırılan batılı, "liberal demokrasi"nin[15] krizi. Bu ikinci kriz, içinde bulunduğumuz yüzyılın batılı toplumsal-siyasal örgütlenme sistemlerine meşruluğunu veren liberal demokratik değerler ile sözkonusu sistemin kurumları ve işleyişi arasındaki kırılma veya kopma biçiminde ifade edilebilir. İnsanın hak sahibi birey olarak siyasal karar alma süreçlerine aktif biçimde katılmasıyla özgür olabileceğini benimsemiş bulunan liberal demokrasi, kurumsal var o-

12. Bkz. Jürgen Habermas, **Legitimation Crisis,** İng. Çev. Thomas McCarthy (London:Heinemann, 1976), s.1 vd.

13. Bkz. Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi** (İstanbul: Remzi, 1986); Charles Taylor, **"Interpretation and the Sciences of Man",** P. Rainbow ve Wiilam M. Sullivan (der.), **Interpretive Social Science. a Reader** (Berkeley: U. of Califomia, 1979), s. 25-71, James Farr, "Humean Explanations In the Moral Sciences", **Inquiry,** Cilt 25, Sayı 1, s.57-80.

14. İlkay Sunar, pozitivizme alternatif niteliğindeki bu görüşleri "yorumsamacı (hermeneutic) program" olarak adlandırmaktadır (**op.cit.**,s.1). Burada bu alternatif görüşler farklı bir bağlamda ve ileride açıklığa kavuşacağını umduğum nedenlerle, "eleştirel teori" olarak adlandırılacaktır.

15. Liberal demokrasi kavramı hakkında bkz. Levent Köker, "Liberal Demokrasi ve Eleştirileri", **11. Tez Kitap Dizisi,** 6, 1987, s. 67-88.

luşunun meşruluğunu da bu temele dayandırmaktadır. Ancak sistemin kurumsal işleyişi (örneğin parlamentoların, siyasal partilerin, baskı grubu biçimindeki örgütlenmelerin yapılanışı) bu meşruluk zeminiyle uyum içinde olmaktan uzaktır [16]. Connolly'in ifadesiyle,

> "Klasik liberalizm öğretisi iki iddia kümesini yücelten bir toplumsal yaşam görüşünü yansıtmaktadır. Tüm yurttaşların itaat etmek durumunda oldukları bir genel anayasal kurallar kümesini kabul ederek liberalizm, geniş bir eylem alanını piyasanın kişisel olmayan denetimine bırakmış ve geri kalan eylem alanını da kamunun doğrudan denetiminin erişemeyeceği özel alan içine yerleştirmiştir...
>
> Liberal öğretinin çekiciliği hem kamusal otoritenin gereklerini hem de özel olanın ayrıcalığını birlikte onaylamak istemesinde yatmaktadır. Ancak, bu öğretinin kavramsal kaynakları modern yaşamdaki yapısal değişmelerin gerisinde kaldıkça, bu çekicilik de ortadan kalkmıştır. Toplumsal yaşam ağı, artık bu kamusal otorite ve özel güvenlik tablosunu sürdürmeye yetmeyecek ölçüde bir aşırı katılaşma içine çekilmiştir."[17]

Liberal demokratik sistemdeki bu "meşruluk krizi"[18], siyaset teorisindeki krizi de belirlemektedir. Zira çağdaş siyaset teorisinde pozitivist epistemolojiye dayanan çözümlemeler bu "meşruluk krizi"ni, varolan toplumsal siyasal örgütlenmenin korunması yoluyla aşmaya yönelirken[19] pozitivizmi eleştiren teorilerden birçoğu "kurulu düzenin büyüsünü bozmaya *(demystify)*"[20] yönelmektedir. Dolayısıyla pozitivist program doğrultusunda "siyaset bilimi-siyaset felsefesi" ayrımının yapılması, bir bakıma batılı toplumsal-siyasal örgütlenmenin mevcut krizine yönelik çözüm önerilerinin de en a-

---

16. Bu çözümlemeye bir örnek olarak bkz. C.B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke** (Oxford: Clarendon, 1962).
17. William Connolly, "The Dilemma of Legitimacy", W. Conolly (der.), **Legitimacy and the State** (Oxford: Blackwell, 1984), s.222-223.
18. "Meşruluk krizi"nin burada belirtilenlerden farklı boyutlarını da içeren, ama burada söylenenlerle denk düşen bir çözümlemesi için bkz. Jürgen Habermas, **op.cit.**, s. 68-75 ve s. 95-143.
19. Örn. bkz. Samuel P. Huntington, "One Soul at a Time: Political Science and Political Reform", American Political Science Rewiew, Cilt 82, Sayı 1 (Mart 1988), s. 3-10
20. Connolly, **loc.cit.**, s. 223.

zından arka planını oluşturan, pozitivist programın temel ilkelerine (ör. nesnellik) ters düşer gibi görünen "ideolojik" bir boyuta sahip bulunmaktadır.

Bu çalışma, siyaset bilimini siyaset felsefesinden farklılaştırmaya yönelik pozitivist anlayışın dayandığı analitik öncülleri ortaya koymayı ve bu çerçevede sözü edilen farklılaştırma çabasının geçerliliğini eleştirel bir gözle yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, önce siyaset bilimi ile siyaset felsefesini farklılaştırmaya yönelik, özünde pozitivist epistemolojiye dayanan anlayışı, ikinci olarak da bu anlayışa yöneltilen eleştirilerin yoğunlaştığı ana noktaları ortaya koyduktan sonra, son olarak eleştirel siyaset teorisinin ana çizgilerinin neler olabileceği üzerinde durulacaktır. Bu yapılırken de, "liberal demokrasi"nin mevcut krizine nasıl yaklaşıldığını her iki alternatif teori içinde görmek mümkün olacaktır.

II. YAKLAŞIM

Burada yukarıda belirtilen çerçeve içindeki sorunların nasıl ele alınacağını ve hangi sorulara cevap arandığını açıklayarak konunun sınırlarını belirlemek gerekmektedir. Genel olarak "teori", Glucksmann'ın da belirttiği gibi çeşitli düzeyleri olan ve içinde farklı önermelerin yer aldığı bir sistematik olup bu düzeyler şunlardır:

> "(1) Epistemoloji: Bilgi kuramı ve bilginin nasıl edinilebileceği. Toplumsal dünya hakkında erişmeyi umabileceğimiz bilgi türünün ne olduğu.
> (2) Felsefe: Belirli değerleri ve [teorik] sistemin bir parçasını meydana getiren öze ilişkin koyutları [postulate] sınırlamayı kendi içinde biraraya getiren özsel ve genelleştirilmiş dünya görüşü.
> (3) Teori: Gözlenen olguları, fenomenleri ve olayları değerlendirmek ve açıklamak amacında olan özsel varsayımlar.
> (4) Metodoloji: Araştırmada kullanılacak metotlara ilişkin daha alt düzeydeki kurallar, ör. hipotetik-dedüktif metot, öznelcilik.
> (5) Betimleme veya inceleme alanı: Gözlemleri betimlemenin fiili metodu."[21]

Bu çalışmada, pozitivist ve eleştirel siyaset teorileri incelenir-

21. Miriam Glucksmann, **Structural Analysis in Contemporary Social Thought, a Comparasion of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser** (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), s.10.

ken Glucksmann'ın tasnifinde yer alan birinci ve ikinci düzeyler üzerinde durulacaktır. Çalışmanın birinci bölümünde, pozitivist siyaset teorisinin hangi epistemolojik öncüllerden hareketle siyaset bilimini, siyaset felsefesinden ayırmayı benimsediği, siyaset bilimi ile siyaset felsefesi arasında yapılan bu ayrımın nasıl haklı gösterilmeye çalışıldığı, bu haklılaştırmanın da "siyaset bilimi" araştırmalarına nasıl yansıdığı ve nihayet Glucksmann'ın tasnifindeki ikinci düzeye ilişkin olarak pozitivist programın nasıl bir dünya görüşüne sahip bulunduğu ele alıncaktır. Burada, özellikle üçüncü soruya ilişkin olarak pozitivist programa uygun bir biçimde yürütülmüş, neredeyse sınırsız sayıdaki siyaset bilimi araştırmalarının tümü üzerinde durmak olanaksız olduğundan, konuyla ilgili bir örnek araştırma alanını seçmenin uygun olacağı düşünülmüş ve bu amaçla "karşılaştırmalı siyaset" alanındaki "siyasal gelişme" araştırmalarının teorik ve kavramsal sorunları üzerinde yoğunlaşılmıştır. İkinci bölümde ise "eleştirel siyaset teorisi"nin pozitivizmi bu dört soru çerçevesinde nasıl eleştirdiği öncelikle gösterildikten sonra, bu teorinin alternatif programının temel öğelerinin neler olabileceği üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonucunda ise, yukarıdaki analizlerin ışığında, siyaset bilimi-siyaset felsefesi ayrımının çağdaş siyaset teorisi açısından anlamının belirlenmesine ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır.

I. POZİTİVİST SİYASET TEORİSİ

1. POZİTİVİST EPİSTEMOLOJİ VE BİLİM ANLAYIŞI

Genel olarak siyaset bilimini de kapsayıcı bir terim olarak kullanılan sosyal bilimlerin "bilimselliği", pozitivist anlayış çerçevesinde bakıldığında, doğa bilimlerine özgü olduğu düşünülen bir ölçütler kümesi tarafından belirlenmektedir[22]. Bu noktada, benimsemek veya eleştirmek amacıyla genelde sosyal bilimler alanında sıkça kullanılan bir terim olarak pozitivizmin ne ifade ettiğinin belirlenmesi önem taşımaktadır. Sıkça kullanılan her terim gibi pozitivizm de içeriğinin ne olduğu belli olmayan bir terim haline gelme yoluna gir-

22. "Siyaset bilimi, değişimin sonuçlarını önceden söylemeye [**predict**] çalışır" diyen Apter, siyaset biliminin gelişimini de "Nobel ödüllü fizikçi" Max Born'un fizik biliminin gelişimine ilişkin değerlendirmelerine paralel olarak göstermek eğilimindedir: David E. Apter, **Introduction to Political Analysis** (Cambridge, Mass.: Winthrop, 1977), s. 3 ve 28-29.

girmiştir. Yine de terimin kapsamında ne tür öğelerin bulunduğunu ayrıştırma olanağının ortadan kalkmış olduğu söylenemez.Giddens'a göre pozitivizm, "biri esas olarak toplumsal teoride merkezleşen, diğeri ise daha özgül olarak epistemoloji ile ilgili olan iki evreye" ayrılabilecek bir gelişme göstermiştir[23]. Bir bakıma Aydınlanma düşüncesindeki "rasyonel" bir toplum düzeninin kurulabilirliği inancının devamı sayılabilecek olan Auguste Comte'un pozitivizmi, bu açıdan pozitivizmin ilk evresini oluşturmaktadır. Comte'un "Üç Hal Yasası" olarak formüle etmiş olduğu toplumsal değişim teorisi, ayrıntılarında günümüz pozitivizmi için önemini yitirmiş sayılabilir. Buna karşılık, Comte'un düşüncesi içinde bulunan bazı genel ilkelerin pozitivizmi belirleyici özelliklerini sürdürdükleri söylenebilir. Bunlar arasında ilk akla gelen, "teolojik-metafizik-bilimsel" evreler olarak sıralanan toplumsal gelişme anlayışında varolan "bilimsel" olanın "metafizik" olana üstünlüğü görüşünde belirgin biçimde görülen "metafizik alçyhtarlığı"dır[24]. İkinci olarak da doğal ve toplumsal bilimlerin "tekliği" anlayışı gösterilebilir. Bu ikisiyle bağıntılı olan üçüncüsü ise "Üç Hal Yasası" deyişinde varolan "yasa" kavramıyla ilgilidir.

Kökleri en azından Aydınlanma düşüncesine dek inen bazı öğeler pozitivizmin Comte ile başlayıp Viyana Çevresi'nden geçerek günümüze dek ulaşan bilim anlayışını doğurmuştur. Bu öğeler, bilimsel bilginin ve sınırlarının ne olduğu, bu bilginin nasıl elde edilebileceği ve bilimsel bilgi ediniminin hangi amaca yönelik olduğu biçiminde dile getirilebilir.

A. Bilimsel Bilgi

Pozitivist anlayışa göre bilimsel bilgi, nesnel gerçekliğin insan zihni tarafından kavranmasıdır. Bir diğer deyişle bilimsel bilgi, bi-

23. Anthony Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiricileri" (çev. Levent Köker), Tom Bottomore ve Robert Nisbet, der. (çev.der. M. Tunçay ve A. Uğur), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (Ankara: V yay., 1990), s. 250.

24. Nitekim pozitivist düşünceyi 19. yüzyıldan 20. yüzyıla taşıyan en önemli ve etkili çevreler arasında ilk sırayı alan Viyana Okulu'nun "yeni pozitivist" anlayışında görülen bilimsel olan ile olmayanı ayıracak ölçütleri bulma arayışı bunun kanıtıdır. Bkz. Giddens, **loc.cit.**, s. 251; Alfred Ayer, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı" (çev. A.O. Buldam, Bryan Maggee, **Yeni Düşün Adamları** (çev.der. M. Tunçay), (Ankara: Birey ve Toplum) s. 127-147.

len (özne-insan) ile bilinen (nesne-doğa ve/veya toplum) arasında bir ayrıma dayanmakta ve nesnenin özünün insan zihni tarafından edinimini (*appropriation*) ifade etmektedir. Bu açıdan pozitivizm, bilimsel bilginin vazgeçilmez ön koşulu olarak "insan özne"nin dışında nesnel bir gerçeklik alanının varolduğunu kabul etmektedir. Benton'un deyişiyle,

> "Pozitivizmin ait olduğu başlıca felsefi gelenek ampirizmdir. Pozitivizm, ampirizmin değişik bir biçimidir... 'Görmek inanmaktır; pastanın kanıtı onu yemektir'; 'kendi gözlerimle gördüm'... Bunlar, ampirizmin bir felsefi teori halinde ifade edildiği sağduyu (*common-sense*) tavırlarıdır. O halde ampirizm için esas olan, dış dünya hakkındaki inançları, ancak deneyimle sınanabilmeleri halinde 'bilgi' olarak betimlemeye değecek olan bir insan özne kavramıdır."[25]

Pozitivist bilimsel bilgi anlayışı ampirist geleneği kendi içine almasına rağmen, ham bir ampirizmden ibaret değildir. Pozitivizm, salt olgusal olarak sınanabilir betimleyici (*descriptive*) bir bilgi ile yetinmemekte, bu bilgiyi belirli bir sistematik içine oturtarak inceleme konusunu oluşturan "gerçeklik alanı"na ilişkin genellemelere varmayı hedeflemektedir.

Bu özet açıklama bile, pozitivist anlayışta bilimsel bilginin temel ölçütlerinin ne olduğunu belirlemeye olanak sağlamaktadır. Pozitivist anlayışın temel ön-kabullerine göre bilginin bilimselliğinin en temel ölçütü, bilgiyi dile getiren önermenin olgusal olarak sınanabilirliğidir. Bir diğer deyişle bilimsel bilgi, olgusal içeriği bulunan önermelerle dile getirilirken bilimsel olmayan "bilgi"yi ifade eden önermeler, olgusal içerikten yoksun oldukları için sınanmaları da mümkün değildir. Viyana Çevresi'nin temsil ettiği yeni pozitivizmin terimleriyle söylenecek olursa, bilimselliğin ölçütü, bir önermenin "anlamlı" olup olmamasında yatmaktadır. Önermenin "anlamlı" olup olmaması ise olgusal içeriğinin bulunup bulunmamasına, bir diğer deyişle "dış dünya"ya ilişkin bir içerik taşıyıp taşımamasına göre belirlenmektedir. Örneğin "bu masa kırık" önermesi anlamlıdır, zira söz konusu olan belirli bir masadır ve onun kırık olup olmadığını sınayarak (gözlem yoluyla) önermenin doğruluğunu tespit etmek mümkündür. Buna karşılık, "kırık masalar çok *güzel* görünürler" önermesini aynı biçimde doğrulamak veya yanlışlamak mümkün değildir, çünkü bu önermede sınanabilirliği olmayan "güzel(lik)" kavramı işin içine girmiş olmak-

25. Ted Benton, Philosophical Foundations of the Three Sociologies (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), s. 21.

tadır[26].

B. Bilimsel Bilgiye Ulaşma Yolu ve Teori

Bu noktada şu soru ile karşı karşıya gelinmektedir: Bilimsel bilgi hakkındaki pozitivist ölçütlerin kabulü halinde, bu tür bilgiye ulaşmanın yolu nedir? Sorunun klasik cevabı, bilimsel bilgiye ulaşmanın evrelerini şöyle saptamaktadır: (1) Önce inceleme konusu ile ilgili olarak gözlem ve deney yapılır. (2) Gözlem ve deneyin belirli bir birikimi sonucunda, inceleme konusu ile ilgili genellemelere ulaşılır. (3) Gözlem ve deneylerin birikimi sonucunda (tümevarımsal bir yolla ulaşılan bu genellemelerden tümdengelimsel mantık kuralları uyarınca varsayımlar üretilir. (4) Varsayımlar, yeniden gözlem ve deney yoluyla sınanır. (5) Bu sınama işlemi sonucunda "doğrulanan" varsayımlar genelgeçer bir "yasa" niteliğini kazanır[27]. (6) Doğrulanan genellemelerin sistemleştirilmiş bir bütün haline getirilmesiyle de inceleme konusunu "açıklayıcı" bir "teori"ye ulaşılır[28].

Bilimsel bilgiye ve teoriye nasıl ulaşılacağı konusundaki bu klasik pozitivist aşamalar dizisi, süreç içinde değişime uğramış olmakla birlikte, temel özellikleri bakımından geçerliliğini korumaktadır. Bu bağlamda Karl Popper'in görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Viyana Çevresi'nin 1920'lerden itibaren işleyip geliştirmeye çalıştığı bilimsellik anlayışını birçok bakımdan eleştirmiş olan Popper'in bilimsellik ölçütü hakkındaki en temel görüşü "yanlışlanabilirlik" kavramı etrafında odaklanmaktadır. Karl Popper, bir önermenin "yasa" niteliği taşıyan bir genelleme-

26. Viyana Okulu'nun yeni-pozitivizmine temel oluşturan Ludwig Wittgenstein'in **Tractatus Logico-Philosophicus** adlı yapıtının (London: Routledge and Kegan Paul, 1961) bazı önermeleri bu bakımdan son derece açıklayıcıdır: 1. "Aslolan dünyadır; 1.1. Dünya şeylerin değil olguların bir toplamıdır; 7. üzerinde konuşamayacağımız bir şeyi [güzellik gibi - LK] sessizlikle geçiştirmeliyiz." (S. 5 ve 74).

27. Burada "yasa"nın mantıksal ya da değişik biçimler altında 'ampirik', 'doğal' veya 'nedensel' türden herhangi bir zorunluluğu değil "doğruluğu veya yanlışlığı ancak ampirik araçlarla bilinebilecek nitelikte, zorunlu olmayan veya rastlantısal ilişkileri ifade ettiği"ni belirtmek gerekmektedir (Russel Keat ve John Urry, Social Theory as Science, London: Routledge and Kegan Paul, 1975), s. 14.

28. Karş. Sunar, **op.cit.**, s.11.

ye dönüşebilmesi için sonsuz sayıda deney ya da gözlemle doğrulanması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin "bütün kuğular beyazdır" önermesini doğrulamak için yeryüzünde yaşamış, yaşayan ve yaşayacak olan tüm kuğuların beyaz olduğunun gösterilmesi gerekecektir ki bu olanaksızdır. O halde, bir önermenin bilimselliğinin ölçütü, onun olgusal olarak doğrulanabilirliği olamaz. Buna karşılık, tek bir "beyaz olmayan kuğu"nun varlığı halinde yukarıdaki önermenin yanlış olduğu kanıtlanmış olacaktır. O halde, Popper'e göre bilimselliğin ölçütü yanlışlanabilirlik olmaktadır. Bir önermenin ve önermenin içinde yer aldığı sistematik bütünlüğün (teorinin) sadece olgusal bir içerik taşıması yetmemektedir, ayrıca olgusal olarak yanlışlanabilme olanağını da kendi içinde taşımalıdır[29]. Böylece, bilimsel bilgiye ulaşmanın evreleri de değişmiş olmaktadır. Buna göre (1) önce bir "problem (genellikle bir önceki teorinin çözemediği bir sorun)" vardır; (2) ikinci olarak bu problemin çözümü için yapılan öneri, yani "yeni teori" gelir; (3) "yeni teoriden sınamaya yönelik olarak tümdengelimsel biçimde" önermeler elde edilir; (4) bu önermeler deney ve gözlem yoluyla "yanlışlanabilir" niteliktedir; (5) nihayet birbirlerine rakip nitelikteki teorilerden biri tercih edilir[30].

---

29. Popper'in bu görüşleri hakkında bkz. Bryan Maggee, **Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı**, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi, 1982), s.17-31 ve 33-50. Popper'in bilimsel metod konusundaki görüşleri ve bilimsel olan ile bilimsel olmayanı ayırmak için benimsediği "yanlışlanabilirlik" ölçütü, Viyana Okulu'nun yeni-pozitivizminden özellikle şu noktada ayrılmaktadır: Popper, önceden varolan herhangi bir "teori"den bağımsız bir gözlem ya da deneyin olanaksızlığını ileri sürmektedir. Bu görüşün bir uzantısı olarak Popper, sınanabilir (yanlışlanabilir) nitelikteki önermelerin tümevarım yoluyla elde edilmediğini, gözlemle ilgili olsun olmasın, çok karmaşık zihinsel süreçlerin rol oynadığı "kestirim"lerin (**conjectures**) ürünü olduğunu ve bilimsel bilgiye bu kestirimlerin yanlışlanmasına yönelik araştırmalarla yaklaşılabileceğini ileri sürmüştür. Bu görüşleriyle tümevarım sorununu çözdüğünü belirten Popper, ayrıca bir önermeyi doğrulamak istediğimizde bunun çok kolay olduğunu; bilimselliği kabul edilmiş bir teorinin "bazı şeylerin olmasını yasakladığı"nı, oysa bilimin doğru kabul edilenlerin yanlışlanması üzerine inşa edilebileceğini belirtmektedir. Bu görüşler hakkında bkz. Karl R. Popper, **Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge** (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), s. 33-65.

30. Sunar, **op.cit.**, s. 111; Maggee, **Karl Popper'in Bilim Felsefesi**, s. 51.

Popper'in görüşlerinin Viyana Çevresi'nin yeni-pozitivizminden farklılaşmasına karşılık, temelde, özne-nesne ayrımını, nesnellik kavramını ve bilimselliğin ölçütünün, olgusal niteliğini yadsımadığı görülmektedir. Pozitivist epistemolojinin "nesnel gerçeklik" ve "özne/nesne" arasında yapılan bir ayrım temeline oturttuğu sınanabilirlik (Popper'e göre yanlışlanabilirlik) ölçütüne göre belirlenen bilimsel bilginin nasıl edinilebileceği hakkındaki bu kabulleri, bilimsel bilgi edinmedeki amacın ne olduğu sorusuna verilen bir cevabı da içermektedir. Buna göre, bilimsel bilgiyi edinmenin temel amacı, nesnel gerçeklik alanında olup bitenleri "açıklamak"tır. Pozitivizme göre açıklama ise, tümdengelimsel mantık kurallarına uygun olarak gerçekleştirilir. Bu durumda ise "açıklama" ile "öndeyi" (*prediction*) özdeşleşmektedir. Bir diğer deyişle,gözlem ve deney yoluyla varılan genellemelerin belli bir olguyu açıkladığı gösterildiğinde bu, aynı zamanda söz konusu açıklamayı sağlayan genellemenin gerektirdiği önkoşulların sağlanması halinde (gelecekte) aynı sonucun ortaya çıkacağını da belirtmektedir. Örneğin havada bırakılan her cismin yere düşeceği genellemesi, hava, cisim ve "bırakma" eylemlerinin gerçekleşmesi halinde ve her zaman "düşme" olayının ortaya çıkacağını da içermektedir[31]. Pozitivist epistemolojiye uygun düşen bilimsel bilgi anlayışı, böylelikle olguları açıklama amacına uygun olarak insana kendi dışındaki nesnel gerçeklik alanındaki olguları denetleyebilme olanağını sağlamayı da bir diğer amaç olarak benimsenmiş bulunmaktadır.

---

31. Günümüz pozitivizmi için tümdengelimsel kural-bağımlı açıklamanın yerine, "tümevarımsal istatistiki" açıklamanın tercih edildiği söylenebilir. Buna göre, yukarıda belirtilen açıklama biçimindeki yasa niteliğini taşıyan genellemelerin yerini ihtimali, istatistiki genellemelerin aldığı ve öncüller (genellemeler ve önkoşullar) ile sonuç arasındaki ilişkinin tümdengelimsel bir zorunluluk olmaktan çok tümevarımsal bir ihtimal olduğu söylenebilir. Ancak, tümevarımsal istatistiki açıklama biçiminin kabul edilmesi bile, tümdengelimsel kural bağımlı açıklama modelinde ve bilimsel açıklama hakkındaki pozitivist görüşte içerilen öndeyiyi amaçlayan açıklayıcı bilgi anlayışının önceden kabul edilmesini gerektirmektedir (Keat ve Urry, **op.cit.**, s.11-13). Bu iki açıklama biçimi arasında, teknik olarak varolan birçok önemli farklılıkları bir kenara bırakırsak, pozitivist epistemoloji bakımından en temel fark, birincisinde olayın açıklanış biçiminin bir gereklilik , ikincisinde ise bir ihtimal olarak belirmesidir. Dolayısıyla geleceğe ilişkin herhangi bir öndeyi, birinci açıklama biçiminde görece mutlak bir görünüm arz ederken ikincisinde bir beklentiye dönüşmektedir.

" Bilimin pozitivist yorumunda yer alan "açıklama-öndeyi" özdeşliğinin insana "nesnel gerçeklik" alanını denetleme olanağını sağlaması, aynı zamanda bilime "insan yaşamının iyileştirilmesi" gibi ahlaki bir amacın atfedilmesini de içermektedir. Bir diğer deyişle, yukarıdaki özellikleriyle tanımlanan bilimsel bilgi edinimini geliştikçe, yani insan "nesnel gerçeklik alanı"nın bilgisine daha fazla sahip oldukça bu alan üzerinde daha fazla egemenlik kurabilme ve dolayısıyla bu alanı kendi gereksinimlerinin karşılanmasında en uygun biçimde dönüştürebilme olanağına da kavuşmuş olmaktadır[32]. Comte'un ünlü "öngörmek için bilgi, iktidar için öngörmek" (*savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*) deyişi[33] bu anlayışı açıkça sergiler niteliktedir.

Pozitivist bilimsel bilgi anlayışının teori kavramını da belirleyen bir diğer öğesi de bilimsel bilgiyi ifade eden önermelerin sistemleştirilmesinde mümkün olduğunca "bütüncü" (*holistic*) olmaktan uzaklaşmanın gerektiği görüşüdür. Başka bir deyişle teori, doğa ya da toplum denilen nesnel gerçekliğin tümünü kucaklamak, gerçekliğin tümünü açıklamak iddiasında olmamalıdır. Bütünü açıklamaya yönelik her teorik girişim kendi içinde kapalı, olgusal olarak sınanabilme olanağından yoksun bir sistem ortaya çıkaracak, Popper'in dediği gibi bazı şeylerin olmasına yasak koyacak, kendi kabullerine aykırı olgularla karşılaştığında da ya o olguları kendi sistemine uydurarak açıklayacak veya onları yok sayacaktır ki bu da bilimsel bilginin olgusal sınanabilirliğinden, sonuçta da bilimden uzaklaşmak anlamına gelecektir.

Pozitivist epistemoloji ve bilimsel bilgi anlayışının burada ele alınması gereken son özelliği ise "bilimin tekniği" anlayışıdır. Yukarıda özetlenmeye çalışılan ölçütler kümesi etrafında belirlenen

---

32. Bilimsel bilginin teknolojiye dönüşerek insan yaşamında pratik faydalar sağlayıcı bir işlev de üstlenmesi, özellikle "doğa bilimleri" alanındaki gelişmelerin "büyüleyiciliği"nin temel nedenidir. Bu çerçeve içinde bilim, doğa ve toplum olarak ifade edilen iki nesnel gerçeklik alanında insan yaşamının işleyişinde karşılaşılan sorunları pratik olarak çözmeye yönelmiş, bu çözme eylemi için gerekli "doğru bilgi"yi elde etmeye yönelik, faydacı bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu faydacı bilim anlayışı, ayrıca bilimsel bilginin gelişmesiyle insan varoluşunun daha iyiye gideceği (ilerleyeceği) inancını da içermektedir. Bkz. Levent Köker, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme", **Toplum ve Bilim**, Sayı 27 (Güz1984).

