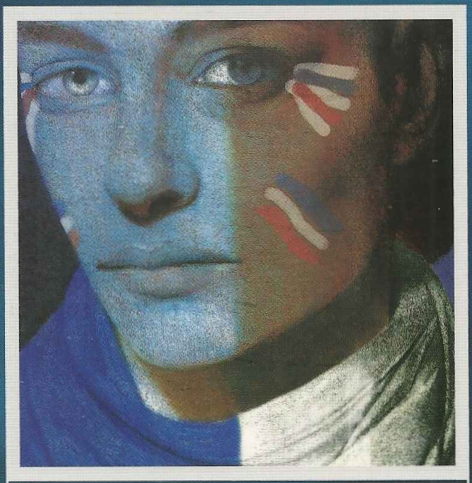
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:7 | SAYI:28 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM-1, 2004 | ISSN: 1303-7242



DÜN BUGÜN YARIN
İDEOLOJİLER 1

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

İDEOLOJİLER 1

28

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 28
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
Ilhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 7000 adet (Ağustos 2004)
2. Baskı: 500 adet (Ekim 2012)

Sertifika No: 15036

Kapak Resmi: "Daha İleri", Doğu Batı & Time, Susan Moore.

İÇİNDEKİLER

İDEOLOJİ YA DA İDEOLOJİLERİN SONU
Ali Akay 11
Moderniteyi Yeniden Ele Almak: İdeolojisizleşme

Kürşad Ertuğrul 27
Sosyal Teoride İdeolojik Kapanımları Kırma Arayışları ve Doğu/BatıAyrımı

Zühtü Arslan 43
İdeoloji, Türk Militarizmi ve Post-Militarist Açılımlar

Ayhan Kaya 67
İdeolojiden İDolojiye Yolculuk: Düşüncebilimden Kimlikbilime

Davut Ateş 83
Kuram, Eylem ve İnanç Ekseninde Siyasal İdeolojilerin Geleceği

İDEOLOJİNİN SINIRLARINDA
Hasan Bülent Kahraman 99
Leviathan Liberalizm Sularında Görüldü: Liberalizm-Hobbescu Devlet Gizli İlişkisine Ussallık Bağlamında Foucaultgil Bir Yorum

C. Fred Alford 129
Totalitenin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu

Fermâ Lekesizalın 155
Habermas'ın İdeoloji Eleştirisi ve Postyapısalcı Cyborg'a İlişkin Bir Soruşturma

Güney Çeğin & Âlim Arlı 163
"İdeoloji" Gerçeğinin Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri

Çiler Dursun 181
Hegel'de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk

ATÖLYE: SİYASET BİLİMİ ÇALIŞMALARI
İlhan Tekeli 197
Tek ve Çok Kademeli Demokrasi Kuramlarının Ontolojik Kabulleri Üzerine

Murat Somer 227
Demokratlığın Politik Ekonomisi: İnanılır Demokrasi, Düzenleyici Devlet ve AB'li Küreselleşme

Hikmet Kırık
Âdil Siyasî Düzen Kurgusu ve Liberal Kamusal Alan 251



"Avrupa'nın 18. yüzyılı: İdeolojiler Çağı"

Civilizations of the World The Human Adventure,
R. Greaves, R. Zalter, P. Cannistraro, R. Murhphey, 1997

DÜN, BUGÜN, DAİMA...

İdeolojiler...Uzun bir hikâye... Şöhreti iki yüzyıllık zaman dilimine sığmayacak kadar derin ve çarpıcı... Kavram, ilk kez, 1796'da, Destutt de Tracy tarafından ele alınır. De Tracy, duyumcu felsefesini belli bir *program* dâhilinde geliştirmek için ideolojiyi "düşünce bilimi" anlamında kullanır. İlerleyen zamanlarda bu özel ve teknik formül aşılarak kavram birbiri ardına yorumlanır.

Toplum ve siyaset teorilerinde doğru/yanlış cetvelini çizen düşünürler için hareket noktası, Avrupa'nın değişen yapısı, ticarî merkezleri, yeni oluşan sınıflardı. İngiltere, Sanayi Devrimi'nde yoksul kalabalıklarıyla "dünyanın atölyesi" olarak iş görmekteydi. Fransa, Napoleon Savaşları'nın siyasî belirsizlik atmosferinde çalkalanıyordu. Pazar ilişkilerini canlı tutansa, geniş ve yaygın sömürge ağlarıydı.

İlk büyük ve kapsamlı eleştiri Marks'tan gelir. Tarihin dramatik değişimleri, geçmişin "idea" öğretileriyle açıklanamaz; artık bütüncül, rasyonel ve geniş tezlere ihtiyaç vardır. Marks, gerçeklikleri, zihnimize bazen sert bazen yumuşak olarak kazıyordu. Ona göre, ideoloji, bir yönüyle gerçekliği çarpıtan aynaya benziyordu. Diğer taraftan içinde bulunduğumuz bütün insani gerçekliği hiçbir biçimde ideolojilerden bağımsız ifade edemiyorduk. İdeolojilerin bir mitos olarak kabul görmesinde onun gerçeklikten pay aldığı bağımsız güç yatıyordu. En basit, en yalın gerçekler bu sayede efsaneleşebiliyordu. Marks, ideolojinin bir yanılsama olduğunu "yanlış bilinç" denklemine dayandırmıştır. Yanlış bilinç, gerçek varoluşumuzu örten bir tabakaydı.

XX. yüzyıla gelindiğinde insanlık, varlığını örten, kendini gizleyen birçok karanlık tabakayla yüzleşmek zorunda kaldı. İnsanın tarihi bir bakıma karanlık tortuları biriktirme tarihiydi ve aşırı uçlarda yer alan

örneğin ırkçılık söylemleri bu tortunun çamura batmış haliydi. Aydınlanmanın iyimser tahminleri, zihinler dünyasında saf karşılığını bulamadı. Bütün idealleştirici söylemlere rağmen ideolojilerin her zaman kör bir noktası mevcuttu.

XX. yüzyılda artık herkesin bir ideolojisi ya da en kötü ihtimalle ideolojisizliği vardı. Belki de daha kötüsü "ideolojilerin sonu"nu ilân etmek olabilirdi. Alt kültürler, alternatif hareketler, karşıt sanat akımları, dışlanan gruplar, üçüncü dünyalılar, kendi küçük ideolojik cephelerine sığınmakta geç kalmadılar. "Kimlik ve ideoloji" sorunu apolitik kalabalıkların mutsuz yüzeyini yansıtıyordu. Davranış kültürleri, alışkanlıklar tüketim ideolojisiyle açıklanıyordu. Manipülasyon, kitle iletişim araçlarının en etkin silahı olarak bir "mesaj"ın söylediğinden çok daha fazlasını söyletiyordu.

İdeoloji tartışmaları, dünya genelinde yaşanan krizlerle sürekli alevlenmeye devam etti.

İDEOLOJİLERİMİZİN İDEOLOJİSİ VAR MI?

Doğu Batı'nın ideolojiler sayısı katılımın genişliği nedeniyle dört cilt olarak yayına hazırlandı. Bu sayıda ideolojilerin siyasî, sosyolojik ve felsefî bakış açıları verilmeye çalışıldı. İkinci ve üçüncü ciltlerde ideoloji ekseninde Türkiye tartışmaları yer alıyor. Son cilt ise tarihçilere bırakıldı.

İlk sayımız, Batı'nın ideoloji yolculuğunda geldiği noktayı özetliyor, yani filmimiz sondan başlıyor. Gene de keskin sınıflandırmalara gidildiği söylenemez. Örneğin, ideolojilerden söz edeceksek, onun taşıyıcısı rolündeki entelektüellerden de söz etmeliyiz. Entelektüellerimizin bir ideolojisi var mıdır? Dikkat kesileceğimiz buysa, soyut tartışmalar yerine patrimonyalist ve bürokratik yapı, genel bilim anlayışı ya da zihniyet hayatımızın çeşitli kültürel kodları incelenmeye değerdir.

Yaklaşık bin sayfayı içeren çalışmamızda metinlerin büyük bir kısmı, betimleme tutkusunu aşarak önemli tezlere yöneldi. Gelinen nokta doğal bir arayışın neticesiydi ve bu arayış öyle görünüyor ki gerçeklerden uzak durmuyor. Burada yazarların kayda değer birikimlerini varsayıyoruz.

Aşırı-romantik tezlerden özellikle kaçınıldı. Öfke veya sevgi seline kapılarak bir dizi ahlâk yasası önerilmedi. Ezberlenmiş sözleri tekrar etmek yerine ideolojilerin ideolojisini okumayı denemek –zahmetli de olsa– "dün, bugün, yarın" zaman dilimlerinin iz bıraktığı yerlerde zihnimizi daha da berraklaştıracaktır.

Taşkın Takış

İDEOLOJİ YA DA İDEOLOJİLERİN SONU



Jacques Derrida

MODERNİTEYİ YENİDEN ELE ALMAK: İDEOLOJİSİZLEŞME

Ali Akay*

Jean-François Lyotard 1986 yılında postmodernizm üzerine koparılan onca fırtınadan sonra bir makale daha yazmıştı: "Modernliği Yeniden-Yazmak" adlı bu makalede kendisinin postmodernden ne anladığını açmaya çalışıyordu. Bu makale 1979 yılında yayımlanan *Postmodern Durum* ve 1984 yılında çıkan *Çocuklara İzahlı Postmodernizm*[1] adlı iki çalışmasından sonra kendi düşünce sürecini ele alıyordu. Burada, önce ve sonranın zihniyetini sorunlaştırırken, Lyotard Aristoteles'in Fizik kitabının IV. cildine gönderme yaparak, *protereon* ve *hustreon* kelimelerinin üzerinde duruyordu. Biri çok erken diğeri ise çok geç anlamına gelirken önceyi ve sonrayı ifade etmektedir bu iki kelime. Buradan itibaren modernliğin en ilginç yanlarından birisinin "dönemleştirme" olduğu vurgusunu yapmaktaydı, Lyotard. Bir düz çizgisellik ve bir dönemin sonunun gelip başka bir yeniliğin başlamasını konu eden bu "önce ve sonra zihni-

* Prof. Dr. Ali Akay, Mimar Sinan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Bkz. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum,* Vadi Yayınları ve Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yayınları, 3. baskı, 2004.

yetine" göre çalışan modernliğin bir başka ilginçliği de onun yeniden yazma tutkusuna bağlanmasıydı. Modernlik herşeyi yeniden yazan bir "ideoloji" miydi? Neden, bu ideoloji kelimesini kullanıyorum? Yani niye modernlik bir *ideoloji* olarak gözükmektedir?[2]

İdealler ve *idee*'lerle alâkalı olarak ideolojinin bir yanılsama olduğunu ilk vurgulayanlardan birisi de Marx olmuştu. Modernliğin içinden bir modernlik eleştirisi yaparken ideoloji ve yanlış bilinç ile ilişkili olarak yorumlayacağımız bir şeyden söz etmekteydi: "İnsanları yapan bilinçleri değildir, insanlar bilinci meydana getirirler".[3] Bunu, bugün, bir tür karşı-fenomenoloji olarak görmemiz mümkündür.[4] Yani ideoloji materyalist olmayan bir yaklaşıma aittir. Belki de bu nedenden dolayı felsefeciler arasından materyalist bir felsefeyi geliştiren[5] Michel Foucault'nun ideolojiler üzerine düşüncesi de buradan kaynaklanmakta, Foucault kodlar sisteminin ideoloji olmadığını vurgulamaktadır. Bilinebileceği gibi, Foucault üç türlü ideoloji kavramından hoşlanmamaktadır: Birincisi (ki, Foucault ideoloji nosyonundan "yararlanılması güç gibi gözüküyor" diye söyle-

---

[2] Slavoj Zižek'in özellikle mücadele biçimi olarak "egemen ideolojinin koordinatlarını" sorgulamaktaki ısrarı burada anlamlı durmaktadır; çünkü hedefli bir mücadeledir onun gözünde önemli olan ve bu nedenle de ancak egemen ideolojinin sorgulanmasından sonra ideolojinin eleştirisi yapılabilecektir. Bkz. *Lenin Üzerine*, Encore Yayınları, 2004, Çev: Nilgün Aras, s. 9. Zizek, burada, her türlü yeni mücadele biçimi olarak adlandırılabilecek mücadelelere veya daha başka türlü söylemeye kalkarsam moleküler mücadele biçimlerine (Sınırsız Doktorlar Cemiyeti, Greenpeace, feminist ve anti-ırkçı) egemen ideolojinin değişmemesini sağlayan akımlar olarak bakmaktadır ("Hep bir şeyleri değiştirmeyi sürdürelim ki global olarak herşey olduğu gibi kalsın"). Leopardi'den alıntılandığını görebileceğimiz bu değiştirilmiş cümleyle, burada, 1968'deki Fransız Komünist Partisi'nin 68 Hareketi'ne eleştirel bakışından çok da farklı bir eleştiriye rastlayamamaktayız.

[3] Burada Jean-Luc Godard'ın, Alberto Moravia'nın romanından esinlenerek uyarladığı *Le Mepris* adlı, 1963'te yaptığı filmden bir sahneyi hatırlatmak isterim: Filmin hemen başında, güzel bir karısı (Brigitte Bardot) olan Paul Javal'a (Michel Picoli) prodüktörün, yapmasını istediği film için para verebileceğini söyleyen Jeeremie Prokoch (Jack Palance) Tanrıları, Yunan tanrılarını, anladığını ve sevdiğini söylerken, kendisi de film yapımcılarına para dağıtan bir prodüktör olarak Tanrı konumunda gösteriliyor Godard tarafından. Ona verilen cevap ise: "tanrılar insanları değil, insanlar tanrıları yarattı" şeklindedir ve Marx'ın meşhur önermesine bir gönderme yapılır. Godard'ın sinemasında kolaj yöntemiyle sık sık alıntılanan yazarların (Dante), şairlerin (Hölderlin) veya filozofların lafları içinde bizi burada ilgilendiren Marx'ın bilinç üzerine olan fikrini, neredeyse olduğu gibi, doğrudan Tanrılar üzerine taşımış olması; çünkü aşağıda göreceğimiz gibi Zizek bilinç, bilim, psikanalist ve Tanrı arasında bir benzerlik kuruyor. Zizek'in sinemaya olan düşkünlüğü göz önüne alındığında, ilginç bir bilinç ve Tanrı yakınlaştırılmasıyla karşı karşıya olduğumuz saptaması yapılabilir.

[4] Anakronizmler üzerine bir tarih görüşü geliştiren Georges Didi Huberman'ın bu anakronizm kavramı için Türkçe'deki tek kaynak olan Ali Akay, "Georges Didi-Huberman ile Söyleşi", *Sanat Dünyamız*, Yapı Kredi Yayınları, Mayıs 2004. Anakronizmlerle ilgili olarak örneğin, bu sanat tarihçisine göre Fra Angelico'da Jackson Pollock'lar görmek mümkündür.

[5] Bkz. Ali Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, 1995, 2002, Bağlam Yay. s. 160 vd.

mektedir[6]) ideoloji "tam da hakikat sayılan bir şeyin karşısında durmak zorunda olduğundan dolayıdır ki ona güvenilemez;[7] ikincisi, "bir öznenin düzenine işaret ettiği"[8]; üçüncüsü ise, kendisini "altyapı olarak adlandıran maddi bir ekonomik belirleyene bağlı olması" nedeniyle çekinilmesi gereken kavramdır. Burada Foucault'nun ideoloji yerine "söylem" ve "söylemsel formasyonlar" kavramını geliştirmesinin de önemi yok değildir. Ancak kanımızca, Foucault'nun hakikat karşısında sahte olanı veya bilince ait gibi duranı göstermesi açısından, ideoloji kavramının bir tür *hermeunetik* ile bir bağı kurulabilir; o da *hermeunetik* yönteminin her söylemin kökeninde olan bir metafor kavramını barındırmasında yatmaktadır. Yani, gerçek olan bir şey olmaktan çok her zaman bir kaynak metafor bulunduğu için gerçek diye bir şey, yorumdan başka bir şey gibi görünmemektedir. Bu anlamda da, ideoloji ve ütopya kavramları arasında bir geçişlilik sağlayarak kendisine has bir yorumbilgisi geliştiren Paul Ricoeur'ün ideoloji ve ütopya kavramlarına da bakmak gerekmektedir. Buna göre; ilk olarak 1929 yılında Karl Mannheim tarafından geliştirilen bu ikili yaklaşımı, –ideoloji ve de ütopyayı–, ikisini de, Ricoeur ikili bir saptırma aracı olarak görmektedir. İdeoloji yanılsama olduğuna göre gerçek değildir tıpkı ütopya kavramının da yeri-olmayan anlamına gelip edebiyat kuramıyla alâkalı olması gibi; o halde ideoloji de edebî bir yaklaşımdır; sadece bir sınıfın başka ezilen sınıflar karşısında kurduğu hâkimiyetin

---

[6] Michele Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, Çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları, 1996, s. 137.

[7] S. Žižek'in tezine bakarsak, Lenin'e dayanarak, doğrunun ancak partizanca ve taraf tutarak gerçekleşeceği ve nesnelleşeceği tezi için bkz. *Lenin Üzerine,* Encore Yay. 2004, s. 16 "Somut bir durumun evrensel doğrusu yalnızca partizan bir konumdan çıkarılabilir". Bu "uzlaşmacı tavra ters düşmektedir" diye de eklemektedir, Zizek. Yahut: "Marxızmin doğrusu tarafsız gözlemcilerce değil, ancak bu sıçrayışı başaranlar tarafından görülebilir" Žizek, *a.g.e.*, s. 17.

[8] Burada özellikle, bilincin dışarıdan taşınma meselesi üzerinde durmakta ve Lenin'in tezini hatırlamakta fayda var. Lenin bilincin dışarıdan işçi sınıfına taşınacağını vurgularken, mücadelenin işçi sınıfı tarafından; bilimin ise, burjuva entelektüellerinden geleceğine dair ikili ayırıma dikkat çekmekteydi. Bilim; o halde, burada, bilinci getirecek bir ideoloji olarak düşünülmektedir. İdeolojinin bir bilimle kıyaslanmasının tehlikeleri için Max Weber'in "Bilim adamı ve politikacı" ayırımını hatırlamakta yarar görmekteyim. Zizek de bu ayırımı Lenin üzerine olan kitabında vurgulamakta. Bkz. *A.g.e.*, s. 16. Özellikle Zizek'in "hastanın psikanalist olmadan kendi kendisini tedavi etmesi mümkün değildir" önermesi bu "dışarıdan gelecek olan ve ideolojik olan bilinç fikrinin geliştirilmesini daha da ilginç bir hale sokmaktadır: Psikanalistin ve entelektüelin iktidarının altındaki hasta ve proleter ilişkisi. Ve de hattâ Tanrı'nın imanlıya dışarıdan gelmesi. Bu tarihî olarak Lutherci Reformu da dışlayarak Protestanlığın Kilise'yi aradan çıkaran devrimci reformunu da geriye çekerek, Katolik bakışa geri dönmeyle de kıyaslanabilir. Zizek bunu bir Katolik olarak mı, yoksa Yahudi bir Freud'u katolikçe mi okumaktadır? Çünkü Parti, Analist ve Tanrı üçlüsü dışarıdan bilinç taşıyanlar, ideolojiyi taşıyanlar olarak okunmaktadır. Fakat Zizek burada bu bilincin dışarıdan gelmesinin "biçimci" bir analizini yapar; çünkü bu "en doğru yorumu sunmaktan çok eylemin "biçimi" yerine geçmektedir". s. 19. Dışarıdan bilinç taşıma eleştirisi için Bkz. Ali Akay, *Tekil Düşünce* Bağlam Yay. 2004

bilincini veren bir şeyi ifade etmek zorunda olmayarak, aynı zamanda bu bilinci de yanılsama olarak gösterdiğinden ideoloji, hedefi olan bir yaklaşımın pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Myriam Revault D'Allones'a göre, Ricoeur'ün ideoloji ve ütopya yaklaşımı "hayâl gücü felsefesiyle" alâkalıdır.[9] Bu yaklaşım "imge kutbuna yönelir (buna nesne kutbu adı verilebilir) ve mevcudiyetten nâmevcudiyete doğru giden değişimler, zayıflamış algıdan (gerçeğin gölgesini gören) kurguya giden temel ötekilik sistemini kat eder yahut da özne kutbuna, yani mevcut olmayan nesneyi (şeyi) anımsatmakla yükümlü bilince eğilir: Bu durumda da, "hiç olan (*nul*) eleştirel bilimden çıkan bir eksenden (bu, gerçek ile imgenin birbirine karıştığını gösterir) gerçek ile imgenin ayırımını ortaya koymaya yeterli bir bilince doğru giden bir çizgidir".[10] Burada, Ricoeur imgenin yerine dili yerleştirerek kaynakta zaten var olan bir metafor üzerinde durmaktadır. Hayâl gücünün algısı, böylece, imgesel olmaktan çıkıp dilsel olanın alanına yerleşir. O halde, imgelerimiz görülmekten önce konuşulur ve söylemin kendisi metaforu oluşturandır. Bu da, bizi, kurgunun *heuristiğinden* kurtararak hayâl gücü felsefesine sokar. Ütopyayı ve ideolojiyi bağlayan da ikisinin de hayâl gücü felsefesine bağlı olmasıdır. Ricoeur' ün yazdığı gibi hayâl gücü teorik ve pratik alan arasındaki eklemlenen bölgeyi oluşturmaktadır.

İDEOLOJİ OLARAK MODERNLİK

Yeni bir dönem, öyleyse, modernliğin karakterini oluşturur ve bunun için de ideolojiyi kullanır: Lyotard üç türlü yeniden yazmayı öne sürmekteydi: Her biri de yeni dönemi bilirler. İsa'nın geri geleceği yeniden dirilişi. Burada Paul ve Augustinus çıkar karşımıza. Bir tür milat koyma. Sıfır noktasına ulaşıp yeniden başlama. İsa'dan önce ve sonra diye ayrılan bir tarihî ideoloji. Bu XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar etkisini göstermiş değil midir? İkincisi, Kartezyen düşüncenin öznesi ve Rönesans'ın yeniden doğuşu. Hümanizma diye adlandırılan ve özne fikrinin doğmasına yol açan Rönesans, bize nesnesi olan ve nesnesini bilen bir özne fikrini vermektedir. Üçüncüsü ise, Jakoben tavrın göstergesini oluşturan özgürlüğe yol açan *revolution* yani devrim.[11] Bunlar tarihin yeniden yazılması sayesinde ortaya atılmış ve ideolojilere dönüşmüştür. *Re-writing* veya *reecriture*,

---

[9] Myriam Revault D'Allones, "Avantpropos de l'edition Française de *L'Ideologie et l'Utopie*" de Paul Ricoeur, Seuil Yay. s. 13-16.

[10] A.g.m., s. 14

[11] *Revolution* öncelikle yıldız takımlarının yer değiştirip yerini yeniden bulması anlamına geldiği gibi, Fransız İhtilâli sonrasında yeni rejimi "ortaya çıkaran yeniden evrilme" fikrine bağlanmıştır. Buna göre, devrim devr-i daim iken devirmek anlamına doğru kaydırılmıştır.

nihaî olarak, sıfır noktasına dönüp yeniden başlamaktır. Oyunun sonundan sonra: *Game Over*. Ama "yeni bir oyunda skorumu arttıracağım" demektir. Buna göre yakın zamanlara kadar modernist bir yenilikçi okuma sayesinde tarihin daha yazılmadığı sık sık ileri sürüldü: "İşçi sınıfının tarihi daha yazılmadı", "Kadınların tarihi daha yazılmadı" "Kürtlerin tarihi daha yazılmadı." Bir resmî ideolojinin söylemi üzerine –ki bu da yanlış değil tabiî– onun yansımadığını yazmak ikili bir modernist iktidar ve direnme odağı sorunsalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıfır noktası için yeni bir dönemselleştirme gerektiren şey ideolojidir, bunun da, pratikte işlevini oluşturan önyargılardır ve bunların etkisinden kurtulmak için geleneğin eleştirilmesi gerekmektedir. Önsel olan bir yargı olarak, önyargı tarihi yeniden yazıldığında, önyargılarımızdan çıkarak yeniden yargılama imkânına erişebileceğiz demektir. Tüm sosyalist mücadeleler sonrasındaki yeniden yargılama modeli eleştirdiği ve yıktığı ideolojilerin yeniden yazılmış bir kopyasını aşmaktan başka bir şey yapamadı: "Burjuva mahkemeleri işçi sınıfına karşıydı, o halde, devrim sonrası işçi mahkemeleri kurup burjuvaları yargılamalıyız!" İkisi de ideolojik "yeni önyargılar" geliştirmekten başka ne yaptılar?[12] "Yargılarımızı yeniden icat edelim!" önermesi modernlik önermesinden başka neyi göstermektedir? Tarih öncesi, tarihin sonu, aynı zihniyetin ürünleri değil mi? Marx proletarya tarihinin öncesi kapitalist tarihten söz ederken, Francis Fukuyama da "tarihin sonundan" bahsederken, aynı mantıkla başka bir tarihe saplanmıyor mu? Genetik bir devrimin tarihine doğru gittiğimizi vurgulamıyor mu?[13]

"Kendi İçin" Üzerine Düşünmek

Aynı yazısında Lyotard bu anlatısına başka bir örnekle de yaklaşmaktadır. O da Freud'dan ödünç aldığı üç terimle açığa çıkmaktadır. *Repetition, rememoration, perlaboration*. Bu üç kavram, tekrar, yeniden anımsama, kendi için kendi üzerine çalışma, bize modernlik üzerine düşünme imkânı sağlamaktadır. Freud birincisi için, tekrar için, psikoz ve nevrozlarla birleştirilen bir kavramı açıklar. Yeniden anımsama ise, bize, eskiden olanı hatırlamaya iten ve onu düzeltmeye, sağaltmaya yönelik bir bakışı gerekli kılar: Yeniden-yazmak gerekliliği. Bu Jacques Derrida'nın da sorunsallaştırdığı bir meseledir: *Gramatoloji*'de de, "Platon'un Eczanesi"nde[14] de benzer bir konu üzerinde durur: Yazı ve söz arasındaki hiyerarşik ilişki.

---

[12] Gilles Deleuze sık sık bu modelin kopyası örneğini verir.
[13] Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*.
[14] Bu makalenin Türkçesi için bkz. *Toplumbilim*, "Jacques Derrida Özel sayısı" (Çeviri: Zeynep Direk).

Tarih yazı ile başlatıldığına göre, sözün dönemi tarih öncesi olarak bilinmektedir. Sözden yazıya geçmek de bir düzçizgisel hiyerarşiyi belirlemektedir. Önce ve sonra gelme hiyerarşisi. Platon, Sokrates'in diyaloglarını kaleme aldığı gibi sözleri söyleyen ve düşünen Sokrates de hiç yazı yazmamış, hep söz söylemiştir. Halbuki Jacques Derrida, çılgıncasına Sokrates'in Platon'un arkasına geçip, kalem tutan elini yönlendirdiği bir kartpostalı ele[15] almaktadır. Yazı ve söz hiyerarşisi tam da yazının *ideolojisi*ne uygun düşmekte değil midir? Yazı ve yeniden yazmak buradan değil de nereden gelmektedir? *Logos*/yazı ilişkisine göre söylenenleri yazmak sayesinde tarihi ortaya çıkardığına göre, yazının kendisi tarihi yapan ve yazandır aynı zamanda. "Platon'un Eczanesi" adlı metinde Tanrı Thot, yazıyı beğenmemekte ve kınamaktadır; çünkü yazı ilk gelen değil ilk gelen sözün bir ek'inden başka bir şeyi değildir. Ek (supplement), o halde, bir ilâvedir ve bu sıfatla da ikinci gelendir; ama bir o kadar da kurucu olanı kayda alandır. *La Double Seance* (İkili Seans) adlı metninde Jacques Derrida, Mallarme'nin bir kavramına yaslanarak *hymen*[16] kavramına dayanarak ne erkek ne de kadın olan ikisi arasındaki kavramı "ne o, ne de diğeri" zihniyetine uygularken, yeniden anımsamanın karşısına bunların birlikteliğini geliştiren bir dekonstrüksiyon yöntemini çıkartıyordu. Benzer bir şekilde, Marx, yabancılaşma konusuna yaklaşmakta ve bakmaktadır. İnsan kendi doğasına ve doğaya yabancılaşmıştır. Çalıştıkça doğayı değiştirip dönüştürmekte, ama bir o kadar da doğayı kendine mâl edinememektedir; çalıştıkça zayıflamakta, insanlaştırdıkça hayvanlaşmakta, güzelleştirdikçe çirkinleşmektedir. Yani emeğini harcayan ve sonra da zamanını satan kapitalistleşmiş emekçinin özgürlüğü, yabancılaşmanın sayesindedir. O halde, Marx yabancılaşmayı düzeltmek istemekle başlar işe. *1844 Elyazmaları*, yabancısızlaştırma (*desalienation*) konusuna eğilmekteydi ve kendisini dünyanın değişmesini ve değiştirilmesini seyredip, çözümleme yapmaya değil, müdahale edip değiştirmeye adamaktadır (Feuerbach üzerine 11. Tez). Bu da, bir yeniden-yazma değil de nedir? Yabancılaşmanın tarihini çıkarıp, yeni bir tarihi başlatmak. Freud'da ise, ilk sahnedir sorun; yani ilk olarak bilmeden bilinçsizcesine cinayet işlemek. Oidipus ne zaman "gerçeği" bilirse (yani tanıyan ve bilen özne olarak bilincini geliştirir) o zaman vebanın niye olduğunu anlar. Kendisine bir nesne edinir diye tercüme edilebilir, belki de. Özne olduğuna göre nesnesini de tanımaya başlar.

---

[15] Bkz. Jacques Derrida, *La Carte Postale, De Socrate à Freud et au-delà*, Galilee Yay.
[16] Derrida, *La Dissemination*, Editions du Seuil, 1972.

Üçüncü kavram olan *Durcherbeitung* ise, gizi aramaya çalışanın kavramı olarak çıkmaktadır karşımıza. Gizli olanı bulmak demektir. Bu, Freud'un, hayatın sonuna kadar sürmesi gereken psikanaliz ile çakışır gibi durmaktadır. Burada, Lyotard'a göre, hem geriye doğru bir anımsama çabası vardır hem de ileriye doğru bir çaba; zamansal hiyerarşinin önce ve sonra zihniyetini burada görmemekteyiz. Sonsuza dek sürecek ve tüm zamanları da kapsayabilecek, sıçramalar ve çağrışımlarla ilerleyen bir zamansal süreç kastedilmektedir. Yani, yine ikili bir ilerleme vardır.[17] Burada artık akıl yürütme yoktur, kanıt yoktur, dolayımlanma da yoktur. Esası bu çalışmanın Telos'u, yani erek noktası yoktur.[18] Ufuk çizgisinin mutlaklığı hem olduğu yerde durmakta hem de, bir türlü oraya erişme istenci ortaya çıkmamaktadır.

UFUK PARADOKSU

Modernliğin içinde, bu modern kavramını ideolojiyle ilişkili düşündüğümüz zaman, kartezyen öznenin, burjuva cumhuriyetçinin ve de komünist entelektüelin hep bir ereği olduğunu anımsamamız gerekmekte değil mi? Ama ufuk çizgisi mutlak olduğunda bile özneyle düşünmüyorsak, o zaman, başka bir soruyu kendimize sormak zorunda kalacağız. Ufuk çizgisine ulaşmak nasıl mümkün olacak? Ufuk bize neyi göstermektedir? Bu anlamda, mutlak ufuk ile göreli ufuk arasında bir fark bulmalı mıyız?[19]

Nietzsche, aslında, felsefî olarak bir görünüşün arkasında, başka bir görünüşten başka bir şey olmadığını iddia eden bir görüntü ve yüzey felsefesi oluşturmuştur; buna göre de, şeylerin veya kelimelerin anlamlarının arkasında yatan bir "gerçek hakikat" yoktur. Bu yüzden Deleuze'ün

---

[17] Burada "İkili Seans" kavramıyla Jacques Derrida'ya ve de *İkili Şans* adlı çalışmasıyla Seza Paker'in çalışmasına gönderme yapmak istiyorum. Birincisi *hymen* yani arada olma halini anlatırken, Seza Paker'in çalışması da "arada" olma haline gönderme yapmaktadır. Dante'nin *İlahi Komedya*'sı için yaptığı bu çalışmada, sanatçı Araf'takine yollamaktadır İkili Şansı. Paris'teki Cafe Basile adlı kahvenin içine yollamaktadır izleyiciyi. Kahvenin içiyle dışarısı "arasında" geçer, İkili Şans. Sergi için bkz. sergi kataloğu: Küratör: Ali Akay; Urart Sanat Galerisi, 2000.

[18] Bu başka bir açıdan Deleuze'ün etiği ile de benzerlik taşımaktadır, çünkü etik kavramını bir *bütünlük ilkesi* olarak koyarak ona ulaşmaya çalışan bir etik yerine içkinliğin ve sürecin bir etik haline gelmesi başka bir şeydir. Bu ikincisinde hiçbir şeye ulaşma istenci veya beklentisi yoktur. Dolayısıyla *bir telos*'u ve *ideolojisi* de olamaz. Bu, bir konstrüksiyon felsefesinden başka bir şey olarak düşünülemez artık. Yolda olmak, tıpkı Heidegger'in önerdiği gibi, sürekli yersiz-yurtsuzlaşmak ve ilerleyerek olur ki, bir ilerleme vardır, ama bu ilerlemenin aşkınlık dolu bir evrim kuramıyla alâkası yoktur. Sadece "dayanıklılık planına" yaslanılır. Bkz. Gilles Deleuze ve Claire Parent, *Diyaloglar,* Çev. Ali Akay, Bağlam Yay. 1990.

[19] Bu son soru Husserl'den, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin son ortak kitapları olan *Felsefe Nedir?*'e kadar gitmektedir. *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Minuit Yay. Türkçesi için YKY.

felsefesinde de simülakr'lar ve fanteziler, Platon'u tersyüz etme eylemini gerçekleştirirler.[20] Deleuze'e göre de Nietzsche dünyayı "kişisel öncesi tekilliklerde kavrayan ilk düşünürdür".[21] Kişisel öncesi kavramını Deleuze, büyük bir oranda Gilbert Simondon'a borçludur; çünkü Simondon'un kişilik olarak değil, birey olarak ele alacağı kavramı ön-bireysellik kavramıdır. Bu kavram birey olma edimini, varlık'tan geçen ve bireye doğru uzanan bir yol olarak düşünmektedir. Buna göre birey-öncesi veya ön-bireysel olan her zaman "merhalesizleşerek" (*dephaser*) yapılacak bir eylemin kendisidir. Buna göre illâ ileriye doğru bir atılım değil geriden şimdiki zamana taşınan bir atılım da mevcuttur. Bu mevcudiyet sayesinde bir birey veya daha önceki haliyle bir varlık her zaman "artı bir"dir. Bir birey veya varlık bütün parçalarının toplamına eşit olmaktan çok, her zaman bir fazlayı içermektedir ki bu, işte, ön-bireyselliğin gelip şimdiki zamana yerleşmesi sayesinde gerçekleşebilecektir. Ön-bireysellik sayesinde, yine, bir birey, birey olarak sıkışıp durmaksızın sürekli bir şekilde bireyler-aşırılığa doğru açılmaktadır. Bir birey ancak belli bir zaman birimi oluş içinde mümkün olabilecek bir şeydir, o bakımdan da bir bireyin hiçbir zaman sabitliğinden söz etme olanağı da olmayacaktır. Simondon buna "metastabl" adını vermektedir, yani tam olarak sabit olamayan demektir. Dolayısıyla sabitliğin olamadığı yerde sabit ve bileşkeleri bölünmez olan bir atomcu birey kavramından da söz etmek mümkün olamayacağı gibi, bir öznenin bütünsel oluşundan da söz etme imkânı kalmayacaktır. Buna göre, Simondon varlık ve birey arasındaki ilişkiyi şu şekilde sorunsallaştırmıştır. Varlık birey öncesi olan bir vaziyettir ve her bir varlık birey olma yoluna doğru açılmaktadır. Bu, bir işlemle mümkün olabilmektedir. Her bir işlem küçük bir yapıyı şekillendirir ve her bir şekillenme de geçici olarak bir şekillenmedir, çünkü *metastabl*'dır. Bir ön-bireyselden bireyselliğe geçiş nasıl gerçekleşir? Burada tüm bir felsefe geleneğinin yaptığı bakış açısına ve dolayısıyla ideolojik olana atfedilen öneme ve bu önemin farkında olmaksızlığına düşmemek için bir bireyselleşme ilkesi kavramına sırt çevirmek durumundayız. Geleneksel ontoloji, buna dayanarak, atomcu ve hilemorfik (biçim ve madde birliği) bir birey biçimi oluşturdu. Bir birey incelemesine bireyden değil, onun oluşumundan bakarak yola çıkmak doğru olacaktır. Buna göre de, verili bir terim olan ontolojik bireyin bölünmezliği ilkesini terk etmek gerekecektir. Birey, *in-*

[20] Bkz. Ali Akay, *Tekil Düşünce,* 1991; 1999 Afa Yay; 2004, Bağlam Yayınları.

[21] Bkz. Gilles Deleuze, *Logique du Sens,* P.U.F, 1969; Türkçesi için, hem *Tekil Düşünce*, 2004, hem de Claire Colbrook, *Gilles Deleuze,* Bağımsız Kitaplar Yay. çev. Cem Soydemir, 2004; Doğu Batı Yayınları, 2009.

dividis, yani bölünmez bir bütün değildir.[22] Simondon, "varlık olarak varlık" ile "bireyleşme olarak varlık" arasında bir fark gösterir. İlk hareketi, birey yerine bireyleşme, ilke yerine de işlem kavramına yaslanmasıdır.[23] Birey üzerinden bireyleşmeyi değil de bireyleşme üzerinden bireyi okumak mümkün ve doğru olacaktır. Bu bir yaklaşım farklılığına dayanmaktadır, o da atomist bir birey anlayışından yola çıkarak onun parçalarına doğru yönelmek ve bunun bir bütüne tekabül ettiği fikrine yaslanmaktan çok, zaten süreçsel bir bireyleşme kavramının hareketinden itibaren belli bir müddet için birey kavramına doğru gelinileceğini düşünmek. Buna göre birey, araştırmanın kaynağı ve başlangıç noktası olmadığı gibi nihâyeti de değildir. Bir bireyleşme işleminin içinden geçen bir sürece verilen adın kendisidir. Bu nedenle bu varlığın bireyleşmesine doğru giden sürece ait olarak okunacaktır. Bireyleşme işleminin içinde aradan gelen bir hareket olarak bir varlık kendi ortamında oluşacaktır. Böylece yukarıda belirttiğimiz gibi birey bir bütün olarak değil, hep bir "fazlası" olarak düşünülecektir ki, hep değişken olarak durabilsin yoksa değişken olmaz, sabitlenebilirdi. Benzer bir yaklaşım Gilles Deleuze'de de söz konusudur. Dil veya kavramlar hep içerdiklerinin fazlasını taşımaktadırlar; ama bu onları yeniden yorumlamak üzere olan bir edim olduğundan değil, tersine yüzeyde bu fazlalıklar, potansiyeller bulunduğundan böyledir. "Dil, her zaman edimsel öğelerinden daha fazla olduğu için de farklı dillerde aynı kavrama veya anlama sahip olabiliriz".[24] Soruyu, Simondon şu şekilde sorar: Bir varlık bireyleşmek üzere nasıl bir birey formuna gelebilir? Bireyleşmenin bir sonraki merhalesinde ancak varlık, birliğe ve özdeşliğe doğru yol alabilir olduğuna göre, bu durumda ne birey, ne varlık zaman içinde tözsel bir bütünlüğe sahip olabilir: İkisinde de, bir fazlası işlemi mevcuttur. Bu şekilde de, varlık bireyleşme evresine geçerken ancak öz-

[22] Aslında burada birey fikrinin ortaya çıkışına öncüllük eden XIX. yüzyıl sosyolojisiyle birlikte "devletin bölünmezliği" arasındaki ideolojik söyleme de dikkat çekmek gerekecektir. Bir toplumun bireylerin bütünü olduğu varsayımından hareketle bir toplumun devleti de bireylerini özel haklarından ve ödevlerinden söz ederek kendi birliğini meşrulaştırdı. Bu meşruluk birey kavramına yaslanarak oluştu. Ve bugün eğer ideolojilerle birlikte devletin ulus-devlet özelliğinin de meşruluğunun krizini yaşıyorsak her yerde ve en azından kuramsal bir şekilde, burada birey ideolojisine de önemle eğilmek gerektiği kanısındayız. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* (Surveiller et Punir) kitabında (Fransızcası 1975) ele aldığı bu bakış, iktidarın denetim amacıyla yarattığı bireylerden söz etmektedir. Bkz. Ali Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yay, 2002.

[23] G. Simondon, *Individu Pyschique et collective*, Aubier, 1989.

[24] Claire Colebrook'un *Gilles Deleuze* adlı kitabı, 2004, s. 34. Colebrook burada mutluluk kelimesinin Fransızca'sını "bonheur" kelimesini ön göstererek *happiness*'ta de aynı kavramın var olduğunu göstermek istiyor. Bu bir yandan küresel kültürün trans-dilliliği açısından ilginç dursa bile, aynı dilde de potansiyellerin olabileceğini birkaç satır sonra vurgulamayı eksik etmiyor.

deşlik içine girmeye başlayarak özdeşlik formuna girebilir, ki formların da değişebilirliğini burada unutmak doğru değildir.

Tam da varlık sorunu içinde yine Marx'ın *Elyazmaları*'na dönersek, onun geliştirdiği "yabancılaşma" kavramına bakmak yerinde olacaktır. Buna göre insan doğayı değiştirmekte ve kendisine de, doğaya da yabancılaşmaktadır; o halde önemli olan insanı yabancısızlaştırmaktır, ki insan bu şekilde jenerik varlığa ulaşabilsin; çünkü jenerik varlığın geride kaldığı bir uğrakta insan kendisine yabancılaşmakta ve de barbarlaşmakta, hayvanlaşmakta vb.'dir. O halde, Marx'ta "jenerik varlık" ve birey veya "insan" kavramları bir bütünü oluştururlar ama buna rağmen de jenerik varlıktan yabancılaşma yüzünden ayrılmaktadır ki, bu da, özel mülkiyete bağlıdır. Burada, Gilbert Simondon'un varlık ve birey arasındaki "merhalesizleşme" ile ilgili ortaya koyduğu farka benzer bir düşünceyi yakalamaktayız. Onca bütünsellik içinde varlık birey haline gelirken, insanlığına yabancılaşmaktadır ki bu da, birden çok "birey-aşırılığı" veya kolektifliği içinde barındırır gibi durmaktadır. Marx'ın *Elyazmaları*'nda bir altbölüm "Jenerik Hayatın Yabancılaşması"na ayrılmıştır. Burada Marx, bitkiler ve hayvanlarla insan arasındaki bir farktan söz etmektedir; buna göre de, hayvanların üretimleri kendi yaşamlarına aittir. Hayvanlar ve bitkiler de "insan bilincine aittirler, birer nesne, bir doğa nesnesi, sanat nesnesi olarak".[25] Bunlar, organik olmayan tinsel doğayı oluştururlar ve bunları asimile etmek ve bunlardan haz almak üzere hazırlamak durumunda olan insanın hayatta kalabilmesindeki tinsel araçlarıdır. Bunların üzerinde hâkimiyet kurduğunda, insan bunu başarabilmektedir. Fizikî olarak insan doğal araçlarla yaşayabilmektedir. Yabancılaşmayla insan hem de türüne yabancılaşmıştır: Jenerik varlık. Marx şöyle yazar: "Yabancılaşmış emek nedeniyle insan, doğaya, kendi kendisine, kendi aktifliğine yaşamsal aktivitesine yabancı olur, insan türünü insana yabancı kılar: Jenerik hayattan, bireysel hayatın basit bir amacı yapar. Jenerik yaşamı ve bireysel yaşamı ("ayırır" –AA) birbirlerine yabancılaştırır". Yani, Simondon da gördüğümüz varlık ve birey ayırımının benzerini Marx'ta da görmekteyiz. Burada önemli gibi duran Marx'ın olgunluk-öncesi diye adlandırılan yazılarında varlık ve birey ayırımını bulmamızdır. Bu iki ayırım aslında ikinci bir kavrama da yakınlaşmaktadır: O da, Ricoeur'ün sözünü ettiği yabancısızlaşmayla insan bireyselliğinin varlığına geri dönerek ileriye

[25] Karl Marx, *La Premiere Critique de l'economie politique, 1843-1844 Elyazmaları,* 10/18 Union Generale d'edition 1972, s. 156. Burada nesnelleştirme kavramı yabancılaşmış emek sayesinde bu ikili ayırımı ortaya koymaktadır ki, bu da, artı-değere bağlanabilir.

doğru gitmesi, ön bireyselliği ileri doğru taşıması ki, Ricoeur burada "ütopya" kavramına doğru yol almaktadır.[26]

Bu "ayırma hali" aslında, Sokrates'ten beri gelişen bir tema olarak karşımıza çıkıyor. Emanuel Levinas'ın "mutlak öteki" olarak adlandırdığı ve Descartes'ın "sonsuzluk" olarak tanımlayıp Ego'yu Tanrı'dan ayırdığı aşkınlık için de benzer bir yaklaşımın söz konusu olduğunu hatırlatabiliriz. O da Eski Yunan düşüncesi içinde varlığın "Mutlak Öteki" ile olan birlikteliği ve uyumunun daha sonradan birbirlerinden ayrılması. Nesne olarak matematiğin bile, bilinebilecek bir şey olup, bilen özneden tamamen aşkın olmadığı bir durumda varlık ve sonsuzluk arasındaki ayırım varlığı, "Mutlak Öteki" olan sonsuzluktan ayırdığından beri Varlık ve Ego da birbirlerinden ayrılmıştır. Levinas, temsilin tam olarak bu ayırımı birleştirmese bile, avantajlı bir konuma taşıdığına değindiğinde, yine de "temsilin şüphesiz varlığın kökensel ilişkisini teşkil etmediğini" yazmaktadır.[27] Varlıklar daha önceleri kendi "işyerlerinde" bulunmaktayken aşkınlık tarafından ayrılmışlardır. Sokrates *Phedon*'da intihar etmeyi suçladığında "arı ve basit bir tinsel birleşmeyi" reddetmekteydi, ilâhî olanla birleşme olarak kabul edilen intihar kaçmak anlamına geliyordu ilk filozofta. Descartes'ın da egoyu Tanrı'dan ayırması yine "ayrılma" olarak gösterilmektedir. Bu anlamda Simondon'un yaklaşımını birçok filozofta bulmamız belki de doğal olacaktır; ama onun farklılığı Tanrı veya Öteki, Yabancı ile ayırım olmaktan çok, baştan bir birliğin kabul edilmemesidir. Eski Yunan'da yapılmaya başlanan bu ayırımın kendisi "sahte bir ayırım" olarak durmaktadır, çünkü zaten başta ayırım vardır.

Mutlak Öteki ile başka bir örneği Georges Bataille'da görmek mümkün: Özellikle *Ma mere* (Annem)[28]. Burada babasının ölümünden sonra annesi ile yalnız kalan kahramanın annesinin ahlâksızlığını annesinin ağzından öğrendiğinde, bu ahlâksızlık ve süflilik karşısında kendi yalnızlığını Tanrı'da bulduğunu yazdığında Bataille şu cümleyle bunu ifade eder: "Kendimi TANRI'da kaybettiğimi zannettiğim bu çılgınlığa giriyordum".[29] Burada Descartes'ın tersine sonsuzluk, egonun içine girmiş gözükür. Ego kendi talihsiz yalnızlığını TANRI ile birleşerek hissetmekte ve bu anlamda da, tam olarak sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ayırım sona

---

[26] Paul Ricoeur, *L'Ideologie et l'Utopie*. Burada Ricoeur ikinci Elyazmasından Üçüncü Elyazmasına geçmekte ve bu geçiş sırasında da Marx'ın Hegel'den ödünç aldığı "Aufhebung" kavramını radikalleştirdiğini göstermektedir. Hem saklayan hem de aşan anlamından çıkıp bu kavram, sadece radikal bir aşma eylemine oturmaktadır.

[27] Bkz. Emanuel Levinas, *Totalite et Infini*, Kluwer Academic, ilk baskısı 1971, Livre de Poche, s. 39.

[28] Bataille, *Ma Mere*, 10/18. Jean-Jacques Pauvert Editions, 1966

[29] Bataille, *Ma Mere*, s.27-28

ermekte gibi durmaktadır. Bu ayrılmanın ahlâksızlık ve süflilikteki yeniden birleşmesi, bireyselliği TANRI'da yeniden varlığa bağlamaktadır. Bir bakıma "varlığın unutuluşu" olarak Heidegger tarafından sorunsallaştırılan konu, Georges Bataille'da, tam olarak yeniden teşekkül edilmeye doğru gitmektedir. Bu hal ise süfliliğin olduğu yere kadar gider.

Söz konusu Levinas olduğunda, *Etika* da, Levinas'ın, Derrida'nın, Deleuze'ün, Lyotard'ın gösterdiği bir şey karşımıza çıkmakta zannediyorum: O da, başkalarının ve özellikle de ölülere karşı olan etika olarak, başından itibaren başkasına olan sorumluluğumuz. Bu sorumluluk da, etika'ya ait bir sorumluluk. Bunlardan en önemlisi ise, Spinoza'dan başlayan ve Deleuze, Levinas, Foucault çizgisinde de devam ederek bize mirasını bırakan etika ve ahlâk ayırımı: Dindar bir görüş ile dindar olmayan bir görüş arasındaki farkı vurgulamak veya hatırlatmak gerekecek. Levinas, ahlâk ve etika ayırımını yaparken, kavmiyetçi olmak şöyle dursun,[30] tam tersine, öteki veya "ötekicesine varlık" olarak adlandırdığına karşı sorumluluğu şu şekilde belirtiyor: "Eğer birisinin aç olduğunu gördüğümde onu doyurmak için bir şey yapmam gerekiyorsa bu etikadır". Yani, doğrudan eylemin kendisi, ötekidir. Öteki ise kayıtsız şartsız kabul edeceğim yabancıdır. Burada, kavimcilik varsa eğer, diğerine karşı gösterilen misafirperverlik üzerine kurulu bir kavimcilik vardır ve de kayıtsız şartsız olması ise ötekini kabulümde sonlanmaktadır. Onu bilsem de bilmesem de hangi tip öteki olduğu ehemmiyet taşımaksızın ötekine, yerim olduğundan, imkânımdan fazlasını vererek, ona misafirperverliğimi göstermekle yükümlüyüm. Bu misafirperverlik Levinas'ta ortaya çıkıp, Derrida'nın göçmenler, ilticacılar ve yabancılar için geliştirdiği "dostluk politikasının" bir parçası olarak durmakta. Bu eylem halinde eylemin iyilik veya kötülük gibi "ahlâkî" bir kıstası olamaz. Ahlâk bize iyilerin ve kötülerin olduğu yeri geleneksel normlara dayanarak verir. Oysa, Levinasçı bir etika'nın ahlâkı değil, başka bir kavram olarak düşünülmesi gereken etika'sı daha çok öne çıkmaktadır. Yabancının dost mu düşman mı olduğu sorusunu sormaz. O anlamda, dost ve düşman üzerine kurulu "Carl Schmittçi bir politikanın" dışına taşar artık politika (Schmitt iki türlü savaştan söz ediyordu: *Polemos* (doğal düşmanlar) ve *stasis* (İç kavgalar); yani, Platon'daki Grekler ve Barbarlar Savaşı ve Greklerin İç Savaşı ayırımı). Bu anlamda, geleneksel anlamdaki politikayı etikadan ayırmak mümkün olacaktır. Ve bu da, kavimci bir etika'ya hiç mi hiç benziyor gibi durmamaktadır. Ne iç savaş ne de doğaları veya kavimleri farklı

[30] Burada Erol Göka'nın *Radikal 2*'de yazdığı yazıya gönderme yapmak istiyorum. Göka, Levinas'ı kavmiyetçi olarak nitelemekteydi.

olanların şiddeti ve savaşı söz konusudur artık. Dolayısıyla ideolojiyi de bu okumada başka bir yere oturtmak gerekecektir. O da, imkânsızlığı olacaktır ideolojinin.

Levinas için ölüye karşı olan sorumluluk, ölümdeki bir öldürmenin varlığında yatar: "Ölüm hep bir cinayeti içinde barındırır". Burada sorumluluk benimle başlamaz; öteki sayesinde başlar. Bu, Dostoyevski'den (*Karamazof Kardeşler*'deki "*Biz herkesin önünde ve herşey üzerine suçluyuz ve ben de en başta suçluların başındayım*") beri gelen temel bir ayırım olarak durmaktadır. Ben (ego) bilen özne olarak tüm bilincimle öteki üzerine sorumluluk kararımı vermekle yükümlü değilimdir; ben ancak ötekinin sayesinde sorumluluğuma ulaşırım. Ötekinin ölümü karşısında her türlü suçluluk duygusunun yarattığı tutkuda, sorumluluğum merkezî bir hale dönüşmeye başlar. Her ölüm karşısında "sanki onu ben öldürmüşümcesine" duygusuna kapılanın öne sürüldüğü bir bakıştır bu. Buradaki ötekine yaklaşım, tam tersine, "sorumlu ve ne olursa olsun sevecen" bir yaklaşımdır. Burada evrensel veya kültürel ahlâka ihtiyaç kalmamıştır. Normlara veya kodlara göre iyinin nerede olduğu üzerine karar vererek tavır alacak bir entelektüel tutumla karşı karşıya değiliz (yani ideolojinin iyiliği veya kötülüğünü düşünemeyiz artık). Herkese karşı olan "tekil sorumluluğumuz" söz konusudur. Her bir ölüm karşısında başka olan ötekine olan duygumuz ve yardımseverliğimiz, Levinas'a göre "Avrupa felsefesinin zayıf bıraktığı ve üzerinde fazla düşünmediği" bir bakıştır. Auschwitz'ten arta kalmanın verdiği bir suçluluk duygusunun sorunsallaştırılmasıdır. Ve bugüne taşınabilir bir duygudur. Her baskıcı devletin vatandaşının ötekilerine karşı davranışının verdiği bir utanma veya bir tür suçluluk hissetme hali. Bu, başlı başına etika alanına giren bir duygudan başka ne olabilir? "Ötekinin yüzünü gördüğümde kendimi zaten baştan suçlu olarak hissetmekteyimdir." Bu kavimci gibi duran bir bakışa yerleştirilemeyecek olan bir felsefî etika değilse ne olabilir? Ötekiyle karşılaşmam bana bu sorumlu durumu vermektedir.

Levinas'ın politikasına gelirsek; o da etikasının başka türlü bir parçası haline gelmektedir: Levinas için politika ikili bir ilişki değil, üçlü bir ilişkidir: "En aşağı üç kişiyizdir". Demek ki bu, daha çok da olabilmektedir. İkili ilişki bir yardımseverlik olarak durmaktadır: Kıyaslama ve hesap bunlara eklenebilmektedir. "Hesap" stratejilerdir; kıyaslama ise, hangisinin daha acı çektiğinin veya ölümcül davranmadığının kıyaslamasıdır. Halbuki "çokluk"ta bütün yüzleri kaale almak lazımdır, her birisinin diğerlerini yadsıdığını da hesaba katarsak bu çoklu bir ilişkiye bağlanmaktadır. Levinas tam da şöyle söyler: "Her bir yüzün Tanrı'nın sözü tarafından seçilmiş olduğunu, her birisinin hakkı olduğunu, her bir yüzün de

sorumluluğu olduğunu" hatırlatır. Nerede burada kavmiyetçi yaklaşım? "Üçüncüsü sayesinde, kıyaslanamayacak olanı kıyaslamaya başlarım". Kıyaslama adaleti, yardımseverlikten sonra gelecektir, bu durumda. Yardımseverlik sayesinde var olacaktır; ama yardımseverliğe bağlı değildir. Bu, politikanın kendisidir. Buna ben "armağan ekonomisi" veya "adaleti" adını koyabilirim, Levinas'a yaslanmaksızın.

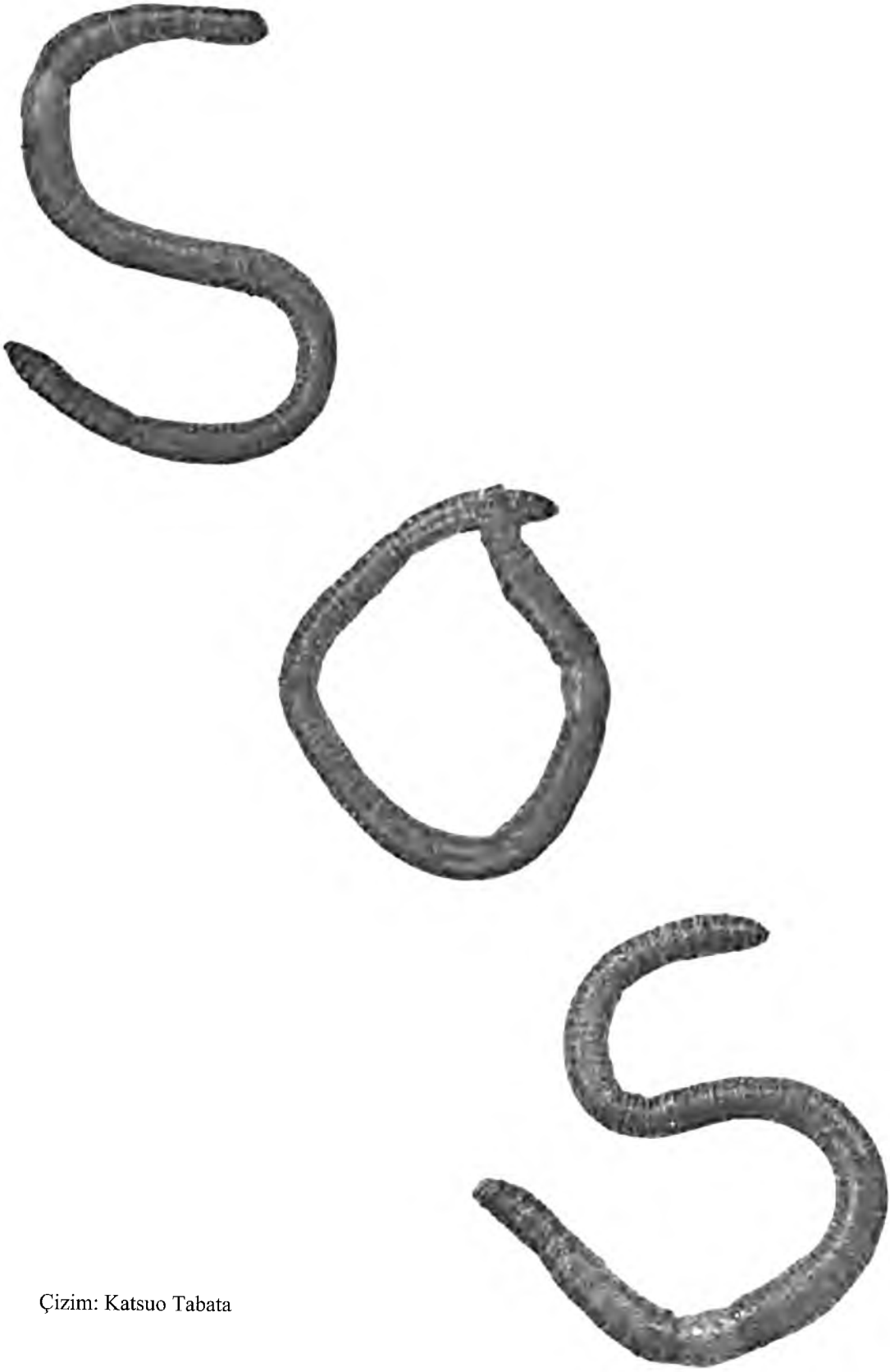
Levinas ise "Adalet Devleti" kavramını kullanmakta ve de Hobbes'un Leviathan'ına karşı bu kavramı öne sürmekte.[31] "İnsanın kurdu" olmaktan çok insanın "yakınlığı" olması haline dayanmaktadır. Savaş ilk olan değildir, yakınlıktır ilk olan. Ötekine doğru açılan imkânsız bir el açıklığıdır, cömertliktir. Şiddetin sınırlandığı Devlet türüne Levinas, "Şiddet Devleti" derken, yakınlığa ait olan Devlete de "Adalet Devleti" adını verir. Bu karşılaşma etikasıdır ve şiddeti ilk olmaktan çıkarır. Üçüncünün devreye girmesi sayesinde "kayıtsız şartsız misafirperverlik" meydana gelmektedir. Bu da, yani hukuk devletinden adalet devletine doğru giden bir çizgi, adaletin çoğulcu karakterini belirlemektedir.

Herkesin herkese karşı hukuku değil söz konusu olan ama "yakınlığı". Burada bir yakınlık, sorumluluk ve kayıtsız şartsız kabul düşüncesi var ki, bu da evrensel gibi bir soyut kavramdan çok, somut bir tekillik üzerine oturuyor. Bu da, bize bu bağlamda şu ideolojinin ne anlama gelebileceği sorusuyla karşı karşıya bırakıyor. Şiddetin değil de yakınlığın olduğu yerde ideoloji olabilir mi? Bu soru meşruiyet kazanmaya başlıyor. Eğer ötekinin yüzüne fenomenolojik olarak değil de, ki bu şekilde olsaydı bilen öznenin eğilmesinden söz etmek gerekecek ve ideolojiyle karşılaşacaktık, yüzün gözlerinin rengini bile fark etmeksizin yüze dönüyor ve ona bakıyorsam; işte burada özne olmaktan çok, "yakın olmakla" karşı karşıyayım. Belki de, Kant'ın *sublime* analitiğiyle, yüceyle birlikte kavranamazlığın içinde ideolojinin olamayacağını söylemeye doğru gidiyorum. Eğer denetleyemeyeceğim ama fark edeceğim bir yüz varsa, orada ideolojinin yokluğundan söz edilebilir zannediyorum. İdeoloji sonuçta yanılsama da olsa, hâkim söylemi yeniden üretmeye de kalksa, bir özneler alanı içinde anlam kazanmak zorunda kaldığına göre, burada öznellikten çok "maruz kalma" ilişkisinden söz etmek gerekecek. Levinas'ın yazdığı gibi, ancak ötekinin farkındalığı beni oluşturabilecekse eğer, orada özneden çok farklı bir durumla karşılaşıyoruzdur. O halde, ufuk oldukça telos ve öznenin bilinciyle ideoloji çıkacaktır karşımıza yoksa eğer, o zaman ideolojiden söz etmemek gerekecek özne kuramını bir kenara bırakıp süreçler,

[31] Hobbes'un eleştirisi için bkz. Ali Akay, *Gelecek Demokrasi*, Akbank Kültür ve Sanat Yay. 2003. Bu aynı adlı serginin katalog yazısıdır.

içkin süreçlerden söz edeceğiz demektir. Bu da, bizi, ufuktan uzaklaştırır ve daha içkin bir yaklaşıma doğru düşünmemizi sağlar.

O halde, şöyle özetleyebilirim: İdeolojinin ideolojik bir kurma olduğunu bize özne fikri anlatmaktadır. Özne, bilen özne olarak, bizim karşımıza çıktığında, işte bu ideolojiktir. İdeoloji ile özne beraber işlemektedir. Öznesiz ideoloji de kendisini yok edecektir. Bu hedefi, ufku, telosu, ereği olan bir bakıştır ve de aşkınlıklarla doludur. İdeoloji, bize, hedef ve aşkınlık verir; o kadar da, bizim kendimize yabancıdır. Üçyüz yıllık bir sosyoloji bunu bize hatırlatmakta ve diretmektedir. Halbuki, içinden çıkmakta olduğumuz bir paradigmaya doğru giderken, telossuz ve ufuksuz bir vizyonun içkinliğinde ideolojilere yer kalmamıştır; ufuk ve bilinç değil, kabul etmeme ve direnme üzerinden bir içkinlik etikası mümkün olmaya başlamıştır. Bütünlüklerin yekpareliliğinin, homojenliğinin içinden değil, parçalılığın içinden bakıyoruz. Hepimiz birer parçalı çizgiler olduğumuzu anladığımızda ideolojilerin homojenleştirici bakışının altında "mutsuz bilinç" veya "gereken bilincin" "devrimci bilincin" bizi iktidarı içine almakta olduğunu anlayamayacağımız bir statüye doğru gittiğimizi, farkında olmaksızın kabul ettiğimiz anlamına gelecektir. Çok parçalı, çok renkli ve çok dilli bireyleşme süreçlerimizde, "birey-aşırılık" yalnızlığı, tekilliği durumlarında, ufuk ortadan kalktığında, telossuz bir dünya içinde hep uzaklaşan bir ufkun peşinde koşan hayâlci bakışımız daha maddî ve perspektifli olduğunda; o zaman, hem görelilik post-modernliğinin "her şey mübahtır" söyleminden, hem de yekpârelikten ve tek olarak homojen bakmaktan kurtulmaya başlayacağız. Bu, Simondon'un, Tarde'ın, Deleuze ve Guattari'nin bize bıraktığı bir mirasın içinden gelişen bir bakış olarak, bir yöntem olarak karşımızda durmaktadır. İşlenmesi gereken, araştırılması ve daha da netleşmesi gereken bu bakışın flu da olsa, bunun çerçevesizliğinin farkında olduğumuzda, çerçevelere hapsolmuş ışık rejimlerinden ve söylemlerden de çıkıp, köksap bir yayılmaya doğru gelişen düşüncenin *filomunu* görmeye başlamak mümkün bir hale gelecektir, belki de. İdeolojinin ideolojisizliğini de bu şekilde takip edebiliriz. İlerleyerek, yeniden düşünerek ve de yerleşmiş klişeleri yürütmekten ve ilerletmekten çıkarak; yoksa hâlâ bazı eski paradigmaları yeni söylemler içinden okumaya kalkışmaktan öteye geçemeyeceğiz demektir. Yeni olan; ille de yeni gelen, ilk yapılan, öncü olan değil, yeniden gelen, okunan olacaktır.



Çizim: Katsuo Tabata

SOSYAL TEORİDE İDEOLOJİK KAPANIMLARI KIRMA ARAYIŞLARI VE DOĞU/BATI AYIRIMI

Kürşad Ertuğrul*

İdeoloji teorisi ve ideoloji eleştirisi tarihsel ve toplumsal dünyalarımızın oluşumunda, hukuksal düzenlemelerden popüler kültüre, farklı katmanlarda ifade edilen fikirler, tasarımlar ve yaratılara içkin "dünya algısını ve kurgusunu" açığa çıkarmaya çalışır. Bu alanlara sinmiş olan ve onları örtük bir biçimde örgütleyen, bir diğerine iliştiren simgesel, algısal, imgesel ve düşünsel ortak paydaları açığa çıkarmayı amaçlar. Bu çözümleme süreci içinde açımlanabilen "dünya tasarımlarının" farklı toplumsal aktörlerle ilişkisini saptamaya çalışır. Bu bağlamda ideoloji çalışmalarının, sosyal bilimler içinde yaratıcı, eleştirel ve yerleşik yaklaşım ve bakış açı-

* Dr. Kürşad Ertuğrul, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

larından uzakta konumlanan perspektifler geliştirmek ve bu perspektifler içinden çözümlemeler üretmek için verimli bir alan olduğu söylenebilir. Bu makalede ideoloji teorisi, Castoriadis ve Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarıyla ilişkilendirilerek eleştirel bir perspektif geliştirilmeye çalışılacaktır. Bu düşünürler yerleşik felsefî ve bilimsel yaklaşımları, farklı sentez arayışları ve ayrıksı görüşleri üzerinden aşmaya çalışmış ve sadece felsefî ve bilimsel bir açılım değil aynı zamanda siyasal boyutları da olan varoluş biçimleri üretmeye çalışmışlardır. Bu yaratıcı, eleştirel ve yerleşik bilimsel anlayışların dışında bir perspektif ve konum yaratmaya çalışan yaklaşımlar, ilginç bir biçimde son derece yerleşik, "ideolojik" bir nitelik taşıdığı söylenebilecek, bir ayırımı yeniden üretmiştir: Doğu/Batı farklılığı. Ancak bu ayırımı örtük değil açık bir özdeşleşme bağlamında ifade etmeleri, geliştirdikleri kuramsal içeriğin bu sınırlamaları açık bir biçimde aşması ve rastlantısal bir şekilde her iki yaklaşımın Doğu ve Batı özdeşleşmeleri içinden bir diğerini tamamlaması, bu çok bilinen ayrışmayı, neredeyse kendiliğinden, anlamsızlaştırmakta ve aşmaktadır.

Doğu/Batı ayırımının, ideoloji teorisi ve eleştirisinde yeni boyutlar açma arayışı bağlamında geliştirilen bu tartışmanın dayandığı bir kısıt olarak kendini göstermesi birkaç bakımdan ilgi çekicidir. Öncelikle, kategorik özellikler taşıyan ve aynı zamanda "hayâlî" bir özdeşleşmenin sunum biçimi haline gelen bu ayırımın, Castoriadis ve Deleuze ve Guattari'nin ideolojik ve yapısal sınır ve kapanımları aşmayı amaçlayan yaklaşımlarında bile "zuhur etmesi" bu özsel farklılık algısının eleştirel sosyal teorideki silinemeyen izlerini bir kez daha açığa çıkarmaktadır. Ayrıca, "ideolojik" ve yapısal kapanım ve sınırları kırmaya dönük bir "bilim" ve praksis üretmeye çalışan bu tartışmanın bir "evrensellik" iddiası üretebilmesi ancak, ve bir kez daha, Doğu/Batı ayırımına çarparak ve onun üzerinden, gerçekleşebilmektedir.

KENDİNİ GİZLEYEN GERÇEĞİN İZİNDEN İMGESEL YARATICILIĞA

Sosyal bilimlerin ideoloji teorisi alanındaki gelişmeler toplumsal, siyasal ve bireysel dünyalarımızı sarmalayan örtük sınırları açığa çıkarma ve böylece onları sorgulayarak aşma çabalarımızın önemli bir dinamiği oldu. Bu anlamda ideoloji eleştirisi "gerçeği" açığa çıkarmanın ve onunla yüzleşmenin düşünsel pratiğini oluşturdu. Bu pratiğin tarihsel gelişim süreci içinde "gerçek," "gerçeklik" ve "ideoloji" kavramları arasındaki ilişki farklı biçimlerde sunuldu. Yine de belirgin bir eğilimi vurgulamak mümkün görünüyor: İdeolojiler dışı/üstü bir gerçekliğin bilimsel olarak tespi-

tini amaçlayan yaklaşımlardan gerçekliğin kendisinin ideolojiler tarafından, dolayısıyla ideolojik olarak kurulduğunu kabul eden ve ideolojiyi insan varoluşunun temel bir bileşeni olarak tanımlayan yaklaşımlara doğru bir yönelim. Bu yönelim bağlamında ideoloji dışı/üstü bir gerçeklik varsayımındansa gerçekliğin her zaman, bir ideolojik imgelem içinden devşirilmiş simgeler, kodlar, imgeler ve kavramlarla örülü olduğu/olacağı varsayımı, ideoloji çalışmalarının temel bir dayanağı olarak görünüyor. Bu kavrayış biçiminin gelişiminde, Gramsci ve Althusser'in çalışmaları, kapsayıcı/kuşatıcı bir ideoloji teorisi önermeleri bakımından, temel referanslardır. Gramsci'nin "tarihsel olarak organik ideolojiler" tanımlaması bu bağlamı yetkin bir biçimde yansıtmaktadır. Tarihsel olarak organik ideolojiler, içinde yaşadığımız toplumsal, kültürel ve siyasal dünyayı kaynaştırarak "tarihsel blok" oluştururlar. Gramsci'nin deyimiyle "bir dünya tasarımının en yüksek anlamıyla ideoloji, sanatta, hukukta, ekonomik faaliyette ve bireysel ve kolektif yaşamın tüm dışavurumlarında örtük olarak" ifade edilir (Gramsci, 1991: 328). Bu anlamda, tarihsel olarak organik ideolojilerin "psikolojik" bir geçerliliği vardır: "İnsan kitlelerini örgütler ve onların kendi konumlarının, mücadelelerinin vs. bilincini edinebilecekleri bir alan yaratırlar" (Gramsci, 1991: 376-377). Dolayısıyla Gramsci "keyfî, akılcı, istenen" ideolojilerle, fark edil(e)meyen ama insanların kendilerini ancak onun içinde anlamlandırabildikleri ve toplumsal dünyanın farklı veçhelerini örtük fakat bir diğerini tamamlayıcı/destekleyici bir içerikle dolduran tarihsel olarak organik ideolojiler arasında bir ayırım yapar. Böylece "ideoloji" insan varoluşunu belirleyen temel bir unsur olarak tanımlanır. Gramsci'nin Marksist yaklaşımı odağında, organik ideolojilerin kurduğu tarihsel blok aynı zamanda bir sınıfsal hegemonya inşasıdır.

Althusser de ideolojiyi ontolojik bir kavrayış içinde tanımlar. Bu tanım içinde, daha sonra önemi artacak olan Lacan psikanalizinden çıkarsanan "hayâlî" (imaginary) kavramı odağa oturur. Althusser, Marks'ın *Alman İdeolojisi*'nde önerdiği ideoloji tanımını bu çerçevede geliştirir. Marks, burada, ideolojiyi "insanların kendileri hakkındaki yanlış tasarımları" olarak tanımlamıştır (Marx, 1988: 159). Marks'a göre, ideoloji içinde "insanlar ve onların içinde yaşadığı koşullar baş aşağı görünürler, tıpkı bir 'camera obscura'da olduğu gibi". Bu bağlamda "bireylerin gerçek yaşam süreçlerinin, onların imgeleminde olduğu gibi değil, gerçekten oldukları gibi" açıklanmasının "gerçek, pozitif bilimin" görevi olduğu vurgulanmıştır (Marx, 1988: 165). Althusser tam da bu noktada katkısını yapar. Ona göre, ideoloji içinde insanların kendilerine sundukları, "insanların gerçek varoluş koşulları, gerçek dünyaları değil, bu varoluş koşulla-

rıyla kurdukları ilişkilerdir" (Althusser, 1977: 154). Bu ilişki de, her zaman, hayâlî (imaginary) bir ilişkidir. Bu anlamda ideoloji, "bireylerin kendi varoluş koşullarıyla kurdukları hayâlî ilişkinin bir sunumudur." Dolayısıyla ideolojinin özünde hem bir hayâlî ilişki hem de belirli bir sunum biçimi vardır. Gerçeğe ulaşmak için elimizde olan da bundan ibarettir. Yine psikanalitik çözümleme yöntemlerinin etkisiyle Althusser ideolojilerin sadece bir "yanılsama" olmadıklarını aynı zamanda "gerçeği" imâ ettiklerini de vurgular. Bu nedenle ideolojiler yorumlanarak "gerçeğe" ulaşılabilir. Bu tartışma bağlamında Althusser ideolojiyi, Gramsci'ye benzer bir biçimde, insan varoluşunun değişmeyen bir bileşeni olarak tanımlar: "İdeolojinin tarihi yoktur" çünkü tarih ideolojidir. İnsanlar tarihin her döneminde gerçek varoluş koşullarıyla hayâlî ilişkiler kurmuşlar ve bu ilişkileri farklı sunum biçimleri içinde aktarmışlardır.

Althusser'in, Lacan psikanalizinden çıkarsadığı bu "hayâlî/imgesel" kavramı, gerçekliğin tecrübe edildiği, dolayısıyla kurulduğu/kurgulandığı, düzey olarak tanımlanması bakımından ideoloji teorisinde bir dönüm noktasını yansıtır. Ancak Althusser "gerçek varoluş koşulları" tasarımını, ideolojik malzemenin çalışılarak yorumlanması sürecinde bilimsel faaliyetin ulaşması gereken "ideoloji-üstü bilgi" olarak tanımlamayı sürdürür. Bu anlamda bilimsel/ideolojik, ideoloji/gerçek gibi ayırımlar Althusser'in çalışmalarındaki temel önermeler olarak önemini korur.

Marksist ideoloji teorisini Lacan psikanaliziyle ve Hegel felsefesiyle, bileştirme çabasının günümüzdeki popüler temsilcisi S. Žižek'tir. Žižek de "ideoloji eleştirisinin" hedefinin "gerçeği" açığa çıkarmak olduğunu vurgular. Ama Žižek'in Lacan psikanalizinden çıkarsadığı "gerçek" kavramı, Marks'ın ve Althusser'in "realist" bilim felsefesinin ontolojik varsayımlarına dayanan "gerçek" kavramından farklıdır. Žižek'in önerdiği çerçevede "gerçek," gerçekliğin bastırılmış, kapatılmış, yoksanmış ve simgelenmemiş ama yokluğunda var olanı belirleyen kurucu ögesidir. Bu anlamda gerçek, simgesel olarak kurulmuş gerçekliğin, simgelenmemiş çekirdeğidir. Lacan psikanalizinde gerçeklik, her zaman, "simgeseldir." Yani özne bir dil ve kültür alanı içinde var olur ve bu "simgesel düzenden" edindiği kodlar, göstergelerle, kendini oluşturur. Ancak öznenin "simgesel düzen" içinde var olması, herhangi bir simgeyle ifade edilmemiş, mevcut simgelerde karşılığını bulamayan itki ve arzuları "boşlukta" bırakır. Bu, varlıktaki yokluktur. Bu bağlamda özne bu itki ve arzuları mevcut simgelere eklemleyerek, eğretileme ve yerine kullanma yoluyla, ifade etmeye, "talep" olarak dile getirmeye çalışır. Bu süreç, özne bakımından çaba, her zaman, ifade edilememiş, simgelenmemiş artıklar bırakır. Lacan psikanalizinde "bilinçdışı" kavramı bu ifade edilememiş, bastı-

rılmış, kapatılmış "yokluğu" tanımlar. Lacan'ın vurguladığı gibi bilinçdışı, bu anlamda, "pre-ontolojik"tir (Lacan, 1981: 29).

Žižek, Lacan psikanalizinin bu çözümleme çerçevesini kullanarak gerçekliğin her zaman "simgesel mekanizmalar tarafından oluşturulduğu, yapılandırıldığı" varsayımından hareket eder. Bu bağlamda sorun, "gerçekliğin simgesel olarak kuruluşunun gerçeği içermede her zaman başarısız olmaya mahkûm olmasıdır". Bu nedenle, gerçek, her zaman, geride bırakılmış bir "simgesel borç"un baskısı altında kalacaktır (Žižek, 1994: 21). Bundan da öte, Žižek, bu simgelenmemiş odağın, gerçekliğin simgesel kuruluşunu, kendi yokluğunda, biçimlendireceğini, organize edeceğini söyler. Bu anlamda gerçek, gerçeklikte olmayandır. Aynı zamanda, gerçekliğin simgesel kuruluşunun başlangıç noktası ve bu sürecin bir ürünü ve artığıdır. Bu nedenle de gerçeklik hiçbir zaman tam ve nihaî olarak kurulamayacak ve bu artığın, yani gerçeğin, baskısı altında sürgit bir değişim içinde olacaktır (Žižek, 1989: 169-170). Žižek'in, Lacan psikanalizinin belirli bir okuması üzerine kurduğu bu kuramsal çerçevede ideoloji eleştirisi, "gerçek" ve simgesel süreç arasındaki bu diyalektik ilişkiyi açımlamaya dönüktür. Bu çerçevenin Marksist kuramla birleştiği nokta sınıfsal çatışmanın, "nesnel toplumsal gerçekliğin kendisini kapanmış bir bütünlük olarak" kurmasını engelleyen "bastırılmış gerçek" olarak tanımlanmasıdır (Žižek, 1994: 25). Bu bağlamda Marksist yaklaşımdan devşirilen ontolojik varsayımlarla, yani sınıfsal mücadele ve çatışma, Lacan psikanalizinin "pre-ontolojik" varsayımları arasında çelişik görünen bir kavramsal ilişki kurulur.

Žižek'in önerdiği bu kuramsal çerçeve ve çözümleme yöntemi (ideoloji eleştirisi) toplumsal (ve bireysel) dünyamızın simgesel kuruluşu sürecinde bastırılmış, üzeri örtülmüş, temel çelişkilerle (gerçek) eleştirel bir ilişki kurabilmenin ve dolayısıyla bastırılmış olanın baskısından özgürleşmenin düşünsel bir pratiğini sunar. Bu bağlamda Castoriadis'in önerdiği "özerklik projesi" tasarımıyla benzerlikler taşır. Ancak Castoriadis, Žižek'in tersine, Lacan psikanalizini tersyüz etmiş ve imgesel olanı ve imgelem gücünü simgesel düzenin boyunduruğundan "kurtarmıştır". Bu bağlamda Castoriadis farklı bir "gerçek" ve "gerçeklik" tasarımı geliştirmiştir. Castoriadis imgesel olanı ve imgelem kapasitesini bu simgesel oluşum sürecinin yaratıcı kaynağı ve dinamiği olarak tanımlar. Bu yaratıcı dinamik sadece toplumsal-tarihsel alanların simgesel kuruluşunun değil aynı zamanda insanın (toplumsal aktör olarak) bilinçdışı itki ve baskılarla özerk(leşmiş) bir ilişki geliştirebilmesinin ve kendisini oluşturan toplumsal-tarihsel alanların "kapanımlarını" aşabilmesinin de temel kaynağıdır. Castoriadis'in tanımıyla "radikal imgelem" toplumun kuruluş

biçiminin (simgesel düzenin) içeriğini belirlerken aynı zamanda bu kuruluş biçiminin sorgulanabilmesini ve yeni ve alternatif düzenlerin sunulabilmesini de mümkün kılar. Radikal imgelem "toplumsal-tarihsel" ve "ruhsal/bedensel" düzeylerde var olur. Toplumsal-tarihsel olarak, radikal imgelem, "anonim topluluğun ucu açık akışkanlığını" ifade ederken, ruhsal/bedensel düzlemde "kurgusal/duygusal/iradî akışla" örtüşür (Castoriadis, 1987: 369). Bu kapasite toplumsal-tarihsel düzlemde ürettiği toplumsal imgelem aracılığıyla, kurumsal oluşumlar, simgesel düzen(leme)-ler ve anlamlar yaratarak bir toplumsal dünya kurar. Bu anlamda bireylerin oluşum süreci de, toplumsal dünyanın bu kurumsal çerçevesinin içinde yer alan anlamların/rollerin edinilmesi ve bunlarla uzlaşılması süreciyle ilişkilidir. Bu bağlamda "özerklik projesi," bir toplumsal/siyasal mücadele anlamında, paradoksal bir kavramsal zemine dayanıyormuş gibi görünür: Toplumu ve bireylerini kuran toplumsal imgelemin kendi üzerine kapanımı yine aynı toplumsal imgelem ve bireyler tarafından engellenecek ve toplumsal ve bireysel özerkliği amaçlayan yeni ve açık "düzenler" kurulması için çaba harcanacaktır. Ancak "özerklik projesi" tasarımını "siyasallaştıran" etmenin tam da bu durum olduğu söylenebilir. Castoriadis "devrimci siyaseti" şöyle tanımlar: "Toplumu, tüm üyelerinin özerkliğini geliştirebilecek bir şekilde örgütlemeyi ve yönlendirmeyi amaç olarak gören, bu amacın ancak toplumun radikal bir biçimde dönüştürülmesiyle mümkün olabileceğini kabul eden ve ancak bireylerin özerk eylemleriyle mümkün olabilecek bir praksis" (Castoriadis, 1987: 77).

Bu bağlamda psikanaliz, "özerklik projesinin" bir unsuru olarak kullanılır ve bu proje bağlamında yeniden yorumlanır. Özerkliğin (otonominin) karşıtı "heteronomi"dir; yani başkalarının yasalarıyla, yasamasıyla, düzenlemeleriyle yönlendirilmektir. Bu anlamda bilinçdışı tarafından yönlendirilmek de bir "heteronomi" biçimidir. Bilinçdışı da "diğer yasa, diğerinin yasası"dır (Castoriadis, 1987: 102). Öte yandan özerklik, "itkilerin bastırılması, bilinçdışının elenmesi ya da somurulması" anlamına da gelmez. Çünkü bu durum yaratıcı kapasitenin de yitimi anlamına gelecektir. Bilinçdışıyla etkileşim bağlamında özerklik, "asla fanteziler üretmeyen, sadece kendi söylemini sunan, saf bir Ego haline gelmiş ideal bir kişi" modeline ilişkin olarak anlaşılamaz. İmâ edilen, daha çok, "gerçek bir kişinin" içinde olacağı "aktif bir durumdur." Bu durumda, "durmaksızın yaşanan bir süreç içinde özne, Ötekinin söylemiyle etkileşim içinde olacak, fantezilerini fantezi olarak açık edebilecek ve kendisi istemedikçe onlar tarafından yönetilmeyecektir" (Castoriadis, 1987: 104). Bu "aktif" sürecin temel mekanizması "tefekkür" (reflection) olarak tanımlanır. Bu deneyim içinde bilinçdışı, "kararların öznesi" olma özelliğini/konumunu

yitirecektir. Žižek'in bastırılmış "gerçeği" açığa çıkarma bağlamında kullandığı "ideoloji eleştirisi" bu özerklik tasarımı kapsamında da anlaşılabilir. "Aktif tefekkür," bir bakıma, "ideoloji eleştirisini" de içermek durumundadır.