33. Aktaran, Giddens., **loc.cit.**, s.253.

"bilimsel bilgi", bilgisi edinilmeye çalışılan nesnel gerçeklik alanının niteliğine göre herhangi bir değişiklik göstermez. Bir diğer deyişle üzerinde bilgi edinilmek istenen alanın doğa ya da toplum olması, "bilimsel bilgi"ye ulaşmak bakımından herhangi bir metodooloji farkını gerektirmemektedir[34]. Bu bakımdan doğa ve toplum insanın dışında varolan "nesnel gerçeklik" alanının iki yönünü ifade eder; aralarında bilimsel bilgiye ulaşma yolunu farklılaştırmayı gerektirecek denli önemli bir fark yoktur. Dolayısıyla, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki fark öze ilişkin bir fark olmayıp, sadece konuların farklı olmasından ibarettir. Bilimsel bilgiye ulaşmak bakımından aynı metodolojik ilkeler ve aynı ölçütler her iki alan içinde geçerlidir[35]. Habermas'ın deyişiyle,

> Bilim adamları arasında geçerli olan pozitivist kendini anlamlandırma biçimi bilimlerin birliği tezini benimsemiştir; pozitivist bakış açısına göre bilimsel araştırma mantığında temellerini bulduğu düşünülen bilimin ikiliği gelişme düzeyleri arasındaki farklılıklara dönüşmektedir. Aynı zamanda, birleşmiş bir bilim programını temel alan bu strateji tartışılmaz bir başarı sağlamıştır. Amacı ampirik düzenlilikleri yöneten yasalara ilişkin varsayımları formüle etmek ve doğrulamak olan nomolojik bilimler, teorik doğa bilimleri alanının çok ötesine geçerek psikolojiye, sosyolojiye ve siyaset bilimine uzanmışlardır."[36]

C. Bilim Felsefe İlişkisi

Şimdi, sorulması gereken soru şu: Pozitivizmin bu bilim anlayışı karşısında "felsefe"nin konumu nedir? Bu soruya değişik açılardan yaklaşılabilir:

(1) "Felsefe" (*philosophia*) eğer "bilgi sevgisi" ise, pozitivizme göre felsefe bilimle aynı şey olarak anlaşılabilir. Nitekim, örneğin günümüzde doğa bilimleri diye anılan faaliyet alanlarının toplamına, Batı düşünce tarihinin oldukça yakın dönemlerine kadar "doğa

---

34. Auguste Comte'un bilimler hiyerarşisi bu anlayışın ilk ünlü örneğidir.

35. Nitekim, örneğin Popper, geliştirdiği yanlışlanabilirlik ölçütüne uymayan Marksizm ya da psikanaliz gibi "teori"leri bilimsel kabul etmemiş, hatta bunları kapalı bir sistem kurmakla suçlamış (hatta Marksizm söz konusu olduğunda, kapalı ve baskıcı bir toplum tipini meşrulaştırma girişimi olduğu gerekçesiyle onu mahkûm etmeye yönelmiş) ve böylelikle kendisinin de diğer "pozitivistler" gibi bilimin tekliği inancına bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Bkz. K.R.Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1, Platon'un Büyüsü**, çev. H. Rızatepe (İstanbul: Remzi, 1989).

36. Jürgen Habermas, "The Dualism of the Natural and Cultural Sciences", J.Habermas, **On the Logic of the Social Sciences**, İng. çev. S.W. Nicholsen ve J.A.Stark (Camdridge: politiy, 1988), s. 1.

felsefesi" denmekteydi.(2) "Felsefe" eğer Antik Yunan'dan başlayarak gelişen ve insanların toplum içindeki yaşamlarının ahlaki temellerini belirleyen kuralları arayan kurulu bir toplum düzenini meşrulaştırıcı veya yeni, ideal (dahi iyi veya -Platoncu anlayışa uygun olarak- "İyi") toplum düzenini gerçekleştirmeye yönelen, insanlara yaşamları hakkında yön verici ilkeler getirmeye çalışan bir faaliyet ise, bu anlamda pozitivizme göre "metafizik"tir, bilim karşısındaki konumu daha aşağıdadır. Çünkü bilgi, olgusal olarak sınanabilir olmalıdır. Oysa "iyi"nin bilgisi, olgusal içeriği bulunan bir bilgi değildir.

(3) Son olarak felsefe, "bilim felsefesi" biçiminde anlaşıldığında, epistemolojik tartışmalardan arınmış bir biçimde, bilimsel olan ile olmayanın ayrılma noktalarını belirleyen, bilimsel faaliyetin tâbi olduğu mantıksal kuralları ya da farklı bilimsel disiplinlerin sorunlarını çözmeye yönelik bir üst dil olarak mantık kurallarını araştıran bir biçimde bilimin hizmetkârı haline gelmiştir. Bu anlamıyla felsefe, "metafizik" boyutlarından soyutlanmış bir biçimde bilimin emrine girmekte, "bilimsel dilin yaratılması için teknik bir araç" niteliğini kazanmaktadır[37]. Pozitivist anlayış açısından felsefe de yukarıda (2)'de belirtilen bilim anlayışı doğrultusunda, ("metafizik" olarak görülmediği durumlarda) "bilim felsefesi" olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede felsefe, dilin yanlış ve kötü kullanımından kaynaklanan "anlamsızlık" durumunu giderici bir bilimsel üst dil oluşturma faaliyetidir ve bilimi biçimsel mantık kurallarına uygun bir biçimde evrenselleştirilecek böyle bir "dil" aracılığıyla pisliklerden temizleme görevini üstlenmiş bir "hizmetçi"dir[38].

II. POZİTİVİZME GÖRE SİYASET BİLİMİ-SİYASET FELSEFESİ AYRIMI

Siyasal araştırmalarda pozitivist anlayışın egemenliği, yukarıda özetlenmeye çalışılan bilim ve felsefe anlayışına uygun bir biçimde, "siyaset felsefesi"nin sonunu ilân etmeye yöneliktir. Daha yerinde bir deyişle siyaset felsefesi, ahlak felsefesinin bir alt dalı gibi anlaşılmaktadır. Bu bağlamda "siyaset felsefesi", ister kurulu düzenin belirli bir değerler kümesi tarafından meşrulaştırılması, ister

37. İlkay Sunar, **Düşün ve Toplum** (Ankara: Birey ve Toplum, 1985), s. 101.

38. Benton, **op.cit.**, s. 3-6; ayrıca bkz. Hilary Putnam, "Bilim Felsefesi", çev. E.Mahçupyan, Bryan Maggee, **Yeni Düşün Adamları**, s. 265-285.

status quo'yu dönüştürmeye yönelik tasarımsal bir "iyi toplum" projesinin arayışı olarak anlaşılsın, "metafizik" bir girişimdir ve esas olarak da siyasal düşünceler tarihinin klasik dönemlerinde kalmış, "bilimsel" değeri olmayan bir uğraşı alanıdır. Bununla bilimsel siyaset teorisi içinde değerlerin veya pozitivizme göre "metafizik" sayılan alanların hiçbir yerinin olmadığı söylenmemektedir. Konuyu pozitivist doğrultuya yakın biçimde alan Kalaycıoğlu, "siyaset bilimi"nde,

> "değerler, ahlak, din vb. nitelikler de bilimsel olarak incelenebilir. Diğer bir deyişle değerlerin oluşumu, değişimi, yapısı vb. nitelikleri hakkında *mantıksal iç tutarlılığa sahip ve görgül olarak sınanabilir* iddialar geliştirilebilir. Görgül sınama sonucunda bunların geçerliliği de gösterilebilir. Çağdaş siyasal bilimin önemli bir bölümü bu faaliyetlerle ilgilidir"[39]

demektedir. Ancak buradaki "bilimsel" araştırmanın nesnesi, örneğin Platon'un "ideal devlet" modelinin niteliği ve hangi koşulların (toplumsal, tarihsel ve öznel) ürünü olarak değerlendirilebileceği türünden sorular tarafından belirlenmektedir. Ya da, örneğin belirli bir dinsel inanç sisteminin veya bir kültürün temel ilkelerinin, özelliklerinin neler olduğu, hangi sosyolojik koşullarda geliştiği türünden sorular cevaplandırılmak istenmektedir. Böyle bakıldığında, pozitivist siyaset bilimi anlayışı ile "değerler"in incelenmesinde, "ideoloji"yi fikirlerin kaynağını, oluşum süreçlerini pozitif bilim metoduyla gösterme faaliyeti (fikirler bilimi) olarak anlayan 18. yüzyıl sonu "ideologları"nın yaklaşım geleneği[40] sürdürülmektedir denilebilir. Buna karşılık, iyi toplumsal düzenin nasıl "olması gerektiği", otoritenin meşruluk temelinin hangi ilkeler esasına dayandırılmasının istenilir olabileceği türünden sorular "bilimsel" olmayıp başka bir alanın konusunu belirlemektedir. Bu ikinci tür sorular, olsa olsa "siyaset felsefesi"nin konusuna girer.

Bu görüşte, pozitivist geleneğin yapı taşlarını oluşturan şu temel

---

39.Kalaycıoğlu, **Çağdaş Siyaset Bilim**, s. 99 (vurgu eklenmiştir).

40. Buna göre fikirlerin kaynağının duyumlar olduğu yolundaki ampirist yaklaşım böyle bir "fikirler bilimi"ni olanaklı kılmaktaydı. Destutt de Tracy ile ünlenmiş olan bu "ideoloji" tanımı hakkında bkz. Şerif Mardin, **İdeoloji**, (Ankara: Turhan, 1982), s. 19 vd.

öğelerin varlığını vurgulamak gerekmektedir: "Olan" ile "olması gereken" veya "olgu" ile "değer" birbirlerinden ayrı alanlara tekabül ederler. Belirli bir toplumsal sistem içindeki "değerler" kümesi de bu bakımdan "olan"dır ve tıpkı seçmenlerin oy verme davranışlarının incelenmesinde olduğu gibi bilimsel olarak açıklanabilirler ama, bu değerler hakkında, onların iyi ya da kötü olup olmadıkları konusunda hüküm verilemez yahut da en azından böyle bir hüküm verme faaliyeti "siyaset bilimi"nin alanına girmemektedir. Bilim nesneldir, olanı açıklamaya çalışır ve bunu yaparken de değer yargılarından arınmış olmak durumundadır. Bunu gerçekleştirmek için de, mantıksal iç tutarlılığı olan ve ampirik olarak sınanabilir önermelerden kurulu olması gerekir. Deutsch ve Rieselbach'ın terimleriyle söylenecek olursa,

> "Siyaset teorisi siyasal sistemin tutarlı bir imgesini aramakla ilgilidir. Bu teori her toplumda, insan davranışını siyaset aracılığıyla, yani sınırlı boyuneğme alışkanlıkları ile sınırlı örgütsel zorlama arasındaki ilişkiler aracılığıyla etkilemeye veya denetlemeye ilişkin olan alt sistemlerin işleyişlerine dair bütünsel bir tablo arayışı içindedir. Siyaset biliminin diğer dalları siyasal sürece veya öznel bir siyasal fenomene ilişkin kısmi tahminlerde veya kısmi betimlemelerde bulunurken, tüm siyasal sistemin ve bu sistemin toplumun diğer bellibaşlı alt sistemleriyle, kişiliklerle ve değer sistemleriyle de girdiği başlıca ilişkilerin düzenli bir tablosunu ortaya koyma arayışı siyaset teorisinin görevidir. Araştırmanız siyasette *olanı* veya mevcudu -'eğer... o halde' ilişkilerinin örüntüsü içinde, gözlemcinin tercihleri ve değerleri ne olursa olsun, doğrulanabilir biçimde- anlamayı vurguladığında *siyaset teorisin*den söz etmekteyiz. Bunun aksine, ilgimiz siyasette *ne olması gerektiğine* -siyasal pratiklerin veya kurumların normatif yönlerinin, *gözlemcininki de dahil olmak üzere* insanların değerlerinin ve kişiliklerinin etkilerine- yöneldiğinde *siyaset felsefesin*den söz etmekteyiz."[41]

Analitik düzeyde varılan bu yargıya ek olarak, siyaset biliminin konusunun varolan bir toplumsal-siyasal örgütlenme içinde, toplumun tümünü ilgilendiren emredici kararları alma yetkisi biçiminde anlaşılan "siyasal iktidar" süreçlerinin "açıklanması" olarak tespit

41. Karl W. Deutsch ve Leroy N. Rieselbach, "Empirical Theory", Michael Haas ve Henry S. Kariel, der., **Approaches to the Study of Political Science** (Scranton, Pennsylvania: Chandler, 1970), s. 74.

edildiği görülmektedir[42].

Bu çerçevede kendi içlerindeki farklılıklar bir yana, "davranışsalcı" yaklaşımla birleştirilmiş bir biçimde benimsenen "yapısal-işlevselci" teoriler veya "sistem teorileri", akademik siyaset araştırmalarının ana doğrultusunu oluşturmuşlardır[43]. Bu ana doğrultu içinde yer alan araştırmaların, "metafizik" boyutları bulunmayan, "değer yargılarından arındırılmış" (nesnel) önermelerle geliştiği düşüncesi benimsenmiştir. Gerçekten de David Easton'ın önderlik ettiği 1950'lerin davranışsal devrimi sonrasında, çağdaş siyaset biliminin metodolojik ilkeleri şöyle sıralanmaktaydı:

"1. Düzenlilikler: Siyasal davranışta keşfedilebilir düzenlilikler vardır. Bunlar, açıklayıcı ve önceden söyleyici [predictive] değeri olan genellemeler veya teoriler içinde ifade edilebilirler.
2. Doğrulama [*Verification*]: Bu tür genellemelerin geçerliliği, ilke olarak, incelenen davranışla ilgili olarak sınanabilir olmalıdır.
3. Teknikler: Veri toplama ve değerlendirme araçları mutlak olarak görülemez. Bu araçlara ilişkin sorunlar vardır ve [araştırmacının] bunları incelemesi, arıtması ve geçerli hale getirmesi gerekir, öyle ki davranışı gözleme, kaydetme ve çözümleme için kesin araçlar bulunabilsin.
4. Nicellendirme [*Quantification*]: Verilerin kaydedilmesindeki kesinlik ve bulguları ifade eden önerme, sadece kendi başlarına değil, ama sadece diğer amaçlar bakımından mümkün, ilgili ve anlamlı olduğu ölçüde ölçmeyi ve nicellendirmeyi gerektirmektedir.
5. *Değerler: Ahlaki değerlendirme ile ampirik açıklama iki farklı önerme türünü içerirler ve açıklığın sağlanabilmesi bakımından analitik olarak birbirlerinden ayırtedilmelidirler. Bununla birlikte, siyasal davranışı araştıran kişi için, bunları . birbirine karıştırmadığı ölçüde, her iki türden önermeyi ayrı ayrı veya belirli bir bütünlük içinde ortaya koyması da yasaklanmış değildir.*
6. Sistemleştirme: Araştırmanın sistematik olması gerekir; yani teori ve araştırma, tutarlı ve düzenli bir bilgi bütününün yakından ilişkili bölümleri olarak görülmelidir. Teorinin öğreticiliğinde yürütülmeyen araştırma gereksiz, verilerin destekleyemediği teori ise boştur.
7. Saf bilim: Bilginin uygulanması en az kuramsal anlama kadar bilimsel girişimin bir parçasıdır. *Ancak siyasal davranışın anlaşılması ve açıklanması, mantıksal olarak siyasal bilgiden toplumun acil siya-*

42. Siyaset biliminin konu bakımından geçirdiği değişimler için bkz. Daver, **Siyaset Bilimine Giriş**, s. 38-44; Kapani, **op.cit.**, s. 5-11.

43. Bu gelişmeler için bkz. David Easton, "Political Science"- **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Cilt 12, s. 282-297

al sorunlarının çözümünde yararlanılmasını önceler ve böyle bir yararlanmanın temelini oluşturur.

8. Bütünleşme [*Integration*]: Sosyal bilimler insanlık durumunun tümü ile ilgilendiği içindir ki siyasal araştırma, sadece kendi genellemelerinin yok olması veya geçerliliğinin zayıflaması pahasına diğer disiplinlerin bulgularını yok sayabilir. Bu ilişkinin tanınması siyaset bilimine önceki yüzyıllardaki statüsünü kazandıracak ve onu sosyal bilimlerin ana gövdesi içine yerleştirecektir."[44]

Bu ilkelere uygun olarak oluşturulmaya çalışılan "genel siyaset teorisi", Easton için "siyaset bilimi"nin temel faaliyet alanını oluşturmaktaydı. Bu bağlamda, "apayrı bir konu, faaliyet ve inceleme alanı olarak teoriye duyduğu ilgi bakımından siyaset bilimi benzersiz bir alan"dı[45]. Yine Easton, 1951 tarihli bir makalesinde[46], siyasal düşünce ve teorilerin tarih içinde geriye doğru incelenmesinin "tarihsici" (*historicist*) bir yöntemle yapıldığını, bu incelemenin de "geçmişteki siyasal değerlerin gelişimini anlatmak ve bu değerleri kendi tarihsel konumlarına yerleştirmek"[47] türünden eski çağlara ait bir ilgiyi ifade ettiğini ve günümüzde böyle bir ilginin artık geçerli olamayacağını ileri sürmüştü. Buna karşılık, Easton'ın eleştirisine hedef olan bu "tarihsici" incelemeler, siyasal düşünce ve teorilerin tarihini incelerlerken, çoğu kez, modern siyaset teorisinin (Easton'ın anladığı biçimiyle pozitivist temele dayanan siyaset biliminin) zaman içinde nasıl geliştiğini göstermeye de çalışmışlardı. Bir diğer deyişle, Easton'ın klasik teori adı altında ve eskimiş olduğu gerekçesiyle karşı çıktığı siyasal düşünceler tarihi incelemeleri[48], evrimci bir bakış açısıyla ve ilerlemeyi esas kabul eden bir kavramsal çerçeve içinde, örneğin siyasal kurumların ve bilimsel bilginin gelişimini sergilemeye yönelmişler, tarihin siyaset biliminin aşama aşama nasıl ilerlediğini göstermeye çalışmışlardı. Bu bağlamda, şimdi siyaset biliminin "bilimselleşmesi"ni kanıtlamak

---

44. Easton, "Current Meaning", s.16. Karş. Tekeli, **op.cit.**, s. 23-33 (vurgular eklenmiştir).

45. John G.Gunnel, "Philosophy and Political Theory", **Goverment and Opposition**, Cilt 14, Sayı 2 (Bahar 1979), s. 198.

46. David Easton, "The Decline of Modern Political Theory", **Journal of Politics**, Cilt 13 (Şubat 1951).

47. Günnel, **loc.cit.**, s. 199.

48. Yukarıda zikredilen makalesine ek olarak bkz. David Easton, "Classical Theory", Haas ve Kariel, der., **op.cit.**, s. 52-73.

üzere siyasal düşünceler tarihinin bellibaşlı evrelerinin nasıl yorumlandıklarına kısaca eğilmek yerinde olacaktır[49].

A. Pozitivizmin Haklılaştırılması: Siyasal Düşünceler Tarihinin Yorumu

Siyaset araştırmalarının bilimsel niteliğine ilişkin bu *a priori* kabuller, konusu siyaset olan düşüncelerin zaman içinde nasıl "bilimselleştiği"nin gösterilmesiyle, bir bakıma olgusal olarak da doğrulanmaya çalışılmıştır. Bir diğer deyişle, Comte'un "Üç Hal Yasası"nı anımsatır bir biçimde, siyasal düşüncenin teolojik ve metafizik evreleri geride bırakarak bilimselleşmesi, siyasal düşüncenin Antik Yunan'dan itibaren gelişen serüveni yorumlanarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Siyasal düşünceler tarihi incelemelerine, "davranışsalcı devrim" sonrasında egemen olan pozitivist anlayış, bir yandan 2500 yıllık Batı siyasal düşüncesini bu gözle yorumlarken diğer yandan bu yorumlama içinde "siyaset bilimi"nin tarihsel gelişimini de yakalamaya çalışmaktadır. Easton'un deyişiyle,

> "Geçmişte teori, ifade yeteneği güçlü okumuş bireylerin, işlerin gerçek yönlendirilişi hakkındaki görüşlerini ve istenilir olayların istenilir bir biçimde gelişmesi hakkında ciddi düşüncelerini dile getirmelerinin aracıydı. Bu yolla onlar kendi ahlaki düşünüş çerçevelerini gözlerimizin önüne sermekteydiler. Oysa bugün, siyaset teorisi incelemelerinde yakından bildiğimiz tarihsel yorumlama türü, [yukarıdaki anlamda teoriden] onun benzersiz işlevini, değer yargılarıyla yüklü bir başvuru çerçevesini inşa edici yaklaşım işlevini almıştır."[50]

Başka bir deyişle klasik siyaset teorisi, bugünkünden farklı ola-

---

49. Aşağıdaki incelemede George Sabine'ın 1938'de yayımlanmış olan **Siyasal Düşünceler Tarihi** (burada Thomas L.Thorson'un eklediği giriş bölümüyle birlikte yayımlanmış olan Hinsdale, Ill.: Dryden, 1973 basımı kullanılmıştır) esas alınmıştır. Sabine'ın siyasal düşünceler tarihine ilişkin pek çok yorumu, bu alandaki hemen tüm incelemelerde, farklı ifadelerle de olsa benimsenmiştir denilebilir. Örneğin karş. Lawrence Wanless, **Gettell's History of Political Thought** (London: George Allen and Unwin, 1964-ilk baskısı: 1924).

50. David Easton, "Classical Theory", Haas ve Kariel, der., **op.cit.**, s. 52

rak belli bir toplumsal-siyasal örgütlenmeyi inşa etme faaliyeti olagelmiştir. Oysa, bugün siyaset teorisinin görevi siyasal süreçleri açıklamaktır. Siyaset teorisi kavramındaki bu "bilimsellik" doğrultusundaki gelişim, Platon'dan bugüne siyasal düşünceler tarihi incelendiğinde de görülebilir. Bu açıdan, konusu siyaset olan düşünce ve incelemelerin geçirdiği evreleri, ana başlıklar halinde şöyle göstermek mümkündür:

(1) Siyasal düşünce, Sofistler'den Machiavelli'ye kadar, metafizik ilkelerle temellendirilen bir ideal düzen arayışı içinde gelişmiştir. Antik Yunan ve Roma ile Orta Çağ siyasal düşünüşünün temel doğrultusu, "olan"a değil, "olması gereken"e yönelik metafizik sistemleri ortaya koymak, mevcut bir düzeni (örneğin Kilise'nin dünyevi otorite üzerindeki üstünlük iddiasını) meşrulaştırmak veya yine bu düzeni (örneğin kralların tanrısal hakları kuramıyla) değiştirmek biçimindedir.

Bu çerçevede, siyasal düşünceler tarihinin Antik Çağ'daki temsilcileri arasında, çağdaş bilimsel yaklaşımın öncüleri niteliğinde görülmek/gösterilmek istenen düşünürlere de kısaca değinmek gerekiyor. Siyaset biliminin pozitivist anlaşılış biçimine uygun yaklaşım özellikleri gösteren Antik Çağ düşünürleri arasında Aristoteles'in özel bir yeri vardır. Günümüzde birçok sosyal bilimci bu düşünürü "sosyoloji"nin veya "siyaset bilimi"nin kurucuları arasında saymaktadır[51]. Ancak, Aristoteles'in, hocası Platon'dan farklı görüşlerinin bulunmasına karşılık, yine de, pozitivist bilim anlayışının ruhuna uygun düşmeyen bazı yönelimlerinin olduğu da bilinmektedir. Örneğin Çam, Aristoteles'in bilimsel görünümünün "bir noktadan sonra 'olan'dan 'olması gereken'in alanına kayarak zayıf-

51. Aristoteles'in insanı **"zoon politikon"** olarak nitelendirmesindeki anlam bunun nedenidir, çünkü bu niteleme, örneğin sosyologlar için "toplumsal varlık" olarak anlaşılmakta ve böylelikle Aristoteles "sosyoloji"nin kurucularından olmakta; buna karşılık siyaset bilimcileri terimi "siyasal varlık" olarak anlamakta ve Aristoteles'i siyaset biliminin kurucuları arasında görmektedir. Örneğin Çam, "siyasetin bilimsel bir görünüm kazanması, yani bir eylem aracından çok bir araştırma ve gözlem alanı olarak ele alınıp nesnel olarak araştırılması Aristo ile başlar" derken (**op.cit.**, s.37) bu değerlendirmenin bir örneğini vermektedir. Kışlalı da bilimin olanı, felsefenin ise olması gerekeni araştırdığı yolundaki klasik görüşü yineleyerek "siyasal düşünce alanında felsefeden bilime doğru yönelişin Aristo ile başladığını söyleyebiliriz" (**op.cit.**, s. 5-7 ve 8) diyerek aynı görüşe katılmaktadır.

la[dığını] belirtmektedir[52].

Artık klasikleştiği söylenebilecek bu Aristoteles yorumlarına karşılık, Antik Yunan düşüncesinde, pozitivist siyaset bilimi anlayışına çok daha yakın bir konumda bulunan diğer düşünürlerin ihmal edildiği görülmektedir. Örneğin siyaseti kapalı bir ahlak sistemi içine oturtmayı yeğleyen Socrates, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, Socrates-öncesi filozofların bu anlamda bir siyaset biliminin öncüleri arasında sayılması daha yerinde olmaktadır. Nitekim Popper, Thales'ten Platon'a kadarki dönem içinde Antik Yunan felsefesinin "*bir gelenek-eleştirel tartışma geleneği*" niteliğinde olduğunu belirtirken[53], İonia Okulu'nun başlattığı "kozmoloji" tartışmalarına ek olarak, özellikle ilk kuşak Sofistler'in "mutlak bilgi"nin olamazlığı üzerine inşa edilmiş, "retorik" (hitabet sanatı) esasına dayalı, öğretilerin çoğulluğuna izin verilen ve dolayısıyla bilginin ampirik temele dayandırılmak istendiği açık ve rasyonal tartışma-eleştiri ortamının varlığına da atıfta bulunmaktadır. Yine Popper, ampirik temeli bulunan bilgiye ulaşmaya yönelik bu eleştirel tartışma geleneğinin "Aristotelesci *episteme*, belirli ve [doğruluğu] gösterilebilir bilgi öğretisinin yükselişiyle kayboldu[ğunu]" ileri sürmekte ve bu kaybolan geleneğin "özellikle Galileo Galilei tarafından, Rönesans'ta yeniden keşfedildiğini ve sürekli olarak yenilendiğini" ifade etmektedir[54].

(2) Popper'in "doğa bilimleri"nin tarihine ilişkin gibi görünen bu tespitleri siyasal düşünceler tarihinin yorumlanmasında da görülmektedir. Nitekim, siyasal düşüncenin ilk kez Rönesans dönemiyle, en belirgin olarak da Machiavelli ile birlikte, konusu "gerçekçi" bir biçimde tanımlanmış olan iktidar sorunuyla temellendirildiği, bir diğer deyişle, siyasal düşüncenin "idealar dünyası" (Platon) veya "Tanrı Devleti" (St. Augustinus) gibi "bu dünya" ötesi, aşkın (*transcendental*) kavramlardan arındırılarak bilimselleştirilmesi sürecinin başladığı sıkça rastlanan bir görüştür. Platon'un kanılardan oluşan (*doxa*) "bu dünya"nın dışında yer alan "idealar"ın en üstüne yerleştirdiği "iyi"nin bilgisini ifade eden "erdem" (*virtus*) kavramını Machiavelli'nin yeryüzüne indirdiği, erde-

52. **op.cit.**, s. 38.

53. Karl R.Popper, "Back to the Presocratics", **Conjectures and Refutations**, s.149.

54. **Ibid**, s. 151.

mi mevcut koşulların gerektirdiği biçimde davranabilme yeteneği olarak tanımlamakla, "siyaset bilgisi"ni ampirik bir temele oturttuğu, böylelikle de siyasetin dünyevileşmesi (*secularisation*) yönünde önemli bir sıçrama noktası oluşturduğu söylenmektedir. Keza, yine Machiavelli'nin "İtalyan birliği"nin sağlanması yolunda başlıca engel olarak gördüğü Kilise'yi siyasal faaliyet alanının dışına itmek istemesi ile "laik", tüm İtalyan kentlerinin ortak bir devlet içinde bir araya gelmelerini istemesi bakımından da "ulusal" bir devleti hedef aldığı da gözönüne alınarak, modern ulusal devletin en önemli ilk teorisyenlerinden biri olarak yorumlandığını da hatırlatmak gerekmektedir. Böyle bakıldığında, Machiavelli'nin kişiliğinde, Rönesans'ın pozitivist anlamda bir siyaset biliminin öncüsü olarak, Antik Yunan'daki eleştirel tartışma geleneğinin yeniden doğuşunu sağlamanın ötesine geçerek, eski (Platoncu ve Aristotelesci Antik Yunan ve Orta Çağ'daki) gelenek ile radikal bir kopmayı simgelediği bile söylenebilir[55].

(3) Siyasal düşüncenin "bilimselleşmesi" bakımından, Machiavelli sonrası dönemin önemli düşünürleri Hobbes, Locke ve Montesquieu'dür. Hobbes, Descartes-Galilei çizgisinin rasyonalizmini (evrenin açıklanmasında başvurulan, deneyimin değil aklın önceledi̇ği geometrik metodu) siyasete uygulamakla dönemin bilimsel anlayışına uygun bir siyaset yorumuna varmıştır. Ancak Hobbes'un görüşleri, siyaset teorisinde kavramların olguları önceledi̇ği, teorinin siyasal topluluğun kurulmasında - Platon'dakine benzer- inşa edici bir işlevinin bulunduğu türden bir anlayışı içermesi nedeniyle pozitivist siyaset bilimi anlayışına uzak düşmektedir. Buna karşılık, insanın bilgisinin boş bir yüzey (*tabula rasa*) olarak betimlenen zihin üzerinde deneyimlerin yazılmasıyla oluştuğunu söyleyerek bilginin tümüyle ampirik temelli olduğunu kabul eden Locke, pozitivist siyaset bilimi anlayışına daha yakındır. Buna karşılık, varsayımsal bir doğal durum ve toplumsal sözleşme kuramından siyasetin ilkelerini çıkarmaya çalışan Hobbes ve Locke'tan farklı olarak Montesquieu, "toplumun kökeni" sorununu bir kenara bırakarak, toplumların mevcut varoluşları içinde neden farklı siyasal sistemlere (cumhuriyet, monarşi, despotizm gibi) sahip olduklarını (ampirik olarak) "açıklama"ya çalışmıştır. Yine Montesquieu

55. Machiavelli'nin pozitivist çağdaş siyaset bilimi ile yakınlaştığı yönlerin yeni bir değerlendirmesi için bkz. Harvey C.Mansfield, Jr., "Machiavelli's Political Science", **The American Political Science Rewiew**, Cilt 75, Sayı 2 (Haziran, 1981), s. 293-305.

söz konusu açıklama çabası içinde, toplumların varoluşu ve değişimiyle ilgili açıklayıcı genellemelere ("yasalara") ulaşılabileceği kanısındadır[56]. Görüşlerinin bu niteliğiyle Montesquieu, pozitivist siyaset bilimi anlayışının Machiavelli sonrası gelişim çizgisinde yer alan en önemli kişiliklerden sayılmaktadır.

(4) Siyasetin Orta Çağ ortamında "din"le özdeşleşmiş olan ahlaktan ayrılarak laikleşmesi süreci, bir yanında Kartezyen rasyonalizmin, diğer yanında ise Bacon-Locke-Newton üçlüsünün temsil ettiği ampirizmin yer aldığı iki kutup arasında bocalamayla sürmüştür. Auguste Comte'la birlikte formülasyonu görece kesin bir nitelik alan potizivizmi, bu bocalamadan bir çıkış yolu, rasyonalizm ile ampirizmin bir biçimde sentezlenmesi olarak görmek mümkündür. Auguste Comte'un formüle ettiği, gözlem ve deneyin doğru akıl yürütme kuralları olarak kavramlarla ve mantıkla birlikte yoğrulmak istendiği pozitivizm, 19. yüzyıldan başlayarak, bir bakıma bu yüzyılda doğa bilimlerinin de hızlı bir gelişme göstermesinin ve bu gelişimin teknolojik sonuçlarının da pratik yaşamda hissedilir hale gelmesinin katkısıyla sosyal bilimler alanında büyük ölçüde yaygınlaşmıştır. Pozitivizmin bu biçimde yaygınlaşmasının gerisinde yatan bir diğer etki de, soyut doğal haklar ve toplum sözleşmesi öğretisi üzerine yeni bir siyasal-toplumsal örgütlenme kurmayı amaçlayan ve Fransız Devrimi ile doruk noktasına ulaşan "Jakobenizm"in iflası olmuştur. Özellikle İngiltere (Hume ve Burke) ile Almanya'dan (Romantizm) gelen etkiler altında, insanın tarih ve toplum dışı bir doğasının olmadığı, insanın tarih ve toplum içi bir varlık olduğu anlayışını içeren muhafazakâr tepkinin sosyolojik düşüncenin gelişmesinde önemli etkisi vardır[57]. Zaten, Auguste Comte'un pozitivizmi formülasyonunda da kendisini önceleyen ve insanın özgürleşmesi için Eski Rejim'in (*Ancien Régime*) inkârının (*negation*) gerektiğini ileri sürmüş olan Aydınlanma Çağı filozoflarından farklı olarak, pozitif bilime dayalı bir düzen içinde ilerleme öne çıkmıştır. Bu ise, gelenekleri tahrip etmeden, toplumu yıkıma uğratmadan, evrimci bir biçimde değiş-

56. Bkz. Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. K. Alemdar (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1986), s. 43-59; Irving M. Zeitlin, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, (Englewood Cliifs, N.J.: Prentice Hall, 1986), s. 11-23.

57. Bu konuda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu, Bottomore ve Nisbet, der., **op.cit.**, s.97-133.

mek gerektiğini savunan Edmund Burke gibi "muhafazakâr"ların[58], hatta ondan da önce, siyasal görüşleriyle Fransız Aristokrasisi'nin değişen toplum içindeki yerini korumayı amaçladığı genellikle kabul edilen Montesquieu'nün[59] tarih ve toplum incelemelerinde başvurduğu ampirik metodun gerisinde yatan doğal hukuk kuramının reddine hiç de yabancı değildir.

(5) 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, sanayi devrimi ile siyasal yapı değişikliğini belli bir çizgiye oturtmaya çalışan Batı dünyasında siyasal düşünce, devletin temel örgütlenmesini belirleyen kuralların analizi üzerinde yoğunlaşan ve daha çok "anayasa hukuku" paralelinde giren bir ağırlık kazanmıştır. Ancak bu yüzyılın ilk yarısında, temelinde bireysel hak ve özgürlüklerin bulunduğu Batılı devlet sistemine rakip, faşist, nasyonal sosyalist ve komünist sistemlerin yükselişiyle karşı karşıya gelinmesi, anayasa hukuku paralelinde gelişen siyasal düşünce içinde, insan hak ve özgürlükleriyle belirlenen değerler sisteminin savunulması gibi "normatif" bir boyutu da taşıyagelmiştir[60].

2. Dünya Savaşı ertesinde, "Hür Dünya"nın otoriter-totaliter siyasal sistemler karşısındaki üstünlüğünü kabul ettirmeyi amaçlayan politik-ekonomik girişimler, "siyasal bilim" araştırmalarında da yankılarını bulmuştur. 1950'lerin sonlarına dek, Batı siyasal-toplumsal örgütlenme biçimi olarak "liberal-demokrasi"nin iyi ve üstün oluşu inancının açıkça ya da üstü kapalı olarak dile getirildiği araştırmalar, giderek yerini "değerlerden arınmış" bir bilim anlayışına terk etmekteydi. Artık siyaset konusundaki bilimsel araştırmalarda, varolan "herhangi bir siyasal düzen" içinde insan davranışlarının ve bu davranışların bir toplamı olarak biçimlenen siyasal süreçlerin açıklanması amacı öne çıkmış; buna bağlı olarak da inceleme konusunu oluşturan siyasal süreçlerin, araştırmacının kendi "öznel" yargılarından etkilenmeyecek bir program çerçevesinde araştırılmasının gerekli ve mümkün olduğu benimsenmişti.

58. Bkz. Levent Köker, "Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine", **Türkiye Günlüğü**, Sayı 9, (Aralık, 1989), s. 41-48.

59. Bkz. Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi, Tarihöncesinde, İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, (Ankara: Teori, 1986), s. 446 vd.

60. Karş. Arnold Brecht, **Political Theory, the Foundations of Twentieth Century Political Thought** (Princeton, N.J: Princeton U., 1979), s. 3-24.

B. Pozitivist Siyaset Teorisinin Bilimsellik Anlayışına Bir Örnek Olarak Siyasal Gelişme Kavramı

Bu başlık altında, siyasetin tıpkı doğa bilimleri ve diğer sosyal bilim dallarında olduğu gibi pozitivist metodolojiye uygun bir biçimde incelenebileceği anlayışının en iyi göstergelerinden biri olan "siyasal gelişme" kavramı üzerinde durulacaktır. 2. Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, o ana kadar anayasa hukuku paralelinde bir "devlet bilimi" niteliği ağır basmış olan siyaset bilimi araştırmalarında, Batı dünyasının dışında kalan toplumların incelenmesine yönelik yoğun bir ilgi başlamış bulunuyordu. O tarihe kadar daha çok "antropoloji"nin ilgi duyduğu batılı olmayan dünyaya siyaset bilimcilerinin özellikle 1960'larda başlayan yoğun ilgilerinin nedenleri üzerinde burada durmak gerekmemektedir[61]. Araştırmacının konusunu seçmekte tümüyle özgür olduğu ve bilimin sadece bu anlam "öznelliği" kabul edebileceği yolundaki anlayışa uygun olarak, sözünü ettiğimiz araştırmalarda kullanılan kavramsal çerçevenin anahtarı olan siyasal gelişme kavramının nasıl bir seyir izlediğini kısaca görerek, siyaset incelemelerinin nasıl pozitif anlamda "bilimselleşme" çabası içinde olduğunu yakalamak mümkün olabilecektir.

Azgelişmiş ülkelerin ekonomik, siyasal ve kültürel değişim süreçlerini ele alan incelemelerde, 1950'lerin sonlarında geliştirilmeye başlanan "siyasal gelişme" kavramı, 1950'lerin dünya siyasal konjonktüründen önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu bağlamda "Hür Dünya" olarak tanımlanan Batı toplumlarının egemen siyasal sistemi olan "liberal-demokrasi", sanayileşmişlik ve adil gelir dağılımını sağlamış olmak, şehirleşme, okur-yazar oranının yüksekliği gibi diğer toplumsal-kültürel göstergelerle birleşik bir biçimde "modern toplum" olarak tanımlanmış ve bu toplumsal-siyasal örgütlenış biçimi, tüm dünya ülkelerinin belirli aşamalardan geçerek varacakları bir "ideal" olarak sunulmuştur. Bu anlayışa göre siyasal gelişme, modern olmayan, gelenceksel bir siyasal sistemin, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişim süreçleri sonucunda (ekonomik kalkınma, şehirleşme, okur-yazar oranının artması, kitle iletişiminin gelişmesi ve uluslaşma gibi oluşumların sonucunda, "liberal demokrasi"ye dönüşeceği inancını içermiştir. 1950'lerden

61. Bu konuda ve siyasal gelişme kavramının değişimindeki ayrıntıların çözümlenmesi için bkz. Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, (İstanbul: İletişim, 1990), s. 9-55.

1960'ların ortalarına kadar, açıkça batılı toplumsal-siyasal örgütlenme tarzını idealleştiren değer yargısıyla yüklü bir kavram olarak, batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini analiz ederken başvurulan bu "siyasal gelişme" kavramı, zaman içinde değişime uğramıştır. Kavramın özellikle 1965'ten itibaren geçirdiği değişim, 1950'lerdeki formülasyonun batılı değerlerle donatılmış olduğu, bu yüzden de kaçınılmaz olarak "etnosantrik" bir nitelik taşıdığı; oysa bilimsel araştırmalarda olanı açıklamanın ön planda gelmesi gerektiği yolundaki eleştirilerin bir ürünüdür. Dolayısıyla, özellikle Huntigton'un "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma" başlıklı incelemesinden[62] sonra ağırlık noktası, batılı olmayan toplumlardaki değişimin nasıl olup da, önceden belirlenmiş bir liberal demokrasi idealine doğru evrileceği biçiminde değil de, her toplumun kendi özgül tarihsel ve toplumsal koşulları içinde nasıl açıklanabileceği sorusu üzerinde odaklanmıştır. Başlangıçta, dünya üzerinde yeni ortaya çıkmakta olan "ulus-devlet"lerin nasıl Batılı demokratik sisteme sahip kılınabilecekleri kaygısının yönlendirdiği araştırmalar, özellikle 1960'ların sonlarına doğru, bilim adamlarının kendi "değer yargıları"nı yaptıkları sosyal bilim araştırmalarına yansıttıkları eleştirisine hedef olmuş ve bundan kaçınılması gerektiği, amacın "olan"ı açıklamak olduğu ileri sürülmüştür. 1950'lerin sonlarında Seymour Martin Lipset'in ünlü yapıtı *Siyasal İnsan*'da[63] "demokratik düzenin şartları"nı araştırması; 1960'ların ortalarında Apter'in *The Politics of Modernization*[64] adlı çalışmasında azgelişmiş ülkeleri, sonunda Batılı demokrasiye geçecek toplumlar anlamında "demokrasi öncesi" (*pre-democratic*) toplumlar diye nitelendirmesi, Batılı olmayan toplumlardaki oluşumları açıklayabilmekten uzak girişimler biçiminde değerlendirilmiştir. Bu eleştiri süreci, modernleşme araştırmalarının, Marksizmin etkisinde oluşan bağımlılık teorileri bir yana bırakılırsa, Samuel Huntington tarafından çizilen yeni çerçevede yürütülmesiyle noktalanmış gibi görünmektedir. Huntignton'un yaklaşımı, modernleşmekte olan toplumlarda artan siyasal katılımı karşılaş

62. Samuel P. Hungtington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma", çev. E. Özbudun, **AÜHFD**, Cilt 22-23, Sayı 1-4 (Ankara, 1965-66).

63. Seymour Martin Lipset, **Siyasal İnsan**, çev. Mete Tunçay (Ankara: Teori, 1985).

64. David E. Apter, **The Politics Modernization** (Chicago: U. of Chicago, 1969).

makta yetersiz olan kurumsallaşma düzeyinin sonuçta siyasal sistemin çöküşünü hazırladığı ve bu süreç içinde söz konusu toplumlarda "praetorian" siyasal yapıların oluştuğu biçiminde özetlenebilir. Burada gözlenen önemli nokta, Batılı demokrasiyi idealleştiren önceki teorik girişimlerin "değer yüklü" (*value-laden)* ve dolayısıyla açıklayıcılıktan uzak olmalarına karşılık, Huntington'un kavramlaştırmasının "açıklama"yı hedeflediği düşüncesidir. Nitekim, Huntington'ın sözü edilen makalesinin ve bu makaledeki görüşlerin geliştirildiği ve Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin açıklanmasına yönelik genel kavramsal çözümlemelerin karşılaştırmalı bir biçimde sunulduğu *Political Order in Changing Societies*[65] adlı yapıtından sonra, siyasal gelişme, genellikle Weberci "ideal tip" kavramına başvurularak açıklanmak istenmiştir. Bu çerçevede, modern toplum (ve onun siyasal sistemi olan liberal-demokrasi) ile modern olmayan her türlü toplumsal özelliği içeren "gelenekscllik" kavramları, gerçekliğe tekabül etmeyen, ama gerçekliği anlamak ve açıklamak bakımından başvurulması zorunlu kategorileşmeler olarak anlaşılmıştır[66]. Böylelikle, batılı liberal demokratik sistemin temel değer ve kurumlarını, bu değer ve kurumların varolmasını sağlayan gelenekclere sahip bulunmayan toplumlara empoze etmek anlamında gerçekçi olmayan, değer yüklü bir yaklaşımdan vazgeçildiği ve daha gerçekçi, ampirik olarak nicellendirilmesi, edimselleştirilmesi (operasyonel kılınması), ölçülmesi ve sınanması daha mümkün olan ve demokrasiye göre çok daha nesnel özellikler gösterdiği kabul edilen "istikrar" kavramının öne çıktığı görülmektedir[67].

III. POZİTİVİST SİYASET TEORİSİ ve MODERN TOPLUM

Karşılaştırmalı siyaset bilimi alanında siyasal gelişme kavramının

65. Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies**, (New Haven ve London: Yale U., 1968).

66. Bu konuda bkz. Reinhard Bendix, "Tradition and Moderntiy Reconsidered", R. Bendix, **Embattled Reason, Essays on Social Knowledge**, (New York: Oxford U., 1970).

67. Bu bağlamda, temel savlarına ve modernleşme-demokrasi-istikrar(sızlık) üçgeni içinde yer alan sorunları çözümleyiş tarzına katılmamakla birlikte, istikrar kavramının pozitivist bilim anlayışı çerçevesinde siyaset biliminin karşılaştırmalı siyaset alanındaki araştırmalarında, Huntington sonrası dönemde nasıl yerleştiğini sunması bakımından şu çalışmaya bakılabilir: H. Birsen Hekimoğlu, "Modernleşme ve Siyasal İstikrarsızlık", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 46-47 (Yaz-Güz 1989), s. 129-142.

demokrasiden istikrara doğru geçirdiği anlam değişimi sadece Batılı olmayan dünyadaki siyasal süreçleri, pozitivist bilim anlayışına uygun bir biçimde araştırmakta karşılaşılan güçlüklerin bir ürünü değildir. Özellikle 1960'ların ortalarından itibaren Batı demokrasilerinin, başta öğrenci ve kadın hareketi olmak üzere (tabii buna, siyaset biliminin en çok yaygınlaştığı ve geliştiği ABD'deki zenci-beyaz çatışmasının da simgelediği etnik ayrımcılıktan kaynaklanan sorunların neden olduğu toplumsal hareketleri de dahil etmek gerekmektedir) çeşitli toplumsal kesimlerden gelen muhalif akımlarla karşı karşıya gelindiği gerçeğini unutmamak gerekmektedir. Siyasal gelişme araştırmalarının yaygınlaşıp çeşitlendiği bir dönem olan 1960'lar, aynı zamanda, bu araştırmaları yürüten siyaset bilimcilerinin kendi yaşamlarını sürdürdükleri toplumsal-siyasal örgütlenmenin artan sorunlarını da içermiştir. Bu bağlamda, batı demokrasilerinin temelini oluşturan liberal-demokratik değerler ile sistemin kurumsallaşmış işleyişi arasında, "Giriş"te belirtilen bir kaymanın ya da bir kopmanın ortaya çıktığı yolunda çözümlemeler üretilmeye başlanmıştır. Buna ek olarak, siyaset kavramının yeniden tanımlanması ve siyasetin toplum ile olan bağlantılarının farklı teorik bakışlardan yeniden değerlendirilmesi yolunda da gelişmeler oluyordu. Bu başlıkta önce modern toplumsal örgütlenme içinde demokrasi sorununa pozitivist siyaset teorisinin yaklaşımı ele alınacak ve daha sonra da pozitivizmin sosyal bilimlerdeki ana doğrultuları açısından bir tür toplum ve siyaset teorisi olarak vurgulandığı temel ilkeler incelenecektir.

A. Demokrasi Sorunu

Batılı liberal-demokratik sisteme muhalefet eden toplumsal hareketlerin talepleri, en azından kurumsallaşmış siyasal sürecin daha katılımcı bir biçimde değiştirilmesi isteğini içermekteydi. Böyle bir bağlamda, izlerini bugün daha büyük bir yoğunlukla seçebildiğimiz bir demokrasi tartışması ortaya çıkmaktaydı: "Batılı demokrasiler gerçekten demokratik miydiler"[68] sorusu ciddi bir soru olarak artık gündemdeydi ve siyaset bilimcilerinin bu soruya ilgisiz

68. Herbert Marcusse'nin **Tek Boyutlu İnsan** adlı yapıtında somutlaşan kapitalist tüketim toplumunu eleştirisi, C. Wright Mills'in **İktidar Seçkinleri** adlı yapıtıyla siyasal karar alma sürecinin demokratik olmayan yollar ve prosedürlerle işlediğini ortaya koyması, bu sorunun ciddiyeti açısından dönemlerinin en iyi göstergeleri arasında sayılabilir.

kalması da söz konusu olamazdı.

Siyaset bilimcilerinin pozitivizmi tercih etmiş olanları soruna "bilimsel", yani nesnel, ampirik olarak sınanabilir genellemeler ve teoriler geliştirerek yaklaşmak durumundaydılar. Bu durumda da, felsefi spekülasyonları bir kenara bırakıp, pozitivist bilimsel bilgi ve metodoloji anlayışına uygun, edimsel, nicelleştirilebir ve ölçülebilir bir demokrasi kuramını geliştirmek gerekiyordu. Böyle bir demokrasi kuramının geliştirilmesi için yakın geçmişte oldukça yankılar uyandırmış olan Schumpeter'in *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* başlıklı yapıtı anlamlı çıkış noktalarına sahipti. Gerçekten de Schumpeter, "demokrasi"den, özgürlük, eşitlik, adalet, katılım gibi birtakım değerlerin gerçekleştirmesini amaçlayan ve tüm toplumsal yaşamı kucaklayan bir örgütlenme tarzını değil, değer yargılarından arındırılmış bir sosyal bilim anlayışına çok uygun düşen bir biçimde, sadece bir "hükümet kurma metodunu" anlıyordu:

> "Demokrasi politik bir metottur yani politik -teşrii ve idari- kararlara varmak için bir nevi teşkilatlanmadır ve bu haliyle, belli şartlar altında *varacağı sonuçlarla ilgili olmaksızın kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değildir.*[69]

Schumpeter'in demokrasiye yaklaşımı, "amaç" ve "varılan sonuç" gibi değer yargısıyla yüklü olabilecek kavramların (örneğin özgürlük, eşitlik, katılım gibi demokrasiye 18. yüzyıldan itibaren giderek yaygınlaşan etik meşruluk zeminini sağlayan değerlerin) dışlanmasından yana görünmektedir. Bu yaklaşım, demokrasinin sadece bir metot olarak ve yine sadece kapitalist topluma özgü olmayıp, pekâlâ sosyalist bir toplumda da varolabileceği türünden Schumpeter'in aynı yapıtında yer verdiği değerlendirmelerden bağımsız bir biçimde, pozitivist siyaset teorisinin olgu-değer ayrımı çerçevesinde benimsemiş olduğu nesnellik anlayışına son derece uygundur. Nitekim, Schumpeter'in amaçlardan veya varılan sonuçlardan bağımsızlaştırmaya çalıştığı demokrasi yaklaşımı birçok siyaset bilimcisi tarafından geliştirilerek benimsenmiş bulunmaktadır. Örneğin Pennock'ın *Democratic Political Theory* adlı yapıtının gi-

---

69. Joseph A. Schumpeter, **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi**, Cilt II, **Sosyalizm ve Demokrasi**, çev. R. Tınaz, (İstanbul: Varlık, 1971), s. 159 (vurgu eklenmiştir).

rişindeki şu ifadeleri, demokrasi sorununa pozitivist yaklaşımın temel ilkelerinin özlü bir ifadesi sayılabilir:

> "Bu kitap, demokrasi kuramını açıklığa kavuşturmak, sınıflandırmak, ve mümkün olduğu ölçüde *ampirik önermeleri değerlendirici önermelerden ayırtetmeyi*, ancak bu iki önerme tipini kalıcı bir biçimde ayırmayı değil de her ikisinin nasıl birbirleriyle ilişki içinde olduğunu ve birbirlerini etkilediklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Demokrasi kuramı çoğu kez *muğlak bir dil*, üstü kapalı varsayımlar ve *metafizik önermelerin gereksiz karmaşıklığı* yüzünden karanlıkta kalmış gibidir. Yine çoğu kez, teori dünyası ile pratik dünyanın farklı yörüngelerde dolaşmalarına izin verilmiştir."[70]

Bu kısa alıntıda, pozitivist epistemoloji ve bilim anlayışının çarpıcı yansımaları gözlenmektedir: Ampirik önermelerle değerlendirmeye yönelik önermeleri ayırt etmek; muğlak olan demokratik teorinin dilini berraklaştırmak (ki bu, yeni pozitivist mantık anlayışının bilim felsefesi adı altında felsefeye yüklediği en temel görevdir), gereksiz metafizik önermelerin karmaşıklığından kurtulmak gibi. Bu pozitivist demokrasi yaklaşımı, 1950 sonrasının davranışsalcı akımına uygun düşen işlevselci toplum teorisiyle bir arada düşünüldüğünde, modern toplumda demokrasi sorunu karşısında pozitivist siyaset teorisinin yaklaşımı açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi işlevselci toplum teorisi, toplumu incelerken temel bir sorudan yola çıkmaktadır: İnsanlar toplum halinde varlıklarını nasıl sürdürürler? Bir diğer deyişle toplumun varoluşu nasıl mümkün olabilmektedir? Sosyal bilimler literatüründe kısaca "düzen sorunu" olarak geçen bu sorunun[71] analitik düzeydeki yanıtı bellidir. Madem ki toplumlar varlıklarını sürdürmektedirler, o halde, ampirik olarak varolan her somut toplumda

---

70. Roland Pennock, **Democratic Political Theory**, (Princeton, N.J.: Princeton U., 1979), s.xvii (vurgular eklenmiştir).

71. Talcott Parsons'un başyapıtlarından **The Structure of Social Action**'ın hareket noktası, Parsons'ın "Hobbescu sorun" dediği, "Toplumsal düzenin nasıl mümkün olmaktadır" sorusudur. Bir diğer deyişle sosyolojik teorinin nesnel dış dünyayı en uygun biçimde kavramayı sağlayacak belirli sayıda önemli kavramdan yararlanması gerektiğini belirterek pozitivist epistemoloji ve bilim anlayışını benimsediğini gösteren Parsons'ın en temel sorunu, hiçbir düzenlemeye tabi kılınmamış rekabetçi bir sistemde düzenin nasıl mümkün olabileceğidir: Bkz. Jonathan H. Turner, **The Structure of Sociological Theory** (Homewood, Ill.: Dorsey, 1978), s. 39-68.

hangi-kurumlar (siyasal, hukuksal, geleneksel, ahlaki, vb.) varsa bu kurumlar o toplumsal varlığın yaşaması bakımından belirli işlevlere de sahiptirler. İşte, siyaset teorisini pozitivist bir temele oturtmak isteyen araştırmaların demokrasi sorununa yaklaşımları da bu esas tarafından belirlenmiştir. Örneğin bir ülke üzerinde yaşayan insanların siyasal kurumlar (partiler, hükümet ve parlamento, vb.) hakkındaki kanaat ve tutumlarından oluşan "siyasal kültür" ile demokrasinin istikrarı arasında bir ilişki arayan davranışsalcı devrim sonrasının ünlü siyaset bilimcileri Almond ve Verba[72] ya da "bağımsız değişken" olarak "istikrarlı demokrasi"yi ve "bağımlı değişkenler" olarak da böyle bir demokrasinin varlık koşullarını (uzun sürelilik, meşruluk - ciddi tehditlerin yokluğu- ve etkililik -hükümet kararlarının koşullara uyum sağlaması-) ele alan Eckstein gibi "istikrarlı demokrasi"[73] kavramını üretenlerin yanı sıra, demokrasi konusunda ampirik olarak test edilebilir önermelerden kurulu bir model ortaya koyanlar arasında belki de en ünlüsü olan Downs'un modeli, bu bakımdan son derece elverişli bir örnek olmaktadır. Ekonomideki piyasa mekanizmasının partilerin oy toplamak için birbirleriyle yarıştıkları siyaset alanı açısından da benzer özellikler gösterdiğinden hareket eden Downs[74], demokrasiyi, "yarışma halindeki partilerin oluşturduğu sistem"in "farklı hükümet politikalarından toplumun üyelerinin isteklerini birleştirmenin pratik bir yolu" olarak görmekte ve böylelikle liberal-demokrasinin kurumsal işleyişinin sistem açısından fonksiyonel olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Bu bağlamda daha çarpıcı bir örnek de işlevselciliğin kurucusu Parsons'ın demokrasiye yaklaşımıdır: Parsons, Downs'dan farklı olarak, demokratik siyasal sürecin, şiddete dayalı çatışmayı devlet zoruna başvurmadan bastırmanın bir yolu olarak görmektedir. Böylelikle, batılı liberal demokrasinin mevcut işleyişi içinde, değer yargılarından ve etik temellerinden bağımsız bir biçimde, ne denli işlevsel olduğu gösterilmiş olmaktadır[75].

72.Gabriel Almond ve Sidney Verba, The Civic Culture, **Political Attitudes and Democracy in five Nations** (Boston: Little Brown, 1965).

73. Haary Eckstein, **Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway**, (Princeton, N.J.: Princeton U., 1966)

74. Anthony Downs, an Economic Theory of Democracy, (New York: Harper and Row, 1957).

75. Bu değerlendirmeler için bkz. Brian Barry, **Sociologists, Economicsts and Democracy**, (Chicago: U. of Chicago, 1978), s. 162 vd. (Bu sayfalardaki değerlendirmelerin başlığının "Testing Theories of Democracy" -Demokrasi Teorilerinin Sınanması- olarak ifade edilmesi dikkat çekicidir).

B. Pozitivizm-"Normatif Teori" İlişkisi

Batılı liberal-demokratik sistemin ampirik işleyişini çözümleyip açıklamaya çalışan, yukarıda sözü edilen "sınanabilir" demokrasi teorilerinin, esas olarak, "siyaset bilimi"ne toplumun acil siyasal sorunları ile ilgili olarak çözüm üretici bilgi elde etme görevini yükleyen anlayışa uygun bir biçimde geliştirildiği söylenebilir. Bu demokrasi teorilerinin ortak özelliği, liberal-demokrasi sisteminin mevcut kurumlaşma ve işleyiş biçimini tartışmaksızın benimsemiş olmaları, bu işleyiş içinde beliren sorunların çözümlenmesine yönelmeleridir. Yukarıda ele alınan bu demokrasi teorilerinden hiçbiri ele aldıkları somut demokratik sistemin "iyi" olup olmadığı konusunda açık bir ifade ortaya koymamaktadır. Bir diğer deyişle "açıklayıcı önermeler"i "değerlendirici önermeler"den ayırmaya özen gösterdikleri görülmektedir.

Batı demokrasisine karşı 1960'ların ortalarından itibaren yoğunlaşan tepki ve eleştirilere bir yanıt niteliğinde olan bu demokrasi teorilerinin yanı sıra, Batı demokrasisinin meşruluk temellerini, sahip bulunduğu değerleri ele alan ve pozitivist siyaset teorisi açısından "ampirik teori"den farklı olarak "normatif teori" diye adlandırılan alandaki araştırmaların da hızla arttığı gözlenmektedir. Bu araştırmaların önemlice bir bölümü ile "ampirik demokrasi teorileri" arasında belirli bir bütünleşme olduğu da görülmektedir.