Castoriadis, çizdiği bu çerçevede, bilim felsefesinden alışageldiğimiz epistemolojik kabullerin ötesinde yeni bir "doğru" tasarımı önerir. Bu tasarım, "kişisel tarihimizden veya bizi oluşturan ve yetiştiren, bir başka deyimle, insanlaştıran, toplumsal-tarihsel düzenekten kaynaklanabilecek olan kapanımı" kırmanın bir yolu olarak "aktif tefekkür" pratiğiyle ilişkilidir. Bu çabanın temel dayanağı/kaynağı, daha önce vurgulandığı gibi, radikal imgelemdir. Ve radikal imgelem "yerleşik doğruları" sorgulamamızı mümkün kılarken "düşünülebilir olan yeni oluşum ve biçimleri" de ortaya koymamızı sağlar. Bu anlamda, "doğru," "düşüncenin nesneye yakınlığı olarak değil, düşüncenin kendi üstüne kapanma eğilimi gösterdiği durumlarda kapanımımızda yarıklar açma eğiliminde olan devinimin/akışın kendisi" olarak tanımlanır (Castoriadis, 1998: 271). Bu tartışma bağlamında farklı bir "gerçek" kavrayışı da türetilebilir. Bu kavrayış, Marks' tan Althusser'e devamlılık gösteren realist bilim felsefesinin ontolojik varsayımlarından yansıyan "gerçek" kavrayışından da Lacan'ın "pre-ontolojik" bastırılmış/yoksanmış "gerçek" varsayımından da farklıdır. Buradaki "gerçek," toplumsal-tarihsel ya da bireysel düzlemlerdeki kapanım eğilimlerini kıran/aşan, radikal ve yaratıcı imgelemin ürettiği sonsuz devinimdir.

Tam da bu noktada Gramsci'ye dönmek, Castoriadis'in ürettiği fikirlerin ideoloji teorisiyle eklemlendiği ilginç bir noktayı vurgulamak bakımından yararlı olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, toplumsal imgelemin ürettiği simgesel, kurumsal ve semantik düzen bir toplumsal-tarihsel alan oluşturur. Bu alanı üreten ve anlamlandıran simgesel, kültürel biçimler somutlanarak pratiğe geçirildiğinde, Castoriadis'in deyimiyle, "mevcut (aktüel) imgesellik" haline gelir ve buradan türeyen "imgesel dallar" tüm kültürün farklı katmanlarını, ortak/paylaşılan bir yönelimle birbirine eklemler. Bu "aktüel imgelem" kavrayışı, Gramsci'nin "tarihsel olarak organik ideolojiler" tanımıyla benzerlikler taşır. Ancak Gramsci'nin "hegemonya" çerçevesi içinde, "tarihsel blok" sınıfsal tahakkümün belirli bir biçimi olarak oluşur. Bu nedenle, Gramsci'nin kuramsal odağında ve praksis anlayışında bu sınıfsal hegemonyayı kırmanın ve sömürülen, tahakküm altında bulunan sınıfları özgürleştirmenin arayışı yer alır. Öte yandan Castoriadis'in "aktüel imgesellik" kavramının ifade ettiği toplumsal-tarihsel kapanım sürecinde egemen sınıf da içerilir; "...egemen kat-

man da, kendilerinin özgürce yaratmadığı bu imgelemin tahakkümü altındadır..." (Castoriadis, 1987: 157).

Castoriadis'in önerdiği bu felsefî/kuramsal perspektif, "özerklik projesi" bağlamında önemli olmakla birlikte, toplumsal-tarihsel alanlarda "özerklik/açıklık" ya da "kapanım/heteronomi"ye yol açan dinamik ve süreçlerin içsel nitelikleri üzerinde yeterince durmamıştır. Bu anlamda bir duyarlık ve perspektif, bu süreç ve dinamiklere "içkin" bir "eleştiri" olanağı sayesinde mümkün olabilir. Bu aynı zamanda farklı bir "ideoloji eleştirisi" olanağı da sağlayabilir. Deleuze ve Guattari'nin, Spinoza, Bergson ve Nietzsche dolayımıyla önerdikleri "içkin eleştiri" perspektifi bu sorulara dönük bir açılım üretebilir. Bu önerilen yaklaşımla, toplumsal-tarihsel alanlarda ifade edilen, ortaya çıkan, eğilimlerin ve dinamiklerin, belirli bir kök(en)e/altta yatan yapıya (görünmeyen "gerçeğe") indirgenmeden, bizatihi kendi varlıkları üzerinden taşıdıkları/sundukları olanaklar, ürettikleri farklılıklar bağlamında "eleştirel" olarak değerlendirilebilmelerinin yolu aranmaktadır. Bu yaklaşım içinden, Castoriadis dolayımıyla bakıldığında, "ideolojiler" yalnızca hangi "gerçeği" gizledikleri, ya da hangi "gerçek" tarafından üretildikleri soruları bağlamında değil, onları üreten imgesel kapasitenin sunduğu açılımların ve varoluşsal olanakların nitelikleri/farklılıkları bağlamında da değerlendirilebilmelidir.

"İÇKİN ELEŞTİRİ"NİN İZİNDE

Deleuze'ün Bergson okuması, Bergson'un yaşamın ve doğanın varoluş biçimi olarak tanımladığı "karışımları" çözümlemek/bölmek için üzerinde düşündüğü sezgisel yönteme yoğunlaşır. Bergson'un bu arayışındaki temel nokta, bu "karışımları" oluşturan öğelerin farklılıklarını niteliksel ve niceliksel olarak iki ana düzlem üzerinde ayrıştırmaktır. Yani, farklılıkların "tür"lerini belirlemek bu arayışının odağında yer alır. Bergson'un bu düşünüş biçiminde, Deleuze açısından ilgi çekici nokta, farklılığa olumlu ve yaratıcı bir anlam yüklenmesidir. Deleuze'ün vurguladığı gibi, "Bergson'un projesinin odağında türsel farklılığı tüm olumsuzlama biçimlerinden bağımsız düşünmek yer alır; varlıkta farklılıklar vardır ama olumsuz hiçbir şey yoktur" (Deleuze, 1988: 103). Bu bağlamda varoluş sürecinin yaratıcı akışı, "asla olumsuz değil ama asıl olarak olumlu ve yaratıcı olan," farklılığın olumlanmasına* dayanır (Deleuze, 1988: 103).

* Burada olumlama sözcüğü İngilizce "affirmation" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu karşılık Türkçe'de olumlu bir değer yargısı atfetme çağrışımı da içermektedir. Oysa burada kastedilen daha çok bir şeyin varlığını tanımak, göstermek, ifade etmek, kısaca varlığını olumlamaktır.

"Saf oluşum" süreci olarak bu yaratıcı akış, Bergson'un niceliksel farklılıklardan ayrıştırarak yaşamın "niteliksel" karakteri olarak tanımladığı "gerçek süre/zaman (deneyimi)"nin (real duration) varoluş biçimidir.

Deleuze'ün Bergson'dan yaptığı çıkarımlar, Castoriadis'in önerdiği "radikal imgelem" ve "yaratıcı kapasite" arasındaki ilişkiye benzer bir bağlam üretir. Bu anlamda Deleuze, Bergson'un "elan vital" (yaşamsal ivme) kavramını odağa taşır. Deleuze'e göre bu kavram, "süre/zamanın içsel bir patlayıcı güç aracılığıyla kendi içinde farklılaştığı; dallanıp budaklanarak ilerleyebildiği ve sadece olumlanarak sürdürülebildiği" aktif bir sürece işaret eder. Bu süreç, Deleuze'ün olumlayarak vurguladığı gibi, "yaşamın deviniminin" ta kendisidir. (Deleuze, 1988: 94) Burada vurgulanan farklılaşma "ayrıksı oluşum hatları içinde varlığını sürdüren bir sanallığın yaşama geçirilmesi" yoluyla gerçekleşir. Deleuze bu noktayı şöyle açıklar; "sanal olan kendini yaşama geçirmek için bir başka olanağı eleyerek ya da sınırlayarak ilerleyemez, kendi gerçekleşme yollarını olumlu eylemlerle *yaratmak* durumundadır" (Deleuze, 1988: 95, 97). (orijinal vurgu)

Görüldüğü gibi Deleuze, Bergson felsefesi üzerinden, farklılığın ayrıksı yollar içinde olumlu eylemlerle yaşama geçirilmesi sürecini, yaşamın deviniminin temel dinamiği olarak vurgulamaktadır. Deleuze'ün Nietzsche okuması da "içkin eleştiri" arayışı bağlamında benzer noktalar üretir. Nietzsche okuması özellikle yorum, değerlendirme ve eleştiri pratiğinin, yöneldiği "nesne"ye dair, içermesi gereken ölçütler bakımından önem taşımaktadır. Nietzsche'ye göre nesnenin anlamı onu taşıyan/edinen "kuvvet"e, "irade"ye bağlıdır. Bu anlamda her nesne "onu taşıyan kuvvettir". Nesnelerin böylesine bir "temsiliyet" arz etmesi kuvvetler arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Yani, "kuvvetin varlığı çoğuldur." Dolayısıyla, bir nesnenin "değeri," içinde şekillenen "kuvvetler hiyerarşisinin" bir ifadesidir. Bu bağlamda Deleuze, "Nietzsche'de bir kuvvetle diğeri arasındaki ilişkinin özünde asla olumsuz bir öğe olmadığını" vurgular. Çünkü "bir kuvvetin/iradenin istediği şey farklılığını olumlamaktır" (Deleuze, 1983: 8-9). Deleuze bu noktada Nietzsche'nin diyalektik olumsuzlamaya karşı önerdiği farklılığın olumlanması kavramını vurgular. Deleuze'e göre, farklılığın eylemsel olumlanması kavramı önemlidir, çünkü bu, "varoluşu kuran" dinamiktir (Deleuze, 1983: 9). Bu çerçevede, "olumsuzlama, muhalefet veya çatışma" söylemleri ve tasarımları Nietzsche tarafından "nihilizm" olarak tanımlanır çünkü bunlar "yaşamı reddetmekte" ve "varoluşu değersizleştirmektedirler". Nihilizmin temel biçimleri "ressentiment (içerleme/kötü niyet), kötü vicdan ve zahitliktir". Hepsinde ifadesini bulansa "intikam ruhudur" (Deleuze, 1983: 34).

Bu felsefî/kavramsal çerçeve içinde kuvvetlerin "niceliği," "niteliği," ve "yönelimi" varoluşun kuruluş biçimini belirler. "Kuvvetin aslî nitelikleri" ve "iktidar istencinin kadim nitelikleri" bu bağlamda belirleyicidir. "Aktif" ve "tepkisel" ilkini, "olumlayıcı" ve olumsuz" diğerini tanımlar. (Deleuze, 1983: 53-54) Deleuze'ün de işaret ettiği gibi, "eylem/aktiflik ile olumlayıcı irade ve tepkisellik ile olumsuzlayıcı irade arasında asla bir karmaşa değil derin bir yakınlık vardır". Bu anlamda "olumlama salt eylem değil ama aktif olma gücüdür" ve "olumsuzlama sadece tepki değil ama bir tepkisel olma halidir" (Deleuze, 1983: 54). Ancak bu kavramsal çerçeve, "tepkisel kuvvetlerin" de farklılığın olumlanmasının bir biçimi olacağı ve bu nedenle kuvvetleri, nitelikleri bağlamında değerlendirmek için bir zeminin olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, Deleuze'e göre, "tepkisel kuvvetler üstün bir kuvvet haline gelerek değil ama aktif kuvveti yapabileceklerinden ayırarak ve onu tepkiselleştirerek başat hale gelirler" (Deleuze, 1983: 60).

Yorum, değerlendirme ve eleştiri eylemleri de bu çerçevede tanımlanır. Nietzsche üzerinden Deleuze'ün vurguladığı gibi "yorumlamak bir şeye anlamını veren kuvveti belirlemektir;" "değerlendirmek bir şeye değerini veren iktidar istencinin niteliğini belirlemektir" (Deleuze, 1983: 54). Bu anlamda kuvvetleri "yargılayacak" bir zemin de mevcuttur. Deleuze'e göre "yorum ruhu, kuvvetleri onların kökeni ve nitelikleri temelinde, yargılar" (Deleuze, 1983: 60). Ayrıca, eleştirinin bu zemini aktif ve olumlayıcı kuvvetin bir veçhesi olarak sunulur. Yani bu "yorum ruhu" da kuvvetler arasındaki ilişkinin bir parçasıdır. Deleuze'ün aktarımıyla, "Nietzsche'de eleştiri, içerlemenin/kötü niyetin bir tepkisi değil; aktif bir varoluş biçimi içinden aktif bir dışavurumdur" (Deleuze, 1983: 3). Ancak bu "aktif varoluş biçimi" mevcut olanın, "gerçek" olarak görünenin, olumlanması anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre bu "eşeğin eveti" olacaktır. Bu bağlamda Deleuze, "kabullenme olarak yani mevcut olanın olumlanması ve doğru kabul edilenin doğrulanması olarak anlaşılan olumlamanın yanlış bir olumlama" olacağını vurgular (Deleuze, 1983: 184). Kastedilen olumlama, yaşayanı özgür bırakarak yaşamı aktifleştiren olumlamadır. "Olumlamak, mevcut olanın sorumluluğunu almak demek değil, yaşamakta olanı özgürleştirmektir."

Deleuze'ün bu Bergson ve Nietzsche okumaları, kendi gerçekleşimini ayrışan hatlar içinde yaratıcı bir biçimde üreten aktif ve olumlayıcı bir dinamik ("kuvvet") olarak farklılığın olumlanmasına dönük yeni bir yaklaşımın kuramsal ve pratik öncüllerini çıkarsamak üzerine yoğunlaşmıştır. Deleuze ve Guattari, bu çıkarımlar temelinde, Batı düşüncesinde yapısal ve kök(en)sel (generative) modellerin tahakkümü altında bastırıl-

dığını düşündükleri "içkin eleştiri" olanağını tartışmaya çalışırlar. Bu baskın modellerde olgular, yani olumsal düzey, "derin bir yapı" ya da "kök(en)sel bir eksen"in sınırları içine hapsedilmiş ve indirgenmiştir. Deleuze ve Guattari bu durumu "ağaçsal kültür" olarak tanımlar; her şeyin "kök" ve "kökçüklere" bağlandığı bir model olarak. Bergson ve Nietzsche okumalarında da bu "kök(en)sel" modelin yarattığı "kapanımı" kırmanın arayışı ayırımsanabilir. Deleuze ve Guattari şöyle demektedir: "Ağaçların yorgunuyuz. Ağaçlara, köklere, kökçüklere inanmayı bırakmalıyız. Bize çok çile çektirdiler". Bu ağaç modeli yerine "rhizome" (kök kesesi) imgesini önerirler. Bu kök kesesinden çıkan varlık hatlarının ayrıksı bir biçimde yayıldıklarını ve bir kök(en)e bağlı kalmadıklarını, dolayısıyla "köke bağlılığı değil bir haritayı" çağrıştırdıklarını vurgularlar (Deleuze ve Guattari, 1987: 12, 15). Bu 'rhizome' imgesi, farklılığı olumlayan ayrıksı hatların ve dolayısıyla varoluşun kurulmasında "kaçış hatlarının" önemini, herşeyin bir kökten türediği ve onunla bağlı ve sınırlı kaldığı baskın ağaç imgesine karşı olarak ifade eder. Bu baskın ağaç imgesi, "derin bir yapının" ya da "kök(en)sel eksenin" sınırları dışında yaratımın ve üretimin olanaklılığını öngörmez.

Bu bağlamda, psikanaliz kuramı ve pratiği bu "ağaçsal kültüre" örnek olarak verilir. Şöyle ki;

Psikanaliz bilinçdışını sadece kuramda değil tedavi ve öngörü pratiğinde de, ağaçsal yapılara, hiyerarşik tasarımlara, tekrarlanan anılara, merkezî organlara, *phallus*'a, *phallus*-ağacına tâbi kılar. Psikanaliz bu bağlamda yöntemini değiştiremez: O, diktatörce gücünü bilinçdışının bu diktatörce tanımından alır.

Psikanalizin ve bilinçdışı tasarımının bu diktatörlüğüne karşı Deleuze ve Guattari, "sorun bilinçdışını üretmektir ve onunla birlikte yeni önermeler, farklı arzular ortaya koymaktır; rhizome tam da bilinçdışının böylesi bir üretimidir" iddiasında bulunur (Deleuze ve Guattari, 1987: 17-18). Onlara göre, "harita kendi üzerine kapanmış bir bilinçdışı üretmez: Bilinçdışını inşa eder" (Deleuze ve Guattari, 1987: 12). Öte yandan ağaç imgesi ile 'rhizome'un tümüyle karşıt modeller olmadığı da vurgulanır: "ilki, kendi kaçış yollarını üretse de, aşkın bir model ve bir kök(en)e bağlama yaklaşımı olarak işler; ikincisi ise, kendi hiyerarşilerini oluştursa ve hattâ despotik bir kanala yol açsa da, bu modeli tersyüz ederek bir harita taslağı çizer ve *içkin bir süreç* olarak işler" (Deleuze ve Guattari, 1987: 20) (vurgu eklendi).

Bergson ve Nietzsche'den yapılan çıkarsamalar ve "rhizomatic" çözümleme üzerine geliştirilen fikirler bu "içkin süreci" anlamlandırmaya dönüktür. Bu yaklaşım "post-romantik" dönüm noktası olarak tanımlanır.

Bu perspektif içinde "önemli olan artık biçimler, özler, ya da temalar değil, kuvvetler, kimlikler, yoğunluklardır" (Deleuze ve Guattari, 1987: 343). Buna göre ancak bu kuvvetlerin, yoğunlukların ve kimliklerin içinden geçerek, "içkin bir eleştiri" yoluyla, varoluşun nasıl ve hangi nitelikler üzerinden kurulduğu "duyumsanabilir." Bu içkin eleştiri çabası "haritalama" eylemiyle örtüşecektir. Yani bu içkin akış içinde farklılığı üreten, yaratan ayrıksı hatların yayıldığı, açtığı alanlar değerlendirilebilecek ve yorumlanabilecektir. Ve son olarak, farklılıklar aktif bir konum üzerinden olumlanabilecektir.

Bu noktada, Deleuze ve Guattari'nin kategorik açıklamalardan çok "duyumsamayı" vurguladıkları fark edilecektir. Bu vurgu, "post-romantik" yönelimleri bağlamında, "gezgin" ve "asil" bilimler arasında yaptıkları ayırımla örtüşür. İlki "tüm işleyişini sezgi ve inşanın (*intuition* ve *construction*) duyumsanabilir koşullarına tâbi kılar –maddenin akışını izler, düz uzamı çizimler ve bağlantılar yaratır" (Deleuze ve Guattari, 1987: 373) Asil bilimlerde ise bilgi her zaman, ne kadar rafine ve eksiksiz olursa olsun, "yaklaşıktır." Çünkü "hâlâ, çözümden çok sorun üreten hassas ve anlamlı değerlendirmelere dayanmaktadır: sorunsallar, onların, tek varlık biçimidir." Öte yandan asil bilimler "teorem veya aksiyom düzeyinde" güçlüdürler. Asil bilimler "tüm işleyişlerini sezginin koşullarından yalıtır ve onları gerçek içkin kavramlar veya kategoriler haline getirirler" (Deleuze ve Guattari, 1987: 373).

Deleuze ve Guattari'nin bu "içkin eleştiri" perspektifi, "ideoloji eleştirisi" çalışmalarına farklı bir boyut taşıyabilir. İdeoloji eleştirisini, "asil bilimlere" özgü bir yaklaşımla, gözlemlenebilen olguların, söylemlerin, sunumların altında yatan ama gerçeklik düzeyinde açık edilmemiş olan bir "kökün," "derin gerçeğin," kavramsal/kategorik olarak saptanması faaliyetinin ötesine taşıyabilir. Bu anlamda "ideolojilerin" niteliksel değerlendirilmesi üzerinden, taşıdıkları olanaklar, ürettikleri farklılıklar, açılımlar ve yarattıkları varoluşsal hatlar yorumlanabilir. Bu anlamda "içkin ideoloji eleştirisi" aktif olumlamanın bir pratiği olarak da işlerlik kazanabilir. Öte yandan, Castoriadis'in "özerklik projesi" tasarımı ile Deleuze ve Guattari'nin "içkin eleştiri" perspektifi ilginç bir biçimde bir diğerini tamamlar. Farklılığın, kökten, kökensel yapılardan "kaçış hatları" içinde, yaratıcı olumlanması "açıklık ve özerkliği" gerektirir ve aynı zamanda oluşturur. Radikal imgelemin toplumsal-tarihsel alanların kapanımlarını kırması ve yeni olanaklar yaratması ise "kök"ün aşılmasını ve farklılığın yaratıcı olumlanmasını (gerçekleşimini) gerektirir. Bu bileşim toplumsal-tarihsel alanların ve bu alanlar içinde üretilen ideolojilerin, akımların, hareketlerin ve mücadelelerin değerlendirilmesi ve yorumlan-

ması çabalarına farklı bir bakış açısı kazandırabilir. Bu ideoloji, akım ve hareketler, içinde yeşerdikleri toplumsal-tarihsel alanların kapanımlarını kırma potansiyelleri, yarattıkları farklı varoluş olanakları, ürettikleri ayrıksı oluşum hatları ve taşıdıkları farklılıkları olumlama biçimleri bağlamında "içkin" olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme perspektifi, ideoloji eleştirisinin değişmez bilgi nesnesi "gerçek" kavramından vazgeçmeyi ya da onu görmezden gelmeyi de gerektirmez. Bu bağlamda sorun daha çok "gerçeğin" nasıl farklı biçimlerde yaratılabileceği, üretilebileceği ve değiştirilebileceği ile ilgilidir.

Castoriadis ve Deleuze ve Guattari'nin fikirleri arasındaki bu karşılıklı ilişkinin ilginç ve bir bakıma metaforik özellikler taşıyan boyutu ise tüm bu eleştirel, yaratıcılığa önem veren, yerleşik bilimsel yaklaşımların uzağında dile getirilmiş ve ideolojilerin (ve ideoloji eleştirisinin) sınırlarını zorlayan önermelerin son derece yerleşik ve "ideolojik" bir nitelik taşıyan Doğu/Batı ayırımıyla eklemlendikleri noktadır. Belki de bu ayırımı, vurgulanan fikirsel/tematik tamamlayıcılık bağlamında anlamsızlaştırmanın ve bir evrensellik iddiasında bulunabilmenin yolu onun böylesine açık bir biçimde ifade edilmesinden geçmektedir.

YENİDEN DOĞU/BATI

Castoriadis, açıklık/özerkliği yücelten, bunlara siyasal bir anlam yükleyen, kapanım/heteronomiyi kırmayı amaçlayan ve farklı felsefî-bilimsel geleneklerden türetilmiş yaklaşımına rağmen, fikirlerini bir kapanım eğiliminden bağımsız geliştiremez. Ona göre "özerklik," hem bir tarihsel deneyim hem de "proje" olarak Yunan-Batı tarihine ve dünyasına özgüdür. Kendisi de Yunan-Batı düşüncesinin içinden ve onun bir parçası olarak konuşmaktadır. Bu çerçevede "özerklik," ve "açıklık" kavramları Yunan-Batı dünyası içinde ve bu alan üzerine, bir "kapanımı" tanımlar hale gelir. Bir başka deyimle bu kavramlar ve "özellikler," bu özel dünyanın, toplumsal-tarihsel alanın, ayırt edici özellikleri olarak sunulur ve aynı zamanda bu dünyayı sınırlarlar. Dolayısıyla "açıklık" ve "özerklik" kavramlarının, Castoriadis'in bu "içe dönüşü" bağlamında, paradoksal olarak "Yunan-Batı deneyimi" içine/üzerine bir kapanıma katkıda bulundukları söylenebilir.

Deleuze ve Guattari de, Castoriadis'e benzer bir şekilde, "içkin eleştiri" olanağı arayışlarını Doğu/Batı karşıtlığı üzerinden sunarlar. Ama onlar "içkinlik" (immanence) arayışlarında "Doğu"nun bakışını taşıdıklarını ve yorgunu oldukları Batı "aşkınlığından" (transcendence) kopmak istediklerini vurgularlar. "Aşkınlığın" bir "Avrupa hastalığı" olduğunu söy-

lerler. Bu bağlamda "Batı'nın" ve "Doğu'nun" etik anlayışları ve felsefeleri arasındaki karşıtlıkları olumlarlar. Bu karşıtlık tasarımı içinde aşkınlık felsefeleri ve etiğini Batı'ya yakıştırırlarken, Doğu'nun "içkin" olanların odağı olduğunu iddia ederler. Ve bu ayırımlar üzerinden "ağacın altında oturmaktansa akıntıyla birlikte akmayı" tercih ederler (Deleuze ve Guattari, 1987: 18). Ancak Doğu/Batı ayırımı üzerinden yapılan bu değerlendirmelerin içeriği dolu değildir. Doğu neresidir, nerede başlar belli değildir. Doğuya özgü olduğu söylenen bu içkin etik anlayış ve felsefeler nelerdir ve neden böylelerdir, pek açık değildir. Ama yorgunluk duyulan şey "Batı" olarak tanımlanırken çare "Doğu"da görülür.

Castoriadis açısından da benzer soruların karşılığı yoktur. Özerklik ve açıklığın "Yunan-Batı" deneyimi ve dünyası dışında yaşama geçirilmediği, geçirilemeyeceği imâsını doğrulamak ne ölçüde mümkündür? Castoriadis'in deyimiyle Antik Yunan toplumunda ve Ortaçağ sonrasının Avrupa'sındaki kentli toplumlarda parlayan ama daha sonra solan, kaybedilen devrimci özerklik projesinin Batı dışı bir toplumsal-tarihsel alanda yeşertilemeyeceği varsayılabilir mi? Özerklik ve açıklık gibi kavramları, Antik Yunan'a bağlanan bir Batı dünyası tasarımının özgün ve ayırt edici özellikleri olarak tanımlamak, Batı'yı ve Avrupa'yı kültürel olarak biricikleştiren muhafazakâr kimlik/kültür takıntılı yaklaşımların varlığında, kültürel açıklığa ne ölçüde bir katkı sağlayacaktır?

Benzer sorular çoğaltılabilir ama yine de bu Doğu/Batı referansları, varoluş koşullarıyla kurulan büyük ölçü de "hayâlî" bir ilişkinin belirli bir sunumu haline gelmeleri bağlamında, bir yandan bu ayırımların "ideolojik" niteliğini dışa vururken, bir yandan da açıkça ifşa edilen bu "farklılıklar" dolayımıyla bir evrensellik iddiasını ileri sürmemize de katkıda bulunurlar. "Özerklik projesi" ve "içkin eleştiri," Doğu ya da Batı'ya özgü olamayacak bir evrensellik potansiyeli taşımanın ötesinde bir diğerini tamamlamaktadır. Farklılığın, belirli bir yapının sınırlarını aşarak olumlayıcı bir yaratıcılık içinde yaşama geçirilmesi nasıl radikal imgelemi gerektirirse, özerklik projesi ve radikal imgelem de "içkin eleştiri" nin yokluğunda içi boş bir soyutlama olarak kalabilir. Kapanım ya da açıklığı ve özerkliği hangi niteliklere sahip "güçler, yoğunluklar ve kimliklerin" üretebileceği ancak "içkin eleştiri" yoluyla değerlendirilebilir. Ayrıca "özerklik projesi" de, toplumsal-tarihsel ve ruhsal/bedensel düzlemlerde, farklılığı ayrıksı hatlar içinde yaratıcı bir biçimde olumlayan "aktif bir varoluş" içinde gerçekleştirilebilir. Bu anlamda, Castoriadis, Deleuze ve Guattari'nin eleştirel, yaratıcı ve ayrıksı konum ve perspektifleri üzerinden dile getirmiş oldukları Doğu'ya ve Batı'ya özgü olduğu düşünülen deneyimler ve felsefi/kuramsal yaklaşımların bir diğerini ge-

rektirdiği ve tamamladığı ileri sürülebilir. Belki de bu açık Doğu/Batı özdeşleşmeleri üzerinden radikal imgeleme ve içkin eleştiriye dayanan eleştirel, aktif, özgürleştirici ve evrenselci bir kuramsal perspektif geliştirebilir ve "ideolojik" sınırlarımızla sürgit yaşadığımız hesaplaşmada yeni açılımlar yaratabiliriz. Burada vurgulanan evrenselcilik belirli bir yöntemin, sunumun ya da toplumsal-tarihsel formun evrenselliği varsayımına bağlılık olarak değil, radikal imgelem ve içkin eleştiri kavramları ile ilişkilenen siyasal ve varoluşsal olanakların, özerklik/açıklık ve farklılığı yaratıcı bir olumlama içinde yaşama geçirmek gibi, evrenselliğini olumlamak olarak görülmelidir: Bir farklılık olarak evrensellik, ya da fark yaratan evrensellik, artık Doğu'nun Doğu, Batı'nın Batı olmadığı bir evrenselliği olumlamak ve yaratmak anlamında evrensellik. Evrensellikte kendini farkını olumlayan siyasal, ideolojik, ve toplumsal pratiklerce yaratılacak bir evrensellik.

Deleuze ve Guattari'nin de vurguladığı gibi "göreli ufuk bir sınır olarak işlev görür" ve "özne ilerledikçe o geriler" (Deleuze ve Guattari, 1994: 36-38). Doğu/Batı ayırımının, özellikle Batı odaklı bilim ve felsefe yaklaşımları için, çok bilinen Oryantalist ve Avrupa-merkezci külliyatın dışında kalan eleştirel düşünürler ve yaklaşımlarda dahi, bir ufuk çizgisi, ideolojik bir sınır olarak "hükmünü" sürdürdüğü söylenebilir. Bu ideolojik sınırı ve göreli ufuk hattını zorlamak, tarihsel deneyimlerini, siyasal projelerini, varoluş olanaklarını, kültürel yaratıcılıklarını ve eleştirel bilim/felsefe pratiği arayışlarını bu ayırıma hapsedemeyecek toplumların radikal imgelemine ve farklılıklarını olumlamalarına bağlı görünüyor.

KAYNAKÇA

Althusser, L. 1977. "Ideology and Ideological State Apparatuses". *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde. London: NLB.

Castoriadis, C. 1987. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.

Castoriadis, C. 1998. *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press.

Deleuze, G. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. London: Athlone Press.

Deleuze, G. 1988. *Bergsonism*. New York: Zone Books.

Deleuze, G. ve Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. 1994. *What is Philosophy?* London, New York: Verso.

Gramsci, A. 1991. *Selections From Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Lacan, J. 1981. *The Four Fundamental Concepts of Psyco-Analysis*, çev. A. Sharidan. New York, London: W. W. Norton and Company.

Marx, K. 1988. "The German Ideology". *Karl Marx, Selected Writings* içinde, der. D.

McLellan. Oxford: Oxford University Press.

Zizek, S. 1989. *Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

Zizek, S. 1994. "Introduction: The Spectre of Ideology". *Mapping Ideology* içinde, der. S. Zizek. London: Verso.

İDEOLOJİ, TÜRK MİLİTARİZMİ VE POST-MİLİTARİST AÇILIMLAR

Zühtü Arslan*

Yaklaşık elli yıl önce Milano'da bir toplantı yapıldı. Batı entelektüel dünyasının neredeyse tüm babaları oradaydı. Richard Crossman'dan Michael Polanyi'ye, Sidney Hook'tan Friedrich Hayek'e, Andre Philip'ten Raymond Aron'a, Martin Lipset'ten Edward Shils'e ideolojik spektrumun bütün renklerini görmek mümkündü. Konu önemliydi: "Özgürlüğün Geleceği." Uzun tartışmalardan sonra alınan karar sonucu, zaten can çekişmekte olan ideolojinin ölümü ilân edildi. İdeolojinin "mezar kazıcısı" görevini reddeden Hayek, toplantıya katılanları uyardı. Özgürlüğü kurtarmak yerine onu gömmeye hazırlandıklarını, ideolojik farklılıkların orta-

* Doç. Dr. Zühtü Arslan, Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Fakültesi, Anayasa Hukuku Bölümü.

dan kalktığını ilân etmenin, özünde kötü ve totaliter olan devlet müdahalesini meşrulaştıracağını söylüyordu. Muhafazakârların "refah devleti"nin zaferi karşısındaki kayıtsızlığına da isyan ediyordu. Hayek'in uyarıları sağır kulaklarda makes bulmadı.[1] Entelektüel babalar arkasından yürüdükleri tabutun boş olduğunu fark etmeden, ideolojinin mezarına doğru ilerlemekte kararlıydılar. Aslında mevsim de cenaze töreni için uygundu. Eylül yaprak dökümünü ve hüznü sembolize etmiyor muydu? İdeolojinin mezartaşına kazınmış dizeleri karmaşık duygular içinde töreni tamamlayanlardan çok azı hatırlayabildi. Eliot, törene katılmamıştı ama "Little Gidding" adlı şiirinden şu bölüm ideolojinin mezartaşı için uygun bulunmuştu: "Başlangıç dediğimiz çoğu kez sondur/Ve sonlandırmak başlatmaktır."[2]

İdeolojinin sonu kimseyi üzmedi, çünkü o başlangıçtan beri hep olumsuz ve pejoratif bir çağrışım yapmaktaydı. XIX. yüzyılın başında Napoleon, metafiziği reddederek kültürel çalışmaları antropolojik ve psikolojik temellere dayandırmayı hedefleyen düşünce okulunun mensuplarını "ideolojistler" (ideologlar) olarak yaftalamıştı. "İdeologlar Okulu"nun kurucusu Destutt de Tracy ise "ideoloji"yi olumlu mânâda, "düşünce bilimi" olarak tanımlıyordu. Ona göre "ideoloji düşünce bilimi olarak hem düşüncelerin ifadesini hem de onların ortaya çıkışını ihtiva ettiği için genel bir terim"di.[3] İdeolojiye yönelik olumsuz yargıların kaynağında onun realite ile ilişkisi(zliği) yatmaktadır. İdeoloji, gerçeklikle ilgisi olmayan veya gerçeği manipüle etmeye çalışan düşünceler bütünü olarak anlaşıldı. Bu anlamda ideoloji bir "yanılsama"dan ibarettir. Nitekim Marks'ın ideolojiyi "yanlış bilinç" olarak tanımlayan yaklaşımı, kendisinden sonra yapılan ideoloji analizlerini önemli ölçüde etkilemiştir.[4]

İster "yanlış bilinç", ister "düşünce bilimi" olarak algılansın, ideolojiler ölmemiştir. Zira ideolojilere olan ihtiyaç ortadan kalkmamıştır. "İdeoloji, bizi gerekli hissettirmek için vardır."[5] Yukarıda tasvir ettiğimiz cenaze töreni de tek ve son merasim değildir. XX. yüzyılın sonu yeni bir törene tanıklık etmiştir. Kimilerine göre Berlin Duvarı'nın enkazları altında kalan sadece bir ideoloji olarak "komünizm" değil, aynı zamanda "tarih"

---

[1] Bu toplantının geniş bir değerlendirmesi için bkz. S. M. Lipset, "The End of Ideology?", *Political Man: The Social Basis of Politics*, London: Heinemann, 1960, s. 403-417.

[2] T. S. Eliot, *Four Quartets*, London: Faber and Faber, 1944, s. 47.

[3] D. de Tracy, *Les elements de l'ideologie*, 3. baskı, Paris, 1817, s. 4n. Aktaran: K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968, s. 63-64.

[4] Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. J. B.Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, 1990.

[5] T. Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. U. Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004, s. 215.

tir. Tarihin sonu, ideolojilerin de sonudur. Ancak kimilerine göre de apokaliptik dönemde gerçekte ölen "sosyalizm" değil, "liberalizm"dir. Berlin Duvarı'nın ve "reel sosyalizmler"in çöküşü, Wallerstein'a göre, "liberalizmin çöküşünü ve 'liberalizm sonrası' dünyaya kesin olarak girişimizi göstermekteydi."[6] Bu yaklaşımlar aslında yeni bir ideolojik söyleme işaret etmektedir: Sonculuk (end-izm). Sonracılıkla (post-izm) eklemlenen sonculuk, yerleşik ideolojilerin sönüşünü ilân etmekle kalmamakta, eski ideolojik unsurların açık ya da gizli bir şekilde barındırıldığı yeni konumlanmaları da beraberinde getirmektedir. Yine de herşeyin aynı kaldığını söylemek mümkün değil. Eskinin "büyük anlatılar"ı yerine, yeni söylem daha "marjinal", daha "light" ya da "soft", daha "gündelik", belki de daha "gerçek" konular üzerine yoğunlaşmakta. Sözgelimi Terry Eagleton'a göre, "Akademinin vahşi sularında, Fransız felsefesine duyulan ilgi, yerini Fransız öpücüğüne gösterilen teveccühe bıraktı".[7] Batı akademya treninin bu hızlı makas değişimi biraz da tüketim toplumu olmanın kazandırdığı alışkanlıklar gereği, toplumsal ve siyasal mevzuların büyük bir hızla tüketilmesinden kaynaklanmaktadır.

Türkiye gibi ülkelerde ise "Fransız felsefesi"nin yarattığı sorunlar, "Fransız öpücüğü"nden daha fazla gündelik hayatı etkilemektedir. Burada "Fransız felsefesi" derken yapısalcı ve post-yapısalcı düşüncelerden ziyade Rousseaucu geleneği kastediyoruz. Bu gelenek, Türkiye'de siyasal kültürün beslendiği ana kaynaklardan birisi olarak özgürlükçü açılımların önünde ciddi bir engel oluşturmaya devam etmektedir. Liberalleşme ve demokratikleşmenin önünde duran ve kısmen aynı kaynaktan beslenen diğer bir engel de militarizm olgusudur. Bu yazı, betimlemeye çalıştığımız global ideolojik pencereden bakıldığında görülen (yoksa "gördüğümüz" mü demeli?) Türk militarizmini anlama ve anlamlandırma girişimidir. Burada hegemonik bir güç olarak ordunun Türk siyasetindeki belirleyiciliği, militarizm karşıtı bir ideolojik söylem olan "sivilleşme" bağlamında tartışılacaktır. Sivilleşme ve sivil otoritenin üstünlüğü ile ilgili kavramsal açıklamaları, Türk militarizminin tarihsel süreçte aldığı görünümler, onun ideolojik temelleri ve nihâyet militer hegemonyada meydana gelen esnemelerin genel hatlarıyla irdelenmesi takip edecektir. Son olarak Avrupa Birliği'ne tam üyelik arzusunun demilitarizasyon çabalarını artırdığı, dolayısıyla post-militarist açılımlara yol açtığı görüşüne değinilecektir.

---

[6] I. Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, 2. baskı, çev. E. Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 9.
[7] Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 3.

Bu yazı, kavramsal ve kuramsal düzlemde bir ideoloji eleştirisi değildir. Ancak öyle olsaydı bile, ideoloji alerjisi olanları peşinen uyarmak gerekirdi ki, bu eleştiri herhangi bir son-culuk ya da nesnellik iddiasıyla yapılmazdı. Esasen böyle bir eleştirinin mümkün olduğunu da sanmıyorum. Burada yapılmak istenen, bir ideoloji ya da ideolojik bir söylem olarak genelde militarizmin, özelde de Türk militarizminin analizidir. Mevcut durumun analizi bakımından Gramsci ve Althusser gibi Marksistlerin ideoloji eleştirilerinden yararlanılsa da, normatif öneriler bakımından liberal-demokratik model savunulmaktadır. Bu yaklaşımın eklektik ve son tahlilde paradoksal olduğu ileri sürülebilir. Ancak tespitlerin ve önerilerin aynı ideolojik önermelerden beslenmesi gerektiğine dair bir kural yok. Böyle bir kural varsa bile bunun ideolojik olmadığını kim iddia edebilir ki?

DEMOKRASİ, SİLAHLI GÜÇLER VE SİVİL OTORİTENİN ÜSTÜNLÜĞÜ[8]

Devletin iç ve dış güvenliği sağlamakla görevli silahlı birimlerinin varlığı ve meşruluğu, doğrudan devletin kendisinin varlığı ve meşruluğuyla ilgili bir durumdur. Eğer Max Weber'in "meşru güç kullanma tekeline sahip aygıt" şeklindeki devlet tanımını kabul edersek, güvenliği sağlayacak ve bu amaçla da güç/şiddet kullanacak kurumların gerekliliği de kolayca anlaşılacaktır. "Meşru güç tekeli", ulus-devletlerin ayırt edici vasıflarından birisidir. Sosyolojik olarak da devletlerin ortaya çıkışı büyük ölçüde şiddete dayanmaktadır. Bu anlamda David Hume'ün "toplum sözleşmesi" teorilerinin hipotetik boyutuna yaptığı eleştiri yerindedir. Hume, tarihin hiçbir döneminde insanların bir araya gelerek "doğa durumu"ndan kurtulup "sivil/siyasal toplum"a geçmek ve devleti yaratmak için aralarında anlaşma imzalamadıklarını, devletlerin yağma, fetih ve savaş gibi şiddet olayları sonucunda kurulduklarını ve yöneticilere itaatin gönüllülükten ziyade zorunluluğa dayandığını ileri sürer.[9]

Ancak, belirtmek gerekir ki, toplum sözleşmesini savunan düşünürler de geçmişte böyle bir sözleşmenin yapıldığını iddia etmiyorlar. Sözgelimi Kant, âdil bir yönetim için gerekli olan ortak kamusal iradeyi oluşturmak amacıyla bireylerin özel iradelerinin koalisyonuna dayanan böyle bir söz-

---

[8] Bu ve "AB'ye "Uygun Adım" Yürüme(me)k ve Post-Militarist Açılımlar" adlı bölümde yer alan açıklamalar önemli ölçüde 22-23 Ocak 2004 tarihleri arasında Polis Akademisi'nde düzenlenen "Uluslararası İç Güvenlik Sempozyumu"nda sunduğum "Liberal Demokrasilerde Sivil Otoritenin Üstünlüğü" başlıklı tebliğe dayanmaktadır.

[9] D. Hume, *Essays: Literary, Moral and Political*, London: George Routledge and Sons Limited, tarihsiz, s. 270-283.

leşmenin gerçekten var olduğunu varsaymaya ihtiyaç olmadığını, esasen böyle bir şeyin de olamayacağını vurgulamıştır. Kant'a göre bu sözleşme, yasakoyucuların dikkate alması gereken rasyonel bir fikri ifade etmektedir.[10] Şu halde, devletlerin şiddet üzerine kurulmuş ve varlıklarını büyük ölçüde zor kullanarak sürdürüyor oldukları gerçeği, normatif açıdan yönetimleri meşrulaştırma ihtiyacını ortadan kaldırmamaktadır. Ayrıca, şiddet hiçbir zaman egemenliğin sürdürülmesinde tek başına kullanılabilecek bir unsur değildir. Şiddeti gizleyecek ya da zorunluluk haline geldiğinde onu haklılaştıracak söylemlere her dönemde ihtiyaç duyulmuştur. Şiddeti üreten, gizleyen ya da haklılaştıran bu söylemler bütününü "ideoloji" olarak adlandırmak mümkün.

Devletler nasıl ortaya çıkmış olurlarsa olsunlar, bugün karşılaştıkları temel sorunlardan biri "güvenliğin yönetimi"dir. Bu önemli bir sorundur, zira güvenlik yönetimindeki başarısızlıklar özgürlük-düzen dengesini birincisi aleyhine bozmakta, bu da beraberinde meşruiyet krizini getirmektedir. Şu halde, güvenlik güçlerinin kullandıkları gücün meşru olması ve bu meşruluğun sürekli yeniden üretilmesi, demokratik rejimler için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu anlamda demokrasilerin yaşadığı paradokslardan biri, "demokratik toplumun kolluk tarafından ve kolluğa karşı korunmaya ihtiyaç duyması"dır.[11]

Bu paradoksu ortadan kaldırmanın yolu, güvenlik güçlerinin meşru sınırlar içerisinde hareket etmesini sağlamaktır. Başka bir deyişle "yozlaştırıcı" bir doğaya sahip olan gücü, hukuk devleti, siyasal tarafsızlık ve demokratik hesapverebilirlik gibi ilkeler yoluyla sınırlandırarak demokratik rejimi ve onun koruduğu özgürlükleri teminat altına almak gerekir. Burada kilit kavram "meşruluk"tur. Üyesi olmak için uğraştığımız Avrupa Birliği'nin siyasal rejim tercihi liberal demokrasidir. Liberal demokrasi terkibinin bileşenleri, bu siyasal sistemin meşruluk kaynaklarına işaret etmektedir. "Liberal" sıfatı, demokrasilerin sınırlı, bireysel hak ve özgürlüklere saygı gösteren yönünü ifade eder. "Demokrasi" ise hem kelime anlamı itibariyle hem de iktidarın prosedürel kullanımı bakımından aynı referansı gösterir: Halk egemenliği. Buna göre, liberal demokrasiler, siyasî kararların doğrudan ya da dolaylı olarak halk tarafından alındığı, ancak bu halk egemenliğinin bireysel hak ve özgürlüklerle sınırlandığı

---

[10] I. Kant, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'", *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss, çev. H. B. Nibet), Cambridge: Cambridge University Press, 1977, içinde s. 79.

[11] G. T. Marx, "Police and Democracy", M. Amir & S. Einstein (ed.), *Policing, Security and Democracy: Theory and Practice*, Huntsville: The Office of International Criminal Justice, 2001, s. 43.

yönetim biçimleridir. Haklar ile halk iradesinin uzlaştırılması, başka bir deyişle sınırsız ulusal egemenlik anlayışından sınırlı ve paylaşılan (anayasal) egemenlik anlayışına geçiş uzun bir tarihsel mücadelenin sonucu gerçekleşmiştir. Bu mücadelenin sonunda, sivil otoritenin üstünlüğü ilkesi hiçbir tartışmaya yer vermeyecek şekilde tesis edilmiştir. Bunun bir gereği, güvenlik güçlerinin sivil irade tarafından kontrol edilmesi ve her açıdan denetlenmesidir. Silahlı güçlerin demokratik kontrolü, bu güçlerin özellikle iç, dış (asker gönderme, savaş ilânı vb.) ve savunma (savunma harcamaları, asker sayısı, askerî stratejiler vb.) politikalarında belirleyici ol(a)mamasını gerektirmektedir. Başka bir deyişle, bu alanlarda politika belirleme yetkisi demokratik yollarla işbaşına gelmiş, meşru sivil organlara aittir. Silahlı kuvvetlerin vazifesi, teknik askerî bilgilere ihtiyaç duyulması durumunda sivil iradeye yardımcı olmak ve belirlenen politikaların uygulanması noktasında üzerlerine düşeni yerine getirmekten ibarettir. Kısacası, silahlı kuvvetlerin demokratik kontrolü fikri, esas olarak "ordunun siyasete karışmamasını ve demokratik hükümetin apolitik memuru olarak kalmasını gerektirmektedir."[12]

Sivil iradenin üstünlüğünün sağlanamadığı ülkelerde siyasal alan siyaset dışı güçlerin kontrolü altındadır. Yönetimin doğrudan ya da dolaylı yollarla askerî güçlerin denetiminde olmasını ifade eden militarizm, tanımı gereği demokrasiyle bağdaşmamaktadır. Bu bağdaşmazlığın (*incompatibility*) iki temel nedeni vardır: Birincisi, askerî yapının hiyerarşik doğası tartışma, müzakere ve nihâyet oylama gibi demokratik kanallara açık değildir. Demokrasilerde siyasal meşruluğun kaynağı ulusal irade olduğu için, meşruluk, aşağıdan yukarıya doğru bir süreçte ortaya çıkmaktadır. Oysa askerî kurumların yapısı, yukarıdan aşağıya bir yapılanmaya ve emir-komuta zincirine dayanmaktadır. Meşruluk, yukarıdan aşağıya sağlanmaktadır. Doğası gereği bu işleyiş demokratik değildir, olamaz da.[13] İkincisi, belki daha önemlisi, demokratik siyasetin meşruluğu hesapverebilirlik niteliğine bağlıdır. Karar alma mekanizmasındaki siyasi yöneticiler belli aralıklarla seçmen karşısına çıkmak ve hesap vermek durumundadırlar. Demokratik sistemlerdeki meşruiyetin kaynaklarından biri halkın bu seçimler yoluyla ortaya koyduğu rızadır. Oysa militarizmin hâkim olduğu siyasal sistemlerde, siyasal hesapverebilirlik mekanizması-

[12] A. Cottey, T. Edmunds & A. Forster, "Democratic Control of the Armed Forces in Central and Eastern Europe: A Framework for Understanding Civil Military Relations", Eylül 1999. *Civil-Military Relations in Central and Eastern Europe Internet Resource Centre,* http://civil-military.dsd.kcl.ac.uk/TCMR%20Papers/Theoretical_Framework.htm

[13] Bu konuda bkz. T. Parla, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 180-181.

nın işlemesi mümkün değildir. Bu tür ülkelerde, seçimler ya yapılmamakta ya da tamamen formaliteden ibaret kalmaktadır.

Batı demokrasilerinde "sivil otoritenin üstünlüğü"nün sağlanması uzun bir tarihsel süreci gerektirmiştir. Bu süreci kelimenin bütün çağrışımlarıyla "sivilleşme" olarak tanımlamak mümkündür. Sivilleşmenin siyasal ve toplumsal düzlemde ne anlama geldiğini anlamak için öncelikle "sivil" kelimesinin etimolojik kökenine bakmak gerekir. Sivil (Avrupa dillerinde "civil") bir yandan askerî olmayanı, üniformalı olmayanı ifade etmekte; diğer yandan da "kentli" olana işaret etmektedir.[14] Bu ikinci anlamda denebilir ki "sivilleşmek medenîleşmektir". "Civil" kelimesinin Türkçe'ye "medenî" olarak çevrildiği dikkate alındığında, "sivilleşmek medenîleşmektir" sözünün totolojik bir ifade olduğu açıktır. Ancak, burada özellikle medenî kelimesinin "kentli olmaya" çağrışım yaptığını belirterek, sivilleşme ile kentlileşme arasında doğrudan bir ilişki olduğunu vurgulamak gerekir. Kent, kültürel ve sanatsal değerlerin yeşerdiği, kişinin kendini belirleyen anlamında özerk ve özgür bir varlık olarak yaşayabildiği bir mekândır. Kentte yaşamanın kendine has bir kültürü olduğu malumdur. Bu kültürün benimsenerek içselleştirilmesi kentlileşme denen süreci ifade eder.

Bu anlamda kentlileşme demokrasinin sağlıklı işleyebilmesinin; sivilleşme de kentlileşebilmenin önemli unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Son tahlilde sivilleşme siyasal anlamda demokratik hesapverebilirlik ilkesi gereğince son sözün ulusa ve onların temsilcisi konumunda olan (sivil) siyasetçilere ait olmasını anlatırken, sosyal ve kültürel anlamda demokratik değerlerin, hoşgörünün, özgürlüğün ve bireyselliğin benimsenmesini gerektirir. Kentli değerleri benimseme anlamındaki sivilleşmenin seçkinci bir tuzağı da içinde barındırdığını görmek gerekir. Bu topraklarda türüne çok rastlanan bu seçkincilik, sivilleşme/medenîleşme (ya da çağdaşlaşma) olmadan demokrasinin olamayacağını, dolayısıyla otoriter yollarla medenîleşti(rildi)kten sonra demokratik bir siyasal yapının kurulabileceğini savunur. Demokrasiyi belirsiz ve belki de hiç gelmeyecek bir bahara ertelemeyi düşünen bu seçkinci yaklaşım, doğal olarak vesâyetçi bir siyasal yapıya zemin hazırlamaktadır. Buna karşılık, demok-

[14] Öte yandan "polis" kelimesiyle "sivil" kelimesi arasında da çok yakın bir ilişki söz konusudur. Eski Yunan'da "siyasi deneyim, *polis* denilen ve alçakgönüllü bir kapsama sahip bir topluluk olan "site-devlet"te özetlenmişti; yine de Platon ve Aristoteles onu, ortak iyiliğin en yüksek görünümü olarak değerlendirmiş, yani ahlâkî bir değerin cisimleşmesi olarak görmüşlerdi." Gerçekten de "polis", XVII. yüzyıla kadar "Avrupa dillerinde zarafeti, çelebiliği –kısaca medenîliği– ifade eden kelime"dir. XVII. yüzyıldan itibaren "police" kelimesi yerini "civil" terimine devrederek bugünkü "zaptiye" (kolluk) anlamında kullanılmaya başlar. C. Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 81.

ratikleşme ve sivilleşme/medenîleşme birbirini karşılıklı besleyecek ve geliştirecek paralel süreçlerdir.

SİVİL HÂKİMİYETİN İKİ YOLU VE MİLİTARİST HEGEMONYA

Son zamanlarda "medeniyetler çatışması" gibi "real politik" tutkulara hizmet eden tezlerle meşgul ve meşhur olan Samuel Huntington, daha az bilinen ancak çok daha önemli ve akademik açıdan değerli çalışmalara imza atmış bir siyaset bilimcidir. Bu çalışmalardan biri sivil-asker ilişkilerinin teorize edildiği *The Soldier and the State* (Asker ve Devlet) adlı kitaptır. Huntington, bu kitabında ordu üzerinde sivil hâkimiyeti sağlayabilmenin iki yolundan bahseder. Bunlardan birincisi "objektif kontrol", diğeri de "subjektif kontrol" teorisi olarak adlandırılır. "Objektif kontrol" teorisine göre, silahlı kuvvetler üzerindeki en sağlıklı ve etkili sivil denetim (a) askerleri politikadan uzaklaştırarak profesyonelleşmeyi maksimize etmek ve (b) askerî meselelerde profesyonelleşmiş askerlere mümkün olduğu kadar geniş bir takdir hakkı bırakmak suretiyle gerçekleştirilebilir. Bu teori, askerliğin ve politikanın birbirinden farklı olduğu, dolayısıyla otonom alanlara sahip olmaları gerektiği şeklindeki bir önvarsayıma dayanmaktadır. Oysa "subjektif kontrol" teorisi, askerliği ayrı bir alan olarak değil politikanın bir işlevi olarak görür. Bu nedenle de sivil denetimi sağlamanın yolu, bizzat orduyu sivilleştirmek ve onu dışarıdan monte edilen sivil elitler eliyle denetlemektir.[15]

Huntington'ın benimsediği "objektif kontrol" teorisi, orduyu politikaya müdahale etmeyen, ancak savaş ve savunma gibi konuların "teknik" düzeyde sorumluluğunu üstlenen özerk bir profesyonel kurum olarak görmektedir. Ancak bazıları, bu tür bir "askerî profesyonelizm"in silahlı kuvvetleri politikaya müdahale etmekten menedemeyeceğini, tersine bu müdahaleleri teşvik edeceğini ileri sürerler. Örnek olarak da Huntington'ın "profesyonel"liğini övdüğü Alman ordusu gösterilir.[16] "Objektif kontrol" teorisine şiddetli eleştiriler yöneltilmiş olsa da, bu teorinin demokratik ülkelerdeki sivil-asker ilişkilerinin tasvirinde hâlâ işlevsel bir değere sahip olduğu söylenebilir. Elbette kurumsal anlamda "objektif kontrol"ün sağlanması, sadece profesyonelizmle olacak bir iş değildir. Bu noktada siyasal kültür devreye girmektedir.

---

[15] S. P. Huntington, *The Soldier and the State,* Cambridge: Harvard University Press, 1957, s. 80-83.

[16] Bu eleştirilerin bir değerlendirmesi için bkz. Eliot A.Cohen, *Supreme Command: Soldiers, Statesmen and Leadership in Wartime*, New York: The Free Press, 2002, s. 230-233.

Diğer yandan Huntington, belki de Weber'in otorite tiplemesinden esinlenerek, sivil-asker ilişkilerini formüle eden beş ayrı ideal tip geliştirmektedir. Tıpkı Weber gibi, o da bu tiplerin "ideal" ve "aşırı" olduğunu, gerçek hayatta sivil-asker ilişkilerinin bunların iki ya da üçünün kombinesinden oluştuğunu söylemektedir. Huntington bu tipleri şöyle formüle etmektedir: [17]

1- *Antimiliter ideoloji, yüksek askerî siyasal güç ve düşük askerî profesyonelizm.* Askerî profesyonelleşmenin zayıf olduğu gelişmemiş ülkelerde ya da âni bir güvenlik kriziyle karşı karşıya kalan gelişmiş ülkelerde görülebilen bir modeldir. Asya ve Lâtin Amerika'da örneklerine bolca rastlanabilir. Ayrıca Japonya'da, I. Dünya Savaşı'nda Almanya ve II. Dünya Savaşı'nda da ABD'de görülen sivil-asker ilişkileri bu modele uygundur.

2- *Antimiliter ideoloji, düşük askerî siyasal güç ve düşük askerî profesyonelizm.* Hitler Almanyası gibi totaliter ülkelerdeki sivil-asker ilişkileri bu modele uygundur.[18]

3- *Antimiliter ideoloji, düşük askerî siyasal güç ve yüksek askerî profesyonelizm.* Genellikle, güvenliğine yönelik fazla tehdit algılamayan ülkelerdeki sivil-asker ilişkilerini ifade eden bir modeldir. ABD'de Sivil Savaş'tan II. Dünya Savaşı'nın başlarına kadar olan dönem, bu modelin tipik örneğini teşkil etmektedir.

4- *Promiliter ideoloji, yüksek askerî siyasal güç ve yüksek askerî profesyonelizm.* Sürekli güvenlik tehdidi altında olan ülkelerdeki militarizm, militer değerleri olumlayan bir ideolojinin desteğiyle siyasal sistem üzerinde etkili olabilmektedir. Bu modele uygun ülkelerde, ordunun yüksek bir profesyonelliğe ulaştığı ve objektif sivil kontrolün sağlandığı görülmektedir. Bu ideal tipe en yakın örnek 1860-1890 dönemi Prusya Almanyası'dır.

5- *Promiliter ideoloji, düşük askerî siyasal güç ve yüksek askerî profesyonelizm.* Bu model de göreli olarak güvenlik tehdidi algılamayan

---

[17] Huntington, *The Soldier and the State*, s. 96-97.

[18] İlk bakışta çelişkili görünen bu örnek, Huntington'ın faşizmi anti-militer bir ideoloji olarak algılayan açıklamaları ışığında anlaşılabilir hale gelmektedir. Ona göre faşizm ile militarizm arasında önemli benzerlikler olsa da, bu ikisi arasında derin farklılıklar vardır. Sözgelimi militarizm ulus-devleti bağımsız bir birlik olarak kabul eder; oysa faşizm devleti moralitenin nihaî kaynağı olarak görür. Militer düşünce savaşı kabul eder; faşizm ise savaşı ve şiddeti romantikleştirir. Militarizm güç kullanımının gereğine inanır; ancak faşizm "güce kendinde amaç olarak tapar". Aynı şekilde, militarizm liderlik ve disiplinin gereğine inanırken; faşizm liderin gücü ve yeteneğine, diğerlerinin onun gücü karşısında mutlak itaatine vurgu yapar. Diğer yandan faşizm düzenli, profesyonel ordunun iktidar kaynağı olduğu düşüncesinden hareketle ona karşı çıkar. Faşizm, topyekûn savaş ve kitlesel ordulardan yanadır; her vatandaşın asker olma ödevine inanır. Bkz. Huntington, *The Soldier and the State*, s. 91-92.

fakat muhafazakârlık gibi militer değerleri destekleyen bir ideolojiye sahip olan ülkelerde görülmektedir. İngiltere, bu modelin tipik örneğidir.

Huntington, ilk ideal tipi açıklarken Türkiye'ye de değinir. "Türkiye gibi ülkelerin büyük zorluklarla askerleri siyasetten uzaklaştırdığını ve profesyonel davranış ve bakışı geliştirdiği"ni söyler.[19] Huntington bunları yazarken, doğal olarak üç yıl sonra 27 Mayıs askerî müdahalesinin olabileceği ihtimalini hesaba katmamıştı. Eğer kitabını 27 Mayıs 1960 askerî darbesinden sonra yazsaydı ve ülkenin ideolojik genlerini tanımış olsaydı, Türkiye'ye muhtemelen 4 nolu ideal tipi açıklarken değinirdi. Ancak, bu grupta yer alsa bile Türk militarizmi, bir yönüyle Huntington'ın tipolojisini zorlamaktadır. Türkiye'de ordunun yüksek bir profesyonelliğe ulaştığı ve aynı zamanda siyasal alanı etkileyen hattâ zaman zaman belirleyen bir aktör olduğu doğrudur. Ancak ordu üzerinde objektif sivil denetimin/kontrolün sağlanabildiğini söylemek zordur. Bu durumun tarihsel, sosyolojik, ideolojik vs. birtakım nedenleri vardır. Bu kavramsal açıklamalardan sonra, ordunun Türk siyasetindeki hegemonik konumunu besleyen faktörleri inceleyebiliriz.

İMPARATORLUK'TAN CUMHURİYET'E TÜRK MİLİTARİZMİNİN GENEL GÖRÜNÜMÜ

Militarizm Cumhuriyet'le başlayan bir olgu değildir. Modernleşmenin diğer bütün kavramları gibi Türk militarizminin köklerini de Osmanlı'da bulmak mümkün. Türkiye'de sivil-asker ilişkilerinin, liberal demokratik ülkelerdekinden farklı olmasının tarihsel ve kültürel nedenlerini incelerken Osmanlı'ya uzanmak bir zorunluluktur. Zira bütün "redd-i miras" iddialarına rağmen, modern Türkiye'nin genlerinde Osmanlı'nın izi vardır. Elbette Osmanlı'da sivil-asker ilişkilerini ele almak bu makalenin konusu değildir. Burada, Meşrutiyet'ten bugüne çok da fazla değişmeyen sivil-asker ilişkilerinin doğası üzerine bazı genel tespitlerde bulunmakla yetineceğiz.

Meşrutiyet döneminin hattâ bugünün bazı siyasal ve idarî sorunlarını anlamada önemli fakat ihmal edilen bir isim Prens Sabahattin'dir. Prens Sabahattin, Meşrutiyet'in yalnız adamıdır. Öz dayısı olan II. Abdülhamit'e karşı muhalefet bayrağını çeken Jön Türkler'den biridir. Ancak, merkeziyetçilik karşısında âdem-i merkeziyetçiliği, cemaatçilik karşısında bireyciliği, yüzeysel değişiklikler karşısında esaslı toplumsal dönüşümleri, memur sınıfının tahakkümü karşısında bireyi savunduğu için

[19] *A.g.e.*, s. 96.

düşünceleri dönemin aydınlarına biraz "bol" gelmiştir. Oysa Prens'in o dönem için ortaya koyduğu bazı düşüncelerin bugüne de ışık tuttuğu söylenebilir.

1913 yılında yazdığı *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* adlı kitabında Prens Sabahattin, sivil otoritenin üstünlüğü ilkesinin ancak cemaatçi toplum yapısından bireyci toplum yapısına geçilerek yerleşebileceğini savunur. Ona göre, ordunun siyaset üzerindeki etkisi, kamusal hayatın özel hayat üzerindeki denetimini süreklileştiren cemaatçi bir yapıda "memur sınıfı"nın tahakkümünün doğal bir sonucudur. Türk siyasetinde egemen olan militarizm, toplumun yanlış yapılanmasından kaynaklanmaktadır. Prens bu konuda şunları söyler: "Ordunun ülke içinde siyaseti düzenleyecek bir statü işgal etmesi, meselâ bir zamanlar denildiği gibi, meşrutiyetin gözcüsü olması, yani yönetimin orduya dayanması toplumumuzun zayıf bir sosyal örneğe bağlı olduğunu ispatlar!"[20]

Prens Sabahattin'e göre bu patolojik durum, toplumun doğal dengeden mahrum olmasından kaynaklanmaktadır ve bu denge de ancak "özel hayatımızın olması gereken sağlam statüde olması, yani cemaatçi yapıdan bireyci yapıya geçmemizle sağlanabilir."[21] Bu çözüm yolunu daha açık ifadeyle şöyle dillendirir: "Sağlam, evrime açık ve hatalarının düzeltilmesi için ihtilale gerek kalmayan bir yönetim; ancak bu yapının yarattığı sağlam bir özel hayat üzerinde yükselebilir, ordunun rolü de ancak bu sayede asıl görevi ile sınırlanır!"[22]

"Asker millet" anlayışına dayanan militer ve cemaatçi bir siyasal kültürün de desteğiyle, Türk militarizmi etkisini Cumhuriyet döneminde de artarak devam ettirmiştir. Cumhuriyet'in kurucu aktörü olması, ordunun sosyal ve siyasal düzende belirleyici bir rol üstlenmesinde haklılaştırıcı bir işlev görmüştür. Ancak bu belirleyiciliği süreklileştiren, Türk militarizminin siyasal alana müdahaleleri gerekçelendirmek için hemen her fırsatta başvurduğu ideolojik temellerdir. Bu ideolojik öz, belki de Türk militarizmini diğer militarizm çeşitlerinden ayıran en önemli özelliklerden biridir. En azından, Yunanistan ve İspanya'daki militarizm tecrübelerin-

[20] Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, (yayına hazırlayan: İ. Keser), Ankara: Liberte Yayınları, 2002, s. 41.
[21] *A.g.e.*, s. 42.
[22] *A.g.e.*, s. 42. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, dönemin diğer aydınları gibi Prens Sabahattin de zaman zaman depreşen "çifte standart" hastalığından malüldü. Prens Sabahattin'in adı 31 Mart Vakası'na ve Halaskaran-ı Zabitan Grubu Hareketi'ne karışmıştır. Bkz. A. T. Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ankara: Cedit Neşriyat, 1992, s. 195-196: "(Prens Sabahattin'in) siyasette iktidar yolunu hem de iki kere askerî isyan ve komitecilik faaliyetleriyle açmaya kalkışması son derece dikkat çekicidir ve Osmanlı aydınının, savunduğu şeylerle yaptığı şeyler arasındaki çifte standart uçurumunu tipik bir şekilde belirler."

den farklı olarak Türk militarizmi, üzerine yaslandığı ideolojik söylemi kullanmada ve onu değişen şartlar altında yeniden üretmede başarılı olmuştur. Gramsci, bu iki Avrupa ülkesindeki militarizm uygulamalarıyla ilgili olarak şu gözlemde bulunmuştur: "Bonapartist potansiyele sahip ülkelerde olduğunun aksine, askerî yönetimler ne Yunanistan'da ne de İspanya'da, kalıcı ve biçimsel anlamda organik siyasal ve sosyal bir ideoloji tesis etmişlerdir."[23] Başka bir ifadeyle bu iki ülkede ordu, hegemonik statüsünü devam ettirecek ideolojik araçları yarat(a)mamıştır. Askerî yönetimler, siyasal düzenin nihaî koruyucuları olarak, Gramsci'nin kelimeleriyle, "iki anayasal hükümet arasındaki parantez" olma niteliğini bir süre daha devam ettirmişlerdir. Ancak iç ve dış dinamiklerin etkisi altında sivil otoritenin üstünlüğü ilkesinin yerleşmesiyle birlikte militarizm, bu ülkelerin gündeminden çıkarak sadece siyasî tarih konusu haline gelmiştir.

Oysa Türk militarizminde istikamet aynı yönde olsa bile mevcut durum biraz farklıdır. Türkiye'de militarizm başından beri hem askerî müdahaleleri gerekçelendirmek ve müstakbel müdahale olasılığını açık tutmak, hem de siyasal sistem üzerindeki vesâyeti süreklileştirmek için varlığını ideolojik referanslarla temellendirmeye çalışmıştır. Esasen, Türk militarizminin başarısı, Althusserci terminolojiye başvurarak ifade etmek gerekirse, ordunun doğası gereği "zorlayıcı (repressive) devlet aygıtı" olmasına rağmen hâkim ve hegemonik konumunu meşrulaştırmak ve süreklileştirmek için aynı zamanda "ideolojik devlet aygıtı" olarak da çalışmasıyla sağlanmıştır. Althusser'e göre, "zorlayıcı devlet aygıtları"nın aslî görevi, (gerçekte sömürü ilişkisi olan) üretim ilişkilerinin devamını ve yeniden üretilmesini mümkün kılacak siyasal şartları gerektiğinde zor kullanarak korumaktır.[24] Ancak, "zorlayıcı devlet aygıtları" şiddete dayanan bu aslî işlevlerinin yanında ikincil (tamamlayıcı) olarak da ideolojik bir işlev yüklenirler. Althusser, ne "zorlayıcı" ne de "ideolojik" aygıtların pür anlamda var olamayacağını, bunların birbirlerini tamamlayıcı olduklarını vurgular.[25] Devlet iktidarını elde tutmak için "zorlayıcı" aygıtlara sahip olmak yeterli değildir. Althusser'e göre "hiçbir sınıf, aynı zamanda İdeolojik Devlet Aygıtları üzerinde ve içinde hegemonyasını icra etmedikçe Devlet iktidarını uzun süre elinde tutamaz."[26]

---

[23] A. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, çev. Q. Hoare & G. N. Smith, London: Lawrence & Wishart, 1978, s. 216.
[24] L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Essays on Ideology*, (London: Verso, 1994), içinde s. 23-24.
[25] *A.g.e.*, s.19.
[26] *A.g.e.*, s. 20.

Türkiye'de ordunun medya, üniversiteler ve yarı-sivil toplum kuruluşları gibi "ideolojik" aygıtlarla ilişkisi bu yazının kapsamı dışındadır. Biz burada bir anlamda bu ilişkilerin de çerçevesini çizen daha makro-ideolojik referansları irdelemeye çalışacağız. Bu anlamda başta Kemalizm olmak üzere, solidarist korporatizm, paternalizm ve pozitivizm Türk militarizminin besle(n)diği en önemli ideolojik unsurlardır. Bu ideolojik eklemlenmeler, Türk militarizminin temel gayesi olan modernleşmenin kaçınılmaz gerekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk modernleşmesinin "kızıl elma"sı ise hiç kuşkusuz "çağdaş uygarlık düzeyi"ne ulaşmak ve onu geçmektir. Bu ülkü, diğer ideolojik unsurların da kapsülü ya da "ana gösteren"i olduğu için burada paternalizm ile birlikte "çağdaş uygarlık düzeyi" fikri üzerinde duracağız.

Önce paternalizm. Militarizm, çoğu kez paternalizmin egemen olduğu bir siyasal kültürden beslenmektedir. Paternalist (korumacı) siyasal kültürün birey-devlet ilişkilerine yaklaşımı, demokratik rejimlerin gerektirdiği şekilde değildir. Paternalist anlayış, kişileri henüz olgunlaşmamış dolayısıyla kendi başlarına karar veremeyecek varlıklar olarak görür. Bu nedenle, paternalist siyasal ilişkiye en yakın toplumsal örnek, otoriter bir babanın çocuklarıyla ilişkisinde görülebilir. Babaların ve hattâ annelerin gözünde çocuklar, ne kadar büyüseler de, her zaman himayeye muhtaçtırlar. Kendi başlarına karar vermeleri tehlikelidir, zira kendi çıkarlarının neyi gerektirdiğini çoğu kez bilemezler. Aile ilişkilerinde olduğu gibi, devletin "baba" metaforuyla açıklandığı siyasal yapılarda da vatandaşlar, kendi başlarına karar verebilecek, kendi geleceklerini belirleyebilecek, seçim yapabilecek, yanlışı doğrudan ayırabilecek güce sahip olmayan kişiler olarak kabul edilmektedir. Kısacası, paternalist devlete tâbi olan vatandaşlar otonom (özerk) bireyler olarak algılanmazlar. Onlar kendilerini yönetme ve kendileri adına karar verme yetkisini, zorunlu olarak gelişinceye ya da olgunlaşıncaya kadar vâsilere emanet etmişlerdir. Aslında askerî bürokrasi de vâsilik konusunda kendisini her zaman daha hazırlıklı ve sivillere oranla daha donanımlı hissetmektedir. Türk militarizminin görev edindiği "Cumhuriyeti kollama ve koruma", esasen paternalist bir anlayışa dayanmaktadır. Bu görev, sadece dışa karşı güvenliği sağlamakla sınırlı değildir. Ülkenin geleceğini ve kaderini ilgilendiren her konuda müdahaleci bir tavır almayı gerektirir. Nitekim 1982 Anayasası'nı devlet adına tanıtmak için yaptığı konuşmalardan birinde Kenan Evren, bu görevi şöyle yorumlamaktaydı:

> 12 Eylül Harekatını gerçekleştiren Türk Silahlı Kuvvetleri, memleketi 12 Eylül öncesi ortamına sürükleyen sebepler arasında görmekte bu-

> lunduğu Anayasa meselesini, kökünden ele almak mecburiyetinin idraki içinde işbaşına gelmiştir. Zira bilinmelidir ki, Silahlı Kuvvetlerimizin asli görevi olan "Türkiye Cumhuriyetini Kollamak ve Korumak" ancak felaketlerden sonra, yani sadece iş işten geçtikten sonra ifa olunacak bir zabıta görevi telakki edilemez.[27]

Burada Türk anayasacılığının yapısal bir sorununun izlerini bulmak mümkün. Osmanlı anayasacılığının otoriterizmle sonuçlanmasının nedenlerinden biri olan "militarizm", o döneme ait konjonktürel bir unsur olmaktan ziyade, süreklilik kazanmış yapısal bir sorun olarak karşımızdadır. Ordunun kurumsal anlamda misyonunu "zabıta"lıkla sınırlı görmemesi ve anayasa meselesini de görevleri arasında algılaması, liberal anayasacılığın gerektirdiği "sivil iradenin üstünlüğü" ilkesini de etkisiz kılmaktadır. Gerçekten de Evren'e göre "Türk Silahlı Kuvvetlerinin aslî görevi, Türkiye Cumhuriyeti'ni kollamak ve korumak olunca da, Türk milletinin bağrından çıkan ve onun ayrılmaz bir parçası olan Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 30 yılda üç defa müdahale mecburiyetini müteakip, memleketin geleceği meselesini de düşünmesi ve bu meseleyi bütün vatanseverliği ve ciddiyet, dikkat ve özeniyle ele alması bir zarurettir."[28]

Paternalist anlayış, kaçınılmaz olarak vesâyetçi bir siyasal rejimi doğurmaktadır. Elbette vesâyetçiliğin bir derece meselesi olduğu da söylenebilir. Militarizm soslu bir vesâyetçilik, ancak demokratik düzenler tehlikeye düştüğünde devreye girilebileceğini, bunun son çare olması gerektiğini savunabilir. Hangi derecede ve türü ne olursa olsun, vesâyetçilik demokrasiyle, daha doğrusu ilkeleri evrensel olarak geçerli kabul edilen liberal demokrasiyle bağdaşmaz. Bağdaşmaz, çünkü demokrasilerde son söz teorik düzeyde de olsa, halka yani bireylere aittir; halkın ve sistemin vâsiliğine soyunan sivil ve askerî bürokratik güçlere değil.

Diğer yandan askerî korumacılığı ve müdahaleleri haklılaştırmak için başvurulan temel kavramlardan birisi de milli güvenliktir. Güvenlik, düş-

---

[27] *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Yeni Anayasayı Devlet Adına Resmen Tanıtma Programı Gereğince Yaptıkları Konuşmalar*, (24 Ekim- 5 Kasım 1982), Ankara: TBMM Basımevi, 1982, s. 5.

[28] *A.g.e.*, s. 6. Kuşkusuz bu söylem 12 Eylülcülere has değildir. 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesinden hemen sonra çıkarılan 1 Nolu Kanun'da "Ordu Dahili Hizmet Kanunu"nun 34. maddesine atfen aynen şöyle denmekteydi: "Türk yurdunun ve Teşkilatı Esasiye Kanunu ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kollamak ve korumak vazifesi kendisine verilmiş olan Türk Ordusu....Türk Milleti adına harekete geçerek Milleti temsil vasfını kaybetmiş olan Meclisi dağıtıp iktidarı geçici olarak, Milli Birlik Komitesi'ne emanet etmiştir." Yapılan askerî darbeyi bir kanun maddesinin yorumuyla meşrulaştırmaya çalışmak traji-komik ve dahi ironik bir durum arzetmektedir. Ordu Dahili Hizmet Kanunu'nun dayandığı ve kendisine atıf yaptığı Anayasanın 103. maddesi gayet açıktı: "Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun hiçbir maddesi, hiçbir sebep ve bahane ile ihmal veya tatil olunamaz."

manın varlığını gerektirmektedir. İç ve dış düşmanlara (tehditlere) karşı düzenin silahlı güçler tarafından korunması, hemen bütün ülkelerde meşru bir iş olarak görülmektedir. Ancak "millî güvenlik" kavramının geniş ve tüketici olmayan (ucu açık) bir şekilde yorumlanması, Millî Güvenlik Kurulu (MGK) üzerinden kullanılan hegemonik gücü hem yaygınlaştırmakta hem de süreklileştirmektedir. 1962 yılında MGK'nın kuruluş kanunu parlamentoda görüşülürken dönemin Başbakan Yardımcısı Turhan Feyzioğlu'nun söyledikleri "millî güvenlik politikası"nın sınırlarının nasıl anlaşıldığını çok net bir şekilde göstermektedir. Feyzioğlu'na göre "milli güvenlik politikası dendiği zaman, yalnız bizde değil, bütün memleketlerde, askerî politikadan, dış politikadan ibaret meseleler gelmeyecek, sağlık, ticaret politikası ile ilgili meseleler, sanayi, ziraat, ulaştırma, bayındırlık politikası ile ilgili meseleler bu kurulda görüşülecektir."[29] Böylesine geniş bir çerçevede tanımlanan "milli güvenlik" kavramı, silahlı güçlerin "ideolojik devlet aygıtı" olarak işlev görmesini ve aslında millî güvenlikle doğrudan ilgisi olmayan eğitim gibi konularda müdahil olmasını beraberinde getirmektedir.

"Milli güvenlik devleti", tehditlerin şu ya da bu biçimde sürekliliğini, yeniden üretimini gerektirmektedir. Hem ulusal hem de global düzlemde bu tehditlerin bir diyalektik içinde algılanması, militarizmi besleyen temel unsurdur. Bu bağlamda bir ideoloji olarak militarizm, belli bir siyaset ve toplum anlayışına dayanmaktadır. "Barış için savaş" gibi retoriklerin cilası kazındığında "çatışma"ya dayanan bir siyaset anlayışının kutsallaştırıldığı görülebilir. Carl Schmitt'in çok iyi şekilde teorize ettiği bu siyaset anlayışı, toplumun "dost ve düşman" olarak ayrışmasını gerektirmektedir. Dost-düşman ayrımı sadece ulusal ölçekte "iç" tehditlerin ortaya çıkarılıp onunla mücadele edildiği bir süreci yaratmakla kalmaz, aynı zamanda uluslararası ölçekte çoğu kez iç tehditle eklemlenen dış tehditlerin üretilmesini ve dinamik bir süreç içinde bunların yeniden üretilmesini beraberinde getirir. Ayrıca "milli güvenlik konsepti"nin gözden geçirilerek yeniden tanımlanması ve bu bağlamda iç düşmanların belirlenmesi, ordunun siyasal gelişmelere müdahale etmesini ve sivil-demokratik kontrolden uzak otonom bir kurum olarak varlığını devam ettirmesini kolaylaştırmaktadır.[30] Militarizme yaslanan bir devletin, sürekli iç ve dış düş-

[29] *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem 1 (1962), Cilt: 8, s. 190-191. Aktaran: H. Özdemir, *Rejim ve Asker*, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1989, s. 109-110.

[30] Bkz. Ü. Cizre, "Problems of Democratic Governance of Civil-Military Relations in Turkey and the European Union Enlargement Zone", *European Journal of Political Research*, 43, (Ocak 2004): 107-125, s. 108. "İç ve düşman" tehdidi (korkusu) bakımından Türk militarizminin diğer militarizmler karşısındaki konumu için ayrıca bkz. Ö. Laçiner, "Türk militarizmi", *Birikim*, 160/161 (Ağustos-Eylül 2002): 10-17, s. 16.

manlarla mücadele içinde olması, dolayısıyla politikalarını buna göre şekillendirmesi kaçınılmazdır.

Paternalizmle beslenen militarizm, meşruluğunu korunması gereken değerler ve bu değerlere düşman olanların varlığı ekseninde sağlamaya çalışır. Siyasal alana doğrudan ya da dolaylı yapılan müdahaleler bu değerler/ilkeler temelinde haklılaştırılır. Buradaki ironi, bu korunması gereken değerler arasında bazen demokrasinin de yer alıyor olmasıdır. Bu anlamda militarizmin en sevdiği ve en çok başvurduğu şey, "dost-düşman" ayrımından hareketle türetilen karşıtlıklardır. Düşman ve onun türevleri, değişen şartlara göre yeniden tanımlanır ve meşruluğun yeniden üretilmesine katkı sağlayacak şekilde formüle edilir. Ancak militarizmin paternalist açıdan meşrulaştırılmasında değişen bir şey yoktur. Zira değişen iç ve düşmanlara karşı güçsüz bir halkı ve ülkesini korumak görevi her zaman "zorlayıcı Devlet aygıtları"na düşmektedir.

Paternalizmle eklemlenerek Türk militarizmini besleyen düşüncelerden bir diğeri de tesanütçü korporatizmdir. Ziya Gökalp üzerinden Cumhuriyet aydınlarına intikal eden bu düşünce, toplumda sınıfların değil farklı meslek gruplarının var olduğunu, dolayısıyla çıkar çatışmalarından ziyade dayanışmanın, ayrılıktan ziyade bütünlüğün olduğunu, toplumun bir canlının organları gibi farklı birimlerden oluşan bir organizma olduğunu savunmaktadır. Cumhuriyet'in kuruluşunda tek-parti yönetimini, güçler birliğine dayanan bir anayasal yapıyı destekleyen korporatist zihniyet, zamanla formel düzeyde terk edilmiş gibi görünse de Türk entelijansiyasının ve devlet seçkinlerinin zihin kodlarındaki hâkimiyetini devam ettirmektedir. "Sevinç ve kederde bir", "milletin bölünmez bütünlüğü", "kaynaşmış toplum" gibi retoriklerde ifadesini bulan solidarist korporatizm hâlâ Türk siyasal kültürünün önemli bir unsurudur.[31]

Solidarist korporatizmin ilk bakışta, yukarıda açıkladığımız anatagonist siyaset anlayışının karşıtı olduğu, dolayısıyla Türk militariziminin çelişkili teorik temellere sahip olduğu gibi bir kanaat ortaya çıkabilir. Bu kanaat yanıltıcıdır, zira solidarizm ile dost-düşman ayrımına dayanan siyaset anlayışı birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Solidarist anlayış, toplumu bir bütün, kaynaşmış bir kitle olarak sunmakla birlikte bunun önündeki engelleri inkâr etmemektedir. Tersine, toplumu kaynaşmış bir kitle olmaktan alıkoyacak, "hainler" ve "bölücüler" her zaman olacaktır. Ancak son kertede, Schmitt'in de vurguladığı gibi, sağlıklı (demokratik) bir

[31] Bu konuda bkz. Z. Arslan, "Rousseau'nun Hayaletleri: Yeni Devlet Eski Söylem", *Doğu Batı*, 6/21 (2003): 11-29.

toplum farklılıklardan arındırılmış, homojen(leştirilmiş) bireylerden oluşacaktır.

Bütün militarizmler gibi Türk militarizmi de aşkın bir referansa ya da "gösteren"e ihtiyaç duymuştur. Bu "ana-gösteren"in anayasaya da yansıyan "çağdaş uygarlık" olduğunu söyleyebiliriz. "Çağdaş uygarlık", en azından 1961 Anayasası'ndan bu yana anayasal sistemin meşruiyet kaynaklarından birini teşkil etmektedir. 27 Mayıs anayasasının "Devrim kanunlarının korunması" başlığını taşıyan 153. maddesinde "Türk toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi" bu kanunların hedefi olarak gösteriliyordu. 1982 Anayasası ise "çağdaş uygarlık" ifadesine hem Başlangıç kısmında, hem de "İnkılap kanunlarının korunması" başlığını taşıyan 174. maddesinde yer vermektedir. 12 Eylül anayasasının Başlangıcı "çağdaş medeniyet düzeyine ulaşma"dan bahsederken, 174. madde çıtayı biraz daha yükselterek "Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üzerine çıkarma" amacına vurgu yapmaktadır.

"Çağdaş uygarlık" göstereninin gösterilenleri nelerdir? Bu soruyu cevaplamak kolay görünmüyor. Bu zorluğun iki nedeni var. Birincisi, gösterenin kendisinde tam bir netlik söz konusu değil. Anayasanın 174. Maddesinin gerekçesine bakılırsa "çağdaş" sıfatıyla "Batı"nın kastedildiği anlaşılabilir. Biraz daha daraltmak gerekirse "çağdaş" sıfatı yerine "Avrupa" konabilir. Nitekim Derrida'nın ABD Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki "ana gösteren" ya da "asıl ad" tahlilinden yola çıkan Gayatri Spivak, Türk anayasalarında imzayı atanların ve "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu"nu deklare edenlerin bunu "ulus adına" değil "Avrupa adına" yaptığını ileri sürmektedir. Zira Spivak'a göre buradaki "milli" onun asıl anlamından sökülüp alınan bir retoriği ifade etmektedir.[32] Bu asıl anlamın kaynağı, yani "asıl ad" da Avrupa'dır. Esasen Türk modernleşmesinin taşıyıcılarının düşünsel olarak beslendikleri kaynaklarla, devrim ya da inkılâpların getirdiği kurumsal yeniliklerin kökeninin Avrupa olduğu dikkate alındığında Spivak haklı görünmektedir. "Çağdaş uygarlık"taki "çağdaş"ın neye tekabül ettiği ortaya konsa bile ikinci güçlük hâlâ yerinde durmaktadır. Bu güçlük, "ana gösteren" olarak "çağdaş uygarlık" kavramının yüzergezer bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, "çağdaş uygarlık" içi boş ya da ucu açık bir kavram olup, her türlü uygulamayı haklılaştırıcı bir şekilde kullanılabilmektedir.

Hemen belirtmek gerekir ki, bu ana-gösterenin yüzergezer olması onun sabitlenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Zaten "yüzer-gezer

[32] G. C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, London: Routledge, 1993, s. 269.

tasviri, yalnızca sabitlenebilme olanağı olan bir şey için kullanılabilir."[33] Türkiye'de sivil-asker bürokrasinin besle(n)dikleri ideolojik söylem, bu "ana-gösteren"in bir dizi "gösterilen"le sabitlendiği durumlarda ortaya çıkan "kapitone noktaları"ndan[34] oluşmaktadır. Bu sabitlemenin en son örneklerinden birini Cumhurbaşkanı'nın Yüksek Öğretim Kanunu'nu parlamentoya iade gerekçesinde bulmak mümkündür. Burada Cumhurbaşkanı söz konusu kanunun meslek lisesi mezunlarının üniversiteye girişte karşılaştıkları katsayı eşitsizliğini azaltmaya yönelik hükmünü, diğer gerekçelerin yanında, "çağdaş uygarlık düzeyi"ne erişme idealiyle bağdaşmaz gördüğü için onaylamamıştır.[35]

Bugün için asıl can alıcı mesele, "çağdaş uygarlık" ana-göstereninin Avrupa Birliği'ne tam üyelik yönündeki sabitlemeleri mümkün kılıp kılmadığıdır. Türkiye'nin mutlaka Avrupa Birliği'ne girmesi gerektiğini savunanlar açısından bunun cevabı açıktır. AB yanlıları için Avrupa Birliği'ne girmek çağdaş uygarlık yolculuğunun menzillerinden, sonuncusu değilse eğer, birisidir. Ancak, sivil-asker bürokrasinin ve bazı entelijansiyanın bu konuda şüphelerinin ve itirazlarının olduğu malumdur. Türk devriminin özellikle "bağımsızlıkçı" ve "anti-emperyalist" yönlerine vurgu yapan Avrupa şüphecileri (euro-skeptics), "çağdaş uygarlık" göstereninin Avrupa olmadığını ya da en azından bu gösterenin Avrupa Birliği'ne girme yönündeki politikalarla sabitlenmesinin doğru olmadığını düşünmektedirler. AB konusunda sivil-asker bürokrasinin çekincelerinin olması ya da ikircikli bir tavır sergilemesi anlaşılabilir. AB'ye tam üyelik bir yandan militarizmin dayanaklarının ve alışkanlıklarının terk edilmesini, diğer yandan da reel güç dağılımında sivil siyasetçiler lehine paradigmatik bir dönüşümü beraberinde getirebilecektir.

"Çağdaş uygarlık" kavramının yüzergezer niteliği, onun birbirine zıt pozisyonları haklılaştırmada kullanılmasını mümkün kılmaktadır. Aynı özelliğinden ve daha önemlisi karşı konulmaz retoriksel gücünden dolayı "çağdaş uygarlık", hem otoriter, anti-demokratik ve kısıtlayıcı tavırların, hem de demokratik ve özgürlükçü düşünce ve uygulamaların referans noktasını teşkil etmektedir. Ancak Avrupa Birliği özelinde düşünüldüğünde bu referansın Birlik yanlılarının argümanlarını destekler yönde

---

[33] Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 58.

[34] Lacancı psikanalitik düşüncede yüzergezer nitelikte olan gösterenlerin, belirli gösterilenlerle sabitlendikleri ya da raptiyelendikleri noktalara "kapitone noktası" (le point de capiton) adı verilmektedir. Bu kavramla ilgili açıklama Zizek'in Türkçe'ye çevrilmiş çoğu kitabının arkasında yer alan Sözlük'te bulunabilir. Örneğin bkz. S. Zizek , *Kırılgan Temas*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 306-307.

[35] 5171 sayılı Kanun'un 28.05.2004 tarihinde Meclis'e iade edilmesine ilişkin gerekçeler için bkz. www.tccb.gov.tr.

yorumlanması daha kolay gibi görünmektedir. Gerçekten de "çağdaş uygarlık" ideali, Türkiye'nin AB'ye tam üyelik politikalarını haklılaştıracak bir teorik çerçeve sunmaktadır. Osmanlı'nın sonlarından itibaren başlayan modernleşme hareketlerinin pusulası hep Batı'yı özelde de Avrupa'yı göstermiştir. Türkiye açısından Avrupalılaşma, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmanın ya da onu aşmanın (eğer bu mantıksal olarak mümkünse) kaçınılmaz yolu olarak görünmektedir.

AB'YE "UYGUN ADIM" YÜRÜME(ME)K VE POST-MİLİTARİST AÇILIMLAR

Türkiye'de yönetimin demilitarizasyonu çabalarında Avrupa Birliği önemli ve belirleyici bir rol oynamaktadır. AB'nin siyasal kriterlerinden biri de sivil otoritenin üstünlüğünün sağlanması ve silahlı kuvvetlerin sivil denetime tâbi kılınmasıdır. Ordunun demokratik kontrolü Kopenhag Kriterleri'nde özel olarak belirtilmese de, bunun demokrasi kriterine içkin olduğu söylenebilir. Ayrıca AB'nin bu konudaki hassasiyetini Katılım Ortaklığı Belgesi'nde ve İlerleme Raporları'nda görmek mümkündür.[36]

AB, sivil iradenin üstünlüğü ilkesiyle ilgili kriterini ve taleplerini, belki de sembolik öneme sahip olduğu ve makro politikayı doğrudan etkilediği için, Millî Güvenlik Kurulu bağlamında dillendirmektedir. Tam üyelik sürecinde adeta yol haritası konumunda olan "Katılım Ortaklığı Belgesi"nin 2003 yılında güncelleştirilmiş halinde MGK'nın "işleyişi" konusunda reform gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Buna göre "Ordu üzerindeki sivil denetimin AB üyesi ülke uygulamaları ile uyumlu hale getirilmesi için, Milli Güvenlik Kurulunun işleyişinin bu ülkelerinkine uyarlanması" gerekmektedir.[37] Türkiye de üyelik yolunda taahhütlerini ifade eden "Ulusal Program" (2003)da bu konudaki kararlılığını şu cümleyle ifade etmiştir: "Milli Güvenlik Kurulu ve Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği'nin işlevleri, Anayasa ve ilgili yasa değişiklikleriyle yeniden tanımlanan danışma organı niteliğiyle uyumlaştırılacaktır."[38]

Nitekim, 2001 yılında gerçekleştirilen Anayasa değişikliği ve onu takip eden uyum yasaları çerçevesinde Milli Güvenlik Kurulu'nun yapısında ve işleyişinde önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu anayasal ve yasal değişiklikler sonunda, MGK sivil üyelerin sayısal ağırlığının arttığı bir "danışma" kurulu niteliğine bürünmüş, toplanma periyodu bir aydan iki

[36] Bu konuda bkz. Cizre, "Problems of democratic governance...", s. 109.
[37] DPT, *Türkiye İçin Katılım Ortaklığı Belgesi*, (Ankara, 2003), s. 9. http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/kob/2003.pdf...
[38] "Ulusal Program" için bkz. www.abgs.gov.tr.

aya çıkarılmış, MGK Genel Sekreteri'nin sivil bürokratlardan da atanabilmesine imkân tanınmış, MGK Genel Sekreterliği'nin yetkileri kısıtlanarak sivil otorite tarafından denetlenmesi teminat altına alınmıştır.[39]

AB Komisyonunca hazırlanan ve Aralık 2003 yılında yayımlanan Türkiye'ye ilişkin İlerleme Raporu'nda "Milli Güvenlik Kurulu" siyasî kriterler içinde müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Rapor, yapılan reformları kısaca özetledikten sonra MGK'ya ve genel olarak "sivil otoritenin üstünlüğüne" yönelik şu saptamayı yapmıştır:

> MGK dışında, Silahlı Kuvvetler Türkiye'de resmî olmayan bazı mekanizmalar aracılığıyla da etkili olmaktadır. MGK'nın askerî üyeleri, çeşitli vesilelerle yaptıkları konuşmalarda ve medyaya verdikleri demeçlerde, siyasî, sosyal ve dış politika konularında görüş beyan etmişlerdir.
>
> Genel olarak, yukarıda sözü edilen değişiklikler, MGK'nın işleyişini önemli ölçüde değiştirebilecektir. Sivillerin ordu üzerindeki denetiminin AB üyesi ülkelerdeki uygulamalarla uyumlu hale getirilmesi amacıyla; sivil kurumlardaki askerî temsilin sona erdirilmesi ve TBMM'nin savunma bütçesi üzerinde tam kontrol sağlayabilmesi bakımından bu reformların etkili biçimde uygulanması önem arz etmektedir.[40]

Avrupa Parlamentosu da, Komisyon'un İlerleme Raporu'nu değerlendirdiği ve 18 Mart 2004 tarihinde kabul ettiği draft raporunda sivil-asker ilişkilerindeki benzer sorunların altını çizmiştir. Avrupa Parlamentosu'nun raporu, ordunun siyasal yaşamdaki rolü ve sivil otoriteyle ilişkisini yeni değişikliklerin gerekli olduğu problemli bir alan olarak değerlendirmektedir. Rapor, Avrupa Parlamentosu'nun ve Komisyonu'nun önceki kararlarını ve değerlendirmelerini hatırlatarak, "batı demokrasilerinde görülmeyen ve başvurucu (aday) bir ülke açısından da kabul edilemeyecek" bir şekilde ordunun Millî Güvenlik Kurulu üzerinden siyasal karar alma mekanizmasında oynadığı etkili rolün değiştirilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamıştır. MGK'nın yetkilerini sınırlandıran Temmuz 2003 tarihli yasayı olumlu karşılamakla birlikte, Avrupa Parlamentosu Komisyon'la aynı sonuca ulaşmıştır: "Türk ordusu Türk siyasal yaşamını etkilemek için formel yapıları ve informel mekanizmaları kullanmaya devam etmektedir."[41]

---

[39] Bu konuda bkz. F. H. Erdem, "Türkiye'nin AB'ye Tam Üyelik Sürecinde Sivil-Asker İlişkilerinin Genel Görünümü", *Liberal Düşünce*, Sayı 32 (Güz 2003): 283-301.

[40] DPT, *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Katılım Sürecine İlişkin İlerleme Raporu 2003*, (Ankara, Aralık 2003), s. 16. http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/kob/2003.pdf...

[41] Rapor ayrıca şu görüşe de yer vermiştir: "Türkiye'de reformlar ve onların uygulanmasına

Avrupa Birliği organlarının bu tespitleri, Türkiye'de "sivil otoritenin üstünlüğü"nün tesisi için kurumsal ve yasal değişikliklerin yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. AB açıkça, askerî gücün sahip olduğu siyasal özerkliğin yüzeysel değişikliklerle sınırlanamayacağının farkındadır. Zira bu özerklik, gücünü "devlet-siyaset" ayrımından almaktadır. Bu ayrımda devlet, sadece siyasal aktörlere (siyasetçilere) bırakılamayacak kadar önemli bir alanı ifade etmektedir. Diğer yandan siyasal alan da siyasetin hâkimiyetinden uzaklaştırılarak daraltılmakta ve normalde siyaseti ilgilendiren meseleler siyasetçilerin çok da etkili olamadıkları "devlet" alanına çekilmektedir. Böylece, "devlet-toplum, devlet-siyaset ilişkilerinde devletin egemenliği bu yolla pekiştirilmiş ve devlet yapılanması ve işleyişinde militarizasyon, normal bir hal olarak kabul görmüştür."[42]

Demilitarizasyon politikasının başarısı, uyum yasalarıyla gerçekleştirilen bu kurumsal değişikliklerin ötesinde, bir zihniyet ve davranış değişimini gerektirmektedir. Bu da en azından siyasetin temelini oluşturan, birey-toplum-devlet ilişkilerinin yeniden ve demokratik bir şekilde tanımlanmasına ve benimsenmesine bağlıdır.

Sonuç yerine: "İşte bu!"

Türkiye'de sivil-asker ilişkilerinin dayandığı temelleri anlamaya çalışan bu açıklamalardan hareketle, biri tespit diğeri öneri niteliğinde iki noktanın altını çizmek gerekiyor. Birincisi, Meşrutiyet'ten günümüze uzanan tarihsel süreçte, ordunun kendi statüsünü tanımlamada ve misyonunu belirlemede çok fazla değişiklik olmamıştır. Bu misyon siyasal rejimi (meşrutiyet ya da cumhuriyet) korumak ve kollamaktır. Aslında çok daha genel planda bu misyonu "devleti korumak" ve "onu zor duruma düştüğünde kurtarmak" olarak da tanımlamak mümkün.[43] Bu anlamda, II. Meşrutiyet'i ilân etmeye yönelik müdahaleyle, 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi arasında, bir mektupla hükümetin değişmesini sağlayan Halaskaran-i Zabitan grubunun müdahalesiyle 12 Mart 1971 muhtırası arasında veya İttihat Terakki'nin 1913 tarihli Babıâli Baskını'yla 12 Eylül 1980 askerî

karşı direnen ve bürokrasi, ordu ve yargı içinde faaliyet gösteren güçlü birimlerin (derin devlet) varlığı açık"tır. European Parliament, Report on the 2003 regular report of the Commission on Turkey's progress towards accession, (Rapporteur: Arie M. Oostlander http://www2.europarl.eu.int/omk/sipade2? PUBREF=-//EP//NONSGML+REPORT+A5-2004 0204+0+DOC+PDF+V0//EN&L=EN& LEVEL=3&NAV=S&LSTDOC=Y

[42] A. Bayramoğlu, "Asker ve Siyaset", *Birikim*, Sayı 160-161 (Ağustos-Eylül 2002), s. 35.

[43] "Devleti koruma ve kollama" misyonu, ordunun ulus-devletin oluşumunda oynadığı rolle yakından ilgilidir. Bu konuda bkz. T. Demirel, "Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Toplumsal Meşruiyeti Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Sayı 93 (Yaz 2002), s. 40.

darbesi arasında esas bakımından çok fazla farklılık yoktur. Bütün bu olaylarda, ordunun ya da ordu içinde bir grubun, meşrutiyet siyasal rejiminin tehlikeye düştüğünü ileri sürerek yönetime doğrudan veya dolaylı olarak müdahale ettikleri görülmektedir.

İkincisi, siyasal sistemin sivilleşmesi ve sivil otoritenin üstünlüğü ilkesinin tesis edilmesi öncelikle bu misyon tanımının değişmesini gerektirmektedir.[44] Başka bir deyişle, liberal demokrasilerdeki örneklerine uygun şekilde, ordunun gerçek görevinin dışarıya karşı ülke güvenliğini sağlamak olduğu noktasında toplumsal ve siyasal kesimler arasında bir görüş birliğinin ortaya çıkması gerekmektedir. Elbette, bu paradigmatik dönüşümün bir çırpıda gerçekleşmesi beklenemez. Zira ordunun koruma/"vesâyetçi yaklaşımı, yüzlerce yıllık bir tarihsel geçmişe ve bu misyonun devam etmesine müsait bir sosyo-kültürel zemine dayanmaktadır.

Liberal demokrasilerde adeta ön kabul olarak görülen ve demokratik meşruiyetin temel kriteri sayılan sivil iradenin üstünlüğü ilkesinin bizde hâlâ tartışılıyor olması, Türkiye'de siyasal sistemin kendisine has bir tarihsel süreç içerisinde kurulup gelişmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kendine has tarihsel süreç, yine kendine has bir siyaset anlayışını doğurmuştur. Yapılması gereken, bu çarpık siyaset anlayışını ve onun besle(n)diği birey-toplum-devlet ilişkilerini tarihî ve değişmez bir "kader" olarak kabul etmek yerine, onu dönüştürmeye yönelik adımlar atmaktır. Bu adımların ilki de, vesâyetçi bir siyaset anlayışını ve onun üzerine yaslandığı "devletçi", "toplulukçu" perspektifi terk edip, yerine birey eksenli bir anlayışı benimsemektir. Siyasal kültür alanında bu tür bir dönüşüm, dar anlamda sivil otoritenin üstünlüğü ilkesinin pekişmesine, geniş anlamda ise askerî otorite-sivil otorite ilişkilerinin daha sağlıklı ve meşru bir zemine oturtularak siyasetin normalleşmesine katkıda bulunacaktır.

Kısacası, sivil otoritenin üstünlüğünün tam anlamıyla ve sürekli bir şekilde tesis edilmesi, Tanzimat'tan bu yana her fırsatta karşımıza çıkan paternalist siyasal kültürün yerine, otonom bireyin merkeze oturduğu liberal bir siyasal kültürün yeşermesiyle mümkündür. Bu kültürün yeşermesinin ve yerleşmesinin ön koşulu da sivillerin, özellikle de ülkeyi sahiplenen ve siyasal iradeyi yönlendirmeyi kendilerine vazife bilen aydınların sivilleşmesidir. Sivillerin kafalarındaki üniformaları çıkarmadan, toplumsal ve siyasal alanın demilitarizasyonunun sağlanması zordur.

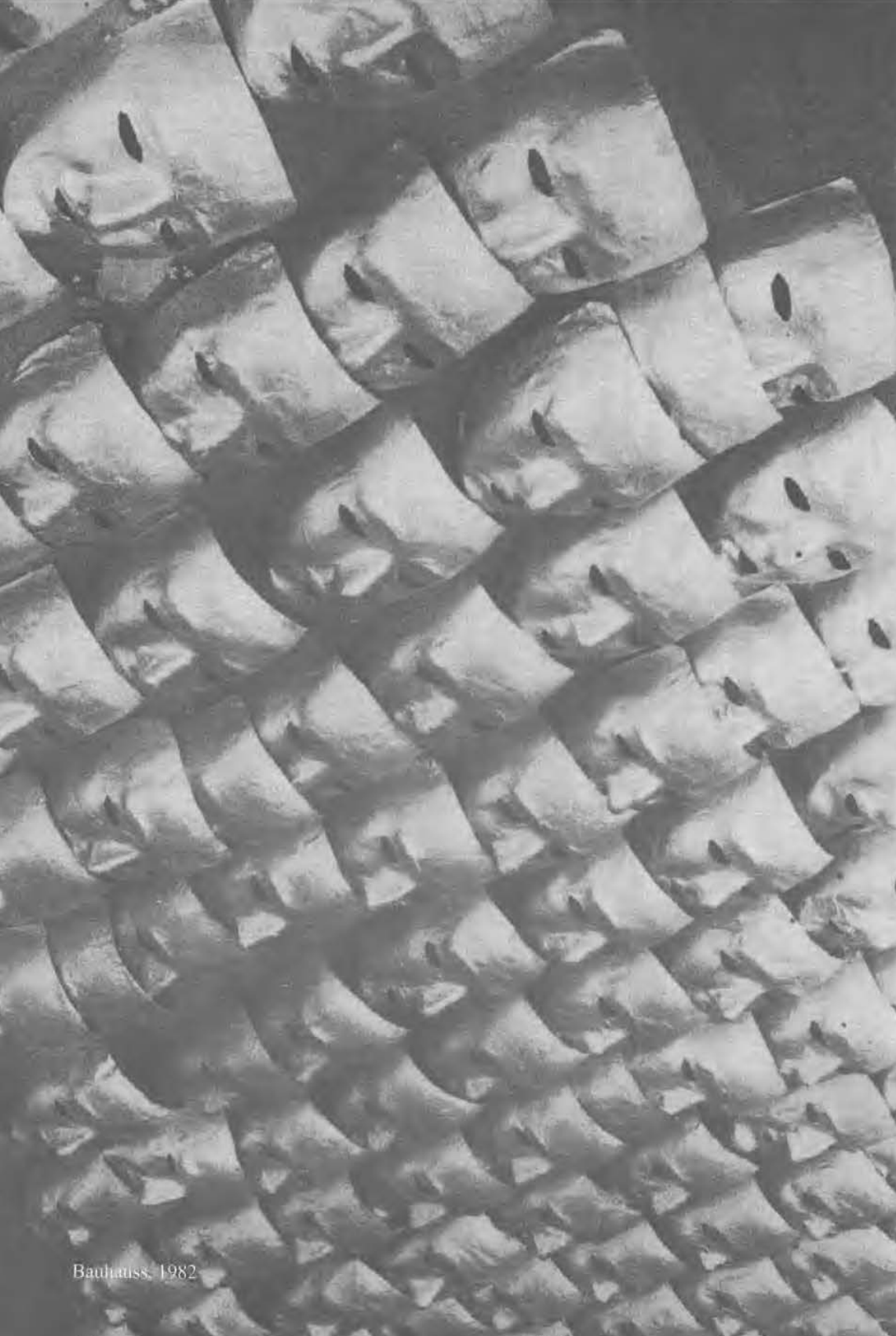
Aslında daha özgür, daha demokratik bir toplumda yaşayabilme bir arayış meselesidir. Bu ısrarlı arayış sonunda elde edilecek şey, arayış sı-

[44] Bkz. M. Erdoğan, "Silahlı kuvvetler kendine bu anayasanın bile öngörmediği bir rol biçiyor", H. Göktaş ve M. Gülbay, *Kışladan Anayasaya Ordu: Siyasi Kültürde TSK'nın Yeri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, içinde s. 211.

rasında karşılaşılan güçlükler ve doğrusu aranılan şeyin bulunamamasının ürünü olarak da görülebilir. Bu noktada Slovaj Žižek'in, *İdeolojinin Yüce Nesnesi* adlı kitabında anlattığı bir anekdota değinmek anlamlı olacaktır. Adamın biri zorunlu askerlikten kurtulmak için deli numarası yapmaya karar verir. Seçtiği semptom önüne gelen her şeyi "bu değil!" diyerek sağa sola fırlatmasıdır. Sonunda adamı askerî psikiyatriste götürürler. Psikiyatristin hiçbir sorusunu cevaplamayan adam, çöp sepetindekiler dâhil bütün kâğıtlara bakarak "bu değil!" diye dağıtmaya devam eder. Kendisiyle hiçbir iletişim kuramayan psikiyatrist sonunda pes edip askerlik için uygun olmadığını belirten bir belgeyi adama verir. Adam, muafiyet belgesi eline tutuşturulunca şöyle bir gözatar ve "İşte bu!" der. Žižek'e göre burada "arama sürecinin kendisinin, *ona neden olan nesneyi üretmesi*" gibi paradoksal bir durum söz konusudur.[45]

Aradığımızın ne olduğunu biliyorsak eğer, yenilik adı altında önümüze çıka(rıl)an düzenlemelere bakıp "bu değil!" diyerek yolumuza devam edebiliriz. Aradığımızı bulup "İşte bu!" deyinceye kadar.

[45] S. Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* İkinci Basım, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 174.



Bauhauss. 1982

İDEOLOJİDEN İDOLOJİYE YOLCULUK: DÜŞÜNCEBİLİMDEN KİMLİKBİLİME

Ayhan Kaya*

Bu makalenin amacı, günümüzde hızla yaygınlaşan ve bir tür ontolojik emperyalizme dönüşme riski taşıyan farklılık söyleminin yol açtığı bazı tehditleri ele almaktır. 'Öteki'nin kapsadığı alanı gasp edercesine ve 'öteki'ne saygı göstermeyi unuturcasına sergilenen bu ontolojik savaş, Thomas Hobbes'un yüzlerce yıl önce dile getirdiği 'doğal hal'e doğru gidildiğine dair bazı şüpheler yaratmaktadır. Bireyin tekliği ve biricikliğini vurgulamak yerine farklılıklarımıza vurgu yapan bizler, kültürel ve etnik kimliklerimizi tözselleştirme riskiyle karşı karşıyayız. Burundi'de, Bosna-Hersek'te ve daha pek çok yerde yaşadığımız soykırımların, etnik temizliğin ve kültürel temizliğin nedeni büyük ölçüde bu tözselleştirme değil mi? Şüphe yok ki, postmodern söylemlerin etkisinde kalan günü-

* Doç. Dr. Ayhan Kaya, Bilgi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

müz entelektüelleri de farklılıkların ve kimliklerin çalışılması yönünde yoğun bir angajman altına girmişlerdir. Bu eğilim, benim *İDoloji* (kimlik bilim: *id* + *logy*) şeklinde adlandırdığım ve bu makalede tartışmaya açmak istediğim yeni bir tür sosyal bilimin doğmasına neden olmuştur adeta. Bu makalede, ideolojik bir yanı olduğunu düşündüğüm yeni sosyal bilime olan eleştirel tavrımı ve şüphelerimi dile getireceğim. Bu amaçla, ideolojiden *İDoloji*ye doğru giden süreçte kısa bir yolculuk yapmak istiyorum. Bu yolculuğu yaparken, Kartezyen dualizmden, sonculuk ideolojisinden (ideolojilerin sonu, tarihin sonu, modernitenin sonu) ve tarihin tekerrürü ideolojisinden söz edildikten sonra dualizmin eleştirisi niteliğinde Levinas'ın 'ötekiye saygı', Deleuze ve Guattari'nin 'rizom' ve Bhabha gibi bazı yazarların 'üçüncü alan' şeklinde niteledikleri yaklaşımlar dile getirilecektir.

İdeoloji kavramı ilk kez 1796 yılında bir Fransız felsefecisi olan Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından kullanılmıştır. İlk kullanıldığı zaman bu kavramın ifade ettiği anlam, düşüncelerin bilimi şeklindeydi. Diğer bir deyişle, iki Lâtince sözcük olan *idea* (düşünce) ve *logy* (bilim) sözcüklerinin birleşiminden ortaya çıkan yeni bir sözcük (*idea-logy*). Tracy bu yeni bilimi biyoloji veya zooloji gibi diğer pozitif bilimler gibi kurumsallaştırmaya çalışırken, ideoloji biliminin bilinçli olarak üretilen düşünce ve fikirlerin kaynağının saptanmasında faydalı olacağını öne sürmüştür. Hattâ, ideoloji biliminin XVIII. yüzyılın sonlarında, zooloji biliminin inceleme alanına giren hayvanlardan farklı olan ve aklını kullanma yeteneğine sahip *homo-saphien* türünün davranış kalıplarını ele alması düşünülmüştür. İdeoloji bilimi bu haliyle değerlendirildiğinde, XIX. yüzyılın başlangıcında Auguste Comte'un başlangıçta *Sosyal Fizik* olarak adlandırdığı ve daha sonra Sosyoloji adını alacak olan sosyal bilimin öncülü olarak da değerlendirilebilir. Fransız Devrimi'nin düşünsel altyapısını hazırlayan ve aralarında Montesquieu, Destutt de Tracy ve Napoléon Bonaparte gibi pek çok ismin bulunduğu ideologların asıl amaçlarından biri, şüphesiz, Fransız Devrimi'nin sürekliliğini sağlamak amacıyla Katolik Kilisesi'nin toplum üzerindeki hegemonyasını en aza indirgemek ve bu yolla kesintisiz bir toplumsal devinim sağlamaktı. Devrimin ve ideologların düşünsel egemenliği ancak Napoleon Bonaparte'ın imparatorluğuna dek sürebildi. Devrim, kendi evladı olan Napoleon tarafından bir anlamda kesintiye uğratıldı. Öte yandan Napoleon, Katolik Kilisesi'yle ittifaka giderek ideologların düşünsel egemenliğine karşı büyük bir mücadeleye girmekten ve onların etkinliğini sona erdirmekten de geri kalmadı.

Karşı konulmaz iktidar hırsı nedeniyle bir tür *ideophobia* geliştiren Bonaparte, 'tanrı tanımaz bir grup' olarak nitelediği ideologlara karşı tavrını sertleştirerek, kendi oluşturduğu 'eşitlik, özgürlük, kardeşlik' motifleri ile beslenmiş imparatorluk ideolojisi ile bir tür kitle toplumu oluşturma yönünde emin adımlarla yürümeye başlıyordu. Bu açıdan bakıldığında, başlangıçta 'ideoloji' kavramını pozitivist, akılcı, liberal, seküler ve cumhuriyetçi bir bilim olarak algılayan Napoleon Bonaparte'ın, kendi iktidarı süresince ideolojiyi nasıl tersyüz ederek bugünkü kullanımı çerçevesinde dönüştürdüğüne tanık olmak çok anlamlıdır.

Daha sonra XIX. yüzyılda ideoloji kavramına bugünkü anlamını veren kişi Karl Marks olmuştur. Marks, ideoloji kavramına karşı eleştirel bir tutum takınarak ideolojinin insanları hatalı bilinçlenmeye yönelten bir tür bilinçli ya da bilinçsiz inançlar ve düşünceler sistemi olduğunu söylemiştir. Ona göre, iktidarı elinde bulunduran sınıfların tasarladığı ideolojiler, alt sınıfların maruz kaldıkları sömürü ve eşitsizlik koşullarını yine söz konusu alt sınıflara doğal ve meşru gösteren düşünce sistemleridir. Bu nedenle Marks'a göre ideoloji denildiğinde yönetici sınıflar tarafından oluşturulan ve sınıf sisteminin ve eşitsizliğin devamını sağlayan düşünceler bütünü akla gelmelidir (Aron, 1965). Aşağıda Marks ve Engels'in *Alman İdeolojisi* adlı kitaplarından yapılan alıntı, özellikle bu iki düşünürün ideoloji kavramı hakkındaki yalın düşüncelerini bize yansıtması açısından oldukça anlamlıdır:

> Yönetici sınıfların düşünceleri tarihin her döneminde egemen düşünceler olmuştur. Diğer bir deyişle, toplumdaki egemen yönetici toplumsal sınıf aynı zamanda toplumdaki egemen düşünsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, zihinsel üretim araçlarına da sahiptir (Marks ve Engels, [1846] 1970: 64).

Bilindiği gibi kapitalizm söz konusu olduğunda burjuva sınıfının oluşturduğu ideolojiler, sınıf sisteminin devamını ve işçi sınıfının eşitsizliği doğal algılamasını sağlamaya yöneliktir. Ancak buna rağmen Marks, her siyasal görüşün ideolojik bir tabanı olduğunu düşünmez. Sözgelimi sınıfsal eşitsizlik ve baskı düzenini anlamaya çalışan kendi siyasal düşüncesi ona göre ideolojik değil, bilimsel bir tabana sahiptir. Marks'ın düşünce sistematiğinde bilimsel olan ile ideolojik olan arasında, ya da bir başka deyişle, gerçekle gerçek olmayan arasında belirgin bir fark vardır.

Kendi öncülleri olan Fichte, Herder, Kant ve Feuerbach gibi Alman felsefî geleneğinden gelen kültürü, aklı ve insanı sosyal bilimlerin odağına yerleştiren Marks, gerçekliği belirleyen en önemli unsurun insanın bireysel ihtiyaçları olduğu görüşünü savunmuştur. Sözgelimi, burjuva sı-

nıfına mensup bir kişinin ihtiyaçlarından biri de refahını sürdürmek olduğundan, bu ihtiyacını giderecek nitelikte bir bilgi üretimi gerçekleştirmek durumundadır. İktisadî üretim araçlarını elinde bulunduran burjuva bireyin ürettiği bilgi, bir yanıyla 'gerçekliği' tanımlayan egemen temsil rejimini ifade eder. Egemen temsil rejimleri tarafından üretilen bilgi ve dolayısıyla 'gerçeklik', var olan eşitsizlik ve sömürünün, alt sınıflar tarafından 'doğal' ve 'değişmez' bir 'gerçeklik' olarak algılanması için gerekli olan ideolojik zemini yaratır. Marks'ın 'gerçekliği' algılamak konusundaki yaklaşımını anlamak açısından başka bir örnek vermek gerekirse 'din' konusundaki görüşlerini hatırlamakta fayda vardır. Hegelci aklın bir eleştirisini yapan Feuerbach'ın esoterik din anlayışından etkilenen Marks, tanrı ve din kurgusunun bireyin dünyevî ihtiyaçlarının birer sonucu olarak gerçekleştiğini savunur. Bütün dinler gerçekliğin önüne gerilmiş bir peçe gibidir; din gerçekliği gizler, aynen kapitalist ideolojinin yaptığı gibi. Kısacası Marks, din dahil bütün ideolojilerin insanın özüne ve gerçekliğe zarar veren ve toplumsal eşitsizliği sürekli kılan birer aygıt olduğu görüşünü savunur.

Ancak daha sonra, Marksist gelenekten geliyor olmalarına rağmen Lenin ve Gramsci, her türlü ideolojinin reddi üzerine düşünce üreten Marks'tan daha farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir ideoloji konusunda. Her ikisi de, Marks'ın daha önce tanımladığı egemen ideoloji olan 'burjuva ideolojisi'nin yanısıra, 'sosyalist ideoloji' veya 'proleter ideoloji'nin de olabileceğini ve olması gerektiğini iddia eder. Gerek Lenin gerekse Gramsci, Marks'ın ideolojinin tahakkümünden kurtarmaya çalıştığı hür aklı ve özgür bireyi adeta yeniden başka tür ideolojilerin tahakkümüne sokmayı amaçlıyorlardı. Lenin'in 'öncü sosyalist parti' (*vanguard party*) liderliğinde, Sovyetler Birliği sınırları içinde ve hattâ dışında halk kitlelerini burjuva karşısında eğiterek ve örgütleyerek karşı-hegemonik bir sosyalist ideolojinin savunuculuğunu yaptığını söylemek mümkün (Lenin, 1988). Öte yandan Gramsci, burjuva ideolojisinin sınırlarını incelerken, burjuvazinin halk kitleleri üzerinde hegemonya kurma sürecinde sadece polis ve asker gibi baskıcı aygıtlardan yararlanılmadığını, aynı zamanda kilise, eğitim, kültür ve medya gibi baskıcı olmayan barışçıl aygıtlardan da yararlanıldığını saptamıştır. Bu anlamda burjuva iktidarlarının asıl kaynağını, baskıcı olmayan ideolojik aygıtlar aracılığıyla elde edilen 'halkın rızası' ilkesinin teşkil ettiğini saptamıştır (Gramsci, 1971). Buna göre, sosyalist bir rejimin varlığının benzeri baskıcı olmayan ideolojik aygıtların kullanımıyla mümkün olabileceği konusunda birtakım önermelerde bulunmuştur. Görüldüğü üzere, Marks'ın bir anlamda lânetlediği her türlü ideoloji, onun öğrencileri olan Lenin ve Gramsci gibi isimlerce başka bir içe-

rikle de olsa yeniden işlevsellik kazanmıştır. Lenin ve Gramsci'nin araçsallaştırdığı ideoloji kavramı yine Marksist gelenekten gelen Gyorgy Lukács ve onun öğrencisi olan Karl Mannheim tarafından daha farklı şekillerde nitelendirilmiştir. Lukács, bu kez Marks'ın ideolojiden uzak bilimsel epistemolojik yöntem olarak tanımladığı diyalektik materyalizmi bir ideoloji olarak tanımlamıştır. Ancak, burjuvazi ideolojisine oranla daha fazla bilimsel olduğu için diyalektik materyalizmden yana tavrını da açıkça ortaya koymuştur (Lukács, 1971). Öte yandan Mannheim ise, ideoloji ile ütopya arasında bir ayrıma giderek ideolojinin statükoyu koruduğunu, ütopyanın ise değişimi hazırlayan devrimci bir niteliği olduğunu savunmuştur (1960). Bu noktada şüphesiz, 'ideoloji' karşısında Lukács ve Mannheim ile aynı saflarda duran Louis Althusser'i anımsamamak mümkün değildir. Medya, eğitim sistemi, kilise, ordu ve polis gibi kapitalist devletin ideolojik aygıtlarından söz eden Althusser (1978), bu kurumlar karşısındaki eleştirelliğini yalın bir dille *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı kitabında aktarır.

İki savaş arası dönemde, ideoloji kavramına ilişkin yapılan neo-Marksist değerlendirmelerin ötesinde ayrıca, liberaller ve muhafazakârlar tarafından gerçekleştirilen önemli müdahaleler de mevcuttur. Bu dönemde yükselen totaliter diktatörlükler, ideolojinin Karl Popper, Hannah Arendt, Ralph Dahrendorf ve Raymond Aron gibi yazarlar tarafından itaat ve sadakati sağlayan bir sosyal kontrol mekanizması olarak tanımlanmasına neden oldu. Bu şekildeki Soğuk Savaş dönemi liberal kullanım, Faşizm ve Komünizm gibi ideolojilerin muhalif düşüncelere hoşgörü tanımayan ve gerçeği tekelinde bulunduran birer kapalı düşünce sistemi olarak algılanmasını sağlamıştır.

'Sonculuk' Söylemlerinin Dayanılmaz Hafifliği

Soğuk Savaş döneminin ilerleyen yıllarında, *Detente* (Yumuşama) döneminde ve özellikle Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte ideoloji kavramı konusunda yapılan değerlendirmeler önemli farklılıklar göstermiştir. İlk kez Amerikalı sosyolog Daniel Bell (1965) post-endüstriyel olarak tanımladığı yeni dönemde ideolojilerin sonunun geldiğini iddia etmiştir. Benim 'sonculuk' (*endism*) söylemleri şeklinde nitelediğim söylemlerin ilki olan bu söylemin dayandığı temel, modern toplumlarda artık makro teoriler ve ideolojilerin oluşturulamayacağı teziydi. Bu teze göre özellikle günümüz Batı dünyasında etik ve ideolojik sorunların önemi azalmış, insanlar ve topluluklar özellikle maddi kazanımların peşinden gitme eğili-

mi içine girmişlerdir. Bir diğer deyişle Bell, iktisadın siyasetin üzerinde bir konuma yükseldiğini iddia etmiştir. Bell'in 'ideolojilerin sonu' argümanına karşılık, Alisdair MacIntyre'ın 1971 yılında kaleme aldığı 'İdeolojilerin Sonunun Sonu' adlı makale önemli bir eleştirel müdahale olarak değerlendirilebilir. Siyasetin, iktisadi olanın ve hattâ kültürel olanın gerisinde kalarak önemini yitirdiğini savunan Bell, bu argümanını destekleyebilmek için 1960'lı yılların 'kültürel' nitelikli olduğunu ileri sürdüğü gençlik hareketlerini, feminist toplumsal hareketleri ve özellikle ABD'de başgösteren etnik hareketleri göstermiştir. Bunu yaparken de Bell, bu tür hareketlerin özel alana içkin olduğunu, kamusal alanı belirleyen en önemli unsurun ise politik-ideolojik kutuplaşmanın ötesine geçmesi gerektiğini düşündüğü post-endüstriyel iktisadi gelişmenin olduğunu iddia etmiştir. Bell'in sosyal bilimlere yaptığı bu müdahale, sadece ideolojilerin ve endüstriyel toplumun, en azından Batı'da, sona erdiğini iddia etmekle kalmıyor, aynı zamanda, modernitenin her zaman altını çizdiği kamusal alan ve özel alan ayrımını net bir şekilde yeniden üretme özelliği taşıyordu.

Öte yandan Alisdair MacIntyre, Daniel Bell ile birlikte Ralf Dahrendorf, Hannah Arendt, Raymond Aron ve Karl Popper gibi yazarlar tarafından da dile getirilen ideolojilerin sonunun geldiği şeklindeki savın kendisini ideolojik bir müdahale olarak tanımlamıştır. Post-endüstriyel toplumlardaki gerilimlerin sınıfsal ve siyasal olmaktan çok kültürel, etnik ve milliyetçi bir nitelik kazandığını savunan bu görüşler karşısında MacIntyre, bu tür yeni toplumsal hareketlerin siyasal değil kültürel olarak nitelendirilmesini doğru bulmaz. 1960'lı ve 70'li yıllarda Daniel Bell ve diğerlerinin kültürel nitelikli olarak tanımladıkları etnik hareketler, ırkçılık karşıtı hareketler ve kimlik talepleri MacIntyre tarafından siyasal nitelikli olarak tanımlanmıştır. Ona göre iki farklı siyaset yapma şekli mümkündür: Merkezdekilerin yaptığı siyaset ve dışarıda bırakılanların yaptığı siyaset. İktidarı elinde bulunduran veya iktidardan pay alanlar parlamento, siyasal partiler ve sendikalar gibi meşru siyasal kurumlar üzerinden siyaset üretmeyi tercih ederken, iktidarın dışında kalan/bırakılan her türlü azınlık kimlik, etnisite, din ve gelenek gibi kültürel sermaye üzerinden siyaset üretmeyi tercih etmek zorunda kalmışlardır. Diğer bir deyişle MacIntyre, kültürel olanı, özel alana hapsetmek isteyen asimilasyoncu ve modernleşmeci yaklaşımların tersine alternatif bir siyaset üretme şekli olarak tanımlamıştır. Böylelikle, sona erdiği düşünülen ideolojik ve siyasal olanın farklı şekillerde varlığını sürdürdüğü saptamasında bulunur MacIntyre.

Daniel Bell'in 'İdeolojinin Sonu' şeklindeki argümanına paralel bir sav öne süren Francis Fukuyama (1989) ise, benzeri bir noktadan hareket-

le bu kez 1980'li yılların sonlarında kapitalizmin karşısında durabilecek karşıt bir ideolojik gücün kalmadığına işaret ederek tarihin sona erdiğini iddia etmiştir. Fukuyama bu tezini öne sürerken, şüphesiz, Hegelyen paradigmadan esinlenmiştir. Hattâ *Tarihin Sonu ve Son Adam* adlı kitabında Hegel'in, Napoleon Bonaparte'ın 1806 Jena Zaferi sonrasında, adeta sevinç çığlıkları atarak 'eşitlik, kardeşlik ve özgürlük' fikrinin egemen düşünce haline geldiğini ve bu düşüncenin karşısında hiçbir gücün duramayacağını ifade ettiğini bizlere hatırlatır. Fukuyama, bu hatırlatma ile birlikte Hegel'in idealist temelli diyalektik düşüncesinin temelini teşkil eden 'tarih, rakip düşüncelerin mücadelesinin yansıdığı alandır' tezine referans vererek 1989 sonrası dönemde kapitalist düşüncenin bir rakibi kalmadığını ve bu nedenle 'bildiğimiz tarihin' sona erdiğini 'ilân eder'. Eğer tarih iddia edildiği gibi birbirine rakip düşüncelerin mücadele alanıysa ve bu diyalektik süreci devam ettirecek nitelikte kapitalizm karşıtı bir muhalif düşünce veya ideoloji kalmadıysa, o halde 'tarihin sonunun' geldiğini iddia etmek rasyonel olabilir. Tabii Hegelyen paradigma kullanılırsa!

Eski rejimin sona erdiğini iddia edenler kuşkusuz sadece Daniel Bell ve Francis Fukuyama değildi. Sonculuk söylemini farklı bir düzlemde de olsa çok belirgin bir şekilde sürdüren başka bir düşünür de François Lyotard (1984)'dır. Modernitenin sona erdiğini ve yeni dönemin artık postmodern bir dönem olduğunu iddia eden Lyotard'a göre, Postmoderniteyi moderniteden ayıran belirgin özellikler vardır. Yeni dönemde büyük anlatılar, makro teoriler ve ideolojiler artık sona ermiş, küçük anlatıların, kişisel öykülerin, yerelliklerin, yeni etnisitelerin, yeni kimliklerin, postkolonyalizmin, narsizme varan küçük farklılıkların ve ayrıcalıkların yüceltildiği bir dönem başlamıştır. Modernitenin aynılaştıran, yığınlaştıran, homojenleştiren, baskı altında tutan egemen iktidar rejimlerini eleştiren Lyotard gibi Jacques Derrida da moderniteyi beş farklı eksende eleştirir. Derrida'ya göre Aydınlanma ile başlayan modernite teksesli (*phonocentricism*), akıl merkezli (*logocentricism*), benmerkezci (*egocentricism*), etnosentrist (*ethnocentricism*) ve erkek egemen (*phallocentricism*) özellikler sergilemiştir. Bu nedenle postmodernite, pek çok düşünür tarafından modernitenin egemen rejimlerine ve anlayışlarına eleştiri niteliğinde, karşıhegemonik bir proje olarak değerlendirilmiştir. Postmodernistlerin savı, bugüne değin kendilerini kamusal alanda ifade edememiş grupların (etnik azınlıklar, kadınlar, göçmenler, sığınmacılar, diasporalar, gençler) kendilerini artık ifade etme özgürlüğüne kavuştukları yönündedir. Bir başka deyişle, majörlerden yani büyük anlatılardan minörlere, küçük anlatılara doğru bir geçiş söz konusudur. Ali Akay'a göre bu karşı hegemonik siyaset *minör politika* olarak adlandırılabilir (Akay, 2000). Ancak, Akay ye-

rinde bir müdahale yaparak farklılıklara vurgu yapan ve narsist bir edayla üretilen kimlik siyasetinin egemen hale geldiği söylemlerin minör politika söylemi olma özelliğinden uzaklaştıklarını söyler. Ona göre, marjinden konuşmanın nimetlerinin farkında olarak söylem üretme hali marjinin marjinal olma özelliğini sona erdirir. Günümüzde, marjinden konuşma minör politika değil bir tür majör politikadır artık.[1]

Görünen o ki, günümüzdeki genel eğilim ya geleneksel kurum ve kavramların eskidiğini ve yerlerini yenilerinin aldığını iddia etmek ya da bu sava karşı herşeyin değişmeksizin devam ettiğini ifade etmek şeklindedir. Böyle bir eğilim yeniden Kartezyen ikiliğe düştüğümüzün göstergesidir: Bir yanda, ideolojilerin, tarihin ya da modernitenin sonunun geldiğini ve yeni döneme geçildiğini iddia edenler, öte yanda ise tarihin kendini tekrarladığını ve aslında pek çok şeyin değişmeden devam ettiğini iddia eden başka bir anlayış. Bu ikinci anlayışa bir örnek vermek gerekirse, bazı yazarların küreselleşme olgusunu anlatmaya çalışırken bu olgunun XIX. yüzyıl emperyalizminden ya da XVI. yüzyıl merkantilizminden farklı olmadığını iddia eden yaklaşımlar akla gelebilir.[2]

KARTEZYEN DUALİZMİN ELEŞTİRİSİ: RİZOMATİK ALAN VE/VEYA 'ÜÇÜNCÜ ALAN'

Birbirinden tamamıyla farklı bu iki yaklaşımdan farklı üçüncü bir konumlanma mümkün müdür acaba? Bu kısımda biraz bu soruya cevap aranacaktır. Söz konusu üçüncü konumlanma sadece bu noktada karşımıza çıkan bir soru değildir. 'Üçüncü' sorunsalı, felsefe ve kültürel çalışmalar gibi alanlarda sıkça üzerinde durulan bir konudur. Sözgelimi Fransız filozof Emmanuel Levinas (1906-1995), birey ile 'öteki' arasındaki ilişkiyi düzenlediğine inandığı 'üçüncü' tarafı aramıştır daima. Bireyin 'öteki' ile ilişkisinde 'öteki'nin kapsadığı alanı gasp edercesine, bireyin kendi kimliğini şiddet yüklü bir şekilde 'öteki' üzerinden inşa etmesini eleştiren Levinas, bu türde bir ontolojik emperyalizm yerine etik bir konumlanma önerir: 'Öteki'ne saygı (Levinas, 1986, 1987, 1998; Kaya, 2001). Birey

[1] Bu bağlamda yanlış anlaşılma ihtimalini göz önünde bulundurarak bir müdahale yapmak gerektiğini düşündüm. Postmodernite, hiç şüphesiz, Derrida'nın çok haklı bir şekilde dile getirdiği gibi modernitenin hegemonik anlatılarına karşı koyan bir özelliğe sahiptir. Ancak, postmodernite, farklılıkların sürekli ön plânda tutularak tözselleştirilmesi ihtimaline ve tüketimine yol açtığı için bir o kadar da kapitalist tüketim ideolojisinin yeniden üretilmesine de aracılık etmiştir.

[2] Kartezyen karşıtlığın bir tarafında bulunan ve benim 'sonculuk ideolojisi' temsilcileri olarak nitelediğim Fukuyama, Bell ve Lyotard karşısında, bir anlamda, tarihin tekerrür ettiğini ve yaşanan sürecin yeni olmadığını savunan diğer tarafın temsilcileri arasında ise Callinicos ve arkadaşları (1994) ile Hirst ve Thompson (1996) gösterilebilir.

ile 'öteki' arasında saygıya dayalı bir eşitlerin ilişkisi kurulduğunda 'üçüncü' kendini gösterecektir. Ona göre bu görünmeyen 'üçüncü' taraf adalet, ahlâk veya tanrı gibi soyut ve tam nüfuz edilemeyecek bir tasarım olabilir (Levinas, 1998, Kaya, 2001). "Üçüncü", tarafsızdır ve eşitliğin savunucusu bir konumdadır. Öte yandan Homi Bhabha (1994), Stuart Hall (1991), Paul Gilroy (1987), Mike Featherstone (1990), Felix Guattari (1989) ve Gilles Deleuze (1988) gibi diğer bazı yazarlar da söz konusu geleneksel Kartezyen ikili düşünceyi olumsuzlayan ve eleştiren bir konumlanma ile 'üçüncü alan' veya 'üçüncü kültür' dedikleri, çatışmadan uzak ve kültürel zenginliği içinde barındıran farklı bir alanın tanımlamasını yapmaya çalışmışlardır.

Sözü edilen bu 'üçüncü alan' özellikle felsefe, kültürel antropoloji ve kültürel çalışmalar disiplini içerisinde yer alan ve bir tür kültürel alaşımı (*cultural bricolage*) ifade eden farklı bir kavramsallaştırmadır. 'Üçüncü kültür' şeklindeki bu tür oluşumlar, aktif özneler tarafından farklı kültürel geleneklerden, kaynaklardan ve toplumsal söylemlerden alınan parçaların –resim sanatında kullanılan kolaj tekniğinde olduğu gibi– bir araya getirilmesi suretiyle yeni bir kültürel alaşımın oluşturulmasını ifade ederler. Guattari bu alanı, çeşitliliğin ve zenginliğin olduğu bir alan olarak tanımlar. Ona göre bu alanda tekillikler, farklılıklar, istisnalar ve azlıklar demokratik bir şekilde bir arada yer alabilirler. Siyahın beyazla, 'iyi'nin 'kötü'yle, 'güzel'in 'çirkin'le, içerdekinin dışardakiyle ve öznenin ötekiyle bir araya geldiği alandır söz konusu olan (Guattari, 1989: 14). Kültürel alaşımın sergilendiği 'üçüncü alan', kendine özgü benliklere sahip öznelerin ve bireylerin yeşermesine olanak tanır. Aynı şekilde, Deleuze ve Guattari'nin (1988) ürettikleri rizom (*rhizome*) sözcüğü de böyle bir olguyu anlatmak için kullanılmaktadır: Rizom 'kök-gövde'dir; bitkinin toprak altında kalan ve yatay olarak uzanan kök kısmıdır. Deleuze ve Guattari (1988: 25) yücelttikleri rizomatik oluşumu şu cümlelerle açıklarlar:

> Bir rizomun başlangıcı ya da sonu yoktur; her zaman ortadadır, şeylerin arasındadır, ara-oluştur, intermezzodur... Ağaç, 'olmak' fiilini empoze eder, fakat rizomun dokusu 've...ve...ve...' bağlacıdır. Bu bağlacın olmak fiilini sarsmak ve yerinden etmek için yeterli gücü vardır. Nereye gidiyorsun? Nereden geliyorsun? Nereye yöneliyorsun? Bunlar tümüyle boş sorulardır. Beyaz bir sayfa açmak, yeniden sıfırdan başlamak, bir başlangıç ya da bir temel aramak –bunların hepsi yanlış bir yolculuk ve hareket kavramı ima ediyor...Fakat Kleist, Lenze ve Büchner'de bir başka yolculuk ve hareket biçimi vardı: Ortadan sürdürmek, ortanın içinden geçmek, başlayıp bitirmek yerine gidip gel-

> mek. Amerikan edebiyatı ve özellikle İngiliz edebiyatı bu rizomatik yönü çok büyük ölçüde ortaya koyar; şeylerin arasında nasıl hareket edileceğini biliyorlar, bir VE mantığı kuruyorlar, ontolojiyi başlarından atıyorlar, temellerle işleri kalmıyor ve başlangıçları ve sonları geçersizleştiriyorlar. Pragmatiği (edimbilgisi) nasıl uygulayacaklarını biliyorlar. Orta hiçbir şekilde bir ortalama değildir; aksine şeylerin hız kazandığı yerdir. Şeyler arası, bir şeyden diğerine gidip gelen, yeri tespit edilebilir bir ilişkiyi göstermeyen bir düşey yöndür, birini ve ötekini süpüren bir verev hareket, kıyılarını aşındıran ve ortasında hız kazanan, başı veya sonu olmayan bir akıştır.

Deleuze ve Guattari'nin 'orta' olarak tanımladıkları konumlanma 'arada kalmışlık hali' anlamına gelmez. *Bin Yayla* adlı kitaplarına da ismini veren bir yaylanın da ifade ettiği gibi zenginliklerin, yoğunlukların, titreşimlerin, kesişmelerin, alaşımların olduğu yerdir:

> Bir yayla her zaman ortadadır, başta ya da sonda değil. Bir rizom yaylalardan yapılmıştır;... gelişimi bir bitiş noktasına doğru ya da dışsal bir sona doğru yönelmekten kaçınan, sürekli bir öz-titreşimli yoğunluklar bölgesi (Deleuze ve Guattari, 1988: 21-22).

Zaman zaman kendi anavatanlarına ve 'misafir' oldukları topraklara yabancı olduğu düşünülen diyasporik özneler, 'gurbette' yaşayanlar, yolları kendilerine memleket edinenler, göçmenler ve sığınmacılar gibi insanlar aslında bu yaylalarda, ortada, kendilerinin yarattığı zengin kültürel coğrafyalarda yaşayan ve bu nedenle kendine özgü benliklere, kimliklere sahip olan insanlardır. 'Orta' veya 'üçüncü alan' olarak nitelenebilecek bu alanlar bizlere, bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak var olan 'öteki' ile, onu asimile etmeksizin ve sömürgeleştirmeye çalışmaksızın, eşitler-arası bir diyalog gerçekleştirme şansı verir.

Yukarıda verdiğimiz iki örnek Kartezyen çatışma düşüncesinin felsefe, kültürel antropoloji ve kültürel çalışmalar disiplinlerinde nasıl aşılabileceğine ilişkin farklı önermelere ilişkindir. Bu noktada, Levinas'a biraz daha kulak vererek bu çatışma alanından, üretkenliğin daha fazla olduğu yeni alana nasıl geçileceğine ilişkin yeni ipuçları edinmekte fayda var. Böylelikle, yukarıda da dile getirildiği gibi dualizmlerden yani ikili düşüncelerden kaçınmanın yolları daha da belirginlik kazanabilir. Levinas, bizi karşıtlıkların çatışması temelinde ele alınan ikili düşüncenin (*dualism*) tutsağı olmaktan kurtarmaya çalışır. Platon'un sadece 'düşünce' (*idea*) vardır derken altını çizdiği mutlak tekçi yaklaşıma, Descartes 'ruh ve beden'in varlığını iddia ederek ikili düşünce yaklaşımıyla karşı

çıkmıştır. Descartes'ın sunduğu 'olguların ve maddelerin kendi karşıtlıklarıyla var olabileceği tezi' bizleri sınırlı *diadik* (ikili) düşüncenin içine hapsetmiştir. Levinas ise bu sınırlı yaklaşımın ötesine giderek Descartes, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin dualizmini katı bir dille eleştirir ve bizleri *triadik* (üçlü) düşünmeye çağırır (Levinas, 1986, 1987, 1998).

Levinas, diğer filozoflar gibi kendisinin de 'egoloji' yaptığını, yani 'egonun bilimi' ile uğraştığını söyler. Ama bazı önemli farklarla. Öncelikli olarak, O, kendisi için yaşayan bir egonun gözünden, dünyayı açıklamaya çalışmaz. Onun için önemli olan, 'öteki' için yaşayan öznenin etik sorumluluğudur. Levinas, ayrıca, 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkide sadece iki tarafın değil, ayrıca 'üçüncü' tarafların da bulunduğunu öne sürer. 'Üçüncü', onun özenle altını çizdiği diyalog (yani kutsanmış bir tür *yüz-yüze* iletişim) sırasında gerçekte mevcut olmayabilir, ancak gerek 'ben'in gerek 'öteki'nin diyalog öncesinde/sonrasında iletişime geçtiği/geçeceği başka 'ötekileri' olmuştur/olacaktır hiç kuşkusuz. Ayrıca, 'üçüncü' bir kişi olmak zorunda değildir. Üçüncü, 'ben' ve 'öteki' arasındaki diyalog ve etkileşim sürecinde iki taraftan bağımsız olarak ortaya çıkan *a priori* bir oluşumdur. Önemli olan bu üçüncü alanın varlığından haberdar olmak ve bu alanın ortaya çıkması için gerekli etik çabayı göstermektir. Bunun öncelikli önkoşulu Kartezyen dualizmden mümkün olduğunca uzak durmaya çalışmak ve zenginliklerin, titreşimlerin bulunduğu 'ortalarda' yer almaktır.

İD-OLOJİ'NİN YÜKSELİŞİ

Günümüzde de Kartezyen ikiliğin (*duality*) devam ettiğini görmek şaşırtıcı olmasa gerek. Çünkü, bugünün entelektüelleri genellikle iki karşıt kamptan, var olan konulara ilişkin değerlendirmelerini yapmakta ve konumlanmaktadırlar: Ya her şeyin değişmeksizin devam ettiğini ve tarihin tekerrürden ibaret olduğunu iddia edeceksiniz; ya da 'sonculuk' (*endism*) ideolojisinin cazibesine kapılarak pek çok sürecin sona erdiğini, yerlerine 'yeni' süreçlerin başladığını dile getireceksiniz. Ancak her iki egemen söylemin de önemli açmazlar gösterdiğini yeniden vurgulamak gerekiyor. Tarihin geniş halkalar şeklinde tekerrür ettiğini savunmak yaygın bir söylem olup kötümserliği içinde barındırır. Herhangi bir toplumsal olgu karşısında değerlendirme yapmaya çalışırken, söz konusu olgunun kendi öncülleriyle ne denli benzer olduğunu anlamaya ve resmetmeye çalışmak, bizi asıl ilgilenmemiz gereken kendine özgü ve biricik olan olgunun kendisinden uzaklaştırır. Ayrıca böyle bir tutum, aynı zamanda, bireyin özne olmaktan çıkarılıp, kendi tarihini üretemeyen edilgen bir unsur olarak

algılanmasına neden olur. Bu, bizleri kötümserliğe götürecektir, çünkü bu anlatıda bireyin kendi toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullarını belirleyebilen bir özne olarak değil, verili tarihsel koşullar ve yapı tarafından belirlenen edilgen bir unsur olarak algılanması söz konusudur. Böyle bir anlayışta, bireyler tarafından oluşturulan ahlâka, adalete, sorumluluğa, eşitliğe ve saygıya yer yoktur. Kötümserlik, edilgenlik ve fatalizm içindeki bireyin olmayan bu kurumları da gerçekleştirmesi beklenemez, çünkü o 'ne yaparsa yapsın tarihin kendini tekrar edeceği'ne inandırılmıştır.

Öte yandan, 'sonculuk' ideolojisinin su yolunda, pek çok toplumsal sürecin sona erdiğini ve tamamıyla yeni süreçlerin ortaya çıktığını savunmak ise bizleri tarihselci yaklaşımdan uzaklaştırmakla birlikte, bireyi kapitalist sistemin 'tüketim ideolojisi' içine hapseder. Herşeyin hızla metalaştığı, tüketildiği ve yeniden üretildiği bu sistemde çoğul kimliklerin üretimi de kaçınılmazdır. Kimlik siyaseti olarak nitelediğimiz bu 'yeni' süreçte farklılıklara yatırım yapmak ve kimlikler ile ilgilenmek egemen konumlanma haline gelmiştir. Pek çok entelektüel de bu eğilimin içinde yer alarak yeni bir sosyal bilimin doğmasına öncülük etmiştir adeta: *İDoloji*, ya da diğer bir deyişle *kimlik bilimi.*

İDoloji sözcüğü bir kelime oyunu yapılarak *ID* (*identity*: kimlik veya *id*: alt ben) ve *logy* (bilim) sözcüklerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. *İDoloji* sözcüğünün öncelikli olarak *ideoloji* sözcüğünü çağrıştırması beklenir. Bu açıdan bakıldığında *İDoloji*, postmodern dünyanın yeni ideolojisi olarak değerlendirilebilir. Adeta başlıbaşına bir sosyal bilim disiplini haline gelen *İDoloji* içinde yer alan sosyal bilimciler iki önemli açmazla karşı karşıyadırlar. İlk olarak, *İDoloji* kimliklerin tözselleştirilmesi ve otantik olanın arayışı içine girilmesi gibi bütünselci kültür (*holistic culture*) anlayışını yansıtan tasarımların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir.[3] Kültürel, etnik, ulusal ve yerel farklılıkların üzerinden giderek kültüralist bir söylemin kullanılması, kültürler ve gruplar arasındaki sınırların daha da derinleşmesi ve mutlaklaşması için gerekli olan zemini hazırlar. Kültürler ve uygarlıklar arasındaki sınırların kültüralist söylemin egemenliğiyle günden güne belirginleşmesi, şüphesiz Hunting-

[3] Bütünselci kültür nosyonu ve bu anlayışın eleştirisi niteliğindeki sinkretik kültür (*syncretic culture*) nosyonu konusundaki ayrıntılı anlatı için bkz. Kaya, 2000. Bütünselci kültür nosyonu kültürler arasında alışveriş olmadığını, kültürlerin birbirinden bağımsız adacıklar olduğunu iddia ederken, daha antropolojik bir kültür nosyonu olan sinkretik kültür nosyonu ise, kültürlerin yere ve zamana bağlı olarak birey tarafından kültürel alaşım çerçevesinde tasarlandığını ifade eder. Bütünselci kültür nosyonu sınırları ve farkları dile getirdiğinden milliyetçilik, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı gibi oluşumları da meşrulaştırma durumundadır. Sakıncalı bir anlayış olarak gördüğüm bu nosyona karşın sinkretik kültür nosyonunun daha barışçıl olduğunu düşünmekteyim.

toncu 'uygarlıkların çatışması' şeklindeki paradigmanın geçerliliği yönündeki görüşleri güçlendirmektedir. Günümüzde egemen bir disiplin haline geldiğini düşündüğüm kimlikbilim (İDoloji), *kimlik siyaseti* (*identity politics*, Rhea, 1996) ve *tanınma siyaseti* (*politics of recognition*, Taylor, 1994) gibi kimlik temelli söylemlerin kamusal ve bilimsel alanlarda önemli bir yer kaplamasına neden olmuştur.

Şüphesiz kültürler, kimlikler, etnisiteler ve milliyetler önemli çalışma konuları olarak sosyal bilimlerin gündemindeki yerlerini korumalıdırlar. Kaldı ki, yukarıda anlatılanların, kimliklerin ve kültürlerin değerini azımsayan bir nitelik taşımadıklarının altını çizmek gerekiyor. Aksine, daha önce de Alisdair MacIntyre'a referansla kültürel unsurların kullanımı suretiyle dışarda kalan/bırakılmış kitlelerin alternatif bir tür siyaset ürettikleri ifade edilmiştir. O halde, kültürel olana ilişkin çalışmalar yapılırken kültüralist söylemleri kullanma yanılgısına düşülmemelidir. Kültürel olanın toplumsaldan, zamandan, çevreden ve maruz kalınan sorunlardan ayrı düşünülemeyeceğini ve kültürün tözsel olmayan ve değişen koşullar altında bireyler ve topluluklar tarafından yeniden üretilebilen bir tasarım olduğu noktasını vurgulamakta fayda var.

Ayrıca, *farklılıkların altını çizen* pek çok sosyal bilimcinin de kimlik bilimi (veya kimliklenmelerin ideolojisi) olarak adlandırabileceğimiz ve 'eşitsizliğin doğal olduğunu kabul eden' bu egemen anlatının meşruluğuna katkıda bulunduğunu söylemek abartılı olmayacaktır: 'Farklıyız, bu nedenle eşit olmamız mümkün değil'. Eşitsizliğin verili bir unsur olarak kabul edilmesini sağlayan bu söyleme karşı bir tutum sergilemek mümkün mü? Bu noktada takınacağımız Levinasvârî etik bir tutum, söz konusu açmazdan kurtulmanın yollarını bulmamızda bize yardımcı olabilir. Levinas farklılıkların olduğunu yadsımaz, ancak önceliğin farklılığa verilmesini eleştirir. Ona göre, insanların farklılığı ontolojik açıdan farklı olmalarından değil, ancak herbir bireyin kendine özgü bir biricikliğe ve eşsizliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse, bu önermede altı çizilen farklılık değil, bireyin biricikliğidir. Aydınlanmacı geleneğin evrensellik söyleminin kısmen ortadan kaldırmaya çalıştığı bu biriciklik ve başkalık durumunu koruyacak tek şey 'öteki' ile girilecek sürekli diyalogdur. Diyalog, Levinas'a göre etiktir, çünkü farklı deneyimlere sahip iki kişi arasındaki başkalık ilişkisi dil ile devam ettirilir. Böylece olası bir totalitenin, asimilasyonun ve aynılaşmanın önüne geçilir.

❄

Bu çalışmada etimolojik anlam itibariyle 'düşünce bilimi' anlamına gelen ideoloji kavramından yola çıkarak benim önerdiğim ve etimolojik anlamı

'kimlik bilimi' olan İDoloji'ye giden süreçte kısa bir yolculuk yaptım. İdeoloji kavramının genel hatlarıyla tarihsel gelişiminin aktarılmasının ardından, günümüzdeki 'sonculuk' söylemi ve buna karşın daha köklü bir geçmişi olan 'değişen pek bir şey yok' anlayışı dile getirildi. Sonculuk söylemi ile kapitalist tüketim ideolojisi arasında bir bağ kurulurken, tarihin tekerrür ettiği anlatısıyla pesimizm ve fatalizm yaklaşımlarının ne denli örtüştüğünden söz edildi. Daha sonra bu alanda da yaşanan ve yüzyıllardır içine hapsolduğumuz söz konusu Kartezyen dualizmden kurtulmanın yolları dile getirilmeye çalışıldı. Bu çerçevede özellikle Levinas'ın 'ötekine saygı', Deleuze ve Guattari'nin 'rizom' ve Bhabha gibi düşünürlerin 'üçüncü alan' tanımlamaları ve savlarından faydalanıldı.

Bu çalışmanın asıl amaçladığı konu ise *İDoloji* şeklinde kavramsallaştırdığım ve günümüzde yaygınlaşan kimlik siyaseti, farklılık, çoğul kimlikler ve benzeri unsurları içine alan ve adeta yeni bir sosyal bilime dönüşen 'kimlikbilim' konusunu tartışmaya açmaktı. Farklılıklar üzerine yapılan vurgu her ne kadar insanları modernitenin dayattığı totaliteden kısmen uzaklaştırsa da bizleri yeni bir tuzağın içine sürüklüyor gibi. Aydınların ve siyasetçilerin de yeniden üretilmesine katkıda bulundukları bu farklılıkların yüceltilmesine dayalı *İDoloji*, oldukça ideolojik bir özellik sergilemektedir: Bu da insanların farklılıklarından ötürü eşit olamayacakları düşüncesidir. İşte günümüze damgasını vuran bu anlayış Yeni Sağ ve muhafazakâr düşüncelerin yeşerttiği ve yaygınlaştırdığı egemen söylemlerden sadece biridir. Bu nedenle adalet, hukuk ve eşitlik gibi etik unsurların günümüzde artık altı çizilmez oldu. Bu etik unsurların yeniden günlük hayatımıza kazandırılması için, Godot'yu bekler gibi bekleyecek miyiz, yoksa tarihi üreten özneler olduğumuzu anımsayıp işin bir ucundan tutacak mıyız?

KAYNAKÇA

Akay, A. (2000). *Minör Politika.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Althusser, L. (1978). *Ideoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* Çev. Yusuf Alp. İstanbul: Birikim Yayınları.

Aron, R. (1965). *Main Currents in Sociological Thought 1.* London: Penguin Books.

Bell, D. (1965). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s.* New York: Free Press.

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture.* London: Routledge.

Callinicos, A. et al. (1994). *Marxism and the New Imperialism.* London: Bookmarks.

Deluze, G. And F. Guattari (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II.* Trans. B. Massumi. London: The Athlone Press.

Featherstone, M. (1990). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

Fukuyama, F. (1989). "The End of History," *National Interest* 16.

Gilroy, P. (1987). *There Ain't no Black in the Union Jack*. London: Hutchinson

Gramsci, A. (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.

Guattari, F. (1989). "The Three Ecologies," *New Formations* 8 (Summer): 131-147.

Hall, S. (1991). "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," içinde Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan Press.

Hirst, P. and G. Thompson (1996). *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press.

Kaya, A. (2000). *Berlin'deki Küçük İstanbul: Diasporada Kimliğin Oluşumu*. İstanbul: Büke Yayınları.

Kaya, A. (2001). "Emmanuel Levinas ve Ötekinin Çıplaklığı," *Toplumbilim Kültürel Çalışmalar Özel Sayısı* 14 (Ekim).

Lenin, V. I. (1988). *What is to be Done?* Harmondsworth: Penguin.

Levinas, E. (1986). "The Trace of the Other" içinde M. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context*. Chicago: University of Chicago Press.

Levinas, E. (1987). *Collected Philosophical Papers*. The Netherlands: Kluwer Acad. Papers.

Levinas, E. (1998). *On Thinking of the Other: Between Us*. London: Athlone Press.

Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. London.

Lyotard, F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacIntyre, A. (1971). *Against the Self-Images of the Age*. London: Duckworth.

Mannheim, K. (1960). *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.

Marx, K. ve F. Engels, ([1846] 1970), *The German Ideology*, Der.. C. J. Arthur, London: Lawrence & Wishart.

Rhea, J. T. (1996). *Race Pride and the American Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, C. (1994). "The Politics of Recognition," içinde A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism* Princeton: Princeton University Press.



"Lenin'in Önünde"
Fotoğraf: Henri Cartier-Bresson

KURAM, EYLEM VE İNANÇ EKSENİNDE SİYASAL İDEOLOJİLERİN GELECEĞİ

Davut Ateş

GİRİŞ

Eğer Destutt De Tracy bundan tam iki yüz yıl önce Yunanca "idea" ve "logos" kelimelerini birleştirip "düşüncenin bilimi" anlamında "ideoloji" kelimesini icat[1] etmemiş olsaydı, modern akımların, inançların ve siyasal düşüncelerin tanımlamasını hangi kelime ile niteleyebilirdik bilmiyorum. Ancak, düşüncenin bilimini ifade etmek için kullanılan bu terimin zamanla düşüncenin kendisini ifade eder hale geleceğini sanırım De Tracy de tahmin edememiştir.

İdeolojiler, modern insanın düşüncesine olan bağlılığını ve kurtuluşa olan ısrarlı inancını gösterirler. İdeolojiler, bir taraftan aydınlanmanın getirdiği insan düşüncesini ve rasyonelliği taşırken, diğer taraftan da in-

[1] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1993, İstanbul, s. 176.

sanların bu düşüncelere olan inançlarını yansıtır. İnanç ile rasyonelliği aynı potada toplayan ve modern insana hem düşünme hem inanma fırsatı veren ideolojiler, modern insanın doğal bir özelliği haline gelmiştir.

Şerif Mardin "ideolojinin çağımızın yarattığı toplumsal çalkantıların ardından geldiğini, bu karışıklıkların yıprattığı ve erittiği değersel ve bilişsel evreleri yeniden kurma çabaları olduklarını gördük" diyor.[2] Bu ifade, insanlığın gelenekten moderniteye geçişi sırasında "kutsal"ın boşaltmış olduğu alanın "ideoloji" tarafından doldurulmaya çalışıldığını açıklar. Çağdaş toplumlarda üstlenmiş oldukları vazgeçilmez rollere rağmen, siyasal ideolojilerin sonuna ilişkin zaman zaman hâkim görüşler ortaya çıkmaktadır. Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkan durumu betimlemek amacıyla ideolojilerin sonunu ilân eden tahrik edici ve bir o kadar da popüler hale gelen görüşler, insanlığın tarihsel gelişimi içerisinde ideolojilerin işlevlerini tamamladığını ve ideolojik bir çağın bir daha tecrübe edilmeyeceğini çok da kesin bir şekilde ifade etmektedirler.[3] Ancak, bu ilân gerçekten tartışmaya açık bir konudur. Zira, bu ilânın, kendisinin ideolojik olmaktan kurtulduğunu iddia etmesi, modernite içerisinde ideoloji kelimesinin taşıdığı anlam tuzağına düşmesine engel değildir. Nitekim, Soğuk Savaş sonrasında tecrübe ettiğimiz deneyimler, hâkim söylemin kendisinin de ideolojik öncelikler taşıdığını, bu yüzden ideolojinin tarih sahnesinden çıktığına ilişkin görüşlerin gerçeklerden uzak olduğunu göstermiştir.

SİYASAL İDEOLOJİLERİN DÜŞÜŞÜ

XIX. ve XX. yüzyıllar, ideolojilerin hızlı yükselişine ve siyasette etkin olduklarına tanıklık etmiştir. Batılı liberal-demokratik toplumların bugün bulundukları konumun açıklanmasında, XVIII. yüzyıl liberalizminin ve XIX. yüzyıl Marksizmi'nin önemi yadsınamaz. Sanayi kapitalizminin yerleşmeye başladığı XIX. yüzyılın ilk yarısından sonra, işçi sınıfının çıkarlarını ön plana çıkaran sol ideolojilerin geliştirdiği düşünceler ve benimsediği eylemler, sanayi kapitalizminin terbiye edilmesinde önemli rol üstlenmiştir. Çalışma yaşı, çalışma saati ve sendikacılık gibi sosyal haklar, işçilerin siyasal yapıda ağırlıklarını koymaya başlamasına neden olan genel oy hakkı gibi gelişmeler sol ideolojilerin ağırlıklı olmasının sonuçlarıdır. XX. yüzyılda faşizm, komünizm ve liberalizm gibi ideolojiler, aralarında yaşanan yıkıcı rekabete rağmen birbirlerini beslemişlerdir. Bu yıkıcı rekabet, kimi zaman da İkinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi biri-

[2] Şerif Mardin, *İdeoloji,* Turhan Kitabevi, 1982, Ankara, s. 171.
[3] Francis Fukuyama, *The End of the History and the Last Man,* Macmillan, 1992, New York.

nin tarih sahnesinden çekilmesine neden olmuştur. Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte reel sosyalizmin tarih sahnesinden çekilmiş görünmesi, liberalizm ile sosyalizm arasında son yarım yüzyıldır devam eden yıkıcı rekabetin bir sonucudur. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve sosyalizmin tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte (!), ideolojilerin tamamen sona erdiği, ideolojik yaklaşım ve politikaların toplumlara mutluluk ve huzur getirmediği yönünde ağırlıklı bir görüş ortaya çıkmaya başlamıştır. Soğuk Savaş, bir ideoloji olarak reel sosyalizmin sonunu getirmiş olmasına rağmen, yeni dönemde, yine bir ideoloji olarak liberalizm, tarihsel bir üstünlük kazanmıştır. Öyleyse, sosyalizmin sona ermesi ideolojilerin sonu anlamına gelmemektedir. Ancak, kuramsal boyutta tartışıldığı gibi, güçlü konumdaki ideolojilerin, ideoloji kelimesinin olumsuz anlamından kaçabilmek için, kendilerinin ideolojik olmadığı yönündeki iddiaları nedeniyle böyle bir yanılsama ortaya çıkmıştır. Liberalizm de tıpkı sosyalizm veya komünizm gibi kökeni modernitenin başlangıcına dayanan uzun bir tarihî geçmişe sahip bir ideolojidir. Liberalizmin, Soğuk Savaş sonrasında siyasal düşünce alanında muzaffer bir şekilde biricik kalması, ideolojik özelliğinden sıyrıldığı anlamına gelmez.

Üstelik siyasal ideolojilerin düşüş eğilimine girdiğine ilişkin görüşler, Soğuk Savaş sonrası döneme de münhasır değildir. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında 1960'lara kadarki dönemde de siyasal ideolojilerin önem kaybetmeye başladığına ilişkin yaygın kanaatler belirmeye başlamıştı.[4] İkinci Dünya Savaşı'nda faşizmin ağır bir yenilgiye uğratılması, devrimci sol söylemin daha çok ortaya kayarak sosyal politikalar üzerinde durması, Keynesçi ekonomi politikaları ile fakirliğin azaltılması ve refah devleti uygulamalarının yaygınlaştırılması gibi nedenlerle, siyasal ideolojinin Batı'da artık eski önemini kaybettiği farz ediliyordu.[5] Topluma ilişkin her çözümlemede olduğu gibi bu analizler de çok kısa bir süre içerisinde tarihsel süreçte test edilecek ve 1960'lardan sonra ortaya çıkmaya başlayan devrimci sol hareketler nedeniyle de ideolojilerin sonuna gelindiğine ilişkin savlar yanlışlanacaktı. Aslında, ideolojinin sonu söyleminin, belirli bir ideolojiyi kasteder şekilde açıkça ortaya atılmasının, kimi yanlış anlama ve kavramsallaştırmaları engellemesi düşünülebilir. Ancak, hâkim duruma gelen ideolojinin, ideoloji kelimesinin olumsuz

[4] 1950'li yıllarda, tümcü ve aşırı ideolojilerin gerileme halinde olduğu, bunun nedeninin Batı'da erişilen gelişmişlik ve bolluk düzeyi olduğu, gerilemenin göstergesinin de sağ ve sol uçların farklılıktan çok benzerliklere doğru kaydığı ifade edilmekteydi, Şerif Mardin, *İdeoloji*, Turhan Kitabevi, 1982, Ankara, s. 175.

[5] Seymour Martin Lipset, *Political Man*, Heinamann, 1960, Daniell Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Free Press, 1962.

anlamlarından kurtulmak için, tümcü bir yaklaşımla ideolojilerin sonunun geldiğini ilân etmesinin ve kendi söyleminin de ideoloji olmaktan öte tarihsel bir gerçeklik olduğunu iddia etmesinin, hâkim ideolojinin zafer sarhoşluğu içerisinde biricik konumunu muhafaza etmek için aldığı bir korunma önlemi olduğu düşünüldüğünde, hiçbir hâkim ideolojinin, belirli bir ideolojinin sonunu ilân etmesi de zaten beklenemez. Bu yüzden ideolojinin sonu söylemleri her zaman tümcü bir yaklaşımla yapılmaktadır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının hemen ardından, Batılı liberal-demokrasinin nihaî ve evrensel hükümet şekli ve liberalizmin da insanlığın nihaî düşünce noktası olduğu, ideolojik evrimin sonuna gelindiği ilân edildi. Aslında, tarihin sonunun bu şekilde ilân edilmesi, Hegel'in tez-antitez diyalektiğinde geçen insanlığın fikirsel evriminin nihaî rasyonel toplum ve devlet yapısına ulaşılmasıyla tarihin son bulacağı şeklindeki tezinin Soğuk Savaş sonrası bağlama hemencecik uyarlanmasıdır.[6] 1990' larla başlayan süreçte ideolojilerin sonunun geldiği temel fikri çerçevesinde tarihin sonunun ilân edilmesine zemin hazırlayan belirli etkenler elbette mevcuttur. Gelişmeler, hâkim ideoloji durumuna gelen liberalizmin, ideolojilerin sonu tezini belli bir ölçekte reel bir zemine dayandırmasını sağlamıştır. Peki, gelişmeler neydi ve nasıl algılanarak, liberalizm kendisinde, ideolojilerin tarihsel işlevini tamamladığına ilişkin tümcü bir yaklaşım benimsemesini sağlayacak cüreti buldu?

Birincisi, reel sosyalizmin yıkılması ideolojilerin düşüş eğilimine girdiğine ilişkin yargıları harekete geçirmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte reel sosyalizmin yıkılmasının yol açtığı hayâl kırıklığı, ideolojilerin düşüş eğilimine ilişkin yargıları kuvvetlendiren bir ortam yaratmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nda faşist yönetimlerin yıkılması, nasıl faşizmin bir ideoloji olarak tarih sahnesinden çekilmesine neden olduysa, Soğuk Savaş'ın sonunda da sol ideolojilerin tarihsel işlevlerini tamamladığına ilişkin görüşler yoğunluk kazanmıştır. Siyasal ideoloji, kuram, eylem ve inançlar bütünü ile kimlik kazanır. Kuramsal düzeydeki mükemmeliyet, ideoloji taraftarlarına bir inanç kazandırır. İdeolojinin kuramsal mükemmeliyeti eylemlerle tarih sahnesinde test edilir ve bu testte başarısız olan ideolojilerin kuramsal zayıflıkları ortaya çıkar ve taraftarlarının zihnine ve kalbine kazınan inanç da zayıflar. Marksizm, sosyalizm ve komünizm gibi sol ideolojilerin Soğuk Savaş sonrasında karşılaştığı durum da esas itibariyle budur. Ancak, şunu ifade etmek gerekir ki, bir dönem eylemlerle ortaya çıkan başarısızlık, söz konusu ideolojinin mutlaka nihayet tarih sahnesinden çekilmesi anlamına gelmemektedir. Karşılaşılan yeni

[6] Francis Fukuyama, *a.g.e.*, s. 3-4.

durum aslında bir kriz durumudur. İdeolojinin kendi içerisinde yeni kuramsal temeller ve yeni eylemler programı yapılabildiği ve hedef toplumsal kitle nezdinde inanç ve güveni yeniden tesis edilebildiği takdirde, bir dönem zayıflamış görünen bir ideolojinin ilerleyen bir dönemde yeniden ağırlıklı hale gelmesi elbette mümkündür. Soğuk Savaş sonrasında ideolojilere yönelen güvensizliğin önemli unsurlarından biri tabiî ki, bir kısım literatürde ideolojinin sol düşünce akımları ile özdeşleştirilmiş olmasıdır. Bu özdeşleştirme nedeniyle reel sosyalizmin yıkılması ideolojilerin tarihsel işlevlerini tamamladığına ilişkin yargıların kuvvetlenmesini sağlamıştır.

Siyasal ideolojilerin önem kaybettiğine ilişkin yargıların ortaya çıkmasındaki *ikinci* önemli unsur, küresel kapitalizmin kabuk değiştirmesidir. Kol işçiliği gerektiren sanayilerin gelişmemiş ülkelere kayması, gelişmiş ülkelerde bilgi ve hizmet sektörlerinin ağırlıklı hale gelmesi, klâsik Marksizm'deki işçi, üretim, kâr ve yabancılaşma gibi temel kavramların en azından gelişmiş ülkeler için uygulanabilirliğini sınırlandırmıştır. Marks, kapitalizmin üretim zincirini sermaye malları ve tüketim malları üretimi olmak üzere iki ana grupta toplamışsa da, bugün geldiğimiz nokta itibariyle, ileri düzey kapitalist üretim zincirine hizmetler (sigortacılık, bankacılık, ar-ge, bilgi üretimi) dediğimiz çok önemli bir halka daha eklenmiştir.[7] Hizmetler sektörü, kol işçiliğine dayalı sanayilerin önemini yitirmesine neden olmuş ve kol işçiliği gerektiren işler gittikçe azalmıştır. Batılı proleter sınıfın küreselleşen dünya ekonomisi içerisinde, klâsik anlamıyla proleter olma özelliğini yitirmesi nedeniyle, paylaşım merkezli siyasal ideolojiler Batılı toplumlar için bir cazibe merkezî olmaktan çıkmış görünüyor. Devrimci sol ideolojiler yerine, George Sorel'in çok güzel ifade ettiği gibi,[8] liberal-kapitalist sistem içerisinde işçi sınıflarına önemli kazanımlar sağlayan sosyal demokrasi daha fazla ön plana çıkmıştır. Sosyal ve ekonomik yönden durumu hızla iyileşen Batılı proleter sınıfın artık proleter olması ve devrimci eğilimlere inanç bağlaması için bir neden kalmamıştır. Ayrıca, ideolojiler arasındaki savaşların hepsinin aslında Batı'nın iç savaşları niteliği taşıdığına, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle Batı dünyasındaki bölünmenin de son bulduğu, böylece XXI. yüzyıldaki çatışmaların Batı ile diğerleri arasında gerçekleşeceğine ilişkin tahminler[9] 11 Eylül saldırıları ile başlayan süreçte sanki doğrulanır gibi olmuştur.

---

[7] Samir Amin, *Kapitalizmin Hayaleti*, Çeviren: Cengiz Algan, Sarmal Yayınevi, 1999, İstanbul.
[8] George Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, Çeviren: Anahid Hazaryan, Epos, 2002, Ankara.
[9] Samuel Huntington, "Medeniyetler Çatışması", *Medeniyetler Çatışması*, Derleyen: Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, 2000, Ankara, s. 23.