1. Liberal Teori-Pozitivizm Bağlantısı-I:Rasyonalite ve Ampirizm

Pozitivizmin siyaset teorisine yüklediği ampirik temelli bilimsellik anlayışı çerçevesinde yapılan ayrıma göre "normatif teori" adı verilen alanda, pozitivizmin temel esprisine aykırı düşmeyen araştırmaların daha çok "liberalizm" üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bu alanda, liberalizmi reddetmeye veya bu öğretiyi kötülemeye yönelik muhalif görüşleri şimdilik bir kenara bırakırsak, Batı demokrasilerine meşruluk temelleri sağlayan bir değerler bütünü olarak liberalizmi, 1960'ların mevcut liberal-demokratik sisteme karşı çıkan düşünce ve eylemlerin yarattığı sarsıntıdan kurtararak yeniden inşa etmeye yönelik incelemelerin iki ana nokta üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan ilki liberalizmin temelini meydana getiren bireysel (doğal) haklar kuramı, ikincisi ise "adalet" sorunu üzerinde odaklanmıştır.

John Locke'un siyasal düşüncesiyle başladığı genellikle kabul

edilen liberal düşüncenin temelde insanı hak sahibi bir özne (birey) olarak değerlendirdiği bilinmektedir. İnsanın hak sahibi bir birey olarak değerlendirilmesinin en önemli sonuçlarından biri, bireyin doğuştan, sadece insan olması nedeniyle sahip olduğu, dokunulmaz ve devredilmez haklarla çevrelenmiş bir "özel alan"ın her türlü dış müdahaleye karşı güvence altına alınmak istenmesidir. Bir diğer deyişle birey, doğal haklarla çevrelenmiş bu özel alanda tümüyle "serbest"tir. Bu özel serbestlik alanı da yaşam, çalışma ve mülkiyet hakları tarafından belirlenmiştir.

Liberalizmin serbestliğe verdiği bu temel önem, her bireyin bu serbestlik alanına sahip olmak bakımından diğeriyle eşit olduğu anlamında bir "eşitlik" anlayışıyla bütünleşmiştir. Liberalizme göre bu bakımdan insanlar arasında herhangi bir ayrım yapılamaz. Liberalizmin kısaca özetlenen bu serbestlik ve eşitlik anlayışı arasındaki bütünlük, Locke'un siyasal düşüncesini ortaya attığı 17. yüzyıl sonlarından bugüne gelinceye dek geçen tarihsel süreç içinde bir gerilime dönüşmüştür. Bugün için liberal teoride sıkça üzerinde durulan özgürlük-eşitlik geriliminin kaynağı şöyle ifade edilebilir: Liberal teori, bireylerin serbestliğini ifade eden özel faaliyet alanlarını güvence altına alma esası üzerine kurulduğunda, bu güvencenin sağlanmasının en temel yolu olarak siyasal iktidarın sınırlandırılmasını görmekteydi. Siyasal iktidarı sınırlandırmanın yolu ise, yasama, yürütme ve yargı olarak bilinen üç gücün (fonksiyonun) ayrı organlarda toplanması ve böylece bu üç gücün birbirlerinin aşırılıklarını frenlemeleri ve dengelemeleri biçiminde formülleştirilmişti. Böylece siyasal iktidar, bireysel serbestlik alanına tecavüz edemeyecekti. Ancak böyle bir düzenin oluşturulması ve sürdürülebilmesi, bu düzene uygun yasaların yapılmasını da gerektirdiğinden, asıl güç yasama organında toplanıyordu. Şimdi sorun, bu doğrultuda gerçekleşecek yasama faaliyetine kimlerin katılabileceğiydi.

Liberal teorinin temel varsayımlarından bir diğerine, insanın rasyonel düşünebilme ve davranabilme yetisine ve özünde "iyi" bir doğaya sahip bir varlık olarak tanımlanmasına bakarak sorunu açıklamak mümkündür. İnsan, ancak serbest olduğunda, herhangi bir dışsal iradenin egemenliğine girmediğinde, rasyonel davranabilen bir varlıktır. O halde, bu serbestliği güvence altına alacak yasaların yapımına da tüm insanların katılması gerekecektir. Ancak liberal teorinin 19. yüzyıl sonlarında geçirdiği değişimden önceki biçiminde durum böyle değildir. Örneğin Locke, yasama faaliyeti-

ne, rasyonel davranabilme yeteneklerini kendi yaşam pratiklerinde gerçekleştirdiği açıkça görülen insanların (toplum kesimlerinin) katılabileceğini söylemekteydi.

Şimdi, bu tür bir rasyonel davranabilme pratiğinin nasıl ölçüldüğüne geçecek olursak, şöyle bir örnekle sorunu açıklığa kavuşturabilmek mümkündür: Bir toplumda yaşayan herkesin 100 birim varlığı (mülkiyeti) olduğunu varsayalım. Aradan geçen süre içinde bazı insanlar bu varlığın tümünü harcayıp tüketmiş, bazıları belli bir miktarını koruyabilmiş, bazıları ise bu varlığı çoğaltmış olacaklardır. O halde, en rasyonel davranabilmiş olanlar bu varlığı çoğaltabilmiş olanlardır. Nitekim Locke da varsayımsal "doğa durumu"nu herkesin mülkiyet edinebilmek için doğa üzerinde tasarruf edebilme imkânına eşit olarak sahip bulundukları bir durum olarak görmekteydi. Rasyonel davranış, bu bağlamda, insanların araçlarla amaçlar arasındaki optimum dengeyi kurarak mülkiyetlerini arttırabilmeleri (araçsal akıl[76]) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu akıl yürütüş biçimine göre bireysel doğal hakların güvence altına alınması için en iyi yasal çerçevenin ne olacağını da toplumun bu en rasyonel davranan kesimleri bileceklerdir[77].

Bu çerçevede liberalizm, toplumsal yaşam pratiği alanında daha fazla mülk edinme ölçütü esasına göre tanımladığı "araçsal akıl"

---

76. Bkz. R.Brubaker, **The Limits of Rationality, an Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber**, (London: George Allen and Unwin, 1984).

77. İngiltere'de Locke'un formülasyonuyla eşzamanlı olarak ve 1832'den başlayarak adım adım genelleşmesinden önce, seçme ve seçilme haklarının insanların ödedikleri vergi miktarlarına bağlı bir biçimde tanınmış olması; 1830'larda, Benjamin Constant'ın liberalizmi formüle ederken bağımsız düşünülebilecek nesnel konuma sahip olmayan (yaşamlarını sürdürebilmeleri bir başka bireyin (patronun ya da kocanın) iradesine bağlı olan işçiler ve kadınlar gibi) toplum kesimlerinin siyasal haklardan yararlanamayacaklarını ortaya atmış olması; seçme ve seçilme hakkının genelleştirilip eşitleştirilmesi yolundaki görüş ve isteklere -örneğin John Stuart Mill veya Lord Acton gibi- "liberal"lerin "cahil çoğunluk"un despotizmine yol açacağı korkusuyla karşı çıkması, liberalizmin 19. yüzyıl sonlarından önceki toplum ve siyaset görüşünün merkezinde yer alan değerlendirmelerdir. Locke'un rasyonalite anlayışının nasıl toplumsal eşitsizlik sonucuna ulaştığı konusunda bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, **Siyasal Düşünceler Tarihi, II** (Ankara: AÜSBF, 1984-1985, teksir), s. 194-195; Costant için , bkz. Ayferi Göze, **Siyasal Düşünce Tarihi**, (İstanbul İÜHF, 1982), s. 295-296; Mill ve Acton hak. ise bkz. Köker, "Liberal Demokrasi ve Eleştirileri", **11. Tez**, ktp.6, S.74.

kavramına uygun başka değerleri de benimsemiştir. Bunlardan en önemli olanı da insanın, doğal çevrenin sınırlayıcılıklarını aşarak böyle bir rasyonel davranışı bütünlüklü bir biçimde gerçekleştirebileceği anlayışıdır. Bu bakımdan liberalizm, pozitif metotlarla çalışan ve insanın doğa üzerindeki egemenliğini giderek daha kapsamlı kılan doğa bilimlerinin ve teknolojinin ilerlemesine özel bir önem atfetmektedir. Rasyonel esaslara uygun bir yasama faaliyeti, insanı toplum içinde özgür kılarken bilimsel ilerleme de insana doğa karşısında bir üstünlük, dolayısıyla da bir özgürlük kazandırmaktadır. Dolayısıyla, liberalizm ile pozitivizm arasında, epistemolojik tercihler ve bilim anlayışları bakımından esaslı bir fark olmadığı gibi, gerçekte bir örtüşme söz konusudur[78]. Bertrand Russell'ın felsefe-siyaset ilişkisi hakkında şu değerlendirmesi bu bakımdan özellikle anlamlı gözükmektedir:

> "Deneycilik [*empiricism*], genel olarak söylemek gerekirse liberalizmle ilişkilidir, ama Hume Tory'likten (Muhafazakâr Parti'den) yanaydı. Felsefecilerin 'idealizm' dedikleri şeyin de tutuculukla buna benzer bir ilişkisi vardır. Ama T.H. Green liberaldi."[79]

Ampirizmi temel bilgi edinme yolu olarak kendi epistemolojik bütünlüğü içine katmış bir anlayış olan pozitivizmin "normatif" siyaset teorisi alanında liberalizmle olan ilişkisi bununla sınırlı değildir. Pozitivizmin olgu ile değer veya olan ile olması gereken arasında yaptığı ayrım çerçevesinde yer alan bazı konuların da liberalizmin siyaset teorisiyle çok yakından ilişkili olduğu görülmektedir.

2. Liberal Teori-Pozitivizm Bağlantısı- II: Olgu- Değer Ayrımı

Liberal siyaset teorisinin merkezinde yer alan toplumsal-siyasal örgütlenmenin ilkelerine ilişkin kabuller ile bu kabullerin temel dayanak noktasını oluşturan bireysel özgürlük anlayışı, esasen toplumsal-siyasal örgütlenmenin iki ayrı alana bölünmüşlüğünün benimsenmesini içermektedir. MacIntyre'a göre:

---

78. Akıl, bilim ve ilerlemenin, liberalizmin ve pozitivizmin merkezinde yer alan ortak değerler olduğu hakkında, bkz. Anthony Arblaster, **The Rise and Decline of Western Liberalism**, (Oxford: Blackwell, 1984), s. 79-84.
79. Bertrand Russell, "Felsefe ve Siyaset", çev. Mete Tunçay, M.Tunçay (haz.), **Bertrant Russell'dan Seçmeler** (İstanbul: Varlık, 1982), s. 254.

> Her insan yaşamını bir bütün olarak kavramak isteyen herhangi bir çağdaş girişim,... biri toplumsal, diğeri felsefi iki tür engelle karşılaş maktadır. Toplumsal engeller, modernliğin her insan yaşamını, her biri kendine özgü kuralları ve davranış biçimleri olan çeşitli bölümlere ayırmasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle, çalışma boş zamandan, *özel yaşam kamusal olandan*, örgütsel olan kişisel olandan ayrılmış olmaktadır."[80]

Kısaca "özel alan" ile "kamusal alan" biçiminde dile getirilebilecek olan bu bölünmüşlüğün benimsenmesi, liberal siyaset teorisi bakımından "bireysel özgürlük" anlayışıyla ilgili son derece hayati bir öneme sahiptir. Şöyle ki: Liberalizm, devleti bireylerin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alan bir kurumsallaşma olarak anlamaktadır. Bu açıdan devlet (ya da üstün emredici güç olarak siyasi iktidar) ile bireysel özgürlük arasında bir çelişki vardır. Bir diğer deyişle otoritenin varlığı ile bireysel özgürlük arasında ters orantılı bir ilişki kurulmaktadır. Özgürlüğün azamileşebilmesi için siyasal iktidarın faaliyet alanının asgarileşmesi gerekmektedir. Siyasal iktidarın faaliyet alanının üst sınırını ise bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin belirlediği "özel alan" oluşturmaktadır. Kısacası, liberalizmin idealleştirdiği toplumsal-siyasal örgütlenme modeli, bireyin ekonomik faaliyetlerden, kültürel ve diğer toplumsal faaliyetlerini kapsayan özel alan içinde bütünüyle serbest olması gerekmektedir. Bu bakımdan siyasal iktidarın düzenleniş biçimi, her bireye kendi seçtiği "iyi yaşam" tarzını sürdürme olanağını sağlayıcı nitelikte olmalıdır. Dolayısıyla da herkes için ortak bir genel iyi yaşam örgütlenmesini sağlama arayışı içine girmek yerine, liberalizmin tercihi, bireysel hakları esas kabul eden bir toplumsal-siyasal örgütlenme içinde her bireyin kendi iyisini yaşamasına olanak sağlamaktır[81]. Böyle bir toplumsal-siyasal örgütlenme modeline ise, tek tek bireyleri aşan bir üst varlık olarak "toplum"un "ortak iyiliği" gibi bir kavramdan söz etmek ve buradan hareketle de, bu ortak iyiliğin gerçekleştirilmesi adına bireysel hakları kısıtlamak

---

80. Alasdair MacIntyre, "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition", Michael Sandel, der., **Liberalism and Its Critics**, (Oxford: Blackwell, 1984), s.125 (vurgu eklenmiştir).

81. Bkz. Ronald Dworkin, "Liberalism", M. Sandel (der.), **op.cit.**, s.60-79.

söz konusu olamayacaktır[82].

Liberal siyaset teorisinin bu siyasal iktidar modeli, birçok yönleriyle pozitivizmin bilimsellik anlayışıyla ve pozitivist siyaset teorisinin modern toplumdaki demokrasi sorununa yaklaşımıyla ortak özellikler taşımaktadır. Buradaki ilk açık bağlantı noktası, liberalizmin siyasal örgütlenmenin ilkeleri düzeyinde benimsediği, herkes için ortak bir iyi siyasal topluluğun kurulamayacağı, aslolanın her bireye kendi iyisini gerçekleştirme olanağını sağlayacak bir haklar ve özgürlükler düzeni olduğu anlayışıdır ki doğrudan doğruya pozitivist siyaset teorisinin "olan"ı incelemeye yönelip "olması gereken"i metafizik olarak dışlamasıyla bağlantılıdır. Bir diğer deyişle pozitivizmin siyaset teorisine yüklediği temel işlev, mevcut bir siyasal sistemin işlerliği içinde gelişen siyasal olgu ve süreçlerin açıklanması, buna karşılık bir açıklama yapılırken "siyaset felsefesi"ne, yani "İyi toplumsal-siyasal örgütlenmenin temel ilkeleri ne olmalıdır?" türünden sorularla ilgilenilmemesi biçimindedir.

Liberal teori ile pozitivizm arasında, olgu-değer ayrımı esasına dayanan bu temel ortaklık, Batılı modern demokratik sistemlerin karşılaştığı sorunların analizine de yansımaktadır. Demokrasi, "halkın halk tarafından halk için yönetimi"dir. Ancak modern toplumsal örgütlenme açısından halk, bir ulusal devlet içinde yaşayan insanların tümünü kapsadığından bu insanların tümünün bir araya gelerek doğrudan doğruya kendi kendilerini yönetemeyecekleri açık bir olgu olarak ortadadır. Dolayısıyla modern demokratik sistem, temsili nitelik taşır ve böyle olması da zorunludur. Bu durumda "bilimsel" siyaset teorisinin görevi, bu mevcut demokratik sistemin işleyişindeki süreçleri incelemektir. Bu incelemeyi yaparken, temsili demokratik kurumların demokrasi fikrinin temelinde yatan özgürlük, eşitlik ve en önemlisi de katılım tarafından belirlenen değerler kümesini ideal demokratik düzenin formülasyonu amacı-

---

82. Günümüz liberalizminin başlıca teorisyenlerinden John Rawlis, ekonomik bakımdan en az ayrıcalıklı olana en fazla fayda sağlamak üzere yeniden bölüşümcü adalet mekanizmasının işletilmesine, temel hak ve özgürlüklere dokunulmaması kaydıyla, ekonomik müdahalenin kabul edilebileceğini belirtmektedir. Bkz. John Rawlis "The Right an the Good Contrasted", Sandel (der.) **op.cit.**, s.37-59 ve Samuel Gorowits, "John Rawis-Bir Adalet Kuramı", çev. S.Can, A de Crespigny ve K.R. Minogue (der.), **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, çev.der. M. Tunçay (İstanbul: Remzi, 1981) s. 267-282

la kullanıp mevcut siyasal sistemi eleştirmek doğru ve "bilimsel" bir tavır değildir. Bu bağlamda liberal ve pozitivist teorilerin ortak noktası, demokrasinin asli öğelerinden olan siyasal katılma olgusunu sistemin mevcut işleyiş biçimi içinde ele almak biçiminde ortaya çıkmaktadır. Demokratik sistemde insanlar, esasen kendi dışlarında ayrı bir alan olan siyasete, partiler, dernekler, sendikalar vb. aracı kurumlar yoluyla katılmaktadırlar. Siyaset teorisinin görevi, katılımın bu mevcut işleyiş biçimlerini açıklayıcı genel kavramlar ve sınanabilir önermeler geliştirmektir.[83]. Bu bağlamda "siyasal katılma" da, asıl faaliyetlerini "özel alan" içinde sürdüren bireylerin kendi dışlarındaki "kamusal alan"a, başta seçim olmak üzere sistemin mevcut işleyişi içinde belirlenmiş araçlarla etkide bulunmaları anlamına gelmekte; böylelikle de demokrasinin -temelindeki değerler ve idealler kümesi bir yana- düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin oluşturduğu "çoğulcu" bir sistemi ifade ettiği; bu çerçevede de demokrasinin aslında birbirleriyle siyasal iktidar için yarışan örgütler arasında seçme yapmanın ötesinde herhangi bir işleyişinin ve anlamının olmadığı kabul edilmiş olmaktadır. Bu kabulün sonucu olarak "modern toplumda elitlerin yönetimde olmalarının kaçınılmaz"lığı, bu kaçınılmazlığın "iktidar ve örgütlenmenin merkezileşmesi"nden kaynaklandığı[84] görüşüne uygun olarak demokrasinin, demokrat-elitizm denilen bakış açısından değerlendirildiği görülmektedir. [85]

83. Bu çerçevede yer alan iyi bir örnek çalışma olarak bkz. Norman H. Nie, Sidney Yerba ve Philip E.Converse, **Siyasal Katılma, Kamuoyu ve Oy Verme Davranışı**, çev. İlter Turan ve ve Tuncer Karamustafaoğlu (Ankara: SİTD, 1989).

84. Andrew Gamble, **An Introduction to Modern Social and Political Thought** (London: Macmillen, 1981), s. 170.

85. Bkz. Giovanni Sartori, **Demokrasi Kuramı**, çev. D.Baykal, (Ankara: SİD., t.y.), Robert Dahl, **Dilemmas of Pluralist Democracy** (New Have ve London: Yale U., 1982); Daver, **Siyaset Bilimine Giriş**, s. 133-134.

II. ELEŞTİREL SİYASET TEORİSİ

Bu bölümde pozitivist siyaset teorisinin temel ilkelerini eleştiren görüşlerden hareketle, anti-pozitivist nitelik taşıyan bir siyaset teorisinin esasları üzerinde durulacaktır. Ancak bu incelemeye geçmeden önce pozitivist siyaset teorisini eleştiren ve bu anlayışa karşı çıkan görüşlerin son derece çeşitli ve farklı olduklarını, farklı kaynaklardan beslendiklerini belirtmek gerekmektedir. Bu durum, "eleştirel siyaset teorisi" başlığıyla ifade edilebilir nitelikte alternatif bir siyaset teorisinin sağlam ve tutarlı bir biçimde varolup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Siyaset teorisinin bugünkü krizi içinde böyle bir alternatifin birçok ana ilkesi ve merkezi öneme sahip temaları, sosyal ve siyasal düşüncede eleştirel teoriden söz

edilmesini sağlayan Frankfurt Okulu üyelerinin[86] çalışmaları içinde belirlenmiştir diyebiliriz. Ancak buradan hareketle alternatif ve bütünleşmiş bir eleştirel siyaset teorisinden söz etmek yine de pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu bölümdeki incelemenin ana amaçlarından biri de pozitivizmin eleştirisi içinde beliren bu temaların tutarlı bir eleştirel siyaset teorisi içinde nasıl birleştirilebileceği olmaktadır. Bu doğrultuda, önce pozitivizmin epistemoloji ve bilim anlayışı düzeyinde nasıl eleştirildiği ele alındıktan sonra modern toplumun sorunlarına bir karşılık olarak pozitivizmin eleştirisi üzerinde durulacak ve son olarak da eleştirel siyaset teorisinin muhtemel esasları belirlenmeye çalışılacaktır.

I. POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ

Pozitivizmin eleştirisinde ilk vurgulanan nokta, "bilimsel bilgi" anlayışıyla ilgilidir. Pozitivizmin bilimsel bilgiye yüklediği doğruluk ölçütlerinin epistemolojik eleştirisi, bir sonraki adımda pozitivizmin bilimin tekliği anlayışının eleştirisine yol açmakta ve metodoloji sorununa yönelmektedir. Pozitivizmin eleştirisinin bu iki noktayla bağlantılı olan üçüncü basamağı ise bilim-felsefe ayrımına ilişkindir.

A.Pozitivist Bilgi Teorisinin Eleştirisi

Pozitivizmin "bilimsel bilgi" anlayışının temeli, özne-nesne ayrımına dayanmakta ve bilgi dış (nesnel) gerçekliğin insan zihninde yansıması olarak kavranmaktaydı. Bu kavrayış, insanın her türlü etkinliğinden bağımsız bir dış dünyanın varlığını ve bu (doğal veya toplumsal) dış dünyanın uygun metotlarla bilinebileceğini ve bilgi yoluyla ona egemen olunacağını da kabul ediyordu. Eleştirel teori, bilgi ile dünya arasında böyle bir denklik (*correspondance*) ilişkisini kabul etmemekte, daha yerinde bir deyişle bilgiyi özne-nesne ayrımı esasına göre tanımlamayı reddetmektedir. Bu açıdan,

> "Nesnel bilgi kavramının kendisi Galile biliminin sonuçları hakkında Descartes'ın rasyonalist yorumundan devralınan felsefi bir yanlıştır denilmektedir. Kabul edilmiş bilimsel metot görüşünün bu eleştirisi bili-

86. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse'nin başlıca kuruucuları arasında olduğu ve bugünkü en önde gelen -ikinci kuşak- temsilcisi Jürgen Habermas olan Frankfurt Okulu hakkında bkz. Tom Bottomore, **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Ara, 1989).

min, diğer tüm bilişsel insan faaliyetleri gibi, yorumlamayı içerdiği gerçeğini vurgulamaktadır. Doğa bilimcileri bile hangi olguların önemli sayılacağını ve teorik önemlerinin ne olduğunu belirlemek durumundadırlar ki birbirlerine rakip varsayımlardan birinde karar kılmak için tarafsız yorumlanmamış veriler bulmaya hiç olanak yoktur."[87]

Dreyfus'un bu değerlendirmesi, pozitivist bilimsel bilgi anlayışının sosyal bilimler alanında olduğu kadar doğa bilimleri için de geçersizliğine yöneliktir. Bu açıdan, bir bakıma pozitivist anlayışa uygun olarak doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin aynılığı görüşüne yaklaşılmakta, ancak her ikisinde de pozitivist bilgi ve metot anlayışının geçerli olamayacağı sonucuna varılmaktadır. Nitekim, Paul Feyerabend de aynı doğrultuyu izlemekte ve doğa bilimler ile sosyal bilimlerin doğruluk ölçütü bakımından herhangi temel bir farklılığa sahip olmadıklarını ve hatta bu bilimlerle örneğin "büyücülük" arasında bile bir fark bulunmadığını ileri sürmekte ve bu görüşünü de nesnel bir doğrulamanın olamazlığına dayandırmaktadır. Feyerabend'in değerlendirmelerine göre ortada sadece birbirleriyle uyuşmayan, birbirlerini kapsaması mümkün olmayan bütünsel yorumlamalar arasındaki çatışma vardır[88]. Doğa ve toplum bilimleri arasındaki tek fark, doğa bilimlerinde bu yorumlama çatışmasının gizlenmiş olması, buna karşılık sosyal bilimlerde bu çatışmaların üstünün örtülememiş olmasıdır[89]. Böyle bakıldığında, bilgi ile dünya (doğa ve/veya toplum) ilişkisi, özne-nesne ayrımını varsayan bir yansıma ilişkisi niteliğinde olamayacaktır.

"Yorumlayıcı yaklaşım açısından bilgi ile dünya çok farklı bir ilişki içindedir. Dil dünyadan, teori doğadan, söz olaydan türetilmez, veya düşünceye yansımaz. Aradaki ilişki denklik ilişkisi değil, bir oluşum (*formation*), veya kuruluş (*constitution*) ilişkisidir. Dünya, bilginin dı-

---

87. Hubert L. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", **Rewiew of Metaphysics**, Cilt 34, Sayı 1 (1980), s. 4

88. "Bir konunun tüm tarihinden en yeni, en 'ileri' aşamaları geliştirmede yararlanılmalıdır. Bilim tarihi, bilim felsefesi ve bilimi birbirinden ayırmak nasıl bir sonuç getirmiyorsa, bilimle bilim olmayanın ayrımı da öyle." (Paul K. Feyerabend, **Yönteme Hayır, Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları**, çev. Ahmet İnam, Ankara: Ara, 1989, s.55-56).

89. Dreyfus, **loc.cit.**

şında varolmasına rağmen bilgi aracılığıyla dışarıdaki dünyanın düzeni kurulur."[90]

Sunar'ın bu değerlendirmelerini açacak olursak: "Dış dünya" denilen varlıklar ve olgular alanı karmaşıktır, -pozitivizmin olgusal temelli genellemeleri sınayarak keşfetme yollarını aradığı- düzenliliklerden yoksundur. "Dış dünya"nın belirgin niteliğini ifade eden sözcük "*kaos*"tur. İnsan düşüncesi, bilim de dahil olmak üzere bu dünyayı anlaşılabilir kılmaya yöneliktir. Bu anlaşılabilirliği sağlayan ise düşünceyi mümkün kılan dil ya da sembolik sistem olarak belirmektedir. Bir diğer deyişle "kaos", dil (kelâm-*logos*) aracılığıyla yoğrulmakta ve insan için anlaşılır kılınmakta, yani düzenliliğe (*kosmos'a*) dönüştürülmektedir Dolayısıyla bilimsel olan ile bilimsel olmayan "bilgi" (düşünce) arasında, pozitivizmin yapmaya çalıştığı türden, dış dünyayla denklik ölçütlerine göre belirlenmiş ayrım çizgileri koymak mümkün değildir.

Bu yaklaşım, buradaki inceleme alanının dışında kalan doğa bilimlerini bir kenara bırakarak söylemek gerekirse, özellikle sosyal bilimler alanı için daha kolay savunulabilir niteliktedir. Kendi hareketlerini anlamlandırma (yorumlama) ve dolayısıyla belirti, önceden bilinçle seçilmiş "amaçlar"a yönelik eylem yapma yetisinin bulunmadığı nesneler dünyası ile kendi hareketlerini anlamlandıran, bu hareketleri belirli bir amaç doğrultusunda gerçekleştiren insan dünyası arasındaki temel fark, zorunlu olarak pozitivizmin bilimin tekliği anlayışının tam aksine, öze ilişkin bazı farklılıkları da ortaya çıkartmaktadır. Bu nedenle, doğa bilimlerinin bile bir tür yorumlama olduğu görüşünün tartışmasına hiç girmeksizin şunu söylemek mümkündür: Sosyal bilimler doğa bilimlerinin epistemolojik ve metodolojik ilkelerine bağlı kılınabilecek niteliklere sahip değildir. Bir diğer deyişle sosyal bilimler alanında, doğa bilimlerinin temellendirildiği pozitivist anlayışa uygun bir bilimsel bilgi anlayışı geçerli değildir.

Sosyal bilimler alanındaki her teorileştirme girişimi, pozitivizmin "dış"ta olduğunu varsaydığı toplumsal dünyanın belirli bir sembolik sistem aracılığıyla yeniden inşa edilmesinden öte bir anlama sahip bulunmamaktadır. Bu durumda, sosyal bilimler alanında ortaya konulmuş olan teorilerin veya düşünce sistemlerinin "nesnellik", "doğruluk", "açıklayıcılık" vb. ölçütlere göre sınıflandırılması, bazılarına "bilimsel" denilerek "bilimsel olmayan"lara

90. Sunar, op.cit., s. 4-5.

yan"lara karşı üstünlüklerinin dile getirilmesi mümkün değildir.

Pozitivist bilimsel bilgi anlayışının bu eleştirisi, sosyal bilimciler açısından ciddi sorunlar içerir niteliktedir. Burada değinilmesi gereken temel sorunlardan biri, sosyal bilimlerde, özellikle siyaset biliminde teorik faaliyetin amacının ne olduğuna ilişkindir. Eğer teori nesnel, doğru ve açıklayıcı olmayacaksa, ya da olamazsa, o halde, sosyal ve siyasal teorinin amacı ne olacaktır?

Alman *Geisteswissencaften* geleneğinin etkisindeki bir görüşe göre teori, insanların eylemlerini, bu eylemleri içinde yer aldığı tarihsel koşulları ve eylemleri gerçekleşebilir kılan düşünsel arkaplanı (sembolik sistemi veya kültürü) ortaya çıkararak "anlamaya" yönelmelidir. Anlama bu bağlamda, zorunlu olarak tarihseldir ve hangi dönemden geçmişe bakılıyorsa, zorunlu olarak, o dönemin değerlendirmelerini de içeren bir yorumlama faaliyeti niteliğindedir. Nitekim, siyasal düşüncenin tarihini incelemenin mevcut siyasal yaşamı açıklamaya yönelik teorik girişimlere hiçbir katkısı olmayan boş bir faaliyet olduğunu kabul eden Easton'un görüşü doğrultusunda, "siyaset felsefesinin öldüğünü" ilan eden pozitivist anlayıştan farklı olarak Berlin, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Düşünce ve kültürün tarihi, Hegel'in büyük bir parlaklıkla göstermiş olduğu gibi büyük özgürleştirici ideallerin kaçınılmaz olarak boğucu deli gömleklerine dönüşmeleri ve böylece yeni özgürleştirici ve aynı zamanda köleleştirici kavramlarla kendi yıkılmalarını hazırlamalarının değişen örüntüsüdür. İnsanları anlamanın ilk adımı onların düşünce ve eylemlerine egemen olan ve nüfuz etmiş bulunan model veya modelleri bilinç düzeyine çıkarmaktır. İnsanların kendi düşünce kategorilerinin farkına varmalarını sağlamaya yönelik her girişim gibi bu da güç ve bazen sancılı bir faaliyettir, derinden rahatsız edici sonuçlar doğurması da muhtemeldir. İkinci görev ise modelin kendisini çözümlemektir ve bu, çözümleyiciyi incelediği modeli kabul etme, değiştirme veya reddetme ve son durum söz konusu olduğunda, o modelin yerine daha uygun olanını oluşturma durumunda bırakmaktadır."[91]

Berlin'in bu görüşleri, siyaset teorisinin mahiyeti hakkında pozitivizmin eleştirisiyle iç içe geçen yeni bir yaklaşımın ipuçlarını

---

91. Isaiah Berlin, Does Political Theory Still Exist?", Peter Laslett ve W.G Runciman, der., **Philosophy, Politics and Society**, (Oxford: Blackwell, 1962) den aktaran Richard J. Bernstein, **The Restructuring of Social and Political Theory**, (New York ve London: Harcout Brace Jovanovich, 1976), s. 57.

vermektedir. Buna göre insanın toplumsal eylemini anlamak, sadece pratik olarak insanların belirli tarih kesitleri içinde hangi düşünce kalıplarının etkisi altında kalarak düşünce ve eylemlerini üretiklerini saptamaktan ibaret değildir. Bu kalıpların eleştirisi, benimseme ve reddetme kutupları arasında gidip gelen bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Bu bağlamda Habermas'ın bilimler arasında yapmış olduğu bir sınıflandırmaya başvurarak sorunu daha açık hale getirmek mümkündür. Habermas, hem klasik felsefede hem de çağdaş pozitivizmde mevcut olan "nesnelci" (*objectivist*) teori anlayışını[92] eleştirirken bilgi edinmeye yol açan insan ilgileri (kısaca "bilişsel ilgiler"i - *cognitive interests*) ayrıştırarak üçlü bir sınıflandırma yapmaktadır: Buna göre, kural-bağımlı (*nomological*) bilgiye ulaşmayı amaçlayan, pozitivist anlayışa uygun olarak çalışan doğa bilimleriyle sosyal bilimleri içine alan ampirik-çözümleyici (*empirical-analytical*) bilimler teknik bilişsel ilgi; anlamlı oluşumları yorumlayıcı bir biçimde anlamayı amaçlayan beşeri bilimleri (*Geisteswissenchaften*) ve tarihsel sosyal bilimleri içine alan tarihsel-yorumsamacı (*historical-hermeneutic*) bilimler pratik bilişsel ilgi ideoloji eleştirisini içeren eleştirel yönelimli bilimler ise özgürleşimci (*emancipotary*) bilişsel ilgi tarafından yönlendirilmektedir[93].

Siyaset teorisi söz konusu olduğunda, bu teoriyi "bilimsel" kılmak amacıyla ampirik bir temele oturtmanın gerekli olduğunu kabul eden örneğin Easton, amacın toplumun acil siyasal sorunlarına çözüm bulmak olduğunu belirtmekle Habermas'ın ampirik-çözümleyici bilimler için geçerli olduğunu söylediği "teknik bilişsel ilgi"ye tam uygun düşen bir değerlendirme yapmaktadır. Buna karşılık, tarihsel-yorumsamacı bilimlerin geleneği içinde yorumla-

92. Eski Yunan düşüncesinin temsil ettiği klasik felsefede "teori", "görmek anlamına gelen theoria kelimesinden türetilmiş" olup, "felsefenin doğuşundan önce,... bir şehirden diğerine oradaki dinsel törenleri gözlemek amacıyla gönderilen ve "theoros" adı verilen kamu görevlisinin "gördüklerini çarpıtmadan, olduğu gibi dile getirmesi" anlamını taşımaktaydı (bkz. Sunar, **op.cit.**, s- 52-52 ve **The Oxford Universal Dictionary Illustrated**, Cilt 2, N-Z, (Oxford: Oxford U.,1967, s. 2168). Bu açıdan, "teori"nin "nesnelliği"ne yüklenen değer ve "teori"yi insan ilgilerden (veya çıkarlardan-**interests**) ayrı tutmayı amaçlamak klasik felsefe ile pozitivist anlayıştaki ortak özellikler olmaktadır.

93. Bkz. Thomas MacCarthy, **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, (Oxford: Politiy, 1984), s. 57-58.

yıcı anlama (*Verstehen*) görüşünü geliştirerek kendi çerçevesinin kapsamına oturtan eleştirel teori, Frankfurt Okulu'nun kurucularından Horkheimer'in belirttiği şu amaca yönelmektedir:

> "Eleştirel toplum teorisi... konu olarak, kendi özgün tarihsel yaşam biçimlerini bütünselliği içinde üreten varlıklar olarak insanı almıştır. *Bilimin hareket noktasını oluşturan mevcut ilişkiler olasılık kurallarına göre doğrulanması ve öngörülmesi gereken basit veriler olarak görülmemektedir.* Her veri sadece doğaya değil ama aynı zamanda insanın onun üzerinde sahip olduğu güce de dayanır. Nesneler, algılama türü, sorulan sorular ve cevapların anlamı, hepsi insan etkinliğine ve insanın gücüne tanıklık ederler... [*Eleştirel teori*] sadece insanların süregiden çalışmaları içinde değerini gösteren *bir araştırma varsayımı değildir*; insanların tarihsel çaba ve güçlerindeki özsel öğedir... *Bu teorinin amacı insanı tutsak eden ilişkilerden kurtararak özgürleştirmektir.*"[94]

Şimdi, bu açıklamalardan sonra toplumsal ve siyasal teoriyi, ilerde daha ayrıntılı olarak ele alınacak bir "özgürleşim" amacı çerçevesinde formüle etmeye yönelik eleştirel anlayışın metodoloji sorununu nasıl kavradığına geçilebilir.

B. Yorumsama ve Eleştiri: Metodoloji Sorunu Üzerine

Yorumsama (*hermeneutic*), "tarihsel-toplumsal bilimlerin"[95] dayandığı metodoloji olarak, pratik yönelimli bir nitelik taşımaktadır. Alman *refomasyon* hareketiyle, İncil'i herkesin bir dış aracıya gerek olmaksızın anlayabileceği ve yaşama uygulayabileceği görüşünün uzantısı olarak ortaya çıkıp gelişen yorumsama metodu, süreç içinde kutsal yazılarla hukuk metinlerinin anlamlarını yorum yoluyla belirleyip bunları günün gereklerine uygulamak için bir araç niteliğini kazanmıştır. Giderek "teoloji ve hukuk bilgisine bir yar-

---

94. Max Horkheimer'in 1937 tarihli Zeitschrift für Sozialforschung'daki yazısından aktaran Seyla Benhabib, **Critique, Norm and Utopia, a Study of Foundations of Critical Theory**, (New York: Columbia U., 1986, s. 3 (vurgular eklenmiştir).

95. Pozitivist metodolojiye uygun olarak yürütülen faaliyet alanının çağrıştırması nedeniyle, eleştirel teorinin tartışılmasında "sosyal bilimler" terimi yerine, "kültür bilimleri", "tinsel bilimler", "beşeri bilimler" terimleri değişik yazarlarca kullanılmaktadır. Burada, Habermas'ın "tarihsel-yorumsamacı" bilimler adlandırmasına denk düşen bir biçimde kullanılan "tarihsel-toplumsal bilimler" terimi tercih edilmiştir.

dımcı olmanın ötesine" geçen yorumsama,"tüm metin-yorumlayıcı filolojiler alanı"nı kapsamıştır[96].

Yorumsama metodolojisinin başlangıçtaki temel özelliği, yorumlanan metinlere kendi başına yetki sahibi ayrı bir varlık olarak yaklaşmasıdır. Burada canalıcı nokta, yorumlamanın "yönelimini metnin otoritesinden alması ve metnin bugün [yorumun yapıldığı an] için taşıdığı normatif anlamını sonradan araştırması"dır[97]. Burada amaç incelenen metnin eleştirilmesi veya tarafsız bir biçimde sunulması değil, geleneksel inanç ve kuralların aktarımının sağlanması ve günün koşulları için uygulanabilir kılınmasıdır[98].

Bu bağlamda yorumsama, incelediği metnin ortaya çıktığı tarihsel koşullarda metnin dilinde yer alan sözcüklerin, simgelerin anlamını tespit etmek durumundadır. Bu faaliyet ise, zorunlu olarak, yorumlamayı yapanın içinde yaşadığı döneme ve kişisel tercihlerine bağlı olan bir anlam değişiminin ortaya çıkması demektir. McCarthy'nin deyişiyle,

> "Yorumlayıcı, çevirmen gibi önündeki materyalin anlamını, bu materyalin ilk olarak oluşturulduğu andaki anlamlı kuruluşundan farklı bir sembolik çerçeve içinde ve bu farklı sembolik çerçeve aracılığıyla yakalamak zorundadır. Ve tıpkı çevirmenin ana dilinin haklarını koruyan ve aynı zamanda da metninin yabancılığına saygılı olan ortak bir dil bulmak zorunda olması gibi, yorumlayıcı da materyalini öyle bir biçimde kavramlaştırmalıdır ki, bu materyalin yabancılığı korunurken, yine de kendi yaşam-dünyası ile anlaşılabilir bir ilişki içine sokulabilsin."[99]

Nitekim, yorumsama metodunun günümüzdeki önde gelen tem-

96. MacCharthy, **op.cit.**, s.169. Yorumsama metodonun dil-toplum ilişkisine yönelik ilkelerinin tartışıldığı ve kavram çözümlemesi ile toplumsal tarih arasında nasıl güçlü bir ilişki olduğunu gösteren bir çalışma için bkz. Reinhart Koselleck, "*Begriffsfgeschichte* and Social History", **Economy and Society**, Cilt 11, Sayı 4 (Kasım 1982), s. 409-427.

97. Ibid., s. 170.

98. **Ibid**. Yorumsamanın bu metodolojik amacı bugün de tartışılmaktadır. Örneğin anlamanın aynı zamanda uygulama da demek olduğunu ileri süren Gadamer'in görüşlerine (Hans Georg Gadamer, **Truth and Method**, London, 1975) karşı yorumsama metodolojisi içinde yorumlayıcı anlama ile uygulamayı birbirinden ayırmak amacında olanlar da bulunmaktadır. Bkz. John Ibbett, "Gadamer, Application and the History of Ideas", **History of Political Thought**, Cilt 8, Sayı 3 (Kış 1987), s. 545-555.

99. MacCarthy, **op.cit.**, s. 173.

silcilerinden Gadamer, "metin, ister yasa ister İncil olsun, uygun biçimde, yani ileri sürdüğü savlarla uyumlu olarak anlaşılacaksa, her bir anda, her bir özel durum içinde, yeni ve farklı bir yoldan anlaşılmalıdır. Burada anlama her zaman uygulamadır"[100] diyerek aynı noktaya işaret etmektedir. Şimdi, yorumsama metodunun tarihsel-toplumsal bilimler bakımından anlamının ne olduğuna geçilecek olursa şu noktaları vurgulamak mümkündür: (1) Toplum, insan eyleminin ürünüdür ve belli bir oluşum sürecine (tarihselliğe) sahiptir. (2) Toplumu yaratan insan, doğal dünyada "kendiliğinden" oluşmuş nesnelerden farklı olarak "kendi yaşam biçimini seçme" veya belirleme olanağına sahiptir ve bu anlamda "özgürlük" sahibidir. (3) Bu bakımdan, doğadaki nesneleri inceleyen bilimler ile toplumu inceleyen ve zorunlu olarak tarihsel olması gereken bilimler arasında konu ve metot farkı esaslı bir biçimde vardır. (4) Tarihsel-toplumsal bilimlere en uygun düşen metot, bu nedenle, insanın amaçlı toplumsal eyleminin yorumlayıcı anlama yoluyla kavranması olmaktadır. Buradan hareketle, Dilthey'ın görüşleriyle örnekleyecek olursak, "her tarihsel dönemin anlamlarının taşıyıcısı olan dile, sözcüklere yüklenen anlamları metinlerin yorumuyla anlayarak "yaşamayı anlamak" gerektiği ileri sürülmektedir. (5) Bu yorumlama faaliyeti ise, yine Dilthey'a göre "yaşamayı bir yazılı metinmişçesine incelemek" anlamına gelmektedir ki, bu da esasen pratik bir nitelik taşımaktadır[101].

19. yüzyıl Alman Tarihçi Okulu'nun etkisindeki metodoloji tartışmalarında öne çıkan tarihsel-toplumsal bilimlerin yorumsama metoduna dayalı bu "pratik ilgi"si, süreç içinde "eleştirel yorumsama"nın ortaya çıkışıyla değişmeye başlamıştır. Bu değişimi açıklamak için, "siyaset teorisi"nin niteliğine ilişkin olarak, yorumsamacı metodoloji içinde yer almamakla birlikte, ona yakın görüşleri bulunan Leo Strauss'un şu değerlendirmesini hareket noktası olarak kabul etmek mümkündür:

> "Tüm siyasal eylemler ya [varolanı] korumayı ya da değiştirmeyi amaçlar: Korumayı istediğimizde, daha kötüye doğru olan bir değişmeyi önlemek; değiştirmeyi istediğimizde ise daha iyi bir şeyi ortaya

100. **Truth and Method**, s. 275'ten aktaran Ibbett, s. 546.

101. Bkz. Doğan Özlem, **Bilim Felsefesi Ders Notları**, (İzmir: EÜFEF, 1982, teksir), s. 56-60. Ayrıca bkz. William Outwaite, **Understanding Social Life, the Method Called *Verstehen*** (London: George Allen and Unwin, 1975).

çıkarmayı dileriz. Tüm siyasal eylemler, o halde daha iyi veya daha kötü türünden bir düşünce tarafından yönlendirilmektedir. Ancak daha iyi veya daha kötü düşüncesi ise üstü kapalı da olsa, iyi anlayışını içerir. Tüm eylemlerimizi yönlendiren iyinin bilincine varılması, bir kanaat niteliği taşır: Hiçbir biçimde sorgulanmaz, ama düşünüldüğünde, sorgulanabilir olduğu ortaya çıkar. İşte tam da bu iyiyi sorgulayabileceğimiz gerçeği bizi, artık sorgulanamaz olan iyi düşüncesiyle -artık kanaat değil de bilgi olan düşünceyle- karşı karşıya getirir. O halde, tüm siyasal eylemler, kendi içinde, iyinin, iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine doğru bir yönelmişlik içerir. Çünkü iyi toplum, tamamlanmış siyasal iyidir."[102]

Yorumsama metodu, siyaset teorisine insanın siyasal eylemini belirleyen "iyi" fikrini, her siyasal eylemin oluştuğu tarihsel koşulların "taşıyıcısı" olan dili analiz ederek anlamak gibi bir amaç yüklenmektedir. Ancak burada da, klasik yorumsamada olduğu gibi, ayrı bir varlık (*entity*) olarak dilin analizi yoluyla ortaya çıkarılan youmsamacı anlamı tespitle mi yetinilecektir? Eleştirel teorinin yorumsamaya yüklediği görev bunu aşmakta, bir anlamda yorumsamanın pratik ilgisini bırakarak "özgürleşimci ilgi"yi işin içine katmaktadır. Dolayısıyla, siyasal eylemin yorumsamacı anlaşılışında, Strauss'un yukarıda aktarılan görüşüne uygun düşen bir biçimde, insan eylemini anlamlı kılan modellerin (veya sembolik sistemlerin) kabulü, reddi veya reddi halinde de dönüştürülmesi gündeme gelmektedir. Bu noktada, eleştirel teorinin cevaplandırmak durumunda olduğu canalıcı soruya gelinmektedir. Bu kabul veya red ya da dönüştürme işi nasıl yapılacaktır? Kabulü veya reddi belirleyen esaslar nelerdir? "Eleştirel toplum teorisini pozitivist sosyolojiden ayıran şeyin güçlü *normatif* boyutu" olduğunu[103] vurgulayarak, söz konusu esasların eleştirel teorinin "özgürleşim" kavramı üzerine inşa ettiği, özgür, kendi kendini belirleyen (*self-determining*), bütünselliği sağlanmış bir "rasyonalite" anlayışına dayanan toplum tasarımı çerçevesinde ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Bu tasarımın belirgin nitelikleri ise eleştirel teorinin modern toplumu çözümleyişi içinde ortaya çıkmaktadır. Ancak bu çözümleme pozitivizmin -bilgi teorisi ve metodoloji olarak eleştirilmesiyle eklemlenmiş bir biçimde- modern toplumsal örgütlenmeyi belirleyici bir "ideoloji" olarak eleştirisiyle iç içe geçmiş durum-

102. Leo Strauss, "What is Political Philosophy", **The Journal of Politicis**, Cilt 19 (1957), s. 343.
103. Benhabib, **op.cit.**, s.5.

dadır. Dolayısıyla eleştirel teorinin modern toplum çözümlemesine geçmeden önce, pozitivizmin ideolojik boyutları üzerinde durmak gerekmektedir.

C. İdeolojik Olarak Pozitivizm: Bilimselcilik (Scientism)

Eleştirel teorinin pozitivizmi eleştirisinin en önemli öğelerinden biri de pozitivist epistemoloji ve metodoloji anlayışıyla toplumsal-siyasal örgütlenme arasında güçlü bir ilişki olduğunun kabul edilmesidir[104].

> "Burada ortaya konacak olan görüş, toplumsal gerçeklik hakkındaki her bilginin beraberinde, açıkça veya zımnen, belirli ideolojik, siyasal ve değerlendirici inançları da taşıdığını ileri sürmektedir... [G]örünüşte, en tarafsız metodoloji olan doğa bilimlerinin metodolojisi, toplumsal dünyaya uygulandığında bulguları ve sonuçları bakımından siyasal bir nitelik kazanmaktadır."[105]

Bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınan pozitivist bilim anlayışının olgu-değer ayrımı üzerine kurulu "metafizik aleyhtarlığı" içinde aşağıladığı "ideoloji" ve "felsefe", esas olarak pozitivizmin kendisi için de geçerlidir. Pozitivizm, yine birinci bölümde belirtildiği üzere, doğal ve toplumsal dünyaların olgulardan oluştuğunu ve bilimin amacının bu olguları açıklamak olduğunu ifade etmekteydi. Açıklama ise geleceği önceden bilme, dolayısıyla hareketleri hesaplayıp denetleyebilme olanağı sağlamaktaydı. Bu açıdan pozivizm, bilim ile uygulamayı (tekniği) yakından birleştirmektedir.

Böyle bir bilim anlayışının yerleşmesi ve üstelik bu anlamda bir "bilim"e, insanın diğer düşünüş ve değerlendiriş tarzlarınınüzerinde bir yer verilmesi, doğrudan doğruya toplumsal-siyasal örgütlenmeyi belirleyici bir durumdur. Nitekim, Rönesans sonrası Batı düşünce ve toplum tarihini inceleyen birçok düşünür, rasyonel esaslara dayalı bir bilim anlayışının gelişip toplumsal-siyasal örgüt-

---

104. Bu doğrultuda, "değerlerden arındırılmış" olma savının bilim ve etik ilişkisi hakkında "yabancılaşmış bir kavram" olduğu görüşünü ileri süren bir örnek çalışma için bkz. Cornelis J.J. Vermeulen, "Anthropology and Politics: The Logic of Their Interrelationship", **Dialectical Anthropology**, Cilt 2, Sayı 3 (1977), s. 235-244.

105. James Farganis, "A Preface to Critical Theory", **Theory and Society**, Cilt 2, Sayı 3 (1975), s. 483.

gütlenmeyi temellendirmesini "olumlu" bir gelişme olarak öngörmüşlerdir. Bu bakımdan, Aydınlanma döneminde rastlanan, Condorcet'nin "insanlığın ilerlemesi" hakkındaki "tablo tasarımı"nda örneklendiği üzere rasyonel temellere dayalı bir bilimsel anlayışın toplumsal-siyasal örgütlenmeyi de belirlemesinin olumlu bir gelişme olduğu, insanlığın böylelikle irrasyonel (dinsel) öğelerin yapılandırdığı gerilikten kurtularak "özgürleşeceği" ileri sürülmekteydi[106].

Toplumsal-siyasal örgütlenmenin rasyonel temeller üzerine kurulması ideali, Auguste Comte'un pozitivizmi formüle ediş biçimiyle "iktidar"ı vurgulayan bir içerik kazanmıştır. Aydınlanma'nın irrasyonel esaslara dayanan Eski Rejim'i (*Ancien Régime*) reddetmesindeki (*negation*) "eleştirel" boyut, "rasyonalite" kavramının pozitivist bilim anlayışı esaslarına uygun "teknik" veya "araçsal" bir belirlenim kazanmasıyla beraber, yerini belirli bir egemenlik (iktidar) biçiminin olumlanmasına bırakmıştır[107].

Dolayısıyla, eleştirel teorinin özgürleşimci ilgisi çerçevesinde pozitivizm, teknolojik rasyonaliteye dayalı bir egemenlik ilişkisini olumlayıcı, meşrulaştırıcı bir ideoloji niteliğindedir ve pozitivist bilim anlayışının bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzı haline gelişinin olumsuzlanması gerekmektedir. Bu bağlamda Max Weber'in rasyonalite ve rasyonelleşme kavramlarını eleştiren Marcuse[108], şu yargıya varmaktadır:

---

106. Bkz. Robert Nisbet, **History of the Idea of Progress** (London: Heinemann, 1980), özellikle "Özgürlük Olarak İlerleme" başlıklı 6. bölüm, s. 179.

107. Bu bakımdan Nisbet'in Comte'u ve dolayısıyla pozitivist toplum teorisini "İktidar Olarak İlerleme" başlığı altında incelemesi oldukça anlamlıdır: Ibid., s. 251-258.

108. Marcuse'nin eleştirisine karşılık, Max Weber'in rasyonalite kavramını "araçsal rasyonalite" (**Zweckrationalitaet**) ve "değere yönelik rasyonalite" (**Wertrationolitaet**) olarak bölümlemesi (bkz. Brubaker, **op.cit.**) ve kapitalist modern toplumun gelişimindeki rasyonelleşmeyi birinci türle ilişkilendirmesi, dünyanın böylelikle insanın özgür iradesiyle belirlenebilir bir dünya olmaktan çıktığını, bu oluşumun beraberinde bürokratikleşmenin yerleştiğini ileri sürerek kapitalist modern toplumsal gelişmeye ahlaki düzeyde olumlu yaklaşmadığı ileri sürülmektedir. Bu bakımdan Max Weber'i de bir "eleştirel teori" yanlısı olarak değerlendirmek de mümkündür: Bkz. Donald McIntosh, "Max Weber as a Critical Theorist", **Theory and Society**, Sayı 12 (1983), s. 69-109.

"Tam da bu teknik akıl kavramı muhtemelen ideolojiktir. Sadece teknolojinin uygulanması değil, teknolojinin ta kendisi (doğa ve insan üzerinde) egemenlik -metotlu, bilimsel, hesaplanmış, hesaplayıcı denetim- kurmaktır. Özel egemenlik kurma amaçları ve ilgili çıkarlar teknolojiye 'sonradan' ve dışarıdan yüklenmiş değildir; bunlar teknik aygıtın kuruluşuna dahildirler. Teknoloji her zaman tarihsel-toplumsal bir proje olmuştur: Teknoloji içinde toplumun ve toplumun egemen çıkarlarının insanlara ve şeylere nasıl davranacağı tasarımlanmıştır. Bu tür bir egemenlik 'amacı' teknik akıl için 'özsel'dir ve böyle olduğu ölçüde de ona aittir."[109]

Konuyu siyaset teorisi açısından ele alacak olursak, siyaset teorisini ampirizm temelli pozitif bir bilim olarak kavramak ve bu kavrayışın içerdiği açıklama-önceden söyleme ilişkisi esasında siyaset teorisine toplumun acil siyasal sorunlarına çözüm bulma görevini de yüklemek, bunun da "değerlerden arındırılmış", nesnel, doğru bilgiye ulaşma yolu olarak diğer (ideolojik niteliği ağır basan) "teorik" girişimlere göre üstün olduğunu kabul etmek (ki bu kavrayış bakımından pozitivizmin "değer yüklü" olduğu açıkça ortadadır, - "nesnel bilim"e olumlu bir değer verilmektedir) mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırmak anlamında bir "idcoloji"dir. Böyle bakıldığında, sadece pozitivizmin "bilimci" (*scientist*) bir ideoloji olduğu ortaya çıkmamakta, buna ek olarak, eleştirel teorinin mevcut egemenlik ilişkilerini reddeden, özgürleşimci bir toplum tasarımına yönelen "ütopyacı" boyutu da gündeme gelmektedir.

Bu bağlamda, eleştirel teorinin pozitivizmi bir "idcoloji", kendi özgürleşimci ilgisini ise "ütopya" olarak nitelendirmesinin Karl Mannheim'ın idcoloji ve ütopya kavramlaştırmasına denk düşen özellikler taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Mannheim'e göre "ideoloji" mevcut toplumsal-siyasal örgütlenme çerçevesini olumlayan, bunu aşmaya veya dönüştürmeye yönelmeyen fikirler bütü-

---

109. Herbert Marcuse, "Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber", **Negations: Essays in Critical Theory**, İng. çev. J.J. Shapiro (Boston, 1968), s. 223 vd'nden aktaran Jürgen Habermas, "Technology and Science as Ideology", **Twards a Rational Society**, İng. çev. J.J. Schapiro (London: Heinemann, 1977), s. 82.

nünü ifade ederken, "ütopya" ise mevcut toplumsal çerçeveyi dönüştürerek yepyeni bir toplumsal-siyasal örgütlenmeyi hedefleyen bütünselliğe sahip düşünceleri ifade etmektedir[110]. Bu açıdan pozitivizm, hem doğa bilimlerinde benimsediği bilim (ve teknoloji) anlayışı ve hem de sosyal bilimlerde kabul edilen teorik-metodolojik ilkeler bakımından, modern toplumsal-siyasal örgütlenmenin mevcut halinin (*status quo*'nun) sürdürülmesinden yana bir ideoloji niteliğinde görünmektedir.

D. Özgürleşimci İlginin Temeli Olarak Siyaset: Siyasal Düşünceler Tarihine Farklı Bir Bakış

Pozitivist siyaset teorisinin "bilimsellik" iddiasını pekiştirmek üzere başvurduğu tarihsel değerlendirme iki özellik gösteriyordu: Birincisi, siyaset teorisinin Eski Yunan'dan başlayarak nasıl geliştiği ve süreç içinde nasıl -Machiavelli sonrasında- modern anlamda bilimselleştiği, siyasal düşünce tarihi incelemelerinin temel yaklaşımıydı. İkinci olarak da Easton örneğinde görüldüğü üzere, artık geçmişte kalmış, "siyaset bilimi öncesi" fikirlerle ilgilenmenin çağdaş genel siyaset teorisinin oluşturulmasına bir katkıda bulunmayacağı, hatta bu incelemelerin bilimsellikten vazgeçmeye yönelik bir eğilim içerebileceği fikriydi.

Eleştirel teorinin siyasal düşünceler tarihine yaklaşımı bundan temelde farklıdır. Eleştirel teori, siyasal düşünceler tarihiyle ilgilenirken, konuya Eski Yunan düşüncesinde, özellikle de Horkheimer'in deyimiyle "Platon ve Aristoteles'in altın çağı"ndaki siyaset kavramına olumlayıcı bir biçimde yaklaşır. Bu yaklaşımın ana çizgileri şöyle özetlenebilir:

(1) Eski Yunan'da "pratik felsefe"nin bir parçası olan siyaset ve etik, birbirlerinden ayrı alanlar olarak görülmemekteydi. Siyaset, etik ilkelerle iç içe geçen pratik bir faaliyetti. Siyasetin amacı "iyi ve adil" bir toplum düzenini oluşturmak olarak görülmekteydi.