İdeolojilerin önemini kaybettiğine ilişkin görüşleri tahrik eden *üçüncü* önemli gelişme, bilgi teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak kültürel farklılıkların bireylerin kimliklerinin belirlenmesinde daha ağırlıklı hale gelmesi, ideolojik alanın ekonomi değil kültür tarafından doldurulmaya başlanmasıdır. Sosyalizm ideali etrafında birleşerek modern çok uluslu siyasal yapılar tesis eden rejimlerin etnik ve milli temelde ayrışması ve dağılması neticesinde, özellikle bu ülkelerden başlayarak insanların etnik-milli veya dinî kimliklerinin ön plâna çıkmasına zemin hazırlamıştır. Yugoslavya ve Sovyetler Birliği'nin etnik-milli temelde dağılması ve çok sayıda yeni devletçiğin ortaya çıkması, ideolojinin boşalttığı ortak kimlik alanının etnik-milli idealler tarafından doldurulmasını sağlamıştır. Herkes ideolojilerin son bulduğu konusunda hemfikir iken, hiç kimse, yeni etnik-milli eğilimlerin aslında İkinci Dünya Savaşı ile yıkılan uç milliyetçilik faşizmin, küreselleşme sürecinde ılımlı milliyetçilik ekseninde yeniden canlanma ihtimali olup olmadığını, tarihsel korkular nedeniyle ya tartışmak istemiyor ya da böyle bir olasılığın mümkün olmadığını kabullenmiş görünüyor. Milliyetçi duyguların yeniden depreşmesi, Bosna-Hersek, Kosova ve Kafkasya gibi bölgelerde ortaya çıkan yeni çatışma alanlarının başlıca unsurudur. Her ne kadar, ideolojilerin Batı kaynaklı olduğu, Batı' nın ideolojik sorunları kendi içerisinde hallettiği ve Soğuk Savaş sonrasında en azından Batı içerisinde ideolojik bir sorun kalmadığına ilişkin görüşler, gelişmiş Batı'nın küresel çıkarlarının korunması bağlamında bir anlam taşıyor olsalar da, dünyanın diğer bölgelerinde yeşermeye başlayan ve etnik-milli veya dinî kaynaklara dayanan ideolojik yükselişin bumerang etkisiyle Batı'da da aynı yönde bir eğilimi tahrik etmeyeceğini kimse garanti edemez. Özellikle çok sayıda Müslüman azınlığın bulunduğu ABD, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi merkez ülkelerde, 11 Eylül olayı sonrasında ortaya çıkan gelişmeler, milliyetçiliğin Batı'ya aslında o kadar da uzak olmadığını göstermiştir.

Siyasal ideolojik söylemlerin öneminin azalmasına zemin hazırlayan *dördüncü* önemli etken devletin rol ve işlevlerindeki değişimdir. XIX. ve XX. yüzyılda devletin ekonomi, siyaset ve topluma ilişkin rol ve işlevleri daha fazla ve belirleyici olduğundan, klâsik siyasal ideolojilerin ağırlığı daha fazla hissedilmekteydi. Zira, somut bir amaç olarak devlet, üstlendiği geniş yetkilerle orta yerde duruyordu. Merkezî devletin ideolojik gruplar tarafından ele geçirilmesi, amaçların gerçekleştirilmesi için en önemli ön şartlardan kabul ediliyordu. Bu yüzden de ideolojik kavgalar daha sert ve yaygın olarak gerçekleşiyordu. Halbuki, küreselleşme süreci içerisinde kapitalizmin geçirdiği evrime bağlı olarak, özellikle ekonomi alanında devletin rol ve işlevlerindeki sınırlamalar ve kısıtlamalar, ideolojik grup-

lar için devleti bir amaç olmaktan uzaklaştırmıştır. Zira, yetkileri kısıtlanmış veya sınırlandırılmış bir devleti ele geçirerek topluma yeniden şekil verme imkânı artık kalmamıştır. Küresel kapitalizm içerisinde devletin artık merkezî bir konum teşkil etmemesi nedeniyle, özellikle ekonomik kaynaklı ideolojiler, kuramsal tutarlılıklarını yitirmeye başlamış ve hitap ettikleri kitleler nezdinde itibarlarını kaybetmiştir. Bu yüzden, küreselleşme içerisinde yükselen ideolojilere baktığımızda, siyasal konulardan daha çok iktidar alanı ile doğrudan bağlantılı olmayan konular üzerinde durulduğunu görürüz. Yükselen yeni ideolojilerden çevreciliğin ve feminizmin amaçları incelendiğinde, amacın, devlet aygıtının ele geçirilmesinden çok, devlet aygıtının taleplere cevap verebilir hale getirilmesi olduğunu görürüz. Soğuk Savaşın sona ermesini müteakip, siyasal ideolojilerin önem kaybetmesindeki en önemli etken belki de, bir siyasal yapı olarak devletin geçirmekte olduğu evrimdir. Ancak, bu evrimde kültür ekseninde şekillenen milliyetçiliğin, sınıfsal bazlı ideolojilere oranla daha fazla rol oynayacağı açıktır. XXI. yüzyıla girerken ulus devletlerin siyasal bir yapıdan ziyade kültürel bir yapıya dönüşmesi ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra, oniki bağımsız devletin ortak ekonomik bir düzeni yeniden tesis etmeleri, diğer üçünün Avrupa Birliği'ne dahil olmaları, Yugoslavya parçalandıktan sonra bağımsızlık üzerinde bu kadar istekli olan yeni devletlerin Avrupa Birliği'ne bir an önce dahil olma yönündeki istekleri, aslında, bağımsız bir ulus devlet talebinin yavaş yavaş siyasal ve ekonomik nedenlerden kültürel önceliklere kaydığını göstermektedir.

Siyasal İdeolojilerin Geleceği

Reel sosyalizmin yıkılması, küresel kapitalizmin kabuk değiştirmesi, kültürel politikaların ağırlıklı hale gelmesi ve ulus devletin rol ve işlevlerindeki dönüşüm, uluslararası çatışmaların artık ideolojik veya ekonomik eksenler etrafında gerçekleşmeyeceği, çatışmaların medeniyetler arasında kültürel düzlemde görülmeye başlayacağına ilişkin tezlerin[10] yoğunluklu olarak tartışılmasına ortam hazırlamış, diğer taraftan da ideolojik anlamda tarihin sonunun geldiği ve liberal ideolojinin kesin bir zafer kazandığına ilişkin tezler de gündemin ilk sıralarına oturmaya başlamıştır. Bir taraftan ideolojik bir zafer ilânı ve bu çerçevede soyut amaçlar ve idealler için yapılan mücadelelerin yerini ekonomik hesaplara, teknik sorunların çözümüne, çevre konularına ve tüketici taleplerine bırakacağı yönündeki ön-

[10] Samuel Huntington, *a.g.e.*, s. 22.

görüler,[11] diğer taraftan ortaya çıkması muhtemel yeni çatışma alanlarının önerilmesi ve Batı'ya buna dönük tavsiyelerde bulunulması ideolojik yaklaşımlara çok da yabancı bir durum değildir. Hâkim duruma gelen ideolojiler doğal olarak, bir daha çatışma olmaması temennisiyle, zaferlerini ilân ederler, tarihin doğru mecrada ilerlediğini ileri sürerler veya ideolojik çatışmalar anlamında tarihin artık bittiğini teyit etmeye çalışırlar. Bu yönüyle hâkim ideolojiler her zaman muhafazakâr bir kimliğe bürünürler.[12]

Aydınlanma felsefesi doğrultusunda bireyin rasyonel hale gelmesi ideali dikkate alındığında, küreselleşme sürecinde ideolojik önceliklerin yerini kültürel önceliklerin alacağına ilişkin sav, aydınlanma ve modernitenin eleştiriye açık en önemli boyutunu teşkil etmektedir. Zira, ideolojik çatışmalarda bireylerin ve toplumların seçim özgürlüğü vardı. İdeolojilerden birini veya diğerini tercih edebilecekleri gibi, kendi düşünce eylemleri ile yeni ideolojik öncelikler belirleyebilirlerdi. Halbuki medeniyetler arası kültür düzleminde cereyan edecek çatışmalarda bireylerin ve toplumların böyle bir seçim şansı mevcut değildir artık.[13] Zira, ideoloji modern bir olgu olarak yanlışlanabilir veya doğrulanabilir, bu durum da, herkes için seçim şansının olduğunu gösterir. Bir başka deyişle, ideolojik olma zihinsel bir kazanımdır. Halbuki, kültürel özellikler düşünme ve kazanma süreçleri sonucunda değil tabiî ve verili olarak kabul edilir. Bu yüzden, kültürel çatışmalarda bireylerin ve toplumların taraf seçme gibi bir özgürlükleri yoktur. Her kim ne ise, odur. Bireyin önceliklerinin belirlenmesi ve rasyonellik ideali çerçevesinde, ortaya çıkması muhtemel böyle bir kavramlaştırma, aydınlanma felsefesi ile taban tabana zıt bir durumdur. Eğer, gelecek yüzyılda bireyler kendi düşünceleri ekseninde kendi önceliklerini belirleme şansından mahrum kalacak ise, yüzyıllardır devam eden aydınlanma çabasının bir hiç uğruna yapıldığı ortaya çıkar. Yeni dönemde kültürel veya dinî önermelerin bireyin ideoloji etrafında şekillenen düşünce eylemine baskın çıkması aydınlanma felsefesi açısından tarihin geriye dönüşü anlamını taşır.

İdeolojilerin sonuna ilişkin olarak Wallerstein haklı olarak bir geçiş döneminden bahsetmektedir. Ne kadar süreceğini tam olarak kestiremediğimiz ve sonucunda hangi ideolojilerin çıkacağını bilemediğimiz bir geçiş dönemidir bu.[14] Bu yüzden Soğuk Savaş sonrasında liberal ideoloji-

---

[11] Francis Fukuyama, *a.g.e.*, s. 10.

[12] Samir Amin, "Emperyalizm ve Kültürelcilik Birbirini Tamamlıyor", *Medeniyetler Çatışması*, Derleyen: Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, 2000, Ankara, s. 351.

[13] Samuel Huntington, *a.g.e.*, s. 27.

[14] Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, Çeviren: Erol Öz, Metis, 2003, İstanbul, s. 91.

nin, ideolojik olmadığı yönündeki iddialarına rağmen, insanlığın mutluluğu, refahı ve gelişmesi için tek seçenek olarak kaldığını bildirmesi ve bu yönde kuramsal girişimler yapması, bu girişimlerin dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı şekillerde algılanması,[15] liberalizmin henüz tam anlamıyla bir alternatif ortaya çıkmasını gerektirecek düzeyde kurumsallaşmadığını gösterir. Her ne kadar ekonomik alanda küresel boyutta gözlemlediğimiz kurumsallaşma girişimleri somut olarak gelişiyor olsa da,[16] aynı zamanda güvenlik konusunda NATO'nun önümüzdeki dönemde kimliğinin ve işlevlerinin küresel güvenliğin sağlanması amacına yönelik olarak dönüştürüleceğine ilişkin ipuçları olsa da, ayrıca, 11 Eylül olayı sonrasında Afganistan ve Irak'ta şahit olduğumuz durum ve son olarak da Büyük Ortadoğu Projesi gibi bölgesel kimi dayatmalar hâkim liberal söylem etrafında küresel boyutta bir eylemler bütününe işaret ediyor olsa da; alternatif ideolojilerin ortaya çıkması, bazı ipuçlarının varlığına rağmen, bir olgunlaşma dönemini gerektirdiği bilinen bir durumdur.

Bireylerin ve toplumların yeni ideoloji arayışlarında bugün yaşamakta olduğumuz küreselleşme süreci zorunlu bir çerçeve sunmaktadır. İdeolojilerin yoğunluk yaşadığı XIX. ve XX. yüzyılda, siyasal ideolojilerin temel sorunsalı, sınırları belirli bir toplumsal ve siyasal düzen içerisinde paylaşım sorununu gündeme taşımaktı. Halbuki, Batılı gelişmiş ülkelerde bugün artık böyle köklü bir paylaşım sorunu bulunmamaktadır. Belki de Batılı ülkelerdeki toplumsal sınıfların en alt katmanlarında yer alan kitlelerin bile ekonomik durumları, gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkelerdeki en üst katmanların konumundan daha iyidir. Dolayısıyla bireylerin ve toplumların paylaşım taleplerini dillendiren siyasal ideolojiler en azından Batılı toplumlar için öncelikli söylem aracı olmaktan çıkmış görünüyor. Buna karşın, paylaşım sorunu fiilen küresel bir seviyeye taşınmıştır. Yani gelişmiş ülkeler ile gelişmemiş ülkeler arasındaki gelişmişlik düzeyi farkının getirdiği ve gittikçe de artan refah farkı. Fiilen ortada olan bu paylaşım sorununa karşın, liberal ideolojinin, tarihin sonunu ilân etmesi ve ideolojik eksenli yeni çatışmaların gündemden çıkarılmasını istemesi ve bunu küresel bir söylem haline getirmesi doğal karşılanmalıdır. Bu küresel liberal söylem, ideolojik olmadığını ne kadar ısrarla iddia ederse etsin, elbette kazananların ideolojisi haline gelmiştir. Mevcut küresel pay-

[15] Gelişmemiş ülkelerin dünya sisteminde yeterince temsil edilmediği, küresel liberalizmin aslında ileri düzey kapitalizmin kuramsal bir söylemi olduğu, küresel liberalizmin, Batı'nın sömürge döneminde ötekileri medenîleştirme projesinin bir devamı olarak algılanabileceğine ilişkin tepkiler, önümüzdeki dönemde liberal ideolojinin köklü bir eleştireye tâbi tutulabileceğinin işaretleri sayılmalıdır.

[16] Dünya Ticaret Örgütü, IMF, Dünya Bankası, OECD, G-7 vb.

laşımı korumaya çalışan liberal söylem bu yönüyle muhafazakâr bir özelliği yansıtmaktadır. Hâkim ideoloji zaferini çılgınca kutlarken, küresel çapta kaybedenler henüz bir karşı-ideolojik söylem geliştirme fırsatı bulamamışlardır. Wallerstein'ın da üzerinde durduğu gibi bu, bir geçiş dönemidir ve çıplak gerçekliğin ne olduğu konusunda kaybedenlerin zihni oldukça bulanıktır. Zamanla, küresel çapta kaybedenlerin küresel paylaşım sorunsalını güçlü bir şekilde gündeme taşımaları muhtemel görünmekle birlikte, bunun, etkin olarak ne zaman ortaya çıkacağını kestirmek elbette güçtür. Ancak, geçiş döneminde ideolojinin boşaltmış olduğu alanın etnik-milli veya dinî söylemler tarafından doldurulması ve Soğuk Savaş'ın sona ermesinden beri yaşanan gelişmeler kısmen Huntington'ın tezlerini destekliyor görünse de, küresel paylaşım sorunu bir gerçeklik olduğuna göre, zaman içerisinde etnik-milli veya dinî söylemlerin hafiflemesi ve küresel paylaşımı gündeme taşıyan daha geniş çaplı söylemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zaten, etnik-milli veya dinî temelli çatışmaların yoğunluk kazanması kısmen küresel liberal ideolojiyi rahatlatmış görünüyor. Etnik-milli veya dinî çatışmalar küresel sorunları bir süreliğine ertelemiştir. Ancak, bu etnik-milli veya dinî çatışma durumunun süreklilik arz edeceğini iddia etmek, küresel çapta gerçekleşmesi muhtemel bir karşı-söyleme alternatif küresel liberal ideolojinin bir ön önlemi olarak düşünülebilir.

Küresel durumda ortaya çıkan paylaşım sorunundan kaynaklanacak ideolojik yaklaşım, gelişmiş ve gelişmemiş ülkelerin benzer sınıflarının ittifakından oluşacak bir ideolojik söylem olmayacaktır. Marks'ın, bütün dünyanın proleterlerinin birleşmesinin mantıksal bir zorunluluk olduğunu iddia ettiği dönemde bile, küresel çapta böyle bir ittifak gerçekleştirilememiştir. Bu dönemde beklenen köklü dönüşüm veya devrimin ekonomik parametrelere dayalı sınıfsal düzeyde gerçekleşmesi bekleniyordu. Halbuki tarihsel süreçte Batılı proleter sınıfların sosyal politikalar yoluyla elde ettikleri iyi hayat seviyesi, devrim konusunu batısıyla doğusu ile enternasyonel olmaktan çıkarmıştır. Üstelik Batılı alt sınıflar bu konuda tamamen isteksiz hattâ redçi bir konuma gelmişlerdir. Bu dönemde paylaşım sorunu, ulusal sınırlar içerisinde kalmış ve zamanla çözümlenmiştir. Halbuki, küreselleşmede paylaşım sorunu artık ulusal sınırları aşmış, daha çok coğrafî eksende, gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler arasındaki bir sorun haline gelmeye başlamıştır. Paylaşım eksenindeki bu coğrafî kesinlik ve ayrışmışlık, belki de medeniyetler çatışması olarak sunulan ve sanki ekonomik merkezli olmayacağı farz edilen küresel savaşların ortaya çıkmasında en önemli etken haline gelecektir. Aslında, ideolojinin ekonomi ve paylaşım konusunda önemli bir içeriğe sahip olduğu dikkate

alındığında, liberal-kapitalist blok tarafından gündemin ideoloji temelinden kültür temeline kaydırılmasındaki neden daha iyi anlaşılabilir. Zira, ideolojik bir yarış, paylaşım sorununu doğrudan gündeme getirecek iken; kültür ve medeniyet temelindeki bir yarış, kimlik üzerinde olacak ve paylaşım sorunsalı kısmen kimliğin gölgesinde kalacaktır. Bu durum, hâkim ideolojinin gerçekliği saklama konusunda nasıl bir beceri kazanmaya çalıştığını gösterir. Dolayısıyla küreselleşme içerisinde liberal-kapitalist bloğa alternatif bir ideolojik söylem geliştirilecek ise, bu, temel olarak coğrafya ekseninde şekillenen bir ideoloji olacaktır. Alternatif söylemin medeniyet ekseninde ideolojik bir söylem üretmesi beklenmemelidir. Medeniyet ekseninde üretilecek söylem kültürel bir söylem olacaktır. Kültürel söylem de Batı dışı bütün kültürler tarafından üretilecek olması nedeniyle çok söylemli bir durum ortaya çıkacaktır. Batı dışı coğrafyanın üreteceği ortak ideolojik söylem de doğal olarak ekonomi merkezli olacak ve küresel paylaşımı gündeme taşıyacaktır.

Dünyanın iki kutuplu ideolojik yapısının yıkılmasından sonra, ideolojik söylemin dönemsel bir kriz geçiriyor olması, bunun yerine etnik-milli veya dinî çatışmaların yoğunluk kazanmış görünmesi, etnik-milli veya dinî söylemlerin ideolojinin modernite içerisinde bireyin ve toplumun farklı taleplerinin karşılanmasındaki işlevlerini üstleneceği anlamına gelmemektedir. Her ne kadar kimlik anlamında, etnik-milli veya dinî söylemler bireylere ve toplumlara bir kimlik arz ediyor olsa da, etnik-milli veya dinî temelde kazanılan bu kimlik etrafında geliştirilen söylemin, bireyin ve toplumun taleplerini hangi boyutlarda kucaklayabileceği açık değildir. Elbette, küreselleşme süreci içerisinde yoğunluk kazanan ve bireysel tercihler ile özellikle yerel kültürel kimliklerin tanınması anlamında kimlik/kültür politikalarının önemini azımsamış değilim. Ancak, bu söylemlerin klâsik ideolojilerin yerini alıp alamayacağı gerçekten tartışmaya açık bir konudur. Üstelik, her ne kadar üstlendikleri işlevler farklı olsa da, küresel ortamda yeniden alevlenen etnik-dinî söylemlerin ideoloji benzeri etiketleri kullandığına şahitlik ediyoruz. Örneğin, İslâmcılık bu kavramların en popüler olanıdır. Küresel liberal ideolojinin bir taraftan zaferini ilân etmesi, diğer taraftan ise rakipsiz olmaktan duyduğu korkudan olsa gerek, kendine yeni bir dinamizm alanı yaratabilmek için küreselleşme içerisinde önem kazanmaya başlayan kimi dinî söylemleri hemen bir ideoloji gibi piyasaya arz etmesi ve bu çerçevede yeni stratejiler geliştirmesi, dinî söylemlere ideolojik bir işlev yükleme çabası olarak görülebilir. Zira, kendisi bir din olmayan küresel liberalizmin doğrudan bir din ile mücadeleye girişmesi kendi doğasına aykırı bir durum iken, dinin bir ideoloji gibi arz edilerek rakip haline getirilmesi ve böylece söz-

de mücadele olasılığının geliştirilmesi liberalizmin yalnızlıktan kurtulması ve kendi kendini tüketmesini önlemek için başvurulan ideolojik bir taktik olarak görülmelidir.

Küresel liberal-kapitalist söylemi burada çok önemli bir açmaz beklemektedir. Bir taraftan, paylaşım sorununun gölgelenmesini teminen gündem, ideolojiden kültüre doğru kaydırılmakta iken, diğer taraftan aynı liberal-kapitalist söylem, din veya kültür ekseninde ortaya çıkan kimi söylemlere hemen ideolojik bir renk vererek ideolojik yalnızlıktan kurtulmaya çalışmaktadır. 11 Eylül olayı sonrasında uluslararası terörizmin bir ideolojiymiş gibi sunulması bu yüzdendir. İslâm köktenciliğine dayanan küresel cihadın İslâmî kimi kaynaklardan ilham aldığı yadsınmamakla birlikte, geleneğin modernite içerisinde yeniden üretilmiş halinin çağdaş anlamı ile bir ideoloji olamayacağı, bireylerin ve toplumların taleplerine modern anlamda cevap veremeyeceği açıktır.

Sonuç

Küresel düzeyde gelişmişlik farkına dayalı bir hegemonya olduğu sürece ya da kimi özel çıkarlar genel veya evrensel çıkarlar olarak görüldüğü sürece, egemenliğin belirli bir kesimin elinde toplandığına ilişkin bir yanılsama her zaman kendini yeniden üretecektir.[17] Böyle bir ihtimal liberal-demokratik Batılı toplumlar için bir süreliğine ertelenmiş görünüyor olsa da, küresel ölçekte klâsik ayrıcalıklı sınıf analizinin ayrıcalıklı milletler şeklinde yeniden üretilebileceğine önümüzdeki dönemde şahitlik edebiliriz.

Modern tüketim toplumunun ruhsal bir boşluk ile karşı karşıya olduğu su götürmez bir gerçektir. Zaten bu ruhsal boşluk dediğimiz olgu ideolojinin günümüz koşullarındaki kriz durumunu yansıtmaktadır. İster geleneksel din deyin, isterseniz modern ideoloji deyin, bu ruhsal boşluğun ortaya çıkması, muhtemel yeni ideolojiler veya geleneğin modernite içerisinde yeniden üretilmiş hali tarafından doldurulması kaçınılmazdır.[18]

İdeoloji modern toplumda herkes için gereklidir. İdeolojinin son bulması için paylaşımın, yönetimin, bunları düzenleyen yasanın ve bütün bu süreçte rol alan düşünce eyleminin olmaması gerekir. Eğer ideoloji sadece sol merkezli düşünce akımları ile özdeşleştirilirse, evet güç kaybetti.

---

[17] Ufuk Uras, "Aslında sınıfsal egemenlik, bir toplumsal rejimin temel biçimi olduğu müddetçe, diğer bir deyişle, özel çıkarlar, genel veya evrensel çıkarlar olarak görüldüğü müddetçe, belirli bir sınıfın egemenliğinin yalnız ve yalnız bazı fikirlerin egemenliği olduğuna inanmaktan ibaret olan bir yanılsama da, doğal olarak kendini sürekli yeniden üretecektir." diyor. *İdeolojilerin Sonu mu?,* Sarmal Yayınevi, 1996, İstanbul, s. 100.

[18] Ian Adams, *Political Ideology Today*, Manchester University Press, 1993, Manchester.

Ancak, Marks'ın deyimi ile ideoloji hâkim sınıfların iktidarlarını meşrulaştırma söylemi ise, ideolojilerin sonundan bahsetmemiz mümkün değildir. Bir düşünce eylemi olarak ideoloji, geçmişi, bugünü ve yarını kucaklayan, "doğru" araştırmasında gelecek ideal ile geçmişin nostaljisi arasında bugünün insanına ümit kaynaklığı eden, geleneksel toplumdaki kutsal'ın boşaltmış olduğu alanı insan ürünü düşünce ile inanç boyutunda dolduran modernitenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Mevcut sorunlardan kurtulma, mitolojik bir cennet hayâli veya mevcut çatışmalara kesin bir zaferle son verme gibi gerekçelerle insanlık tarihi boyunca geleceği bugüne karşı ayaklandıran düşünceler[19] hep var olagelmiştir. İdeoloji, modernite içerisinde düşünce ile inancı birleştiren ve modern bireyin kurtuluş hikâyesine konu olarak ruhsal dinginliği sağlayan bir olgudur. İnsanlığın, kurtuluşa ilişkin içgüdüsel bir inancı ve bu çerçevede bir düşünce sistemi oluşturma yeteneği kaybolmadığı sürece, ideoloji, bir şekilde hayatımızın parçası olmayı sürdürecektir. Eğer kurtuluş ideali, geleneksel toplumlarda olduğu gibi kutsal bir boyuta kayarak, insanlık, kurtuluş ödevini, insanüstü varlıklara bırakır ise ideoloji son bulur. Siyasal iktidarlar var olduğu sürece, ideoloji iki yönlü olarak varlığını devam ettirecektir. İktidar sahipleri tarafından mevcut durumun meşrulaştırıcı bir söylemi, iktidarın kıskacından kurtulmak isteyenler için de bir kurtuluş ideali olacak.

Ancak, küreselleşme süreci içerisinde ideolojik eksenlerin klâsik tanımlamalarının ve kitlesel güç kaynaklarının köklü dönüşümlere uğrayacağı da kaçınılmazdır. Bu kapsamda, önümüzdeki yüzyıl, coğrafî temelde "iyi" ile "kötü"nün küresel ölçekteki ideolojik söylem yarışına ve kısmen de fiilî çatışmalarına tanıklık edecek gibi görünüyor. Coğrafî temeldeki bu karşıtlık, Huntington'ın deyimi ile medeniyetler arası bir savaşlar niteliği taşıyor olsa da, gerçekte küresel iktidar ve muktedir olamayanlar arasında ekonomi gündemi yoğunluklu bir çatışma gözleyebiliriz. Her ne kadar küresel ölçekteki bu yarış ağırlıklı olacaksa da, Batı'nın da kendi içerisinde yerel düzeyde, kendi tarihsel kaynaklarından esinlenen siyasal ideolojik söylemler mutlaka varlığını devam ettirecektir. Ancak, Batı'nın bu muhalif ideolojik söylemleri, coğrafî bölünmüşlük nedeniyle "ötekiler" arasında XIX. ve XX. yüzyıllardaki popülaritesini bir daha yakalayamayacaktır. Yarışın medeniyetler arası kültür ekseninde olacağını iddia etmek, ideolojik bir yaklaşımdır ve gerçek gündemin saklanması amacını taşımaktadır.

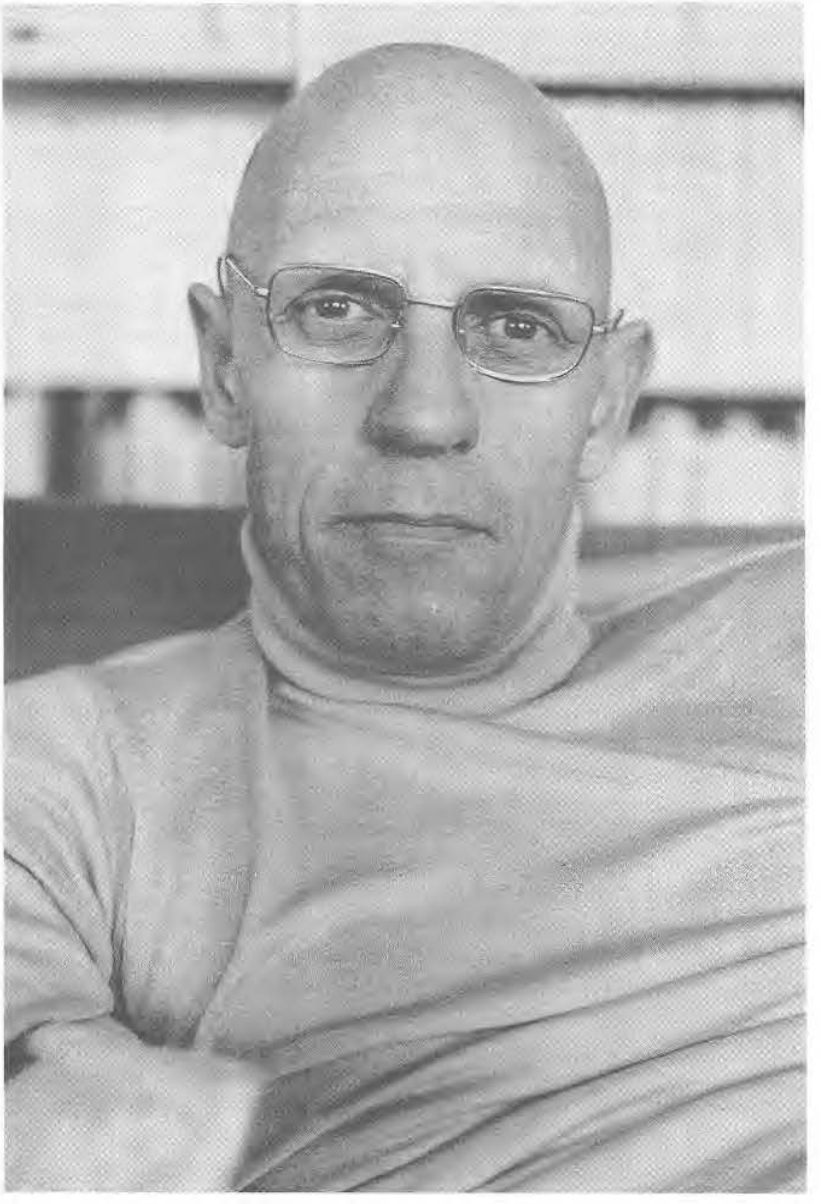
[19] Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, 1980, London, s. 123.



Beijing, 1965

Fotoğraf: Marc Riboud

İDEOLOJİNİN SINIRLARINDA



Michel Foucault (1926-1984)

LEVIATHAN LİBERALİZM SULARINDA GÖRÜLDÜ

LİBERALİZM-HOBBESCU DEVLET GİZLİ İLİŞKİSİNE USSALLIK BAĞLAMINDA FOUCAULTGİL BİR YORUM

Hasan Bülent Kahraman*

GİRİŞ

Hobbes'un geliştirdiği ve Makyavel'le birlikte Batı siyasal sisteminin temel yapısını oluşturan model geç XX. ve erken XXI. yüzyılda ikili bir anlam sergiliyor denebilir. Bir yandan bu modelin aşıldığına yönelik yoğun ve kapsamlı yargılar üretilmekte öte yandan da bu modelin bütün dönüşümlere rağmen kendisini koruduğuna ve gerek bir *genetik yapı* olarak, gerekse daha dolaylı ilişkiler içinde kendisini gösterdiğine dair değerlendirmeler yapılmaktadır. Kuşkusuz Hobbescu modelin belli noktalarda

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

aşıldığı rahatlıkla öne sürülebilir. Çağdaş devletin 'Hobbes ötesi'ne geçen bu niteliği *Leviathan* karşısında kazandığı bir savaştan kaynaklanmaktadır. Bu 'başarı'yı kazanan, daha somut biçimde söyleyecek olursak, liberalizmdir. Gerçekten de bu siyasal ideoloji ve model klâsik devlet anlayışının geriletilmesinde ve yeni bir sistemin üretilmesinde öncü rolünü oynamıştır. Fakat bu önermenin yanıltıcı olmaması gerekir. Çünkü, 'rol oynamak' terimi önceden ve eksiksiz olarak kurulmuş bir sistemin öteki sistemlerle karşılaşarak onları aşması şeklinde tezahür etmemiştir. Tersine, liberalizm de en az öteki sistemler kadar tarihseldir. Kendisini zaman içinde üretmiştir. Bu oluşumu sırasında karşılıklı etkileşimler önemli işlevler üstlenmiştir. Bununla birlikte eğer Hobbescu devletin belkemiğini meydana getiren kavram *otorite*[1] ise ortada 'aşılmış' bir şeyin durduğunu söylemek çok daha güçtür. Çünkü otorite kavramı bugün de siyasal sistemler ve süreçler içinde kendisine özgü ağırlığını korumaktadır. Daha da ilginç olanı bu ağırlığın Hobbescu bir yaklaşım ve önermeden farklı bir biçimde tezahür etmesidir. Hobbes'ta kendisini açıkça gösteren otorite bugünkü modellerde çok daha içkin, gizli ve gizil bir biçimde ortaya çıkmakta, daha doğrusu, varlığını ortaya çıkmaksızın göstermektedir. Buna da kendisini göstermeden gösterme demek mümkündür.

Elbette kurucu liberal ideologların öne sürdüğü temel görüşler Hobbes ötesi dediğimiz sürecin serpilmesinde etkili olmuştur ama bu her şeyin önceden tasarlandığı anlamına gelmez. Nitekim, bugün, 'gelişmiş liberalizm'ler çağından geçilmektedir. Bu dönemin ilgili literatürde 'neo-liberal dönem' olarak 'vaftiz edildiği' kesindir. İçinde bulunulan liberal anlayışların en önemli özelliği ise devletin en küçük hale getirildiği bir sistemi inşâ etmektir. Bu inşa süreci belli bir literatüre göre başarılı da olmuştur. Bugün gelişmiş liberal toplumların ortak paydasını oluşturan demokrasi liberalizmin ötesinde ve bazen ona rağmen bu sonucun elde edilmesinin en temel belirleyenidir. Bu bağlamda liberalizm ve demokrasi beraberliği çok önemli bir devlet dönüşümünü, bütün radikalizmiyle birlikte gerçekleştirebilmiştir.

Bununla birlikte başka bir literatüre göre varılan sonuç, kendi içinde sorunludur. Her şeyden önce, bir *sonuçtan* söz açmak demokrasi kavramının kendisiyle çelişkilidir. Bunu üç koşul halinde tanımlamak mümkündür.

i- Birincisi, demokrasi, ikinci en iyidir ve daima erekseldir. Sonlandığı bir 'en iyi durumu'ndan söz edilmez.

---

[1] Hobbescsu yaklaşımın *tam da bu* olduğuna dair önde gelen Hobbes incelemecilerinden birisinin yorum için bkz. Richard E. Flathmna, "Hobbes: Premier Theorist of Authority", *Hobbes Studies,* v.x-1997. s. 3-23.

ii- İkincisi, gelişmiş demokrasiler bile sayısız deneysel ve somut sorunla karşı karşıyadır.

iii-Üçüncüsü, demokrasi ve liberalizm eşitliği kendisini teknoloji bağlamında ortaya çıkan yeniliklere göre uyarlamakta sıkıntı çekmekte o nedenle zaman zaman arkaik bir sistem olarak hantallaşmaktadır.

Son bir husus ise şudur: Demokrasinin egemen olmasına rağmen sistemler Hobbescu bir devlet anlayışının dışına çıkamamaktadır. Hattâ, üstünde daha çok durulması gereken ilginç nokta, bunu doğrudan doğruya liberalizmin kendisinin üretiyor oluşudur. O zaman, "ne kadar değişse o kadar aynı" diyen özcü bir anlayış da kendisine göre geçerlilik kazanabilmektedir. Bu, neo-liberalizmin ve teknoloji sonrası dünyanın bütün açılımlarına rağmen etkinliğini koruyan bir görüştür.

Böyle bir görüşü öncelikle Foucaultcu yaklaşımlar ve model arayışları dile getirmektedir. Foucault'nun *devlet-erk-yönetişim* bağlamında yaptığı çözümlemeler ve iktidar kavramını devletle özdeşleşmekten çıkararak *mikro fizikler* düzeyinde etkiyen bir *omnipotent* kavrama dönüştürme çabası ile o konuda yapılmış diğer katkılar liberal devleti *Hobbescu devletin bir özel biçimi* olarak tanımlamaya yol açmıştır. Foucault'nun çeşitli eleştiriler de alacak biçimde öne sürdüğü görüşlerinin toplamı, Batı siyasal yapısının ve tarihinin, özellikle üç çağda, XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda, önemli bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koyabilmiştir. Buradaki kritik sorun moderniteyle erk ve diğer olgular arasındaki ilişkidir.[2] Modernite, ayrıntıları daha sonra görüleceği üzere, devletle olan ilişkiyi sonlandırmamış, onun mevcudiyetine rağmen bir özgürlük alanı yaratmayı başaramamıştır.[3] Tersine, modernite, devlete bir özel biçim vermiş ve onun etki alanını yeni beliren koşullar çerçevesinde genişletmiştir.

Bu genişletme öncekilerle karşılaştırıldığında daha da *ürkütücü* kabul edilebilir. Çünkü, XVIII. yüzyıldan başlayarak devlet, salt bir yönetim hiyerarşisi olmaktan çıkmış, bir *yönetişime*, bir *sisteme* dönüşmüştür. Bu *sistem* bütün güç odaklarını elinde tutmakta ve gene daha sonra değinileceği üzere en önemli başarısını kendisini gizleyebilmek hususunda gös-

---

[2] Hattâ Foucault'nun asıl sorgulama alanının bu olduğu öne sürülebilir. Bkz., Mitchell Dean, "Foucault's Obbsession with Western Modernity", içinde Barry Smart, ed., *Michel Foucault: Critical Assessments. V. 5.* London and New York: Routledge, 1995. s. 285-299.

[3] Foucault'nun moderniteyle olan 'hesaplaşması' bu makalede atıfta bulunulmayan daha *soyut* metinlerinde de devam eder. Hattâ onlarla başlar. Bunların başında gelen yapıtı *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1994) olarak gösterilebilir. Burada öne sürdüğü ana kavramlar olan epistemoloji ve söylem bu çerçevenin anlaşılabilmesi için zaruridir. Bu bağlam daha önceki bir makalemizde irdelendiğinden burada ayrıca ele alınmayacaktır. Hasan Bülent Kahraman, "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su. Türk Modernleşmesi Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi", *Doğu Batı*, Sayı 14, 2001/1. s. 8-27.

termektedir. Güç ilişkileri, Foucault'nun kullanmayı seçtiği kavramla, *yönetişim* söz konusu olduğunda ve liberal devlet ortada bulunduğunda çok daha kapsamlıdır. Bu da denetim mekanizmalarının mevcudiyetinden kaynaklanmakta ve Husserl'in zamanında sorduğu *saf* soruyu cevaplandırmaktadır. Husserl, "neden uluslar ve uluslar arası toplumlarla ilgilenen bir tıp bilimi hiç doğmadı?" diye soruyordu.[4] Foucault ise buna verdiği zımnî yanıtta artık bütün toplumsal örgüt ve sistemlerin bu bağlamda geliştiğini ve bu işi gördüğünü belirtmekteydi. Bu anlamda liberal devlet bu sistemin dayanak noktası oluyor fakat bunu başarılı bir gizlenme içinde gerçekleştiriyordu.

Bu makale bu sürecin nasıl işlediğini, Hobbescu devletten gizli-liberal-erk-devletine geçişin nasıl gerçekleştiğini Foucault'nun geliştirdiği görüşler bağlamında ele alarak irdeleyecek, o anlamda sivil toplum ve liberalizmin henüz tamamlanmamış ve yeniden irdelenmesi/tanımlanması gereken süreçler olduğunu göstermeye çalışacaktır.

I- GÜÇ, İKTİDAR, EGEMENLİK: YENİ BİR YAPI

1- KLÂSİK EVRELER: EKLEMLENMELER VE ÇELİŞKİLER

Erk ilişkilerinin modern dünyayla birlikte değişmeye başladığını yukarıda belirttik. Bu değişimin yönü ve anlamı en geniş biçimde Michel Foucault' nun üç temel yapıtında irdelenmiştir.[5] Bu yapıtlarla birlikte, son derece çarpıcı bir entelektüel yorum çabası göstererek Foucault, Batı modernitesinin kendi *içinden* bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymuştur. Bir başka deyişle Batı modernitesinin dönüşümü, soyut bir kavram olan modernite-ye dışsal veya onun reddi temeline oturmuş değildir. Tersine, modernite, kendi sürekliliğini sağlamak ve kendi gücünü pekiştirmek maksadıyla fakat tam anlamıyla bilinçli de olmayarak bu gelişmeyi ortaya koymuştur. İşin belki daha da ilginç yanı bu değişimin bir felsefe problemi olarak da, bir uygulama gerçeği olarak da kopuşlara değil eklemlenmelere ve sürekliliklere dayanmasıdır. Bu oluşumun belkemiğini iktidar[6] kavramı meyda-

[4] Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Man", içinde *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row, 1965. s. 150.

[5] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Fransızca'dan çeviren: Alan Sheridan. London; New York: Penguin Books, 1991; *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*; Fransızca'dan çeviren A. M. Sheridan Smith. New York: Vintage Books, 1994; *History of Sexualitiy: v.1 The Will to Knowledge* Fransızca'dan çeviren: Robert Hurley. London: Penguin Books, 1998; v. 2 *The Use of Pleasure,* Fransızca'dan çeviren Robert Hurley. London: Penguin Books, 1992; v. 3 *The Care of the Self*, Fransızca'dan çeviren: Robert Hurley. London: Penguin Books, 1990.

[6] İktidar kavramını Türkçede bazen 'erk' sözcüğüyle karşılıyoruz. Oysa bu yazıda biz erki iktidardan farklı olarak ve (yerine göre) kendi içinde bağımsız olarak kullanma yolunu seçtik.

na getirir. İktidar ve onun ayrılmaz parçası olarak kabul edilmiş egemenlik Batı siyasal tarihinin (o arada Doğu'daki çözümlemelerin de) başından beri özünü oluşturur.[7] Batı'da bu oluşumun üç temel evreden geçerek oluştuğu öne sürülebilir. Bunlar Makyavel'le ortaya çıkan *devlet aklı (raison d'état)* kavramı etrafında biçimlenmiş devlet anlayışı, Hobbes'un tanımını yaptığı *Leviathan olarak devlet* ve *mutlak otorite* ile, nihâyet, Marksizmin yorumladığı *teleolojik* devlettir. Bu süreç iki noktada kesintiye uğramış ve yeni bir anlayışa doğru itilmiştir. Bunlar birbirini tamamlayan ama birbiriyle çelişkileri de olan *sözleşmeci* ve *liberal* süreçlerdir.[8]

2- SÖZLEŞMECİ VE LİBERAL MODEL

Sözleşmeci gelenek bütün iç çelişkilerine rağmen liberal sürece bir ön hazırlık yapmıştır. Bununla birlikte sözleşmeci gelenek, iktidar kavramını yok saymamıştır. Sadece onun nasıl sınırlandırılacağıyla ilgilenmiştir. Benzeri bir uslamlama liberal model için de yapılabilir. Liberalizm de iktidarı söz konusu olmaktan çıkaran bir arayış içine girmemiştir. İki model arasında çok daha önemli bir fark, devlet kavramı etrafında oluşur. Sözleşmeci gelenek, tıpkı Marksist modelde olduğu üzere, devleti erkle eş tutarak, amacını, onu sınırlandırmak ve erki kimin elinde tutacağını belirlemek şeklinde saptamıştır. Erk kaynağının monarktan ve onunla özdeşleşmiş devletten genel iradeye, halka aktarılmasının bu sorunu çözmekte yeterli olacağı varsayılmıştır.[9] Oysa liberal model daha farklı bir amaç güder. Liberalizm temel amacını, erkin kimin elinde olacağı sorusundan daha ötede bir noktada biçimlendirmiştir. Önemli olan devletin nasıl ortadan kaldırılacağı, daha doğru bir deyimle nasıl en küçük hale getirileceğidir. Dolayısıyla liberal model sözleşmeci geleneğin daha ilerisinde bir noktaya yerleşmiştir denebilir ilk bakışta. Buna rağmen, liberal modelin de dolaylı olsa bile kendisine özgü bir devlet-erk ilişkisini kurduğu görülebilir. Bu ilişki daha önceki modellerde olduğu kadar açıklık

---

Bu anlamıyla erk, daha ziyade güç kavramı karşılığında kullanılmıştır. Dolayısıyla İngilizce' deki *power* sözcüğünü bu makalede kimi zaman erk, kimi zaman iktidar, kimi zaman da güç olarak ele aldık. Sözcüğün İngiliz ve Amerikan dillerindeki kullanımı da bundan farklı değildir. Kaldı ki, iktidarın yerine göre güç, yerine göre erk, yerine göre siyasal iktidar olarak kullanılması da kanımızca bizatihi Foucault'nun çözmeye çalıştığı sorunun kendisidir.

[7] Bu konudaki klâsik kaynak bu görüşü destekleyecek yeterince bilgi vermektedir. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: the Basic Concepts*. Edinburgh University Press, 1968.

[8] Bu ayrımı yaparken Hobbes'un da literatürde *sözleşmeci gelenek* içinde yer aldığını unutmuyoruz. Bu konuda şu iki kaynağa bakılabilir. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Maurice W. Cranston and Richard S. Peters, ed., *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books, 1972.

[9] Burada sözleşmeci gelenekle cumhuriyetçi gelenek özdeşliğini vurgulamak isteriz.

taşımayabilir ama temel önermenin, hattâ aksiyomun bu olduğu bellidir. Çünkü nihaî amaç olan devletin en küçük hale getirilmesi eğer özgürleşmeyi sağlayacaksa, önermenin içsel ilişkilerinin nasıl kurulduğu da buna bakarak anlaşılabilir.

XX. yüzyılın son çeyreğinde bu görüş iki nedenden ötürü önemli ölçüde irdelenmiştir. Bunların başında 1980'lerden itibaren kendisini gösteren neo-liberal yaklaşımlar gelir. Neo-liberalizm, piyasa mekanizmasının en etkin işleyebileceği noktayı bulmak şeklinde somutlaşan maksadını devletin en küçük hale getirilmesine bağladığını gerek iktisadî gerekse sosyal düzeylerde ifade etmiştir. İkinci neden şudur: Yine neo-liberal yaklaşım bu önermesini *kendiliğinden* değil teknolojik gelişmenin bir sonucu olarak yapmaya başlamıştır. Daha açık bir anlatımla teknolojik gelişmelerin yarattığı olanaklar artık merkezî otoritenin liberal bir anlayış ve model içinde olduğu kadar bile ortada bulunmaması gerektiğini vurgulamaya başlamıştır.

Bu önemli nokta daha farklı bir düzeyde ve çok daha erken bir tarihte Michel Foucault tarafından iki temel noktada önerilmişti. Foucault, öncelikle, bütün sözleşmeci ve liberal modelleri çapraz kesen bir yaklaşımla erk olgusunun salt iktidarla, iktidarın da salt devletle ve otoriteyle özdeşleştirilemeyeceğini vurguluyordu. Gerek erk gerekse otorite çok daha yaygın, çok daha karmaşık ve çok daha 'ince' ve ayrıntılı bir yaklaşımla ele alınmalıydı. Çünkü erk hayata her düzeyde nüfuz etmiş bir olguydu. İkincisi, buna bağlı olarak, çağdaş teknolojiler, otorite kavramını devletle özdeşleştirmekten çıkarıyordu. Bu bir gerçekti. Fakat bu gerçek iktidar kavramının kaybolduğu anlamına gelmiyordu. Tam tersine iktidar ilk kez bu kadar açık biçimde güçle özdeşleşmekteydi. Daha açıkçası iktidar ilk kez bu ölçüde güce içselleşmekteydi. *Daha önceki dönemlerde iktidar erki kapsarken bu defa erk, iktidarı kapsamakta ve iktidarlaşmaktaydı.* Bu, nihaî formunu liberalizmde bulan bir olguydu. Bu anlamda Foucault' nun Batı siyasal düşüncesine getirdiği önemli katkı iktidar-erk ilişkisini devlet bağlamı dışına taşıması idi. Şimdi bunun evrelerine bakabiliriz.

II- FOUCAULTCU GÜÇ ANALİZİ

1- KAVRAMLAR VE SORUNLAR

Foucault'nun iktidar ve güç ilişkileriyle bağlı olarak ortaya koyduğu beş temel yöntemsel kuraldan söz edilebilir. Barry Smart'ın, Foucault'nun bu konuda çok atıfta bulunulan ve çok iyi bilinen makalesine yönelerek yaptığı değerlendirmeye göre bu tasnifi oluşturan birimler, iktidar ilişkileri-

nin veya doğrudan iktidar kavramının kendisinin biçim, düzey, etki, yön ve 'ideoloji' düzeylerini saptamaktadır.[10]

1. İlk kural iktidarın egemenlik ve itaat bağlamında çözümlenmesini engellemek için oluşturulmuştur. Buna mukabil, düzenlenmiş, meşru ve merkezileştirilmiş iktidar ilişkilerinin 'paranteze alınması'nı ve onların yerine, bölgesel ve yerel düzeylerde 'uç noktalarına varmış ve öylelikle daha az yasal olan iktidar' olgusuyla ilgilenilmesini önermektedir, Foucault.

2. İkinci kural, iktidar/güç çözümlemesinin bilinçli yönelimler üstünde değil onun yerine gücün uygulanışı noktasında yoğunlaşmasını önermektedir. Çünkü, bu noktada, iktidar, doğrudan ilişki içindedir, nesnesiyle. Bu yöntemsel kural "İktidar kimdedir?" veya "İktidar sahiplerinin niyet ve amaçları nedir?" türünden soruların önemini azaltmaktadır. Onun yerine, Foucault, dikkatimizi, "bedenlerimizi uyruklaştıran, davranışlarımızı yöneten, ne yapmamız gerektiğini bize buyuran ve kesintisiz sürdürülen uyrukluk (*subjugation)* düzeyinde ne olmaktadır?" türünden farklı sorulara yönelmemiz gerektiğini önermektedir.

3. Üçüncü kurala göre iktidarın, bir sınıfın veya bireyin mülkiyeti olarak kavramlaştırılması zorunlu değildir. Foucault'ya göre iktidar "bir mal veya bir servet ögesi olarak sahiplenilmemektedir". İktidar, bunun tersine bir ağ niteliğine sahiptir. Bu ağ her yere uzanmaktadır. Bu nedenle tekil şahısların iktidara sahip olduğu söylenemez. Onlar daha ziyade iktidar etkisinin oluşmasına, 'iktidarın somutlaşmasına ve araçsallaşmasına' olanak sağlamaktadır.

4. Dördüncü kural, daha önceki üç kuralda bir ölçüde ifade edilmiştir. Buna göre iktidar ilişkileri Foucault'nun 'iktidarın mikro fiziği' dediği mikro düzeyden başlayarak irdelenmelidir. Buradaki amaç, egemenliğin daha genel ve 'makro' formlarının iktidar mekanizmalarını nasıl egemenlikleri altına aldıklarını *(colonized)* anlamaktır. Buna göre iktidar irdelemeleri yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya olmalıdır.

5. Beşinci kural, iktidarla bilgi arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Buna göre iktidarla bilgi araçlarının üretimi at başı gitmektedir.[11]

Foucault'nun güç çözümlemesiyle ilgili yaklaşımların yönünü bu şekilde değiştirmek istemesinin en önemli nedeni 'klâsik' iktidar olgusunun feodal toplumlarda biçimlendiğini ve onlara dönük olduğunu düşünme-

---

[10] Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique.* London, Boston: Routledge & Kegan Paul. 1983. s. 82.

[11] *A.g.e.*, s. 83-84. Bizzat Foucault'nun kendisi bu bağlamı şu kaynakta irdeler. M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977;* ed. C. Gordon , New York: Pantheon Books, 1980. s. 96-103.

sindendir.[12] Buna göre merkezî ve yukarıdan aşağı inen iktidar yapısı bir egemenin varlığını öngörmektedir. Oysa XVII. ve XVIII. yüzyıldan başlayarak modern toplumlar, farklı iktidar araçları geliştirmiştir. Bu araçların gelişiminde ve gerek *disiplin kavramının,* gerekse *disiplin toplumlarının* oluşumunda üç süreç rol oynamıştır. Bunlar:

i- Demografik-ekonomik

ii- *Yasal-siyasal*

iii- Bilimsel süreçlerdir. Bu süreçlerin tamamlanmasıyla birlikte hem klâsik toplum yapısı hem de toplumdaki egemenlik anlayışı önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm aynı zamanda feodal (klâsik) yapıdan modern yapıya geçiştir.[13]

Ne var ki, burada, dikkat edilmesi gerekirken çoğu zaman gözden kaçırılan önemli bir nokta söz konusudur. Foucault'ya göre monarklara başkaldıran yerel güçler ve onların nihaî toplamı olan 'parlamentolu demokrasiler' klâsik güç olgusunun yapısını değiştirmeye yetmez. Değişen sadece iktidarı kimin kullandığıdır. Bu defa merkezî iktidarı elinde tutan parlamentodur. Bununla birlikte, egemenlik yapısı ve ilişkileri aynen devam etmektedir.[14] Oysa bu süreçte ortaya çıkan ve irdelenmesi gereken olgu *disiplin* kavramıdır. Disiplin temelde bedenin uysallaştırılmasını öngören bir süreçtir.[15] Bu nedenle de bir egemenin varlığıyla biçimlenen klâsik iktidar anlayışı içinde ele alınamaz. Onu çok aşan bir güce ve karmaşaya sahiptir. Foucault'nun bu muhakemeyle getirdiği ufuk açıcı tanıma göre, disiplin 'egemen olmayan' (*non-sovereign*) bir kavramdır ve egemenlik biçimlerinin dışında yer alır. Disiplin iktidarı budur.[16] Foucault'nun gene bu noktada altını çizdiği çok önemli bir diğer husus disiplin getiren iktidarın, klâsik iktidardan '*doğallık*' düzeyindeki farkıdır. Bu fark aynı zamanda '*yasallık*' farkını da ortaya çıkarmaktadır.

Smart'ın saptadığı üzere, klâsik egemenlik anlayışının türevi '*yasal kurallar*'dır.[17] Gerçekten de yasallık süreçlerinin oluşumu Batı siyasal/toplumsal tarihinin en önemli sorunsallarından birisidir. Hattâ, bütün bir Batı siyasal metafiziğinin bu olgu ve onun açılımları etrafında oluştuğu

---

[12] *A.g.e.*, s. 121.

[13] Bu tanım ve dönemlendirmenin Weberyen modelle benzeşimine B. Smart dikkat çekmiştir. Bkz. B. Smart., *Foucault, Marxism and Critique,* s. 112.

[14] Michel Foucault, *Power/Knowledge, s.* 105.

[15] Burada Hobbes'un da beden konusunu üstelik de yurttaşlık ve erk bağlamında ayrıca ele aldığını hatırlatmak istiyoruz. Hobbes'un bu kitabı belki *Leviathan* yanında gölgelenmiştir ama en az onun kadar önemlidir. Cf. Thomas Hobbes, *Human Nature and the Corpore Politico: Elements of Law.* Oxford: Oxford University Press, 1994.

[16] Foucault, *Power/Knowledge,* s. 105.

[17] B. Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 85.

rahatlıkla söylenebilir. O sürecin özellikle 'egemen' bağlamındaki oluşumu Hobbes'la birlikte başlayan muhakemenin en önemli ağırlık merkezini meydana getirir. Buna göre Batı siyasal kuramı şu dört temel ilke etrafında biçimlenir:

i- Aynı zamanda politik olan belirgin verili bir toplumsal yaşam mevcuttur;

ii- Bu alan Devlet yönetsel aygıtlarının 'resmî' öngörülerine göre tanımlanır;

iii- Devlet homojen bir varlık olarak kabul edilir;

iv- Devletin karakteristik eylem kipini yaratan şey, onun yönetsel *enstrümanları (*polis, bürokrasi, hazine, vb.) aracılığıyla müdahale ettiği kitledir. Bu eylemi gerçekleştirirken devlet öteki özneler üstünde kalan egemen öznedir.[18]

Modernite ise bunların tamamını içermekle birlikte, kendisini bu algılamanın bir üst söylemi olarak kurar. Modernitenin siyasal/yönetsel karmaşasını oluşturan da budur. Aradaki farkı yaratan bir neden ise şöyle tanımlanabilir: Feodal dönemin yasal/gidimli yapısı her şeye karşın *açık* ve yalındır. Oysa modernitenin aynı zemine oturan yapısının en önemli özelliği *gizli* olmasıdır. Modernitenin en önemli bulgularından birisi gizlenme ve onu sağlayacak mekanizmalar, en önemli başarısı ise onu üstün bir düzeyde kullanabilmesidir.[19] Bu itibarla bu yasallık/gidimlilik olgusunu biraz daha açmak gerekir.

2- YASA, GİDİMLİLİK, ERK VE 'A/NORMAL'

Bu süreci, Alan D. Schrift, yerinde bir tanımlamayla '*yasal-gidimli çerçeve'* olarak tanımlamaktadır. Schrift'e göre, bu 'çerçeve' iktidarın her

---

[18] Jeff Minson, "Foucault's Conception of Power", içinde Mike Gane, ed., *Towards a Critique of Foucault.* London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1986. s. 110-111.

[19] Foucault'nun yapıtları sadece bu süreci anlatan somut tarihsel bilgilerle değil, aynı zamanda çok ilginç ve entelektüel kapasitesi çok geniş *metaforik* (acaba *alegorik* mi?) örneklerle yüklüdür. Bu üç tanınmış örneğin ilki, *Hapishanenin Doğuşu* isimli yapıtının hemen başında anlattığı işkence edilerek öldürülen suçlu tablosudur. Foucault buradan hareketle cezanın modernite içinde nasıl *saklanan/gizlenen* bir şeye dönüştüğünü anlatacaktır. İkincisi, bu yapıtta yer alan ve tam da bu noktayı kuşatan Benthamcı *Panopticon* olgusudur. Üçüncü ve çok daha *güçlü* örnek *Şeylerin Düzeni* isimli yapıtının başında irdelediği, çözümlediği ve kanımızca Batı entelektüel tarihinin en güçlü okumalarından birisi olan Velázquez'in *Las Meninas* tablosudur. Bununla da Foucault, artık iktidarın da *gözden ırak* bir noktaya çekildiğini belirtecektir. Buraya eklenebilecek son fakat çok daha uzak bir okuma bir epistemoloji çözümlemesi olan *Bu Bir Pipo Değildir* isimli yapıtıdır. Burada da Foucault, Magritte'in aynı isimli yapıtından hareket ederek daha farklı sonuçlar üretmektedir. Fakat, Batı entellekti içinde sözcüklerin farklı anlamlar yüklenmesine dönük sorgulamalar (Arthur Rimbaud, *Ben Bir Başkasıdır; Bütün Düzyazı Şiirleri*, çev: Ö. İnce, İstanbul: Gendaş, 1999) başka bir düzeyde bu *gizle(n)menin* uzantısı olarak ele alınabilir.

zaman sahip olunabilir (*something to be posessed*), merkezîleştirilmiş ve daima baskıcı yöntemlerle çalışan bir şey olduğunu kabul eder.[20] Aynı noktaya işaret eden Minson daha da önemli bazı saptamalarda bulunmakta ve yasal/gidimli kavramlaştırmasının iki varsayımdan hareket ettiğini belirtmektedir. Bunlar *yasal olmayanın* (*illegal*) ele alınış biçimiyle ve güçlerin (iktidarların) onlara karşı koyuş biçimiyle ilgilidir. Buna göre, yasa dışı(lık) kurulu düzenin egemenine karşı bir saldırı olarak tanımlanmaktadır. Egemen meşru siyasal düzen, özünde negatif fakat aynı zamanda da ikili bir olgudur. Egemenin paradigmatik ifade kipi *gidimlidir* ve sadece *neyin yasak olduğunu* belirten bir kural veya ilke vazeder bir yapıdadır. Egemen yasa ve düzenden yaptırımlarına geçildiğinde ise paradigmatik ifade kipi baskıya dönüşecektir.[21]

Öte yandan, disiplin ve uygulamasından '*doğal*' bir kural veya '*norm*' türemektedir. Bu çelişki, iktidar etkisi söz konusu olduğunda daha 'tehlikeli' sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü, iktidarın disiplin getirici uygulamalarının 'kodifikasyonu' artık bir yasa niteliği taşımamakta, yasanın sahip olduğu *yabancılığı* içermemekte, *normalleştirme* (*normalisation*) adını alarak, onun doğallığıyla hükmetmektedir.[22] Bir başka deyişle 'normal' normatif hale gelmektedir.[23] Foucault'nun bizzat kendisi bu saptamayı özenle yapmaktadır. Bu konuda verdiği en çarpıcı örnek, konuyu ele aldığı temel kitap olan *Disiplin ve Ceza*'daki okul ve öğrenci örneğidir.[24] Ayrıntılarına burada girmeyerek sadece sonuçlarını ele alırsak, Foucault, ceza hukukuyla disiplinleştirici cezalandırma sistemini karşılaştırır. Ceza hukukunda ceza, yasa çiğnenirse gerçekleştirilir. Oysa disiplin söz konusu olduğunda özneler '*olumlu*' ve '*olumsuz*' olmak üzere iki kutba ayrılır. Bütün davranışlar buna göre değerlendirilir. Bu, *normal* ve *anormal* ayrımının başladığı noktadır. Normal olan, daha önce doğal ve deneysel olana referansla biçimlenirken bu defa *iyi* (örneğin 'iyi not') diye nitelendirilir. Aynı şekilde normun dışında kalmak 'kötü' (örneğin 'kötü not'), anormal ve 'geri' (örneğin, 'diğer arkadaşlarından geri') diye algılanır. Böylelikle normal *normatif* olacaktır.[25]

---

[20] Alan D. Schrift, "Foucault's Analytics of Power" içinde Ricardo Miguel-Alfonso and Silvia Caporale-Bizzini, ed., *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 1980s.* Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1994. s. 190

[21] Jeff Minson, "Foucault's Conception of Power", s. 109.

[22] Barry Smart, *Foucault, Marxism, Critique,* s. 85.

[23] Bu konunun daha kapsamlı bir irdelemesi için bkz. Alan Hunt and Gary Wickham, *Foucault and Law*, London: Pluto Press, 1994. s. 49-52.

[24] Michel Foucault, *Disciplin and Punish*, s. 181.

[25] John S. Ransom, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivitiy.* Durham and London: Duke University Press, 1997. s. 51.

3- ERKTEN İKTİDARA: EGEMENLİK, HAK VE DİSİPLİN

Bu itibarla, Foucault'nun iktidar ve egemenlik kavramlarına getirdiği yorum bütünüyle yeni bir yaklaşımı öngörür. Schrift, bunu da Foucault'nun iktidar *kuramı* ile ilgilenmeyi bırakıp iktidar *çözümlemeleri* ile ilgilenmeye başlaması şeklinde tanımlamaktadır. Aradaki fark, Schrift'e göre kuramların içselleştirilmiş ontolojiler, öze dönük metafizikler[26] içermesi ve gene tüm iktidar kuramlarının, iktidarı bir *şey* olarak tanımlaması, iktidarın, birisinin onu sahiplenmesine ya da ondan mahrum kalmasına önem verilmeksizin, sabit bir şey olarak değerlendirilmesidir. Oysa Foucault, iktidarı bu özcü tanımından koparmakta, onu, toplumsal yapı içindeki işleyişi ve işleyiş *biçimleri* ile ele almaktadır.[27] Nitekim, yukarıda anılan kitabında da bir daha alıntılanmaya gerek bırakmayacak kadar açık bir biçimde iktidar kavramıyla devlet tarafından simgelenen iktidarı değil *nüfuz etmiş iktidarları* dile getirdiğini vurgulamaktadır.

Kaldı ki, bu bağlamda Foucault'nun dikkatimizi çektiği belki çok daha ilginç bir husus, iktidarın kimin üstünde etkin olduğu sorusudur. Bu tartışma da Batı siyasal literatüründe negatif bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu literatür iktidar tartışmasını bir özgürleştirme arayışı olarak biçimlendirir. XIX. yüzyılda Marks'la zirvesine ulaşan bu anlayış iktidarın kapatıcı ve tutsak edici niteliğini öncel olarak kabul eder: İktidar varsa özgürlük söz konusu değildir.[28] O takdirde amaç belli yöntemlerle iktidarı eritmek ve özgürlüğü elde etmektir. Oysa Foucault bu konuda çok daha radikal bir önermede bulunur.[29] Ona göre "iktidar yalnızca özgür özneler üstünde özgür oldukları sürece etkindir". Bununla ne demek istediğini ise şöyle açıklar: "Bununla, çeşitli biçimlerde farklı davranabilme olanağına sahip, çeşitli tepkiler gösterebilecek, farklı kompartmanlar oluşturabile-

---

[26] Foucault'nun bu kavramı geliştirdiği ana kaynak olarak bkz. M. Foucault, *Discipline and Punish,* 12. Ayrıca bkz. M. Foucault, *The Will to Knowledge,* s. 26.

[27] Alan D. Schrift, *Foucault's Analytics of Power*, s. 190.

[28] Bu konudaki 'klâsik' çalışmalardan birisi olarak Poulantzas'a bakılabilir. Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism,* Stuart Hall'ın önsözüyle, çeviren: P. Camiller. London, New York: Verso, 2000. Kaldı ki, Poulantzas, Marksist bir yaklaşımla Foucault'nun erk ve egemenlikle ilgili görüşlerini bu yapıtın birçok bölümünde irdelemiştir. Bu iki düşünürün karşılaştırması ve ikili okuması ise şu kaynaktadır. Bob Jessop, "Poulantzas and Foucault on Power and Strategy", *The State Theory: Putting the Capitalist State in its Place.* London: Polity Press, 1990. s. 220-247.

[29] Foucault'nun Marksizmle 'sorunlu' ilişkisi bir çok çalışmasında ortaya çıkar. Fakat genel bir kaynak olarak şu kitaba bakılabilir. Michel Foucault, *Remarks on Marx*: *Ceoversations with Duccio Trombadori,* çeviren: R. J. Goldstein and J. Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.

cek tekil veya toplu özneleri dile getiriyoruz."[30] Bu anlamda Foucault *özgürlük* ve *egemenlik* arasında *ontolojik* bir ilişki kurar. Bu ontoloji ileri derecede önemlidir. Bu görüşü yerli yerine oturtabilmek için önce özgürlüğü *a contrario* oluşturan egemenlik ve iktidar bağlamına yeniden dönmek gerekir.

Bir başlangıç noktası ve hassas bir mesele olarak *disiplin* ve *egemenlik* kavramlarının Foucault'da birbirinden ayrı, kopuk ve bağımsız olduğunu düşünmemek gerekir. Tam tersine, Foucault, tam da bir süreçten ikincisine geçişin ve ikisinin bu defa birlikte ortaya çıkışının modern toplumlara has bir durum olduğunu belirtmektedir: "Egemenlik ve disiplin getirici mekanizmalar toplumumuzdaki genel iktidar mekanizmasının birbiriyle mutlak olarak tümleşik bileşenleridir".[31] İkinci nokta şudur: Foucault bu mekanizmanın, getirilecek iktidar eleştirilerini yetersizleştireceğini, verimsizleştireceğini de ilginç bir biçimde açıklamakta ve bu yoldan mekanizmanın modernite için taşıdığı anlam ve özelliğin tanımını da yapmaktadır. Bilindiği gibi, klâsik iktidara ve egemenliğe karşı direnişin alanı *haklar alanı* olagelmiştir. Hak, iktidarı kısıtlayan, sınırlayan bir olgudur. Bununla birlikte, Foucault, *hakkın egemenlik bağlamında biçimlendiğini* ve onunla aynı söylemsel özellikleri taşıdığını da vurgulamaktadır. Bu, bir anlamda, egemenliğin sınırlarını çizen ama egemenliğin dışına çıkılmasını öngörmeyen bir hak anlayışıdır. Daha da açarak söylemek gerekirse bu, *hakka nüfuz etmiş egemenliktir*. İktidarın *bilgi bağlamında* teşekkülünün en önemli sonuçlarından birisi budur. Disiplin ise bu iki olgunun (*bilgi ve iktidar*) bir türevi olduğundan gene hak bağlamında yapılan bir disiplin eleştirisi geçerli, verimli ve işlevsel olamayacaktır.

Barry Smart, bu noktaları göz önüne alarak, egemenlik-disiplin-hak bağlamında Foucaultcu çözümlemenin şu üç temel önermesini ortaya koymaktadır:

1. Disiplinlerin ve sonuçlarının etkili bir eleştirisi, egemenlik veya haklar kuramı üstünden giderek gerçekleştirilemez.

2. Kendisi içinde baskı (*repression)* unsuru taşıyan herhangi bir eleştirel iktidar çözümlemesinin bizatihi kendisi sorunsaldır. Çünkü, baskı, yasal-disiplin getirici bir olgudur.

---

[30] Michel Foucault, "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* Ed., Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, 2. baskı: Chicago: University of Chicago Press, 1983. s. 221.

[31] M. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 108.

3. Bir baskı, sınırlama veya yasaklama olarak ortaya çıkmış iktidar kuramsallaştırması, yaşam üstünde etkili ve üretken bir iktidar kurulmasını sağlayan çağdaş mekanizmayı anlamakta yetersizdir.[32]

Bu üç noktanın modern devlet-iktidar-özne ilişkisini anlamak açısından önemli olduğu açık. Bununla birlikte önemi oluşturan husus, Foucault'nun gerçekleştirdiği bir başka *kaydırma* olmaktadır. Minson'un saptamasıyla, bu, *toplumsal kavramının sınırını genişletme çabasıdır*. Wickham'a göreyse toplumsal "sabit bir ilkesi veya merkezi olmayan bir dizi pratiğin dağınık (*dispersed)* çoğulluğudur (*plurality*)."[33] Bu tanımın önemi Foucault'nun getirdiği iktidar kavramının *merkezsizliğini* anlamamıza sağladığı olanaktır. Merkezsiz bir iktidar ve iktidarın dağılmışlığı ancak bu toplumsal tanımı içinde anlam taşıyabilir. Nitekim Minson da bu noktayı vurgulamakta ve Foucault'nun toplumsalın zeminini kaydırdığını işaret etmektedir. Buna göre, *toplumsal artık birleştirici bir ilke tarafından yönetilen bir bütün değildir*. Toplumsal, şimdi, disiplin getirici biopolitik toplumsal stratejilerin asimptotik, nesnel ve işlevsel içeriğidir.[34] Böyle bir toplumsal algılayış bizi toplumsal kuramın *özgürlük* sorunu etrafında açtığı tartışmaya getirir. Burada önemli olan *özgürlüğün alanı* ve bu alanın kime ait olduğu tartışmasıdır. Ayrıca özgürlüğün ontik ve epistemik boyutlarıdır.

Kant'la birlikte başlayan bu tartışma modernitenin en can alıcı noktasını meydana getirir. O bağlamda da özgürlükle devlet ilişkisi Kant-Rousseau ikilemine dönecektir. Başka bir çalışmamızda ele aldığımızdan[35] o ayrıntıya burada girmeyeceğiz fakat bu tartışma içinde özgürlüğün sınırlarını özellikle devlet bağlamında ele almak gerektiğine işaret etmek zorunludur. Ayrıca o irdelemenin de salt devlet-birey veya egemen-tebaa ilişkisi içinde yapılmasının o kadar anlamlı olmadığı da belirtilmelidir. Çünkü, modernite söz konusu olduğunda çok daha derinde yatan us, ussallık gibi olgular Foucaultcu bir yaklaşımı daha sağlam temellere oturtması açısından çok daha üretken olacaktır.

---

[32] B. Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 86.

[33] Gary Wickham, "Power and Power Analysis: Beyond Foucault?", içinde Ed. Mike Gane, *Towards*, s. 160.

[34] İbid.

[35] Hasan Bülent Kahraman, "Modern Türk Siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne Rousseau-Kant Bağlamında Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim,* Sayı 93, Yaz 2002. s. 55-83.

III- DEVLET, DEVLET AKLI, SİYASAL USSALLIK VE İKTİDAR

1- EGEMENLİK VE ÖZGÜRLÜK: ROUSSEAU, KANT, FOUCAULT

Foucault'nun özgürlük bağlamında getirdiği yorum modernitenin temel sorusuna bir an da olsa bakmayı zorunlu kılıyor. Bu soru, Rousseau'nun yapıtının ilk cümlesinde vurguladığı bir saptamayla başlar. Bilindiği üzere Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin hemen ilk cümlesinde insanın her yerde özgür doğduğunu fakat her yerde zincirler içinde olduğunu belirtir.[36] Bu, Rousseau'nun birçok kaynakta bir modernite *hoşnutsuzu,* bir *romantik* olarak değerlendirilmesine yol açacak temel saptamasıdır. Nitekim o da, bu noktadan başlayarak insanın nasıl yeniden özgürleşebileceğinin yollarını, olanaklarını aramaya koyulur. Bu bağlamda Rousseau' nun getirdiği yorum ikili tartışmaların da kaynağını oluşturacaktır. Çünkü, Rousseau, ortaya attığı *genel irade* kavramıyla insanın çoğunluğun oluşturduğu iradeye teslim olarak özgürleşeceğini öne sürmüştür. Bu, Rousseau'nun bir yanıyla demokrasi kuramının bir başka yanıyla da otoriter anlayışların *kurucusu* diye kabul edilmesine yol açan temel önermesidir.

Rousseau'dan geniş ölçüde etkilendiği bilinen Kant ise bu konuda daha farklı bir model kurmaktadır. Kant, özgürlüğün ancak ussallıkla elde edileceğinin bilincindedir. Özgürlük, Kant'ta bir *doğallık* durumu değil bir *olgunlaşma* sorunsalıdır. O da ancak *fakültelerle* sağlanabilir. Bununla birlikte Kant'ta yer alan özgürlük kavramı bir doğallık hali gösterir. Çünkü, Kant, siyasal gövdeyi oluşturan edim ve eylemleri ancak insanın sahip olduğu özgürlüğün harekete geçireceğini vurgulamaktadır. Ne var ki, Kant için önemli olan insanın son kertede ussal bir varlık olmasıdır. İnsan bu niteliğini *(fakültesini)* kullanarak edip eyleyecek ve ilişki kuracaktır. Sözleşme, doğal olarak, ussal bir durum ve hattâ sonuçtur. Rousseau'nun *genel iradeye* itaatle insanın özgürleşeceğini söylemesini anıştıracak biçimde, fakat ondan farklı bir ayrıntıda, Kant da, insanın toplumsal ve siyasal yapılara girmesinin özgürleşimini sağlamanın bir ve hattâ en temel yolu olduğunu öne sürmektedir. Buradaki fark şudur: Rousseau, genel iradeye itaatle bireyin özgürleşeceğini vurgularken Kant, siyasal yapının özgürleştirici etkisini dile getirmektedir. İkincisi, siyasal yapı belli normlara göre oluşmuştur. Onlarsa ussal bir varlık olan insanın hazırladığı ussal süreçlerdir. Onlarla tümleşmek ussallığın son kertede idrakidir.

---

[36] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*, ed. L.G. Crocker'ın önsözüyle. New York: Washington Square Press, 1967.

Özgürlüğü bu sağlayabilir.[37] Kant, bu yorumunu, kısa fakat yoğun "Aydınlanma Nedir?"[38] başlıklı makalesinde de dile getirmektedir.

Foucault, özgürlük sorunu üstünde düşünürken Kant'ın bu makalesine bir 'nazire' yapmayı ihmal etmez.[39] Kuşkusuz, Foucault, sorunu daha *sistemik* ve elbette modernitenin *kurumlaşma* sürecini tamamlamasından sonra ve Kant'a nazaran çok geç bir tarihte ele almaktadır.[40] Ayrıca, Foucault, sorunu Kant'ın belirlediği sınırları tartışarak işlemektedir. Bu itibarla özgürlük konusuna verdiği yanıt tek değildir. Öte yandan Foucault' nun Kantçı ussallık anlayışıyla daha başlangıçta bir sorunun olduğu açıktır. Çünkü, araçsallaştırılmış ussallık modernitenin bizatihi kendisi tarafından eleştirilen modellerini üretmektedir. Bu da özgürleşmenin aracı olmaktan bir hayli uzaktır. Bu nedenle, Foucault, sorunu özgürleşme değil *güreşmece* (*agonism)* olarak koyacaktır.[41] Çünkü, özgürleşme söz konusu olduğunda mutlaklıklar devreye girmekte, birtakım aşkınsalcı yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Oysa ussallıktan ziyade *agonizmden* söz edilirse özgürleşme bir sürece dönüşecektir.[42] Foucault bu süreci ikili bir süreç olarak tanımlamakta ve hem başlatıcı *(incitation)* hem de mücadele ettirici olduğunu belirtmektedir.[43] Foucault'da bulunabilecek tek özcü özgürlük anlayışı ise yukarıda değindiğimiz olgudur. Buna göre eğer *egemenlik varsa bu, özgürlük olduğu içindir.*

Nitekim özellikle 1990'lı yıllarda Foucault'nun bu görüşleri doğrudan ve dolaylı yollardan Connolly, Mouffe, Honig, Butler gibi demokrasi kuramcılarını derinden etkilemiştir. Onların en önemlilerinden birisi olan Connolly geliştirdiği tezlerde *agonizma/antagonizma* ikilemini özellikle vurgulamış ve antagonizmanın aynı zamanda kişilik içindeki çatışmasının

---

[37] Bu değerlendirmenin en geniş ve somut biçimde yer aldığı kaynak şudur: Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals,* çeviren: Lewis White Beck. New York: Macmillian, 1990.

[38] Immanuel Kant, "An Answer to the Question What is Enlightenment", içinde *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss'in önsözüyle, çeviren: H. B. Nisbett. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[39] Michel Foucault, "What is Enlightenment", içinde *Ethics: Subjectivity and Truth*: *Essential Works of Foucault, v.1.* ed. P. Rabinow, çeviren: R. Hurley ve diğerleri. New York: The New Press, 1997. s. 303-320.

[40] Bu değerlendirmenin ilginç açılımları şu kaynaktan izlenebilir. Christopher Norris, "What is Enlightenment? Kant according to Foucault", içinde *The Truth About Postmodernsim.* Oxford: Blackwell, 1993. s. 29-99. Bir başka ilginç çalışma ise şudur: Colin Gordon, "Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment", *Economy and Society.* 15(1). s. 71-87.

[41] Michel Foucault, "The Subject and Power", s. 222.

[42] Foucault'yu bu açıdan ele alıp irdeleyen bir çalışma şudur: Lois McNay, "Michel Foucault and Agonistic Democracy", içinde April Carter & Geoffrey Stokes, *Liberal Democracy and Its Critics.* Cambridge Polity Press, 1998. s. 216-237.

[43] *A.g.e.*

da bir demokrasi etkiyeni olarak dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. O bağlamda Connolly, Foucault'nun getirdiği yaklaşımın *ikinci derece etik* olarak temellendirilebileceğini vurgulamıştır.[44] Bu anlamda da agonizma kavramını etik bağlamda ele alarak, gerek kişilik içi gerekse toplum içi çatışmaların aşılabileceğini, giderek onların agonizmacı bir çoğulculukla buluşabileceğini yazmıştır.[45]

O zaman soru şu noktaya gelmiştir: Bu tür bir özgürlüğün kaynağı nedir?

Bu sorunun bizi egemenlik ilişkisine, egemenliğin de, sınırları yukarıda çizilmiş olduğu üzere, Batı siyasal kurgusunda devletle birlikte düşünülmesi nedeniyle, devlet olgusuna götüreceği bellidir. Devlet bu bağlamda ancak mutlakıyeti içinde ele alınabilir ki, bu da *devlet aklı* kavramı ve *yönetsellik* ilkesi arasındaki ilişkidir. Bu iki olgu Hobbes'la Foucault arasındaki zıtlığı ortaya koyacak en önemli koşullardan birisidir.

2- EGEMENLİK VE DEVLET AKLI

2.i- İKTİDAR: BİR USSALLIK SORUNU

Foucault'nun devlet tanımı sınırsaldır. Devletin önemini kabul etmekle birlikte bütün iktidar ilişkilerinin devlet üstünden ele alınıp çözümlenebileceğine inanmaz. Bunun iki nedeni vardır. İlk neden daha önce değindiğimiz egemenliğin tek kaynaklı değil (örneğin *Kralın kafası)*[46], her yerde hazır ve nâzır olmasıdır (*omnipotent*).[47] İkincisi, sorunu "devlet bağlamında kurmak egemen ve egemenlik bağlamında kurmaktır ki, bu da hukuk bağlamıdır."[48] Burada Foucault ilginç bir yorumda bulunarak devletin araçları itibariyle yarattığı *omnipotent* güç nedeniyle "*gerçek güç ilişkileri alanını doldurmaktan bir hayli uzak olduğunu*"[49] belirtir. İkincisi, devlet *ötekinin* temeli üstünde işlevsel olacaktır. Bu da mevcut ilişkileri demektir.[50] Oysa devlet, bedeni, cinselliği, akrabalık ilişkilerini, bilgiyi,

---

[44] William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. s. 13.
[45] *A.g.e.*, 176-178.
[46] Bu tartışma için bkz. Michel Foucault, *Power/Knowledge,* 94-95, s. 121.
[47] Özellikle Kral ve simgeleri bağlamında Batı metafiziğinin en yoğun irdelemelerinden birisi, sadece siyaset bilimini değil sanat kuramlarını da etkileyen açılımlarıyla birlikte şu kaynaktadır. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
[48] Michel Foucault, *Power/Knowledge,* s. 122.
[49] *A.g.e.*
[50] *A.g.e.*

teknolojiyi ve ötekileri kapsayan iktidar ilişki ağları söz konusu olduğunda *üstyapısaldır.*[51]

Bu bağlamda Foucault bir kez daha iktidarın *salt* devlete ait bir şey olamayacağını belirtir. İktidar, çünkü, "*bireyler arasındaki bir özel davranış biçimidir*".[52] Ne var ki, Foucault'yu ilgilendiren asıl soru bu ilişkinin nasıl kurulup nasıl ussallaştırıldığıdır. *Omnes et Singulatim* başlıklı konuşmasında Foucault bu konunun üstünde uzun boylu durur. Asıl vurgusu, Foucault'nun, iki noktada yoğunlaşmaktadır. Bunların ilkine göre, 'us' denilen kavram bu süreçte kendiliğinden oluşup ortaya çıkmamıştır. Tersine, ussallık, bugün keyfilik ve kaba güç bağlamlarını kuşatan *devlet aklı (reason of state)* kavramının etrafında gelişmiştir.[53] Açıkça şunu yazmaktadır Foucault: *"Yönetim sanatı*[54] *ussaldır. Burada, düşünce, neyin yönetildiğini gözlemlemeye olanak verirse anlaşılacaktır ki, o devlettir: devlet aklı, ikinci husus budur, devletin gücüyle uyum içindeki yönetimdir".*[55]

Bu nokta Foucault'nun üstünde çok durduğu bir çerçeveyi meydana getirir. Bir başka kaynakta devlet aklı kavramının sınırlarını tartışırken ussallığın kazandığı gücün kaynaklarını gene bu bağlamda ve ilginç saptamalarla ele alır. Çünkü, Foucault'ya göre, devlet aklı kavramıyla birlikte artık devletin gücünü alacağı kaynak kendisinde gizli olan güçlerdir:

> Yönetme sanatı...ilk billurlaşmasını devlet aklı kavramıyla birlikte yaşar. Bu, tam anlamında ve olumlu bir kavramdır: Devlet, *kendisine içkin* ussal ilkelere göre yönetilmektedir. Bu ilkeler yalnızca doğadan, kutsal yasalardan, bilgelik ilkelerinden veya itaatten türetilemez. Doğanın kendisi gibi devlet yönetimi de başka bir cins olsa bile kendi özgül ussallık biçimine sahiptir.[56]

Bu, biraz zorlayarak söylenecek olursa, *seküler* bir anlayışın da başladığı noktadır. Çünkü, "yönetim sanatı kendisini aşkınsal kurallar, bir kozmo-

---

[51] *A.g.e.*

[52] M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture.* Ed. Lawrence D. Kritzman'ın önsözüyle, çeviren: A. Sheridan ve diğerleri. New York and London: Routledge, 1988; 83. Bu kitap Foucault'nun çeşitli konuşma, yazı ve görüşmelerinin toplandığı muhtelif ciltlerden birisidir. Bu alıntının yapıldığı bölüm ise onun "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason" başlıklı makalesini kapsamaktadır. Çok atıfta bulunan bu yazı farklı kaynaklarda da yer almaktadır. Bkz., Michel Foucault, *Power: Essential Works of Foucault, v 3,* ed. J. D. Faubion, çeviren: R. Hurley ve diğerleri. New York: The New Press, 2000. s. 298-326.

[53] Michel Foucault, *Politics,* s. 74.

[54] Foucault, *devlet aklı* kavramının erken kaynakları üstüne yaptığı çalışmadan sonra vardığı sonuçları özetlerken ilk madde olarak bu kavramın içerdiği devlet yönetiminin bir 'sanat' olarak değerlendirildiğini belirtir.

[55] M. Foucault, *Politics*, s. 75. Vurgu metinde.

[56] Michel Foucault, "Governmentality", içinde G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, ed., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.* Chicago: University of Chicago Press, 1991. s. 97.

lojik model veya bir felsefî-ahlâkî ideal içinde arayacağına kendisine özgü ve içinde özgül devlet gerçekliğinin kurulacağı ussal kuralları bulmak zorundadır".[57]

2.ii- PASTORALİTE, SİYASALLIK VE YASA

Bu soru(n) Foucault için hayatîdir. Çünkü, bugünkü toplumsal örgütlenmenin kilit taşlarından birisi olan ussallık, bugünkü devletin de temel kurucu öğesidir. Yaptığı geniş ufuklu çözümlemede bunun nasıl geliştiğini irdelerken Foucault modern siyasetin temel vurgusunun bu kavrama, us(sallık), dönük olduğunu belirtir. Devlet bir ussallık aracı olarak kurulduğu gibi, Foucault'ya göre, temel davranış biçimi, devletin, toplumu bir *polis bilimi* (*polizeiwissenschaft)* olarak kurgulamaktır.[58] *Polis* kavramı da başlangıçta bugünkü anlamından çok farklıdır ve bütünüyle bir ussallık özü içermektedir: *"Onların (bizden öncekilerin) 'polis'ten anladıkları devletin içinde işlev gören bir kurum veya mekanizma değildir; devlete özgü olan bir yönetsel teknolojidir (governmental technology)".*[59] Bu nedenle de Batı toplumlarında, zamana yayılan tarihsel bir gelişimi ve *kodifikasyonu* söz konusudur. Bu da, Hıristiyan metafiziğindeki *pastoralite* ve *çoban* kavramlarının bir uzantısıdır.[60] Dolayısıyla, antikiteyle modernite arasındaki temel fark bu sistemleştirme çabasında yatmaktadır ki, o da daha doğal (*pastoral)* bir tonlamaya sahip koruma ve gözetme kaygısının hızla ussallık bağlamına yerleşmesidir.[61] Bu anlamda devlet aklı pastoral iktidar kavramının üstüne temellenmektedir ve kaçınılmaz sonucu tekilleştirme ve totalizasyondur. Ne var ki, ikisi arasında bir çelişki, bir zıtlık yoktur denemez.

Ransom'a göre, bu, kendisini, iki ayrı anlayışın bireye yaklaşımında gösteren bir husustur. "Devlet aklı, devletin gücünü, arzulanan bir hedef, bir erek olarak görür. Bu devlet modelinde, devletin bireylere götürdüğü hizmet o sonuca ulaşmak içindir. İkincisinde, yani pastoral durumda, bireyin iyiliği öngörülen bir şeydir. Devlet bu hedefi elde edecek olan düzenektir".[62] Foucault, bu sonuçları türettikten sonra bir özgürleşmenin ancak politik usun köklerine düzenlenecek bir saldırıyla gerçekleşebile-

---

[57] *A.g.e.* Benim vurgum.
[58] *A.g.e.*, s. 78-83.
[59] *A.g.e.*, s. 77.
[60] *A.g.e.*, s. 58-71. İnsanların başlangıçtan, dinlerin ortaya çıktığı dönemden beri bu olguyu, yani kendilerinin gözetilmesi olgusunu yüceltmesi ayrı bir sorunsaldır. Üstelik aynı olgu kendisini *çoban-efendi* bağlamında Platon'da da göstermektedir. Bkz, M. Foucault, aynı yer, özellikle s. 60 ve 64.
[61] John S. Ransom, *Foucault's Discipline*, s. 64.
[62] *A.g.e.*, s. 65. Vurgulama benim.

ceğini belirtir.[63] Kaldı ki, Foucault, *siyasalı* da farklı tanımlamaktadır: "Verili bir toplumda güç ilişkileri kümesi siyasalın alanını oluşturur... 'Herşey siyasaldır' demek bu güç ilişkilerinin sonsuz güçlülüğünü ve siyasal alana içkinliğini onaylamaktır".[64] Bu tanımın önemi, siyasalı, klâsik kuramın yapmaya çalıştığı gibi devlet alanında katılaştırmamak, tersine oradan kurtarmaktır. Fakat bu, devletin sınırlarını küçültmediği gibi büyütmektedir. Gene onunla eş zamanlı olarak, bu tanım, gücün salt devlete ait olmadığını, bütün bir toplumsal ilişkiler ağını sardığını ve '*hücreleşebilme kapasitesi*' diyebileceğimiz bir potansiyele sahip bulunduğunu da göstermektedir. O nedenle, güç, devlet değil siyasal olan etrafında biçimlenen bir kavrama dönüşmektedir.

Bu yaklaşım Foucault'nun çok değinilen *güç-savaş* ilişkisinin de bir anlamda başlangıç noktasıdır. Bilindiği üzere Foucault, iktidarı Clausewitzgil anlamda bir savaş olarak nitelendirmekte ve bir tür '*genel savaş*' olarak tanımlamaktaydı[65] ve bu kabul edilen yanları olmakla birlikte, şiddetle eleştirilen görüşlerinden birisini oluşturmaktaydı. Bu eleştirilerin en yoğunlarından birisi Taylor tarafından yapılmıştı ve Taylor bu anlayışa birçok şeyi dışarıda bıraktığını, meseleyi basitleştirdiğini öne sürerek karşı çıkmıştı.[66]

Bu bağlamın son olarak değinilmesi gereken boyutunu *yasa* kavramı oluşturur. Daha önce de temas edilmiş olmasına karşın yasanın bu bağlamda yeniden tanımlanması, üstünde durduğumuz *siyasal* tanımını daha da somutlaştırabilir. Çünkü, Foucault, XVIII. yüzyılda büsbütün somutlaşan ussal yönetim kavramının beraberinde başka bir şeyi getirdiğine şiddetle dikkat çeker. Bu, devletin yasayla özdeşleştirilmesinin sonudur. Bununla birlikte egemenlik kavram ve anlayışı da bir dönüşüm geçirmektedir. Çünkü, daha önceki dönemde egemenlik yasayla sınırlı bir olguyken Fizyokratlarla birlikte bu sorun aşılmıştır:

"Egemenliğin sonu kendisine içseldir ve yasa olarak biçimlenmiş kendi içsel araçlarını sahiplenir. Bu anlamda yönetimin sonluluğu, idare ettiği şeylerle ve yönettiği süreçlerin yoğunlaştırılması ve mükemmelleştirilmesiyle ilgilidir. Ne var ki, yönetimin araçları şimdi, artık yasa değil, çokbiçimli taktiklerdir. Yönetimin bakış açısı içinde yasa artık o derece

---

[63] *A.g.e.*, s. 85.
[64] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 189.
[65] *A.g.e.*, s. 123.
[66] Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", *Poltical Theory*, 1984, sayı.12, s. 152-183. Taylor'un bu makalesinde öne sürdüğü görüşler de eleştirilmişti. Cf. Paul Patton, "Taylor and Foucault on Power and Freedom", *Political Studies*, 1989, sayı. 37, s. 260-276. Taylor'un karşı cevabı için bkz., Charles Taylor, "Taylor on Foucault on Power and Freedom: A Reply", *Political Studies*, 1989, sayı. 37, s. 277-281.

önemli değildir: bu, XVIII. yüzyılda Fizyokratların metinlerinde kendisini gösteren ve yönetimin erişmek istediği amacın yasa üstünden gerçekleştirilemeyeceğini açıklayan temadır".[67]

Bu savla birlikte Foucault, artık, klâsik iktidardan modern iktidara, bir anlamda liberal siyasal sürecin başladığı iktidara dönük çözümlemesini yapmaya ve eleştirisini temellendirmeye başlar.

IV- LİBERALİZM: BÜYÜK KOPUŞ MU TEHLİKELİ DÖNÜŞÜM MÜ?

Mitchell Dean, Foucault'nun, bu tanımıyla, amacını, *normatif siyasal kuram olarak liberalizm* olmaktan çıkarıp *liberalizmi normatif yönetimin belirgin ussallığı olarak temellendirmeye* başladığını saptamaktadır.[68] Bu değerlendirmenin önemi, Batı siyasal demokrasilerinin bir içsel çelişkisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, Foucault'nun ele aldığı ve yönetsellik ve ussallık bağlamında önemini saptadığı XVIII. yüzyıl aynı zamanda liberal bir siyasal yapının da belirmeye başladığı dönemdir. Dolayısıyla Foucault'nun ussallık bağlamında ve onun erkle kurduğu ilişki etrafında getirdiği tanım ve eleştiriler liberal demokrasinin de içkin eleştirileri olmaktadır. Kaldı ki, liberal demokrasi Foucault'nun yukarıda değindiğimiz *Omni et Singulatim* makalesinde doğumunu söz konusu ettiği politik ussallığın modern siyasal modeldeki somut durumudur.[69] Ne var ki, o noktayı daha fazla irdelemeden, bu aşamada, yeniden, us, siyasal ve siyasal us üstünde biraz daha durmakta yarar var. Çünkü, biraz daha geniş bir açıdan bakılırsa Foucault'nun bütün bu sorgulamalarında üstünde durduğu asıl kavram ussallık ve onun *gerçek* (*truth*) ve *bilgi* (*knowledge)* olarak tasnif ettiği iki önemli metafizikle kurduğu ilişkidir.

1- MODERNİTENİN USSALLIĞI VE İKİ YORUM: WEBER VE FOUCAULT

Foucault'nun, ussallığı, kendinde sonlu bir kavram olarak değerlendirmediği biliniyor. Daha da ötesi, Foucault için, ussallık, mutlak bir kavram da değildir. Eğer Barry Smart'ın Foucault'daki ussallık kavramını Weber' deki ussallık kavramıyla karşılaştırmalı olarak ele alışını anımsayacak olursak Alman toplumbilimcide bu kavramın bir *ideal tip* etrafında belir-

---

[67] M. Foucault, "Governmentality", s. 95-96.

[68] Mitchell Dean, "Normalising Democracy: Foucault and Hebermas on Democracy, Liberalism and Law", içinde Samantha Ashenden & David Owen, ed., *Foucault Contra Habermas*. London: Sage Publications, 1999. s. 174.

[69] Barry Hindess, "Knowledge and Politcal Reason", içinde Robert Nola, ed., *Foucault*. London: Frank Cass, 1998. s. 67.

diğini görebiliriz. Gerçekten de Weber için farklı kültürlerde farklı biçimler alan duyuş, davranış ve normların irdelenebilmesi için irdelemenin türdeş (homojen) hale getirilmesi (fen bilimlerinde olduğu üzere), bunun da bir *ideal tip* etrafında yapılması gerekir. İdeal tip, Weber'de analitik bir kurgudur[70] ve bir mantıksal mutlağa tekabül eder. Foucault'da ise bu türden bir yaklaşım bulmak söz konusu değildir. Çünkü, Foucault'daki ussallık, kendisi olarak ele alınmaz. Foucault için ussallık bu bağlamda Weber'deki ussallıktan birkaç noktada ayrılır.

1. Weber için ussallık global bir süreçtir. Bu anlamıyla tarihsel olmakla birlikte evrenseldir. Belli bir doğrultu yönünde ilerler ve erekseldir. Oysa Foucault'da böylesi bir ussallık tanımıyla karşılaşılmaz. Çünkü, Foucault, "her birisi temel bir deneyim üstüne inşa edilmiş farklı alanlarda" ortaya çıkan farklı ussallık ve ussallıklarla ilgilenmektedir.[71] Bu anlamda da Foucault sabit bir tarihsel sürecin peşinde değildir.[72]

2. Modernitenin kurumsal ve dinamik süreçlenmesinin tanımını gerçekleştiren Weber için ussallık geriye dönüşü olmayan bir kavramdır. Bu nedenle ve yukarıda belirtilen gerekçelerle ussallık kabul edilen bir olgudur. Modernitenin gerçeği budur. Oysa Foucault için ussallık(lar) *doğruluğu* onaylanacak bir şey değildir. Tersine, sorun, ussallıkların irdelenmesi, çözümlenmesidir. Bu itibarla Foucault açısından önem taşıyan ussallıklara karşı gösterilen direnişler, onların aşılması, kırılması yolunda ortaya koyulmuş çabalardır. Ussallığın, Weber'de olduğu gibi, *monolitik* tanımı da, kavramlaştırılması da Foucault'da bulunmaz.[73] Bu bağlamda "ussallığı meydana getiren şey türdeş bir süreç olmaktan çok olayların çoğulluğudur".[74]

3. Weber'in tersine, Foucault, belli olguları çözümlemek için yapay ussallaştırmalara yönelmez. Tersine, 'var olan tarihsel ussallıklar ve onların karmaşık ilişkileri ve etkileri çözümlemesinin nesnesidir.'[75]

4. Foucault'yla Weber'in birbirine en çok yaklaştıkları gibi görünen nokta *Protestan Ahlâkı* yazarının ussallığa dönük, üzerinde hemen hemen hiç durulmayan bir değerlendirmesidir. Weber, yukarıda değinilen tüm yaklaşımlarına karşın ussallığın modern toplumlarda kendi etkinliği kadar da us dışına (*irrationality*) yol açtığını belirterek ussallığın geleceğine karşı ciddi bir karamsarlık içine girer. Foucault'nun da farklı bir bağlam-

[70] Barry Smart, *Foucault, Marxism, Critique*, s. 126-127.
[71] *A.g.e.*, s. 125.
[72] Bu bağlam neredeyse aynı kavramlarla Hindess'te de bulunabilir. Barry Hindess, "Knowledge", s. 71.
[73] Barry Smart, *Foucault*, s. 126.
[74] *A.g.e.*.
[75] *A.g.e.*, s. 128.

da ussallıkla sorunu olduğu açıktır. Ne var ki, bu da iki düşünürün bir başka ayrışma noktasına işaret edecektir. Çünkü, bir mutlakıyet içinde ele almadığından, Foucault, ussallığın dışına çıkılabileceğini daima öngörür ve bu anlamda devrim kavramını özel bir değerlendirmeyle ele alır.[76]

İki düşünür arasındaki bu, doğru veya ters ilişki Hindess'in de dikkatinden kaçmaz. Ne var ki, Hindess daha özlü bir noktaya dikkat çeker. Buna göre, Foucault, yönetimlerin doğuşuyla ussallığı birbirine kendiliğinden oluşan bir ilişki içinde bağlamamakta, bu köprüyü kuran araç olarak *bilgi* kavramını kullanmaktadır. Buna göre belli bilgi biçimlerinin gelişmesiyle özgül bir yönetim ussallığının gelişmesi arasında belirgin ilintiler söz konusudur.[77]

2- USSALLIĞIN UÇ HALİ: LİBERALİZM *PAR EXCELLENCE*

Bu anlamdaki bir ussallık, Foucault'nun, Batı siyasal kuramını irdelerken geliştirdiği en yetkin, aynı zamanda da en karmaşık, dolayısıyla da en çok eleştirilmiş görüşlerini meydana getirir. Foucault, siyasal ussallığın en son aşaması olarak liberal devleti gösterir. Ne var ki, liberal devlete getirdiği tanım ve onun yönetimde kullandığını söylediği ussallık liberal kuramın da vurgu yaptığı olgular olmakla birlikte Foucault'nun onları değerlendirişi bir hayli farklıdır. Liberal kuram, siyasal ussallığı bir farklılaşma aracı olarak görür, tanımlar ve değerlendirirken, Foucault için, bu ussallıkla, pastoral dönemin *polis* bilimine dayalı ussallığı arasında önemli bir öz farkı bulunmamaktadır. Çünkü, *polisin* sürdürdüğü gözetim ve bilgi toplama süreçleri liberal devlette de devam etmektedir. Arada gerçi bir fark vardır: *Polis* bilimi, disiplin kavramının kuramı ve pratiği etrafında gelişen bir bilgi rejimi oluşturmaktadır. Liberal devlet ise, ona benzer biçimde ama biraz daha farklı olarak, öznelerinin (yurttaşların) 'nüfus bilgileri'ni toplamakta ve biriktirmektedir. Ne var ki, daha köklü bir fark, liberal devletin bireyin özgürlüğüne dönük atıflarında ortaya çıkar. Liberal kuram çoğunlukla bu kavramı kendinde sonlu bir olgu olarak tanımlar. Buradan hareketle de yönetimin davranışına ve amacına dönük ilkesel sınırlar koyar.

---

[76] Weber Foucault karşılaştırmasının çok önemli bir kaynağı ve bu son maddedeki görüşlerin kaldırıldığı metin olarak bkz. Scott Lash & S. Whimster, eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 1991. s. 293-316.

[77] Barry Hindess, "Knowledge", s. 69. Ayrıca Foucault'nun ve hattâ Weber'in ussallığa atfettikleri bu 'kapatıcı' ve 'olumsuz' anlamın Habermas'ın vurguladığı ve Aydınlanma'yla birlikte ortaya çıktığını söylediği, ussallığın özgürleştirici işlevi kavramının çatıştığı açıktır. Bu tartışma konu üstüne ortaya çıkarılmış en kapsamlı yapıtlardan birisi olarak şu kaynaktan izlenebilir: *Foucault Contra Habermas*.

Bu, kuramın, uygulamada aynen gerçekleştiğini söylediği koşuldur. Oysa Foucault bu iddiaya çok farklı bir yönden yaklaşır ve önemli bir yorumsal eleştiri getirir. Foucault'ya göre *yönetimin liberal ussallığı*, gerçeğini, özgürlük kavramına yönelik ilkesel taahhüdünde bulmaz. Tersine, liberal ussallık eğer bir özgürlükten söz ediyorsa, bu, o özgürlük devlete yarar ve çıkar sağlayacağı içindir.[78] Hindess, bu açılımın Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* isimli yapıtından beri devam ettiğini belirtir. Smith, *IV. Kitap*'ta açıkça siyasal ekonominin bir "devlet adamı veya yönetici bilimi" olduğunu belirtmekte ve bunun "hem halkı hem de egemeni varsıllaştıracağını" yazmaktadır.[79] Hindess'e göre, bu, Locke'ta da aynen geçerli olan mantıktır.[80]

Bu anlayış, liberal devletin etkinlik alanını doğrudan değil dolaylı yöntemlerle kurup geliştirdiğini göstermektedir. *Polis* biliminden ve pastoral yönetimden liberal devletin ayrıldığı tek nokta budur.[81] Bu itibarla, yönetimin liberal ussallığı, etkin yönetimin özerk biçimde ve kendi kendisini düzenleyerek işleyen toplumsal alanlar arasındaki ilişkilerin bilgisi üstüne oturabileceğini görmekte ve kabul etmektedir. Ekonominin serbest bir pazarda en etkin düzeyine çıkacağına yönelik inanç bu anlayışın bir sonucudur. Literatürde çok tartışılmış olan bu olguyu Hindess, beklenece ği üzere, Ferguson, Malthus ve Smith'in oluşturduğu temele gönderme yaparak ele alır ve onların atıfta bulunduğu 'doğallık' olgusunun aslında *doğrudan* siyasal müdahaleye dönük bir eleştiri ve engelleme girişimi olduğunu saptar. Yoksa müdahalenin bütünüyle olmadığı bir yönetim arayışı değildir buradaki amaç.[82]

Bu bağlama dönük değerlendirmesinde Foucault, işi oldukça ileri bir noktaya götürür ve XVIII. yüzyılla başlayan dönemin çok önemli bir açılım getirdiğine zımnen işaret eder. Bu açılım şudur: Bu yüzyıldan başlayarak yönetim artık sadece sınırları ve özneleriyle değil aynı zamanda çok karmaşık ve kendisine özgü kuralları olan bir yeni gerçekle de uğraşacaktır. Bu yeni gerçek *toplumdur.*[83] Bu değerlendirmenin Hindess tara-

---

[78] Hindess, "Knowledge", s. 73.

[79] *A.g.e.*.

[80] *A.g.e.*, s. 74.

[81] Burada çarpıcı bir noktayı Hindess belirtir. Bilindiği üzere Foucault'nun disiplin kavramını irdelediği kitabında üzerinde durduğu ana motifi Jeremy Bentham'ın oluşturduğu *panopticon* meydana getirir. Panoptikon bir gözetleme yapısıdır. Ne var ki, asıl ilginç özelliği doğrudan değil dolaylı bir yoldan bu gözetlemeyi gerçekleştirmesidir. Panoptikonun bir 'liberal dönem ve kuram' tezi olarak ortaya çıktığı anımsanırsa bu dolaylılık olgusunun ne kadar önemli olduğu da görülebilir. Bkz., Hindess, "Knowledge", s. 83; 37. dipnot atfı.

[82] Hindess, "Knowledge", 78.

[83] M. Foucault, "An Ethics of Pleasure", içinde Sylvie Lotringer, ed., *Foucault Live*. New York: Semiotext(e), 1989. s. 261. Zikreden B. Hindess "Knowledge", s. 78.

fından yeterince belirtilmeyen önemi şuradadır. Bu tanımla birlikte pastoral dönemin temel yargısı olan *'devleti kuran toplum'* anlayışı yerini *'toplumu kuran devlet'*e bırakmaktadır. Hiç değilse pastoral dönemde kendisini gösteren koruma-gözetme anlayışı içindeki egemen-özne ilişkisi şiddetle aşılmaktadır. Toplum artık *bilimsel* olarak denetlenen bir varlığa dönüştürülmektedir.[84] Toplumsal bilimler bu algılamanın bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır.[85]

3- DEVLETTEN YÖNETİŞİME: BİR SANRI ALANI

Foucault'nun yapıtı söz konusu olduğunda bu nokta, onun düşüncesinin çağdaş dünya içinde oynadığı önemli rolü başlatır. Buradan itibaren Foucault, özne, bilgi/erk, gerçek, etik kavramları üstünde farklı bir potansiyel ve kapasiteyle düşünmeye koyulur. Bu çalışmanın hedefi o değerlendirmeyi kapsamamaktadır. Bununla birlikte özellikle devlet-erk ilişkisi açısından tam da bu bağlamda irdelenmese de değinilmesi gereken son husus *yönetişim* olgusudur. Başlı başına bir literatür tutan bu olgunun biz, sadece genel sınırlarını ve onun da *özgürlük* kavramıyla, liberal kuramın ayrılmaz kavram çifti sayılan hak/özgürlük çiftiyle olan ilişkisini ele alacağız. Buradaki amacımız *yönetişim* kavramının çoğu kez *yönetim* kavramına ve onun *doğal* olarak içerdiği devlet kavramına karşı bir özgürlük yöntem ve olanağı olarak kullanılması, hattâ yüceltilmesinin sorunlu olduğunu göstermektir. Samantha Ashenden'in yerinde tanımıyla yönetişim hem *"modern devletin çıkmazı'dır hem de 'yönetişim, siyasal alanı kuran, yönlendiren ve gözetim altında tutan (survey) bir dizi kurumu, aygıtı ve bilgiyi belirler"*.[86]Aynı şekilde Hobbescu egemen/otorite ve Makyavelci devlet aklı kavramlarından bu noktaya nasıl gelindiği bu şekilde gösterilebilir.

Esas itibariyle yönetişim kavramı Foucault'nun XVIII. yüzyıldan bugüne dek yönetim hususunda bir değişim olduğunu belirtmek için kullandığı bir 'neolojidir'.[87] Bu anlamda yönetişimin ortaya çıkışı, XVIII. yüz-

---

[84] Buradaki 'bilimsel' kavramı Foucault'nun düşüncesi söz konusu olduğunda elbette doğru ve geçerlidir. Ne var ki, özellikle geç dönem Foucault bilimseli 'bilgi' ile genişletme çabasına girmiştir. O nedenle burada da bilimseli 'bilgisel' olarak kurgulamak yanlış olmayacaktır. Bu sürecin irdelenmesi ve kavramın 'anatomisi' için bkz., Mary C. Rawlinson, "Foucault's Strategy: Knowledge, Power and the Specificity of Truth", içinde B. Smart, *Michel Foucault: Critical Assessments*, s. 300-318. Özellikle s. 303-313.

[85] Herşeye rağmen bu değerlendirme Weber'in *ideal tip* kavramını hatırlatıyor. Ne var ki, iki değerlendirme arasındaki fark da gene bu değerlendirmede yatmaktadır.

[86] Samantha Ashenden, "Questions of Criticism: Habermas and Foucault on Civil Society and Resistance", içinde Samantha Ashenden & David Owen, *Foucault Contra Habermas, s.* 152-153.

[87] Alan Hunt and Gary Wickham, *Foucault and Law*, s. 75.

yıldan itibaren giderek büyüyen devlet mekanizmaları ve bürokrasilerin, onların gerçekleştirdiği işlerin bir sonucudur. Gordon'un da saptadığı üzere ve yukarıda değinildiği gibi Foucault'yla Weber'in kesişim noktası da budur.[88] Foucault'nun bu anlayışla üstünde özellikle durduğu husus nüfus (*population)* meselesidir. Nüfus, daha XVI. yüzyıldan başlayarak yönetimlerin ayrı bir önemle ele aldıkları bir olgu niteliği kazanmıştır. Bunun temel nedeni olarak nüfusla siyasal ekonomi arasındaki genel ilişkiler gösterilebilir. Bu ilişkilerin, zamanla, önce verimlilik, refah, varsıllık etrafında genişlediği daha sonra da en geniş anlamda toplumsal güvenlik bağlamında bir hamle yaptığı açıktır. Bu çerçeve içinde siyasal ussallık da nüfusun salt bir kitle olarak değil verimli kullanılabilecek bir kaynak olarak değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu itibarla devlet artık kitlenin bilgisini toplamak, sevk ve idaresini sağlamak ve kaynaklarını en ekonomik biçimde kullanmak durumundadır. *Polis* bilimin ana amaçlarından birisi de budur.

Bunun kaçınılmaz gereği ve ayrılmaz bileşeni, bilgiyle olan ilişkidir. Yönetişim ve siyasal us söz konusu olduğunda, bilgi, soyut ve kendinde sonlu bir kavram olmaktan çıkar. Araçsallaşır. Bu bilgi standartlaştırmayı öngören bir teknolojidir. Tarihin ve entellektin oluşturduğu birikim değildir. İçerdiği gerçek, deneysellikten ve homojenleştirme yeteneğinden türemektedir. Modern erk ancak bu bilgiyi üretebildiği ve denetleyebildiği ölçüde söz konusudur. 'Disiplin'in kazandığı yeni ve çok önemli anlam bu yaklaşımda gizlidir. Çünkü, eğer kitlenin tanınmasında, tanımlanmasında ve türdeşleştirilmesinde yararlanılan bu bilgi oluşturulabilir ve kullanılırsa disiplin, *a posteriori* değil *a priori* bir mekanizmaya dönecektir. Disiplin sadece suça dönük olmaktan çıkacaktır. Gündelik hayatın bir parçası haline gelecektir. O anlamda erk Foucault'nun büyük iddiasını doğrulayacak biçimde hayatın her noktasına nüfuz edecektir.[89] Özneleşmenin asıl gerçeklendiği nokta da burası olacaktır.[90]

Modern devlet söz konusu olduğunda bu anlamı taşıyan yönetişimin ayrı bir hiyerarşik üstünlükle ele alınması elbette yanlış olur. Bu nedenle

---

[88] Colin Gordon, "Governmental Rationality", içinde G. Burchell et.al., *The Foucault Effect,* s. 25.

[89] Foucaultcu yönetişimsel ussallığın bu anlamda son derece etkileyici bir çözümlemesi şu yarı polemik özellikler taşıyan makalede bulunabilir: Paul A. Bove, "The Rationality of Disciplines: The Abstract Understanding of Stephan Tulmin", içinde Jonathan Arac, ed., *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges.* New Brunswick: Rutgers University Press, 1988. s. 42-70.

[90] Özneleşmenin liberal yönetimde nasıl geliştiği şu metinde ayrıntılı olark incelenmiştir: Graham Burchell, "Liberal Government and Techniques of the Self", içinde A. Barry, T.Osborne, N. Rose, *Foucault and the Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government.* Chicago: University of Chicago Press, 1996. s. 19-36.

Hunt ve Wickham'ın yönetişim bağlamında ortaya koyduğu dört temel ilke çağdaş yapının Foucaultgil bağlamını oluşturması ve sınırlarını çizmesi açısından önemlidir. Buna göre yönetişim şu temeller üstüne oturmaktadır:

1. Her yönetişim aşaması bir kalkışma (*attempt)* ve (bazı durumlarda bir başarısızlık olarak görülebilen) eksiklik içerir.

2. Yönetişim (çok özgül bir anlamı olan), erk ve bu anlamda siyaset ve direniş içerir.

3. Yönetişim daima bilgi içerir.

4. Yönetişim her zaman toplumsaldır ve daima farklı toplum birimlerini (zaman zaman ironik bir biçimde toplumsal ayrışmayı içerse bile) bir araya getirmeye çalışır.[91]

Bu ilkelerin her birisi ayrı ayrı açımlanmayı gerektiren kavramlar ve önermelere sahiptir. Bununla birlikte ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan birisi şudur: Eğer bu çerçeve liberal demokrasilerin güncel/çağdaş yapısını meydana getiriyor ise o takdirde ortada gene Ashenden'in yaklaşımıyla iki önemli husus vardır. Öncelikle, çağdaş liberal toplum, bir devlet aklı eleştirisi içerse bile 'kent-kentli oyunu' ve 'çoban-sürü oyunu'nu birleştirmektedir. Bu, herkesin eşzamanlı olarak hem yasalardan kaynaklanan haklara sahip olduğu hem de çeşitli toplumsal ortaklıklar nedeniyle ve pozitif bilgi aracılığıyla çeşitli disiplin ve normalizasyon süreçlerinin öznesi olduğu anlamına gelir. Liberal devletin son evresi olan toplumsal güvenlik olgusu da, yukarıda değindiğimiz gibi, 'yasa'yla 'düzen'in kesiştiği ve 'toplumsal'ı 'denetlenen bir alan' haline getiren bir olgudur.[92]

4- SİVİL TOPLUM: DEVLETİN SONU MU, AMACI MI?

Bu çemberin tamamlanabilmesi, yine liberal devletin/toplumun, ürettiği kabul edilen son olgu olan sivil topluma kısaca değinmek gerekir.[93] Yukarıda verdiğimiz muhakeme etrafında ele alınacak olursa devletin, fakat çok daha doğru ve güçlü bir kavramla, iktidarın etkisinden ve belirleyiciliğinden bağımsız bir sivil toplum (çok defa sanılanın tersine) düşünmek olanaksızdır. Bu bağlamda Gordon'un vurgusuyla sivil toplum ne bir ideolojik kurgu ne de bir yabansı (*aboriginal)* gerçekliktir. Sivil toplum, Foucault'ya göre, bir 'işlemsel (*transactional)* gerçeklik'tir. Bu işlem, siyasal erkle kitlelerin yönetimi arasındaki etkileşimde ortaya çıkar. Sivil top-

---

[91] Alan Hunt ve Gary Wickham, *Foucault and Law,* s. 79-97.

[92] Samantha Ashenden, "Questions", s. 152.

[93] Sivil toplum kavramını ayrıca şu makalede ele almıştık: Hasan Bülent Kahraman, "Post-Fenomenolojik Devlet Tasavvuru: Hegelci-Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı", *Doğu Batı,* sayı 21, 2002-03/21. s. 45-61.

lum bu niteliğiyle *devletin sonu* olarak görülebilir. Ama yine aynı nedenlerle *devletin amacı* olarak da değerlendirilebilir.[94] Ashenden, Hindess' ten kalkarak bu görüşüne şu eklemeyi yapmakta ve sivil toplum kavramını bütünüyle sorunlu bir noktaya yerleştirmektedir: "Kavram olarak sivil toplum bir bütün olarak toplumsal deneyimi örgütler ve 'özerk' bireylerin yönetimini (conduct)[95] gerçekleştiren bir yönetişimsel alandır (governmental site)".[96] Bu nedenle, "sivil toplum liberalizm içindeki doğal ve idare edilen (managed) arasındaki gerilimleri kuşatır: onların (gerilimlerin –hbk) çözüm yeri olmaktan çok uzaktır".[97]

Kaldı ki, ileri, geç modern toplumlarda yönetişim anlayışı kökünden değişmiştir. Post-modern dönemlerin[98] en önemli gerçeği bu yeni yönetişim anlayışının, özellikle teknolojiye bağlı olarak ortaya çıkan ve Rousseaucu toplumsal iradenin bir hayli dışında gelişen bu oluşumların liberal devlet anlayışını kökünden sarstığı açıktır.[99] Bu koşullar altında hâlâ liberalizmin verdiği bir 'özgürlük sözü'nden bahis açmak olanaksızdır. Sistem kendisini liberalizme karşı *da* üretmektedir. Fakat bu, yukarıda değinildiği gibi, ikili bir süreçtir. Çünkü, teknoloji kökenli bir değişimin klâsik bir egemenlik ve erk anlayışı içinde biçimlenmesi olanaksızdır. Dolayısıyla,

i- Monarşik sistemi teknoloji aşmaktadır. Bu, sistemin *kendisi için* sistemi aşmasıdır.

ii- Gelişen sistemin yarattığı özgürlük, büyüklüğü ölçüsünde de denetim, yönlendirme ve kısıtlama getirmektedir. Bu da Hobbes'la başlayan sürecin bütün dönüşümüne rağmen devam ettiğini gösteren ve Kantçı anlamdaki "*ne umabilirim?*" sorusuna niçin, Foucault'nun Nietzscheci cevaplar bağlamında bir çözüm aradığını açıklayan çarpıcı bir durumdur.

Bu olguyu daha açık anlatabilmenin tarihsel olanağı şudur: Kendi gelişimi içinde sivil toplum, tanımı ve tarihselliği gereği, devlet dışı alanı işaret eder. Gerçekten de, burjuvazinin doğuşu ve siyasal olarak etkinleşmesinin ortaya çıkardığı bir olgudur sivil toplum. Daha başlangıçta devlet ötesi bir kapsamı vardır. Ne var ki, ilginç olanı sivil toplum denilen alan

---

[94] Samantha Ashenden, "Questions", s. 154.

[95] Foucault'nun, yönetimi 'yönetimin yönetimi' (*'the conduct of conduct'*) olarak tanımladığını anımsayalım.

[96] Smantha Ashen, "Questions", s. 154.

[97] *A.g.e.*

[98] Bu tartışmalarda Foucault kimi zaman bir 'postmodern düşünür' olarak nitelendirilmiştir. Olgusal olarak öyle değildir. Post-yapısalcı olduğu kabul edilen bir gerçektir.

[99] Bu durumun ayrıntısı ve bu bağlamdaki tartışması için bkz. Nikolas Rose, "Governing 'advanced' liberal democracies", içinde A. Barry, T. Osborne, N. Rose, ed., *Foucault and Political Reason*, s. 37-64.

ve sürecin kendi etkinliği ve bağımsızlığı içinde *işlememesi, işleyememesidir.* Sivil toplum, Batı'nın burjuva toplumunun gelişimine koşut olarak ürettiği, neredeyse *doğal* bir olgudur. Bu olgunun üretilmesi egemen devletin ve kontrol ettiği alanın dışında bir gerçekliktir. Burada, devletin ötesinde bir süreç üremeye başlamıştır. Bu, tarihselin zorlamasıyla ortaya çıkan bir sonuçtur. Burjuvazinin ekonomik egemenliğini siyasallaştırmasının ve daha sonra burjuvazinin mührünü taşıyan sözleşmeci demokrasi yapısının kendisini göstermesi de gene bu oluşumun bir uzantısıdır.

Tersinden söylemek gerekirse sivil toplumun oluşmadığı bir tarihselin demokrasiye doğru açılması güçtür ki, bizatihi bu önerme, doğruluğu oranında, sivil toplumun devlet ötesi konumuna ve kapsamına işaret eder. Gene bu mantığın uzantısı olarak, liberal doktrinin, sivil topluma eklemlenen boyutu gündeme getirilebilir. Buna mukabil, aradan geçen sürede durumun tam tersi bir nitelik kazandığından söz edilebilir ki, asıl üstünde durulması gereken budur. Çünkü, sivil toplum kapsamı içinde ortaya çıkan liberal doktrin ve onun biçimlendirdiği demokratik devlete karşın geç modern dönemlerde devletin neredeyse mutlaklaşan egemenliğinden söz edilmektedir. Bu, şunu gösterir: Liberal doktrin, demokratik bir devlet ve sürecin başlaması için yeterli değildir. Aksine, güce ve şiddete yatkın, toplumsalı ve toplumu dışlayan bir devlet öznesi –veya özü– süreci delebilmiş ve onu teslim alabilmiştir. Bu, sivil toplum-demokrasi eklemlenmesine rağmen liberal modelin bünyesinde sakladığı Hobbescu dokunun tanısını koymaktır.

Buna bağlı olarak getirilecek bir diğer önerme şudur: Sivil toplum, bugünkü modellemelerde siyaset ötesi bir alan olarak görülmektedir. Bir anlamda siyasalın kapsadığı süreçlerin dışında kalan bir siyasal yaklaşımın mekânı olarak tanımlanmaktadır sivil toplum. Bu, klâsik ve 'yöntemsel' siyasetten uzaklaşmanın bir yöntemi olarak da görülebilir. O nedenle de geç modernitenin tanımladığı sivil toplum politika ötesi bir anlamı da kapsamaktadır. Politikaya karşı olmasa bile çok özgül bir politika anlayışının vurgulanmasıdır bu. Oysa, sivil toplumun klâsik oluşumunda asıl etken siyasettir.

Daha geniş söylemek gerekirse sivil toplum, kökenleri ve başlangıcı itibariyle siyasal bir kavramdır. Çünkü, yukarıda değindiğimiz gibi, doğrudan doğruya burjuvazinin siyasallaşmasına ve siyaseti biçimlendirmesine tekabül eder. Bu da çok önemli bir sonucu doğurur: Sivil toplum, yine özü gereği, devlet ötesi olması hasebiyle bu niteliği kazanır. Yani, siyasal olan devlet ve onun yöntemsel/kurumsal mevcudiyeti değildir. Devlet, çoğulluk anlamında, özneler arası boyutta ve karşılıklı etkileşim içinde bir siyaset tanımı yapmaz. Tersine, devletin önerdiği siyaset hegemonik,

dolayısıyla da tekçidir. Oysa, (sivil) toplum, ortaya çıkmasına önayak olan temel özelliği nedeniyle, yani egemen devlete muhalefet boyutuyla, siyasaldır. Öte yandan, liberal demokratik süreçte bu özelliğini de yitirmiş, içine kapanmış ve siyasal özünü yitirmiştir. Bu da yine liberal doktrinin ve liberal demokrasinin bir başka kısıtlamasını işaret etmektedir.

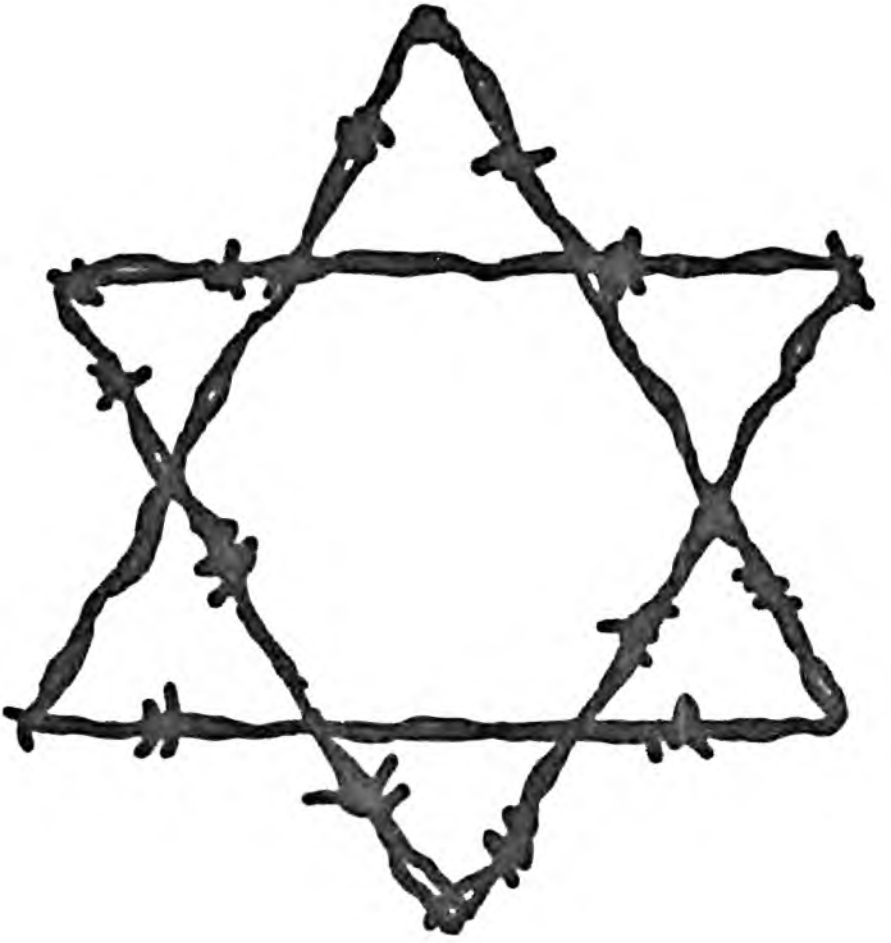
Sonuç

Liberal doktrin gerek mevcut, egemen ve geçerli demokratik açılımları gerekse arkasında yer alan hak-özgürlük ikilisiyle Batı siyasal metafiziğinin şimdilik görünen uç noktasıdır. Ne var ki, liberal doktrinin sağladığı olanaklar etrafında biçimlenmiş olan demokrasi ve onun yan süreçlerinin çağdaş gerçeklikle eşzamanlı bir dönüşüm sağlama esnekliğini gösteremiştir. Tersine, demokrasi, çağdaşlık oluşumlarının dinamikleri karşısında yer yer ve zaman zaman eskilleşmiştir. Bu sav, başlangıçta belirtilen ve demokrasinin 'ikinci en iyi' olduğunu saptayan ilkeden daha ileri bir konumu işaret eder. Çünkü, ikinci en iyi olmak *da* son kertede bir çözümsüzlüğe ve seçeneksizliğe tekabül edebilir. Oysa, liberal demokrasinin iç tıkanıklığının, gerekirse sivil toplum vurgusuyla ortaya koyulması yine sivil toplum kökünden gidilerek liberal demokrasinin kendisini iyileştirme sürecini başlatmasındaki zorunluluğu işaret edecektir. Bu da geç XX. yüzyılın birbiri ardınca öne çıkardığı farklı demokrasi arayışlarıyla sonuçlanan bir muhakemedir.

Ne var ki, burada bir tür Zenon paradoksu karşımıza çıkmaktadır. Demokrasinin kendi içinden iyileştirilecek bir sistem olduğunun kabulü fakat sivil toplum türü seçeneklerin Walzer'ın belirttiği sakıncaları içermesi (özellikle eşitsiz güç ilişkilerinin bu alanda doğması)[100] nedeniyle ayrıca sorunlu oluşu sürekli yolu yarıladığı için bir türlü hedefine varamayan ok metaforunu akla getirmektedir. Öte yandan liberal kuramın bir türlü aşamadığı Hobbescu iç tıkanıkları demokrasi-liberal doktrin ilişkisinin asıl boşluğunu doğurmaktadır. Bu koşullar altında, Foucaultcu iktidar eleştirisinin demokrasiyi ve liberal doktrini iyileştirme çabalarına öncül olması 'gerekmekte'dir. Çünkü, bu eleştiri, doğrudan siyasalın mikro eleştirisini de kapsamaktadır. Oysa siyasalı aşan bir sivil toplum önermesi kendi iç çıkmazlarını aşamayacak, tersine o noktalarda tıkanacaktır. Dolayısıyla, erken XXI. yüzyılın temel siyasal sorunsalını siyasetin ve liberal doktrinin bünyesinden kaynaklanan doğal kısıtlamaların irdelenişi olarak belirlemek yanlış olmayacaktır.

---

[100] Michale Walzer, "The Civil Society Argument", içinde C. Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso. 1992. s. 104.



Auschwitz: Begening of a New Era?, Eva Fleischner, 1997

TOTALİTE'NİN KARŞITI: LEVINAS VE FRANKFURT OKULU*

C. Fred Alford

Emmanuel Levinas sıklıkla yapıbozumcularla, en fazla da Jacques Derrida ile karşılaştırılır. Levinas'ı ünlü yapan Derrida'dır; onun yapıcı olumlu eleştirisi, Levinas'ın çalışmasını daha geniş bir izleyici kitlesine kavuşturdu. Derrida'nın eleştirisi, doğrusu, Levinas'ı yaptığı şeyin daha fazla bilincinde olarak ontoloji dilinde, sonsuzluk üstüne yazmanın çelişkileriyle mücadele etmeye yönlendirdi; böylece Levinas'ın projesinin son otuz yılının gündemini belirledi. Bir metin olması dolayısıyla, özü gereği öteki hakkında bir şeyler söylemesi beklenen bir metindeki bilinemez ötekiliğe, herhangi bir kişi nasıl saygı duyabilir? Derrida'nın meydan okuduğu sorun buydu. Geç dönem başyapıtı *Otherwise than Being* ise Levinas'ın bir yanıtıdır.[1]

---

* Çeviri: H. Emre Bağce.

[1] Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics", *Writing and Difference*, çev. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, içinde, Levinas'a meydan okudu. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, çev. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998. Levi-

Derrida, her ne kadar Levinas'ın gündemini şekillendirmeye yardımcı olduysa da, Levinas yapıbozumun başlıca kategorilerine, farklılık ve ötekine ahlâksal bir temel sağlayarak, Derrida'daki boşlukları tamamladı. Farklılık ve Öteki'yi Levinas'ın ele alışında, yalnızca metinsel kategoriler değildir, aynı zamanda ahlâksal kategorilerdir de; yaşamımıza ağırlık ve gizem kazandıran şeyleri bizlerin onurlandırma biçimimiz: Ötekinin sonsuz ötekiliği. Levinas hakkında, "onun her söylediğine imza atmaya hazırım" der Derrida.[2] Bu karşılaşma üstüne çok şey söylenip yazılmaktadır: Bu nedenle ben bir diğeri hakkında yazacağım. Veya daha çok Levinas ile Eleştirel Teorinin Frankfurt Okulu, özellikle de Theodor Adorno ve Max Horkheimer arasında hiç gerçekleşmemiş, ancak gerçekleşseydi muhtemelen büyüleyici olabilecek bir karşılaşmayı kurgulayacağım.

Adorno'nun çalışması ile yapıbozumcular arasındaki koşutluklar çoğunlukla dikkate alındığından, benimki geçişlilik aracılığıyla bir tartışma biçiminde görülebilir; şöyle ki: Adorno yapıbozumcular için her ne ise, Levinas da yapıbozumcular için odur, bu yüzden Levinas ve Adorno benzer olmalılar. Her ikisi de "her türlü özdeşlik felsefesini reddederek, kavramsal ağdan hızla geçen heterojen fragmanları"[3] araştırırlar. Veya bunu yaparlar mı? Ötekinin aynıya indirgenmesi biçimindeki özdeşlik düşüncesiyle mücadelesinde Adorno'nun ilerleyişi böyledir. Levinas'ın yöntemi ise bu değildir. Geçişlilik stratejisi yanlış anlaşılmayla sonuçlanabilir. Bu nedenle, Levinas ve Adorno'nun birbirlerine ne diyebileceklerini düşünmek daha iyi olacaktır. Hattâ daha da iyisi, onların karşılıklı birbirlerini anlayamamalarını tahayyül etmektir.

Ben sadece, yakın zamanlardaki bir mülakatta (1988) Levinas'ın Adorno'ya yaptığı kısa bir göndermeyi biliyorum; orada Levinas "oldukça geç bir zamanda filozof Adorno'nun zaten gerçeklik jargonunu suçladığını öğrendim"[4] diyor. Hent de Vries, *Theologie im Pianissimo: Die Aktualität der Denkfiguren Adornos and Levinas* adlı yapıtında Levinas

---

nas'ın nihaî yanıtıydı. Derrida tarafından kaleme alınan *Adieu to Emmanuel Levinas*, çev. P-A. Brault ve M. Naas, Stanford: Stanford University Press, 1999, ise Derrida'nın Levinas'a övgüsüdür.

[2] Derrida, elbette kendisini Levinas'tan daha farklı bir biçimde ifade etse de, kendisinin Yahudilik ve fenomenolojinin çifte geleneğini paylaştığını belirtir. Derrida'nın muhatabı Andre Jacob, onun Levinas'la esaslı farklılığının olmadığı konusunda kuşkuludur. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 2. baskı, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1999, s. 9-10'da, Derrida'nın *Alterities*'indeki yanıtından geniş alıntılar verir.

[3] Terry Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, London: Verso, 1981, s. 141.

[4] "The Other, Utopia, and Justice", *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*, çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, içinde, s. 223-233, 226.

ve Adorno arasındaki ilişkileri ele alır. Ben de onların belirgin benzerliğinden büyülensem de, Vries'ın bu düşünürleri birbirinin tamamlayıcısı yapmak için çok çaba harcadığını, Levinas hakkındaki onca rahatsız edici şeyi ve farklılığı önemsiz gibi gösterdiğini ileri sürüyorum. Sonuç kısmında bu farklılığın sosyal teori bakımından olası sonuçlarını kısaca açıklayacağım.

Levinas'a göre Batı felsefesi bir egobilimdir, "ötekinin aynıya indirgenmesi"dir. Bu, Platon ve öğrenebileceğim herşeyi zaten biliyorum şeklindeki *anamnesis* (hatırlatma, doğurtma, –ç.n.) doktrini ile başlar. Levinas'ın birçok çalışması, en azından *Otherwise than Being*'e dek bu egobilimin bir anlatımıdır; bununla Levinas bencil bir öğretiyi değil, birçok çevrilme ve dönüşten sonra kişinin sonunda kendisine yabancı, farklı ve gizemli görünen şeyin, gerçekte benim yabancılaşmış bir parçam olduğunu keşfetmesini kasteder. Frankfurt Okulu gibi, Levinas da Homer'in *Odysseia*'sını Batı düşüncesinin temel motifi olarak ele alır, amaç daima kişinin başladığı yere geri dönmesidir.

Husserl'i ele alalım; Levinas'a göre Husserl, kendiliğinden şeylere dönerek başlar, ancak ve ancak o benim gibi ise, öteki bilinebilirdir sonucuna ulaşır yalnızca. Veya Heidegger'i ele alalım, ki benim dünyamdaki (*Mitsein*) ötekinin varlığı ile kesinlikle meşgul olmasına rağmen onları, paramparça eden ötekiliğin davetsiz girişi olarak değil de, sanki onlar daima zaten oradalarmış, benim dünyamın mefruşatının birer parçasıymış gibi görür. Veya Kant'a bakalım, ona göre, doğada keşfettiğimi düşündüğüm temel kategoriler (sentetik apriori) gerçekte insan zihninin projeksiyonlarıdır, insanların oldukları gibi olduğu veri alındığında, dünya olduğu gibi olmalıdır. Hegel hakkında ne kadar az şey söylense o kadar iyidir Levinas'a göre. Daha da önemlisi, Hegel'in çalışmasında bu derece dramatik yer tutan, tarihi aklın kapsamına (ötekini aynının içine) alma işleminin tüm aydınlanmacı düşüncede nasıl yer edindiğini görmektir. Bu yazarların her biri için, aslında Batı düşüncesi için, "bilgi daima düşünce ve düşünülen arasındaki bir yeterlileştirmedir". Frankfurt Okulu düşünürleri hemen hemen aynı şeyi söylediler.[5] Ne onlar ne de Levinas bunu bir övgü olarak gördüler.

Birileri Levinas'ın, belki benim özetlediğimden daha az anlaşılır olan Batı düşüncesi çözümlemesinin doğruluğunu tartışabilir. Ancak tabiî ki, Frankfurt Okulu için de aynı şey söylenebilir. Her bir düşünür sanki kendi sisteminden daha karmaşık değilmiş gibi, Batı düşüncesi sanki bir dü-

[5] Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, çev. R. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, s. 60. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, New York: The Seabury Press, 1973, s. 5.

zine düşünür tarafından tanımlanırmış gibi, Batı düşüncesinin derine inmeyen özetlerinde kendi içinde totalistik bir şeyler bulunur. Levinas'ın yorumu ne kadar yanlı olursa olsun, burada o, Frankfurt Okulu ile karşılaştırıldı.

"Dışarıda hiçbir şey kalamaz, çünkü dışarıdalığın saf düşüncesi korkunun tam kaynağıdır". Horkheimer ve Adorno bunun Batı düşüncesinin ayrıştırıcı işareti olduğunu söyler.[6] Korkunun kaynağı Levinas tarafından belirlenenle aynıdır: Dünya yabancı ve ötekidir. İşte bu bağlamda, Adorno hâkimiyet altına alınmak için çok dağınık ve yabancı olan bir dünyada 'öfke olarak idealizm'den bahseder.[7] İdealizm, insanın egemen aklı tarafından tutsak edilmeyi reddeden doğal dünyanın katışıksız ötekiliğine karşı öfkedir. Öfke değilse, o zaman, doğanın katışıksız "sarhoş edici bolluğu"na yönelik mide bulantısıdır, Sartre'ın, Roquentin karakterinin hissettiği gibi: Batılı insan aklının tahammül edemediği şey işte budur.

İdealizm, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ne göre felsefeyle sınırlı değildir. Bilim, Horkheimer ve Adorno'nun en radikal argümanına göre felsefe kadar idealisttir. Bilim de dünyayı bir ideye, parçalara ayırabilir ve teori onlarla ilgili hangi öngörüde bulunursa, ona göre hesaplanabilir, karşılanabilir ve değiştirilebilir birimler olarak doğa idesine boyun eğdirir. Bu geniş tanım altında, idealizm kavramlarının geçerli olduğu, düşüncenin amacının adlandırmak ve sınıflandırmak olduğu her yerde işlemektedir, ki böylece hiçbir şey elden geçmemiş ve hiçbir şey dışarıda bırakılmamış olacaktır. Bu, Genesis ile, insanın hayvanları adlandırmasıyla başladı; onları adlandırmak sanki onları sahiplenmekti.

Levinas ve Frankfurt Okulu yalnızca Aydınlanma düşüncesinin benzer çözümlemesini paylaşmazlar, aynı zamanda onun suçunu da paylaşırlar. Levinas'a göre, bilinçliliğin ezelî tecrübesi, ötekinin varoluş imkânlarını sahiplenme suçudur.[8] Her gerçekleştiğinde ötekinin, ötekiliğini kabul etmekte başarısız olunur; onun yerine, ötekinin benim gibi olduğu, benim kategorilerimin bir kipi olduğu varsayılır. Benzer şekilde, Adorno nesnenin çok yönlü gerçekliğini daima tahrif ederek onu, şu veya bu kavramın altında gruplandırmaya çalışmaktan dolayı nesneden özür dilenmesi gerektiğinden söz eder.[9] Eğer bu aşırı görünüyorsa, sanki herhangi biri, birilerini erkek veya kadın olarak bir kategoriye yerleştirdiğinde her zaman

---

[6] Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, çev. J. Cumming, New York: Herder & Herder, 1972, s. 16.

[7] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 22.

[8] Adriaan Peperzak, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993, s. 116.

[9] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 47.

ondan özür dilemeliymiş gibi görünüyorsa, okuyucu Edward Said'in *Oryantalizm*'ini yararlı bulabilir.[10]

Onların Batı düşüncesinin hastalığıyla ilgili çözümlemeleri, bu dünyada var olmak için kendini zorla kabul ettirme suçlarındaki tarzları da dâhil olmak üzere, hem tarz hem de içerik bakımından o kadar benzerdir ki, birçok bakımdan Levinas ve Frankfurt Okulu'nun farklı şeylerden bahsetmeleri şaşırtıcı gelir. Her ikisi de, en iyi biçimde ötekinin aynıya indirgenmesi, farklılığın yok edilmesi olarak tanımlanabilecek totalleşme eğilimiyle meşgul olurlar. Örneğin, Heidegger'in ontolojisini iradenin bir kez daha bütünü kavrama örneği olarak görürler.[11] Bununla birlikte, çözümlemelerine göz atıldığında, 'totalite' ve 'aynı' ile oldukça farklı şeyleri kastettikleri açığa çıkar. Totaliteye karşı Adorno, tikel'i saptar. Levinas ise sonsuzluğu kullanır. Farklılık artık bundan daha esaslı değildir veya öyle görünür.

Farklılığı çözümlemede, burada, Frankfurt Okulu'nun temsilcisi olarak Adorno'nun ve daha az ölçüde de onun yazın arkadaşı Horkheimer'ın çalışmasına odaklanacağım ve her ikisini Levinas'la karşılaştıracağım. Marcuse'ye seyrek başvuracağım. Bunun nedeni, Marcuse'de hayranlık duyulacak daha az şey bulduğum için değil, Marcuse'nin çalışmasının birçok yönden Levinas'ın eleştirdiği, ötekini, aynının bir kipi olarak kavrayan görüşe çok yaklaştığı içindir. Doğaya insan erosuna benzer bir eros atfeden Marcuse, bazen doğayla uzlaşmak sanki insanlığın kendi doğru erotik kişiliğini onda keşfetmesi anlamına gelirmiş gibi yazar. Bu, insan öznenin yanlışlıkla kendi nesnesi olarak algıladığı şeyde, kendi doğru doğasını bulduğu tersine dönme yoluyla uzlaşma derecesinde bir totalleşme değildir.

Adorno'nun tarzı ve üslubu Levinas'a yaklaşır, ancak çok yakın değildir yine de. Benim aradığım sadece benzerlik olsaydı, o zaman Levinas'a en yakın Frankfurt Okulu kuramcısı, Gershom Scholem'in arkadaşı ve öğrencisi Walter Benjamin olurdu. Hattâ o zaman bile, benzerlik yanıltıcı olabilirdi. Levinas'ın aradığı her ne ise, bu kurtuluş değildir, fragmanlarda bile.

Uzlaşmanın savunmasız nesne veya muhtaç özneden kolayca nasıl gaspedilebileceğini düşünen Adorno, Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinden daha fazla özne ve nesne arasındaki uzlaşmadan kuşku duydu. Adorno, belki kendisinin heves olarak adlandırdığı en hafif arzu haricinde, Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinden daha fazla erostan korku duydu.

[10] Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
[11] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 61-65.

Onların karşılaştırılmalarını ilginç kılan, öğretiden ziyade tarz bakımından Levinas'la benzerliğidir.

MESAFELİ YAKINLIK VEYA TUTSAK VARLIK?

Adorno, Kantçı öznelliği tersine çevirerek, nesnenin kendi kendisini tanımlamasına izin verir. Nesneye izin ver; onun niteliklerine adaletli davran; tanımlamaktan sakın. Nesnenin olmasına izin ver; ona elinden geldiğince hevesle yaklaş; her ne ise o olmasına yardım et.[12] Bunlar Adorno' nun yaklaşımının parolalarıydı; ki onun ütopyacı amacı, Martin Jay'ın belirttiği üzere, "farklılık ve özdeşsizliğin, kendisinin barışıklık olarak adlandırdığı öznel ve nesnel güçlerin hiyerarşik olmayan seçkin topluluğunda, kendi uygun yerlerine iade edilmesi"dir.[13]

Levinas meseleyi hiçbir zaman böyle algılamadı; ve bu, sadece özneyi nesneyle eşit bir temele yerleştirmediği için değil. Levinas'ın hakkında yazdığı öteki, bir nesne değildir. Öteki, nesne-karşıtına daha yakındır: Bu ötekilik o derece tamdır ki, nesne ve varlık dâhil her türlü insan kategorisini yok eder. Kesinlikle ötekinin niteliklerinin olduğu söylenebilir, ancak özne onları fark ettiğinde onun özünü yitirir. Ben bir kez ötekinin niteliklerini fark ettiğimde ötekiyle ilişki içindeyimdir. Zaten çok yakındım, sosyal bir ilişkiye girdim ve böylece ötekini değişmez biçimde ihtiyaçlarımın ve projemin içine çektim; bunu ileri sürer Levinas. Levinas ötekine, onun gözlerinin rengini fark etmediğim zaman bile, uygun davranış tarzıyla yaklaştığımı söyler.[14] Ötekinin özel olması değil, ötekinin katışıksız ötekiliği benim kategorilerimi, varlığımı, varlığımı dünyada sürdürmemi darmadağın eder: Söylenen bu.[15] Tekil ötekini tanıdığım andan önce, yüzünün bir ada sahip olduğu andan önce, işte o zaman, Levinas'ın söylediği gibi, dışsallığı yaşamaktan acı çekerim.

---

[12] *A.g.e.*, s. 43.

[13] Martin Jay, *Adorno*, Cambridge: Harvard University Press, 1984, s. 68.

[14] Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 85.

[15] *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1991, s. 209-211'de Susan Handelman, Levinas'ın çalışmasına yüzün bireysel kişiliğini kattığını tartışır. Ancak Levinas ötekinin (*Autrui*) yalnızca "başlangıçta bir insan veya komşu olmadığında değil, aynı zamanda o çok uzak olduğunda; o, Öteki olduğunda; o, başlangıçta onunla hiçbir şeyimizin ortak olmadığı birisi olduğunda; o bir soyutlama olduğunda" benim egomu parçaladığını hatırlamamızı söyler. "Sonuçta, bu kadar çok şeyi ortak kılan komşu ve insan sözcüklerinden kaçınmak gerekir..." "Transcendence and Height", *Basic Philosophical Writings*, ed. A. Peperzak, S. Critchley ve R. Bernasconi, Bloomington and Indiana: Indianapolis University Press, 1996, s. 11-31, 27 içinde.

Daha geç çalışmalarında Levinas yüze değil, kendisinin "söyleyiş" (*le Dire*) olarak adlandırdığı şeye göndermede bulunur. Söyleyiş, söylenen' in konuşulmayan, yazılmayan boyutudur. Söylenen (*le Dit*) metindir, benim sözcüklerimdir, benim ne söylediğimdir. Söyleyiş, benim ötekine açılmamdır ki, konuşmaksızın "çıplak ve senin etkine açık olarak işte buradayım" dediğimi gösteririm. Bazen, aykırı okuma olarak anılmasını haklı çıkaracak biçimde, birçok yapıbozumcunun bu derece merakını uyandıran, Levinas'ın çalışmasının işte bu yönüdür. "Metnin söylediğine sadık kalmak için metinde söylenene karşı okuma yapılır."[16] Ancak söyleyişin ne olmadığına dikkat ediniz: Söyleşi. Söyleyişte, kendimi ötekine açarım ancak öteki ile konuşmam. Söyleyiş bir diyalog değildir: Yüz gibi, söyleyiş de benim, kendimi ötekinin sonsuz ötekiliğine açmamdır.

Adorno "güzel ötekilik" (*Schönen Fremde*) hakkında yazar; bu terim Levinas'ın hiçbir zaman kullanmayacağı bir terimdir;[17] kullanmayış nedeni, terimin "korunmuş yakınlık ile mesafe ve farklılık"[18] arasında bir ilişkiyi imâ ettiğinden değildir yalnızca. Levinas meseleyi hiçbir zaman böyle koymaz; ötekinin tecrübesi güzel olmak için çok sarsıcıdır çünkü. Levinas'a göre, ötekinin tecrübesi yüceye, korku ve hayranlık uyandıran saygı ile dehşet tecrübesine daha yakındır; çünkü o, güzel de dahil olmak üzere insan kategorilerini paramparça eder.[19] Hemen hemen bir çocuğun uzun hikâyesini bitirmesini, müdahale etmeden sabırla bekleyen bir öğretmende olduğu gibi, Adorno'ya göre, özne ve nesne hassas bir ilişki içinde bulunur. Habermas'ın kullandığı "mesafeli yakınlık", yakınlık üzerindeki mesafeyi vurgulamayı hatırladığımız sürece yararlı bir terimdir. Adorno için, güzel ötekilik, ilkesel olarak, samimilik değil, yakınlık gerektiren estetik bir tecrübedir.

Mesafeli yakınlık değil, ancak bir "ilişkisiz ilişki" Levinas'ın çalışmasında öteki ile karşılaşmaya işaret eder.[20] Davis, "öteki ile olan ilişkiyi bir

---

[16] Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, s. 46.

[17] Terim, Eichendorff'tan alındı.

[18] Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action,* çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, cilt 1, s. 390. Almanca aslından kendi çevirim; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, cilt 1, s. 523.

[19] Kant'ın yüce üzerine görüşüyle ilgili olarak Irish Murdoch "güzellik, imgelem ve anlama arasındaki uyumdan, yücelik ise, buna karşın, imgelem ve akıl arasındaki çatışmadan doğar" der. "The Sublime and the Good", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. P. Conradi, NewYork: Penguin Books, s. 208. Stuart Dalton "Obligation to the Other in Levinas and the Experience of the Sublime in Kant", *http://uhavax.hartford.edu/~dalton/sublimeobligation.htm* içinde, Levinas'taki öteki ile Kant'taki yüce arasındaki bağlantıları inceler.

[20] Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 79-80.

ilişki olarak tasvir etmek bile totalleştirici bir yaklaşımı imâ eder" der.[21] Bir karşılaşma gerçekleşir ancak öteki mutlak olarak öteki kaldığı sürece, bu "ilişkisiz"dir. Ötekine hizmet ederim, ancak ötekine ihtiyaç duymak veya onu arzulamak anlamında ötekine duygusal olarak bağlı değilimdir. Levinas öteki ile ilişkiyi nitelemek için "yakınlık" terimini kullanır, yakınlık samimiyetten çok mesafeyle ilgilidir. Sonsuzluğa yakınlık, mesafeden başka ne anlam ifade edebilir? Ya da ölümden?

Levinas'a göre yakınlığın bir diğer anlamı, benim ötekine tutsak olmamdır. Ötekine açılmakla ya da ötekinin savunmasız ve çıplaklığı tarafından kuşatılmış olmakla, ötekinin tutsağı olmak dışında (eğer kendimin, ötekinin tecrübesine açık hale gelmesine izin veriyorsam) hiçbir seçeneğim kalmaz; ötekinin, hakkında hiçbir şey bilmediğim refahına adanmış olurum. Yaşamımı acı çekmeye adamam gerektiğinin nedeni işte budur. Ötekiyle karşılaştığımda, tek niyetimin öldürmek olduğunu bilirim, bununla Levinas ilk önce benim kendimi ileri süreceğimi anlatır. Yaşam boyu bir pişmanlık çekmekten ve kefâret ödemekten başka hiçbir şey benim egoizmimi kurtuluşa erdiremez.

Levinas'ın bir parolası varsa, o da Levinas'ın çalışması boyunca bir düzineden daha fazla alıntıladığı Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'indeki şu satırlardır: "Her şeyden önce, bizler hepimiz herkesin ve her şeyin suçlusuyuz ve ötekilerden daha fazla da ben suçluyum". Levinas'a göre, sen ve ben arasındaki biricik ahlâksal ilişki, benim senin tutsağın olduğum, Levinas'ın belirttiği gibi, senin günahlarından dolayı kendime eziyet ettiğim bir ilişkidir. Daha azı, veya daha fazlası, üstü kapalı egoizmdir. "Ben sözcüğü, her şey ve herkes için sorumluluğu üstlenmek anlamına gelir" der, Levinas.[22] Buna karşın, Adorno'nun mesafeli yakın-

[21] Colin Davis, *Levinas,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996, s. 45.

[22] Levinas, "Substitution", s. 90-91, *Basic Philosophical Writings*, s. 79-96 içinde. Levinas'ın herhangi bir öğrencisi, onun ahlâk anlayışını, eziyet etme ve ötekinin tutsağı olma bağlamında betimlediğim için, benim ontolojik ve ahlâksal alanları birbirine karıştırdığımı söyleyebilir. Ahlâk üzerine konuştuğunda, Levinas sonsuz öteki, olabildiğince mesafe ve farklılıkla ilişkiden bahsediyor olur. Ontoloji üzerine konuştuğunda Levinas, erotik ilişkilerden hukuk ve adalet kurumlarına, en ufaklardan en genellere tüm öteki insanlarla olan günlük ilişkilerimizden bahsediyor olur. Eziyet etme ve tutsak varlıktan bahsettiğinde Levinas'ın sonsuz ilişkilerden ziyade gerçek ilişkilerin özelliklerinden bahsettiğini söylediğimde yanlış (Levinas'ın takipçileri devam edebilirler) değerlendirmiş olmayacak mıyım? Böyle bir eleştiri ilgili olmasına karşın bir sonuca götürmez. İlkin, Levinas sıklıkla ahlâksal ilişkilerden, sanki onlar gerçek insanlarla kurulan gerçek ilişkilermiş gibi bahseder. Metinlerinin neredeyse büyüleyici retorik gücü bu stratejiden kaynaklanır. Bir an, öteki bir kişidir, hemen sonra, yüzü sonsuzluk olan bir ayna. *Totality and Infinity*'nin çevirmeni Alphonso Lingis, yazarın izniyle sözcük diğer bir kişiye, genelde "kişisel Öteki, sen"deki gibi, işaret ettiğinde "Öteki" sözcüğünü büyük harfle yazdığını ifade ediyor (24, n.). Terimin çoğu görünümü büyük harf yapılır. Sonsuz ötelikten konuştuğu zaman Levinas, bizlerin gerçek kişilerle ilişkimizin herhangi bir yönüne (yani, her yönüne

lığı ele alışı kesinlikle cana yakın gözükür; Adorno'nun doğayla ideal ilişkisini tasvir etmek için Habermas *anschmiegen* (sıcakça sokulmak) terimini kullansa da,[23] mesafeli yakınlık terimi Adorno ile başka türlü ilişkilendirilmeyecek bir terimdir.

Sonsuzluklar

Adorno, Levinas'ı çağrıştıran bir bağlamda yokluk ve sonsuzluk üzerine yazar. Aslında, "sonsuzluk" terimini kullandıkları veya onunla imâ ettikleri farklı anlamlar, onların projeleri arasındaki farklılığa işaret eder. "Sonsuzluk" teriminin kullanılmış olabileceği farklı anlamlardan bazılarını gözden geçirelim.

1- Sanki 1, 2, 3...gibi kesintisiz saymaya devam edeceğim biçimde, ebediyen süren anlamında zamansızlık. Ne Levinas ne de Adorno "sonsuzluk" terimini bu anlamda kullanır.

2- Ortaçağ'ın *nunc stans*, zamanın dışında bir yer olarak ebedîlik, anlamında zamansızlık. Levinas'ın hakkında yazdığı, ötekinin parçalayıcı tecrübesi, sonsuzluğun bu anlamı altında yer alır.

3- Senle ben arasındaki farklılığın sonsuzluğunda olduğu gibi, farklılık. Bu sonsuzluğun "pratik" anlatımıdır, deyim yerindeyse, onun kendisini ontolojik dünyamızda açığa vurma biçimidir. Levinas öteki kişi hakkında yazdığında sıkça terimin bu anlamını imâ eder. Sosyolojik bağlamda, ben diğer kişiyle ne kadar benzer olursam olayım, ayrı insanlar olmamızdan dolayı bizler bütünüyle farklıyız; o kadar farklıyız ki, karşılaştırılamayız. "Bu ortak bir özelliğin varlığı veya yokluğundan kaynaklanan bir farklılık sorunu değil; tamamen kişisel-temelli bir ilksel farklılık sorunudur. İşte ben ... her birinde kendine özgü olanla da –ve bu nihaî olarak bir sıradanlıktır– işte o".[24] Karşılaştırmaya tâbi tutulmaması anlamında, farklılık sonsuzdur.

4- Ötekiliğin davetsiz gelişi, o derece sarsıcı ve tamdır ki, beni egomdan parçalayarak ayırır. "Ötekinin ziyareti, sonsuzluğun somut biçimidir".[25] Burada sonsuzluk yalnızca ötekiliğe değil, aynı zamanda, sanki kimilerinin içinde hiçbir şey olmadığını göstermek için gökkubbeyi yırtarcasına açtığı gibi, yokluğun parçalayıcı tecrübesine de işaret eder. Aynaya bakıp ötekini görebilseydim, belki bu daha iyi bir örnek olurdu. Her

değil) işaret ettiğini ve bunun doğru olduğunu ileri sürebilir. Levinas'ın bazı Öteki hakkında gerçek öteki insanlardan daha soylu ve aşkın konuştuğu doğru değildir. Bu, hedeften uzaklaştırır. Levinas bizlerin sonsuzluğu, ancak öteki insanlar aracılığıyla bildiğimizi göstermeye çalışır.

[23] Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cilt: 1, s. 512.

[24] Levinas, "Transcendence and Height", tartışma kısmı, s. 28-29.

[25] Peperzak, *To the Other*, s. 182.

ne kadar varlık olarak öteki ve yokluk olarak sonsuzluk arasındaki gerilim şaşkınlık uyandırsa da, Levinas'ın çalışmasında terimin en önemli kullanılışı budur.

5- Yaratıcı güç olarak sonsuzluk, sınırsız olanakların bolluğu. Terimin bu anlamı, 1. maddeyle ilgili olmasına rağmen, bir sıra düzeni taşımayıp sadece sınırsız, yaratıcı imkânlar olarak ondan farklıdır. İşte bu anlamda Adorno sonsuzluğun eşanlamlısı olarak çeşitliliği kullanır. "İncelikle anlaşıldığında, felsefe kendiliğinden sonsuz olur. Onun özü, kendi üzerinde etkili olan nesnelerin çeşitliliğindedir... kendi görüntüsünün somutlaşmasını tanıyamayıp onları kendini yeniden okumak için bir ayna olarak kullanmak yerine, felsefe, doğru bir biçimde, kendini bu nesnelere verir".[26] Muhtemelen Levinas'ta bu terimin yalnızca bir anlamı bulunur; o da, benim verebileceğimden çok fazlasına ihtiyaç duyarak herşeyi ama herşeyi isteyebilen ötekine karşı sonsuz yükümlülüklerdir. Burada bile bolluk anlayışı güçlü değildir; böylece ötekinin ihtiyacı 1. maddedeki sonsuzluğa, ihtiyaçların sınırsız art arda sıralanışına yaklaşır. Levinas'ın kısmen yaratıcı güce benzer görünen üretkenlik tartışmasında, bolluk olarak sonsuzluğun izleri aranabilir; ancak üretkenlikle Levinas, hiç de aynı şeyler olmayan, aşkınlık ve bedensel zevklere düşkünlük arasındaki bir alanı kasteder.

6- Sonsuzluk ölümdür, yokluktur; Levinas'ın "vardır" (*il y a*) dediği, varlığın korkunç yükünü terk etmektir. Levinas'ın "sonsuzluk" terimini kullandığı birçok örnek, varlığın yükünden ayrılmayı, yaşamdan bir kaçışı ve aşkınlıkla bağını kesen bir tek insan bedenindeki ölümü çağrıştırır. Sartre'ın *Nausea* romanındaki Roquentin'in, kestane ağacının incecik saydam şeylerinden veya bir bardak biradan iğrenişi gibi, Levinas da ebedî gerçekliğe mahkûm olmanın, 'çıkışsız' var olmanın korkunçluğunu yazar.[27] Sartre'a göre, öteki benim ölümümdür. Levinas bununla hemfikir olabilir. Farklılık şu ki, Levinas'a göre bu iyidir, benim egomun ölüşü sonsuzluğa açılmadır. Ötekine tutsak olmak öyle bir ölümdür ki, yalnızca ötekine değil, aynı zamanda açgözlü egomdan beni özgürleştirerek bana da hizmet eder.

7- Sonsuzluk Tanrı'dır. Levinas'a göre Tanrı'nın sonsuzluğu, O'nun sonsuz merhameti, adaleti, aklı veya gücüyle pek az ilgilidir. Tanrı, O'nun ötekiliğinde sonsuzdur, en yüce yokluktur. Bir filozof olmanın

---

[26] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 13. Adorno'nun yokluk konusundaki görüşleri için bkz. s. 57-59. "(Ütopyanın) söndürülemeyen rengi yokluktan kaynaklanır. Düşünce onun hizmetkârıdır..." (57).

[27] Levinas, "There Is: Existence Without Existents", *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Oxford: Blackwell Publishers, s. 29-36, 34.

yanı sıra Levinas Talmudî bir öğreticidir. Abraham Heschel dindar insan için "şeyler sanki yüzlerini Tanrı'ya dönmüş, kişiye de sırtları çevrilmiş gibi durur" diye yazar. Levinas'a göre ise Tanrı'nın insana sırtı çevrili olarak durduğunu, böylece O'nun Yüzünü ötekinde görebileceğimizi söylemek çok daha doğru olacaktır. Tabiî ki, Tanrı'nın sırtını görmek bile onu sonsuzluktan çok daha yakına getirmektir, ancak bir kimsenin yok olmaksızın ne ölçüde Tanrı'ya yaklaşabileceği konusundaki çabalara Pentateuch'un (*Exodus* 24.9-12, 33.18-23) okuyucuları âşinadırlar. Şunu söylemek yeterlidir, Levinas'a esin kaynaklığı edenler, örneğin Franz Rosenzweig'in *The Star of Redemption*'ı, Tanrı'nın sonsuzluğunu Onun yokluğuyla eşitlemiş değildirler. Tam aksine, Rosenzweig'e göre Tanrı, "Hiç-olmayan"dır.[28]

Dünya bu kadar yalın bir biçimde ayrışırken elbette çok dikkatli olmak gerekirse de, iki ihtimal beliriyor. İhtimallerden biri, Levinas ve Adorno'nun sonsuzluğu farklı yorumlama biçimlerinin, onların projelerindeki farklılığı tanımlamasıdır. Sonsuzluğu Levinas, eski bir dinî mitoloji olmaktan çıkaran felsefî terimlerle kavrar. Sonsuzluk en yüce bir yokluk hakkında konuşmanın bir yöntemidir; bir ötekilik, Musa gibi, o kadar ötedir ki, onun bilinmeyen yüzüne sıkıntıya uğramaksızın bakamayız. Yaklaşmaya en fazla cüret edebileceğimiz ötekinin yüzüdür, hattâ o zaman bile ötekinin özelliklerinin veya niteliklerinin farkına varmaya cüret edemeyiz. Adorno'ya göre sonsuzluk, nesnelerin daima kendi kavramlarının dışına taştığı, dünyanın hiçbir kavramın bilemeyeceğinden daha çeşitli olduğu bir anlama gelir. Sonsuzluk, tekillerin çokluğudur, sanki negatif diyalektik yöntemi kendi başına bir ütopya modeliymiş gibi.

Diğer ihtimal şudur, Levinas ve Adorno'nun sonsuzluk kavrayışlarındaki farklılıklar onların projelerindeki daha derin bazı farklılaşmaları yansıtır. Bu ayrılığın ifade edilme biçimleri dışında daha derin bir farklılık göremiyorum. Hepsi, en azından doğrudan, sonsuzluğa göndermede bulunmuyor. Çoğu 'totalite'nin karşıtının ne olduğu sorusunu ele alıyor. O, Adorno'daki gibi tekil mi? Veya Levinas'taki ne evrensel ne de tekil olan öteki mi?

[28] *The Star of Redemption*, çev. William Hallo, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985 içinde, Rosenzweig Tanrı'yı O'nun hiçbir şekilde tanımlanamazlığıyla tanımlıyor, insanların mümkün olduğunca Tanrı'nın varlığına yaklaşabilecekleri ancak budur. Tanrı, Hiç-olmayandır ve "karşımızda, orada, bilinme amacıyla uzanmış: Tanrı'nın gerçekliği" (23-24).

DOĞA VE SANAT

Bu çağın teknolojisine karşı acilen insanı savunmalıyız. İnsan, kimliğini kaybedecek; nesneleri ve varlıkları çiğneyen devasa makinenin bir dişlisi olacak. Gelecekte, var olmak doğayı sömürmek anlamını taşıyacak: Ancak kendini tüketen bu teşebbüsün girdabında hiçbir sabit nokta olmayacak. Sahip olduğu şeylerden emin olarak ülkede yalnız gezinen bir kişi, farkına varmadan aslında bir turistik otel zincirinin hesaplamalar, istatistik ve planlama tarafından manipüle edilen bir müşterisi olmaktan daha öte bir şey olmayacak. Hiçkimse kendisi için (*pour soi)* var olmayacak.

Bu ifade, özellikle de sondan bir önceki tümce, Marcuse hattâ Adorno tarafından yazılmış olabilirdi; tema, doğayla uzlaşmadan çok rasyonelleştirilen doğanın insana yapabileceği şeylerin bir eleştirisidir. Aslında bu ifade, sırf onu reddetmek amacıyla, Levinas tarafından yazıldı.[29] Levinas "paganizmin dışsal baştan çıkarıcılığı, kutsalın doğal dünyaya doğru ağır ağır yayılmasıdır" der. Yalnızca ötekinin açlığı kutsaldır, bununla Levinas sadece fiziksel açlığı değil, ötekinin ihtiyacını da anlatır. İnsanın acısını hafifletmenin aracı olmak dışında, doğayı başka terimlerle kavramak onu bir idole dönüştürmektir.

Levinas'ın düşüncesinde aydınlanmanın diyalektiğine yer yoktur. Hiçbir diyalektik dönem yoktur. Teknoloji, doğanın gizini açığa vurarak bizleri pagan boş inançlardan özgürleştirir. "Teknoloji bizleri Heideggerci dünyadan ve malikhâneyi çevreleyen boş inançlardan çekip çıkarır".[30] Frankfurt Okulu'nun aksine, Levinas yeniden mitleştirme konusunda kaygı duymaz. Daha doğrusu, yeniden mitleştirme tehlikesini her yerde gördüğü için, bilim olağandışı görülmez; veya bu anlamda, sanattan kesinlikle daha az tehlikelidir.

Adorno ve Frankfurt Okulu'na göre sanat, hem bilimin hem de felsefenin içine düştüğü Aydınlanma'nın diyalektiğinden kaçınan bir bilme yoludur. Sanat kavramsal değildir. Görsel sanat ikoniktir ve bu yüzden özdeşlik düşüncesinin bir kipi değildir. Tikeli evrensele göre sınıflandırmak yerine sanat, tikeldeki evrenseli temsil eder; sanat olma, benzeme yoluyla bilme ve gösterme sürecinde bu yapılamaz zaten. Adorno, bunun özellikle modern veya "estetize edilmemiş" sanat için doğru olduğunu id-

---

[29] Levinas, "Heidegger, Gagarin and Us," *Difficult Freedom: Essays on Judaism,* çev. Seán Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, s. 231, içinde. İfade Heidegger'in bir karikatürünü vermeyi amaçlar, yine de Frankfurt Okulu'na uygun düşer; bu demek değildir ki, Heidegger'in doğa anlayışı Okul'unki ile benzerdir.

[30] İbid., s. 232-233. Levinas'ın öfkesi kısmen hocası Heidegger'e duyduğu derin kızgınlıktan kaynaklanır. Bu kızgınlık, makalenin her bir sayfasında kendini gösterir.

dia eder, ancak bu bütün sanatlar için geçerlidir. Sanatın öykünmeci boyutu, doğal güzelliğe karşı duyduğu örtük hayranlık, onu teorinin yaptığı gibi doğayı baskı altına almaktan alıkoyar. En soyut olduğunda bile sanat doğayı kopyalar; bu yüzden doğanın yol göstermesine izin verir. Bu bağlamda sanat, genellikle doğayla ve ötekiyle ideal bir ilişkiyi temsil eder.[31]

Levinas için sanat böyle değildir. Ona göre sanat idoldür. Bizler ona tapınırız ve böylece dünyadan kaçarız. "Sanatsal eğlencede aşağılık, bencil ve korkakça şeyler bulunur. Bir kıtlık sırasında ziyafet çekilmesi gibi, onda da utanılacak birçok anlar vardır".[32] Diyalektiğin bir ânı olarak Frankfurt Okulu, özellikle de Marcuse bu ifadeyi tanıyacaktır. Sanatın bir yönü, en çirkin gerçekliklere güzel biçimler bahşederek ve böylece onların gerçekte bu derece korkunç olmadıkları izlenimini uyandırarak daima yalan söyler.[33] Ancak sanatın bir yönü de daima doğruyu anlatır, "promesse de bonheur," *mutluluk vaadi*. Sanatın bu iki yönünün oyununda onun özgürleştirici gücü bulunur. Adorno bu yönünü, sanatın "bilmecevâri" niteliği; konumunu da öykünme ve yaratıcı kısımların huzursuz bir karışımı olarak görür.[34] Levinas için böyle değildir; o bütün sanatları bir heykel, zamanda donmuş bir şey olarak görür.

Levinas'ın sanat çözümlemesi ilk başta katı biçimde Platonik gözükür. Sanat bir yanılsamanın yanılsamasıdır, Levinas bunu "gerçekliğin gölgesi" olarak adlandırır; sığınılacak gökyüzüyle bizleri sonsuzluktan koruyan, kendiliğinden bir yanılsama olan bir gerçekliktir. İkinci bir okuma da bir hayli farklı bir bakış açısı sunar. Sanat şeylerin bir yanılsaması değildir. Sanat şeyliğin içinde donmuştur. Sanat, içinden çıkamayacak ve hattâ daha geniş bir dünyayı anlatamayacak biçimde kendi içinde kapana düşmüştür; işaretleri belirten işaretlerin içine mahkûm olmuştur. Sanat yalnızca kendisini anlatır. Sanat, bizleri dünyaya değil, ancak kendi içimizdeki bir şeylere yönlendiren alay edici bir aşkınlıktır.

Bilim adamı ve felsefeci "sarahaten" (*sans équivoque*) nesneye işaret ederken, Levinas'a göre şair, Proust'a göndermede bulunarak "nesneyi ifade etmek yerine onu yaratmakla meşgul olur. İmge veya simgeler gibi,

---

[31] Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, çev. C. Lenhardt, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1984, s. 107-115.

[32] Levinas, "Reality and its Shadow," *The Levinas Reader*, ed. S. Hand, Oxford: Blackwell, 1989, s. 142, içinde.

[33] Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston: Beacon Press, 1978.