(2) Bu kavrayış içinde siyaset, Aristoteles'in "*zoon politikon*" diye formüle ettiği insanın özü anlayışı ya da "felsefi antropoloji" açısından insanın mükemmelleştiği, varoluş amacının (*telos*) nihai

---

110. Karl Mannheim, **Ideology and Utopia**, (London: Routledge and Kegan Paul, 1976), s. 49 vd.; 173 vd.

evresine ulaştığı bir faaliyetti. Bu bakımdan siyaset (politika), ancak *polis* içinde gerçekleştirilebilir nitelikte olan bir faaliyetti ve özünde de "konuşma ve eylemin, gerekli olmanın ötesinde, en önemli ve en iyi biçimde gerçekleştirilebilir"[111] olduğu bir faaliyetti. Habermas'ın deyişiyle,

> "... Siyaset, iyi ve adil yaşam öğretisi olarak anlaşılmaktaydı. Aristoteles *nomoide* (yasalar) formüle edilmiş anayasa ile yurttaş yaşamının *ethos*'u arasında hiçbir karşıtlık görmüyordu; aksine, eylemin etik karakteri gelenek ve yasadan ayrılamazdı. Sadece *politeia* yurttaşı iyi bir yaşam sürme yetisine sahip kılabilirdi; ve bu yurttaş, kendi insan doğasını gerçekleştirmek için kent devletine, *polis*'e bağımlı olması anlamında *zoon politikon*'du...
> ... Eski siyaset öğretisi bütünüyle, Eski Yunanlıların kullandığı dar anlamında *praxis*'e atıfda bulunmaktaydı. Bunun zenaat ürünlerinin becerili bir biçimde üretilmesi ve dışsallaşmış [*objectified*] görevler üzerindeki uzmanın ustalığı anlamında *techne* hiçbir ilgisi yoktu...
> ... Aristoteles siyasetin ve genel olarak pratik felsefenin bilgiye sahip olma iddiası bakımından katı bir bilimle, sabit bir gerçek bilgi [*episteme*] ile karşılaştırılamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü, siyasetin konusu Adil ve Yetkin olan, kendi değişken ve rastlantısal bağlamı içinde, mantıksal gereklilikten olduğu kadar ontolojik süreklilikten de yoksundur."[112]

(3) Eleştirel teoriye göre, yukarıda belirlenen nitelikleri taşıyan bir siyaset kavramı on dokuzuncu yüzyıldan itibaren kesinlik kazanan bir biçimde terk edilmiştir. Bu terk edilişi siyasetin pratik felsefenin bir dalı olmaktan çıkması biçiminde ifade etmek de mümkündür. Siyaset ile pratik felsefe arasında gerçekleşen bu ayrılma, Machiavelli'nin siyaset ve etik'i birbirinden ayırmaya yönelmesiyle başlamakta, Hobbes'un, Galile'nin bilimsel metot anlayışına uygun bir siyasal topluluk (*Leviathan*) tasarımı oluşturmasıyla en önemli evresine ulaşmaktadır. Bundan böyle siyaset "modern deneysel bilimler modeliyle temellendirilen siyaset biliminin kurumsallaşması"[113] noktasına doğru gelişme gösterecektir.

(4) Siyasetin deneysel bir bilim olarak anlaşılmasının ortaya çı-

111. Benhabib, **op.cit.**, s. 5.
112. Jürgen Habermas, "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy". J.Habermas, **Theory and Practice**, İng. çev. J.Viertel (London: Heinemann, 1977), s. 42.
113. **Ibid.**, s.41.

kışı sürecinde, en önemli değişimlerden biri siyasetin iktidar elde etmek için insanların birbirleriyle yarıştıkları bir tür teknik faaliyet, "uzman politikacı" deyişine de imkân veren bir tür zenaat halini almasıdır. Nitekim, siyasetin Aristotelesçi anlayışa uygun olarak, insanın kendi özünü gerçekleştirdiği bir *praxis* parçası olmaktan çıkması sürecinde ilk adımı atan Machiavelli'nin temel eseri olan *Hükümdar*'ın iktidarın nasıl ele geçirileceği, korunacağı ve kaybedileceği sorunları üzerinde yoğunlaşması ve iktidarı ele geçirebilecek kişinin bu "siyaset zenaatı"nı yürütebilmesi için sahip olması gereken niteliklere eğilmesi bu bakımdan son derece açıklayıcıdır[114].

Siyasal düşüncenin Eski Yunan'daki niteliği ve bu niteliğin sonraki dönüşümüne ilişkin bu değerlendirmelere bazı noktaların eklenmesi gerekmektedir. Siyaset ile etik'in birbirinden ayrılması, siyasetin teknik bir faaliyet haline gelmesini, böylece teknoloji (zenaatçılık mantığı = *techne-logos*) üreten doğa bilimlerinin teorik ve metodolojik ilkelerine uygun olarak işgören bir bilim halini almasını, aynı zamanda insan yaşamının "özel" ve "kamusal" olarak ayrı alanlar halinde parçalanmasını da ifade eder. Siyaset teorisinde devlet-sivil toplum ayrımı olarak da geçen bu parçalanma, özünde doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorilerinin varsayımlarına temel oluşturmuştur. Bu bağlamda, siyasetin temellerini formüle eden modern teorilerin özerk, hak sahibi bireyler arasında oydaşmaya (*consensus*) dayalı bir siyaset anlayışı içinde "ahlak ile siyaset alanlarını kesin çizgilerle ayrıştırması"na ek olarak, Adam Smith ile birlikte de "ekonomik faaliyetin hem etik'ten hem de siyasetten ayrıştırıldığını görmekteyiz[115].

Etik ile siyasetin, ekonomi ile hem etik'in hem de siyasetin böylece ayrışması, bu ayrışmanın insan yaşamının özel-kamusal olarak bölünmesiyle örtüşmesi, üstün emretme gücü olarak siyasal iktidarın bu çerçevede, ekonomi alanında ve kendi özel yaşam pratiklerinde faaliyet gösteren insanların dışında, ele geçirilmesi gereken ve arzulanan bir "nesne" konumunu kazanması, bu ele geçirme işini de artık bir zenaat (*techne*-yani uzmanın sahiplenmesini gerektiren bir faaliyet alanı) haline gelen siyaset işiyle uğraşanların üstlenmiş olmaları, bu çalışmanın birinci bölümünde açıklanan

114. **Ibid.**, s.556. Ayrıca bkz. Agnes Heller, **Renaissance Man**, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
115. Behnabib, **op.cit.**, s.6.

liberalizm-pozitivizm ilişkisinin özelliklerini farklı bir dille ortaya koyarak eleştirmektedir. Bu bakımdan, insanların başta ekonomik faaliyetleri olmak üzere özel yaşam alanlarını güvence alına alan liberal öğreti ile özel-kamusal yaşam alanları arasındaki ayrışma temelinde siyaseti bir zenaat halinde algılayan pozitivizmin modern toplumsal örgütlenmedeki belirleyiciliği, siyasal iktidarın insanlardan bağımsız bir "şey" halini almasına ve bu "şey"in insanlar üzerindeki egemenliğine meşrulaştırıcı bir temel kazandırmış olmaktadır.

Buna karşılık, eleştirel teorinin belirtilen *status-quo*'yu özgürleştirimci doğrultuda aşmaya yönelişinde, Eski Yunan siyaset felsefesini bir tür yücelterek, ama modern toplumun tarihselliği içinde başka kaynakları da devreye sokarak yeni bir iktidar ve toplumsal-siyasal örgütlenme formülasyonu arayışında olduğu görülmektedir.

Bu arayış, mevcut durumu beğenmemekten, onu kötülemekten kaynaklanan ve ampirik zihniyetli siyaset biliminin "normatif" olarak adlandıracağı türden bir formülasyon değildir. Örneğin Horkheimer'e göre bu formülasyona basit bir "olması gereken" denilemez. Siyaset teorisinde "olması gereken", örneğin Platon'un "ideal devlet" veya Aristoteles'in "Politeia" tasarımları, Hobbes, Locke ve o gelenek içindeki sözleşme kuramcılarının "doğal durum" varsayımları[116] türünden hep, insanın mevcut tarihselliğinin dışından gelen kaynaklara ("idealar dünyası"na, insana dıştan verili bir *telos*'a, insan varoluşunun dışında yer alan tasarımsal bir insan özüne) atıfta bulunmuştur. Buna karşılık eleştirel teorinin mevcut egemenlik ilişkilerini (*Herrschaft*) aşmaya yönelik "özgür ve kendi kendini belirleyen toplum" formülasyonu tarihseldir ve "üretim güçlerinin ve doğa üzerinde insanın güçlenişinin gelişiminde yatan içkin (*immanent*) tarihsel bir potansiyeldir"[117].

Bu tarihsel potansiyel, insan dışından verili bir özün varoluş içinde kendi amacını (*telos*) gerçekleştirmesi faaliyeti olarak anlaşılan siyaset kavramından hareket eden ve bu gerçekleştirmeyi bireyselliğe yer vermeyen *polis*'in cemaatçı örgütlenişi içinde olanak-

116. Bu geleneğin son örneği, toplumsal adaletin ilkelerini varsayımsal bir "ilk durum"da (**original position**) insanların önce hangi ilkeler üzerinde anlaşacaklarını belirleyerek temellendirmeye çalışan John Rawls'dur. Bkz. John Rawls, **A Theory of Justice**, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard U., 1972).

117. Benhabib, **op.cit.**, s. 7.

nakli gören Eski Yunan'un *praxis* kavramından farkı nedir? Bu sorunun yanıtı eleştirel siyaset teorisinin modern toplum hakkındaki değerlendirmeleriyle sıkı bir bağlantı içindedir.

II. ELEŞTİREL SİYASET TEORİSİ ve MODERN TOPLUMSAL-SİYASAL ÖRGÜTLENME

Eleştirel siyaset teorisi, modern toplumun ekonomik, kültürel ve siyasal düzeylerine ilişkin çözümlemelerine, pozitivizmin ve pozitivizmle birleşmiş bir liberalizmden tümüyle farklı bir çerçevede yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, modern toplumda geçerli kılınmış "rasyonalite" anlayışının eleştirisi ve bu eleştiri esası üzerinde inşa edilmek istenen yeni bir demokratik ilkeler tasarımı bulunmaktadır. Önceden söylemek gerekirse, bu yaklaşım modern toplumsal-siyasal örgütlenmeyi "demokratik" bulmamakta ve bunun nedenlerini açıklarken de "demokrasi"den ne anladığını ifade etmeye yönelmektedir. Eleştirel siyaset teorisinin modern toplumsal-siyasal örgütlenme hakkında demokrasi kavramını esas alan bu yaklaşımı birinci bölümde incelediğimiz siyasal gelişme kavramını da yeniden ele almayı gerektirmektedir. Bir başka deyişle, siyaset kavramının yeniden yorumlanmasını içeren modern toplumdaki liberal demokrasinin eleştirisi siyasal gelişme kavramı bakımından önemli sonuçlar yaratmaktadır.

A. Demokrasi Sorunu: Özgürlük ve Rasyonalite

Eleştirel siyaset teorisinin demokrasiye yaklaşım biçimi, liberal-demokratik temsili sistemi "katılımcı demokrasi" fikri açısından eleştiren düşünce gelenekleriyle bazı paralellikler göstermektedir.Bu eleştirinin iki önemli öğesi ise "özgürlük" ve "rasyonalite" kavramları çevresinde yer almaktadır.

I.Özgürlük Kavramı

Eleştirel teorinin demokrasi sorununu ele alış biçiminde temel öneme sahip kavram özgürlüktür ve asıl sorun özgürlük kavramının tanımlanışına bağlı olarak geliştirilecek yeni siyasal iktidar anlayışı olmaktadır. Bu bakımdan eleştirel siyaset teorisi ile Eski Yunan siyasal pratiğini ve düşüncesini yücelten Leo Strauss'un[118] Hannah

118. Leo Strauss hakkında bkz. Eugene F. Miller, "Leo Strauss-Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı", çev. Aleaddin Şenel, de Crespigny ve Minogue, der., **op.cit.**, s. 75-106.

Arendt gibi düşünürlerin iktidar-özgürlük ilişkisi hakkındaki değerlendirmeleri arasında parallellikler vardır[119]. Buna bir örnek olarak Arendt'in özgürlük anlayışı ile başlayabiliriz.

> "Liberal özgürlük kavramı siyasal iktidarı özgürlükle çatışan bir şey olarak anlamakta ve dolayısıyla mutluluğu bütünüyle ev yaşamının özel alanı içine oturtmaktadır. İktidarın kesin sınırlarının çizilmesiyle insanlar, kendi seçtikleri *özel* mutluluklarının araçlarını kovalamakta özgür kılınırlar. Arendt, aksine, özgürlüğü siyasal iktidarın sağlıklı bir bölüşümüyle özdeşleştirmekte ve böylece bir kamu alanını başkalarıyla paylaşmanın coşkunluğu [anlamında] bir *kamu* mutluluğu kavramının sınırlarını çizmektedir. Bir kimsenin başkalarıyla birleşerek dünyayı etkilemesi anlamında iktidarda olma fırsatının yaygınlaşması ölçüsünde hem siyasal özgürlüğün hem de kamu mutluluğunun etki alanının genişlemesi daha büyük boyutlara ulaşacaktır."[120]

Arendt'in özgürlük tanımı, liberal teorinin "negatif özgürlük" diye de bilinen ve özgürlüğü insana herhangi bir dış müdahalenin ve zorlamanın olmaması durumu anlamında "serbestlik" tanımlayan anlayıştan tümüyle farklıdır. Burada özgürlük insanın iradi olarak bir eylem yapması, bu eyleminin "başka insanlar"la bir arada gerçekleştirirken, bireysel (özel) değil, toplumsal (kamusal) bir faaliyetin içinde yer almasıdır. Benzer bir özgürlük tanımını 19. yüzyıl sonlarında, İngiltere'de, "Oxford İdealistleri" olarak bilinen çevrenin önde gelen düşünürlerinden Thomas Hill Green'de görmekteyiz.

> "Muhtemelen hepimiz özgürlüğün, doğru olarak anlaşıldığında, en büyük nimet olduğunda birleşiriz; ona erişmek, yurttaş olarak bütün çabalarımızın gerçek amacıdır. Ancak özgürlükten söz ettiğimizde, bununla ne anlatmak istediğimizi dikkatlice düşünmeliyiz. [Bununla] sadece sınırlamalardan ve zorlamalardan bağımsız olmayı anlatmayız. Sadece, neyi istediğimiz önemli olmaksızın, dilediğimizi yapmayı an

---

119. Bu açıdan, Habermas ve Leo Strauss'un Machiavelli hakkındaki değerlendirmelerinin örtüşmesi bir örnek olarak verilebilir. Bkz. John Keane, **Public Life in Late Capitalism toward a Socialist Theory of Democracy**, (Cambridge: Cambridge U., 1984), s. 121, 44 numaralı dipnotu.
120. Ronald Beiner, "Action, Natality and Citizienship: Hannah Arendt's Concept of Freedom", Zbigniew Pelczynski ve John Gray, edr., **Conceptions of Liberty in Political Philosophy**, (London: Athlone, 1984), s. 353.

latmayız. Bir insan ya da bir insan kümesi tarafından başkalarının özgürlüğünün kaybolması pahasına sahip olunan bir özgürlüğü de anlatmayız. *Yüksek bir değeri olan bir şey olarak özgürlükten söz ettiğimizde, yapmaya ve zevk almaya değecek bir şeyi yapmak ve ondan zevk almak konusundaki pozitif bir güç ya da kapasiteyi ve de başkalarıyla ortak olarak yaptığımız ve zevk aldığımız bir şeyi ifade ederiz".*[121]

Arendt ve Green'in özgürlük tanımlarındaki temel ortaklık, insanların birlikte yaptıkları eylem aracılığıyla ortak bir mutluluğu gerçekleştirmeleri noktasında görünmektedir. Bu çerçevede, liberalizmin "negatif" özgürlük anlayışının bir bakıma tamamlayıcısı olan "pozitif" özgürlük kavramına dayanılmak istendiği söylenebilir. Ancak, özellikle Arendt'in özgürlüğü tanımlayışında önemli bir özellik olarak göze çarpan şey, özgürlüğün esas olarak ve sadece pozitif boyutuyla tanımlanmakta oluşudur. Bir diğer deyişle Arendt, "negatif" özgürlük kavramını ve bu kavramın toplumsal-siyasal örgütlenmeye yansıyan "özel-kamusal alan" (veya sivil toplum-devlet) türünden ayrımları olumsuzladığı için, ortaklaşa eylem içinde özgürlüğü "pozitif" sıfatıyla değerlendirmek istememektedir. Çünkü "pozitif" denildiğinde, açıkça ya da zımnen "negatif"in de varlığı söz konusu olmaktadır.

Şimdi, buradaki temel sorunlardan biri, toplumsal tarih içinde böyle bir özgürlük anlayışının yerleştiği deneyimlerin olup olmadığıdır. Arendt'e göre bu özgürlük anlayışına en uygun siyasal iktidar anlayış ve örgütlenme biçimleri "liberal" değil, "cumhuriyetçi" gelenekte vardır[122]. Eski Yunan'ın kent-devleti demokrasileri bir yana, modern çağın "devrim" dönemlerindeki deneyimlerinde gözlenebilir. Örneğin "1776'da Amerika'daki şehir meclisi toplantıları, 1789-93 arasında Paris'teki halk dernekleri (*societe populaire*), 1871 Paris Komünü'nün seksiyonları, 1905 ve 1917'deki Rus Sovyetleri ve 1918'de Almanya'daki konsey demokrasisi (*Raetedemokratie*)[123] bunun örnekleridir.

---

121. Green'in **Lectures on the Principles of Political Obligation** adlı yapıtından aktaran: Norman Wintrop, "Liberal-Democratic Theory: The New Liberalism", N. Wintrop, **Liberal Democratic Theory and its Critics**, (London: Croom Helm, 1983), s. 90 (vurgular eklenmiştir).

122. Bkz. Hannah Arendt, "The Revulotionary Tradition and Its Lost Treasure", Sandel, der., **op.cit.**, s.239-263.

123. Steven Lukes, "İktidar ve Otorite, çev. S. Tekay, Bottomore ve Nisbet, **op.cit.**, s. 679.

Eleştirel siyaset teorisinin demokrasiye yaklaşımındaki "özgürlük" anlayışı, Arendt ve Green'in bu görüşüyle yakınlıklar içermektedir. Ortak olan en önemli noktalardan ilki, serbestlik anlamıyla sınırlı bir özgürlük kavrayışına sahip olan liberal teorinin "kişiliğin doğası, iyi yaşam ve bunların gelişebilecekleri toplumsal koşullar hakkında mümkün hiçbir açıklama ortaya koyamayacağı" inancıdır[124]. Liberal teori de modern toplumsal-siyasal örgütlenmenin temellerini belirlediğinden, liberalizm ile demokrasi arasında kurulan karşıtlık modern toplum eleştirisinin temel taşları arasında önemli bir yer almış olmaktadır.

Arendt ve Green'in tanımlayışlarıyla örneklediğimiz özgürlük tanımı, siyasal örgütlenme düzeyinde, bireylerin doğal, dokunulmaz, vazgeçilmez ve devredilmez haklarının önceliğini bir kenara bırakmaktadır. Daha yerinde bir deyişle "hak" kavramından önce, bir topluluk (community) yaşamı içinde, o yaşamı ortak katılımlarıyla etkileme gücüne sahip insanların eylemleri içinde belirlenen ahlaki bir ilkenin olması gerekmektedir. Bu ahlaki ilke ise topluluğun "ortak iyi"sidir. Liberal teorinin soyut, atomize olmuş, tarih dışı bir doğal durumdan çıkarsadığı hak kavramına öncelik vermesi bu bakımdan yerinde değildir. Buna göre,

> "Adil ve adil olmayan, iyi ve kötü olanla ilgili bir dil ve karşılıklı söylem topluluğu içindeki katılım sayesindedir ki rasyonalite gelişebilmekte ve insan iyiyi keşfedebilme yetisine sahip bir özne haline gelebilmektedir; o halde hak kavramının iyi kavramına önceliği söz konusu olamaz."[125]

Liberal siyaset teorisinin bu "toplulukçu" (cemaatçi-*communautarian*) eleştirisi bağlamında, eleştirel siyaset teorisi için canalıcı sorular şu noktalarda odaklaşmaktadır: (1) Bunlardan ilki yukarıda belirtilen "söylem topluluğu" teriminin anlamına ilişkindir. (2) İkinci sorun, ancak böyle bir söylem topluluğu içinde gelişeceği vurgulanan "rasyonalite"den ne anlaşıldığıdır. (3) Üçüncüsü,

---

124. Bu bağlamda liberal teori ile cumhuriyetçi-demokratik (katılımcılık) arasında bir karşıtlık kurulmuş olmaktadır. Bkz. Jeffrey C. Isaac, "Republicanism vs Liberalism? A Reconsideration", **History of Political Thought**, Cilt 9, Sayı 2 (Yaz, 1988), s. 349-350.

125. Bkz. Chantal Mouffe, "American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer", **Praxis International**, Cilt 8, Sayı 2 (Temmuz, 1988), s. 197.

böyle bir söylem topluluğu içinde gelişeceği düşünülen rasyonalite ile varılacağına inanılan "iyi"nin niteliği nedir? Modern toplumsal-siyasal örgütlenmeyi eleştiren ve her biri, "diyalog, karşılıklı konuşma, çarpıtılmamış iletişim, topluluk yargısı ve bireylerin birbirleriyle eşit ve katılımcı olarak karşı karşıya geldikleri bir rasyonel ikna türü"nden ortak özellikleri bulunan kavramlardan (bu listeye, topluluk erdemi, topluluk adaleti gibi kavramlar da eklenebilir) söz eden Gadamer, Habermas, Rorty, Arendt (yine ekleyecek olursak Charles Taylor, Alasdair MacIntyre) gibi düşünürler[126] arasındaki farklılıkları bir kenara bırakarak[127] soruların yanıtlanmasına geçebiliriz. Ancak, bundan önce belirtilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır: Bu düşünürlerin tümü, modern toplumu eleştirilerinde, idealleştirdikleri özgürlük ve siyasal iktidar kavramlarını ifade ederken "toplum" (*society*) kavramını değil, topluluk (*community*) kavramını kullanmaktadırlar. Bu durum, söz konusu düşünürlerin "siyasal iktidar" kavrayışlarının örgütlü ve kurumsallaşmış bir düzeni yadsıdığına işaret etmektedir. Nitekim Lukes, Arendt ve Habermas'ın iktidar kavramlaştırmalarının ortak noktasını şöyle ifade etmektedir:

> "Habermas, Arendt'in iktidar anlayışının '*bir başkasının* iradesinin araçlaştırılmasını değil, anlaşmaya varmaya yönelik bir ortak iradenin - anlaşmaya yönelik iletişimin oydaşma üretme gücü- oluşturmasını' anlattığını kabul eder. Bu, Habermas'ın kendi 'kısıtlanmamış iletişimde ortaya çıkan oydaşma' nosyonunu çağrıştırır. Bu nosyonda 'katılanlar öncelikle bireysel başarılara değil, anlaşmaya varmaya yönelmiştir.' Fakat bu iletişimli iktidar kavramını dayandırdığı temel ve bu kavrama yüklediği tarihsel ve siyasal anlam bakımından Arendt'ten ayrılır... Habermas [Arendt]in konumu[nun] 'modern koşullara uygulanamayacak', çağa uymayan bir modele, eski Yunan polisine dayandığı görüşündedir. Arendt'in siyaset görüşü 'stratejik eylem'i ve 'siyasal iktidar için mücadele'yi dışlar... Ona göre siyaset, "ortak eylemde bulunmak amacıyla konuşmak için bir araya gelenlerin praxis'iyle" özdeşleştirilmiştir. Öte yandan Habermas, Arendt'in tezinde (ele geçirilmiş, korunmuş ve kullanılmış) iktidardan farklı olarak, meşru iktidarın "kı-

126. Richard J.Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**, (Philadelphia: U of Pennsylvania, 1985), s.223'den aktaran Stokes, **loc.cit.**, s. 53.

127. Modern liberal-demokratik, toplumsal-siyasal örgütlenmenin bu bağlam içindeki eleştirisinde yer alan düşünürlerin ortak ve farklı noktalarının ayrıntılı analizi ayrı bir çalışmada ele alınmalıdır.

sıtlanmamış iletişim içindeki ortak inanışlar" aracılığıyla oluşturulduğunu ileri sürmektedir."[128]

Görülüyor ki, "siyasal iktidar"dan burada anlaşılan şey, liberal demokratik anlayışın siyasal iktidarı toplum (*society*) üyelerinin dışında, ele geçirilecek, korunacak ve uygulanacak bir nesne konumuna oturtmasından tümüyle farklı olarak, topluluk (*community*) üyelerinin sınırlandırılmamış ve çarpıtılmamış bir iletişim içinde ortaklaşa belirledikleri bir *praxis*'dir. Bu bağlamda, liberal-demokratik kurumlaşmanın temelini oluşturan (sivil) toplum (özgürlük)-siyasal toplum (devlet-iktidar) karşıtlığı yerine insanların katılımla kendilerini gerçekleştirdikleri topluluk kavramını kullanmanın bir diğer özelliğine de değinmek gerekmektedir. Sunar'ın deyişiyle,

> Latince *societas* sözcüğünden türetilmiş olan 'toplum' sözcüğünün ilk defa Roma Hukuku'nda kullanılmış olduğunu biliyoruz. Roma Hukuku'nda *societas* sözcüğü iki anlamda kullanılmıştır. Ülkelerarası antlaşmalara *socieatas* denildiği gibi, *societas* sözcüğü daha çok 'firma' anlamında kullanılmıştır. Firma anlamında *societas* ile Aristo'nun hane anlamında kullandığı *oikos* arasında büyük benzerlik bulunduğunu görüyoruz. *Oikos* kadar societas da fayda ilkesine ve pratik etkinliğe dayanmaktadır... Aristoteles için *oikos* ile *polis* arasındaki fark karşılaştırılırsa yaşam ile iyi yaşam arasındaki fark ortadan kalkmış olur. Toplum kavramı bu farkı ortadan kaldırmış ve politik yaşamı ekonomik yaşama indirgemiştir."[129]

Böyle bakıldığında, liberal teorinin toplum ile devlet, ekonomi ile siyaset arasında varolduğunu kabul ettiği bölünme temelinde, başta mülkiyet hakkını kutsallaştırarak tanımladığı negatif özgürlük anlayışı üzerine kurulu siyaset kavramının temelleri açıklığa ka-

---

128. Lukes, **loc.cit.**, s. 678-679 (Tekay'ın yukarıda 38 numaralı dipnotunda zikredilen çevirisini düzelterek aktardık, şöyle ki: Tekay çevirisinde "those who talk together in order to act in common" karşılığında "ortak hareket etmek için birlikte yürüyenlerin" denmekte; "common convictions in unconstrained communication" karşılığında ise "kısıtlanmamış iletişime hep birlikte inanılması" ifadesi verilmektedir. Bkz. Steven Lukes, "Power and Authority", Tom Bottomore ve Robert Nisbet. der., **A History of Sociological Analysis**, (London: Heinemann, 1979), s. 671.
129. Sunar, **op.cit.**, s. 58.

vuşmuş olmaktadır. Eleştirel siyaset teorisi, insanların fayda (çıkar) peşinde koştukları ve bu anlamda iktidar için birbirleriyle mücadele halinde oldukları "toplum-siyaset" kavrayışı yerine insanların anlaşmak üzere bir araya geldikleri topluluk kavramını koymaktadır. Şimdi böyle bir topluluk kavramının özelliklerini görebiliriz.

2. *İletişimsel Rasyonalite* (Communicative Rationality) *ve Katılımcı Demokrasi*

Eleştirel siyaset teorisinin katılımcı demokrasi fikri, özgürlük kavramı yanında, "rasyonalite" kavramına da dayanmaktadır. Ancak burada rasyonalite kavramı liberal-demokratik teoride olduğundan farklı bir anlama sahiptir. Bu farkı şöyle açıklayabiliriz: Liberal-demokratik teorinin dayandığı rasyonalite kavramı, araçlar ile amaçlar arasındaki optimum dengenin hesaplanılması ve somut bir durumda insanın kendi yararını azamileştirmesi ilkesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, örneğin Locke'un ve 19. yüzyıl liberalizminin, "rasyonalite" kavramından hareketle, "mülk sahipliği" ölçütü etrafında belirlenmiş bir biçimde seçme ve seçilme haklarını "vergi ödeme" koşuluna nasıl bağlamış olduğuna daha önce değinmiştik[130].

Eleştirel teorinin rasyonalitcye yüklediği anlam bundan tümüyle farklıdır. Bir insanın "rasyonel" bir eylemde bulunduğunu söylediğimizde ne kastedilmektedir? Sorunun yanıtı eleştirel teorinin kavrama yüklediği anlamı açıklığa kavuşturacaktır.