[34] "Sanat öykünmeci davranış için bir sığınaktır... Sanat, kendi kendini alt etmekten yoksun olarak kendini eleştiren rasyonelliktir", Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 79-85 içinde. Richard Wolin "The De-ästheticization of Art: On Adorno's Ästhetische Theorie", *Telos*, s. 41, Güz 1979 içinde, Adorno'nun estetik teorisini çok iyi açıklar. Jay, *Adorno*, s. 157.

uslamlama da, aranan gerçekliğin orada büyü yoluyla ortaya çıkacağı belli bir ritim üretmeye çağrılır. Dile getirilen doğruların veya yanlışların kendi içinde bir değeri yoktur. Bunlar hecelemeler veya sihirli sözcüklerdir".[35] Ritim ruhun birbirine can atan farklı kısımlarının dilidir. Tam anlamıyla, ritim edebî sanatlarda olduğu kadar, müzikal sanatlarda da mevcuttur, ancak her iki sanat biçiminde de ilgi çekici değildir.[36] Ruhumun farklı kısımlarının birbirine ne dediğiyle kim ilgilenir? "Söyleyiş"in benim kendime ne söylediğimle bir ilgisi yoktur; ve benim ötekine ne söylediğimle ise pek az ilgisi vardır. Söyleyiş benim, senin tutsağın olmam eylemidir.

Eğer sanat bu kadar kötüyse, o zaman Levinas neden sıklıkla edebiyata göndermede bulunur? Maurice Blanchot, Rimbaud, Racine ve Shakespeare onun en beğendiği kişiler arasındadır. Dostoyevski'nin bir satırı Levinas'ın parolasıdır. Proust bile üstü kapalı olarak Albertine'i öteki olarak resmeden biri gibi gösterilmektedir.[37] Levinas'ın pratiği kendi eleştirisini yalanlamıyor mu? Yanıt olarak, Levinas iyi sanatın hiç durmaksızın kendi kendine müdahalede bulunduğunu söyler. İyi sanat kendisininki gibi bir tür ahlâksal söylemi örnek alır, kendi kendisini sorgulayacak biçimde hareket eder. Şair Paul Celan, örneğin, "hem güzelin hem de kavramların ve dünyanın oyunlarla saçma bir biçimde düzenlenmesine müdahalede bulunur."[38] Muhtemelen, Levinas'ın gerçekten anlatmak istediği, sanki iyi sanatın kendisinin ilgilendiği temalarla ilgilenen bir sanat olması, kabaca, kendisinin onlarla ilgilendiği biçimde ilgilenmesidir. Levinas'ın, bu uzlaşmayı sanatın formel bir niteliği yapma teşebbüsü pek de ikna edici değil; çünkü, esasen bu bizlerin, örneğin, Nietzsche'yi Dostoyevski'den ayrıştırmamıza olanak tanımaz. Çünkü Nietzsche, Dostoyevski'den çok daha fazla kendi kendisine müdahalede bulunur.

Her ne kadar, meseleyi bu şekilde ortaya koymak yanıltıcıysa da, bu ilgi çekici durum, biçime karşı öz sorununu gündeme getirir. İç içe geçmenin özdeşlik olmadığını hatırladığımız sürece, bunu biçim ve özün karşılıklı iç içe geçişi olarak koymak daha doğru olacaktır. *Theologie im Pianissimo: Die Aktualität der Denkfiguren Adorno and Levinas*'ta, de Vries, Adorno'nun negatif diyalektiği ve Levinas'ın "*alternierenden Reflexion*"ı arasında büyük benzerlikler bulur. Yeterince yüksek bir soyutla-

---

[35] "The Other in Proust", *The Levinas Reader*, ed. Hand, s. 160-165, 161.
[36] "Reality and its Shadow", Jill Robbins, *Altered Reading: Levinas and Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, s. 75-90.
[37] "The Other in Proust", s. 164-165.
[38] Levinas, *Proper Names*, çev. Michael Smith, Stanford: Stanford University Press, 1996, s. 66.

ma düzeyinde, Vries'ın "formel olarak düşünüldü" dediği şey çalışmaların karşılaştırılmasıdır. Levinas, "vardır" (*il y a*), sadece varlık, ve mutlak olarak öteki arasında bir sıra izler, bu hareket bile hiçbir çözüm, hiçbir *Aufhebung* olmadığı sürece negatif bir diyalektik olarak nitelenebilir. Bu bağlamda, Levinas'ın yaklaşımı, Adorno'nun, büyük ölçüde diğerini korumak için, kişi ve öteki arasındaki bir kavramsal sentezi hiçbir zaman başaramayan negatif diyalektiğine benzer. Aynı şekilde, Levinas'ın söyleyiş ve söylenen ayırımı Adorno'nun ötekini adlandırmaktaki kararsızlığını çağrıştırır.[39] Eğer böyleyse, birileri yazarlar arasında bir uyum bulmak isteyebilir. Ancak, formel bir benzerlik bulmak için niçin bu kadar çok uğraşalım? Tahayyül edebildiğim tek neden, onu herkesçe daha fazla bilinen bir diyalektiğe, yani diyaloğa çevirerek, Levinas'ta bu kadar garip ve olağandışı olanı daha bilinir hale getirmektir.

Aslında, bu pek iyi işlemez ve nedeni de Adorno'nun özdeş-olmayan nesnesinin Levinas'ın yalnızca ben'den başka değil, aynı zamanda varlıktan da başka olan öteki'si ile pek az ilgisinin bulunmasıdır. Bu büyük bir farklılıktır, onların metodolojik benzerlikleri, karşılaştırma yoluyla dinlendirilmiş olur. Sıklıkla, Adorno ve Levinas'taki iz sürme (*Spur*) metaforuna başvurarak, de Vries, bunun her ikisi için de hayli farklı bir belirti olduğunu önemsiz gibi gösterir. Bu ifadeyi oldukça beğenen Marcuse gibi, "*ganz Anders*", Adorno'da erkekler, kadınlar ve doğa arasındaki ilişkilerin, kurtuluş noktasından görüldüğü baş aşağı dönmüş bir dünyadır. Tam olarak nasıl görüldüğü bulanıktır, ancak temel düşünce açık; öyle bir dünya ki, orada aslanla kuzu sarmaş dolaştır. Levinas'a göre, "ganz Anderen, d.h. des göttlichen Unendlichen"in belirtisi, De Vries'in belirttiği gibi, yalnızca bir ışıma değildir, aynı zamanda sonsuzluğun ışığında insan ilgilerinin yeniden tanımlanmasıdır.[40] Birileri kurtuluş ve sonsuzluk ışığında yeniden tanımlanmanın ortak yönleri olduğunu ileri sürebilir. Yine de, Frankfurt Okulu'nun aklındaki kurtuluş, kesinlikle, varoluşun insanî bağlamda huzura kavuşturulmasını ifade eder. Levinas'ın projesi ise bu değildir.

[39] Hent de Vries, *Theologie im Pianissimo und Zwischen Rationalität und Dekonstruktion: Die Aktualität der Denkfiguren Adornos and Levinas*, Kampen: J. H. Kok, 1989, s. 271, 277. Sorunun bir parçası, sanki Habermas'ın yaklaşımı onları karşılaştırılabilir kılıyormuş gibi, de Vries' in Adorno ve Levinas arasında arabulucu olarak sıkça Habermas'ı kullanması olabilir.

[40] *A.g.e.*, s. 321. Bu çevrilmesi güç ifade "tamamen öteki, Tanrı'nın sonsuzluğu" olarak değerlendirilebilir.

ODİSSEUS VE İBRAHİM

Yanıltıcı olsa bile, birileri büyük baştan çıkarmayı Levinas ve Adorno'yu aynı sayfada bir araya getiren bir şey olarak anlayabilir ve takdir edebilir. Örneğin, Homer'in *Odysseia*'sının eleştirisi her ikisinin projeleri için parolalar olarak işlev görür. Hem Adorno hem de Levinas için *Odysseia* Aydınlanma'nın kuşkulu mirasının bir özetini verir.

Horkheimer ve Adorno'ya göre, bu mit Aydınlanma'nın niçin bir mite dönüştüğünü açıklar. Bütün hilekârlığına karşın, Odisseus, Kirke ve Sirenler gibi doğanın gerileyen güçlerine üstün gelmek için kendi doğasını yalanlamalıdır. Sirenlerin çağrısını duymamak için kendi kendisini gemi direğine bağladığı gibi, Odisseus'un hilekârlığı sonunda kendisine karşı cephe alır. İyi burjuvazi gibi, şarkıların öldürücü güzelliğini duyabilir, ancak felç olmuştur, karşılık veremez. Onların kulakları tıkanmıştır, her taraftaki emekçiler gibi, onun adamları da tatmin ve huzur arzusuyla birlikte nihaî amacı kendisi olan bir fetih çabasının sonunu temsil eden öldürücü güzelliğe sağırdır.

Bastırmanın sonucu, kendisine karşı bu derece korkunç sertlik gerektiren bir doğaya karşı öfkedir, hayatta kalabilmesi için kişinin kendisine karşı öfkesidir (öfke olarak idealizm). Birileri bu öfkeyi Odisseus'un Penelope'un taliplisi erkeklerle düşüp kalkan (22: 445-497) bir düzine köle kadını astığı gibi, nedensel bir biçimde kavrar. Araçsal aklın hilekârlığı kendi kökenlerini yalnızca doğanın tehlikelerini değil, aynı zamanda onun baştan çıkarıcılığını yaşamak iradesinde bulur. Nihayet, hilekârlık, bilimin araçlarını *Blut und Boden*'in (bir Nazi ideali olan kan ve yeryüzünün) saflaştırılmasında olduğu gibi temelde mitsel amaçların hizmetinde kullanarak öfkede infilak eder. Aydınlanma'nın diyalektiği yalnızca Holocaust'un bir açıklaması değil, aynı zamanda onun kendisidir.

Levinas'a göre, *Odysseia* totalleşmenin, ötekinin aynıya indirgenmesinin bir metaforudur. Odisseus'un eve dönmeye çalıştığı gibi, Batı felsefesi de uzak ve farklı görünenin aslında insan aklının bir kipi olduğunu göstererek ötekini aynıya indirgemeye, nihaî olarak da eve kendisi olarak ulaşmaya çalışır. Levinas'ın bu hikâyedeki kahramanı Odisseus değil, başladığı şeyi ilelebet açığa çıkaran Penelope'tur.

Levinas'ın *Odysseia*'daki kahramanı Penelope ise, onun gerçek kahramanı İbrahim'dir kuşkusuz. Öyle biri ki, yurdunu terk eder ve asla geriye bakmaz.[41] Ne de oğlu İshak'ın dönmesine izin verir. Birçok eleştirmen Odisseus ve İbrahim arasındaki karşıtlık üzerine yorum yapmışlarsa

[41] Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, s. 188-191.

da, bildiğim kadarıyla, hiçbiri İbrahim'in hikâyesine (Tekvin 11.27-25.11) yakından bakmış değildir. Eğer İbrahim bir sürgünse, Tanrı'nın inâyetiyle gittiği için, bu alelade bir sürgün değildir. Yurdunu terk et ve Ben sana bütün ulusların üstünde, daha büyüğünü vaat ediyorum. Tanrı'nın emri ve vaadi işte bu. İbrahim bunu yerine getirir; daha sonra, varsıl ve güçlü İbrahim ve karısı Hititler'den satın aldıkları topraklara birlikte gömülürler. İshak, İbrahim'in hizmetkârı tarafından evden getirilen karısı Rebecca ile birlikte o bölgede yaşar ve toprağı yıldızlar kadar çok torunla doldurur. (Cennette olsa bile) babanız size daha yeni ve daha iyisini vaat etse, bu gerçekten yurdu terk etmek midir?

Levinas'ın felsefesi veya teolojisi Tanrı'nın yüce bir varlık olarak geleneksel görünümüyle ilgili nerdeyse hiçbir şey çağrıştırmaz. Tam aksine, Levinas'ın Tanrısı en yüce yokluktur. Söylemek istediğim, yurda geliş ile sürgünlük ve bununla sonsuzluğa açılma arasındaki ayrım, her zaman bu ölçüde belirgin değildir. Bütün farklılık, eve nasıl dönüldüğüdür: Agamemnon'un yaptığı gibi (metafor veya en azından hikâyeleri birbiriyle karıştıracak olursak) adamlarının olduğu kadar, sevgili kızının da yaşamını heba ederek elde ettiği kanlı bir zaferle mi? Veya evin gerçekten neye benzediğini hatırlamaya çalışan birinin tamahkârlıktan uzak bir şekilde onu yeniden kazanma arzusuna tutunması, bir cehennem dahi olsa onu kendi koşullarında bilmeye çalışmasıyla mı?

Adorno ve Horkheimer'ın şu gizemli doğa terimi ile uzlaşmaktan anladıkları budur. Doğayla uzlaşma değil, fakat insanın, elbette bozulmadıysa, insan ve doğanın hiçbir zaman bir olmadığını bilen doğa belleğiyle uzlaşmadır. İşte bu, Frankfurt Okulu'nun projesidir. Jay, bunu "bir nesnenin saygıyla hatırlanması, hatırlayan özneye daima önceliklidir"[42] biçiminde ifade eder. Eve döndüğünde ancak, bir kişinin onu çoktan terk etmiş olduğunu kesin olarak bilir. Sonuç, ayrı olmanın daha fazla kavranmasıdır. Sonsuzluk olarak ayrı olma değil, kişinin ve ötekinin, kişinin ve dünyanın her zaman korkunç ve muhteşem ayrı olmasıdır. Bu yeterli değil mi?

Haydi, *Odysseia* hikâyesini biraz daha oynayalım. Düşünün ki, gemi direğine bağlanan Levinas'tır. Gemi direği neyi temsil eder? Hayır, o değil! Horkheimer ve Adorno için gemi direği Odisseus'un kendisini Sirenlerin, kişinin kendisini ortadan kaldıracak derecede kendinden geçiren hazzına, sınırların kaybolduğu ölüme çok yakın eğlence vaatlerine bırakmasını önleyen aklın sınırlandırıcılığını temsil eder.

[42] Jay, *Adorno*, s. 68.

Levinas neden bağlanmaya ihtiyaç duysun? Bu, özellikle önemlidir, çünkü Adorno gibi, Levinas da eylemsizliğin erdemlerini vurgular. Adorno'ya göre, eylemsizlik öykünme, orada öznenin, ancak çok küçük derecede farklı olabileceğini imgeleyerek nesneye olduğu gibi karşılık verdiği negatif diyalektiğin yöntemi anlamına gelir. Öyle de adlandırıldığı gibi, tamamen bir imgelem ürünü olan bu yöntem konusunda Adorno, onun "bilimlerin kendisine sunduğu madde içine sıkıca yerleştiğini ve onların düzenlemelerinin ancak en küçük veçhelerinin, ki bu veçhelerin ilk olarak imgelemin kendisi tarafından yaratıldığı kabul edilir, ötelerine eriştiğini"[43] söyler. Adorno'ya göre, eylemsizlik hem araçsal aklın hem de idealizmin karşıtıdır.

Levinas'a göre, eylemsizlik sadece faal oluşun karşıtı değildir. Eylemsizlik aynı zamanda kendiliğinden oluşun, egomun ve özgür irademin kendiliğinden oluşunun karşısında yer alır. Eylemsizlik, öteki tarafından sahiplenilmeye açık olmaktır. Eylemsizlik benim sınırsız, "evrenin açgözlü, haris, faydacı, sanatsal ve pratik merkezi olarak kendime dönme arzum"dan beni kopartarak bana acı verir.[44]

Bu bakışla, Sirenler kişiyi kendinden geçmeye çağırmayı değil, bariz bir şekilde bunun karşıtı olan egonun yanlış taleplerini temsil eder. İşte bu yanlış gerçekliktir ki, ilelebet beni, kendimi gerçeklemeye girişeceğim, başladığım yere geri dönmeye uğraşacağım, karşılaştığım her şeyde ve herkeste kendimi bulmaya çalışacağım bir döngüye sürükler. Kendisini gemi direğine bağlamakla Levinas, tutsak olarak kendisini ötekine bağlamış ve böylece kendisinin kendiliğinden oluşunu perdelemiş olur. Levinas'a göre kişinin direğe bağlanmasını temsil eden akıl değil, ötekinin bağlayıcı isteğidir. Adorno egoyu "kişinin kendisine karşı aşırı güçlü olan", acımasız bir iş gördürücü olarak kavrar. Baskı altında, bu ego kendisinin ilk ilkesine, âyinsel kurban sunmaya geri döner: İlk önce doğanın, daha sonra doğaya yakın addedilenlerin (köle kızlar, yerliler, Yahudiler) ve nihâyet kendi kendisinin kurban edilmesi. "Onun irrasyonelliği kurban etme ilkesini süreksiz kılsa da, rasyonelliğinden dolayı var olmayı sürdürür..."[45] Levinas egoyu, Platon'un çatlak çömleğine (*Gorgias*, 493b-d) yakın bir şey olarak kavrar. Ego mitsel zamanda yakalandığı için hiçbir zaman kendisini döngüye sürükleyen arzularından kaçamaz. Biricik ka-

[43] "Die Aktualitaät der Philosophie" s. 341, aktaran, Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute,* New York: The Free Press, 1977, s. 86. Jay, *Adorno*'da, öykünmenin yalnızca alıcı değil yapıcı olduğunu göstererek onun karmaşıklığını tartışır (155-158).

[44] Adriaan Peperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston: Northwestern University Press, 1997, s. 185.

[45] Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* s. 53-54.

çış, orada, öteki için kendi egomu terk ettiğim eylemsizliktir. Adorno'ya göre hiçbir kaçış yoktur, mitsel zamandan yalnızca çıkış vardır; öyle ki, orada ben kendimi değil, kendimin dünya üzerinde hâkimiyet kurma teşebbüsünü terk etmiş olurum; ve böylece dünyaya, onun kendi olduğu gibi girerim: Hiçbir özel sıra ve elbette hiçbir hiyerarşi olmadan, ben ve milyonlarca diğer varlık.

GRAND HOTEL ABYSS'TE BİR DAİRE

Levinas'ı Adorno'nun hikâyesine yerleştirebiliyorsam Adorno'yu da onunkine koyamaz mıyım? Bunu yapacağım, ancak biraz daha farklı bir biçimde. Özellikle Adorno için çok uygun bir kategori olarak, evi hiç terk etmeyen bir sürgün hikâyesi anlatacağım.

Adorno, Kierkegaard'ı, kapitalizmdeki insanlığın varoluşsal koşullarıyla, kendi kendine insanlığın varoluşsal koşullarını birbirine karıştırmakla itham eder. Adorno bunun Kierkegaard'ın burjuva *intérieur*, burjuva dairesi imgesini kullanma biçiminde görülebileceğini söyler. Ne içeriye bir şey girer, ne de dışarıya bir şey çıkar. Örneğin, Kierkegaard'ın, sanki dış dünyanın heyecan verici yerlerini geziyorlarmış gibi, dairede ileri geri dolaşan baba ve oğlun hikâyesini düşünelim.[46]

Veya Kierkegaard'ın, yalnızca kişinin kendi yansımasını görmek amacıyla değil, aynı zamanda "ondokuzuncu yüzyıl burjuva dairesine yerleştirilerek bu tür kiralık dairelerin sınırsız sokak çizgilerini ücra burjuva yaşam mekânlarına yansıtmak amacıyla" da kullandığı ayna imgesini ele alalım.[47] "Gözetleyiciler" (Kierkegaard'ın kendisini tarif etmek amacıyla kullandığı bir terim) olarak adlandırılan bu aynalar, dönemin burjuva dairesinin tanıdık eşyalarıdır. Dünya bu şişkin bakış açısıyla tanımlanıp sarıldıkça ve bir aynanın imgesinde tutuldukça, dışsal dünya, burjuva içindeki derin bir boşluktan öğreniliyordu. Aslında, Kierkegaard bir rantiye idi. Bu yer değiştirmenin, daha temel bir gerçeklik olabileceği onun aklına bile gelmez. Adorno, yalnızca Kierkegaard'ı değil, aynı zamanda benzer bir örnek kullanan –çalışmasındaki gereçler– Heidegger'i de eleştirir. Varlığı tanımlama teşebbüsünde Heidegger burjuva özne tarafından sahiplenilen ve kullanılan "gereçler"den (*Zeuge*) bahseder; Adorno'nun nitelediği gibi, yalnızca o kişinin çıkarlarına hizmet etmesine göre değerli olan bu gereçler, kendi başlarına hiçbir değer taşımazlar. Kierke-

[46] Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1933, yeniden basım 1966. Buck-Morss'un bu örnekle ilgili tartışmasından ve Heidegger'in *The Origin of Negative Dialectics*, s. 117-121, benzer bir örneğinden yoğun olarak yararlandım.

[47] Adorno, *Kierkegaard*, s. 78, çev. Buck-Morss, s. 117.

gaard'ın dairesinin aksine, Heidegger'in odası gözetleyicilerden, dış dünyayı en azından yansıtacak aynalardan yoksundur.

Kierkegaard'ın dairesi veya Heidegger'in çalışması, Platon'un mağarasının değişik biçimleri olarak düşünülebilir. Platon'dan farklılıkları, mağarayı terk etmenin elbette ne anlama geldiğiyle ilgilidir. Platon için bu, soyut gerçekliğe giriş anlamına geliyordu; Adorno için, aynen kapitalizmde yaşandığı gibi ona sahip olmadığın sürece hiçbir şeyin bedava olmadığı, gündelik yaşamın somut gerçekliğine giriş anlamına geliyordu; profesörün çalışmasındaki şeyler (gereçler) genellikle inceleme yapmak için zaman bulamayan ve çekip gidecek hiçbir yeri olmayan erkekler ve kadınlar tarafından yapılıyordu.

Kierkegaard'ın bakış açısında, en fazla dehşete düşülen şey hiçliktir. Kierkegaard, *The Concept of Dread*'de "hiç olmayan bir şeyin mevcudiyeti"ni ele alır [Angst].[48] Levinas'ın bakış açısıyla, en dehşet verici olan "vardır", yalnızca varlık. Bizler bir şey olmaktan dehşet duyarız. Kariyerinin geç dönemlerindeki bir mülakatta Levinas, "vardır"dan "varlığın önündeki dehşet" olarak, Lacan'ın da ifade ettiği gibi, hiçbir çıkış yolu olmaksızın, kişinin kendi derisinin çuvalında tuzağa yakalanmasının verdiği "korku ve panik" olarak söz eder.[49]

Bu, Adorno'nun sonsuzluğa âşık olan Levinas'a ne diyebileceğini gösterir. Sonsuzluğun çekiciliği, mevcut tarihsel koşullara bağlı olabilir mi? Bizler doğal olarak sonsuzluğa özlem duyabilir miyiz ve ne ölçüde duyabiliriz? Veya bu, sürekli tatmin arayışıyla bizleri kendi içimizin derinliğine yönelten, bizim kendi özel varoluş biçimimizden ne derece nefret ettiğimize mi bağlıdır? Eğer hem varlığın hem de yokluğun hareket tarzlarını karşılaştıramıyorsak, bu soruyu yanıtlamaya nasıl başlayabiliriz? Sorun Levinas'ın bu soruya yanıt vermemesi değildir, bütün varlığı sanki bir tek varlıkmış gibi değerlendirerek bizim bu soruyu sormamıza izin vermemesidir. Bu da bir totalleştirme değil mi? Bir kez, totalite ve sonsuzluk veya varlık ve öteki bağlamında yazmaya başlayınca, bunun gibi soruların sorulmasını zaten imkânsız hale getirmiş olur; yanıtlanabilecek sorular bütün kendi somut özellikleriyle tekil varlıklara ve ötekilere göndermede bulunmalıdır. Diğer bir ifadeyle kişi, öteki kişinin gözlerinin rengini fark etmelidir.

Levinas, Adorno konusunda ne diyebilir? Burada daha fazla yaratıcı olmalıyız çünkü Levinas, Adorno'nun üslubuyla yazmaz. Levinas, Adorno'nun da hiçbir zaman kendi dairesinden dışarı çıkmadığını söyleyebilir.

---

[48] Kierkegaard, *The Concept of Dread* [Angst], çev. W. Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1957, s. 38. *Ethics and Infinity*, s. 47-52.
[49] *Ethics and Infinity*, s. 47-52.

Negatif diyalektik o kadar içerilere dönmüştür ki, Lukács hakkında yazarken belirttiği gibi, "baskıcı uzlaşma"dan o kadar korkmaktadır ki, o kadar tek başına hareket etmemeye (*nicht mitmachen*) adanmıştır ki, kendi kendine bağımlı; mevcut güçler tarafından kötüye kullanılabilecek en küçük yanlış anlamaya karşı korunan bir kale haline gelmiştir. Bu eleştiri elbette daha önceden yapıldı. Adorno, bir tanıdığa göre, "sadece görme arzusuyla hiçbir zaman bir gezinti yapmadı". Bir diğeri ise Adorno'nun, Grand Hotel Abyss'te ikamet ettiğini söylüyor.[50]

Adorno, metinlerinde ev inşa eden yazarla ilgili şunları söyler. "Bir evi olmayan insan için yazmak, yaşanacak bir yere dönüşür artık."[51] Ancak kale surları veya Romanyalı Ceausescus'un takipçilerinden kurtulmaları için yaptırdığı tüneller gibi tasvir edilebilecek ölçüde bulanık ve paradoksal tümce ve paragraflarla dolmuş bir ev. Tabiî büyüsel metin yalnızca Adorno'nun değil, aynı zamanda birçok postmodernin de evini tasvir eder, sanki bulanıklık orada yaşayanlara güvenlik sağlayacakmış gibi. Aynı şeyler, bütün bulanıklığına rağmen çaresizce dışarıyı arzulaması dışında, Levinas için de söylenebilir.

Adorno'nun çalışmalarının *intérieur* niteliğinin yalnızca dil-yapısal üsluptan kaynaklandığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. İçsel niteliği, onların oluşturduğu "sosyo-kültürel gerçekliği" açığa çıkarmak için Adorno'nun yazdığı kısımları parçalara ayırıp yeniden birleştiren negatif diyalektik yöntemin kendisinden kaynaklanır; ki bu da nihaî olarak onun üslubundan ayrılamaz. Adorno bu yöntemi karşıtlık yoluyla da olsa ütopyaya dar bir kapı aralama olarak anlar. "Dünyayı yerinden eden ve yabancılaştıran, onu yarıkları ve çatlaklarıyla birlikte bir gün kurtarıcı ışıkta görülebileceği kadar yoksul ve çarpıtılmış gösteren bakış açılarına biçim verilmelidir".[52]

Çıkış ve Ayet

Adorno kendi dairesinin kapısını birazcık aralıyorsa, Levinas onu menteşelerinden söker atar. Kurtarıcı ışığın solgun olduğu Adorno'da böyle bir şey yoktur. Levinas için, sonsuzluğun parlaklığı egomu paramparça eder

---

[50] Hans Mayer, Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research,* 1923-1950, Boston: Little, Brown, 1973, s. 187 içinde. "Grand Hotel Abyss"e dikkat çeken kaynak, George Lukács, *The Theory of the Novel*, çev. A. Bostock, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, s. 22. Aktaran, Jay, *Adorno*, s. 18.

[51] Adorno, *Minima Moralia: Refections from Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott, London: NLB, 1974, s. 87.

[52] Adorno, *Minima Moralia,* s. 247. Alıntı "heves veya şiddet olmaksızın, tamamen nesnesinden hissettiği temastan böyle bir bakış açısı kazanmak –tek başına bu, düşüncenin görevidir" biçiminde sürmektedir.

ve beni varlığımın hapishanesinden salıverir. Ancak, Levinas'ın tecrübesini Adorno'nun yorumuyla düşünecek olsak ne olur: "Eleştirel düşüncenin amacı, nesneyi bir zamanlar öznenin işgal ettiği öksüz kalmış kraliyet tahtına yerleştirmek değildir. O tahtta, nesne bir idolden başka bir şey olmayacaktır. Eleştirel düşüncenin amacı hiyerarşiyi ilgâ etmektir".[53] Adorno'nun nesnesi elbette Levinas'ın ötekisi değildir, ancak ötekinin Levinas'ın düşüncesinde bir idol olma riski taşıyıp taşımadığının yine de sorulması gerekir.

Yanıt, hemen hemen kesinlikle hayırdır. Varlığımın kendinden-hoşnutluğunu paramparça eden biri gibi, tapılacak ölçüde bir varlık değildir öteki. Öteki bir idol olmadığı gibi, idolü, yani egomu ve egomun projelerini darmadağın eder. Bir defa sorun egomun ve onun projelerinin sadece bir idol olup olmadığıdır.

Benim kendi varlığımdan ve ötekilere bağlılığımdan duyduğum haz, hoşnut bir ineğin duyduğu haz mıdır sadece? Ve birileri onun sütünü içmedikçe, hoşnut bir inek olmanın nesi yanlıştır? Yaşamak ve var olmaktan duyulan belli bir hoşnutluk, bizim kendimizi ona vermemiz gereken bir Siren çağrısı değil midir? Her ne kadar bir Sirenin çağrısı kolayca açgözlü ego ile karıştırılsa da, o aslında oldukça farklı bir şeydir; soğuk bir kıştan sonra ılık bir güneşin altında uzanmamda olduğu gibi, var olmaktan duyulan hazza yakın bir şeydir. Levinas bu hoşnutluğa katı bir narsistik haz anlamı katabilirdi; ancak Levinas, farkına varmaksızın veya borcumuzu kabul etmeksizin diğerlerinden aldığımız zevklerle, sırf ayrı varlıklar olmamız dolayısıyla duyduğumuz zevkleri birbirinden ayırmaz. Pisboğazlıkla kul olma arasında yer alan zevkler yok mudur? Levinas'ın bu sorularını sorarken, kabul etmeliyim ki aklımdaki Adorno'dan çok Marcuse'dir; ve belki de sorun budur.

Adorno, dairesinden dışarı çıkamaz, bunun bir nedeni çok az bir erosa sahip olması, dünyayı olduğu gibi çok az sevmesidir. Adorno arzuların en zayıf türü olan, en ufak bir eyleme dahi yol açmayan hevesin tuzağına düşmüştür. Bundan daha fazlası, korku ve tamahla nesneyi tüketebilir veya Adorno buna inanmış gözükür. Levinas yokluk veya ihtiyaç üstüne temellenmeyen ve böylece güzel bedenlere yönelik aşktan sonsuzun aşkına giden, saflaştırılmış bir arzu üzerine yazarak Platon'un *Symposium*'daki Sokrates'ine yaklaşır. Adorno'nun aksine Levinas, tutkusunu hiçbir zaman yitirmez. Bunun yerine, tutkusu hiçbir şeye bağlanmayarak kendi nesnesini yitirir. Kimbilir, başından beri nesne belki de odur.

[53] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 181.

Herhangi bir kişi bütün bunları okuyup "yeni olan ne?" diye bir sonuca varabilir. Yalnızca, Adorno'nun genelde düşünüldüğünden biraz daha fazla materyalist olması mı? İdealist Levinas'a (idealistler birçok çizgiden ilerlerler) karşı, herhangi bir kişi, Adorno'nun kutsal ışığı solgun, Levinas'ın ise güçlü bulacağını tahmin edebilir. Adorno ile Benjamin'in yerlerini değiştirelim, o zaman ortak noktaları daha fazla olan kuramcılara sahip olunacaktır.

Bu yeterince doğru, ancak hikâyenin tamamı değil. Adorno'da kurtarıcı ışık solgunsa da, ondaki uzlaşma isteği Levinas'takinden çok daha güçlüdür. Uzlaşma gerçekte Levinasçı bir kategori değildir, en azından öteki ile ilişkili olmadığı sürece. Aynı şekilde, Levinas'ta kurtarıcı ışığın bulunmadığı da ileri sürülebilir. Sonsuzluk, karanlıktan daha fazla aydınlık değildir. O bir çıkıştır, bu dünyada var olmanın yükünden kurtulmanın bir yoludur, diğer bir dünyasız dünyaya açılmadır. Ancak çıkış en azından Levinas için bir kurtuluş değildir. Bizleri Odisseus'un direğe bağlanmasından daha sıkıca bu dünyaya bağlayan tam bir yükümlülükler dizisi yaratır. Belki, herşeye rağmen can alıcı nokta budur.

Haydi son bir kez *Odysseia* ile oyunumuzu sürdürelim. Horkheimer ve Adorno'nun betimlemesinde, Odisseus'un bağlandığı direk, rasyonel kendine hâkim olmayı temsil eder. Benim yorumumda Levinas'ın bağlandığı direk, tutsak varlığı temsil eder. Ancak Sirenlerin kendiliğinden oluşan egoyu temsil ettiği belli midir? Sirenler daima daha fazlasını, herhangi bir kişinin, korku verici biçimde ölüme yakın bir durgunluk ve zevke kapılmasını temsil etmediler mi? Eğer böyleyse, o zaman Levinas kendi kendini tutsak varlık direğine o kadar sıkı bağlamıştır ki, böylece yokluğun çekimi dayanılmaz olmayacaktır. Levinas ölümle oynaşır ve bu, kendisini koruyan ötekinin gerçekliğidir; aynı zamanda Levinas, her biri hiçbir zaman yerine getirilemeyecek büyüklükte yükümlülüğü temsil eden sonsuz dişlilerle ötekine bağlandıkça, ötekinin tutsağı olur. Ancak, bu iyidir. İmkânsızı gerçekleştirmeye çalışmak, kişinin tüm yaşamı boyunca bu dünyada kalmasını sağlar.

Kendimi bağlamama gerek kalmaksızın, herhangi bir kişi dünyada başka bir biçimde yaşayabilir mi? Kendi nesnesini, sanki avıymış gibi tüketmeyen bir eros olabilir mi? Öteki insanların gerçekliğiyle nasıl yaşayabilirim? Bunlar aslında aynı sorulardır. Bütün görkemlerine rağmen, ne Adorno ne de Levinas bizlere pek fazla yol gösterebilir.[54]

---

[54] Levinas'ın üçüncüyü (le tiers) dahil etmesi, bence, yanıt değil; yalnız, bunun bir argüman değil, itki olduğunu söylemenin dışında, uslamlamamı burada ayrıntılı olarak açıklamaya girişmeyeceğim. Üçüncü konusunda bkz. Levinas'ın "Peace and Proximity", *Basic Philosophical Writings*, s. 161-169 içinde.

Muhtemelen, bu sorunun yanıtı yoktur. Yine de Levinas'ın Adorno' daki en iyi kısma hayli yaklaştığı ilginç bir nokta bulunur; Adorno "felsefe şeylerin en ciddisidir, ancak o zaman bile o kadar da ciddi değildir"[55] der. Adorno'nun Grand Hotel Abyss'te kapana en az sıkışmış, dışarıya çıkıp oynamayı en çok isteyen en eğlenceli yönlerine işaret ediyorum. Levinas'ta başka türlü pek bulunmayan bu oyun ruhu, garip bir yerde bulunur; Levinas'ın Kitab-ı Mukaddes üzerine tartışmasında, kutsal metinlerin yorumlanmasında. Besbelli ki, Levinas bu metinlerin esinlenilmiş düşünceyle açıklandığına ve böylece insanın somutlaştırıcı güçlerine karşı direndiğine inanır. "Esinlenilmiş düşüncenin öyle bir düşünce olduğunu benimseyerek başlarız ki, onda her şey, sanayi toplumu ve modern teknokrasi dahi düşünülmüştür".[56]

Neyse ki bu, Levinas'ı literalizme itmez. Tam aksine, onun hayâl gücünü özgürleştirir. Kutsal metinlerin yorumlanması üzerine konuştuğunda Levinas, hayâl gücü bakımından, Adorno'nun negatif diyalektik yöntemini çok fazla çağrıştırır; öyle ki, taktiğe benzer bir üslup, özne ve nesne, yorumcu ve metin arasındaki bağı gevşeterek çok etkili bir biçimde nesnelerin, kavramların altında hiyerarşik olarak sınıflandırılmasını bozar. Veya Levinas'ın ifadesiyle, "tefsirler, bu simgelerdeki karakterlerin altında bastırılmış veya bütün bu harf edebiyatı içinde sarılmış bulunan hayranlık bırakan mânâyı serbest bırakır".[57]

Levinas kendi yaklaşımını Ricoeur'ün ufukların kaynaşması ile karşılaştırır, metnin ufku okuyucuyla ve okuyucunun ufkuyla kaynaşır.[58] Öte yandan, okuyucu kendisinden bir şeyleri metne katar, böylece o asla aynı metin olmaz. Gadamer'in "yorumsamacı nihilizm" olarak adlandırdığı şey, daima bir tehlikedir ancak ciddi yorumcuların bir gelenek dahilinde çalışmalarından dolayı bu tehlike asgariye indirilir. Levinas'ın belirttiği gibi:

> Kitabın okunmasına getirilen kişisel özgünlükle, amatörlerin (veya hattâ şarlatanların) saf hayâl ürünü oyunları arasında bir ayrım yapılabilir; bu, hem öznel olanın, okumanın tarihsel koşullarına zorunlu referansıyla, hem de doğrudan metinden gelen esinlenmeler bahanesiyle ihmal edilemeyecek yorumlama geleneğiyle yapılır.[59]

---

[55] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 14.
[56] Levinas, "Messianic Texts", *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, s. 59-96, 68.
[57] Levinas, *Beyond the Verse*, çev. G. Mole, London: Athlone Press, 1994, s. 109.
[58] Levinas, *Beyond the Verse*, 109. Davis, *Levinas*, s. 115. Büyük ölçüde, Davis'in, Levinas'ın yorumsamasıyla ilgili tartışmalarına güvendim.
[59] Levinas, *Beyond the Verse*, s. 135.

Metinle oynayabilirsiniz, ancak ne çok fazla ne de çok serbestçe. Bir gelenek sizi sınırlandırır; bu demektir ki, size içinde oynayabileceğiniz çitler ve bir oyun alanı sunar. Yine de, Levinas için bu büyük bir serbestliktir.

Ötekiyle ilişkiyi kutsal bir metinle ilişki gibi düşünecek olursak ne olur? Bu ilişki nazik, saygılı, keşfetme ve oynamaya açık olacaktır, yine de yalnızca belli sınırlar içinde. Ötekinin tutsağı olmayabilirsin; ötekine Frankfurt Okulu'nun kendi kendilerine konuşamayanlar, ruhsal açıdan yaralanmış ve ölmüşler için konuşmak projesine yaklaşan bir biçimde hizmet edebilirsin. Ötekine yeni bir şeyler getirebilirsin; ancak yalnızca, bir annenin bebeğine yeni bir hediye vermesi gibi büyük bir özenle. Bu, psikanalist Winnicott'un söylediği gibi, ötekinin kendisi için nesne yaratmasına olanak tanır.[60]

Bir süreliğine de olsa, Adorno ve Levinas tam bu noktada kesişirler. Şaşırtıcı olan, onları bu derece yaklaştırmak için ne kadar çok uğraşmak gerektiğidir. Levinas'a göre, esinlenmek için kutsal metinlere eğilirim; ancak ötekine, varlıktan çıkmak için yönelirim. Adorno'da gerçekten böyle bir şey hemen hiç yok. Aslında, *Eros and Civilization*'ın son bölümlerinde eros ve tanatosu birleştirmeye çalışan Marcuse, Levinas'a daha fazla yaklaşır.[61] Ancak Levinas için bu uğraşılacak bir oyun değildir. Levinas'ın projesi eros ve tanatosun birleştirilmesi değil, tanatosun erosun içinde eritilmesidir; ki böylece arzu, sonsuzluğu arayabilsin.

Levinas için sonsuzluk, yokluk sevgisi, kimi zaman ölüm sevgisi gibi görünür. Yine de Orfeus ve Narsissus imgesiyle ve sessizlik, sükûnet, gece ve ölüm deneyimiyle Marcuse'ün *Liebestod*'u değildir. Levinas'a göre, yokluğun çekiciliği varlığın yükünden kurtulmayla ilgilidir: Araçsal varlığın veya bencil varlığın ya da yabancılaşmış varlığın değil, sadece (kendisi olarak) varlığın. "Bu, bir tek başınalıktan kaçış meselesi değil, daha ziyade varlıktan kaçıştır"[62] der Levinas. Levinas'taki ölüm sevgisi konusunda, Bloechl şu sonuca varır, "ahlâk en az bir arzuyu görünür kıldığı kadar varlığın ötesindeki bir arzuyu sınırlandırmakla da ilgilenmeli-

---

[60] D.W. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", *Playing and Reality*, London: Routledge, 1991, s. 1-25 içinde.

[61] Erosun kültür kahramanları olarak Orfeus ve Narsissus'u tercih etmesinde, Marcuse en sonunda ölümü yaşama yeğleyen kişilikleri alır. Yine de Marcuse'nin son sözü bu değildir. Bu karakterleri olağan kültür kahramanları, Odisseus ve Promethus'a karşı koyarak, Marcuse yaşam ve ölümün birleşmesiyle oynuyor. Bu tehlikeli bir oyun, ancak Marcuse nadiren tökezliyor. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966, s. 159-171 içinde.

[62] Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 59.

dir."[63] İnanıyorum ki, Frankfurt Okulu'nun bu dünyadaki kendi içinde iyi olarak sükûnet ve hoşnutluk değerlerine bağlılığı (yani, Okul'un materyalist mirası, bazen göründüğü gibi zayıflatılmıştır) bu sınırlamayı hem Adorno hem de Marcuse için koyar. Aynı sınırlama Levinas'ta bulunmaz.

Hem Levinas hem de Adorno Holocaust'un gölgesinde yazan Yahudilerdir. Adorno yarı-Yahudi'dir ve Almanya'dan kaçmıştır. Levinas, Fransız subaylar için hazırlanmış bir mahkûm kampına kapatılmış ve canı pahasına kaçmıştır. Adorno bir sürgündü. Her ne kadar durumları benzer olsa da, aynı şey Levinas için pek söylenemez. Levinas onyedi yaşındayken Fransa'da eğitim görmek için Litvanya'dan ayrıldı ve geri kalan yaşamı boyunca orada kaldı. Karısı ve çocukları bir Fransız manastırında saklanırlarken Holocaust'la burun buruna geldiler. Lituanya'daki ailesinin tümü vahşice katledildi. Adorno ve Levinas'la ilgili olarak herhangi bir kişinin öğrenmek isteyeceği en önemli şey değil midir bu? Her ikisi de Tanrı'nın sırtını döndüğü ancak korumadığı bir dünyanın kalıntılarına tanıklık ederler.

Onların formel metodolojik benzerliklerinden çok şey yapılabileceği gibi, koşut yaşamlarından da çok şey çıkartılabilir. Onları ayıran Adorno'nun dünya sevgisidir. Kesinlikle Adorno'nunki en dikkatli, en kırılgan, sahtelikten ve çarpıtılmadan en fazla korkan bir sevgidir. Aslında, Adorno'nun dünya sevgisini anlamak için Adorno, varlıktan çok yokluğun çekimine kapılan Levinas gibi biriyle karşılaştırılmalıdır.[64] Adorno'daki gibi direngen ve içine kapanmış azıcık bir dünya sevgisi sosyal teori için gereklidir. Diğer bir ifadeyle, sosyal teori kişinin yokluktan çok varlığın büyüsüne kapılmasını gerektirir. Levinas bu dünyanın sakinleri için duyarsız olduğu için değil. Fakat kişinin bu dünyanın ayrıntılarında yaşamını sürdürmesi, bir sosyal kuramcı olarak onu bilmesi için; Levinas bunu yapmaz ve kanımca yapamaz da. Her ne kadar kimi zaman böyle görülse bile, Levinas'ın bir sosyal kuramcı olmadığı sonucuna, bu bir sürpriz değildir diye karşılık verilebilir. Son zamanlarda yayımlanan bir kitap Levinas'ın siyasal kavramını inceler.[65] Bu durumda, Levinas'ın neden bir sosyal kuramcı olmadığının keşfi şaşkınlık vericidir. Levinas, oraya yerleşmek ve orada yaşamak için dünyayı yeterince sevmez. Şu, insanlardan nefret eden ihtiyar Adorno ise besbelli ki sever.

---

[63] "Ethics as First Philosophy and Religion", *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas,* ed. J. Bloechl, New York: Fordham University Press, 2000, s. 130-151, 149-150 içinde.

[64] Levinas, *Totality and Infinity*'de çıplak kadının (erkek) deneyimi fenomenolojisine sayfalar ayırarak erotizme kur yapar, s. 254-273. Ancak, eros iyiliğe değil, daima zevke yatkın olduğundan, daima ahlâktan ayrıştırılır.

[65] Howard Caygill, *Levinas and the Political,* London: Routledge, 2001.

HABERMAS'IN İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ VE POSTYAPISALCI *CYBORG*'A İLİŞKİN BİR SORUŞTURMA

Fermâ Lekesizalın

Postmodern feminist kuramcı Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (1991) adlı kitabında, sanayi sonrası toplumlarda bilim ve teknolojinin kültürel, toplumsal ve özel ilişkiler alanındaki egemenliğini ele alarak özellikle biyoloji ve elektronik alanlarındaki gelişmelerin, dünyayı büyük ölçüde değiştirdiğine ve yeni bilgi ve iktidar yapıları oluşturduğuna dikkati çeker. Bu konuya değinen birçok toplumsal eleştirmen ve kuramcı arasında Haraway'in farkı, bilim ve teknolojinin temel oluşturduğu yeni bilgi ve iktidar yapılarının, yeni kimlik ve özneler yarattıklarını ve aslında bu yeni kimlik ve öznelerin ontolojik kategorileri sorgulayarak yekpare ve baskıcı kimliklerin hegemonyasını

yıkabileceğini öne sürmesidir. Var olan feminist ve Marksist-feminist kuramları da bu açıdan, yani yekpare ve evrensel cinsiyet ve emek kategorilerine yer vermelerinden, dolayısıyla baskıyı tam olarak anlamamalarından dolayı eleştiren Haraway'e göre, yekpare ve baskıcı kimliklerin alternatifi *cyborg*'dur. *Cyborg* doğal/yapay ayrımını sorgulayan bir simülasyon nesnesidir. Batı düşüncesinde, modern ben'in yıkılışından sonra çeşitli postmodern özne kuramları ortaya konmuştur, Haraway'inkini bunlar içinde değerlendirebiliriz. Haraway, *cyborg* kavramıyla yekpare ve baskıcı kimliklere direnme ihtimallerini araştırır, aynı zamanda, bilim ve teknolojinin kapitalizmin hizmetinde, insan karşıtı, kontrolden çıkmış güçler olarak değil, öznelerin dönüşüm sürecinin parçası olarak görülebileceğini imâ eder. Bu yazıda, Haraway'in görüşlerinde tam anlamıyla değinmediği bir noktayı, yüksek teknoloji uygulaması ve bilgi toplumuna geçişle birlikte üretim ilişkilerinin dönüşüm geçirdiği, rahatlık ve kolaylığın arttığı ama bir o kadar da araçsal mantığın hâkim olduğu sanayi sonrası toplumlarda hegemonyanın anlamını araştıracağız ve böyle bir ortamda *cyborg*'un işe yarar bir direniş modeli olup olamayacağını tartışacağız.

Organik/inorganik, doğal/yapay, insan/makine, ruh/beden, kadın/erkek ikiliklerinin sorgulandığı, hattâ aralarındaki sınırların belirsizleştiği postmodern tekno-kültürel dünyada *cyborg* kaçınılmaz bir özne konumu gibi durmaktadır. Ondaki belirsizlik, cinsiyetsizlik, orijinsizlik, modern ben kategorisiyle dalga geçer gibidir. Haraway'in şu sözleriyle başlayalım:

> *Cyborg* cinsiyet sonrası bir dünyada var olur; biseksüel değildir, ne oedipal dönem öncesi anne-çocuk bağıyla, ne de yabancılaşmamış emek gibi parçaların tüm güçlerinin daha yüce bir birlikte toplanmasıyla oluşan organik bir bütünselliğe yönelik diğer ayartıcı kurgularla ilgisi vardır. Bir anlamda, *cyborg*'un Batı'daki anlamıyla bir yaratılış hikâyesi yoktur.[1]

Haraway, burada, bir bilimkurgu fantezisi gibi duran *cyborg*'un, Batı epistemolojisinin temellerine, kurucu mitlere, bilinç, cinsellik, sınıf atfedilmiş özne konumlarına ters düştüğünü ve bu haliyle bir özgürlük modeli olabilecegini imâ eder. O, endüstri sonrası toplumda, bilim ve teknoloji kültürünün hâkim olduğu, yerleşik doğa ve doğal kavramlarının sorgulandığı, yıkılan ontolojik kategorilerin, ikiliklerin –gerçek ve simülasyon ikiliği de dâhil– yerini, aşılmış sınırların, karışımların, çoklu bakışların aldı-

[1] Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 150.

ğı, her kimlik iddiasının aynı zamanda bir dışlama olduğu için yekpare kimlik kavramının politik olarak sorgulandığı, parçalanmış ve akıcı kimliklerin oraya buraya serpildiği bir dünyaya aittir. Bu haliyle hiçbir baskıcı birliğe boyun eğmez, hiçbir totaliter ideolojiye sığdırılamaz gibi durmaktadır. Haraway, görüldüğü gibi, bilim ve teknolojinin kayıtsız şartsız hâkimiyetinin baskıcı bir gerçeklik yaratmaktan çok, 'doğal' kategorilerin dokunulmazlığına büyük bir darbe indireceği ve hegemonyalarına son vereceği için özgürleştirici bir potansiyele sahip olduğunu düşünür. Haraway'in gelecek bir 'altın çağ' özlemiyle dolu fütürist eğilimleri olduğundan bahsetmiyoruz. O, bilim ve teknolojinin sınıf, ırk, dil ve din farklılıklarından kaynaklanan eşitsizliklerle mücadelede faydalı olup olmayacağını araştırmakta ve artık geri dönülemez bir noktada olan bilim ve teknolojiyi reddeden eleştirilere karşı, bunların etkilerini içeren bir kültür, toplum ve özne kuramı oluşturmaya çalışmaktadır.

Ne var ki, Haraway, *cyborg* kuramıyla evrensel ve hiyerarşik ikilikler biçimindeki baskıyı hedef alırken, bilimsel ve teknolojik gerçekliğin fazlasıyla rasyonel olması sayesinde kendini her türlü baskıcı ideolojinin üzerinde tuttuğunu, bunun da sorunlara yol açtığını gözden kaçırmaktadır. Bu sorunlardan en önemlisi, teknik aklın fetişleştirilmesi ve sorgulanmamasıdır. Bir toplumsal eleştirmen ve kuramcı olarak Haraway'in kendisi de ideolojiler-üstü bu konumdan şüphe etmemekte ve onu sorgulamamaktadır. Dolayısıyla, Haraway'in kuramında eksiklikler vardır denebilir. Teknik aklın egemenliği, Haraway'in eleştirdiği modern ben kavramı da dahil o eski yekpare, evrensel ve totaliter kategorileri fazlasıyla çağrıştırmaktadır. Bilim ve teknoloji, gündelik pratiklerimize kimliklerimizi bile dönüştürecek denli sızdığı halde dayandıkları 'tarafsız' ve 'rasyonel' ilkeler, onları ideolojiler-üstü bir konumda tutmayı başarmaktadır. Kesin çözümleri, kontrol yetisi, sistemli ve verimli işleyiş mantığı 'ilerleme'nin zaferi biçiminde yorumlanmaktadır. Buna rağmen, Batı kuramında bilim ve teknolojinin 'rasyonel' ve 'tarafsız' dünya görüşüne dayanan egemenliğini sorgulayan bir kanat mevcuttur. Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse, daha sonra Jürgen Habermas bu konuda fikirler ortaya koymuştur. Onlara göre, teknik aklın ideolojik kaygıların ötesinde bir fetiş halini alması bir sorundur ve bu ideolojiler-üstü konumu eleştirmeksizin bilim ve teknolojinin yol açtığı toplumsal, kimliksel dönüşümlerde özgürleştirici potansiyel aramak olanaksızdır.

*Teknoloji ve Bilim olarak "İdeoloji"*de, modernleşme sürecinde teknoloji ve bilimin yüklendiği ideolojik işlevi sorgulayan Jürgen Habermas,

"amaç odaklı rasyonel eylem"[2] kavramından yola çıkar. Bu tür eylem, pozitivist düşüncenin ampirik bilgilere dayalı teknik kurallarıyla yönetilir ve var olan şartları kontrol ederek amaçlara ulaşmayı sağlar. Habermas'a göre, amaç odaklı rasyonel eylemin ('araçsal eylem' de denebilir) toplumsal davranışları yöneten sembolik eylemlere –kültürel geleneklere içkin– nazaran öne çıkması modernliğin göstergesidir, çünkü bu tür rasyonellik, gücünü akıldışı (mitsel, dinsel, metafizik) söylemlerden alan ve objektiften ziyade subjektif bakış açısı ve ilişkilere dayanan geleneksel otoriteyi yıkmada önemli rol oynamıştır. Tarihte ilk defa hiç durmadan büyüyen ve yayılan kapitalist üretim tarzıyla birlikte yaygınlaşmış ve kurumları da etkileyerek geleneksel iktidar yapılarının meşruluğunun sorgulanmasına neden olmuştur. Şöyle de denebilir: Rasyonel mekanizmaların yeni üretim tarzının taleplerini karşılayacak biçimde ve ona koşut olarak yayılması sürecinde, modernleşme öncesinde iktidara meşruiyet kazandıran dinsel, metafiziksel inançlar dogmacı oldukları gerekçesiyle sorgulanır ve iktidara meşruiyet kazandırma işlevleri zayıflar, dolayısıyla yerlerini yeni meşruiyet kazandırma mekanizmalarının alması gerekir. İşte bu yeni dünya yorum ve temsilleri rasyonel aklın ürünü olan bilimsel bir karakterdedir ve yine eskileri gibi hattâ daha da güçlü bir biçimde iktidara meşruiyet kazandırma işlevini görür. Bu noktada göz önüne alınması gereken sorun, yeni meşruiyet mekanizması haline gelen bilimin gerçek iktidar ilişkilerini nasıl maskelediğidir. Habermas'a göre teknoloji ve bilimin ideolojiye dönüşme süreci böyle başlar. Bu süreci analiz ederken bilimin kendi varlığını haklı çıkarmasının önemli nedeninin ideolojiyi eleştirmesi olduğunu söyler (Habermas'a göre, ideoloji ideolojik eleştiriyle aynı anda doğmuştur). Bu da bilimsel bilgiye haklı olarak üstün bir konum sağlamıştır.

Habermas, bilimsel bilginin teknik kontrole imkân tanımasının onun teknik açıdan sömürülebilir bilgi haline gelmesini sağladığını söyler. Burjuva sınıfının oluşması buna yardımcı olmuştur. Demek ki, bir başka önemli tarihsel gelişim, bilim ve tekniğin ayrı ayrı işlev görmekteyken, birbirine bağımlı hale gelmesidir. XVII. yüzyılın doğal bilimlerden ödünç alınan mekanik dünya görüşü buna örnektir. Toplumun mekanik doğa yasalarına göre işlediği düşünülmüştür ve burjuva devrimlerinin temelinde yatan da bu düşüncedir. Öte yandan, kapitalizmde yeni teknolojilerin üretimi zorunluluğu ortaya çıktıkça teknoloji de kaçınılmaz olarak bilimselleşmiştir.

---

[2] Jürgen Habermas, "Technology and Science as 'Ideology'" *Toward a Rational Society*, Çev: James Shapiro, New York: Beacon Press, 1971, s. 90.

Habermas, bilim ve teknolojinin ideolojik işlev yüklenme sürecini incelerken, Marks'ın ideoloji tanımını gözden geçirir. Marks'ın ideolojinin üstyapıya ait olduğu ve ekonomik altyapı tarafından belirlendiği düşüncesinin erken kapitalist döneme bakışta doğru olduğunu, ancak modern devlet yapılarının ortaya çıktığı daha sonraki dönemlerin analizinde bu ideoloji tanımının geçerli olamayacağını söyler. İki yeni etken bu duruma yol açmıştır: Birincisi, devletin ekonomik ve toplumsal sisteme giderek artan düzenleyici müdahalesi, ikincisi de bilim ve teknolojinin, yukarda değinildiği biçimde, giderek artan birlikteliği ve bu birliktelikten doğan üretim gücüdür. Bilim-tekniksel gelişimler zaman içinde kendi başına bir artı değer kaynağı oluşturmaya başlamış ve dolayısıyla emeğin ekonomideki rolü azalmıştır. Üretim, onu gerçekleştiren insanın rasyonel kararları ve araçsal eyleminin sonucuymuş, dolayısıyla patron insanmış gibi gözükse de "bilim-tekniksel gelişimin kurumsallaşması"[3] ve üretim gücü haline gelmesi, insanın önemini azaltmış, hattâ amaç odaklı-rasyonelliğin toplumsal ilişkileri ve normları da belirlemeye başlamasına yol açmıştır. Başka deyişle, toplumsal çıkarlar teknik ilerlemenin yönünü belirliyormuş gibi görünse de, teknik ilerleme 1- Pratik amaçların yerine getirilmesinden çok, teknik sorunların halledilmesine dönüşerek 2- Toplumsal ilişkilerde belirleyici rol alarak amaç odaklı rasyonelliğin hayatın her yönüne hâkim olmasına neden olmuştur. Bu durumda, toplumsal çıkarın nerede olduğu ya da olmadığı, teknik ilerlemenin amaçlara yardım edip etmediği sorgulanmaz olmuştur. Bunun da en önemli sonucu, teknik ilerlemenin artık var olan sistemin korunmasıyla aynı anlama gelmesidir. Toplumsal çıkar doğrultusunda sistemin işleyip işlemediği, yani özel sermaye kullanımı ve dağıtımının her kesimin çıkarıyla uyuşup uyuşmadığı soruları önemsizleşmiştir. Önemli olan husus, sistemin olduğu gibi korunması ve kitlelerin bu konudaki işbirliğidir. Buna, aracın kendisi amaç haline gelmiştir de denebilir. Habermas böylelikle toplumsal sistemin devamının bilim-tekniksel ilerlemenin mantığına teslim edildiğini söyler. Teknokrasi egemen hale gelmiştir. Habermas, bunların bilinen gelişmeler olduğunu, asıl önemli olanın teknokratik iktidarda araçsal eylemle insan ilişkilerinin kültürel/toplumsal boyutlarının birbirine karışmış olması ve aradaki farkın ortadan kalktığının gizli kalması olduğunu vurgular. Bu farkın ortadan kalktığının gizlenmesi "teknokratik bilincin ideolojik gücünü"[4] göstermektedir. Habermas, geleneksel anlamda ideoloji eleştirisinin bu ger-

[3] *A.g.y.*, s. 104.
[4] *A.g.y.*, s. 111.

çeği gözden kaçırdığını söyler. Böylece yeni bir ideoloji eleştirisi oluşturarak ideolojinin değişen yüzünü keşfetmemize yardımcı olur.

Geleneksel ideolojik eleştirinin değişmesini zorunlu kılan gelişmelerden biri de, devletin sistemdeki aksamaları düzeltmek amacıyla ekonomiye sürekli müdahale etmesi gerekliliğidir. Kapitalizmin kendi seyrine bırakılamayacağı ortaya çıkmış, kapitalist sistemin devletin ortaya koyduğu sosyal ve ekonomik politikalarla stabilize edilmesi gerekmiştir. Habermas bu noktada ekonominin siyasetle olan ilişkisinin temelden değiştiğini söyler. Artık, siyaset altyapı tarafından değil, altyapı siyaset tarafından belirlenir hale gelmiştir. Başka deyişle, siyaset üstyapıdaki yerinden koparak doğrudan doğruya ekonomik süreçleri belirleyici bir rol almıştır. Serbest pazarın aksaklıklarını düzeltmek üzere programlanmış siyasal bir yönetim söz konusudur. Yeni tarz yönetim stabilizasyonu, büyümeyi aksatan nedenleri ortadan kaldırmayı, sosyal güvenliği ve bireylerin kazandıkları oranda rahata kavuşmasını garanti altına almaya, yani sorunları çözmeye odaklanmıştır. O halde, kapitalizmin bu döneminde "*pratik amaçların gerçekleşmesinden*" çok risk analizi ve "*teknik sorunları çözmek*"[5] önem kazanmıştır. Bu durumda, iktidarı üretim ilişkileri çerçevesinde eleştirmek zorlaşır. İktidar siyasaldır ve onun meşruiyet zemini siyasal olmayan bir unsur, yani üretim ilişkileri olamaz. Dolayısıyla, ideolojik eleştirinin yönünün değişmesi zorunlu hale gelmiştir.

İktidarın yeni çehresini açıklamaya çalışan Habermas bir de uzmanlaşma olgusunu vurgular. Genel olarak teknik sorunların çözümünü içeren bir yönetim biçiminde uzmanlaşma ana unsurdur. Teknik sorunların çözülmesine yöneldiği için uzmanlaşmış yönetim kadrolarına gerek duyan bir siyasal sistemde, kitlelerin siyasetteki rolü hiçe indirilir; çünkü kitleler yönetim için gereken teknik donanım ve uzmanlaşmadan yoksundur. İşte bu durum kitlelerin siyasetten bertaraf edilmesine (*depoliticization of the masses*) yol açar. Artık siyaset teknik bir çehreye bürünmüş, teknik uzmanlık alanı olmuştur. Altyapı tarafından belirlenmek bir yana, altyapıyı, yani ekonomiyi belirlemektedir. Bu durumda, yeni meşruiyet unsurlarını araştırma ve dolayısıyla, yeni bir ideoloji tanımı yapma zamanı gelmiştir. İşte Habermas yeni ideoloji tanımını bilim ve teknolojinin, dolayısıyla teknik aklın başat roller alması olgusu üzerinden giderek yapmaya çalışır. Ortaya koymaya çalıştığı gerçek, teknik uzmanlık alanı haline gelen iktidara meşruiyetini bilim ve teknolojinin kazandırdığıdır. Teknokratik bilinç, bilim ve teknolojinin ideolojiler-üstü konumunun kapitalist ilişkileri maskelemesinden faydalanır:

---

[5] *A.g.y.*, s. 103.

> Teknokratik bilinç, bir yandan, bütün önceki ideolojilerden "daha az ideolojiktir". Çünkü yalnızca çıkarların uygulanması gerçeğini çarpıtan o keşif yanıltıcılık gücünden yoksundur. Öte yandan, bugünün, bilimi fetişleştiren baskın, daha çok cam gibi berrak ideolojisi eski ideoloji tiplerinden çok daha dayanılmaz ve etkilidir. Pratik sorunları gizleyerek yalnızca tek bir sınıfın çıkarlarını haklı göstermekle kalmaz bir başka sınıfın özgürleşme ihtiyacını da bastırır, böylece genel olarak insan ırkının özgürlük iradesini etkiler.[6]

Habermas yeni ideolojinin ana hatlarını böylece çizer. Bu yeni ideolojide üretimci güçler bilim-tekniksel ilerlemeye teslim olarak özgürleşme potansiyelini yitirmiştir. Eskisinin baskıcı kurumlarıyla kıyaslandığında, yeni ideoloji genel bir baskı uygulamak yerine toplumsal yaşamı rasyonel modele[7] göre dönüştürmüş ve kitlelerin siyasetten kopmasına neden olmuştur. Bilimin akılcılığı toplumsal/kültürel hayata geçmiş ve onun "kendi kendini anlaması üzerinde tarafsız bir güç kazanmıştır".[8] Sonuç olarak yeni ideoloji özel tarihsel sınıfsal çıkarların ötesinde bir bilince sahipmiş görüntüsü vermekte ve toplumun üzerine oturduğu temellerin gözden geçirilmesine engel olmaktadır.[9]

Habermas'ın eleştiri modelindeki ideoloji kavramını Donna Haraway' in *cyborg* modeli tartışmasına sokmak anlamlı ve önemlidir. Çünkü Haraway *cyborg*'u etik bir model olarak kurgular ama tamamen amaç odaklı rasyonelliğe teslim olmuş ideolojiler-üstü bir gerçeklikte etiğin anlamını araştırmaz. Emek, insani öz ve cinsiyet gibi kategorileri evrensel ve doğal olma iddiaları nedeniyle sorgular ama rasyonellik, nesnellik, ve bilimsel gerçek gibi kategorileri aynı nedenle sorgulamaz. Postmodern, anti-hümanist, modern ben'i yıkmaya hevesli *cyborg*'u totaliter ideolojilere karşı bir konuma yerleştirmeye çalışır ama ideolojinin yeni yüzünü görmekten ve buna eleştiri getirmekten uzaktır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, *cyborg*

---

[6] *A.g.y.*, s. 111.

[7] Bütün bunları söylerken şunu unutmamalıyız, Habermas'taki çok önemli bir nokta, buraya kadar baktığımız rasyonellik kavramıyla insan ilişkileri ve iletişim alanındaki (*symbolic interaction*) rasyonellik arasında ayrım yapması ve bu ikinci çeşit rasyonelliğin insan özgürlüğü açısından son derece gerekli olduğunu düşünmesidir, çünkü ona göre ikinci alandaki rasyonellik baskıdan arındırılmış sınırsız düşünme ve tartışmaya açık, yaratıcı, eyleme yönelik düşüncelere aracılık edecektir.

[8] Jurgen Habermas, *a.g.y.*, s. 113.

[9] Andrew Ross gibi eleştirmenler, teknokratik bilincin ve onun rasyonel toplum tasavvurunun yeteri kadar eleştirildiğini, özellikle kontrolsüz bilim ve teknolojinin sorgulandığını öne sürse de Habermas'ın açıkladığı biçimde bilim ve teknolojinin gündelik hayatı ve ilişkileri gizemli kılma gücünü tartışmaktan kaçınmışlardır. Andrew Ross, *Tuhaf Hava*, Ayrıntı Yayınları, çev: Kamil Durand, 1995.

bir direniş potansiyeli taşımaktan çok Louis Althusser'in kuramsallaştırdığı biçimde ideolojik bir özne olarak var olmaktadır.[10]

[10] *Ideology and Ideological State Apparatuses*'ta, ideoloji ve özne olmak arasındaki ilişkiyi ele alan Althusser'e göre, bireylerin özne olması, ideolojinin 'çağrısı'na (*interpellate/hail*) göre hareket etmelerinin sonucudur. Althusser ideolojik özne kavramıyla, yegâne özü olan bilinci sayesinde anlamlandıran ve özgür seçimler yapan merkezî ben düşüncesini derinden sarsmıştır, dolayısıyla anti-hümanist kuramcılar geleneğinde yer alır. Haraway de, *cyborg*'u anti-hümanist özne kurguları içinde görür, ancak sorun Haraway'in konstrüktivist bir çizgiye geçmeye çalışmasıdır. Yani, modern ben'den sonra açılan boşluğu doldurmaya. Ancak modern ben'ci hümanist kurguları eleştirirken, kendi anti-hümanist özne kuramında boşluklar vardır. Şöyle ki: Eğer *cyborg* bilgi-iktidar yapılarının dışında değil, tersine bunların bir ürünüyse, bir başka özne konumu oluşturmaktan öte farkı nedir ve dolayısıyla ona ne gerek vardır? Daha önemlisi herhangi bir direnişçi özgürleşme söylemine nasıl temel oluşturur?

"İDEOLOJİ" KAVRAMININ AŞINMASI VE PIERRE BOURDIEU'NÜN KURAMSAL SEÇENEKLERİ

Güney Çeğin* **& Alim Arlı****

MODERNİTE, TARİH VE İDEOLOJİ

Post-modern sol düşünür Fredric Jameson, yakın tarihli bir eserinde (2002) 'modernite' kavramının göründüğü bütün bağlamlarda bu kavramın yerine 'kapitalizm'i koymanın tecrübî bir prosedürünü önerir. Bu önerinin ardından mutlak bir postmodernlik retoriği içerisinde 'modern' olanın istenmeyen özellikleri konusunda sanki genel bir anlaşmaya ve sessiz bir konsensüse varılmış gibi davranıldığını yazar. 'Modern' olanın asketizmi, fallik-merkezciliği, tahakkümcülüğü, estetik fikrinin erekselliği, onun dâhi ya da kâhin kültüne sahip oluşu saydığı örneklerden yalnızca birkaçıdır. Ancak son birkaç yıldır durum oldukça değişmiştir: Mo-

* Arş. Gör. Güney Çeğin, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
** Arş. Gör. Alim Arlı, İstanbul Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

dernlikle ilişkili tüm eski şeylerin topyekûn ortadan kalkmadığını, aksine onlara dönülmesini ve onların yeniden inşasını öngören bir olguya tanıklık ettiğimizi düşünen Jameson bu yeniden-doğuşla ilgili şu örneklere başvurur:

–Etik gibi eski alt dallardan başlayarak geleneksel felsefenin geri dönüşünü haber veren durumlar,

–Siyaset felsefesinin yeniden-yapılanışına dair yönelimler,

–Bir disiplin olarak estetiğin canlanışı,

–Ve bir bütün olarak 'modernlik' sloganının yeniden canlandırılışı (2004: 7-8).

Söz konusu olan bu noktada, yeniden doğuşlara "ideoloji" teriminin de eklenme olasılığının paradoksal biçimde yeni bir gerilim yaratacağı düşünülebilir: Özellikle de "ideolojinin ölümü"nü ilân eden teorilerin envanterinin bir hayli çıkarıldığı bir dönemde, tersi istikamette de girişimlerin olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin ideolojiyi yeniden diriltme çabalarına ilişkin olarak Stuart Hall, ideolojiyi bastırılanın geri dönüşü olarak betimlerken, Derrida (1969; 2001) ideolojik olanın yeniden düşünülmesi bağlamında, ideolojinin Marksizmin ruhuna uygun bir biçimde dönüştürülmesi gerektiğini savunur. Yine, aslında kendisi de ideoloji kuramının cenaze töreninde yer alan Laclau'dan ideoloji semptomunu yeni bir dil ile çözümlemeye çalışan Žižek'e kadar yakın dönem teorisyenlerin birçoğu bu girişimlere dâhil edilebilir. Bu bağlamda, ideoloji terimine yapılacak her müdahaleyi "aydınlatıcı bir kazı" çalışması olarak görebiliriz. Çünkü, 'modern'in ve ona eklemlenerek anlam kazanan kavramların yeniden tedavüle sokulması, Jameson'un sözleriyle entelektüel pazarda canlanmış satışlar açısından belirleyici olacaktır: Nitekim bugün düşüncelerin küresel pazarında "modernite" adlı ürünle satışa çıkan her şeyin (ayrıca yazının merkezî motifi olan ideolojinin) kavramsal otantitesini yitirmenin krizi içinde olduğu da gözlenmektedir.

Bugün sosyal bilimlerle yakından uzaktan ilgilenen herkes, hattâ "gündelikliğin" bulanık mantığının sıradan bir izleyicisi bile, "ideoloji" terimine en az kendi ismi kadar aşinadır ve terimin kendisinde çağrıştırdığı anlamların keşmekeşliğine çoğunlukla herhangi bir anlam veremektedir. Bu çağrışımların nüfuz edilebilir katında, ideoloji teriminin çerçevesi çizilmiş belli bir hedefe dönük pratikleri meşrulaştırmak ve gerçekleştirmek üzere inşa edilerek sistematize edilmiş fikirler toplamı olduğu yolunda bir kanı hâkimdir. Dolayısıyla ideoloji teriminin, bir kavram katına yükselememesi ve müphem bir algı içeriğine sahip olması, onun, zihinleri aydınlatmaktan ziyade bulanıklaştırıcı soruları doğurmasına neden olur. Bu durum ise ideoloji teriminin, bu anlamları flulaştıra-

cak ölçüde bir işlevsellik içinde yıpranmış bulunduğu gerçeğini bize gösterir. Buradan hareketle, "farklı kavramsal liflerle bütün bir doku halinde örülmüş bir metni" (Eagleton, 1996: 17) andıran ideoloji terimini tanımlamaya çalışan herkesin, teorilerin labirentlerinde usanmadan dolaşmayı göze alması gerekir. Bu realite göz önünde tutulduğunda, bu metindeki temel gayenin, bugün oldukça aşınmış olan "ideoloji" kavramı yerine daha kullanışlı ve mikro yapıların anlamlarına yönelen bir kavramın ikamesinin zorunluluğuna işaret etmek olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu girişimin en temelde, katışıksız bir niyetle dünya kavramının zayıf bir kavrayışına dayanan "ideoloji kuramının sonu" düşüncesinin önermesel yapısına katılmayı içermediğini, bizzat bu tür arayışların, ideolojik olanın analizinde ideoloji-dışı bir zemininin olup olamayacağını sorunsallaştırdığını belirtmek gerekir.

Sayısız tanımlamayla –Terry Eagleton *İdeoloji* adlı çalışmasının başında onaltı tanımlamaya başvurur– anlamı gittikçe belirsizleşen ideolojinin, en temelde özne ile nesne arasındaki ilişkide, özne açısından bir "anlamlar sistemi" inşa etme ve yerleştirme sorunu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, ideoloji sürecini, toplumsal âmillerin içerisinde özne olmaya itildikleri toplumsal evreni anlamlandırma ve bunu muhtelif göstergeler, işaretler, değerler, ilgi ve çıkarlar aracılığıyla ortaya koyma süreci olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla sosyal varlığımızın, kendi varoluşsal zeminini ve bu zemin ile ilişkisini anlamlandırması, meşrulaştırması ve öznelerarasılıkta dolaşıma sokmasının "özgül bir bilinç biçimi" olarak büyük harfli İdeolojiden esinlenmesi söz konusudur. Burada bahsedilen "toplumsal evren"in niteliğine göre, "anlam"ın bütüncül ve aktif ya da çevresel ve pasif görünümde olacağı ortadadır. Mevcut düşünce sistemleri niteliğindeki "meta-anlatılar" bağlamında edinilmiş anlamlar, bugün değerbilimsel açıdan bütüncül ve aktif bir yapı göstermelerine karşın; örneğin bir Raymond Williams'ın 'duygu yapıları', Talcott Parsons'un 'kültür yapıları' ya da Pierre Bourdieu'nün 'habitus' kavramıyla nitelenen anlamlar genelde pasif ve çevresel bir yapı gösterme eğilimindedirler (Kanat, 1997: 25-27). Ancak, bu değerbilimsel anlam yükünün konjonktüre göre değişebilecek kırılgan bir yapı arz ettiği de eklenmelidir ve yukarıdaki ayrımlamada herhangi bir tarafın baskın olduğu görünümünden kaçınılmalıdır. Etkileşimlerin ve düşünme tarzlarındaki rasyonelleştirmelerin değerlendirilmesini ve bunların barındırdığı tutarsızlıkları ifşa etmeye yönelen "İdeolojikritik"in temel gayesi ise şudur: Eylem ve düşünme tarzlarının örtük içeriğini açığa çıkarmak. Brian Fay'e göre, bir toplumda işleyen, ancak bu toplumun üyelerinin karakteristik düşünme, eylem ve ilişki tarzlarının analizi için yeterli kaynağı sunmayan anlam sistemlerine

"ideoloji" diyoruz. Bu noktada ideolojilere simgesel anlamlarıyla beraber nedensel güçlerini kazandıran fakat toplumsal eyleyicilere görünmeyen mekanizmalarını da saptayarak yaklaşmak gerekiyor (2001: 180-181).

İdeoloji teriminin yerine, sosyal bilimler içerisinde neden başka kavramlar ikame edilmeye çalışılmaktadır? İdeoloji teriminin muhafazası için harcanan çabanın motivasyon kaynakları nelerdir? Terim neden çok farklı içerik ve biçimlerde karşımıza çıkıyor? Referans noktaları sayısız olan bir terim niçin korunmaya ihtiyaç duyuluyor? Neden başka kavramlara başvurulmasın?... Bu sorulara getirilecek cevaplar sonuçları itibariyle tatmin edici olmayacaktır. Eğer bu soruları cevaplayacaksak, Marksist teorinin yatırımlarını, teorik var oluşunu sağlayan stratejilerini, motivasyon kaynaklarını ve çıkarlarını masaya yatırmak gerekecektir. Çünkü ideoloji kavramına neşter vurulması, Marksist sorunsalın dağıldığının bir kanıtı olarak okunabilir:

> Sorun şu: İdeoloji kavramının içerdiği temel nosyonların reddi, hangi koşullar altında terimin tamamen reddedilmesine yol açabilir. Başka bir anlatımla, yanlış imgelerin yaratılmasına yaptığı gönderme hariç tutularak terim hakkında her şey reddedildiği takdirde, ideoloji terimini muhafaza etmek niçin gereksin? (Sholle, 1999: 270).

Çalışmamızın temel amacı, terime (ideoloji) sinmiş sayısız çağrışımın yarattığı kafa karışıklığı nedeniyle bu terimin kullanımının sınırlanması ihtiyacını gündeme getirmek ve ideoloji kuramı alanının –iktidar ve sözün iç bağlantılarının analizini sağlayan alan– tamamen terk edilmesi değil, yeniden formüle edilmesini önermektir. Bunun için de beşerî bilimlerin genel problematiği karşısında yeni bir yönelimi işaret etmek gerekecektir. Bu çerçeveden hareket edildiğinde, sorunun temellerine ilişkin herhangi bir araştırmada, "*modern*" ve "*ideoloji*" kavramlarının serpildiği tarihsel düzlemin yapısına bakmak zorunlu bir hal almaktadır. Bu noktada Şerif Mardin ve Jacques Derrida'nın bazı önemli saptamalarına bakmakta fayda var. Şerif Mardin, ideoloji sorunsalının anlamlandırılması sorununa hasrettiği iki çalışmasında konuyu bilim, siyaset ve toplumun kesişmelerinin doğurduğu anlamlar üzerinde yoğunlaştırmaktadır. İdeoloji ile bilim arasında belirgin bir farklılık varsayan Mardin, bilimin ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir yöntem dahilinde işleyen bir alan olarak; ideolojinin ise, farklı dünya kavrayışlarına ilişkin olarak geliştirilen düşüncelerin toplumun değişik katlarındaki yansımaları ile aydınlar katındaki değişim arayışlarının sembolik dili olarak nitelendirmektedir (1982: 16-17). Mardin, ideoloji sorununu (Alfred Schutz'ün fenomenolojisiyle bağlantılı olarak) şu şekilde formülleştirir: Aklın, deneyin, tarihin

ve ruhun/şahsiyetin belirleyiciliği altındaki bilgi üretimi doğal biçimde, gerçeklik hakkında farklılaşan dillere ve anlam haritalarına gitmektedir. Gerçekliğin tüm düzlemlerde tam ve doğru bir bilgisini üretmek mümkün olmadığı ve düşüncenin kullandığı sözcük ve kavramların biçim ve içeriğinin şekillenmiş olduğu göz önünde olduğuna göre, hayata ilişkin programatik bir eylem prosedürü öneren fikirler de gerçeğe ilişkin bir yorum olacaktır. Mardin'in, Aydınlanma'dan günümüze kadar geniş bir özetini verdiği bilgi arayışları ve felsefeleri, düşünce ile hayat arasındaki kesişim kümesi olan *bilinçli insanî eylem*'in yönlendirilmesi sorusunda şekillenen bir çelişkiye dayanmaktadır. Bu çelişki, ideolojilerin bireysel eylemi 'yanlış bilinçliliği' içinden çekip çıkarmaktaki epistemolojik tahakküm isteği ile bilimin rehberlik iddiasının çakışmasıdır. Karl Mannheim'ın ideoloji ve ütopya paradoksundan esinlenen Mardin, ideolojileri câri toplumsal düzeni ve tarihi aşmaya çalışan düşünceler olarak ele alır.

Mardin'in analizinin orijinalliği şu noktada toplanmaktadır. Aydınlanma öncesi düşüncenin (*Philosiphia perennis*'in bir başka deyişle ebedî hikmet öğretisinin) kırıldığı zaman dilimi olarak Rönesans'ın öne çıkması, endüstriyel mantığın bütün toplum yapılarını dönüştürmesiyle ortaya çıkan farklılaşma kavramıyla ilişkilidir. Farklılaşma olgusunun doğrudan sonucu bireylerin ve toplumların geçmişe dönemez, durup düşünemez, kök salamaz hale gelmesidir. İdeoloji kavramının Fransız Devrimi'yle ilişkisi ise, bir başka noktadır. Dünyayı değiştirme söyleminin kaynağı büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin mantığında kendini gösteriyordu (Lichtheim, 1965: 164-165). Şerif Mardin, Michael Walzer'dan aldığı ilhamla ideoloji kavramını şöyle tanımlar: "...köklerinden kopmuş olan insanlara yeni bir yön vermeyi, dengelerini kurmayı amaçlayan öneriler olarak kullanacağız" (Mardin, 1982: 76-88; 121-126; 130). Diğer çalışmasında Mardin'in isabetle belirlediği bir diğer unsur ise şudur: "... bir kere ortaya çıktıktan sonra, değişen şartlar dolayısıyla toplumun, ihtiyaçları değişse bile, kendi kendini devam ettirmeye eğilimli olmasıdır" (Mardin, 1993: 56). Bu iki durum, modernliğin de temel paradoksunu oluşturur: Bireyler ve toplumlar bir yandan köklerinden koparken nasıl oluyor da diğer taraftan şekillenmiş eylem kodlarını devam ettiriyorlardı?

Bu konu ile ilgili Jacques Derrida'nın yaptığı bir tartışmada ise sorun Batı metafiziğinin temel felsefî sorunlarıyla ilişkilendirilir. *Marx'ın Hayaletleri* (2003) adlı çalışmasında, Marksizme yeni bir eylem mantığı öneren Derrida, bireylerin hayatlarına dönük bir eylem prosedürü olarak ideolojinin anlam kaybının kökenlerini tartışır. Shakespeare'e müracaat ederek sorunu şöyle temellendirir: "Olması gerekene ilişkin kaygı, hukukun ya da intikamın mantığıyla, bunun dışına taşmak için olsa bile, nasıl

olurda kesişir?" (Derrida, 2001: 47). Derrida'nın açıklamak istediği sorunu Shakespeare yüzyıllar önce Hamlet'in ağzından şöyle seslendirmişti:

> Çığrından çıkmış bir zaman bu: Ey kör talihim benim!
> Bana düşmez olaydı dünyayı düzeltmek.
> (The times is out of ioynd: Oh cursed spight,
> That ever I was borne to set it right.)

Shakespeare'in *Hamlet*'deki bu sözleri, yukarıda bahsedilen farklılaşmanın bir diğer yönüne dikkat çekmektedir. Bu yön ise, endüstriyel mekanizmaların ürettiği değerlerin yarattığı kaosla başa çıkmanın zorluğu ve usandırıcılığıdır. Hamlet'in bu sözünün dört muhtemel çevirisinin olabileceğini söyler Derrida: "Zaman menteşesinden çıkmış", "Zaman zıvanasından çıkmış", "Dünya tersine dönmüş", "Onurunu yitirmiş bir çağ bu" (*age.*, 41-42). Hamlet yazgısına lanet okur.[1] Artık eskisi gibi olmayan "şimdiki zamanda yolunda olmayan bir şeyler var, olması gerektiği gibi gitmiyor" (*age.*, 48). Modern adalet arayışının paradoksal temeli de bu noktada çıkar: Çığrından çıkmış olan dünyadan intikam alma isteği. Zamanın menteşelerinden sökülmüş olması, yani eklemlerinden kopması, hukuka ve adalet isteğine dönük inançlarda şöyle bir soruna işaret eder: Hukuk adaleti gerçekleştiriyor mu? Adalet gerçekleşmişse neden hâlâ adalet arayışı var? "Hukukun ötesindeki adalet ne?" (*age.*, 50). Derrida'nın Heidegger'den ilhamla sorduğu soru ise, çığrından çıkmış dünyadaki çelişkinin doğasına işaret etmektedir: "Sahip olmadığını verebilir mi insan?" (age., 52). Derrida'nın işaret ettiği anlamın ve göstergenin merkezsizleşmesinde kendini gösteren, insanın sonu (ilerlemenin sonu, dinlerin sonu, tarihin sonu) sloganında şekillenen ve Batı toplumsal ve düşünsel gelişmesinin krizini anlatan durum, bir kurtuluş prosedürü olarak ideoloji kavramından kalkarak oluşturulmuş bilgi yapılarının krizini de özetlemektedir. Aynı kriz, diğer uçta sistemik anlam yapıları arayışlarının da bunalımına denk düşer. Bu çerçevede, adalet dağıtmayan hukuk fikri, sosyal düşüncedeki kusursuz sistem arayışlarının ve alternatif fikirlerin ontolojik anlamdaki kalkış noktalarını oluşturur.

---

[1] Goethe'nin gerilimleri de aynı trajediyi anlatır. Bireysel varoluşuyla sosyal sorumlulukları arasında etik ve estetik uyuşmazlıklar olan Goethe'nin kahramanı Dr. Faust huzursuzluk kazanında kaynamaktadır. Çağın ruhuna içkin ilerlemenin doğası, Dr. Faust'un trajedisini de belirler. Modern bireyin tutarsızlıklarını tasvire yönelmiş en başarılı 'ideal tip' olan Dr. Faust'un arayışlarının kökeni, çığırından çıkmış bir zamanda merkezsiz kalmış olmanın doğurduğu varoluş sorunundadır. Dr. Faust şöyle seslenir: "Seni nerenden kavrayabilirim, sonsuz doğa". Konu ile ilgili geniş ve yetkin bir tahlil için bkz. Berman, 1993: 61-105.