> Bir kimsenin rasyonel olarak davrandığını veya bir önermenin rasyonel olduğunu söylemek, o eylem veya önermenin ilgili kişi ya da kişiler tarafından eleştirilebileceğini veya savunulabileceğini söylemek demektir ki, dolayısıyla ilgili kişi veya kişiler bu eylem veya önermeyi "temellendirme" yetisine sahip bulunmaktadırlar. Rasyonel eylemlerin temellerini ampirizmin yaptığı gibi, nesne-dünyaya ilişkin bilgi ifadeleriyle sınırlandıramayız. 'Bilişsel-araçsal rasyonalite'yi 'iletişimsel rasyonalite' ile tamamlamalıyız... Rasyonalite iletişimi gerektirir, çünkü bir şey ancak en azından bir diğer kişinin anlaması için gerekli koşulları sağladığından rasyoneldir... [Habermas] sık sık, insan dilinin, alelade durumlarda konuşanlar tarafından zımnen ortaya atılan, ama açık hale de getirilebilir olan 'geçerlilik iddiaları' [*validity claims*] içerdiğini ileri sürmektedir. Bir başka kimseye bir şey söylediğim zaman,

130. Bkz. Yukarıda s. 41 vd.

zımnen şu iddialarda da bulunurum: Söylediğim şey anlaşılabilir; önerme içeriği doğrudur, bunu söylemeye hakkım vardır ve bunu kandırma niyeti olmaksızın, içtenlikle söylüyorumdur... Geçerlilik iddialarına açıklık kazandırıldığında ve temelleri, bu iddialar için ne denli iyi nedenler ortaya konulabileceğini belirleyecek ölçüde açıklandığında, burada Habermas'ın "muhakeme süreci" dediği şey vardır."[131]

Demokrasi de temelinde insanların fikirlerini serbestçe ve doğru dürüst ifade etmeleriyle ortaya çıkan konuşma ve eylem süreci tarafından belirlendiğinden, bu rasyonalite anlayışının demokrasinin temelini oluşturacak özellikler içerdiği kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak buradaki sorun, bu tür bir "iletişimsel rasyonalite"nin liberal-demokrasinin merkezinde yer alan "araçsal rasyonalite"den ne farkı olduğudur. Bir diğer deyişle insan kendi yararını gerçekleştirmeye yönelik eylemde bulunurken de böyle bir iletişim (yani 'muhakeme süreci') ortaya çıkmamakta mıdır? Sorunun yanıtı kuşkusuz olumludur; yani liberal-demokrasilerde de böyle bir süreç vardır, ama bu süreç içinde oluşan araçsal rasyonaliteyi niteleyen özellikler iletişimsel rasyonaliteden tümüyle farklıdır.

Bu farkı açıklayabilmek için *praxis* kavramına başvurmak gerekmektedir: Açıkça ve kesin bir biçimde tanımlanması güç bir terim olan *praxis*, genel olarak eylemi, faaliyeti anlatır ve insanın kendi yarattığı (oluşturduğu, ürettiği) ve tarihsel, beşeri dünyasını ve kendisini değiştirdiği (biçimlendirdiği) özgür, evrensel, yaratıcı etkinliği olarak tanımlanır[132]. Immanuel Kant ise, *praxis* kavramını birbirinden kopuk olmayan iki bölüme ayırmaktadır: "(1) Bir teorinin uygulanması, deneyime denk düşen durumlarda uygulanması olarak *praxis* ve (2) insanın etik olarak anlamlı davranışı olarak *praxis*."[133] Benzeri bir ayrımın Habermas'ta da olduğu görülmektedir.

"...Habermas, 'iş' veya 'amaçlı rasyonel eylem' ile 'etkileşim' veya 'iletişim' arasında bir ayrım yaparak *praxis* kavramını yeni bir biçimde

131. Anthony Giddens, "Reason Without Revolution?", Richard J. Bernstein, der., **Habermas and Modernity**, (Cambridge: Polity, 1985), s.99.
132. Gajo Petroviç, "Praxis", Tom Bottomore, der., **A Dictionary of Marxist Thought**, (Oxford: Blackwell, 1983), s. 384.
133. **Ibid.**, s. 385.

formüle etmeye girişmiştir: Bunlardan ilki 'ampirik' bilgi temeline dayanan *teknik kurallar* tarafından ya da analitik bilgiyle temellenen stratejiler tarafından 'yönetilen araçsal eylem veya rasyonel seçme yahut ikisinin birleşmesidir'; ikincisi ise 'üzerinde oydaşma [*concensus*] sağlanmış bağlayıcı kurallar tarafından yönetilen simgesel etkileşim'dir."[134]

Habermas'ta 'iş'i veya insanın 'amaçlı akılcı eylem'ini yöneten kurallar bütünü 'araçsal akıl'ı oluşturur. Bu araçsal akıl insanın doğa üzerindeki gücünü arttırması olarak gerçekleşen kendini üretme faaliyetini belirler ve temelinde bu üretimin dayandığı doğal ihtiyaçlar tarafından belirlenir. Buna karşılık, insanın toplum içinde diğer insanlarla giriştiği eylem biçimleri, "simgesel etkileşim"e veya "iletişim"e dayanır. Dolayısıyla, toplumsal-siyasal örgütlenmeyi "iş" veya "amaçlı rasyonel eylem" esasına göre, liberal-demokratik teorinin yaptığı gibi temellendirmek olanaksızdır. İnsanın toplumsal-siyasal faaliyeti "iletişim", yani dil (veya kültür) esasında oluşur. Bundan çıkan sonuç ise toplumsal-siyasal örgütlenme ile faaliyetin üzerinde oydaşma [*consensus*] sağlanmış kurallara bağlanmasıdır ki bu da, doğrudan doğruya oydaşma kavramının ifade ettiği üzere, tüm insanların eylem ve sözleriyle katılmalarını gerektiren bir sürecin sonucunda oluşur. Bu nedenle de, araçsal akla dayalı faaliyet alanları için geçerli olabilecek pozitivist epistemoloji ve bilim ilkelerini siyasal düzeye taşıyan liberal teorinin demokrasi anlayışını aşmak için iletişimsel rasyonaliteye, insanın etik olarak anlamlı eyleminin oluşmasını mümkün kılacak, iletişimi sınırlandırıp çarpıtmayacak bir toplumsal-siyasal örgütlenme gerekmektedir. Nitekim, günümüzün ciddi siyasal sorunları arasına girmiş bulunan teknolojik ilerlemenin etkileri konusunda Habermas'ın değerlendirmesine göre bugünkü sorun; teknolojik ilerlemeyi, pozitivist-liberal gelenekte olduğu gibi yeniden bir etik değer olarak kurumsallaştırmak değil, "teknoloji ile demokrasi ilişkisidir: Teknolojik denetimin gücünün eylemde bulunan ve ilişki kurabilen insanların oydaşma alanına nasıl getirileceği"dir[135].

Bu bağlamda, eleştirel siyaset teorisinin demokrasiye yüklediği anlam, yukarıda topluluk kavramının tercihine bağlı olarak açıklandığı üzere, her türlü örgütsel ilkeyi aşmaya yönelik bir bakış

134. **Ibid.**, s. 388.

135. Jürgen Habermas, "Technical Progress and the Social Life-World", J Habermas, **Toward a Rational Society**, s.57.

açısını taşımaktadır. Rousseau'nun yeni bir meşruluk ilkesi ortaya atmak ile adil bir siyasal yönetimi kurumlaştırma önerilerini birbirine karıştırdığını belirtilen Habermas, demokrasinin, daha doğrusu bir toplumun demokratik biçimde düzenlenmesinin temelinde kendi kendini denetleyen bir öğrenme sürecinin bulunduğunu ifade etmektedir[136]. Bu sürecin ise *a priori* sınırları yoktur. Buradaki ağırlık noktası insanların kendi iradelerini karşılıklı iletişimsel eylem içinde oluşturmaları bakımından özgür olmaları üzerinedir.

> "Dolayısıyla demokrasi, bir siyasal düzen ilkesi olarak, *a priori* bir biçimde, özgül bir örgütlenme tipini (örneğin Sovyetler sistemini) tek *doğru* tip olarak belirleyemez. Yine bunun gibi *a priori* olarak her tür temsil, delege ve benzerini içeren düzenlemeyi de dışlayamaz. Sorun, daha çok, her bir somut kurumsal düzenlemeler kümesi içinde, temel siyasal kararların, bu kararlardan etkilenecek olanların söylemsel irade oluşturma [*discoursive will-formation*] içinde sınırlandırılmamış bir katılma olanağına sahip olmaları halinde anlaşmalarını sağlama koşullarını oluşturma varsayımıyla haklı gösterilen kurumsal düzenlemeleri bulmaktır."[137]

Bu bağlamda demokrasi, "insanların sürekli yayılım gösteren denetim güçlerinin nesnel koşulları altında, nasıl yaşamak isteyebilecekleri ve istediklerine ilişkin pratik soruyla ilgili genel ve kamusal iletişimin kurumsal olarak güvence altına alınmış biçimleri" olarak tanımlanır, ancak bu biçimlerin ne olduğu, evrensel olarak tespit edilmez. Bu biçimlerin her somut durumda, kamuoyunun genel ilgi konularını sınırlandırılmamış bir biçimde tartışmasıyla oluşmasını sağlayan bir "kamusal alan"[138] içinde yer alması gerektiği ve eleştirici, denetleyici bir göreve sahip bulunmak durumunda olduğu ifade edilmektedir.

---

136. McCarthy, **op.cit.**, s.331.

137. Ibid., s. 332.

138. Bkz. Ibid., s. 15 "Kamusal alan"ın tarih içindeki somut görünüm biçimleri ile, kamuoyunun tüm yurttaşların aktif ve sınırlandırılmamış katılımıyla oluşmasını sağlayan ve eleştiri ve denetim işlevini gören idealleştirilmiş anlamı için bkz. Jürgen Habermas, "The Public Sphere", Armand Mattelart ve Seth Siegalaub, der., **Communication and Class Struggle, 1. Capitalism, Imperialism,** (London: IG. IMMRC, 1983), s.198-201.

B. Yeni Bir Siyasal Gelişme Kavramı

Eleştirel siyaset teorisinin demokrasiye yüklediği anlamdan hareket edildiğinde, birinci bölümde değindiğimiz ve pozitivist bilim ve liberal - demokratik teorinin etkisi altında, batılı olmayan toplumlardaki siyasal değişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirilmiş bir kavramdan daha farklı bir siyasal gelişme kavramına ulaşmak mümkün müdür? Demokrasi konusunda eleştirel siyaset teorisinin yukarıda açıklanan yaklaşımı karşısında soruya olumlu yanıt vererek bu yeni siyasal gelişme kavramının temel öğelerine geçebiliriz. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, Batılı olmayan toplumlardaki siyasal değişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirilmiş olan siyasal gelişme kavramına ilişkin olarak, eleştirel siyaset teorisinin epistemolojik ve metodolojik ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirilmiş karşılaştırmalı siyaset araştırmaları neredeyse yok denecek kadar azdır[139]. Bu nedenle burada, eleştirel teori doğrultusunda yeni bir siyasal gelişme kavramının hangi öğelere sahip olabileceği üzerinde, deneme niteliğinde bazı görüşleri ortaya koymakla yetineceğiz.

(1) Siyasal gelişme, modernleşme kuramına göre, geleneksel toplumdan modern topluma doğru ilerleyen bir geçiş sürecidir. Bu süreç kaçınılmaz ve tersine çevrilemeyecek bir nitelik gösterir. Eleştirel teorinin bu yargıyı reddedişinde açığa çıkan öğeler şunlardır:

a) Tarihin başı ve sonunu ifade eden ideal tipler olarak kavramlaştırılan geleneksel toplum-modern toplum kategorilerinin kabulü olanaksızdır.

Geleneksel olarak nitelenen toplumların ilkel kabile örgütlenmesinden Roma, Bizans, Çin gibi imparatorluklara ve Batı feodalitesine kadar çok çeşitli ve birbirlerinden tümüyle farklı toplumları içermesinin kabul edilemezliği bir yana, modern toplumun tarihin nihai evresi olarak sunulması doğru değildir.

b) Çünkü modern toplum, bir çelişkiler bütünü olarak sürekli bir değişim sürecini yaşamaya devam etmektedir. Durağan bir toplum tipi olarak kavranması bu bakımdan yerinde değildir. Kaldı ki,

---

139. Eleştirel teorinin asıl bağlamını modern toplumun sorunlarının oluşturmuş olması bunun bir nedeni olarak gösterilebilir. Buna karşılık, Frankfurt Okulu'nun da dahil olduğu ve etkilediği Hegelci-Marksist kaynaklardan beslenen teorik çalışmaların varlığı da bilinmektedir. Bkz. Chilcote, **op.cit.**, s. 374-377.

modern toplumu oluşturan ve kökleri Aydınlanma felsefesinde bulunan değerler kümesinin gerekleri gerçekleştirilmiş olmaktan uzak olup, bu değerler kümesiyle çelişkili bir pozitivist felsefe ve onun meşrulaştırdığı bir liberal-demokratik temsili sistem mevcuttur[140]. Bu açıdan da, modern toplumun tüm dünya toplumlarının ulaşacağı nihai evre olarak sunulması kabul edilemez.

c) Tarihin, özgül toplumsal deneyimleri belirleyen ve her toplumun mutlaka geçmek zorunda olduğu aşamaları içeren yasaları yoktur. Bu tür bir evrensel tarih yasaları anlayışına bağlı kalınarak, modernleşmenin kaçınılmaz ve geriye çevrilemez bir süreç olduğunu ileri sürmek pozitivist felsefenin sosyal bilimlerdeki etkisinin ürünüdür.

(2) Geleneksel toplumlar modern topluma doğru geçiş süreçlerinde demokratik olmayan siyasal örgütlenmeleri yaşayacaklardır, ama modern toplum evresine ulaştıklarında onlar da demokratik olacaklardır. Bu tez de eleştirel teori tarafından reddedilmektedir. Çünkü:

a) "Modern toplum" demokratik bir toplum değildir. Demokrasinin olabilirliği, yukarıda belirtildiği üzere, insanların kendi iradelerini karşılıklı ve kısıtlanmamış, çarpıtılmamış bir iletişim içinde belirlemelerini ve bu belirlenmiş iradelerin kamusal kararları etkileme gücüne sahip olmalarını gerektirmektedir. Modern toplum bunun için gereken söylem alanlarının ayrıştığı bir örgütlenmeye sahiptir; bir diğer deyişle modern toplum modern olmayan toplumlara göre daha fazla "aydınlanmış"tır[141]. Ancak bu, modern toplumun demokratik ideali gerçekleştirmiş bir örgütlenme tarzı olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla demokratikleşme ile modernleşme aynı şey değildir.

b) Eleştirel teorinin "özgürleşimci ilgi"si, her türlü baskıyı olumsuzlamaktadır. Buna karşılık, gelenekselliken modernliğe geçiş sürecinde demokratik olmayan siyasal örgütlenmelerin yaşanmasının kaçınılmazlığını ileri sürmek olanaksızdır. Ayrıca, böyle bir savın beraberinde yer alan ve demokrasi ile istikrarsızlığın, demokratik olmayan rejimlerle istikrarın özdeşleştirilmesi de yerinde

---

140. Bkz. Paul Connerton, **The Tragedy of Enlightenment, an Essay on the Frankfurt School**, (Cambridge: Cambridge U., 1980)

141. "Aydınlanma elbette bir şaka değildir. Habermas'a göre, modern dünya ilkel olandan daha çok aydınlanmıştır." (Giddens, "Reason Without Revolution?", s. 100).

değildir. Demokrasi yerine istikrar kavramını siyasal gelişmenintemel öğesi haline getirenler, aynı zamanda değer yargılarından arındırılmış, ampirik bilimsel bir faaliyeti yürüttüklerini de ileri sürmektedirler. Oysa, "istikrar" da besbelli değer yüklü bir kavramdır. Eleştirel teori, modern ve modern olmayan tüm toplumlardaki çözümlemelerine, yukarıda belirtilen demokrasi kavrayışı çerçevesinde anlayıcı, yorumlayıcı ve dolayısıyla değerlendirici bir biçimde yaklaşacaktır. Bu bakımdan kendi yaklaşımını, pozitivizmin yaptığı gibi aslında değerlendiriciyken, böyle değilmiş gibi sunmayacaktır.

(3) Modernleşme kuramı, siyasal gelişmenin ön koşulları olarak iktisadi kalkınma ve kültürde modern normların benimsenmesini ortaya koymaktadır. Eleştirel teori açısından bu da kabul edilemeyecek bir savdır. Şöyle ki, eleştirel teori doğrultusundaki bir siyasal gelişme kavramı öncelikle, "Yoksulluğun durumu nedir?, İşsizliğin durumu nedir? Eşitsizliğin durumu nedir?"[142] sorularına yönelecektir. "İstikrar" yerine bu sorulara yönelen yeni siyasal gelişme kavramı, aynı zamanda, sınırlanmamış ve çarpıtılmamış bir iletişim ortamının oluşup oluşmadığını, insanların topluluğun genel ilgi konusunu oluşturan kararların alınmasında böyle bir iletişim süreci içinde kendi iradelerini oluşturabilip oluşturamadıklarını, siyasal karar alma süreçlerini eşit ve katılımcı bireyler olarak etkileyip etkileyemediklerini her somut tarihsel-toplumsal durum için özellikle sorgulamak durumundadır.

(4) Bu son soruyla ilgili olarak, eleştirel siyaset teorisinin toplumda iletişimsel rasyonalitenin gerçekleşmesi süreci olarak anlaşılan bir rasyonelleşmeyi ölçü olarak aldığını belirtmek gerekmektedir. Bu tür bir rasyonalitenin geçerli kılınıp kılınmadığı sorusu ise, zorunlu olarak, bir başka soruyu da beraberinde getirmektedir. Tarihin zorunlu olarak, ileriye doğru gidişi belirleyen yasaları yoksa; farklı (örneğin geleneksel ve modern denilen) toplum biçimleri arasında birinin diğerine evrensel ve mutlak bir üstünlüğü yoksa, bu, her özgül toplumsal oluşumun kendi rasyonalitesine sahip olduğu anlamına gelmez mi? O halde, böyle bir görecelik (relativism) içinde, somut bir tarihsel-toplumsal pratiği yorumlamayı ve eleştirmeyi sağlayıcı "evrensel ölçüt" var mıdır?

142. Dudley Seers, "The Meaning of Development with a Postscript", David Lehmann, der., **Development Theory, Four Critical Studies**, (London: Frank Cass, 1979), s.12.

Modernleşme kuramının mevcut (adıyla belirtilen, Amerikan veya İngiliz liberal-demokratik siyasal sistemi gibi) bir siyasal örgütlenmeyi idealleştirmesine karşılık, eleştirel teori, her somut tarihsel-toplumsal oluşumun özgüllüğü içinde farklı yöntemlerle gerçekleştirilebilecek olan ve topluluğu ilgilendiren genel sorunların sınırlandırılmamış bir biçimde tartışılarak kararlara ulaşılmasını hedeflemekte, bu bakımdan da herhangi bir mevcut sistemi evrenselleştirerek ideal haline getirmeyi reddetmektedir. Buradaki evrensel ölçüt, yukarıda belirtilen anlamda "iletişimsel rasyonalite"nin toplumsal olarak yaygınlaşmasıdır. Giddens'in ifadeleriyle,

> "[Habermas'ın] 'dünya dinleri'nin ortaya çıkışına dek geriye uzatmaya çalıştığı söylem alanlarının gelişmesi ve bundan sonra ortaya çıkan bilim, ahlak ve sanatın modern kültürdeki ayrışımı rasyonalitenin yaygınlaşmasına yönelik genel bir evrimi anlatmaktadır. Üç ana varoluş alanında -maddi dünya ile ilişkiler, diğer insanlarla ilişkiler ve estetiğin anlatımcı dünyası- yaşamlarımızı yönlendirme faaliyetini temellendirmede daha rasyonel olabildiğimiz ölçüde toplum biçimimizin daha ilerlemiş olabileceği söylenebilir."[143]

Bunun nasıl olacağı, her somut durum içinde ayrıca çözümlemek gerekir ki, bu tür bir çözümleme modern olmayan toplumlar için olduğu kadar modern toplumlar için de söz konusudur. Ancak, her halükarda, bu çözümlemenin Habermas'ın aşağıda eleştirdiği ve Batı toplumlarının tarihsel deneyimlerini evrenselleştirdiği ölçüde "tarih-dışı" olan kategorileşmelerle olamayacağı açıktır.

> "Statü ve sözleşme, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*, mekanik ve organik dayanışma, enformel ve formel gruplar, kültür ve uygarlık, geleneksel ve bürokratik otorite, kutsal ve laik birlikler, askeri ve sınai toplum, statü grubu ve sınıf, vb... Hepsi, hiç de rastlantısal olmayan bir biçimde, Avrupa toplumunun feodalizmden modern kapitalizme doğru benzeri görülmedik tarihsel dönüşümünün çözümlenmesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış, 'tarihsel kökleri olan' kavramlardır. Bu kavramlar sözü edilen gelişmedeki bilimsel eğilimleri yakalama çabası içinde ortaya çıkmışlardır: Kentleşme, bürokratikleşme, sanayileşme vb... Aynı biçimde, 'rol' ve 'referans grubu' kavramları da sanayi bakımından ilerlemiş toplumun kendini anlayışına bağımlıdırlar. Bu kategorilerden hiçbiri biçimselleştirilerek kendi durum-bağımlı, özgül içeriklerini kaybetmemektedirler. Bu, tarihsel özleri bulunan kavram

143. Giddens, **loc.cit.**, s. 100.

larla kültürel olarak yabancı ve dışarıda kalmış bağlamların çözümlenmesinde uygulanması düşünülen teorik bir çerçevenin oluşturulmasına girişildiğinde kesinlikle görülebilir. Bu tür durum değiştirmelerde [kullanılan teorik] araç özellikle körleşmiş bir hal alır... Bu tür teoriler kendi bölgelerinden dışarı çıkarılmaları ölçüsünde yorumlamaya olan katkıları da azalır, 'gösterme' ve 'anlaşılabilir kılma' yetileri düşer."[144]

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, yeni bir "siyasal gelişme" kavramının içeriğini, insanın özgür ve rasyonel davranan bir birey anlamında kendi potansiyellerini gerçekleştirmesi ve bu anlamda rasyonel bir varlık olabilmesi süreci olarak kendi tarihselliği içinde belirlemek gerekmektedir. Ancak bu belirleme, her siyasal, dolayısıyla kültür bağımlı toplumsal oluşumun kendi içinde benzersiz olduğunu kabul etmekle birlikte, onu rasyonelleşme, demokratikleşme standartları açısından yorumlamaya ve dolayısıyla eleştirmeye olanak sağlayıcı ilkelere dayanmalıdır.

144. Aktaran McCarthy, op.cit., s.178.

SONUÇ

Bu çalışmada, bilgi teorisi (epistemoloji) ile siyaset bilimi arasında kurulabilecek ilişki biçimlerini ifade eden pozitivist eleştirel siyaset teorilerinin incelenmesiyle varılan sonuçlar, epistemoloji ve felsefe düzeyleri çerçevesinde şöyle özetlenebilir:

I. Epistemoloji

"Siyaset bilimi", 19. yüzyıl sonlarından ve özellikle de 1950'lerden itibaren, doğa bilimlerini model olarak alan bir teorik formülasyona sahip kılınmak istenmiştir. Genel olarak tüm sosyal bilimlerin "bilim" nitelemesini hakedebilmek için, doğa bilimlerinin epistemolojik ve metodolojik ilkelerini benimsemesi gerektiği anlamına gelen bu "bilimselleşme" çabası şu önkabulleri de içermekteydi: (1) Bilginin gözlem ve deney yoluyla elde edildiği, (2)

Gözlem ve deneyle sınanması mümkün olmayan hiçbir önermenin (varsayım veya genellemenin) bilimsel olmadığı; (3) Sosyal bilimlerde amacın "olması gereken"i değil "olan"ı "açıklamak" olduğu ve bu açıklamanın, doğa bilimlerinde olduğu gibi, gözlem ve deney yoluyla keşfedilen düzenliliklerinin bir "yasa" biçiminde formüle edilmesinin gerektiği; (4) Bu nitelikleriyle, tek bir bilimin bölümlerini oluşturan doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin de "nesnellik" ilkesine dayandığı.

Çağdaş siyaset teorisindeki iki ana yaklaşım biçimi olarak pozitivizm ve eleştirel teori incelendiğinde, pozitivist bir temele dayandırılmak istenen "bilimsel" siyaset teorisinin yukarıda önkabullerinin geçerli olmadığı görülmektedir. Şöyle ki: (1) Yukarıdaki önkabullerin geçerli olup olamayacakları, sadece sosyal bilimlerde değil, doğa bilimlerinde de büyük bir tartışma konusudur. Doğa bilimleri de, sosyal bilimler de, insanın dışında yeraldığı varsayılan bir "dünya" ile ilgilidirler. Ancak, nesneler dünyasını oluşturan "doğa"yı konu alan bilimsel faaliyet bile, önceden herhangi bir "teori" olmaksızın gözlem ve deneyde bulunamamaktadır. Bu durum, sosyal bilimler ve özellikle de siyaset bilimi açısından özellikle geçerlidir çünkü, bu bilimsel faaliyetin konusu nesneler değil insanlardır. İnsanın oluşturduğu dünya ise, nesneler dünyasından tümüyle farklı olarak, "dil"e, ya da bir "simge sistemi"ne dayanır. Toplumsal ve siyasal dünya, insan dışında varolan bir "nesnel gerçeklik" değil, insanın kendisi tarafından oluşturulan ve değiştirilen, insanın kendisini de değiştiren bir faaliyetler alanıdır. Bu bakımdan, siyaset bilimini doğa bilimleri modeline göre oluşturmaya çalışmak mümkün değildir. (2) Siyaset biliminde bilgi, teorik bir girişim olarak toplumsal-siyasal dünyada varolan düzenlilikleri keşfetmeyi ve böylece genellemelere-yasalara varmayı hedefleyemez. Çünkü, her toplumsal-siyasal oluşum özgül bir dilin, simgeler sisteminin veya kültürün ürünü olarak "tarihsel" bir nitelik taşır. Bu tarihsellik, toplumsal-siyasal oluşumların birbirine benzemezliği, düzensizliği, genellemelere konu olamayışı anlamındadır, yoksa "tarihin yasaları" keşfedilebilir anlamında değil. (3) Bu durumda, teorik bir girişim olarak siyaset bilimi, açıklamaya değil "anlamaya" yönelmek durumundadır. "Anlamak" ise, her siyasal oluşumu yeniden yorumlamak ve dolayısıyla değerlendirmek demektir. Bu bakımdan, genel olarak sosyal bilimlerde, özellikle de siyaset biliminde "nesnellik" söz konusu değildir. Öyleyse, konusu siyaset olan her türlü düşünce ve eylemi eşit derecede ge-

çerli olarak kabul etmek mi gerekmektedir? Sorunun yanıtı felsefe düzeyindeki savlarda belirginleşmektedir.

II. Felsefe

Pozitivizm, olan ile olması gereken, olgu ile değer arasında yaptığı ayrım temelinde, bilimi olanı açıklayan, değer yargısı içermeyen bir faaliyet olarak tanımlamakla bilim ve bilim olamayan arasında kesin bir tercih yapmıştır. Bu açıdan, pozitivist anlayışa uygun bir siyaset bilimi teorisinin siyaset konusunda, ideoloji, doktrin veya felsefe niteliğindeki düşüncelerden üstünlüğü kabul edilmiş olmaktadır. Bu üstünlük, aynı zamanda, sadece olanı açıklamaya yönelen pozitivizm için, mevcut bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzının meşrulaştırılması anlamına gelmektedir. Nitekim, pozitivist anlayışa uygun siyaset bilimi teorileri (başta davranışsalcılık ve işlevselcilik olmak üzere) modern liberal-demokrasileri ele alırken bu düzenin eleştirilmesine değil, esasında iyi olarak kabul edilen bu düzenin sorunlarının nasıl çözülebileceğine yönelmiş olmaktadırlar. Aynı durum modern olmayan - pozitivist teoriye uygun olarak, modernliğe geçiş evresini yaşayan- toplumlarda ortaya çıkmış bulunan demokratik olmayan (hatta anti demokratik) siyasal rejimler için de söz konusudur. Nitekim, modern olmayan toplumların incelenişinde, bu toplumların da aynı modern toplumlar gibi demokratik olmalarını istemenin ve çözümlemeleri bu temele oturtmanın "değer yüklü" olduğunu kabul eden pozitivist teori, bu toplumlarda, geçiş evresinde, anti demokratik rejimlerin varolmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. "İstikrar" kavramıyla açıklanan bu zorunluluk adeta bir tür "tarihsel yasa" niteliği taşımaktadır. Böylelikle bir yandan Batı liberal demokrasileri "iyi" siyasal sistem olarak, diğer yandan da Batılı olmayan dünyadati anti demokratik baskı rejimleri "zorunlu" tarih aşamaları olarak meşrulaştırılmış olmaktadır. Dolayısıyla, olan-olması gereken veya olgu-değer ayrımı temeline dayanan bilim anlayışının epistemolojik geçersizliği bir yana, pozitivizmin kendisinin "bilimsel değil" (metafizik) diye dışladığı, hatta -siyasal düşünceler tarihi incelemelerini gereksiz ve yanlış gören yaklaşım biçimi de göz önüne alındığında- aşağıladığı anlamda bir "felsefe" (bir toplumsal ve siyasal örgütlenme tercihi) olduğu açıklık kazanmaktadır.

İnsanı konu alan araştırmalarda doğa bilimlerinin epistemolojik

ve metodolojik ilkelerinin uygulanamayacağını kabul eden eleştirel teori ise, yukarıda belirtilen ve esasen eleştirel teorinin beslendiği kaynaklardan biri olan Alman tarihsicilik geleneğinde varolan görecilik anlayışını başka türlü aşmaya yönelmektedir. Buna göre, aslolan insanın özgürleşmesidir. Özgürleşim (*emancipation*) rasyonalitenin toplumda yaygınlaşması ve toplumu ilgilendiren sorunlarda kararların sınırlandırılmamış ve çarpıtılmamış bir iletişim sürecini içeren katılım yoluyla alınması olanağını gerektirmektedir. Burada rasyonalite de, pozitivizmin ve liberal teorinin faydacı araçsal rasyonalitesini aşmakta, insanın diğerleriyle iletişimi içinde belirlenen, etik olarak anlamlı ("iyi"yi bulmaya yönelik) bir muhakeme sürecinin temelini oluşturmaktadır. Bu çerçevede, eleştirel teori, insanın yukarıdaki anlamda özgürleşiminin önünde engel olarak görülen her türlü toplumsal-siyasal oluşumun değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmekte ama bu gerekliliği kapalı ve tarih dışı, klasik ütopyalarda görülen kategorilerle ortaya koymaktansa, insanın özgür yaratıcı eyleminin tarihsel belirlenimlerini hesaba katan ve *praxis* kavramı temelinde oluşturmaya yönelmektedir. Bu bağlamda, pozitivizmden farklı olarak, her somut durumda özgürleşimin koşullarının, o somut durumu oluşturan tarihsellik içinde araştırılması gerektiği, *a priori* olarak herhangi bir tarihsel oluşumun "iyi" ya da "kötü" olarak, ilkeler düzeyinde kabul veya reddedilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bizce de sorun, mevcut bir sistemi "iyi" göstererek meşrulaştırmak ve bunu da "bilimsellik" adı altında yüceltmek ile iyiyi her tarihsel durum içinde insanların özgür iradi katılımlarıyla yaratmanın koşullarını aramak arasında yapılacak tercihte yatmaktadır. Bu bağlamda kanımız siyaset teorisinin ikinci seçeneği benimsemesi yolundadır. Bu epistemolojik ve felsefi öncüllere sahip bir çağdaş siyaset teorisinin hangi somut araştırmalara yöneleceği ise araştırmacıların öznel tercihlerine kalmıştır.

KAYNAKÇA

Mehmet Ali Ağaoğulları, **Siyasal Düşünceler Tarihi, II** (Ankara: AÜSBF, 1984-1985, teksir).

Gabriel Almond ve Sidney Verba, **The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in five Nations** (Boston: Little Brown, 1965).

David E. Apter, **Introduction to Political Analysis** (Cambridge, Mass.: Winthrop, 1977).

David E. Apter, **The Politics of Modernization** (Chicago: U. of Chicago, 1969).

Anthony Arblaster, **The Rise and Decline of Western Liberalism** (Oxford: Blackwell, 1984).

Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncelerin Evreleri**, çev. K. Alemdar (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1986).

Alfred Ayer, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı", çev. A.O. Buldam, Bryan Maggee, **Yeni Düşün Adamları** (çev. der. M. Tunçay), (Ankara: Birey ve Toplum, 1985).

Brian Barry, **Sociologists, Economists and Democracy** (Chicago: U. of Chicago, 1978).

Ronal Beiner, "Action, Natality and Citizienship: Hannah Arendt4s Concept of Freedom", Zbigniew Pelczynski ve John Gray, edr., **Conceptions of Liberty in Political Philosophy** (London: Athlone, 1984, s. 349-375.

Rheinhard Bendix, "Tradition and Modernitiy Reconsidered", R. Bendiix, **Embattled Reason, Essays on Social Knowledge** (New York, Oxford U., 1970).

Ted Benton, **Philosophical Foundations of the Three Sociologies** (London: Routledge and kegan Paul, 1977).

Seyla Benhabib, **Critique, Norm and Utopia, a Study of the Foundations of Critical Theory** (New York: Columbia U., 1986).

Richard J. Bernstein, **The Restructuring of Social and Political Theory** (New York ve London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976).

Richard J. Bernstein, der., **Habermas and Modernity** (Cambridge: Politiy, 1985).

Tom Bottomore, **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Ara, 1989).

Tom Bottomore ve Robert Nisbet, der., **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (çev.der. M. Tunçay ve A. Uğur), (Ankara: V. Yay. 1990).

Tom Bottomore ve Robert Nisbet, der., **A History of Sociological Analysis**, (London: Heinemann, 1979).

Arnold Brecht, **Political Theory the Foundations of Twentieth Century Political Thought** (Princeton, N.J: Princeton U., 1970).

Arnold Brecht, "Political Theory, I, Approaches", **International Encyclope-**

dia of the Social Sciences, Cilt 12.
Bkz. R. Brubaker, **The Limits of Rationality an Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber**, (London: George Allen and Unwin, 1984).
Ronald H. Chicote, **Theories of Comparative Politics, the Searchc for a Paradigm** (Boulder, Colorado: Westview, 1981), s. 62-69.
Paul Connerton, **The Tragedy of Enlightenment, an Essay on the Frankfurt School** (Cambridge: Cambridge U., 1980).
William Connolly, "The Dileamma of Legitimacy", W. Connolly (der), **Legitimacy and the State** (Oxford: Blackwell, 1984).
Esat Çam, **Siyaset Bilimine Giriş** (İstanbul, İÜİF, 1981).
Robert Dahl, **Dilemmas of Pluralist Democracy** (New Haven ve London: Yale U., 1982).
Bülent Daver, **Çağdaş Siyasal Doktrinler** (Ankara: Doğan, 1969).
Bülent Daver, **Siyaset Bilimine Giriş** (Ankara: Kalite M., 1976).
A de Crespigny ve K.R. Minogue (der)., **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, çev.der. M. Tunçay (İstanbul: Remzi, 1981).
W. Deutsc ve Leroy N. Rieselbach, "Empirical Theory", Michael Haas ve Henry S. Kariel, der., **Aproaches to the Study of Political Science** (Scranton, Pennsylvania: Chandler, 1970).
Anthony Downs, **An Economic Theory of Democracy** (New York: Harper and Row, 1957).
Hubert L. Dreyfus, "Holism an Hermeneutics", **Review of Metaphysics**, Cilt 34, Sayı 1 (1980), s. 3-23.
Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi, Siyasal Bilimlerin Ögeleri** (çev. Şirin Tekeli), (İstanbul: Varlık, 1975).
Ronald Dworkin, "Liberalism", M.Sandel (der)., **op.cit.**, s. 60-79.
David Easton, "The Decline of Modern Political Theory", **Journal of Politics**, Cilt 13 (Şubat 1951).
David Easton, "Political Science", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Cilt 12.
David Easton, "Classical Theory", Haas ve Kariel, der., **Aproaches to the Study of Political Science**, 51-73.
Harry Eckstein, **Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway**, (Princeton, N.J: Princeton U., 1966).
James Farganis, "A Preface to Critical Theory", **Theory and Society**, cilt 2, Sayı 3 (1975), s. 483-508.
James Farr, "Humean Explanations in the Moral Sciences", **Inquiry**, Cilt 25, Sayı 1.
Paul K. Feyerabend, **Yönteme Hayır, Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları**, çev. Ahmet İnam, (Ankara: Ara, 1989).
Andrew Gamble, **An Introduction to Modern Social and Political Thought**, (London: Macmillan, 1981).

Anthony Giddens, **Sociology a Brief but Critical Introduction**, (London: Macmillan, 1982).
Anthony Giddens, "Reason Without Revolution?, Richard J. Bernstein, der., **Habermas and Modernity**, s. 95-121.
Anthony Giddens, "Potizivizm ve Eleştiricileri" (çev. Levent Köker), Tom Bottomore ve Robert Nisbet, (der.), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (Ankara: V. Yay., 1990), s. 250-298.
Miriam Glucksmann, **Structural Analysis in Contemporary Social Thought, a Comparison of the Theories of Claude Levi-Strauss and Louis Althusser**, (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).
Samuel Growitz, "John Rawls- Bir Adalet Kuramı", çev. S. Can, de Crespigny ve Minogue (der.), **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, s. 267-282.
Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler Tarihi** (İstanbul: İÜHF, 1982).
John G. Gunnel, "Philosophy and Political Theory" **Government and Opposition**, Cilt 14, Sayı 2 (Bahar, 1979).
John G. Gunnel, "Political Theory and Politics, the Case of Leo Strauss", **Political Theory**, Cilt 13, Sayı 3 (Ağustos, 1985).
Michael Haas ve Henry S. Kariel, der., **Approaches to the Study of Political Science**, (Scranton, Pennsylvania: Chandler, 1970).
Jürgen Habermas, "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy", J. Habermas, **Theory and Practice**, İng. çev. J. Viertel (London: Heinemann, 1977), s. 41-81.
Jürgen Habermas, **Towards a Rational Society**, İng. çev. J.J. Shapiro (London: Heinemann, 1977).
Jürgen Habermas, **Legitimation Crisis**, İng. çev. Thomas McCarthy (London: Heinemann, 1976).
Jürgen Habermas, "The Public Sphere", Armand Mattelart ve Seth Stegelaub, der., **Communication and Class Struggle, 1. Capitalism, Imperialism** (London: IG. IMMRC, 1983), s. 198-201.
Jürgen Habermas, "The Dualism of the Natural and Cultural Sciences", J. Habermas, **On the Logic of the Social Sciences**, İng. çev. S.W. Nicholsen ve J.A. Stark (Cambridge: Polity, 1988).
H. Birsen Hekimoğlu, "Modernleşme ve Siyasal İstikrarsızlık", **Toplum ve Bilim**, Sayı 46-47 (Yaz-Güz 1989), s. 129-142.
Agnes Heller, **Renaissence Man** (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
Samuel P. Huntington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma", çev. E. Özbudun, **AÜFD**, Cilt 22-23, Sayı 1-4 (Ankara, 1965-66).
Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies** (New Haven ve London: Yale U., 1968).
Samuel P. Huntington, "One Soul at a Time: Political Science and Political Reform", **American Political Science Review**, Cilt 82, Sayı 1 (Mart 1988).

John Ibbett, "Gadamer, Application and the History of Ideas", **History of Political Thought**, Cilt 8, Sayı 3 (Kış, 1987), s. 349- 377.
Ersin Kalaycıoğlu, **Çağdaş Siyasal Bilim, Teori, Olgu ve Süreçler** (İstanbul: Beta, 1984).
Müncl Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, (Ankara: AÜHF, 1978).
John Keane, **Public Life in Late Capitalism, toward a Socialist Theory of Democracy**, (Cambridge: Cambridge U., 1984).
Russel Keat ve John Urry, **Social Theory as Science**, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975).
Ahmet Taner Kışlalı, **Siyaset Bilimi** (Ankara: AÜBBYO, 1987).
Reinhart Koselleck, "*Begriffsfgeschichte* and Social History", **Economy and Society**, Cilt 11, Sayı 4 (Kasım, 1982), s. 409-427.
Levent Köker, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme", **Toplum ve Bilim**, Sayı 27 (Güz 1984).
Levent Köker, "Liberal Demokrasi ve Eleştirileri", **GÜİBFD**, Cilt 14, Sayı 1-2 (1988).
Levent Köker, "Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine", **Türkiye Günlüğü**, Sayı 9 (Aralık, 1989), s. 41-48.
Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi** (İstanbul: İletişim, 1990).
Seymour Martin Lipset, **Siyasal İnsan**, çev. Mete Tunçay (Ankara: Teori, 1985).
Steven Lukes, "iktidar ve Otorite", çev. S. Tekay, Bottomore ve Nisbet, der., **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 644-686.
Steven Lukes, "Power and Authority", Tom Bottomore ve Robert Nisbet. der., **A History of Sociological Analysis**, s. 633-671.
Alasdair McIntyre, "The Indispensability of Political Theory", David Miller ve Larry Siedentop (der.), **The Nature of Political Theory**, s. 17-33.
Alasdair McIntyre, "The Virtues, the Unity of a Human Life and The Concept of a Tradition", Michael Sandel, der., **Liberalism and Its Critics**, s. 125-148.
C.B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individuallsm, Hobbes to Locke**, (Oxford: Clarendon, 1962).
Bryan Maggee, **Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı**, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi, 1982).
Bryan Maggee, **Yeni Düşün Adamlan**, (çev.der., M. Tunçay), (Ankara: Birey ve Toplum, 1985).
Karl Mannheim, **Ideology and Utopia** (London: Routledge and Kegan Paul, 1976).
Harvey C. Mansfield, Jr., "Machiavelli's Political Science", **The American Political Science Review**, Cilt 75, Sayı 2 (Haziran 1981), s. 293-305.
Şerif Mardin, **İdeoloji** (Ankara: Turhan, 1982).
Thomas McCarthy, **The Critical Theory of Jürgen Habermas** (Oxford:

Polity, 1984).
Donald McIntosh, "Max Weber as a Critical Theorist", **Theory and Society**, Sayı 12 (1983), s. 69-109.
David Miller ve Larry Siedentop (der.), **The Nature of Political Theory** (Oxford: Clarendon, 1983).
Eugene F. Miller, "Positivism, Historicism and Political Inquiry", **American Political Science Review**, Cilt 66 (1972), s. 796-817.
Eugene F. Miller, "Leo-Strauss- Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı", çev. Alaeddin Şenel, de Crespigny ve Minogue, **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, s. 75-106.
Chantal Mouffe, "American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer", **Praxis International**, Cilt 8, Sayı 2 (Temmuz, 1982), s. 193-206.
Norman H. Nie, Sidney Verba ve Philip E. Converse, **Siyasal Katılma, Kamuoyu ve Oy Verme Davranışı**, çev. İlter Turan ve Tuncer Karamustafaoğlu (Ankara: SİTD yay, 1989).
Robert Nisbet, **History of the Idea of Progress** (London: Heinemann, 1980).
Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu, Bottomore ve Nisbet, der., **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 97-133.
William Outwaite, **Understanding Social Life, the Method Called *Verstehen*** (London: George Allen and Unwin, 1975).
Doğan Özlem, **Bilim Felsefesi Ders Notları**, (İzmir: EÜEF, 1982, teksir).
Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi** (İstanbul: Remzi, 1986).
John Plamenatz, **Man and Society**, Cilt 1 (London: Longman, 1963).
J. Roland Pennock, **Democratic Political Theory** (Princeton: N.J.: Princeton U., 1979).
Gajo Petroviç, "Praxis", Tom Bottomore, der., **A Dictionary of Marxist Thought** (Oxford: Blackwell, 1983), s. 384-389.
Karl R. Popper, **Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge** (London: Routledge and Kegan Paul, 1981).
K.R. Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt 1, **Platon'un Büyüsü** çev. H. Rızatepe (İstanbul: Remzi, 1989).
Hilary Putnam, "Bilim Felsefesi", çev. E. Mahçupyan, Bryan Maggee, der. **Yeni Düşün Adamları**, s. 265-285.
John Rawls, "The Right and the Good Contrasted", Sandel (der.), **Liberalism and Its Critics**, s. 37-59.
Bertrand Russel, "Felsefe ve Siyaset", çev. Mete Tunçay. M. Tunçay (haz.), **Bertrand Russel'den Seçmeler** (İstanbul: Varlık, 1982).
George H. Sabine ve Thomas L. Thorson, **A History of Political Theory** (Hinsdale, Ill., Dryden, 1973).
Michael Sandel, der., **Liberalism and Its Critics** (Oxford: Blackwell,

1984).
Giovanni Sartori, **Demokrasi Kuramı**, çev. D. Baykal, (Ankara: SİTD., t.y.).
Joseph A. Schumpeter, **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, Cilt II. Sosyalizm ve Demokrasi**, çev. R. Tınaz (İstanbul: Varlık, 1971).
Dudley Seers, "The Meaning of Development with a Postscript", David Lehmann, der., **Development Theory, Four Critical Studies**, (London: Frank Cass, 1979), s. 9-30.
Geoff Stokes, "Towards the Good and rational Life: Method and Value in the Crisis of Political Theory", **International Political Science Review**, Cilt 11, sayı 1 (1990).
Leo Strauss, "What is Political Philosophy", **The Journal of Politics**, Cilt 19, (1957).
Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi, Tarihöncesinde, İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, (Ankara: Teori, 1986).
Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", P. Rainbow ve William M. Sullivan (der.), **Interpretive Social Science, a Reader** (Berkeley: U. of California, 1979).
Şirin Tekeli, **David Easton'un Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir İnceleme**, (İstanbul: İÜİF Yay., 1976).
Jonathan H. Turner, **The Structure of Sociological Theory** (Homewood, III.: Dorsey, 1978).
Cornelis J.J. Vermeulen, "Anthropology and Politics: The Logic of Their Interrelationship", **Dialectiacal Anthropology**, Cilt 2, Sayı 3 (1977), s. 235-244.
Lawrence Wanlass, **Gettell's History of Political Thought** (London: George Allen and Unwin, 1964 - İlk baskısı: 1924).
Norman Wintrop, "Liberal-Democratic Theory: The New Liberalism", N. Wintrop, **Liberal Democratic Theory and Its Critics** (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).
Irving M. Zeitlin, **Ideology and the Development of Sociological Theory** (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1986).

Susan Sontag'ın **"çağdaş edebiyatın en önemli ve parlak isimlerinden biri"** diye nitelediği J.G Ballard, bu kitabında 2. Dünya Savaşı'nı çocuk gözüyle anlatıyor. Savaş sırasında tam bir kaosun yaşandığı Şanghay sokaklarında kaybolan ailesini arayan Jim'in öyküsü aynı zamanda masumluğun öyküsüdür...
Savaşa, toplama kampına ve atom bombasına karşı masumluğun (=yıkılışının) öyküsü...
Romanı filme alan ünlü yönetmen Steven Spielberg bu masumluğu şöyle tanımlıyor: **"Nagasaki üzerinde o beyaz ışığın çaktığı anda; çocuğun ölen masumiyeti ile dünyamızın ölen masumiyeti arasında bir parallellik kurmak istedim..."**
"2. Dünya Savaşı'nın başlangıcında Şangay'da bir çocuk olmanın nasıl bir şey olduğunun yakıcı bir anlatımı..."

Anthony Burgess

GÜNEŞ İMPARATORLUĞU

J.G. Ballard

BANYO

Jean-Philippe Toussaint

"Fakat kendimi en iyi hissettiğim yer banyoydu. İlk zamanlar bir koltuğa oturup kitap okuyordum, sonra -çünkü sırtüstü yatarak okuma hevesine kapıldım- küvetin içerisine uzanıp okumaya başladım."
Banyo'nun kimi eleştirmenlerce "bir tür modern Oblomov" diye nitelendirilen kahramanı zamanını bir banyo küvetine uzanıp hareketsiz ve kafa dinleyerek geçirmek isteyen biridir. Suç işleyen çocukların sığınmak için kömürlük araması gibi Banyo'nun kahramanı da, dış dünyadan kaçarak kendini iyi hissettiği tek yer olan banyosunda yaşamak istemektedir.
Jean Philippe Toussaint çarpıcı konusunun yanısıra "kıpır kıpır bir hareketsizlikle, kımıldamayan bir hareketliliği" ustaca işlemesiyle son yılların dikkat çeken yazarlarından biridir.

Büyük bir anlatım ustalığı ve esprisiyle kaleme alınmış bu yapıtında Terry Eagleton edebiyat kavramının kapsamlı bir incelemesine girişiyor. Romantizmdeki köklerinden günümüzdeki çeşitli kuramlarına kadar modern edebiyat olgusunu açık ve anlaşılır bir dille irdeliyor. Yeni eleştiri, fenomoloji, yorumsama, yapısalcılık gibi kimi çağdaş düşünce akımlarının edebiyat yapıtlarını değerlendirme konusundaki yaklaşımlarını tartışıyor.

Eagleton'ın tüm yapıt boyunca göstermeye çalıştığı temel öge ise, modern edebiyat kuramı tarihinin çağımızın politik ve ideolojik tarihinin bir parçası olması. Edebiyat kuramının politik inanç ve ideolojik değerlere ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu ve 'saf' bir edebiyat kuramı savının akademik bir mit olmaktan öteye gidemeyeceğini savunması!

"Elinizdeki kitabında artık Terry Eagleton Marksist eleştiri sorunsalıyla boğuşmuyor. Yüzyılın başından beri etkili olmuş çeşitli edebiyat kuram ve yöntemlerinin Marksist açıdan bir değerlendirmesini yapıyor yalnızca. Ele aldığı kuram ve yöntemleri aktarışındaki berraklıkla bunları değerlendirirken sergilediği dümdüz ve dinamik irdeleyiciliğini, son bölüme kadar eksilmeyen bir enerji düşmeyen bir tempoyla sürdürtüyor. "Siyasal Eleştiri" adını verdiği sonuç bölümünde ise eleştirinin ölümünü ilan ediyor. Kitabının gerek içeriğini gerekse başlığını oluşturan "Edebiyat kuramı"nı bir yok-konu olarak niteliyor."

Önsöz/Jale Parla

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

BALKON
Jean Genet

Jean Genet gerçek bir marjinal!

Islahevinde büyüdü; Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde hırsızlık, kaçakçılık olaylarına karışarak tam bir serseri hayatı sürdü. Sık sık hapse girdi. 1948'de hırsızlıktan 10. kez yargılandı ve ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı.

Yapıtlarında kendi özyaşamından yola çıkarak hırsızları, katilleri, fahişeleri, eşcinselleri bütün ahlaki sınırlamalardan uzak bir üslupla işledi.

En çarpıcı oyunlarından biri olan **Balkon**'da ise toplumu bir genelev olarak tasarladı; insanların düşlerini yaşadıkları bir genelev... Müşteriler ise cinsellik ve iktidarla ilgili fantezilerini tatmine çalışan başpiskopos, yargıç, general... vb. kişiler oldu.

Bütün yapıtlarında yerleşik ahlak kurallarına aykırı bir anlayışın savunuculuğunu yapan Genet, **Balkon**'da, fantezi ve düşlerin gerçek hayattaki benzerlerinden daha sahte olmadığını anlattı.

1964 askeri darbesinden sonra ülkesi Brezilya'dan ayrılmak zorunda kalan Paulo Freire, yaşamını Brezilya'nın yoksullaşmış kesimlerinin hayat standartlarını yükseltmeye adamış olan bir eğitimbilimci. Eğitim felsefesiyle ilgili çalışmalarının bir sonucu olarak, okur-yazar olmayan kişilerin eğitimlerine yönelik yeni bir teori geliştirdiği bu yapıtında; ezenler ile ezilenler arasındaki temel çelişkileri, bu çelişkilerin hangi yollarla aşılabileceğini; karşılıklı bir süreç olan eğitimde öğretmen-öğrenci ilişkilerindeki çelişkileri; bir özgürlük uygulaması olarak eğitimin özünü devrimci bir pedagojik yaklaşımla ortaya koyuyor.
Ivan Illich gibi bir eğitimbilimcinin de büyük övgüsünü kazanmış olan **Ezilenlerin Pedagojisi** ilk kez 1970 yılında yayımlanmış ve dünya çapında ilgi görmüştür.

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

ÇALI HOROZU
Michel Tournier

"Yazarın görevi mitleri ölümden kurtarmaktır" diyen Michel Tournier Fransa'nın en yaratıcı yazarlarından biri. İlk bakışta birbirinden uzak görünen nesneler ve olgular arasında bağlar kurarak; masal öğelerini bir başka dünyanın öğeleri olarak değilde güncel dünyadaki yerlerine oturtarak işleyen Tournier bu özelliği ile haklı bir ün kazanmış durumda.
Çalı Horozu, hikâye ile masal arasındaki ayrımı belirlediği ve insanla benzerleri ya da insanla nesneler arasında aykırı ilişkiler yarattığı en çarpıcı öykü kitaplarından biri.
Bu kitabında cennet, Noel Baba, Robinson Crusoe gibi tarihsel mitlerin yanısıra, gençlik, otoyol, kızlık gibi gündelik mitleri entelektüel bir yaratıcılıkla işliyor.

"İŞKENCE ve İNSAN HAKLARI üzerinde tartışmaların yapıldığı bu yazılarda bizi ilgilendiren ana soru İŞKENCENİN ve İNSAN HAKLARININ toplumların işlemesinde ne tür bir fonksiyonu yerine getirdikleridir.

"Toplum bir çok durumda dolaylı bile olsa, bedensel şiddet tehditiyle bir arada tutulur."

İŞKENCENİN ve İNSAN HAKLARI'nın yerini ve fonksiyonunu Adorno'nun bu cümlesi ışığında incelemek ve anlamak mümkündür. Örneğin kimlere, nasıl ve hangi gerekçelerle işkence yapıldığına verilecek cevaplar bir toplumu bir arada tutmak için kaçınılmaz olan dışlama mekanizmalarının nasıl işlediğini bize gösterecektir. Ve yine bir toplumda İNSAN HAKLARI'ndan bahsederken niçin aynı zamanda belli bir insan grubunun dışlanmasının ve bu haklardan yoksun bırakılmasının bir kaçınılmazlık yasası gibi işlediği de anlaşılacaktır.

İŞKENCEYİ DURDURUN
"İnsan Hakları ve Marksizm"

Taner Akçam

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR

Boris Frankel

Gelecekteki toplum nasıl olacak? Sanayi devrimiyle birlikte bu konu düşünürleri her zamankinden daha çok meşgul etmeye başladı. Romantik ütopyalardan bilimsel öngörülere kadar uzanan gelecek toplum modellerinin ömrüyse 20. yüzyılın başdöndürücü toplumsal değişim hızında pek de uzun olamıyor. İşte Boris Frankel, bu kitabında, sanayi sonrası topluma ilişkin modern ütopyaları değerlendiriyor; Bahro ve Gorz gibi yazarların geliştirdikleri kuramsal düşünceleri ve siyasi programları irdeliyor; Ekososyalistlerin, feministlerin, Yeşil hareketin ve barış hareketinin savunduğu yeni toplumsal ilişki ve kurumların uygulanabilirliğini inceliyor. Gelecekte, örneğin, günümüzdeki refah devletleri ve askeri-sınai komplekslere alternatifler sunan yeni demokratik devlet kurumları mı, yoksa kendine yeterli komünler ve kooperatifler ağına dayalı devletsiz toplumlar mı olacak?

Sanayi sonrası sosyalizme siyasal geçiş nasıl gerçekleşecek? Konuya eleştirel biçimde yaklaşan Frankel sonuçta kendi özgün perspektifini gerçekleştiriyor ve uygulanabilir toplumsal siyasal alternatifler ortaya koyuyor.

Levent Köker

İKİ FARKLI SİYASET

Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori



Modern siyaset, insanların örgütler ve temsilciler aracılığıyla kamusal yaşama katılmalarını ifade ediyor. Katılım olanaklarının fazlalığı, ya da ifade ve örgütlenme özgürlükleri üzerindeki sınırlamaların azlığı modern siyasetin ne ölçüde demokratik olup olmadığını belirleyen bir ölçüt olarak kullanılıyor. İnsanların kamusal yaşama aktif ve doğrudan katılımlarının olanaksızlığının gerektirdiği bir sonuç olarak görülen bu durum, çoğu siyaset bilimi incelemelerinde, demokrasinin olabilecek en iyi biçimi olarak da sunuluyor. Bu sunuş, aynı zamanda, siyaset araştırmalarının görevinin **"iyi siyaset nedir?"** sorusuna eğilemeyeceğini, eğildiği ölçüde **"bilimsellik"**ten uzaklaşacağını ileri sürerek, **"bilim"**in otoriter büyüsünden yararlanmak istiyor. Buna karşılık, **"iyi siyaset nedir?"** sorusunu insanların aktif kamusal katılımlarının sağlanmasına yönelik yeni bir toplumsal projenin temeline yerleştirmek isteyenler modern siyasetin bu biçimsel demokratik görünümünü olumsuzlamayı hedefliyorlar.

"Demokratik siyaset", örgütlerin ve temsil mekanizmalarının varlığıyla sınırlandırılmamış bir katılımı gerektiriyor. Bu katılım fikri siyaseti, çıkarları çatışan insanların iktidar için birbirlerini yedikleri bir kurtlar mücadelesi olarak görmeyi reddediyor. Bunun yerine, insanların doğrudan ve sınırlandırılmamış/çarpıtılmamış bir iletişim içinde, bir **"ortak iyi"** üzerinde anlaşabilmeleri olanağı anlamında **"demokratik-akılcı-siyaset"** anlayışı geçirilmek/geliştirilmek isteniyor. Siyaset bilgisinin **"iyi siyaset"**i dışlayıp, mevcut durumu meşrulaştırmak yerine **"iyi siyaset"**in tartışılmasını gerektirdiği de böylece gündeme geliyor.

Mevcut modern siyasetin olumsuzlanmasından hareketle hedeflenen bu katılımcı demokratik siyaset fikri, zorunlu olarak, egemen, pozitivist bilim anlayış ve örgütlenmesini reddetmeyi de içeriyor. Yeni demokratik-katılımcı siyaset yeni bir bilgi ve bilim anlayışı üzerinde düşünmeyi zorunlu kılıyor. Dolayısıyla şu iki soruyu cevaplandırma girişimleri her düzeyde anlam ve önem kazanıyor: Demokraside ve bilgi anlayışındaki bu yeniliğin ögeleri nelerdir? Böyle bir katılımcı demokrasi anlayışının gerçekleştirilme potansiyellerini nerede aramak gerekir?