İDEOLOJİ MEFHUMU VS. SOSYAL GERÇEKLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Etienne Balibar, Marks ile 'felsefe' arasındaki çetrefilli ilişkiyi incelediği eserinde (2000), ideoloji teriminin tuhaf oturmamışlığının bedellerini kavramak zorunda olduğumuzu yazar. İdeoloji sorunu, Marksizmin fikrî mirasıyla doğrudan ilişkili bir çerçeve içinde gelişti. Tutarlılık ve geçerliliğini yetkin bir felsefî sistemin denetlediği (tarih, birey, toplum ve siyaset düzlemlerini ve aynı zamanda kendini) rehber bir eylem ve düşünce programı olarak ideoloji fikri, bugün hem Marksizmin ama benzer biçimde milliyetçilik ve liberalizm gibi modern fikir sistemlerinin realite ve idealizm arasında kurdukları ilişkinin niteliğinden dolayı bir açmazı barındırmaktadır. Bu soruna en yetkin felsefî açıklamayı hedef edinmiş Marksizmde ise, "ideoloji" sorunsalı akut bir sorun olmuştur; zira, klâsik açıklama tarzı Raymond Williams'a (1990: 48) atıfla şöyledir:

İdeoloji,

a– Belirli bir sınıf ya da gruba özgü inançlar dizgesi;

b– Gerçek ya da bilimsel bilginin karşıtı olan düşsel inanç-yanlış düşünceler ya da yanlış bilinç dizgeleri;

c– Anlam ve düşünce üretiminin genel süreci.

Dolayısıyla düşünceleri ve maddî realiteyi birbirinden ayıran "düalist materyalizm"e dayalı yansıtma fikrini imâ eden ilk konumu reddeden Williams, aynı zamanda bilim ve ideoloji arasında hatalı bir ikilik inşa eden ikinci konumu da reddeder. Yukarıdaki alıntıda "c" ile sözü edilen konuma ilişkinse, bütün anlamlandırma süreçlerini betimleyen genel bir terime işaret edilir:

> 'Düşünceler', 'kuramlar' ve 'gerçek yaşamın üretimi' arasındaki pratik bağlar anlamlandırmanın maddî toplumsal süreci içinde yer alır (Williams, 1990: 60).

Williams, terimin bu genel kullanımının korunması gerektiğini düşünür:

> Değişik anlamlar taşıyan 'ideoloji' ve 'ideolojik' terimlerinin ('soyutlama' ve 'yanılsama' ya da 'düşünceler' ve 'teoriler' ya da hattâ inançlar ya da anlamlar ve değerler 'dizgesi') geniş kapsamlı ve köklü bir betimleme için yeterince kesin ve pratik terimler olup olmadıkları tartışılabilir (*agy*).

İdeoloji kuramını daha geniş çatılı "duygu yapıları" ve "hegemonya" terimleri içinde yayıp asimile eden Williams'ın temel amacı, yansıtma kuramının ve bilim/ideoloji karşıtlığının kurduğu tuzaklardan sakınmak-

tır. Williams'ın öğrencisi Terry Eagleton *Edebiyat ve İdeoloji* adlı çalışmasında (1985: 42), Williams'ın "duygu yapıları"nın "c"ye tekabül ettiğini yazar. Sonuçta, Williams'a göre eğer ideoloji terimi korunacaksa, ideolojinin insan pratiğinin tezahürü olarak görülmesi gerekir (Sholle, 1999: 276).

Kronolojik olarak 1852 tarihinden sonra kaleme aldığı eserlerinin hiçbirinde "ideoloji" terimini kullanmayan Marks'ın, bu tarihe kadar özgül "ideolojiler"i tanımlamaya çalıştığını hesaba katarsak, O'nun ideoloji kavramsallaştırması yeni(likçi)dir. Bu yüzden de, terimin ilk kullanım biçimlerinden radikal bir kopuş söz konusudur. Marksist literatürde konuya ilişkin tartışmalar genelde iki ana eksende toplanmaktadır: Bunlardan ilki, Marks'ın çeşitli eserlerindeki ideoloji yaklaşımının geniş bir anlam yelpazesine sahip olması yüzünden muğlâk olduğuna ve tutarlı bir hat üzerinden sabit bir anlama bir türlü kavuşamadığına; ikincisiyse, Marks'ın sorunsalı anlamlandırırken olumlu mu yoksa olumsuz mu tavır takındığına ilişkindir (Eagleton: 1996). Terimi unutulmuşluktan çekip çıkaran Engels'in iki eseri olmuştur: *Anti-Duhring* (1878) ve *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesi'nin Sonu* (1888). Ancak, bu söz konusu terimin "askıya alınış" süreci, ideoloji çatısı altında devşirilen sorunsalların ortadan kaybolduğu anlamına hiçbir şekilde gelmemiştir. Çünkü *Kapital*'de sorun bir terminolojik değişkeyle irdelenmeye devam edecektir: *"Fetişizm"*. Kısacası Marks'ın "camera obscura" metaforundan [*Alman İdeolojisi*] metaların fetiş karakterinin analizine [*Kapital*] dek ortaya konulan ideoloji tahayyülleri negatif bir içerik kazanmıştır.

Bu noktada, Balibar, bu kavramsal hamlenin "felsefî kazanımları inkâr edilemez olan bir teorik alternatif"e (2000: 60) dönüştürülebilme potansiyeli taşıdığını ileri sürer. Dolayısıyla, Marks'ın ideoloji teriminin yerine neden bir başka terim ikame etmeye çalıştığı sorusu birbirine eklemli üç soruyla karşımızda durmaktadır:

a– İdeoloji terimi yetkin bir biçimde inşa edilememiş midir?

b– Neden kesin bir anlama sahip kılınamamıştır?

c– Tarih kıtasını açtığı iddia edilen Marks'ın burjuva bilincinin yanılsamalarını "ideoloji" kavramı altında mahkum edişi ile, komünizm-proleterya-Marksizm kavram üçlüsü üzerine inşa edilmiş ideolojik katmanın bir aradalığı çelişkisi çözüme kavuşturulabilir mi?

Alman İdeolojisi'nde ideoloji terimi, üretim tarafından kurulan alt yapıdan başlayan 'üstyapı' teriminden türetilmiş gibi gözükür. Oysa bu noktada aslî sorun, ideolojinin 'toplumsal bilincin kuramı' olarak karşımıza çıkacakken nasıl olup da hem toplumsal varlığa bağımlı kalabildiği, hem de kendini özerkleştirerek 'fantastik' bir dünya yaratabildiğidir:

> Gerçeklik ve bilinç arasındaki kurucu boşluk buradan doğuyordu ve bir öncekini yıkan tarihsel gelişme, bilince yeniden hayat hakkı vererek bu boşluğu nihâyet ortadan kaldıracaktı. Dolayısıyla bu esas olarak bilinçsizliğin veya yanılsamanın bir teorisi, bilinç teorisinin öteki yüzü olacaktı (Balibar, 2000: 61).

Böylelikle ideoloji sorunsalı Marks'ın anlatısında, iki sorunun çakıştığı noktada doğar: Fikirlerin gücü (bu güç bizatihi kendilerinden değil, yalnızca egemenliği altına aldıkları ortam ve güçlerden gelmektedir) ve soyutlama (yani felsefe). Bu iki tematik birleşince "egemenlik" teması tartışmanın odak noktası olur: "Egemen sınıfın fikirleri aynı zamanda, egemen fikirlerdir".

İdeoloji kavramının Marksizm içinde ve aynı zamanda liberalizmde şiddetli bir sorun olmasının bir diğer nedeni Castoriadis tarafından gösterilmiştir. Buna göre; Marks, Hegel'i takip ederek; "Evrensel tarih son yargıdır" (Weltgeschiche ist Weltgerich) fikrini bütünüyle benimsemişti (Castoriadis, 1997: 17-18). Hukukun gerçekleştiği fakat 'adaletin' gerçekleşmediği ile ilgili Derrida'nın belirttiği husus, Marksist ideoloji kuramı içinde çözümsüz bir noktaya daha işaret etmektedir: Adalet ve tarihsel süreç arasında kurulmuş evrensel bir koşutluk, adalete ilişkin çağrıyı anlamsız kılmaktadır. Tamamlanmış ve Hegelci anlamda 'mutlak bilme' yi (absolute wissen) taşıyan kuram oluşturma çabası, tamamlanmış ve kapalı devre bir fikir sistematiği olarak ideoloji kavramının geçersizliğini ilân eder. Liberal uçtan, Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* fikri de aynı paradoksu dillendirmektedir.

İşte tam bu noktada belirtilen önerinin, tahakküm altındaki sınıfların, kendi sınıfsal çıkarlarının tersi yönünde davranışta bulunmalarına sebep olacak kendi sosyo-ekonomik pozisyonlarına ilişkin taraflı anlayışlar (yanlış bilinç) geliştirebileceklerini imâ ettiği için terk edilmesi gerektiği düşünülebilir. Pierre Bourdieu'nün iki kavramı söz konusu sorunun anlamlandırılması bakımından yeni bir içeriğe sahiptir: *Habitus* ve *doksa*...

YENİ BİR KURAMSAL ARAYIŞ: HABITUS VE DOKSA

Terry Eagleton, Marksizmin Ortodoks formülasyonları da dâhil olmak üzere, ideolojileri, bilinçli, iyi eklemlenmiş inanç dizgeleri olarak kavrayan tüm rasyonalist perspektifin yetersiz olduğunu iddia eder. Çünkü rasyonel bilinç felsefesi, ideoloji sorunsalının duygulanımsal, bilinçdışı, mitik ve sembolik boyutlarını göz ardı etmektedir; özellikle de öznenin sistemle olan aktif, görünüşte kendiliğinden ilişkilerinin nasıl oluştuğunu ve gündelik pratiklerin kendisine görünmez rengini ne şekilde kattığını

fark edemez (1996: 305). Uzun yıllar, ideolojinin yaşantıya dayalı temelini ve bunu yürüten etkin toplumsal failleri vurgulayan çalışmalara kapalı olan "ideoloji kritiği literatürü"nün farklı kesitlerinde ihmal edilen bu söz konusu özellikler, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün ideoloji eleştirisinde su yüzüne çıkar.

Bourdieu erken çalışmalarından itibaren, ideolojinin gündelik yaşamın pratiklerine nüfuz etme mekanizmalarını çözümler. Bu konu üzerinde özellikle odaklandığı *Outline of a Theory of Practice* [Bir Pratik Kuramı Taslağı] adlı yapıtının merkezî kavramı "habitus"tur. Bu kavramsal çerçeve içinde, toplumsal faillere bir dizi kalıcı eğilimin nasıl, ne şekilde ve nasıl bir sosyal mekânda aşılandığı Bourdieu'nün temel sorunudur. Çünkü bu anlayışa göre insan etkinlikleri, salt bilinçli niyetlere başvurmaksızın, bu inşa edilmiş kalıcı eğilimler aracılığıyla bir birlik ve tutarlılık kazanabilir. Dolayısıyla alışkanlığa dayalı edimlerimizin "spontaneliği" içinde, derinlerde kök salmış gizil bazı kural ve değerleri yeniden üretiriz (Eagleton, 1996: 220). Yani "habitus" bir kişinin 'içselleştirdiği' bir düşünceler sistemi olmaktan çok, kişinin toplumsallaşma sürecinde kazandığı ve 'vücut verdiği' bir dizi kimlikten oluşur (Leledakis, 2000: 112). En kısa tanımıyla somutlaşma yoluyla bireyleşen kolektiflik anlamındaki "habitus", Searle'ün "eylem halindeki niyet"ine ya da Chomsky'nin "derin yapı"sına yakın bir terim olup, tarihsel olarak kurulmuş, kurumsal olarak kök salmış, bundan ötürü de toplumsal düzeyde üretici bir matristir (Wacquant, 2003: 27):

> Habitus, toplumsal eyleyicilerin, tam anlamıyla akılcı olmadan, yani davranışlarını sahip oldukları araçların verimliliğini azamiye çıkartacak şekilde düzenlemeden ya da daha basiti, hesap yapmadan, hedeflerini açıkça ortaya koymadan ve bunlara ulaşmak için sahip oldukları araçları açıkça birleştirmeden, kısacası, plânlar, tasarılar yapmadan, mâkul olduklarını, deli olmadıklarını,...çılgınlıklar yapmadıklarını açıklamak için varsaymak gereken şeydir: Toplumsal eyleyiciler, bizim kendiliğinden inanmaya eğilim göstereceğimizden daha az tuhaf ya da ölçüsüzdürler ve bunun nedeni, tam da, kendilerine sunulan nesnel şansları uzun ve karmaşık bir şartlanma sürecinin sonucunda içselleştirmeleri ve şimdiki zamanın yüzeyinde, kendini 'yapılacak' ya da 'söylenecek' diye kayıtsızca dayatan...şeyleri sezdiren pratik öngörülerle, kendilerine uyan ve ('bize göre değil'in karşıtı olarak) kendilerinin de uyduğu geleceği görebilmeleridir. Öznel beklentilerin ve nesnel şansların diyalektiği, toplumsal dünyanın her yerinde işbaşındadır ve

> çoğu zaman, birincilerin ikincilere göre ayarlanmasını sağlama eğilimi gösterir (Bourdieu & Wacquant, 2003: 121).

Asıl olarak ideoloji terimi Bourdieucü projenin hiçbir biçimde merkezî motifi olmamıştır; ancak her şeye rağmen "habitus"un ideoloji terimiyle bağlantılı olmasının temel bir sebebi vardır: Açık-uçlu bir sistem olan "habitus"un toplumsal eyleyicilere, kendi toplumsal konumlarının nesnel arzularıyla bağdaşabilir biçimde özlem ve eylemler kazandırmaya yönelimli oluşudur. Bu bağlamda herhangi bir sistem meşruluğunu, öznel arzularla nesnel yapıların diyalektiği vasıtasıyla doğallaştırmaya çalışır; bunlardan her birini yekdiğerine göre tanımlar ki sonuçta "ideal durum" toplumsal eyleyicinin bilinci ona sebep olan nesnel yapıyla aynı sınırları paylaştığı duruma dönüşür. Bourdieu'ye göre, meşruluğun kabulü, keyfîliğin yanlış kavranılmasıdır (Eagleton, 1996: 221). Öte yandan her ne kadar sosyal teoriyle haşır neşir olan pek çok kimse, Bourdieu'nün, Marksist ideoloji teorisine eşit bir "kuramsal öneri" getirdiği olasılığı üzerinde dursa da, O, aslında hiçbir temel yapıtında Marksist teoriyle sistematik bir biçimde ilgilenmemiştir. Özelde daha çok "söylemsel üretimin toplumsal koşulları" üzerine odaklanmış *Dil ve Simgesel İktidar* adlı çalışması da dâhil olmak üzere, Bourdieu'nün ana sorunu, Marksist teorinin dili içerisinden "bilinçlilik" ve "ideoloji" konularının eleştirisi olmuştur. Bourdieu şunları ileri sürer:

> Toplumsal dünya bilinçlilikle işlemez; uygulamalar, mekanizmalar ve benzerleri aracılığıyla işler. 'Doksa'yı kullanarak birçok şeyi bilmeksizin kabul ederiz ve ideoloji denilen de budur. Bence, çalışmamızın konusu bir değişim felsefesi olmalı. Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden, aracıların bilinçli olarak şeyleri hedeflemediği ya da yanlış tasarımın kılavuzluğuna giren aracıların olmadığı farklı bir felsefeye geçmeliyiz (1992: 113).

Bu bağlamda Marksistlerin temel yanılgısı direniş potansiyeline, bilinç potansiyelinden daha fazla değer yüklemiş olmasıdır. Bu tarz bir "idealizm"i toplumsal evrenin bütünsel analizi açısından sorunlu gören Bourdieu için "zihinsel yapılar" hiçbir biçimde bilinçlilik yapıları değildir. Bourdieu'nün eserleri göstermektedir ki, asıl sorun işçilerin, yönetici sınıfın ideolojisi ile çatışması değildir. Temel kavga, statükonun alternatifinin olmadığı yerde, haksızlıklara karşı çıkabilmektir. Bu durumun değişimini engelleyen ise *"güçsüzlük duygusu"*dur. Bourdieu'ye göre, Marksist bakış açısının eleştirisinden soruna yaklaşıldığında tarihsel maddeciliği Kartezyen tarzda karakterize etmek, kuram ve pratik arasında, eylem ve bilinçlilik arasında var olabilecek etkileşimi zedeler (Wolfreys, 2000).

Dolayısıyla soruna yalnızca bu hat üzerinden yaklaşmak analiz esnasında bilinçdışı mekanizmaların nasıl işlediğini ihmal etmek anlamına gelir:

> Bilinçlilik, yanlış bilinçlilik, bilinçsizlik vb. açıdan düşündüğün sürece, çoğu zaman beden aracılığıyla aktarılan temel ideolojik izlenimleri yakalayamayacağını söyleyebilirim. Egemenliğin temel mekanizması, bedenin bilinçdışı yönetilmesi aracılığıyla işler. Sözgelimi, ilkel denilen bir toplumda ergil egemenliğin süreçleri...Bunlar bizim toplumumuzdakilerle aynı ama çok daha görünür nitelikte. İlkinde, tahakküm altındaki kişiler, yani kadınlar, hükmedilmeyi bedensel eğitim aracılığıyla ediniyor. Biraz daha ayrıntıya girebilirim –örneğin, kızlar belirli tarzda yürümeyi, ayaklarını belli bir tarzda hareket ettirmeyi, göğüslerini gizlemeyi öğreniyorlar. Konuşmayı öğrendiklerinde, 'biliyorum' demiyorlar, 'bilmiyorum' diyorlar. Örneğin, bir kadına yol sorarsanız, 'bilmiyorum' diyecektir. Bizim de buna eşdeğer süreçlerimiz var, ama çok daha incelikli bir tarzda işliyor– dil aracılığıyla, beden aracılığıyla, bilinçlilik düzeyinin altındaki şeylere karşı tutumlar aracılığıyla (1992: 114).

Bourdieu'nün "doksa" olarak nitelediği kavrama gelince; "doksa" Yunanca 'kanı', 'kanaat' ve 'görüş' anlamlarına gelir. Husserl'in fenomenolojisinde ise, yönelimsel davranışlarda devreye giren ve yönelimi dönüştüren "inanç faktörü" anlamını içerir. Bourdieu'nün terime yüklediği anlamsa kısaca şudur: Kolektif duyuyla ilgili, bireylerin eylerken farkında olmadığı, üzerine kafa yormadığı, kendi pratiklerinin mantığına işlemiş inançlar seti. İktidarın mevcut olanın dışında hiçbir sosyal düzenlemenin düşleyemeyeceği biçimde, tamamıyla doğallaştırıldığı ve sorgulanamaz olduğu türden istikrarlı geleneğe bağlı sosyal sistemlere özgü "doksa kuramı", bir bakıma özne ile nesnenin neredeyse özdeş kılındığına işaret eder. Bundan ötürü "doksa"ya meydan okuma, heterodoksinin doğuşuna sebep olur. Ancak mevcut düzen, bu karşı çıkışa yeni bir ortodoksi üretimi ile karşılık verir (Eagleton, 1996: 221). Bu bağlamda gündelik yaşam koşullarına bir boyun eğiş olarak "doksa"nın fenomenolojik analizine sosyolojik bir boyut kazandıran Bourdieu, bu kavramı, bazı toplumsal konumlarda, örneğin ezilenlerde gerçekleştiğinde dünyayı olduğu gibi onaylamanın en uç tarzını (mutlak bir konformizm tarzı) temsil ettiğini keşfetmek için işletir. İnsan mevcut koşullarda toplumsallaştığından, onu bu noktada varoluş koşullarını doğal bulmaya sürükleyen bu "alt-siyasal doksacı kesinlik ilişkisi"dir ve bu da sisteme entegre olmanın en kusursuz biçimidir:

> Entelektüeller ile işçiler arasındaki anlaşmazlıkların birçoğu böyle açıklanır: İşçiler, dışarıdan biri için hoşgörülemez görülen baskı ve sömürü koşullarını kabul edilebilir, hattâ 'doğal' bulabilirler; bu durum, bu koşullara başkaldırma olasılığını ve pratik direniş biçimlerini hiçbir şekilde dışlamaz. Ama, "doksa"nın bu siyasal içermeleri, en iyi şekilde kadınlar üzerinde uygulanan simgesel şiddette görülür. Özellikle, kadınları gerçekte (kamusal/eril versus özel/dişil ikiliklerine göre) dışlandıkları –özellikle resmî siyaset alanında– kamusal etkinliklerden ve törenlerden kendilerini dışlamaya yönelten, toplumsal olarak oluşturulmuş bir tür agorafobi aklıma geliyor. Ya da bedenlerinin en derinine kayıtlı dışlanmışlığı kabullenmeyi aşmak için gerekli çaba ölçüsünde aşırı bir gerilim yaşayarak bu durumlarla yüzleşmelerine neden olan şey (Bourdieu & Wacquant, 2003: 121).

Örneğin tahakküm altındakilerin tahakkümün çatışkısından kaçamayacağı üzerine verilecek bir örnekle sorun daha da derinleştirilebilir: Günümüzde okul kurumuna gösteri yaparak ya da suç işleyerek karşı gelmek, oradan dışlanıp 'tahakküm altındaki olma' koşuluna hapsolmak anlamına gelirken, okul sistemini benimseyerek içerilmeyi onaylamaksa, kurum tarafından 'el konulmak' anlamına gelebilir (Bourdieu & Wacquant, 2003: 65). Dolayısıyla Žižek'in deyişiyle "ideolojinin içinden çıkmanın, ona köle olma biçiminin ta kendisi oluşu"nu (2002: 51) ön kabul olarak görürsek, 'doksa'yı toplumsalın bilinçdışı boyutuna yönelmesi dolayımında ideolojik mikro-yapıların daha yetkin bir analizine yönelen sosyolojik bir kategori olarak iş görmenin bir aracı olarak kabul edebiliriz.

Bir toplumsal grubun ya da eyleyicinin ideolojik pozisyonunun sadece sınıf konumundan okunamayacağı, bunun için anlam ve simgeler üzerindeki mücadelenin nasıl yürütüldüğünün hesaba katılmasının zorunlu olduğu gerçeği ve ideolojinin salt mücadelelerin basit bir yansıması olamayacağı fikri "ideoloji" eksenli tartışmalara *görece bir özerklik* kazandırdı. Dolayısıyla Pierre Bourdieu için bugüne dek toplumsal mücadelelerin bağımlı değişkeni olarak yanlış telâkki edilen ideoloji kavramı, toplumsal eyleyicilerin kendi pratiklerine atfettikleri temsillerden kopuşu göstermeye dönük bir işaret olarak görülüyordu. Çünkü ideolojiler üzerine konuşmak her şeyden önce temsilin alanına yerleşmekti. Put-kırıcı bir şiddete sahip bu kavramın bize unutturduğu önemli bir gerçek vardı: Nesneleştirebilmek için kopmamız gereken tahakküm, ancak tahakküm olarak tanınmaması sayesinde inşa edilmektedir. İşte bu noktada örneğin "simgesel şiddet" kavramı bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığı ile uygulanan bir şiddet formudur. Bu bağlamda ideoloji, sembolik etkililiği-

ni tanınmamasına borçludur (Bourdieu & Wacquant, 2004: 257). Burada ideoloji nosyonunun kendi eyleyicilerinin bilinci veya niyetiyle ilişkisi açısından özerkleştiği ortadadır; ideolojinin aktörleri toplumsal formlar hakkındaki kendi perspektiflerinin bilincinde olsalar da, bunu mümkün kılan semantik koşulların (norm-kategori-kodifikasyon) bilincinde değillerdir (Stuart Hall, 1999: 99).

Bourdieu'ye göre, dünyayı açıklama isteğimizin temelinde bir birlik ve tutarlılık kazanma arzumuz yatar. Toplumsal süreçler soyut ve karmaşıktır ve gündelik hayat zannedildiğinin aksine medyatik manipülasyonlarla yönetilmez, ayrıca gündelik eylem yapısı yalnızca bilinçli niyetlerle açıklanamaz. Farklılaşan ve birbirinden görece özerkleşen alanlardan oluşan toplum, yine farklılaşan sermaye yapılarınca yönlendirilir. Potansiyel ve seferber sınıfların farklılaşması, ürettikleri sermaye biçiminin türüne göre oluşur. Bu sınıfların toplumun değişik kesimleriyle ürettikleri ittifaklar, çıkar kavramının rehberliğinde açıklanabilir. Sosyal hayat, çıkarların antropolojisi, sembolik ölüme karşı mücadelenin antropolojisi, bilgi ve özgürlük antropolojisinin araçlarıyla açıklanabilir. Bourdieu'de olmuş bitmiş bir yapı fikri yoktur. Yapının belirleyiciliği ile aktörün niyeti bir inşa dinamiği oluşturur. Bu dinamik alanların mantığı içinde örgütlenir ve yapılaşır. Aktör ve yapı görece özerk alanlar içinde karşılaşırlar, analiz noktası birey veya yapı değil farklı bilişsel yapıları ve kurucu eğilimleri içinde barındıran alanlardır (Bourdieu, 1990: 131; Mukherji, 2000: 33). Sonuçta bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Bourdieu'nün çalışmaları, Marksist teorinin evrensel kavramlarını "gündelik hayat" olarak ideolojinin ampirik bir tarzda detaylı izahlarıyla tamamlayan, ideolojik "mikro-yapılar" olarak adlandırılabilecek olan şeye oldukça özgün bir katkıyı temsil eder (Eagleton, 1996: 223).

İDEOLOJİ KAVRAMININ AŞINMASI

Bourdieu, ideoloji teriminin yaygın kullanımlarından birine, yani bilim adamlarıyla sıradan insanlar arasında keskin bir ayırıma yol açan Althusserci "ideoloji" teorisine de önemli bir eleştiri getirir. Bilindiği üzere, altmışlı yılların kapitalizm tartışmaları atmosferinde, altyapı/üstyapı modeline ilişkin üstyapıya yoğunlaşarak kültür, ideoloji, hegemonya vb. kavramlara ayrıcalıklı bir önem atfeden Batı solu, XIX. yüzyıl Marksizminin yönelimlerinden ayrı düşerek, epistemik temeller açısından modernist anlayışı aşındıran, yeni ama bir o kadar da farklılaşan bir paradigma düzlemi oluşturdular. Bu teorik farklılaşmanın ardında, Marksizmin toplumsal/siyasal bir bütünlüğü simgeleme gücünün olmadığı şeklindeki çoğun-

lukla liberal düşünürlerin eserlerine giden bir eleştiri vardır. Diğer tarafta ise "yapısalcı bir Marksizm"i temellendiren Louis Althusser ve Althusseryan düşünürler vardı. Sol gelenek içinde polemiklerin yeniden canlandığı bu süreçle beraber, Althusser ve kuramı 68'lerin radikalizmine aşılanan Maoculuktan post-Marksizmin değişik veçhelerine uzanan geniş çerçevede sağa yönelen bir rota çizdiyse de, E. P. Thompson'un ironik ifadesiyle "yeni Marksist idealizminin Aristo'su"nun (Althusser) nasıl bir epistemik uzamın göbeğinde piyasaya çıktığını ve solun hangi ölçülerde bunu içselleştirdiğini görmek Batı solu açısından öğretici olmuştu. Althusser ilk adımda (*For Marx*'ta) ideolojiyi, bilimin karşısına yerleştirilen düşünce bütünlüğü olarak resmeder. İkinci adımda ise (*Lenin and Philosophy*) ideoloji, bir toplumsal çağırma (interpollation) sürecidir. Böylece onun teorisi "egemen yapı" ile üretim biçiminin egemenliği kavramlarının arasına konumlanır.

Althusser "ideoloji" kavrayışında, Ortodoks bir güzergâh seçme noktasında oldukça çetrefilli bir problemle karşı karşıya kalmıştı: Ekonomik indirgemecilikten kaçınmak ama öte yandan ideolojinin rolünü ekonomik temelli-üstyapısal bir paradigmanın içinden açıklamak girişimi. Bu çetin zorluğu aşmak adına Althusser ilk olarak, alt ve üst yapı meselesine "yeniden üretim" açısından yaklaştı. İdeoloji argümanını ise, üretim ilişkilerinin ve işgücünün kendi yetileri ve mevcut kurallara boyun eğmeleri noktasında "yeniden üretimleri" hakkında bir sorunun üzerinden hareketle kurdu. Varılan sonuç bunların devlet iktidarının yanı sıra, esas itibariyle ideoloji vasıtasıyla yeniden üretildikleriydi. İdeoloji, üretim koşullarını yeniden üreterek çalışır, bunu da bireyleri sorgulayıp onların sisteme tâbi özneler olduğunu varsayarak başarırdı. Bireyler boyun eğişlerini özgürce seçtiklerini zannettiklerinden de epistemolojik düzlemde ideoloji doğru bilgi üretemez. O yüzden bilim ideolojiden daima ayrıdır ve ideolojiyi her yönüyle eleştirmeye muktedirdir. Althusser'in bu konudaki görüşü, Marks'ın mirasıyla bütünleşirken, bilim ve Marksizm arasında özdeşlik kurmakta fakat teorinin araçları ile sosyal yaşamın tanımlanmasının özne-nesne dikotomisinden bağımsız bir prosedürünü sunmamaktaydı. Bu noktada Bourdieu'ye göre Althusserci ideoloji terimi bir simgesel şiddet tarzına dönüşmeye teşnedir:

> Althusser ve ondan etkilenenler, kavramın çok şiddetli bir simgesel kullanımına başvurdular. Onu bir çeşit dinsel kavram olarak kullandılar. Kuramcı, 'sen bir ideologsun' diyebiliyordu. Örneğin, Althusser, 'sözüm ona toplumsal bilimler' diyerek gönderme yapabiliyordu. Bu, gerçek bilgi, –bilimin sahibi– ile yanlış bilinç arasında bir tür görün-

> mez ayrımı görünür kılma tarzıydı. Bu bence, çok aristokratçadır – aslına bakılırsa, 'ideoloji' sözcüğünden hoşlanmamamın nedenlerinden biri, Althusser'in aristokratça düşünüşüdür (*a.g.y*).

İdeolojiyi, bireysel özneler tarafından üretilmiş bilinç biçimi olarak algılayan her tezi mahkûm eden Althusser'e göre, bu çarpık algılayışın temelinde öznenin rolünü yanlış tanımlayan ve bilimin özerkliğine saldıran idealist ve historisist bir zihin yatmaktadır. Sonuçta Althusser, bilimi ideolojinin karşısında sağlam temellendirememekle ve ideolojiyi, özneyi sonsuza dek "toplumsal aptal statüsü"ne mahkûm eden tarih-üstü belirsiz bir yapıya indirgemekle eleştirilebilir (Sholle, 1999: 278).

Sonuç

Gerek Marksizmin gerek diğer modern ideolojilerin sosyal gerçekliği iki temel indirgemecilikten hareketle ele alması, büyük umutlarla ortaya atılan *"ideoloji"* ve *"modern"* kavramlarının içeriksizleşmesi sürecini de anlatır. Marks'ta örneğini bulan ve tarihin bilimi olarak kendini gösteren sosyal yaşamın öncelikle ekonomizme ve sonra siyasal kavramlara indirgenmesi, modern sosyal bilimlerin arayışlarını şekillendirdi. Ekonomik ve siyasal alanın belirleyiciliğinin ötesinde, bütün sosyal gerçekliğin bu alana hasredilerek açıklanma girişimi, sosyal bilimlerin genel bir karakteri halini aldı. XX. yüzyılda büsbütün bir siyasal indirgemeciliğe denk düşen modeller ise bireyi ve toplumu pratik uyarlamaları çerçevesinde denk düştüğü siyasî kategoriler aracılığıyla anlamlandırmaya ve tanımlamaya çalıştı. Sosyal bilimler içinde, bireyin ve toplumun tarihsel ve ekonomik belirleyicilerinin ötesinde bir anlam kalıbı içinde değerlendirilemiyor oluşu, epistemoloji ve metodoloji prosedürlerini yeni baştan düşünmenin gerekliliğini de anlatmaktadır. Bourdieu'nün 'alan' fikrini öne çıkarma çabası öznelcilik-nesnelcilik dikotomisini aşmaya yönelmiş özgün bir arayış olarak belirmektedir. Sosyal bilim düşüncesinin ve felsefenin 'son'cu çerçevelere sık sık başvurmak zorunda kaldığı gerçeği, bahsedilen krizin derinliği ile ilişkilidir.

Kaynakça

Balibar, Etienne (2000); *Marx'ın Felsefesi*, Çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları.

Berman, Marshall, (1993), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ü. Altuğ, B. Peker, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words,* Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, Pierre & Terry Eagleton (1992); "Doxa and Common Life", *New Left Review,* NLR

I/191.

Bourdieu, Pierre & Loic Wacquant (2004); *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,* Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları.

Cornelius Castoriadis (1997), *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Marksizm ve Devrimci Kuram*, Çev: Hülya Tufan, Cilt 1, İstanbul, İletişim Yayınları.

Derrida, Jacques (1969), "The Ends of Men", *Philosophy and Phenomenological Research,* Cilt: 30, No. 1, s. 31-57.

Derrida, Jacques (2001), *Marx'ın Hayaletleri,* Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, Terry (1985); *Eleştiri ve İdeoloji,* Çev. Esen Tarım ve Serhat Öztoptaş, İstanbul, İletişim İstanbul.

Eagleton, Terry (1996*); İdeoloji,* Çev. Mutallip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Fay, Brian (2001); *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi,* Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Hall, Stuart (1999); "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü", *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Ark Yayınları.

Jameson, Fredric (2002); *A Singular Modernity: Essay On The Ontology of the Present,* Verso (Türkçesi: *Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Sami Oğuz, Ankara, 2004: Epos Yay.)

Kanat, Celal (1997); *Meta-İdeoloji,* İstanbul, Küyerel Yayınları.

Leledakis, Kanakis (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Lichtheim, George (1965), "The Consept of Ideology", *History and Theory,* Cilt: 4, No. 2, s. 164-195.

Mardin, Şerif (1982), *İdeoloji,* Ankara, 2. Baskı, Ankara, Turhan Yayınları.

Mardin, Şerif (1993), *Din ve İdeoloji,* 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mukherji, P. Nath (ed.),(2000), "Introduction: Methodology in Social Research: Dilemmas and Perspectives", *Methodology In Social Research* içinde, New Delhi/Thousand Oaks/ London, Sage Publications.

Sholle, David J. (1999), "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinden İktidar/Bilgiye", *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Ark Yayınları.

Wolfreys, Jim (2000), "In Perspective: Pierre Bourdieu", *International Socialism Journal,* Sayı: 87.

Žižek, Slavoj (2002), *Kırılgan Temas*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

HEGEL'DE KENDİLİK BİLİNCİ VE ÖTEKİ İÇİNDEKİ YOLCULUK*

Çiler Dursun**

Bu uzun monologda 'sen', öykümün nesnesi,
aslında beni dikkatle dinleyen bir 'ben' bu, 'sen'
yalnızca benim gölgem...Ben kendimden, ancak,
'sen'den kopabildiğim zaman kurtulabileceğim.
(Gao Xingjian)[1]

YOL

Son zamanlarda öteki" (*other*) ve "ötekilik" (*otherness*) kavramları, ideoloji çözümlemelerinde, kimlik ve kimlik politikalarına ilişkin tartışmalarda ve toplumsal-siyasal kuramda fazlasıyla öne çıkan kavramlar haline geldiler. Ötekilikten söz etmeksizin, ideolojik öznelliğin ve kimliğin nasıl

---

* Bu yazıda, Yücel Dursun'un Hegel eleştirisi ve yorumları ile Kurtuluş Dinçer'in verdiği Hegel dersinin katkıları büyüktür. Kendilerine teşekkür ederim.

** Dr. Çiler Dursun, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

[1] 2000 yılı Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmış yazarın *Ruh Dağı* adlı romanından.

oluştuğunu ele alabilmek güç görünmektedir. Öteki kavramı, son yıllarda, yerel veya küresel ideolojik/politik/kültürel temsillerden tutun da, öznelliğin kurulduğu, bozulduğu ve yeniden kurulduğu psikolojik anları çalışmaya kadar, Türkiye'deki birçok entelektüel ve politik girişime de kolaylık sağlayan 'yarayışlı' bir kavram haline geldi. Elbette ki kendi toplumsal kuruluşumuzu belirleyen ötekilerin hâlihazırdaki bolluğu ve bu bolluğun farkına varmak da, konu üzerinde durulmasını cazip kılıyor. Cinsiyet, etniklik, sınıf, din gibi insan kimliğinin yapıtaşları, baskılanan ve baskılayan arasındaki mücadelelerin tarihi, ekonomisi, kültürü, psikolojisi boyunca çalışılmaktadır. Değil mi ki hep bir meydan okunacak ve üstesinden gelinecek öteki var; benden ayrı, benim dışımda ve bana karşıt olan; benim ben olmamı engellemeye hazır ve nâzır... Öteki'nin cazibesinin gelecekte de hüküm süreceğini öngörmek zor değil. Peki ama "öteki" ne? Kimdir "öteki"?

Bu yazıda Türkiye'ye özgü herhangi bir ötekilik meselesi konu edilmiyor. Yani Türkiye'de mevcut kültürel, politik ve ideolojik herhangi bir öteki veya onun ötekileştirilme süreci çözümlenmiyor. Kuşkusuz öteki kavramı aracılığıyla ideoloji ve kimlik meselelerini tartışmanın en anlaşılır yolu, onu somut kültürel metinler boyunca çözümlemeye girişmektir. Ancak burada amacımız daha çok, Öteki *nosyonunun* kendisine yönelmektir. Bunu yaparken de öznenin, kimliğin ve dolayısıyla da ideolojinin kurucu uğrağı olan tanıma diyalektiğini (*dialectic of recognition*) gözden geçireceğiz. Yönelimimizdeki temel başvurularımızı, kavramı kendi sistemi içinde güçlü bir biçimde vurgulayan Hegel düşüncesine yapacağız. Hegel, kendilik (*self*) ile öteki (*other*) arasındaki dolayımlama (*mediation*) ilişkisini, *Phenomenology of Spirit* eserinin motoru kılmaktadır. Öznenin belirmesi, ancak bu dolayımlama ilişkisiyle olanaklıdır. Hegel'in *Phenomenology*'sinin öznesi, kendini bilebilmek için durmaksızın kendisi dışına yönelen bir öznedir. Bu özne, kendisi dışına çıkan ve her geri dönüşünde, bir önceki kendini bulamayan öznedir. Hegel'in öznesi, kendini kaybetmekten ve ardından bulduğu kendiliğin bir önceki kendi olmayışından tekrar tekrar acı çeken bir öznedir. Butler'in deyişiyle bu, yapısı gereği "kendi kaybının riski altında olan" öznedir (Butler, 1987). Bu öznenin tanıma diyalektiği sonucu nasıl belirdiğini ortaya koymak, ötekilik, dolayısıyla da kimlik ve ideoloji konusundaki herhangi bir kuramsal ilerleyişin ilk önemli aşamasıdır.

Hegel düşüncesi, bugün, klâsik Marksist ideoloji eleştirisinin açıklamakta zorlandığı ve artık makro ideolojik analiz çerçevelerinin de anlaşılır kılmakta yetersiz kaldığı noktayı, yani ideolojinin nasıl işlediğini kavramakta olanaklar sağlayan bir özneyi tasarlayabilmek için, günümüzde

en fazla başvurulan düşüncelerden biridir. Bu başvuruları, örneğin, Hegel-Lacan buluşmasını sağlayarak psikanalitik yaklaşıma dayalı bir özne ve ideoloji kuramı geliştirmeye çalışan Slavoj Žižek'in çalışmalarında yoğun olarak görüyoruz. Esasında Hegel, genel olarak Fransız düşünce dünyası üzerinde daha XX. yüzyılın başında güçlü bir etkiye sahipti. Bu etki, özellikle Rus göçmen Kojéve'in *Phenomenology of Spirit* yorumlarıyla ivme kazanmıştı. Butler, bu etkinin iki yönlü olarak formüle edilebileceğini söyler (Butler, 1987):

a– Sınırlılığı ve geçiciliği anlamında öznenin belirmesi,

b– Hegel öznesinin yarılması, yerinden edilmesi ve nihaî ölümü.

Fransız düşünce dünyası öncelikle, kapanmanın metafiziğinden (*metaphysics of closure*) ve özerk öznenin tarihteki metafizik yerinden uzaklaşma çabası içerisinde Hegel okumalarına yönelmiştir. Bu yorumlarda, Hegelci özne paradoksaldır ve metafiziğin kendisi, yerinden etmenin (*dislocation*) bir alanı olarak anlaşılmaktadır (Butler, 1987). Hegel, bu anlayış çerçevesinde farkı dışarıda bırakan bir mevcudiyet ya da kapanma metafiziğinin önde gelen ismi olarak görülmektedir. Kendisine yoğun olarak yönelinen bu ilk başvuru döneminde, her ne kadar açıkça savunduğu olumsuzluk (yadsıma, *negation*) kuramının tam da karşıtı olan bir "mevcudiyet metafiziğine" (*metapyhics of presence*) düşmekle eleştirilse de, esasında negatif ontolojiye dayalı olan Hegel'in diyalektiği, Kojéve'in yorumlarıyla savaş sonrası dönemin fenomenolojik varoluşçu felsefesine önemli etkilerde bulunmuştur. Bu, Hegel'in hümanistik ve antropolojik bir yorumudur ve Kojéve'in derslerine devam edenlerden Fransız psikanalist Lacan da, bu yorumun fazlasıyla etkisine girer. Onun, Hegel sistemine bir bütün olarak aşina olduğunu öne sürmeye elverecek fazla kanıt yoktur. Kojéve düşüncesi, adeta Hegel'le özdeşleştirilmiştir ve Lacan, Hegel/Kojéve'deki kendilik bilincinin diyalektiğinden (efendi/köle diyalektiği olarak da bilinir), Freud'un ben kuramının (ego theory) merkezî görüşlerini yeniden formüle ederken yararlanır. Ellilerin sonlarından itibaren ise Lévi Strauss ve Saussure kaynaklı yapısalcı kuramla karşılaşması, Freud ve Hegel varsayımlarıyla da orijinal biçimde içiçe geçmiş bir çerçeve geliştirmesine yol açar.

Lacan'ın özneyle ve onun oluşumuyla ilgili önermeler seti, "yoksunluk/eksiklik," kavramını merkezî kılan negatif bir ontolojiye dayanmaktadır. Lacan'da öznenin kuruluşunu açıklarken hareket noktası olan yoksunluk, yarık, boşluk gibi negativiteler, "bilinçdışının öznesini" yapılandırmaktadırlar. Hegel'in "kendilikbilinci"nin ortaya çıkışını ve öznenin oluşumunu açıklayan sistemi de negatif ontolojiye dayanmaktadır. Kuşkusuz bu bir rastlantı değildir. Sonuçta yapısalcılık ve Hegel fenomenolo-

jisinin etkileriyle Lacan'ın tasarladığı özne, klâsik Marksist ideoloji eleştirisinin açıklamakta zorlandığı ve artık makro ideolojik analiz çerçevelerinin de anlaşılır kılmakta yetersiz kaldığı noktayı, yani ideolojik öznenin kim olduğu ve ideolojinin nasıl işlediğini kavrayabilmek için olanaklar sağlayan bir özne olarak belirir. Yanlış ve çarpık bilinçliliğe demirlenmiş klâsik ideoloji kavrayışının gözden geçirilmesini olanaklı kılan etkilerin en önemlilerinden biri Lacan'dan, Lacan'ın öznesinden, gelir. Çünkü, Lacan'ın ardılı olan düşünürlerin (başta Althusser olmak üzere) onun yeniden içeriklendirdiği bilinçdışı kavramına başvuruları, ideoloji eleştirisini ve çözümlemesini, bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkiye odaklamıştır. Bu yöndeki ideoloji eleştirisinin öznesi, en genel anlamıyla söylenirse, kendi bölünmüşlüğünü (*divided*), yarılmışlığını (*split*) ve eksikliğini (*lack*), ancak ideolojik bir fantezi boyunca gidermeye çalışan bir öznedir.

Bu yazının odağı, ideolojik öznenin kökeni olan ötekinin diyalektiğini, Hegel'de yer aldığı biçimiyle kavramaya çalışmaktır. Günümüz ideoloji kuramında tasarlandığı haliyle "eksikliğin öznesini", ötekine muhtaç özneyi kavramaya çalışmanın ilk adımı, Hegel'in "kendilik bilinci" kavramıdır. Ancak öteki ile ilişkisi boyunca kurulabilen ideolojinin öznesinin yolculuğunun başlangıç noktası, budur. Hegel-Lacan düşünce çizgisinde beliren psikanalitik ideoloji eleştirisinin öznesini çalışmak ise, bir sonraki adım olabilir.

YOLCULUK...

Kendinde varolmak ve öteki için varolmak bir ve aynı şeydir
(Hegel)

Hegel, kendilik bilincinin[2] ne olduğunu, bilincin ya da Tin'in dünyayı bilmek için ilerleyişinin, kendimizi anlamak bakımından hangi olanakları sunduğunu, *Phenomenology of Spirit*'te tartışır. Bu, Tin'in kendisine nasıl göründüğünün, Mutlak olanın nasıl gerçekleştiğinin ve görünüşün (*fenomen*) töz (*substance*) ile ilişkisinin çalışıldığı bir metindir. Tin'in, farklı bilinç biçimlerini aşama aşama geçerek, daha gelişkin bilinç biçimlerine doğru yönelmesiyle mutlak bilme haline geldiği bu yapıt, Butler'ın söylediği gibi, sadece yolculuk eden bilince dair bir anlatı değildir. Yapıt, bu yolculuğun ta kendisidir (Butler, 1987: 21). Yolculuğu boyunca Hegel'in öznesi, sadece deneyimlediklerinden öğrenen ve bu bakımdan da sonsuz kapasitesi olan bir öznedir. Öyleyse Hegel'in düşünce sistemi, kendisini bilebilmek için bir etkinlik içine giren Tin'i, yani bilinci/özneyi kuram-

[2] *Self-consciousness* kavramı, kendinin-bilinci veya özbilinç olarak da Türkçeleştirilmiştir. Bu yazıda ise kendilikbilinci olarak kullanılmaktadır.

laştırır. Bu kuramlaştırma, bilinçten kendilik bilincine (*self-cosnciousness*) doğru ilerleyişin diyalektiğini ve tarihini gözler önüne serer.

Her şeyden önce Hegel'de bilme ile varlık arasındaki, yani özne ile nesne arasındaki ilişki, bir dolayımlama (*mediation*) ilişkisidir. Bilme, Hegel'de, Mutlak varlığa (*absolute being*) ya da Hakikat'e ulaşma yolunda, Kavram'ın (*Notion*) kendini somuta (*concrete*) doğru açımladığı bir süreçtir. Evrensel Kavram'a içkin farklılıkların şebekesi, fenomenal dış olarak açımlanmaktadır.[3] Açımlanışı boyunca Hakikat, (Tin, özne, bilinç, Töz, *Geist*) kendi tamlığını ve içeriğini, *öteki* (*other*) olmada saf olarak kendini tanıyarak (*recognition*) kazanmaktadır. Bu tanıma sürecinin ilk aşamasında Tin (ya da bilinç), dolaysızlığı (*immediated*) halindedir. Ancak Tin/bilinç, dolaysızlığı içerisinde kendinin bilgisine vâkıf değildir. Kendinin bilgisine vâkıf olmak, kendinde (*in itself*) olanın kendisi için (*for itself*) olana dönüşmesinden geçmektedir. Kendinde olanın kendisi için haline dönüşmesi, ancak kendisi üzerine düşünmenin düşünülmesiyle (*reflection of reflection*) olanaklıdır. Dolayısıyla *Phenomenology*'nin öznesi, yolculuk eden bir öznedir. Yolculuk, kendinden kendisine doğrudur. Yolculuk, uzun bir yolculuktur. Çünkü özne, kısa yoldan tözünü kavrayamamakta, kendisini bilememektedir. Çünkü Tin'in kendisini bilmesinin kısa bir yolu yoktur. Ancak kendi kendisinin nesnesi olarak kendini bilebilmektedir. Ancak kendini dolaysız bir birlikten (*unity*), dolayımlanmış (*mediated*) bir birlik haline dönüştürdüğünde özne, kendisi olmaktadır. Ve ancak ötekindeki kendini düşündüğünde; öteki üzerinden kendisini düşünen düşünce olduğunda töz, özne olarak varlıktır. Bu özne, kendindeki büyük potansiyeli, kendisine refleksiyon yapmaksızın ve Öteki tarafından fark edilmeksizin ortaya koyamayacak bir öznedir. Bu potansiyelin fiilî gerçeklik haline dönüşmesi (*actualization*), ancak öznenin kendisinden *farklı* bir şeyle (ötekiyle) karşı karşıya gelmesiyle olanaklıdır. Böylelikle özne, kendisinin daha çoğalmış, içeriklenmiş bir çeşidini keşfetmektedir.

Hegel'e göre bilinç, karşı karşıya geldiği duyusal ve algılanan dünyadan farklıdır; ancak bu farklılık dışsal bir farklılık değildir. Farklılığın ontolojik yeri, bilmenin *kendisidir*. Hegel, bilme ile varlık (özne ile nesne) arasındaki ilişkinin bir olumsuzlama (yadsıma, *negation*) ilişkisi olduğunu sürekli vurgular. Farkın ontolojik önceliğini de açığa vuran bilme ve varlık, özne ve nesne arasındaki yarılmanın Hegel sistemi ve özne bakımından anlamı, bilincin ilerleyişini anlatan *Phenomenology of Spirit*'in

[3] Bu nedenle fenomenoloji, şeylerin bize görünme tarzlarının çalışılması iken; Tin'in fenomenolojisi de, zihnin (*mind*) ya da Tin'in (*spirit*), bize görünme tarzlarından çok, zihnin kendisine görünme tarzlarının çalışılmasıdır.

neredeyse "Phenomenology of Split" olarak okunmasına elverecek bir türetim mantığına işaret etmektedir. Bu mantığa göre Hegel, tözsel olanın yani kendi dolaysızlığı içinde özne/nesne birliği anlamında mevcut olan bilginin, kendisiyle yetinmediği ve kendisini dolaylı olarak kavramak *istediği* noktada olumsuzlamanın gerçekleştiğini belirtmektedir. Çünkü kendi dolayımsızlığı içerisindeki Töz (Tin), ancak kendisi ile kendi *ötekiliği* arasında dolayımlanması koşulunda öznedir. Kendi aynılığının (*self-sameness*) ötesine geçmeye dönük bu hareket (bilme hareketi), dışına çıkarak kendine yönelme hareketidir. Demek ki olumsuzlama ya da olumsuzluk, Tin'in kendisini düşünerek nesne edinmesini olanaklı kılan hareketin *kaynağıdır*. Kendilik bilincinin diyalektiğini olanaklı kılan hareketin *kaynağı,* olumsuzlamadır. Hareketin amacı ise, kendi kendisinin fiilî gerçekliğini edinmektir: Amaç, öznedir (Hegel, 1977: 12). Yani hareket etme gücü saf olumsuzluktur; ve saf olumsuzluk, öznelliğin temel niteliğidir. Öyleyse Özne, saf olumsuzluktur, yadsımadır. İşte Hegel'in öznesi, kendi fiilî gerçekliğini, ancak olumsuzluğun paradoksal yardımıyla edinen; kendisini mutlak bilmeye dair arzusunu, olumsuzlama diyalektiğinin (*dialectic of negation*) işleyişi ile yerine getiren bir öznedir. Dolayısıyla olumsuzluk, öznenin kendini fiilen gerçekleştirmesi için *zorunludur* ve *a priori*dir.

Bu sistemde Töz'ün fiilî gerçeklik yani içerik kazanması, bilmenin gerçekleşmesi, hakikatın kendi dolaysız (özgün) birliğinden kurtularak dolaylanmış (aracılanmış) bir birlik haline gelmesi, ancak olumsuzlamanın sağladığı diyalektik hareketle olanaklıdır. Hegel'de, bilme ve varlık arasındaki olumsuz ilişkiyi açığa vuran diyalektik hareket, karşıtların birbirlerinde gözden kaybolmasının (*vanish*) ta kendisidir.[4] İnsan tarihi ve Özne de, bu diyalektik hareketten kaynaklanan diyalektik ilerlemenin sonucudur. Bu ilerleme, yeni bir bilinç formunun Hakikati gerçekleştirme görevini yerine getirmek için ortaya çıkışının Mutlak Bilme'ye kadar tekrarlandığı bir ilerlemedir.[5] Mutlak Bilme, bilincin, nesneleri bilmesinin

[4] Hegel sisteminde diyalektik hareketin nasıl anlaşılması gerektiği sorunlu bir konudur. Diyalektik hareketin yaygın kavranışı, bir şeyin bir noktadan yola çıkıp başka bir noktaya seyahati gibi bir kavrayışa çoğu kez karşılık gelmektedir. Oysa diyalektik hareketin, bir noktadaki momentlerin birbirlerine geçişi, birbirlerinde gözden kayboluşu olduğu ve momentlerin farkı olduğu da söylenebilir (Dursun, 2003). Ancak momentler arasında geçiş söz konusu olduğunda, bu, seyahat anlamında bir geçiş değildir. Burada bu hareketin bir üçüncü nokta üzerinden bakıldığında, iki ayrı momentin bir aynılık noktasından farklılıklarına reflektif odaklanma olduğuna ilişkin yoruma bağlı kalınacaktır (bkz. Dursun, 2003).

[5] Hegel, kendilik bilincinin olumsuzluğunun (negativite), nasıl olup da sistemin kendisinin oluşması için zorunlu bir koşul olduğunu göstermeye çalışır. Bu çabasıyla, Hegel'in, aynı zamanda, olumsuzluğun, sistemin kapanmasının ve tamamlanmasının olanaksızlığını doğruladığı da iddia edilmektedir. Hegel sıklıkla bütünselliğin (*totality*), sistematik tamamlanmışlığın ve

nihaî olarak kendini bilmesi olduğunu fark ettiği durumdur. Bilincin tarihsel ilerleyişi sonunda, bilinç, gerçekliği doğrudan bilecek ve onunla bir olacaktır. Geride erişilmesi gereken, bilinemez bir "öte" kalmayacaktır. Ancak bu noktaya yani hakikat alanına ulaşıncaya kadar, bilincin katetmesi gereken aşamalar bulunmaktadır.[6] Hegel, mutlak bilme ile sonuçlanacak olan bilincin ilerleyişini, gerçekliği bütünüyle kavramak için bilinç *biçimlerinin* bir ilerleyişi olarak görmektedir. Katettiği her aşamada bilinç, kendisini bilebilmek için, kendisini kendi *karşısına* koymak zorundadır.[7] Kendisini bilebilmek için bilinç, kendinden *başka* bir nesneye ihtiyaç duymaktadır. İşte "ötekilik" kavramı, bilinçten kendilik bilincine geçişte belirir ve Hegel sisteminde hayatî önemdedir. Demek ki kendilik bilinci, Hegel'de bir bilme türü olarak ortaya çıkar. Kendilik bilinciyle birlikte bilinç, kendi düşünümselliğini ve kendi düşünümselliğinin zorunluluğunu (*essentiality*) keşfetmektedir. Düşünümsellik zorunludur; çünkü ancak duyusal olarak algılanan dünyadan gelen bir refleksiyon yoluyla bilinç, kendilik bilinci haline gelebilmektedir. Böylelikle bilinç, aynı zamanda bu düşünümselliğin, sorguladığı duyusal gerçekliğin *kurucusu* olduğunu da keşfetmektedir. Bunu şöyle ifade eder Hegel: "Bir 'öteki'nin bilincinin, genel olarak bir nesnenin bilincinin kendisinin, zorunlu olarak kendilik bilinci olduğu, kendi üzerine bir düşünüm olduğu, kendi ötekiliğinde kendi bilinci olduğu doğrudur" (Hegel, 1977: 102).

Bilinçten kendilik bilincine geçiş, duyusal dünyanın ve algılanan gerçekliğin dışsallığının, bilincin kendisiyle özsel olarak (*essentially*) ilişkili bir şey olduğunun ortaya konulmasıyla olanaklıdır. Hakiki bilme de, bu

---

kendinden menkul özerkliğin düşünürü olarak eleştirilmişse de, savunduğu metafizik bütünselliğin sonlu bir sistem olup olmadığı konusunda görüş ayrılıkları vardır. Mutlak'ın bir geçicilik kipliği (*modality*) olduğu noktada, geçiciliğin kendi karmaşıklığından dolayı, Hegel'deki bütünselliğin sonlu ve kapanımlı bir anlamı olmadığını öne süren görüşler de vardır. Hattâ kimi Hegel yorumlarında, onun, rasyonel bir bütünselliğe yönelik her girişimin başarısızlığa uğrayacağını gayet iyi bildiği; tam da bu başarısızlığın, diyalektik ilerlemenin gücünü arttırdığı; ve bir sistemin oluşmasının, bu bir dizi başarısız bütünselleştirme girişiminden kaynaklandığı öne sürülmektedir (bkz. Žizek, 1991; 99- 137).

[6] Bilincin ilerleyişinin ilk aşaması olan duyu-kesinliği (*sense-certanity*), ancak "bu", "şimdi" ve "burada" bilgisini veren ve basitçe nesnenin orada olduğuna ilişkin bir farkındalıktır. Bilinç biçiminin yükseldiği ikinci aşama olan algılama (*perception*) aşamasında, bilinç, nesneleri evrensel özelliklerine göre sınıflandırabilmektedir. Ancak bu da yeterli olmadığından bilinç, kendi yasalarını gerçekliğe yüklemeye başlamaktadır. Duyusal deneyimin ham verilerini sınıflandırmak için, yoğunluk, güç gibi kavramlarla kendi yasasını gerçekliği kavramak için evrensel kategoriler olarak işe koşmaktadır. Ancak nesneye kavramlarla yaklaşmak, onu kendi tikelliği içinde kavramaya elvermemektedir. Ardından anlama (*understanding*) aşamasına gelir bilinç. Anlama aşamasında bilinç, gerçekliği kavramasına yardımcı olsun diye, yoğunluk, güç gibi kavramları kendisinin inşa ettiğini görmeye başlar. Kendi yarattıklarını anlamaya çalıştığı bu aşamada bilinç, kendi üzerine yansıttığı bir noktaya erişmiştir. Bu aşamada bilinç, 'gizli' bir kendilik bilincidir (Singer, 1983; 56-57).

özsel ilişkinin farkına varılmasıyla gerçekleşmektedir. Böylelikle bilinç, ancak başka bir kendilik-bilinci ile ilişki kurarak belirlenimli (*determinate*) bir kendilik olmaktadır. Belirlenim, öz-gönderimli (*self-reflective*) olumsuzluk hareketinin bir sonucu olarak özneyi (dolayısıyla da kimliği) kuran şeydir. Görülüyor ki Hegel'de kendilik bilinci, nesnesiyle olumlu değil olumsuz ilişki içindedir. Bir şeyi bilinçten farklı olarak ayırmakla bilinç, olumsuz bir belirleme yapmış olur. Böylesi bir olumsuz belirleme ile örneğin "bu ben değilim" dendiği anda, olumlu (*positive*) bir gerçeklik doğar. Peki, kendilik bilinci, buna neden ihtiyaç duyar? Kendilik bilinci, bu olumsuzlama hareketi *ile*, bilinç ve dünya arasındaki ontolojik farkın (*disparity*) görünüşünün sürekli üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Ne var ki bunu başaramaz, başaramayacaktır da. Çünkü ancak nesneyi ve arzuyu üreten ilişkiyi kuran bu *ontolojik eşitsizlik,* kendilik bilincini var eder. Yani kendilik bilincinin varlığının koşulu, bilinç ve dünya (özne ve nesne) arasındaki bu *fark*tır. Nesne, kendi olumsuzlaması içindedir ve kendilik bilincinden kendi ontolojik sınırlılığından başka hiçbir şeyi bilinç için ifade etmeyendir. Hegel, bunu şöyle belirtir: "Kendimi kendimden ayırırım ve bunu yaparak, benden ayrılan şeyin benden farkı olmadığının doğrudan farkına varırım. Ben, kendi-aynılığındaki varlık, kendimden kendimi reddederim; ama benden ayrı olarak ya da benzemez olarak konulan şey, dolaysız olarak, ayrılmışlığı içinde, benden bir ayrılma değildir" (Hegel, 1977: 102).

Bütün bu izlek bize Hegel'in öznesinin, ancak kendisiyle düşünümsel (*reflexive*) ilişki içerisinde gerçekleşen bir özne olduğuna açıkça işaret etmektedir. Özne, Töz'ün yani Kavram'ın, Tin'in, kendisine nesne olmasının, bilincin kendine Öteki (*other*) olmasının sonucudur.[8] Kendi kendisiyle özdeş bir bilinç, Töz, Özne ya da Hakikat olamaz.[9] Dolaylı birlik olarak hakikat, kendindeki Ötekiyi düşünmesi ile açımlanır (Hegel, 1977: 10). Tin yahut özne, Öteki üzerinden kendini düşünen düşüncedir.

[8] Hegel düşüncesinde özne, Tin (*spirit*), zihin (*mind*), bilinç ya da Töz (*substance*) olarak da düşünülmektedir.

[9] Fichte'nin nesne-özne ikiliğini ortadan kaldıran kendinden emin kendilik bilinci, Hegel tarafından "Ben Benim" anlamına gelen totolojiden başka bir şey değildir. Bu totolojinin işaret ettiği özne-nesne özdeşliği, hareketsizlikten başka bir sonuca yol açmaz. Hegel'e göre ise, ancak başka bir kendilik bilinci ile ilişkisi içinde, yani özdeşliği aşan bir olumsuzlama hareketi ile bir kendilik bilinci belirlenimli bir kendilik haline gelir. Ve ancak o zaman, hakiki bir bilme gerçekleşir (Rauch ve Sherman, 1999).

TANIMA DİYALEKTİĞİ VE ARZU

Onlar, gereken miktarda tuzu beraberce yemedikçe,
birbirlerini tanıyamazlar.
(Aristoteles)

Bu süreç, tanımanın (*recognition*) diyalektiği ile gerçekleşen bir süreçtir. Tanıma süreci, Hegel'in efendi-köle ilişkisini anlattığı bölümde ortaya konur. Tanıma, bilincin nesneyi olumsuzlamasına rağmen ona olan bağımlılığını sürdürdüğünü/alıkoyduğunu anladığı anda belirir. Kendilik bilinciyle birlikte Yaşamın ve yaşayan nesnelerin bütünüyle asimile edilemeyeceği anlaşıldığında, arzu, yeni bir biçim bulmak zorunda kalır. Yani arzu, yıkıcılıktan, yaşayan diğer şeylerin aşılamazlığının farkına varmaya doğru geçiş yapar. Şu halde tanıma, öznenin kuruluşu için zorunludur. Çünkü kendilik bilincini kendinde ve kendisi için *var eden şey*, bir başkası için olması, yani tanınıyor olmasıdır. Ancak tanıma sayesinde kendilik bilinci kendi ötekiliğinde kendi birliğinin farkına varır. Demek ki kendilik bilinci, sadece basit bir dış nesne değil, başka bir kendilik bilinci ihtiyacı içindedir. Kendisini görebilmesi için *aynaya* gereksinmektedir. Kendilik bilincinin, kendisinden kaynaklanan başka bir kendilik bilinci ile karşı karşıya gelmesi zorunludur. Hegel'e göre bu, ilkin öteki bir nesne olarak kendisini bulduğu noktada kendisini kaybetmesiyle; ardından da ötekini zorunlu olarak görmeyerek onu yadsımasıyla gerçekleşir (Hegel, 1977: 111). Kendilik bilinci, kendi ötekiliğinin üstesinden gelmek zorundadır. Üstesinden gelmek için olumsuzlar. Olumsuzlanan/yadsınan şey, öncelikle ötekinin bağımsız varlığıdır –ki böylece kendilik bilinci kendisinden emin hale gelir; ikinci olumsuzlama öteki içindeki kendi varlığını yadsımasıdır. Hegel'e göre kendilik bilincinin başka bir kendilik bilinciyle ilişkisi içindeki bu hareket, esasında tek bir harekettir. Ama kendilik bilincinin bu eyleminin anlamı iki türlüdür: O, hem kendi eylemi hem de ötekinin eylemidir. Eylem ötekine yöneldiği kadar, belki de daha çok, kendisine de yönelik bir eylemdir.

Hegel'e göre bu süreçte kendilik bilinci, iki uca (*extreme*) ayrılan bir orta terimdir. Bu uçlar, biri sadece tanıyan, diğeri sadece tanınan olana kadar birbirine karşıt hale gelirler. Her bir uç, kendini kendisiyle dolayımlar ve kendini kendisiyle birleştirir. Her bir uç kendisi için ve öteki içindir. Uçlar, her biri ötekini karşılıklı tanıdığında kendilerini tanımış olurlar. Tanıma, kendi birliği içinde kendilik bilincinin kendisini *kopyalamasıdır*. Hegel'e göre, bilinçlerin ilk karşılaşması, istikrarsızdır: Bilinç, kendini ancak ötekinin içinde *yansıyarak* ve öteki tarafından tanınarak

kavrayabilir. Bu ikilemin ilk sonucu, karşılıklı taklidin komik durumudur. Bu düzeyde bilinç, tanıma zeminini kaybetme korkusuyla, kendi ötekisinden farklılaşmaya cesaret edemez ve tam da bu nedenle rakibi karşısında üstün bir konum elde edemez. Bu tuzaktan kurtuluş, bir kendilik bilincinin evrenseli kavraması ve kendisini fiziksel zorlamalardan bütünüyle koparması ile başlar. Artık Öteki herşey, onun için zorunlu değildir ve olumsuz bir nesne olarak özelliklendirilir. Ama Öteki de bir kendilik bilincidir. Bir tekil, diğer tekil ile dolaysız olarak karşılaştığında, her biri diğeri için bağımsız biçimler olurlar. Her biri kendisinden emindir, kendisi için kesindir ama ötekinden emin değildir ve öteki kesin değildir. Ancak öteki onun için ve o da öteki için olduğu zaman, kendi için var olmanın mutlak soyutluğuna ulaşabilirler. İki kendilik bilincinin ilişkisi Hegel'e göre, bir "ölüm kalım" ilişkisidir. Her bir kendilik bilinci, kendisini ölüm kalım mücadelesi içinde ötekine kanıtlar. Yaşamların tehlikeye atılabildiği mücadele içinde, bir kesinlik vardır. Kendilik bilinci, saf hale gelmek için, sadece maddi nesnelere bağlı olmadığını göstermek zorundadır. Oysa kendilik bilinci maddi nesnelere ikili biçimde bağlanmıştır: O, kendi canlı bedenine bağlıdır ve onaylama istediği öteki kişinin canlı bedenine de bağlıdır. Maddi nesnelere bağlı olmadığını göstermek için giriştiği ölüm/kalım mücadelesinde, ötekini öldürmeye çalışır. Böylece, ötekinin bedenine bağımlı olmadığını gösterebilecektir. Bu mücadelede kendi yaşamını riske ettiği için de, kendi bedenine de bağımlı olmadığını sergilemektedir. Dolayısıyla iki bireyin başlangıçtaki ilişkisi, huzurlu bir karşılıklı tanıma değil bir çarpışmadır. Kojève'in "saf prestij için mücadele" dediği bu mücadelede bir kendilik bilinci, ötekini onaylaması gerekmeksizin tanınmayı elde etmek için, ölüm riskini göze alır yani fiziksel varoluşun zorlamalarından kendisini tamamen koparır. Mücadelenin sonucu, efendi-köle arasındaki karakteristik ilişkinin kurulmasıdır. Efendi-köle ilişkisi, bundan dolayı, kendilik bilincinin en yüksek eşitsizlik noktasını temsil eder. Tam tanıma (bütünüyle karşılıklılık), ancak insan bireyler kendiliğinden emin olmaya son verirlerse; kendi kesinlik ânına tutunmayı bırakırlarsa; ancak kendilerini ve birbirlerini toplumsal dünyanın pratik birliği içindeki ortak katılımcılar olarak görürlerse gerçekleşebilir. Bu, Hegel'in "Biz olan Ben, Ben olan Biz" dediği durumdur. Bu, mutlak Tin'dir (*Geist*).

Bilincin, duyusal ve algılanan dünya ile ilişkisinde, dünyanın bilinç için bir deneyim haline dönüşmesi, yani kendilik bilinci olarak dünyanın deneyimlenmesi, Hegel sisteminde bir *arzu deneyimi* olarak ortaya konulur. Hegel, arzu (*desire*) kavramını, farklılık olmayan duyusal ve algılanan dünyanın, bir farklılık olarak deneyimlenmesini açıklarken devreye

sokmaktadır (Hegel, 1977: 104-105). Kendisi farklılık olmayan duyusal ve algılanan dünyayı, bilincin bir farklılık olarak oluşturması, arzu deneyimi anlamında olanaklıdır. Öyleyse Hegel'de kendilik bilinci, genel olarak Arzu'dur. Bilincin bilme yönündeki hareketi, bir arzu biçiminde açığa çıkmaktadır. Kendilik bilinci, dış bir nesneye gereksinir; ne var ki bu dış olan şey, *öteki,* aynı zamanda onu sınırlandırandır da. Kendilik bilinci, bu dünyayı kendisinin bir niteliği olarak yeniden edinirken, duyusal ve algısal olan bu dünyanın bilinç ile birleşmesi (*unify*) gerekmektedir. Bu birleşme, kendilik bilincinin duyusal eklemlenmesi olarak, Arzu'dur. İnsan arzusu, Hegel'de, düşünümseldir ve düşünümsel oluşuyla hayvanî arzudan ayrılır.

Dünyevî olanı arzulayarak, kendilik bilinci dünya ile birleşir. Arzu, daima başka bir şeye yöneliktir. Arzu, amaçlıdır. O, daima, verili bir nesneye ya da Öteki'ne duyulan arzudur. Öyleyse Hegel'de kendilik bilinci, basitçe dış bir nesneyi arzulamaz. O, aynı zamanda başka bir kendilik bilincini arzular. Arzunun doyurulduğu döngünün dışında gerçekleşir kendilik bilinci. Kendiliğin ilk deneyimi, dış gerçekliğe bağımlılığının farkına vardığında, nesneyi tüketerek bu bağlılığı yadsımasıdır. Hayvanî bilincin bu başarısız yadsımalara mahkûm olduğu yerde, insan bilinci çabucak bozulan (tükenen) nesne yerine, başka bir arzulayan özneye yönelerek farklılaşır. Böylelikle başka bir kendilik (*self*), tikellik kazanmış olan bir kendilik bilincini onaylayarak, onu destekler. Ötekilik, arzu olarak eklemlendiği durumlarda, kendilik bilincini güçlendirir. Bu nedenle Hegel, kendilik bilincini "zorunlu olarak ötekilikten geri dönüş" olarak da tanımlamaktadır: "Kendilik bilinci, ancak başka bir kendilik bilinci içinde tatmin olur... Ancak bir başkası için de var olduğunda kendilik bilinci kendinde ve kendisi için var olur" (Hegel, 1977: 110-111).

Hegel'de özne, karşılıklı olarak dışlayıcı bir biçimde arzular: Başka bir şeyi arzularken, kendimizi kaybederiz; kendimizi arzuladığımızda, dünyayı kaybederiz (Butler, 1987: 34). Ancak bütün bu kayıplar da, bilincin kendisinde korunmakta, alıkonmaktadır. Çünkü Hegel, özne ve onun dünyası arasında ontolojik bir bağı *önvarsayan* bir arzu tasarlamaktadır: "...bu öteki, gerçekte gözden kaybolsa da (*vanished*), onun anları (*moments*) aynı zamanda az çok muhafaza edilir ve kayıp da bunun içindedir" (Butler, 1987: 63). Hegel bu nedenle, kendilik bilincinin ancak arzunun bozulabilir bir nesneye yönelmediği zaman, ama onun yerine başka bir arzulayan özneye yöneldiği zaman 'gerçekten' ortaya çıktığını söylemektedir (Dews, 1987: 53).

En büyük yoksunluk fiziksel bir dünyada yaşamak değildir; kişinin arzusunun umutsuzluktan geldiğini söylemenin zorluğunu hissetmektir.

Hegel, kendilik bilincinin ne olduğu ve nasıl belirdiği kadar, nasıl göründüğünü de açıklamaya çalışır. Kendilik bilinci, duyusal olarak algılanan var olan dünyadan gelen bir refleksiyondur. Ve zorunlu olarak ötekilikten geriye dönendir. Kendilik bilinci olarak bu (ötekilik), harekettir. Ötekiliğin aşılamayacağını düşündürten Hegel'in sistemi, bir yandan da ötekiliğin ontolojik olarak aşılabilirliğinin olanağını sunmaktadır. Bu izlek bizi, Hegel'in, farkı ayrıcalıklandıran bir sistem ortaya koyup koymadığı sorusuna götürür. Son olarak soracağımız ve Ötekilik meselesi bakımından hayatî önem taşıyan soru budur. Fark, önceliğe sahip ise, özdeşliğe boyun eğdirilmiyorsa ya da bütüncülleştirmeye yönelik bir amaca zorlanmıyorsa, indirgenemez bir farktır. Hegel, farkı böyle ele almayan ve dolayısıyla da kapanmaya mahkûm bir sistem kurmakla eleştirilir çoğu kez (örn Derrida, Foucault, Butler). Eleştirenler, örneğin Butler, farkın indirgenemezliğini vurgulamak için, iki tür fark arasında, "diyalektik ve diyalektik olmayan fark" arasında, bir ayrım geliştirir. Diyalektik fark, ki Butler'a göre Hegel'inki budur, ontolojik farkın görünüşlerinden sonra gelir ve daima özdeşliğe yönelir. Bu yönelme, fark ve birlik arasında sonsuz bir salınımdan başka bir şeye yol açmaz. Diyalektik olmayan fark ise, herhangi bir sentetik birliğin içinde asimile olmaya direnendir (Butler, 1987: 183-184); dolayısıyla doğurgan olan budur. Devamında bu eleştiri, indirgenemez farktan kaynaklanan özneye içkin bölünmenin, diyalektik bir sistemin yaratılmasıyla aşılamayacağına işaret eder. Özne, hep öteki ile birlikte var olacaktır ama birleşerek (*unity*) değil... Hegel'de ise Ötekilik, kendilik bilinci için bir fark ögesi olarak bulunmaktadır. Ancak aynı zamanda, kendilik bilinci için, bu fark ile kendisinin birliğidir. Görünen, kendilik bilincinden bağımsız bir dünyadır; hakikat ise, kendilik bilincinin kendisiyle birliğidir. Buna paralel olarak, görünen, ötekinin benden bağımsız varlığıdır; hakikat ise ötekinin Ben ile birliğidir. Bu birlik, *bölünmüştür* (*divided*). Çünkü Hegel düşüncesinde varlık biçimine sahip olmayan *fark*, ancak bölünmüş bir birlik olarak yani ötekilik içinde varlık *biçimi* kazanmaktadır. Bu, Hegel'in, ötekinin varoluşunun nedenini görmek bakımından farkın indirgenemez olduğu bir sistem tasarladığını öne süren bir diğer yorumdur (Rauch ve Sherman, 1999). İnsanların birbiriyle ve dünyayla ilişki kurma tarzını gözden geçirmesine yol açabilecek –ana hatlarıyla– bu türden yorumların, kuşkusuz yaşamsal sonuçları söz konusudur. Öznenin Öteki içindeki yolculuğunun sürekliliği, ancak farkın indirgenemezliği koşulunda olanaklı görünmektedir. Öyleyse Hegel'in, yer-

yüzü yolcusu için zaten çoktan sona ermiş bir yolculuk ve sonuçta da huzura kavuşacak bir yolcu tasarlayıp tasarlamadığı, yeniden düşünülmelidir. Nihâyetinde her tasarım gibi bu tasarımın ahlâkî ve politik sonuçları da, şiirsel ve büyüleyici sözlerin ardında belirsizleşme riski altındadır.

KAYNAKÇA

Butler, Judith (1987), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France,* Columbia University Press, US.

Dews, Peter (1987), *Logics of Disintegration: Post Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory,* Verso, UK.

Dursun, Yücel, (2003), "Bir İçinde İki'nin Hareketi: Hegel'in Diyalektiği", *Felsefe Logos,* 21 (2), Bulut Yayınları: İstanbul., s. 153-162.

Hegel, G. W. F., (1977), *Phenomenology of Spirit,* çev. A. V. Miller, Oxford Univ. Press, UK.

Macey, David (1995) "On the Subject of Lacan", içinde *Psychoanalysis in Context,* (ed.) Anthony Eliot & Stephen Frosh, s. 72- 86, Routledge: London and New York.

Rauch, Leo & Sherman David (1999) *Hegel's Phenomenology of Self- Consciousness,* State University of New York Press: USA.

Singer, Peter, (1983), *Past Masters: Hegel,* Oxford: UK.

Žižek, Slavoj (1991), *For They Know not What They Do,* Verso: UK.

Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the Negative,* Duke University Press, Durham.

Žižek, Slavoj (1995) "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in Öz Mantığı", içinde *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, yayına hazırlayan: Ernesto Laclau, Türkçe'si: Ahmet Fethi, s. 57- 100, Sarmal Yayınevi: İstanbul.



"20 Nisan 1934, Hitler'in 45. yaş Doğum Günü Partisi"

Fotoğraf: Times Wide World, 1934

ATÖLYE: SİYASET BİLİMİ ÇALIŞMALARI



– Nedir bu hâl Karagöz?
– Kanun dairesinde serbestî, Hacivat!

Nişan G. Berberyan, Hayal, 1936

TEK VE ÇOK KADEMELİ DEMOKRASİ KURAMLARININ ONTOLOJİK KABULLERİ ÜZERİNE*

İlhan Tekeli**

GİRİŞ

Günümüz dünyasında, uygulanmasında sorunları olsa da, insanlığın şimdiye kadar geliştirebildiği en iyi siyasal rejimin demokrasi olduğu konusunda geniş bir oydaşma bulunuyor. Eski Yunan kent devletlerinden beri *demokrasi, halkın kendi kendini yönetmesi* diye tanımlanıyor. Bu kullanılmasına alışılmış bir tanım. Ama bu yazıda kullanılırken bu tanımı daha *dakikleştirmek* gerekir. Bunun için de halk ve yönetim kavramlarından ne kastedildiği üzerinde durmakta yarar var. Halk denildiğinde, sınırları belirli bir alandaki, bir toplumun *özgür ve eşit yurttaşlarının tümü* anlatıl-

* Bu yazının ilk halini okuyarak eleştirilerini bildiren dostlarım; Prof. Dr. Oya Çitçi, Prof. Dr. Gencay Şaylan, Dr. Asuman Erendil, Dr. Ferdan Ergut, Dr. Mustafa Dikeç ve Ferzan Yıldırım'a şükran borçluyum.

** Prof. Dr. İlhan Tekeli, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

mak isteniyor. Geçmişte kendi kendini yönetme hakkına sahip yurttaşlar, toplumun sadece seçkin bir kesimini kapsarken, XX. yüzyıldan sonra yurttaşların o topluluk içindeki *tüm yaşayanları kapsar* hale gelmesi gerektiği üzerinde uzlaşma olmuştur. Böyle tanımlanmış bir halkın kendi kendini yönetmesi denildiğinde ise bu topluluğun yaşamlarını belli bir düzen içinde sürdürmesi için gerekli kuralların neler olacağının kararlaştırılması ve bu kararların uygulanmasının sağlanması anlaşılmaktadır. Böyle olunca da demokrasi denildiğinde eşit ve özgür bireylerin denetiminde kalan bir toplu karar verme ve uygulama sürecinden söz edilmiş olmaktadır.

Ama halkın kendi kendini yönetmesi ilkesi, yönetilmesi söz konusu olan toplulukta yaşayanların sayısı ve mekândaki yayılımı arttıkça, doğrudan uygulanamıyor. Bunun yerini bu ilkeyi gerçekleştirdiği varsayılan kurumsallaşmış demokrasi pratikleri alıyor. Üzerinde uzlaşma sağlanmış bu işlemlerin (procedure) tamamlanması halinde halkın kendi kendini yönetim ilkesinin gerçekleştiği varsayılıyor. Bu *kurumsallaşmış işlemlerin* söz konusu demokrasi ilkesini gerçekleştirdiği iddiası, iki farklı yoldan giderek ileri sürülebilir. Bunlardan *birincisi,* bu pratiği uygulayan halkın arasında önemli bir *itirazın olmayışıdır*. Yani onlar uygulanan işlemlerin söz konusu ilkeyi gerçekleştirdiğini kabul etmektedirler. O halde sorun yoktur. *İkincisi* ve bu yazıda bizi esas olarak ilgilendireni ise, uygulanan demokrasi pratiğinin bu ilkeyi gerçekleştirip, gerçekleştirmediğini *kuramsal olarak göstermek* ya da eğer gerçekleştirmiyorsa buradaki sorunların neler olduğunu saptamaktır. Böyle bir tartışmada en kritik aşama demokrasinin işleyeceği toplumda bireyler, kurumlar ve toplum hakkında yapılan *ontolojik kabullerin* saptanması olmaktadır. Söz konusu demokrasi pratiklerinin, demokrasinin hedeflediği yönetim ilkesini gerçekleştirmesi iddiası ancak belli bir ontolojik kabul çerçevesi içinde geçerli olabilir. Eğer bu kabuller toplumun var olan yapısıyla uyumsuz ise, bu pratiklerin tanımlanan biçimdeki bir demokratik yönetimi gerçekleştirmediği, belli türde sapmalar taşıdığı açık hale gelir.

Demokratik rejimlerin zaman içindeki değişiminin gözlenmesi, bize değişik dönemlerde kurumsallaşan yeni demokrasi pratiklerinin demokrasi konusundaki eleştirileri ortadan kaldıramadığını gösteriyor. Bu toplumsal eleştirilerin ve beraberinde gelişen toplumsal mücadelelerin demokrasiyi hem kavramsal alanda, hem de uygulamada adım adım değiştirdiğini gözlüyoruz. Denilebilir ki başlangıçta hâkim olan *temsilî demokrasi* anlayışı eleştirilerle ve toplumsal mücadelelerle *çoğulcu demokrasiye, katılımcı demokrasiye* ve nihayet *demokratik yönetişime* doğru dönüşerek yol almıştır. Bu dönüşümleri sadece pratik üzerinden kavramaya çalışmak yetmez, bu pratik değişikliklerin gerisinde o toplumlar ve ku-

rumsal yapılara ilişkin ontolojik kabullerde de açık ya da gizli ne tür değişiklikler yapıldığına ve bunların *demokrasinin kalitesini* geliştirmeye nasıl bir katkıda bulunduğuna açıklık kazandırmak gerekir.

Demokrasinin halkın isteklerini yaşama geçirmesine olanak veren bir rejim olduğunu göstermek için geliştirilen kuramların, gerçekte yaşanan demokrasiden kopuşu, yalnız ontolojik kabullerin gerçeği yansıtmaması dolayısıyla değil, aynı zamanda da *demokrasi pratiğinin kademeli olmasını* açık olarak çözümlemelerine katmayışı yüzündendir. Genellikle demokrasi kuramları tek kademeli bir yönetim sistemi öngörülerek geliştirilmektedir. Bir topluluğun üyelerinin kendi yönetimlerini nasıl oluşturacakları üzerinde durmaktadırlar. Oysa günümüzde her ülkede yönetimler, yerel yönetimler, bölgesel yönetimler, ulusal yönetimler vb. diye kademelere ayrılmaktadır. Eğer AB örneğini hatırlarsak buna yeni kademeler daha eklememiz gerektiğini görürüz. Böyle olunca karşımıza, çok kademeli bir sistem için demokrasi kuramının nasıl kurulabileceği sorusu çıkmaktadır. Eğer bu soru iki kademeli bir yönetim sistemi için yanıtlanabilirse, bu yanıtlar çok kademeli bir sistemin ikili kademelerinin her birine uygulanarak, çok kademeli bir sistemi çözümlemek için de kullanılabilecektir. Son yıllarda AB'nin gündemine giren Konvansiyon çalışmaları pratikte böyle iki kademeli bir demokrasi arayışına çözüm arayışı olarak görülebilir.

Bu yazıda önce dünyada gelişmekte olan demokrasi pratiklerinin gerisindeki ontolojik kabullerin neler olduğu ve bu kabullere göre şekillenen demokrasi pratiklerinin demokrasinin kalitesinin gelişmesine ne tür katkılar yaptığı araştırılacaktır.

İkinci olarak, *iki kademeli demokrasi* pratiklerinin çözümlenmesi üzerinde durulacaktır. Bunun için de iki kademeli demokrasilerin işleyişine ilişkin olanaklı ontolojik kabul seçenekleri ele alınacak ve bu farklı ontolojilerin, demokratik sistemin kararları ve performansı üzerinde nasıl etkiler yarattığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Son sözlerde ise bu yazıda geliştirilen tartışma üzerinde genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Demokrasi Pratiğindeki Gelişmelerin Gerisinde Ne Tür Ontolojik Kabul Değişmeleri Bulunuyor?

Temsilî Demokrasi

Geniş alanlara yayılan, nüfusu büyük olan bir toplumda, halkın bir araya gelerek doğrudan demokrasinin süreçleri içinde karar üretmesi olanaksız hale gelmektedir. Bu olanaksızlığa karşın, demokrasi idealinden vazgeçmeyenler, demokrasiyi pratikte uygulanır hale getirmenin yolunu *temsilî*

demokrasi anlayışının geliştirilmesinde bulmaya çalışmışlardır. Gerçekte bulunan çözüm çok akıllıcadır. Toplumun, bir anlamda doğrudan demokrasinin uygulanabileceği büyüklükte bir modeli oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu da halkın temsilcilerini seçerek meclise göndermesi yoluyla yapılmaktadır. Toplumun küçültülmüş bu modelinde demokratik karar süreçleri işletilmektedir. Bu halde, bir toplumun yurttaşlarının kendisini temsil edecekleri, *kendisine en benzer kişiler olarak seçtiği* durumlarda, seçilenlerin kararlarıyla, halkın tümü karar sürecine katılsaydı vereceği kararlar arasında bir fark olmayacağı varsayılmaktadır.

Böyle pratik bir çözüm olarak bulunan *temsilî demokrasinin* ontolojik kabulleri ve öngördüğü karar süreçleri ve karar nitelikleri Tablo 1'de özetlenmiştir. Şimdi Tablo 1'de özetlenenleri açıklayalım:

Temsil kavramının anlamlı olabilmesi için *sınırları belirlenmiş bir toprak* (territory) ve bu toprakla kendini tanımlayan bir topluluğun bulunması gerekir. Onun için Tablo 1'de bu ilişki bir özdeşlik halinde gösterilmiştir. Adeta bir kap ve bunun içindeki bir insan grubundan söz edilmektedir. Denilebilir ki temsilî demokrasinin anlamlı olabilmesi için bu toprağın sınırlarının geçirgen olmaması ideal durumdur. Bu durumda bu toprak içinde yaşayanların kaderini sadece, bu toprak içinde alınan kararlar etkileyecektir. Ama böyle içe kapalı bir toplum varsayımı gerçekçi bulunmuyorsa en azından siyasal otoritenin sınırlardaki kapital, mal, insan gücü ve haber akımları üzerinde bir denetimi olduğunu *(Tablo 1'de altıncı öğe)* yani sınırın siyasal anlamını koruduğunu kabul etmek gerekir.

İkinci ontolojik kabul, bu toprak içinde yer alan yurttaşlara ilişkindir. Liberal demokrasinin kabulleri içinde bireyler birbiriyle ilişki içinde değildir. *Atomistik özgür bireyler* olarak ülke toprakları içinde dağılmaktadır. Bunlara toplumda üç işlev yüklenmektedir. Bu bireyler topluma üretim faktörleri (emek, kapital) sağlamakta, tüketim yaparak üretime talep yaratmakta ve nihâyet kendisinin meclisteki temsilcisini seçmektedir. Bu bireyler sadece kendi mutluluklarını arttıracak şekilde karar vermektedirler. Burada yarar (utility) sözcüğü değil, daha kapsamlı olan 'mutluluk' sözcüğünün kullanıldığının altını çizmekte yarar vardır. Bu bireylerin seçimlerini başkalarıyla olan ilişkileri etkilememektedir. Yani bireyler *özgür* ve *eşittirler*.

TEMSİLÎ DEMOKRASİ

Ontolojik Kabuller	Karar Verme Süreçleri ve Kararların Nitelikleri
1) Sınırları belirlenmiş toprak (Territory) = Topluluk (Community) 2) Atomistik, özgür ve eşit bireyler olarak yurttaşlar. 3) Kamu Alanı; kamusal aktörlerin sergilenme platformu, *Bireylerin Birbirlerini Dolaylı Olarak Etkileyebilme Alanı.* 4) Seçim süreci ve toplumun küçültülmüş modeli olarak meclis. 5) Siyasî otorite, meclisin seçtiği ve meclisin kararlarını uygulayan organ. 6) Toprağının sınırlarındaki akımlar siyasal otoritenin denetimi altındadır.	1) Önceden belirlenmiş geniş bir siyasal karar ve eylem alanı vardır. 2) Sorunların çözümü için (Tek Doğru = Tek Meşru) karar vardır. 3) Meclis, kararlarını oy çokluğuyla verecektir. 4) Tek olarak verilen ve tekdüze uygulanan kararlar karşısında bireyler eşit durumdadır. 5) Siyasal otoritenin uygulamaları sırasında verdiği kararlar ise meşruiyetlerini kamu yararını gerçekleştiren araçsal rasyonellikten almaktadır.

Tablo 1

Üçüncü ontolojik öğe *kamu alanıdır*. Bu ontolojide bireyin siyasal işlevi sadece temsilcilerini seçmek olarak sınırlanınca, kamu alanının işlevi de aday olanların sergileme mekânı olmakla sınırlanacaktır. En tutarlı kabul budur. Bu durumda kamu alanını büyüklüğünün tüm ülkeyi mi kapsayacağı, yoksa sadece seçim bölgeleriyle mi sınırlı kalacağı, uygulanacak seçim sürecine göre belirlenecektir. Bir kamu alanının bulunduğu kabul edilince, bu alanın sadece sergileme mekânı olarak kalmayacağı, başka ek işlevler de yüklenebileceği düşünülebilir. Bu ontolojide bireylerin birbiriyle ilişki içinde olmadığı ve birbirinden etkilenmediği kabul edilmiştir. Ama kamu alanında oluşan tartışmalardan o toplumda yaşayan bir birey olarak etkilenebileceği yani bireylerin dolaylı olarak birbirini etkileme alanı olacağı da varsayılabilir. Kamu alanı bu ek işlevi temsilî demokrasinin ontolojik kabulleri ile çelişki yaratmadan sürdürülebileceği söylenebilir.

Dördüncü ontolojik öğe olarak, bir seçimle oluşacak *meclisin* varlığı öngörülmüştür. *Toplumun küçültülmüş bir modeli* olarak tüm siyasal kararların oluşturulması işlevi ona verilmiştir. Meclis *birlikte yaşamanın kurallarını* koyacaktır. Bunun içinde her türlü tartışma yapılarak verilecek kararlar belirlenecek, esas siyasal etkilenme bu platformda gerçekleşecektir. Eğer temsilciler yeni seçimlerde yeniden seçilmek istiyorlarsa

bu, meclis platformuyla toplumsal kamu alanı arasındaki etkilenmeye de olanak vereceklerdir.

Temsilî demokrasinin işleyişinde en kritik olan husus, meclisin nasıl oluşturulacağıdır. Bireylerin ilişki içinde olmadığı, mekânda atomistik olarak dağıldıkları kabul edilince, parti bağlantılarını esas alan seçim örgütlenmelerini bu bağlamda düşünmek doğru olmaz. Olsa olsa her seçim arifesinde yeniden ortaya çıkacak seçim koalisyonlarından söz edilebilir. Ama bunu bile hesaba katmamak doğru olacaktır. Atomistik bireylerden oluşan bir toplumda, seçim için ülkenin bir temsilci seçecek dar bölgelere ayrılması yoluna gidilmesi yani ülkenin bir temsilci seçecek büyüklükte, toplumsal olarak homojen seçim bölgelerine ayrılması doğru olur. Her seçim bölgesinde yapılacak seçimi kazanan temsilci meclise gönderilecektir. Temsilî demokrasinin kurama uygun sonuçlar vermesi için seçim sırasında oy veren bireylerin kendisine en benzeyeni seçmesi gerektiği düşünülebilir. Oysa seçim sırasında seçilmek istenen aday, kendisinin onlardan biri olduğunu göstermenin ötesinde, onlardan çok daha becerikli olduğunu, onların çıkarlarını mecliste daha güçlü savunacağını göstermeye çalışacaktır. Seçim belli *bir elitist sapmayı* taşıyacaktır. Her seçim bölgesinde temsilciler, aynı şekilde bir sapmayla seçileceği için mecliste yapılacak tartışmalar ve yarışmalar kamu alanındakinden daha yoğun ve farklı yaşanacaktır. Bazı durumlarda da seçilenlerin tercihleri seçenlerinkinden ayrılabilecektir.

Bu ontolojinin beşinci öğesini meclis tarafından seçilmiş *bir siyasal otorite* oluşturmaktadır. Bu modelde siyasetin genellikle iki tür işlev gördüğü kabul edilmektedir. Bunlardan biri kural koyucu siyasal kararlar yani *yasama*, diğeri bu kararların uygulanması için gerçekleştirilmesi gereken eylemler yani *yürütmedir*. Birincisi meclise ilişkilendirilmiştir. İkincinin gerçekleştirilmesini siyasal otorite sağlayacaktır. Burada *siyasal otoritenin hükümet ve bürokrasinin tümünü* kapsadığı söylenebilir. Bunun değişik biçimler alabileceği açıktır. Bu ikili ayrımla yasama ve yürütme işlevleri karşılanmaktadır. Ama bir demokratik sistemin işleyişi için üçüncü bir işleve yani *yargıya* da yer vermek gerekir. Benzer biçimde sistemin işlerliğini sağlamak için ontolojik kabuller içinde *zor kullanma tekeline* sahip bir başka öğenin daha bulunması gerekir. Oysa Tablo 1'deki şemada bu iki öğeye de yer verilmemiştir. Bunun nedeni ontolojik kabulleri olabildiğince basit tutmaya çalışmaktır. Bu ontoloji sütununda diğer öğelerle etkileşme içinde olmayacak bir şekilde yedinci ve sekizinci bir öğe olarak yargıya ve zor kullanma öğesine yer verilebilir. Eğer bir öğe, diğer öğelerle etkileşmeyecek biçimde yer alıyorsa, var olduğunu hatırlamak kaydıyla, tablodan elenmesinde sakınca olmayacaktır.

Böyle ontolojik kabulleri olan bir temsilî demokrasinin ne türde kararlar üretmesinin öngörüldüğü Tablo 1'in ikinci sütununda verilmektedir. Siyasal karar ve eylem alanları seçim öncesinde belirlenmiştir. *Seçim süreci bu yetkileri kimin kullanacağını* belirlemektedir. Tüm halk göz önüne alındığında denilebilir ki demokratik süreçler kararın demokratik olarak üretilmesini sağlamaktan çok, yetkiyi kullananların seçiminin demokratik olmasını sağlamaktadır. Ancak Meclis düşünüldüğünde bu platformdaki müzakerelere dayanarak kararların üretilmesinin demokratik olduğu iddia edilebilecektir.

Modernist bir mantığın egemen olduğu bu sistemde, sorunların çözümünün bir tek yolu olduğu düşünülmektedir. Buna nasıl ulaşılacağına ilişkin benimsenen yol da *oy çokluğu* olmaktadır. Denilebilir ki bu karar kriterinin yerine oybirliği aranması daha doğru olacaktır. Ama böyle bir yolun benimsenmemesinin iki nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, bir yönetimin *tüm kararlarında oybirliğinin aranmasının pratik olmayışıdır*. Kararların oybirliği sağlanarak üretilebilmesi çok zaman alıcı bir süreçtir. Yani oybirliği arandığında pek çok gerekli karar üretilemeyecektir. Kararların zamanında üretilebilmesi için oyçokluğu kriterine razı olunmaktadır denilebilir. Ama bu tür pragmatik olmayan daha temel nedenler de bulunmaktadır. Bu ontolojide bireylerin birbirinden etkilenmeden atomistik olarak karar verdikleri kabul edildiğinden, karşılıklı etkilenmekle oybirliğinin sağlanabileceği ileri sürülürse açıkça çelişkiye düşülmüş olmaktadır. O zaman da çoğunluğun sağlanması ya da istatistiksel dağılımlarda medyan değerin aşılması makul bir kriter haline gelmektedir. Temsilî demokraside bu kriterlere göre üretilen bu kararlara tek *doğru olarak muamele edilmektedir*. Tüm toplumda tekdüze bir biçimde uygulanacaklardır. Bu tekdüzelik yurttaşların eşit kabul edilmesiyle yakından ilişkilidir. Aslında burada ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Karara ulaşılmadan önce kamu alanında birden çok çözüm önerisi gelişmiş ve tartışılmıştır. Yani başka olanaklı çözümler daha vardır. Ama bunlardan birisi, çoğunluğun oyunu alınca *meşru çözüm* haline gelmektedir. Onu uygulanması gereken tek çözüm haline getiren bilimin evrenselliği iddiasıyla temellenmiş bir araçsal rasyonellik değil, meşruluğu tanımlayan süreçtir. *Tek doğrunun yerini*, pratikte *tek meşru almaktadır.*

Oy çokluğuyla karar verme kriterinin kabul edilmesiyle siyasal kural koyucu kararların verilmesi hızlandırılsa bile bu kararların uygulamaya geçirilmesi için verilmesi gereken çok sayıda bürokratik karar vardır. Bütün bunlar siyasal otoriteye (yürütmeye) bırakılmıştır. Ama onun bürokratik nitelikli kararları da keyfî olamayacaktır. Meşruiyetini toplum yararı bakımından *araçsal rasyonelliği* gerçekleştirdiğinde kazanacaktır.

Tabiî toplum yararının ne olduğu, nasıl saptanacağı o topluma ilişkin ontolojik kabullerden etkilenecektir. Ama burada bu sorun üzerinde ayrıca durulmayacaktır.

Bu yürütmeye ilişkin bürokratik nitelikli kararların araçsal rasyonelliği gerçekleştirecek biçimde verilmesi gereği, temsilî demokrasiyi gerçekleştirdiği varsayılan işlemlerin ne olduğundan çok, temsilî demokrasilerin aynı zamanda modernist bir yaklaşım içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Modernite ahlâk, bilim ve estetik alanlarını birbirinden bağımsız evrensellik iddiası taşıyan alanlar olarak görmektedir. Bunun paralelinde *sosyal bilimler alanında deterministik bilimsel önermelerin* geliştirilebileceğine inanılmaktadır. Siyaset alanı da bu kabullerle uyum içinde toplumsal eylemlerin amaçlarını ortaya koyan kararlar üretecektir. Meclisin temsilî yapıda olması, siyasetin bu tür düzenleyici kararlar üretmesi beklentisiyle tutarlıdır. Ama bu amaçların gerçekleştirilmesi için yapılacak eylemlerin en doğrusu, yani en rasyonel olanı bilimsel bilgiye dayanarak saptanabilecektir. Bunun için de bu türdeki kararlarda demokratik süreçten söz etmek anlamlı olmamaktadır. Oysa daha sonraki demokrasi modellerinde üzerinde duracağımız üzere, modernitenin aşıldığı, sosyal bilim alanlarında deterministik ilişkilerin bulunmadığı, yerel ve durumsal bilginin öneminin anlaşıldığı durumlarda, evrensel bilimsel bilgiye ve araçsal rasyonelliğe dayanarak tüm uygulama alanının demokratik süreçler dışında bırakılması olanaksızlaşacaktır.

Temsilî demokrasi anlayışının uygulandığı ülkelerdeki deneyimler, bu modelin *ontolojik kabullerinin gerçeğe uymadığını* ortaya koymuştur. En başta, ontolojik kabuldeki atomistik birey kabulünün gerçekliğe tekabül etmemesi gelmektedir. Gerçekte bireylerin toplumda ilişki içinde bulunduğu, gruplar haline gelerek çıkarlarını savunma eğilimi taşıdıkları bilinmektedir. İnsanların bu ilişki içinde davranma eğilimi ile, karar vermede oy çokluğunun yeterli sayılması ve kararların homojen olarak tüm yurttaşlara uygulanması bir araya gelince, demokrasi pratiğinin bir *çoğunluk sultasına dönüşebileceğini* yaşam deneyimleri ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu çoğunluk sultasının siyasal otoriteyle işbirliği toplum içinde *birçok kesimin dışlanması sonucunu* doğurabilmektedir.

ÇOĞULCU DEMOKRASİ

Demokrasinin gelişme tarihi içinde çoğunluğun azınlığı dışlama kaygısı değişik konumlardaki gruplar tarafından dile getirilmiştir. Dışlanma kaygısını dile getirenler elitler olabildiği gibi toplumdaki güçsüz marjinal kesimler de olmuştur. Ama Madisonian demokrasi kuramında olduğu gibi ilk yanıt bulunmaya çalışılan, marjinallerin değil *güçlü azınlıkların dış-*

lanma kaygısı olmuştur. Bu kaygı temelde değişik çıkar gruplarının yeterince örgütlü olduğu toplumlarda, *çoğunlukların uzun süre kararlılıklarını koruyamayacağı,* pek çok konuda kısmen çözülüp, kısmen yeniden kurulacak olmasının belli bir gücü olan azınlıklar için yeterli bir koruma sağlayacağı gösterilerek giderilmeye çalışılmıştır.

Çoğulcu demokrasi böyle bir gelişme çizgisini izleyerek temsilî demokrasinin kurumsal yapısına küçük eklentiler yapılarak ontolojik öğelerinin yorumlarında değişmeler yaratılmasıyla uygulama içinde ortaya çıkmıştır. Bu tür çoğulcu demokrasinin ontolojik kabulleri ve karar süreçleri Tablo 2'de verilmektedir.

ÇOĞULCU DEMOKRASİ

Ontolojik Kabuller	Karar Verme Süreçleri ve Kararların Nitelikleri
1) Sınırları belirlenmiş toprak= Topluluk. 2) İlişki içinde bireyler olarak yurttaşlar 3) Örgütlenmiş çıkar grupları, partiler. 4) Kamu alanı; kamusal aktörlerin, çıkar gruplarının ve antagonistik pozisyonların sergilendiği platform. Organize gruplar ve bireyler arası etkileşme alanı. 5) Seçim süreci ve toplumun örgütlü çıkar gruplarının temsil edildiği yer olarak meclis. 6) Siyasî otorite; meclisin seçtiği, meclisin kararlarını uygulayan organ. 7) Toprağının sınırlarındaki akımlar siyasal otoritenin denetimi altındadır.	1) Önceden belirlenmiş geniş bir siyasal karar ve eylem alanı vardır. 2) Sorunların çözümünde ulaşılmak istenen kararın temel niteliği doğru olması değil, müzakere edilmesi ve toplumdaki çıkar dengesini yansıtmasıdır. 3) Meclis kararlarını oy çokluğuyla verecektir ama bu oylama müzakerenin sonuçlarının saptanması işlevini görmektedir. 4) Müzakere süreçleri çoklu çözümlerin olanaklılığını ortaya koymasına rağmen meşru çözüm, oyçokluğuyla teke indirgenerek, tekdüze olarak uygulanmaktadır. 5) Siyasal otoritenin uygulamaları sırasında verdiği kararlar meşruiyetini, toplumdaki çıkarlar dengesinin tanımladığı amaçları gerçekleştiren araçsal rasyonelliğinden almaktadır.

Tablo 2

Çoğulcu demokrasinin ontolojik kabulleri içindeki en önemli değişiklik, bireylerin artık atomistik olarak değil *ilişki içinde bireyler* olarak görül-

meye başlaması olmuştur. İlişki içindeki bu bireyler çıkar benzerliği temelinde bir araya gelebilmekte, çıkarlarını savunmak için *çıkar grupları oluşturmakta*, daha da ileri giderek *siyasal partiler* halinde örgütlenebilmektedirler. Bu ontolojik kabullerle tutarlı siyasal partileri çıkar temelli kabul etmek gerekir. Ama biliyoruz ki demokratik rejimle yönetilen birçok ülkedeki partiler, değişik çıkarları olan grupları bir tür koalisyon halinde bir araya getiren *"toplayıcı partiler"* niteliğindedir. Buna bir açıklama getirmekte yarar görülebilir. Bu açıklamalardan biri demokrasi pratiği içinde temsilî demokrasiden çoğulcu demokrasiye geçilirken burada yapıldığı gibi bireylerin ilişki içinde olduğunun kabul edilmemesi, atomistik bireyler kabulünden vazgeçilememesidir. Bir başka açıklama toplumda ilişki içinde olan bireylerin bir kısmının çıkarlarının bilincinde olduğunu, bu bilinçli grubun "toplayıcı parti" anlayışı içinde bilinçsiz grupların oylarını yönlendirerek güç sağlamak yoluna girdikleri şeklinde yapılabilecektir. Ama burada ontolojik kabullerle demokrasinin işleyişi arasında tutarlılık kurulmak istendiği için partilerin çıkar birliktelikleri olduğu kabulü korunacaktır.

Bireyin yorumlanmasındaki değişiklikler ve örgütlü çıkar gruplarının varlığının kabul edilmesi, kamu alanının işlevlerinin de yeni boyutlar kazanmasına neden olmaktadır. *Kamusal alan* temelde üç işlev görebilir: Bunlardan birincisi *sergileme yeri* olmasıdır. Kamusal aktörler, örgütlenmiş çıkar grupları, toplumdaki değişik grupların *antagonistik pozisyonları burada sergilerler* ve bireyleri yanlarına çekmeye çalışırlar. Kamu alanında bir kamusal aktörün ya da grubun sergilenmesi demek aynı zamanda *toplumca tanınması* ya da meşru kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu sergileme, beraberinde toplumun değişik aktörlerinin birbirini karşılıklı olarak etkilemesine olanak verir. Karşılıklı etkileşme sonucunda *oydaşmalar* gelişebildiği gibi antagonistik pozisyonlar daha da açıklık kazanabilir. Bir oydaşmanın sağlanamadığı ama değişik çıkar grupları arasında uzlaşmalara (compromise) varıldığında da bu *uzlaşmalar kamu alanında meşrulaştırılırlar.*

Seçimler, çıkar grupları ve yandaşlarının, meclise girmek için, bu platformda yarışması haline gelmektedir. Bunun sonucunda Meclis, bireylerin temsilcilerinin oluşturduğu küçültülmüş bir kamu alanı olmaktan çıkmakta, toplumda sadece örgütlenmiş çıkar gruplarının temsil edildiği bir platform haline gelmektedir. Eğer bir toplumda tüm yurttaşların belli çıkar gruplarına ayrıldığı kabul edilirse bu Meclisin de toplumu distorsiyona uğramadan temsil ettiği düşünülebilir. Ama pratik toplumun ancak bir kesiminin örgütlendiğini göstermektedir. O halde de *Meclisin toplumun distorsiyona uğramış bir modeli* ya da temsili olduğunu kabul etmek gerekecektir. Böyle bir çıkarsama, *Mecliste üretilen kararların meşruiye-*

tini kuşkulu hale getirecektir. Bu sorundan kaçınmanın bir yolu, çoğulcu demokrasinin ontolojik kabullerinin açık hale getirilmemesidir. Genellikle demokrasi pratiği çoğulcu demokrasi anlayışı içinde gelişirken, kuramsal alanda temsilî demokrasinin ontolojik varsayımları korunarak ve temsilî demokrasinin söylemi korunarak, böyle bir sorunun ortaya çıkmasına mani olunması yoluna gidilmektedir.

Çoğulcu demokrasinin ontolojik kabullerinin altıncı ve yedinci öğesi temsilî demokrasilerde olduğu gibidir. Bu ontolojide ulaşılacak kararların önem kazanan niteliği *müzakere edilmiş olması* ve değişik *çıkar gruplarının dengesini yansıtacak bir uzlaşmaya* varılmış olmasıdır. Denilebilir ki eğer bir karar müzakere edildiyse ve üzerinde mükemmel bir uzlaşma sağlandıysa oylamada oybirliği sağlanacaktır. Bu halde de kararların oy çokluğuyla verilmesi kuralını sürdürmek gerekmez. Oysa oy çokluğu kuralı sürdürülmektedir. Bunun değişik nedenleri bulunmaktadır. Bunun nedenlerinden biri çıkar grupları arasında müzakereyle mükemmel bir uzlaşmayla varılmasına gerek duyulmadan sadece oy çokluğunu sağlayacak kadar bir uzlaşmanın yeterli görülmesidir. Bu kuralın sürdürülmesi, hem karar üretimlerini hızlandıracak hem de *küçük grupların karar alınmasını engelleme* olasılıklarını ortadan kaldıracaktır. Bir diğeri ise, meşruiyet kaygısıyla temsilî demokrasinin ontolojik kabullerinin korunduğu düşünülürse, kararların da böyle verilmesini korumak gerekeceğinin düşünülmesi olabilir.

Çözümlerin müzakereler sonucu elde edilebileceği kabul edilince tek ve tartışılmaz bir çözüm söz konusu değildir. Çoğulcu demokraside temsilî demokrasinin tek doğru kavramının yerini, ulaşılacak uzlaşmalara göre değişik uygulamalara olanak veren, çeşitli uygulamalara açık bir anlayış almaya başlayacaktır. Ama bu olanaklı kararlardan hangisinin uygulanacağını Mecliste oy çokluğuyla verilen karar belirleyecektir. Bu *kararın tekdüze uygulanmasının* nedeni, ulaşılan kararın meşruiyeti kabul edilmiş bir süreçte alınmasıdır.

Bu noktaya kadar anlatılan çoğulcu demokrasi süreçleri içinde, azınlıkların bazı seçmelerini yaşama geçirme olanağı bulduğu ortaya konulsa bile modernist dönemin *tek doğru=tek meşruyu* arayışı içinde günümüzün anlayışına uygun bir çoğulculuğun gerçekleşeceği iddia edilemez. Eğer bir konuda değişik çıkarlara göre değişik çözümlerin olabileceği kabul edilirse, günümüzün postmodernist anlayışı içinde *bu çözümleri teke indirgeme* ve *tüm sistemde tekdüze uygulama* için bir gereklilik kalmamaktadır. Bu halde de demokrasiyi, kararları oy çokluğuyla teke indirgeme süreci olarak tanımlamak yerine, farklılıklara izin veren bir rejim olarak tanımlamak gereği ortaya çıkmaktadır. Bu da bizi katılımcı demokrasi anlayışına getirmektedir.

KATILIMCI DEMOKRASİ

Modernizmin hâkim olduğu bir dönemde, temsilî demokrasinin yaratabileceği bir çoğunluk sultasından kaçınmanın yolu olarak gelişen çoğulcu demokrasinin, postmodernist dönemde demokrasiden beklenenleri karşılamadığını gördük. Modernitenin çoğulcu demokrasi anlayışı içinde bireyin istekleri grup çıkarları içinde yok olmaktadır. Bireyin, yok oluşuna getirilen eleştiriler ve bireylerin doğrudan karar süreçleri içinde yer almak istemeleri, çoğulcu demokrasi pratiği içinden *katılımcı demokrasinin* doğmasına neden olmuştur. Ama günümüzde demokrasiden söz ederken "çoğulcu katılımcı demokrasi" diye söz ediyoruz. Burada kullanılan çoğulculuk, modernitenin çoğulculuğuyla karıştırılmamalıdır. Bu, postmodernitenin çoğulculuğudur. Aslında katılımcı demokrasi denildiğinde ayrıca çoğulculuğu kullanmaya gerek olmadığı, *katılımcılığın çoğulculuğu içermesinin kaçınılmaz olduğu* söylenebilir.

Bu kaçınılmazlığı göstermek için *katılımcılık* ve *çoğulculuk* nitelikleri üzerinde duralım. Bu nedenle, her iki niteliği bir diğerinden ayıran özelliklere netlik kazandırmak gerekir. Demokrasinin çoğulcu olmasıyla, demokrasinin çeşitliliğe olanak vermesi özelliğine vurgu yapılırken; katılımcı olmasıyla siyasal gücün bölüşülmesine de dikkat çekilmek isteniyor.

Postmodernist dönemde *demokrasinin, farklılıklara izin verici, çeşitliliğe açık bir rejim olarak tanımlanması* ve tekdüze çözümlerin yadsınması, çoğulculuğu demokrasinin bir türü olmaktan çıkarmakta, demokrasinin ayrılmaz bir özelliği haline getirmektedir. Katılımcılık yoluyla bir tür siyasal iktidar bölüşülmesi talep edilmektedir. Bu halde modernist çoğulculuktaki çıkar gruplarının ödünler alarak iktidarı bölüşmesinden oldukça farklı bir durum söz konusudur. Katılımcılıkta toplumdaki *bireylere kamusal özne olma yolunun açık olması*, bu yolla hayatlarına anlam katabilmeleri anlatılmak istenmektedir. Katılımcı demokraside bireylere kamusal özne olma yolu açıldığında, değişik bireyler bu özlemlerini gerçekleştirdiğinde, çeşitliliği yani çoğulculuğu da gerçekleştirmiş olmaktadırlar. Bu nedenle bu yazıda sadece katılımcı demokrasi demekle yetinilecektir. Ama bu katılımcılığın açıkça belirlenmiş gruplar ve mekânlar (space of participation) için geçerli olduğunu akılda tutmak gerekir. Ya da *değişik katılım mekânlarında* katılımın biçimleri farklılaşacaktır.

Tablo 3'te katılımcı demokrasinin ontolojik kabulleri ve karar verme süreçlerinin nitelikleri verilmektedir. Tablonun birinci sütununda verilen ontolojik kabullerdeki en önemli değişiklik bireyin niteliklerine ilişkindir. Bu birey üretim faktörü sağlamak, tüketim yapmak, seçim süreci içinde seçmen olmakla yetinmemektedir. *Siyasal karar alanlarını sadece temsilcilerine terk etmek istememektedir.* Yaşamdan doyum alması için kendi projelerini gerçekleştirmeye ve *kamusal özne olmaya özel bir önem ver-*

mektedir. Toplumda yeni roller talep etmektedir. Ancak bu kabul yapıldığında katılımcı demokrasi ayrı bir tür olarak anlamlı biçimde temellendirilebilmektedir. Ayrıca bu bireyin ilişki içinde olmasının mekânsal boyutu değişmiştir. *İlişkileri artık ülke topraklarıyla sınırlı değildir,* küreselleşen dünyanın sağladığı olanakları içinde, kapasitesi oranında dünyayla ilişki içindedir.

KATILIMCI DEMOKRASİ

Ontolojik Kabuller	Karar Verme Süreçleri ve Kararların Nitelikleri
1) Sınırları belirlenmiş toprak= topluluk, özdeşliği çözülmeye başlamıştır. 2) Ülke içinde ve dışında ilişki içinde olan ve kamusal özne de olmak isteyen bireyler. 3) Örgütlenmiş çıkar grupları, partiler. 4) Sivil toplum kuruluşları. 5) Kamu alanı; kamusal aktörlerin, örgütlenmiş çıkar gruplarının, STK'ların sergilenme platformu, organize gruplar, STK'lar ve bireyler arası etkileşme platformu. 6) Kamu alanının bir bölümünü oluşturan katılım mekânı. 7) Seçim süreci ve toplumun örgütlü çıkar gruplarının temsil edildiği yer olarak meclis. 8) Siyasî otorite meclisin seçtiği, meclisin kararlarını uygulayan organ. Bu organ artık STK'ları konuya özgü olarak (issue specific) ortak kabul etmeye açıktır. 9) Toprağının sınırlarındaki akımlar üzerinde siyasal otoritenin denetimi önemli ölçüde azalmıştır. toplumun yeni aktörleri ondan bağımsız ilişkiler geliştirebilmektedir.	1) Önceden belirlenmiş kamusal karar ve eylem alanı, sivil toplum kuruluşlarının da katılmasıyla genişleme eğilimi taşımaya başlamıştır. 2) Siyasal sistem toplumsal aktörlerin İsteklerini yaşama geçirmesine izin verici kararlar üretmektedir. Tekdüze uygulanacak bir tek doğru=tek meşru değil çeşitlilik aranmaktadır. 3) Meclis, kararlarını yine oy çokluğuyla verecektir. Ama oy çokluğu kararların toplumda benimsenmesi için yeterli olmamakta mutlaka kamu alanında belli bir oydaşma ve uzlaşmanın gerçekleştirilmiş olması da aranmaktadır. 4) Müzakere süreçleri büyük ölçüde düzenleyici süreçlerin izin vericiliği üzerinde yoğunlaşacaktır. 5) Siyasal otoritenin uygulamaları sırasında verdiği kararlar meşruiyetini, iletişimsel rasyonelliği gerçekleştirmesinden almaktadır. 6) STK'lar kamu alanının kamusal hizmet üreten aktörleridir. Kararlarını kendi küçük kamusal alanlarında oydaşmayla üretmektedirler.

Tablo 3

Toprak (territory) ile topluluğun özdeşliği artık çözülmeye başlamıştır. Sınırlar toplum üzerinde tam bir denetim kurmayı sağlayamamaktadır. Bireylerin tercihleri artık sadece yurt içinde olanlardan değil; dışında olanlardan da etkilenmektedir. Başka bir deyişle bireyler seçimlerini yaparken dış dünyadaki fırsatları da hesaba katmaktadır. Salt katılımcılık kavramına açıklık kazandırılmak isteniyorsa toprak ve topluluk arasındaki özdeşlik çözülmeden de bu yapılabilir. Ama günümüzün katılımcı demokrasisi bu özdeşliğin kaybolduğu bir durumda gerçekleştiği için bu yazıda bu kabule yer verilmiştir.

Kamu alanının etkili aktörleri olarak örgütlü çıkar grupları ve partiler işlevlerini korumaktadır. Ama ontolojik kabullere *yeni bir toplumsal aktör türü olarak STK'lar* eklenmiştir. Bu eklenti bireylerin kamusal özne olmasının kabul edilmesiyle yakından ilişkilidir. Daha önceki modellerde bireyin kamusal özne olması ancak siyasete girmesiyle olanaklıdır. Siyasete girmeyenler kazançlarından sadece tüketim yaparak doyum sağlayabileceklerdir. Kamusal hizmet üreterek, *yani kamusal özne olarak saygınlık kazanma* ve *yaşamına anlam katma* yolu onlara tıkalıdır. Oysa STK' lar toplumun bireylerine partiler aracılığıyla siyasete girmeden kamusal özne olmak yolunu açmaktadır. Bireyler oluşturdukları STK'lar içinde bir araya gelerek, *bir siyasal iktidar talebi ortaya koymadan,* sadece soruna özgü (issue specific) konularda kamu hizmeti üretmek istemektedirler. Bu yolla yaşamlarını anlamlı hale getirmektedirler. Ontolojik kabuller içinde STK'lara yer verildiğinde onların işlevlerinin gerekli görüldüğü de kabul edilmiş olmaktadır. Bu da üstü kapalı olarak siyasal otoritenin değişik alanlarda *STK'larla ortaklıklar geliştirmeye açık* hale gelmesini içermektedir.

Bu ontolojide STK'ların yeni bir aktör olarak ortaya çıkması, kamu alanının yapısını ve işlevini önemli ölçüde değiştirmektedir. Ülkesel ve yerel düzeylerdeki kamu alanlarına *her bir STK'nın kamu alanı da eklenmektedir.* İçinde çok sayıda kamu alanının yer aldığı, kimi halde üst üste geldiği bir kamu alanı anlayışı ile karşı karşıya bulunuyoruz. Bu kamu alanı, yalnız siyasal aktörlerin ya da organize çıkar gruplarının değil, STK'ların da kendilerini sergiledikleri ve ortaklık taleplerini dile getirdikleri bir alandır. Tabiî ki kamu alanında organize çıkar gruplarının siyasal kararları etkilemek için gösterdikleri faaliyetle, STK'ların kamusal hizmetlerin görülmesinde ortaklık talep etmek için yaptıkları faaliyetler nitelik olarak çok farklıdır. Bu iki tür faaliyetin söyleminin ve ahlâkının da farklı olduğunu hep göz önünde tutmak gerekir. Birinciler büyük ölçüde toplamı *belli bir kaynağı aralarında bölüşmeye* çalışmaktadır, yani

sıfır toplamlı bir oyunun aktörleridir. Faaliyetleri kendi çıkarlarını artırmaya dönüktür. İkinciler, yani *STK'lar ise topluma sıfır toplamlı olmayan bir oyun* önermektedirler. Temelde *diğerkâmlık (alturizm) söz konusudur.* Kamu alanına kendi özel alanlarından yeni kaynaklar, yeni düşünceler taşımaktadırlar. Bu nedenle siyasal aktörler yeni aktörlerin bu tür taleplerini engellediklerinde bunu topluma açıklamakta çok zorlanacaklardır.

Bu ontolojik kabulde STK'lara yer verilmesi, demokrasinin niteliğini artırmak bakımından çok kritik bir öneme sahiptir. Bir temsilî demokrasinin ürettiği kamusal hizmet kararlarıyla, bir katılımcı demokrasinin ürettiği kamusal hizmet kararlarını bir düşünce deneyi yaparak karşılaştıralım. Bir toplumda *halkın isteklerinin oluşturduğu talep yüzeyi* ile temsilî demokrasinin oy çokluğuna dayanan kararlarıyla sağladığı *arz yüzeyi arasında kalan hacim, demokrasinin kalitesinin bir ölçütü* olarak alınırsa, arzın devlet ve STK'lar tarafından birlikte sağlanması halinde talep ve arz yüzeyleri arasında kalacak hacim çok daha küçük olacaktır, yani demokrasinin kalitesi gelişecektir.

Tablo 3'teki altıncı öğe olan katılım mekânı, yeni bir ontolojik kabul olarak devreye girmektedir. Katılımcı demokrasinin ancak belli iyi tanımlanmış bir mekânda gerçekleşmeye başladığı düşünülüyorsa, kamu alanının bir parçası olan bu *katılım mekânının* ontolojik kabullerde ayrı olarak belirlenmesi gerekir. Ama bu *katılım mekânının zaman içinde genişleyerek tüm kamu alanını kapsar hale gelmesi* istenmektedir. Böyle bir özdeşlik sağlandığında kamu alanı ve katılım mekânını iki ayrı ontolojik öğe olarak ele almaya gerek kalmayacaktır.

Bu ontolojide STK'lar, kamu alanına yeni bir aktör olarak girmesine karşın seçim süreci ve meclisin niteliğine ilişkin yedinci öğe Tablo 3'te Tablo 2'deki biçimiyle aynen yer almaktadır. Bunun nedeni STK'ların konuya özgü (issue specific) olmaları ve iktidar taleplerinin bulunmayışıdır. *Yani STK'lar, var olan devlet yerine değil onun yanısıra işlevler yüklenmektedir.*

Tablo 3'teki sekizinci öğe değişmiştir. Siyasal otorite artık yalnız değildir. STK'lar da bu alanda yer almakta ve ortaklık talebinde bulunmaktadırlar. Böyle bir talebin meşruiyeti neye dayanmaktadır. Kuşkusuz her STK kendi kamu alanında sağladığı bir oydaşmayla bu hizmetleri üretmeye talip olmaktadır. Ayrıca yeni ve yaratıcı yaklaşımlar geliştirmektedir. Ama tüm bunların meşruiyeti sağlamak için yeterli olmadığı ileri sürülebilir. Bunun meşruiyetini kavramak için başka bir tür akıl yürütme gerekebilir. Toplumda belli bir geliri olanların bu gelirleriyle istedikleri gibi tüketim yapma özgürlükleri vardır. Bu kişilerin özel alanlarındaki birikimlerini belli bir kamu hizmeti yapmakta kullanmalarını sınırlamak

için makul bir neden bulmak zordur. Bir STK'nın iktidar talebi içermeden üyelerinin özel alanlarından getirdikleri kaynaklarla belli bir konuda kamu hizmeti üretimine olanak sağlanınca, *bir bakıma sınırlı bir alanda da olsa doğrudan demokrasiye* yaklaşılmış olmaktadır.

Katılımcı demokrasinin ontolojik kabullerindeki yedinci öğe bir başka değişikliği göstermektedir. Toplumların bireyleri kendilerine kamusal özne olma yolunu açtıkları gibi, dış dünyayla siyasal otoritenin doğrudan denetimi altında olmayan ilişkiler içine girme yolunu da açmıştır. Eğer birinci ontolojik kabulde toprak, topluluk özdeşliğinin çözülmekte olduğu kabulü yapılmasaydı, bu kabulü de yapmayarak bu değişikliği yönetişim aşamasına bırakabilirdik. Ayrıca dokuzuncu öğedeki sistemin dışa açık olması kabulünün bir sonucunun, devletin bazı işlevlerinin ulus-üstü kuruluşlara devri anlamına geleceği üzerinde durularak siyasal otoritenin siyasal karar alanının daralacağı da gösterilebilirdi.

Katılımcı demokrasinin ontolojik kabullerini gördükten sonra bu kabullerin karar alanına yansımalarının verildiği ikinci sütuna eğilelim. STK'ların yeni bir kamusal özne olarak ortaya çıkması, kamusal alanın kapsamının belirlenmesinde yeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Siyasal otoritenin faaliyet alanı toplum tarafından belirlenmiştir. Oysa STK için böyle bir önbelirleme söz konusu değildir. Toplumun belli bir grup üyesi, bir STK kamusal alanında hizmet üretme konusunda oydaşma sağladığında üretim hemen başlayabilecektir. Bu durumda da *kamusal alanın kapsamına yeni bir eklenti* yapılmış olacaktır. Tablo 3'teki ontolojik kabuller yapıldıktan sonra, kamusal alanın önceden belirlenmişliği kabulünün sürdürülmesine olanak kalmamaktadır. Kısmî alanlarda da olsa, oydaşmalarla sağlanan, demokratik güç oluşumları, demokrasiyi sadece siyasal otoriteyi kullananları seçmeye hapsolmaktan çıkarmış, belli ölçülerde de olsa *siyasal gücün oluşumunun demokratikleşmesi* yönünde bir adım atmışlardır.

Eğer katılımcı demokrasinin tekdüze uygulamaları yadsıyarak çeşitliliklere olanak sağlayan bir rejim olduğu kabul ediliyorsa, demokratik sistemin üreteceği kararların iki farklı nitelikte olacağını da kabul edilmelidir. Bunlardan bir kısmı siyasal otoritenin kendisinin uygulayacağı kararlar olacak, diğeri ise çeşitliğin ortaya çıkmasına olanak sağlayacak *izin verici düzenleyici kararlar* olacaktır.

Burada karşımıza çıkan soru, çeşitliliğe olanak verilmesinin sınırlarının neler olacağıdır. Çeşitliliğin en uç noktası toplumdaki her kişinin kendi istediğini gerçekleştirmesidir. İlk bakışta, bu halde, herkesin isteği yani demokratik yönetim gerçekleşmiş olacaktır. Oysa bu kanı yanıltıcıdır. Bu en uç durumda, tüm kamu mal ve hizmetlerinin piyasa mekaniz-

ması içinde üretilmesi gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Oysa bu geçerli olamaz çünkü kamu mal ve hizmetleri kavramının ortaya çıkması bu mal ve hizmetlerin piyasa içinde yeterli düzeyde üretilememesi dolayısıyladır. Öyle ise *çeşitlilik argümanının kamusal mal ve hizmet kavramını ortadan kaldırmamakla sınırlanmış olduğunu* söylemek doğru olur.

Çoğulcu demokrasi aşamasında Meclisin toplumdaki çıkar gruplarının distorsiyona uğramış bir temsili olduğu kabul edilince, Meclis platformunda usulüne uygun alınmış kararların çoğu kez kamu alanındaki oydaşmadan farklı olabileceği de kabul edilmiş olmaktadır. Ama katılımcı demokrasi bu farklılığı görmezden gelemez. Nitekim Tablo 3'ün ikinci sütununda yer alan üçüncü öğede üretilen kararların meşruiyeti için meclis platformu ile kamu alanı arasındaki paralellik, bir ön koşul olarak getirilmiştir. Bu koşul özellikle izin verici düzenlemelerde önem kazanmaktadır.

Katılımcı demokrasinin karar verme süreçlerinin beşinci öğesinde de önemli bir değişme yaşanmaktadır. Siyasî otoritenin uygulamada vereceği birçok kararda, daha önceki modellerde olduğu gibi araçsal bir rasyonelliği sağlamak yerine, *iletişimsel rasyonelliği sağlamaya çalışması* öngörülmüştür. Bu halde amaçlar ve araçlar aynı süreç içinde kararlaştırılır hale gelmektedir.

DEMOKRATİK YÖNETİŞİM

Katılımcı demokrasi, temsilî demokrasinin yerine onun kadar *dakik* (rigorous) bir sistem önerememekle beraber, temsilî demokrasinin yetersizliklerini azaltarak kalitesini yükseltebilmek için onu değişik yönlerden kuşatmaktadır. Yeni aktörler tanımlamakta, kamusal alanı yeniden yapılandırmakta, karar süreçlerini oy çokluğu dışındaki ölçütlerle geliştirmekte, rasyonalite iddiasının niteliğini değiştirmektedir. Bunlar genellikle *heuristik* iyileştirmelerdir. Bu tür iyileştirmelere karşın katılımcı demokrasinin açık bir kuramsal temele dayanmayışı, yönetimlerin iyileştirilmesi arayışlarının sürmesine neden olmuştur. Demokrasi konusundaki arayışlarda yeni ve radikal bir adım, *yönetim* yerine *yönetişim* kavramının geçmeye başlamasıyla atılmaktadır. En uçtaki biçimiyle ifade edilirse yönetişim yaklaşımında *yöneten ve yönetilen ikiliği ortadan kaldırılmak* istenmektedir. Çıkış noktasına bakarak bunun bir demokrasi kuramı değil de bir tür yönetim tekniği olduğu iddia edilebilir. Ama kanımca bu iddia geçersizdir. Çünkü daha dikkatli düşünülürse yöneten ve yönetilen ikileminin ortadan kaldırılması iddiasının demokrasinin halkın yönetimi olması tanımının bir başka biçimde ifadesi olduğu kavranır. Öyle ise yöne-

tişim ile demokrasi anlayışında yeni bir aşamaya gelindiğini kabul edebiliriz.

Yönetimden yönetişime geçişteki temel nedenin katılımcı demokrasinin işleyişine getirilen eleştiriler değil, topluma ilişkin ontolojik kabuldeki değişiklikler olduğu söylenebilir. Bu değişiklikler Tablo 4'te özetlenmiştir. Küreselleşen dünyada *"toprak" ile "topluluk" özdeşliği ortadan kalkınca*, artık toplulukların yeni bir biçimde temsil edilmesi gerekmektedir. Toplulukların toprak temelli temsilinin yerini *ilişki ağları halindeki bir temsil* almaktadır. Bu ilişki ağlarının sayısı çoktur. Bu temsilde her karar konusu için ayrı bir ilişki ağı öngörülebilir. Bir ontoloji kabulü yapıldığında, bunu sadece ilişki ağları şeklinde tanımlamak yetersiz kalır. Bu *ağların yapısı* üzerinde durmak gerekir. Çünkü nelerin yapılıp yapılamayacağını bu yapı belirler. Tabiî ki bu ilişki ağlarının gerisinde bir tarihî gelişme ve sosyal yapı bulunmaktadır. Bu sosyal yapının güç ilişkileri, tüm eşitsizlikleri, dışlanmaları bu yapıya asimetrik ilişkiler ya da tek yönlü bağlantılar, kurulmayan ilişkiler halinde yansır. Bu ilişki ağları içinde her düğüm noktası diğer düğüm noktalarıyla iki yönlü ilişkide değildir yani çok bağlı değildir, içinde delikler vardır. Eğer bu ağlar çok bağlı olsaydı toplum içinde farklılıklardan, yarışma üstünlüklerinden vb. söz edilemezdi. Bu nedenle zayıf ilişkilerin gücünden söz edilmektedir. Ayrıca bu ilişki *ağları sınırları belli bir toprağa hapsolmamıştır.* Tüm toprağı kapsamayabileceği gibi, bu toprağın dışına da yayılabilir. Bu ağlar her an yeni bireylerin katılımlarına ve ağdan ayrılmalarına açıktır. *Toplum bu çok sayıdaki ilişki ağının birlikteliği* olarak tanımlanmıştır. Artık sabit sınırlarla çevrilmiş bir toplum söz konusu olmadığı için temsilî demokrasi mantıkî dayanaklarını kaybetmektedir.

Bu ontolojide nasıl fizikî niteliği olan toprağın (territory) yerini ilişki ağları aldıysa, *birey de ilişki ağlarının düğüm noktasıyla tanımlanır* ya da temsil edilebilir hale gelmektedir. Ego merkezli bu toplumsal ilişki ağları, bir tür kaynak olarak da görülebilir. Bireyin toplumsal ağ üzerinde hangi noktada yer aldığı kendi isteklerini *ya da güdülerini* yerine getirmede ne düzeyde *bir sosyal kapitalle donatılmış* olduğunu belirlemektedir. Diğer ontolojik kabullerde bireyden söz edildiğinde de bu bireylerin toplumda servet, eğitim vb. belli bir birikimle yer aldığı kabul edilmektedir. Ama bireyler, ilişkiler ağlarının düğüm noktası olarak tanımlandığında, *o bireyin göreli konumu da* önem kazanmaktadır. Bu konum, bireysel niteliklerden yararlanmanın etkinlik düzeyini belirlemektedir.

DEMOKRATİK YÖNETİŞİM

Ontolojik Kabuller	Karar Verme Süreçleri ve Kararların Nitelikleri
1) Toplum çok sayıda ve değişik türdeki ilişki ağlarının bir birlikteliğidir. Sınırları belirlenmemiştir. 2) Birey ise güdüsünün varlığı ve değişik türdeki ilişki ağlarının üzerinde kesiştiği bir düğüm noktası olarak tanımlanmıştır. 3) Her bir ilişki ağı ayrı bir konuya özgü bir kamu alanı oluşturmaktadır. (İlişki ağlarının biri yurttaşlık ağı niteliğindedir).	1) Her ilişki ağı içinde bir konuda oydaşma sağlandığında eşzamanlı karar verilmiş ve uygulama başlatılmış olmaktadır. Oydaşma (siyasal gücü) uygulama için gerekli gücü açığa çıkarmakta ve işbölümünü vb. yaratmaktadır. 2) Belli konuya özgü ağların üyesi olmak üstünlükler sağladığı kadar sorumluluklar da getirmektedir. Sorumluğunu yerine getirmeyen, ağ dışı kalmaktadır. Bu ağdan kopanlar başka bir ağda yer almaya hazır hale gelmektedir.

Tablo 4

Böyle bir temsil değişikliğinin önemli sonuçları vardır. Daha önceki ontolojilerde yer alan STK'lara bu ontolojide ayrıca yer verilmemiştir. Çünkü *her bir STK, toplumu oluşturan çok sayıdaki ilişki ağından birini oluşturmaktadır.* Eğer STK'ları ayrıca belirtmek istersek, onların ağlarını ayrıca belirlemek gerekir. Politik partiler konusunda da benzer bir kabul yapılabileceği söylenebilir. Ama bu konuda dikkatli olmak gerekir. Böyle bir ontolojik kabulde siyasal gücün nasıl oluştuğu konusunda çözümlemelere gitmeden, bu konuda bir saptama yapmamakta yarar vardır.

Ülkelerin toprak sınırlarının akım ilişkilerini denetleyemez hale gelmesi, tek bir ulusal kamu alanından söz edilmesi olanağını da ortadan kaldırmaktadır. Ama *her bir ilişki ağı belli bir konuya özgü kamu alanı* olarak görülebilir.

Tablo 4'ün ikinci sütununda bu tür ontolojik kabullerin karar alanındaki sonuçları verilmiştir. Ontolojide kabul edilen her ilişki ağında karşılıklı etkileşmeyle bir oydaşma sağlandığında, bir konuda *eş zamanlı olarak karar alınmış ve uygulamaya geçilmiş* olmaktadır. Bu *oydaşmaya razı olmayanlar, o ilişki ağından ayrılacak* ve kendi tercihleriyle uyumlu bir ilişki içindeki bir başka ağa katılacaktır.

Denilebilir ki böyle bir temsil içinde hem özel, hem kamu mal ve servislerinin üretilmesine ilişkin kararlar üretilebilir ve uygulanabilir. Eğer bu doğru ise *ayrı bir siyasal otoriteye gerek duyulmamaktadır.* O halde

yönetişimin yönetilen ve yöneten farklılığını ortadan kaldırması iddiasının da gerçekleştiği söylenebilir. Ayrı bir siyaset kurumu da devreden çıkmaktadır. Oysa böyle bir analizin ihmal ettiği bir nokta vardır. Her ilişki ağında oydaşma sağlanabilmesi ve bu oydaşmanın yaşamı bir krize götürmeyecek biçimde gerçekleşmesi için *daha önce toplumdaki herkesin kabul ettiği düzenleyici kuralların bulunması* gerekir. Kuralın ya önceden konmuş olması ya da bu ontolojik kabullere uygun biçimde üretilmesi gerekmektedir. Oysa Tablo 4'te verilen ontoloji buna olanak vermemektedir. Bu nedenle bu ontolojiyi tamamlayacak şekilde söz konusu kuralların üretilmesi için bu ontolojiye bazı eklentiler yapmak gerekecektir.

Sistemin uyacağı *kuralların* bu ontolojide büyük değişiklikler yaratmadan *üretilebileceği bir temsil biçimi geliştirmek* gerekir. Bu konuda *dört farklı seçenek* olduğu söylenebilir. Bunlardan *birincisi,* tüm ilişki ağlarının içinde kalacağı bir toprak (territory) saptamaktır. Açıktır ki bunun için tek bir seçenek vardır. O da *yerküredir.* O halde *bu kuralların dünyanın tümü için konulması* gerekecektir. Küreselleşmenin yaşandığı bu dünyada böyle bir kabulün uzun erimde gerçekleşebileceği beklenebilir. Tüm yerküre için geçerli kuralların varlığı kabul edilince, demokratik yönetişimin ilişki ağlarına dayanan temsilinin işleyen bir sistem oluşturmak için yeterli olduğu söylenebilir.

Yerküre düzeyine yükselmeden *ulus devletler düzeyinde kalarak* bir çözüm bulmak için ikinci bir seçenek geliştirilebilir. Bu da var olan ontolojide kuralların üretileceği *özel bir yurttaşlık ağı* denilebilecek bir ağ *tasarlamaktır.* Yurttaşlık ağı, demokratik yönetişimin ontolojisinde varlığı öngörülen çok sayıda ilişkiler ağından özel bir tanesi olacaktır. Toplumu oluşturan bireylerin hepsinin yurttaşlık ağının üyesi olması düşünülebilir. Günümüzdeki eşit yurttaş kavramı, toprak-topluluk özdeşliğine dayanan ontolojik kabullerle uyumludur. İlişki içindeki ağlar toplumunda *yurttaş eşitliğini yeniden tanımlamak* gerekir. Yurttaşlık ağında *bireylerin eşitliği, ağ üzerinde bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi* olarak ortaya konulabilir. Bu, içinde boşluklar bulunmayan çok bağlı bir ağdır. Bu yurttaşlık ağında üretilecek olanlar, toplumun uyacağı kurallar olacaktır. Bir anlamda bu ağ siyasal olanı geri getirmiş olmaktadır. Bu ikinci seçenek, sorunu ağ temsilinin dışına çıkmadan çözmektedir. *Yurttaşlık ağı bir tür kamu alanı oluşturmaktadır.* Kamu alanı oluşturabilmesi için bu ağın çok odaklı olması, her odağın her bireye ulaşabilmesi, bireyler arası ilişki kurmaya açık olması gerektiği ileri sürülebilir.

Denilebilir ki ilişki ağları üzerinden temsil, toplumda değişik sektörlerde üretilecek mal ve hizmetlerin, bir çeşitlilik içinde nasıl üretileceğini ayrı, ayrı çözümlemeye uygun bir temsil sağlamaktadır. Ama bireyin

genel ideolojik yöneliminin oluşmasında yani toplumsal iyi anlayışının ve buna karşı muhalefet pozisyonlarının gelişmesinde kamu alanı kavramına göre daha elverişsiz bir temsil biçimidir. Yukarıda yapıldığı biçimde bir yurttaşlık ağı tanımlandığında, gerçekte kamu alanı bir ağ anlayışına tercüme edilmiş olmaktadır. Kamu alanının tüm işlevlerinin bu ağ tarafından yerine getirilmesi öngörülmektedir.

Üçüncü seçenek, ikincisi kadar saf bir çözüm değildir. Bu seçenekte ağsal ve sınırları belirlenmiş bir toprakla temsil, aralarında bir işbölümü yaparak kullanılmaktadır. Ağsal temsil, bireylerin özel ve STK'lar alanındaki faaliyetleri üzerinde düşünebilmek, açıklamalar geliştirmek için kullanılacaktır. Kamu alanı, siyasal partiler ve kamu hizmetlerinin arzı konusunda geliştirilecek çözümlemelerde ise sınırları belirlenmiş bir toprakla temsilden yararlanılabilir. Yani üçüncü seçenek Tablo 3 ve Tablo 4'te verilen temsillerin *bir melezlemesi olarak görülebilir.* Katılımcı demokrasiden demokratik yönetişime geçiş dönemleri için böyle bir melez temsilin uygun olacağı düşünülebilir.

Seçeneklerden dördüncüsü, ağsal ve topraksal temsili bir başka biçimde bir araya getirmektedir. Sınırları belirlenmiş bir toprakla (territorial) temsil edilen bir toplumda bu alan bir ortam (millieu) olarak görülebilir. *İlişki ağları da bu ortama gömülü olarak oluşmaktadır.* Böyle toprağa dayalı bir temsil olanaklı görüldüğünde, kamu alanı ve sistemin uyacağı kuralların, bir kamu malı olarak üretilmesi olanaklı hale gelir. Bu *millieu* içinde yurttaşlık ağı oluşacaktır. Bu durumda ağın çok sıkı ilişkili olması gerekmemekte ama sıkı ilişkiler geliştirme potansiyeline sahip olması gerekmektedir.

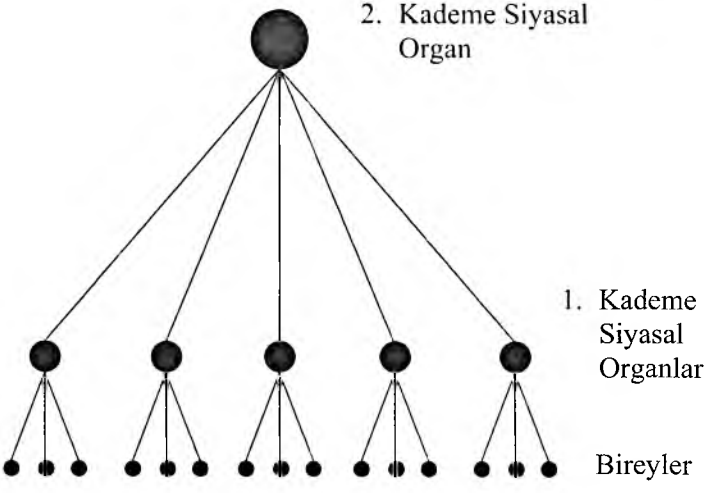
İKİ KADEMELİ DEMOKRASİ PRATİĞİNDEKİ DEĞİŞİK ONTOLOJİK SEÇENEKLERİN İRDELENMESİ

Demokrasi anlayışımızın değişmesine paralel olarak, demokrasi kuramlarının dayanağını oluşturan topluma ilişkin ontolojik kabullerin nasıl değiştiğini gördük. Ama bu çözümlemelerimizde demokrasi pratiğinin gerçekte çok kademeli olduğunu ihmal ettik, tek kademeli bir demokrasi varmış gibi davrandık. Oysa toplumların örgütlenmesine bağlı olarak demokrasi pratiklerinin çok kademeli olduğunu biliyoruz. Demokrasi pratiğinin çok kademeli olmasının, tek kademeli bir demokrasi kuramıyla kavranamayan sorunlara ve ontolojik kabullerine yansımasını görelim.

Bu problemi ilk aşamada basitleştirerek ele alalım. Bunun için önce *sorunu temsilî demokrasi için ortaya koyarak basitleştirelim.* Daha sonra *sadece iki kademenin* bulunduğunu varsayalım. Eğer sorunu iki kademe

için çözümleyebilirsek bulgularımız çok kademeli demokratik sistemler için de kolayca genelleştirilebilecektir. Son olarak da her kademenin ontolojik temsilini Tablo 1'deki gibi ayrıntılı olarak ele almak yerine sadece iki öğesiyle *toplumu oluşturan bireyler* ve *seçimle gelen siyasal organ* olmak üzere basitleştirerek sadece iki öğesiyle ele alalım. Burada siyasal organ daha önce sözü edilmiş olan *Meclis ve siyasal otoriteyi* içermek üzere tanımlanmıştır. Bu son basitleştirmeyi yaparken bunun Tablo 1'deki ayrıntılı temsil düzeyiyle ilişkisini akıldan çıkarmayalım.

Günümüzdeki iki kademeli demokrasi pratiklerine baktığımızda her biri makul görülebilecek *üç farklı seçeneğin* olduğunu görüyoruz. Bu seçenekler Şekil 1, Şekil 2, Şekil 3'te özetlenmiştir.

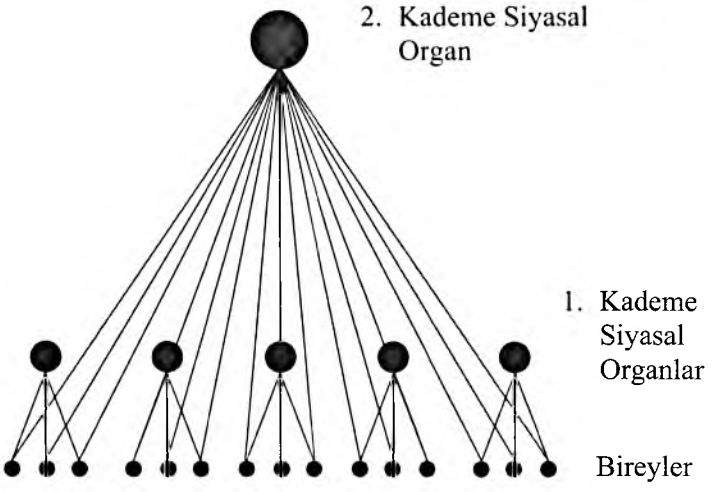


Şekil 1: Temsilcinin Temsilcisi

Birinci seçenek belki *temsilcinin temsilcisi* seçeneği diye adlandırılabilir.

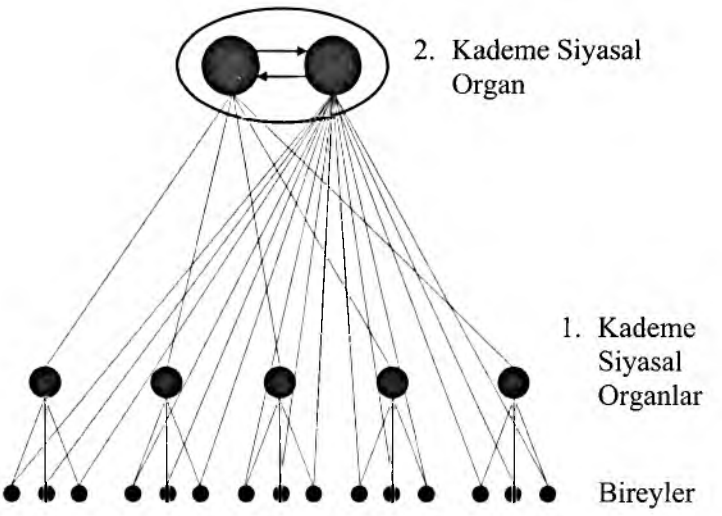
Bu seçenekte, Şekil 1'de görüldüğü üzere, bir toplumdaki bireyler seçim yoluyla birinci kademedeki siyasal organları oluşturmaktadır. Birinci kademedeki siyasal organlar ikinci kademe demokrasinin bireyleri haline gelmektedir. Onlar da demokratik süreçlerle ikinci kademenin siyasal organlarını oluşturmaktadır. Örneğin ulus devletlerle Birleşmiş Milletler arasında böyle bir kademelenmenin olduğu söylenebilir. Böyle bir yakla-

şım ikinci kademenin dolaylı olarak seçilmesi dolayısıyla onların halkın tercihlerinden kopmasını kolaylaştırdığı için eleştiri konusu olmaktadır.



Şekil 2: Her Kademe İçin Doğrudan Temsil

Bu eleştiriye çözüm getirmek isteyen *her kademe için doğrudan temsil* olarak adlandırılabilecek ikinci seçenekte, Şekil 2'de görüldüğü üzere toplumdaki bireyler, birinci kademe siyasal organları olduğu gibi ikinci kademe siyasal organları da seçmektedir. Yani *yerel ve merkezî siyasal organlar birbirinden bağımsız olarak halk tarafından seçilmektedir.* Her ikisi de meşruiyetini doğrudan halktan almaktadır. Türkiye'de yerel ve merkezî yönetimler arasında bu tür iki kademeli bir ontoloji kabulüne uygun olarak seçim yapılmaktadır.



Şekil 3: İki Tür Bir arada

Şekil 3'te verilen üçüncü seçenek, ilk iki seçeneğin birlikte kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır. İlk iki seçeneğin birlikte kullanılması *ikinci kademedeki siyasal organın* oluşmasında ortaya çıkan yapının *aralarında iç gerilme bulunan ikili bir yapıya* sahip olmasını gerektirmektedir. Bu seçeneğin uygulanmasının en çok bilinen örneği Avrupa Birliği'dir. Ulus devletlerin halkları kendi siyasal organlarını seçmektedir. Bu devletlerin temsilcileri ise Avrupa Birliği'nin Konseyi'ni oluşturmaktadır. Bu oluşum birinci seçeneğin uygulanması sonucu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan tüm Avrupa'da yaşayanların katıldığı seçimlerle Avrupa Parlamentosu seçilmektedir. Yani ikinci seçenek uygulanmaktadır. Farklı iki meşruiyet temeline sahip bu iki karar organı arasında bir yetki bölüşmesi sorunu ve sürekli bir gerilim bulunmaktadır. Bu ontolojiye AB noktasından bakılırsa iki tür öğe üzerine kurulmuş bir demokrasi söz konusudur. Öğelerden biri yurttaşlar, diğeri ise ulus-devletlerdir. Yine AB'nin tarihini yorumlayarak başlangıçta bu iki öğeden güçlüsü olan ulus-devletlerin karar organında belirleyici olacağı ve zaman içinde bireylerin göreli gücünün artacağı söylenebilir.

İki kademeli bir demokrasinin üç ontolojik seçeneğini gördükten sonra, *iki kademeli demokrasinin ne tür karar sorunları yarattığını* ele alalım. Denilebilir ki iki kademeli demokratik sistemler için önerilen her üç ontoloji de makul bir çözüm olarak görülebilir. Ama belli bir durum kar-

şısında her üç ontolojinin de üreteceği kararlar birbirinden farklı olacaktır. En azından bu kararların her zaman aynı olacağını iddia edebilecek durumda değiliz.

İki kademeli demokrasiye özgü karar sorunlarını yakalayabilmek için üç farklı ontolojide neden farklı kararlar üretildiğine açıklık kazandırmak gerekir. Buradaki farklılığı temsilî demokrasinin ontolojik varsayımları içinde irdelemeye çalışalım. Şekil 1 ve Şekil 2'de ikinci kademede verilen kararların hangi güdülerin etkisi altında verildiğini ortaya koyarsak bu farklılığın nedenleri de ortaya çıkar. Bireyler seçimlerinde karar verirken *bireysel mutluluklarının* nasıl sağlanacağının farkında olarak onu en yükseğe çıkarmaya çalışacaklardır. Birinci kademe siyasal organların seçimi bu güdülerle yapılacaktır. Oysa ikinci kademe bunların temsilcilerinden oluşacaksa bu temsilcilerin seçiminin güdüsü *birinci kademe sistemin kamu yararını korumak* olacaktır. Çünkü bu birinci kademe sistemin siyasal organı oluştuğunda, bu organın kararlarının kamu yararını sağlamak için üretmesi öngörülmektedir. Nitekim tüm idare hukuku bu varsayım üzerine kurulmuştur. Yani ikinci kademe siyasal organ, birinci kademe toplulukların kamu yararını temsil edenlerden oluşacaktır. Oysa Şekil 2'deki gibi ikinci kademe siyasal organ, doğrudan tüm sistemin bireyleri tarafından seçilecekse, ön plâna çıkan bireylerin doğrudan çıkarları olacaktır. Demek ki *bireysel yarar ile kamusal yarar arasındaki farklılıklar* çok kademeli demokratik sistemlerin ontolojik kabullerine göre üreteceği kararların farklılaşmasına neden olmaktadır. Aslında Şekil 3'teki ontolojide *iki farklı meşruiyet çizgisine dayanarak oluşturulan ikili siyasal organ içindeki iç gerilim* de bu bireysel ve kamusal yarar farklılıklarından doğmaktadır.

İki kademeli bir temsilî demokrasinin karşılaştığı en önemli karar sorunu, iki kademe arasında önceden belirlenmiş yetki paylaşımının nasıl dağılacağıdır. Sistemin merkezî ya da desantralize olmasına göre yetkinin birinci ve ikinci kademe arasındaki dağılımı değişebilecektir. Genel olarak *desantralize bir sistemin toplumdaki bireylerin isteklerine daha yakın kararlar üretebildiği, bunun da demokrasinin kalitesini* geliştirdiği düşünülmektedir. Ama birinci kademedeki demokrasinin işleyişi temsilî demokrasi anlayışı içinde donmuş ve bir çoğunluk diktasına dönüşmüş bulunuyorsa, demokrasinin kalitesini geliştirmek için yetkileri ikinci kademeye toplayarak demokrasi adına bir çoğunluk diktası kurulmasının önlenmesi gerekebileceğini de unutmamak gerekir. Çok kademeli demokrasilerde, bir başka yetki bölüşmesi sorunu, biraz önce üzerinde durduğumuz üzere, üçüncü seçeneğin siyasal organının ikili yapısında, bu ikili yapı içinde bir yetki bölüşmesi sorunu olarak ortaya çıkmaktadır.

Buradaki irdelemelerimizde demokratik sistemin temsilini çok basitleştirdiğimizi hatırlar ve ihmal ettiğimiz diğer öğelerden bazılarını, örneğin her kademenin bir kamu alanının bulunduğunu hatırlarsak yeni sorunlarla karşılaşırız. Bunlardan biri, *birinci kademe kamu alanının ikinci kademe kamu alanı tarafından işgal edilmesi* ve bağımsız olarak varlığını koruyamamasıdır. Bu halde üretilen kararların demokratikliği ve demokrasinin kalitesi konusunda önemli sorunların doğacağı açıktır.

Bu tartışmayı daha çok ayrıntılandırmaya gerek yok. Şimdi iki kademeli demokrasilerin ontolojilerini tartışmaya açarken yaptığımız *temsilî demokrasi varsayımını gevşetelim.* Bunun yerine çoğulcu demokrasi ve katılımcı demokrasi kabullerinin yapılmasının neyi değiştireceğini araştıralım. İki kademeli demokrasileri temsil ederken ontolojilerini basitleştirdiğimiz için şekillerde çok önemli değişiklikler gözlenmeyecektir. Ama bu demokrasi türlerinin daha ayrıntılı kabulleri düşünüldüğünde farklılıklar ortaya çıkacaktır. Çoğulcu demokraside karar konularıyla ilgili yaptığımız çözümlemede iki noktada değişme olacağı söylenebilir. Bunlardan birincisi kademelenmeye ilişkin değişik ontolojik kabullerin üreteceği kararlar arasındaki farklılık, bu halde, kamusal yarar ile bireysel yararlar arasındaki farklılıkla değil, *toplumdaki çıkar gruplarının çıkar dengesiyle bireysel çıkarlar arasındaki farklılıkla* açıklanacaktır. İkinci kademe ile birinci kademe arasındaki yetki dağılımın belirlenmesi de büyük ölçüde çıkar grupları dengesiyle açıklanacaktır.

Aynı soruları katılımcı demokrasi açısından ele alarak yanıtlamaya çalışırsak, onun özelliklerinin etkisini gözleyebilmek için iki kademeli demokrasinin ontolojik kabulleri içinde *STK'lara yer vermek düşünülebilir.* STK'lar bireylerin oluşturdukları yeni aktörler olarak yer alır. Kamu hizmeti üretme alanına girerek yerel ve merkezî siyasal organlarla ortaklık oluştururlar. Bu durumda siyasal organların yetkilerinin önceden belirlenmiş ve sabit olması özelliği ortadan kalkmaktadır. İki kademeli farklı katılımcı demokrasi ontolojilerinin üreteceği kararlar arasındaki farklılıkların, temsilî demokrasi ontolojilerinin kararları arasındaki farklılıklardan daha az olacağı söylenebilir. Çünkü bu *halde kararlarda aranan iletişimsel rasyonellik temsil biçimlerinden daha az etkilenecektir.* Şimdi demokratik gelişmede dördüncü aşama olan *yönetişime geçilmesinin iki kademeli demokrasinin ontolojik kabullerinde* ne tür değişiklikler yapacağı üzerinde duralım. Demokratik yönetişimin en uçtaki temsiline ilişkin ontolojik kabuller Tablo 4'te verilmiş ama bu aşamaya gelinceye kadar değişik aşamalardan geçilebileceği belirtilmişti. Bu ara aşamalara yeniden değinmeden tam yönetişim aşamasına yani yöneten yönetilen ayrımının kalmadığı aşamadaki iki kademeli demokrasi ontolojisinin nasıl ku-

rulabileceği üzerinde duralım. Yönetişimde hiyerarşik ilişkilerin yerinin olmayacağı yatay ilişkilerin hâkim olacağı hatırlanırsa *iki kademenin bulunmayacağı tek bir ağla temsil edileceği* söylenebilir. Yani nasıl yönetilen ve yöneten ikilemi kalkıyorsa kademe farklılığının da kalkacağı iddia edilebilir. Ama ilişkiler ağlarının yapıları analiz edildiğinde bu yapı içinde birinci ve ikinci kademenin ilişkilerinin iki kademe olarak ayrıştığı da gözlenebilecektir. Yani burada ağın içyapısından doğabilecek bir kademelenme söz konusu olmaktadır. Ama zaman içinde bu kademelenmenin bulanıklaşabileceğini de unutmamak gerekir.

Son değinmeler

Değişik demokrasi anlayışlarının gerisindeki ontolojik kabullere ilişkin tartışmayı tamamlamadan önce, kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak bir başka ontoloji sorusuna yanıt vermek gerekiyor. Bu soru da bu yazıda *bireye ilişkin ne tür bir ontolojik kabulün bulunduğudur.* Tabiî ki değişik demokrasi ontolojilerini tanımlarken bu konuda verilmiş ipuçları bulunmaktadır. Ama bu konuyu daha da açık ele almakta yarar vardır. Her siyasal ideolojinin gerisinde farklı bir birey ontolojisi kabulü bulunmaktadır. Bir liberal demokrasinin bireyi kendi yararını (utility) en fazlaya çıkarmaya çalışan atomistik bireydir. Oysa sosyal demokrasinin bireyi böyle olamaz. Dayanışmacı kaygıları ön plâna çıkaran böyle bir ideolojinin bireyi artık atomistik değildir, başkalarıyla ilişki içindedir. Bu bireyin mutluluğuna, ilişki içinde olduğu kişilerin mutluluğu da katkıda bulunmaktadır. Diğer ideolojiler için de farklı bireyler tanımlanabilir. Bu yazıda genel olarak demokrasinin bireyinin ontolojisi tanımlandığı için demokrasiyi benimseyen tüm ideolojilere olanak veren bir birey ontolojisi tanımlanacaktır. Yani bu ontoloji *tek tek siyasal ideolojilerin bireylerinin ontolojik kabullerine göre daha az kısıtlanmış olacaktır.*

Bu saptamayı yaptıktan sonra bu yazıda ele aldığımız değişik demokrasi türlerinin bireye ilişkin ontolojik kabullerine açıklık kazandıralım. *Temsilî demokraside* bireyin ontolojik özelliği olarak sadece *atomistik olması* üzerinde durulmaktadır. Ama bu atomistik bireyin seçmelerini yaparken yararını (utility) en fazlaya çıkaracağı kabulü yapılmamıştır. Eğer böyle yapılsaydı demokrasi sadece liberalizme hapsedilmiş olurdu. Bireyin karara varırken hangi değerleri göz önüne alacağı bu nedenle belirlenmemiş, serbest bırakılmıştır. Bu serbest bırakma bireyin mutluluğu üzerinde durularak yapılmıştır. *Çoğulcu demokrasiye* geçildiğinde ise atomistik olma kabulü terk edilerek, *bireyin ilişki içinde olması* kabul edilmiştir. Ama bu ilişkide olma, sosyal demokrasinin birbirinin mutlulu-

ğundan etkilenmeye işaret eden biçimdeki bir ilişki içinde olmak değil, *bir grubun üyesi olmayı sağlayacak türde bir ilişki* içinde olmaktır. *Katılımcı demokrasiye* geçildiğinde ise bireyin bu tür ilişki içinde olma niteliğine *kamusal özne olma isteğine* sahip olma özelliği de eklenmiştir. Bu halde birey ilk iki türdeki demokrasinin bireyinin tanımlanmasından daha fazla belirlenmiştir. Bireyin mutluluğuna katkıda bulunan değerlerden sadece biri olan kamusal özne olma diğerlerinden ayrılarak, açıkça belirtilmiştir. *Yönetişimin bireyi* ise çok sayıda iletişim ağının kesiştiği *bir düğüm noktası* olmaktadır. Ama bu birey sadece ilişkilere indirgenmemekte, bu bireylerin kararlarını yönlendiren *güdülere sahip olduğu ve sosyal kapitalle donatıldığı* kabul edilmektedir.

Bu yazı içinde temsilî demokrasi, çoğulcu demokrasi, katılımcı demokrasi ve yönetişim birbirini izleyerek ele alınırken aralarında bir evrimsel sıra öngörülmüştür. Ama bu yazının bir demokrasi tarihi yazma iddiası yoktur. Burada amaçlanan demokrasiye ilişkin kavram alanında bir berraklık sağlamaktır. Bu nedenle, *bu yazının eleştirilmesinde* demokrasi tarihi referanslı irdelemelerden çok, geliştirilmeye çalışan yaklaşımın *iç tutarsızlıklarından yola çıkmak* daha verimli olacaktır.

Bu yazıda ele alınan saf türler, temsilî demokrasi, çoğulcu demokrasi, katılımcı demokrasi, günümüzün demokratiklik iddiası taşıyan rejimlerinde çoğu kez bir arada yer alıyorlar. Denilebilir ki demokrasi pratiğinde seçim süreçleri kararlaştırılırken, bu süreçlerin meşrulaştırılmasında temsilî demokrasi kavramı kullanılırken, siyasal örgütlenmelerin yasallaştırılmasında meşruiyet çerçevesinin kurulmasında çoğulcu demokrasi yol gösterici oluyor. Ama bu iki tür de toplumdaki bireylerin beklentilerini karşılamaktan uzak kalınca demokrasinin kurumsal çerçevesinde radikal değişmelere gitmeden göreli olarak küçük değişmelerle katılımcı demokrasi ve yönetişim pratiklerine olanak veriliyor. *Böyle bir melez demokrasi pratiği içinde de hiçbir türün ontolojik kabulleri berraklık kazanamıyor.* Bu nedenle de bu yazıda yapılan irdelemelere gerek duyuluyor.

Günümüzde uygulamaya çalıştığımız değişik demokrasi pratiklerinin ontolojik kabullerine ilişkin irdelemelerimizi bu yazının amaçlarıyla uygun biçimde tamamlamış bulunuyoruz. Bu kısa deneme bize değişik demokrasi anlayış ontolojilerinin netleştirilmesinin, hem *demokratik karar mekanizmalarının işleyişini kavramak hem de demokrasi pratiklerinin iyileştirilmesi* bakımından önemli potansiyeller taşıdığını gösterdi. Ontolojik kabulleri açıkça belirtme gayreti, kavramlar arası farklılıkları netleştiriyor. Demokratik süreç içinde üretilen kararların niteliklerinin anlaşılmasını ve kararların eleştirisini kolaylaştırıyor. Ontolojik varsayımlarına netlik kazandırılmamış demokrasi söylemlerinin gizlediği sapmaları açık

hale getiriyor. Bir demokrasi pratiği iyileştirilmek istendiğinde yapılabileceklere yol gösteriyor. Tabiî bu bir başlangıç. Geliştirilmek ve *dakik* demokrasi kuramlarına uzanabilmek için yeni çalışmaların yapılması gerekmektedir.



1936 Olimpiyat Oyunları Kapanış Seremonisi
Fotoğraf: Max Ehlert

DEMOKRATLIĞIN POLİTİK EKONOMİSİ: İNANILIR DEMOKRASİ, MİKRO-DÜZENLEYİCİ DEVLET VE AB'Lİ KÜRESELLEŞME*

Murat Somer**

Bu makalede demokratikleşme sorunsalının üzerinde yeterince durulmayan veya yeterince sistemli analiz edilmediğini düşündüğüm yönlerini, belli bir politik ekonomi perspektifinden tartışmak istiyorum. Sırasıyla,

* Fuat Keyman ve Ziya Öniş'e yorum ve eleştirileri için, ilkbaharda verdiğim INTL 314 ve 432 sınıflarımdaki öğrencilere yararlı tartışmaları için teşekkür ederim.

** Y. Doç. Dr. Murat Somer, Koç Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

küreselleşme-demokrasi ilişkisini, demokratik ideolojileri samimi olarak benimsemiş aktörlerin ortaya çıkması anlamında demokratikleşmenin nasıl açıklanabileceğini, kayıtsız ekonomi ve demokrasi ilişkisini, *inanılır demokrasi* olarak adlandırabileceğim güvenilir taahhütlere dayalı demokrasi sorunsalıyla (dinsel veya etnik) kimlik politikası arasındaki ilişkiyi ve devletin mikro-düzenleyici rolü ile demokratikleşme arasındaki ilişkiyi tartışacağım. Küreselleşme ve demokrasi ilişkisi üzerine olan ilk bölümde, gerek AB ile bütünleşme, gerekse de küreselleşmeden sosyal-ekonomik yarar sağlayabilmek açılarından Türkiye'nin önündeki en önemli sorunun –daha doğrusu fırsatın– demokratik konsolidasyon olduğu düşüncesini savunacağım; acelesi olan ve bu konuda ikna edilmeye ihtiyaç duymayan okuyucu isterse bu bölümü, diğer bölümlerde fazla anlam kaybına uğramadan, atlayabilir.

Ana tartışmaya geçmeden önce iki önemli tanımı aradan çıkarmakta fayda var. Buradaki özgül, yöntemsel anlamıyla *politik ekonomi,* karar vericilerin kısa vadede davranışlarını, uzun vadede ise tercih ve ideolojilerini, çevrelerindeki sosyal, politik ve ekonomik teşvik mekanizmalarıyla ve kısıtlarla açıklamaya çalışır. Bu yönüyle aktörlerin davranışlarını din ve etnik kimlik gibi kültürel faktörlerle veya politik kültür ve eğitim faktörleriyle açıklayan başka yaklaşımlardan, bu faktörlerin önemini yadsımaksızın, ayrılır. Bu ayrılmanın konumuz için önemini aşağıda göstermeye çalışacağım. *Demokratik konsolidasyon* ise, demokratik sistemin kuşku bırakmaz biçimde sağlamlaşıp alternatifsizleşmesi olarak tanımlanabilir; daha teknik bir tanımla bu da, sistemde kaybedenlerin bile kayıplarını demokratik oyun kuralları dışında telafi etmeyi düşünmedikleri, yaygın bir deyimle demokrasinin "kasabadaki tek oyun" haline geldiği durumdur.[1]

KÜRESELLEŞME, DEMOKRASİ VE AB İLE BÜTÜNLEŞME

Tanımlanması ne denli zor olursa olsun, hem bir olgu olarak hem de algılama ve ideoloji düzeylerinde 1990'lara damgasını vuran küreselleşmeyle demokrasinin artarak ilişkilendiği bir dünyada yaşıyoruz.[2] Türkiye gibi AB ile bütünleşme sürecindeki ülkeler için ise bu ilişki daha da önemli. Çünkü AB kendi içinde daha amaçlı ve daha derin, planlı ve kapsayıcı bir bölgesel-küreselleşme deneyimi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla

[1] Przeworski (1995: 26); Linz ve Stepan (1996). Demokratik konsolidasyon olarak tanımladığımız durumun gerçekliği ve kavram olarak yararlılığı tartışılabilir. Aslında demokrasiler hiçbir zaman geri dönülmez şekilde sağlamlaşmazlar ve sürekli olarak korunmak ihtiyacındadırlar; aksini belki de hiç düşünmemek gerekir. Örnek bir eleştiri için bkz. O'Donnell (1997).

[2] Held ve diğer. (1999), özellikle s. 436-452.

küreselleşme-demokrasi ilişkisini doğru anlamak ve hem ideolojik hem de kurumsal anlamlarda doğru tepkiler üretmek Türkiye için iki kat önem kazanıyor.

Küreselleşmenin demokratik rejimleri nasıl etkilediği sorusuna kolay bir yanıt vermenin zorluğu finansal küreselleşme örneğiyle anlatılabilir.[3] Bir yandan, finansal küreselleşmenin sonuçları aktörlerin demokratik davranışlarını kısıtlamakta veya zorlaştırmaktadır. Örneğin, 1990'ların küresel sermaye hareketlerinin egemen türü olan akışkan portfolyo sermaye hareketlerinin gerek hükümetler için kolay kaynak olarak cazibeleri, gerekse de yarattıkları bağımlılıklar ve tetikledikleri ödemeler dengesi krizleri, seçilmiş hükümetlerin seçmenlerinin tercihlerine göre davranmalarını zorlaştırıyorlar. Böylece seçilmiş hükümetlerin otonomilerini kısıtlayarak bu ülkelerdeki demokratik açık sorununa katkıda bulunuyorlar. IMF gibi uluslararası ekonomik kuruluşların dayattığı politikalar da, bu kuruluşlar politikalarının etkilediği insanlarca seçilmiş olmadıkları için, aynı şekilde özellikle gelişmekte olan ülkelerdeki demokratik açığı pekiştiriyor. Uluslararası ticarî hareketlerin aksine, uluslararası sermaye hareketlerini düzenli bir şekilde serbestleştiren ve denetleyen, üzerlerinde minimum uzlaşma bulunan uluslararası kuralların ve kuruluşların olmaması önemli bir sorun olarak ortaya çıkıyor.[4] Var olan kuruluşların neoliberal ideolojik eğilimleri de, devleti piyasa lehine küçülten ve tek tip sosyal politikalar üreten kurumları toplumlara dayatarak ülkelerin demokratik tercihlerini kısıtlıyorlar.

Öte yandan, finansal küreselleşmenin demokrasiyi destekleyici etkilerinin de olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin, finansal küreselleşmenin tetiklediği krizler, özellikle seçilmiş hükümetleri zorlamakla beraber, iktidarın barışçı ve sorunsuz değişimini sağladıkları için demokratik ülkeler krizlerle daha kolay başa çıkabilmektedir.[5] Finansal küreselleşmenin olumsuz etkilerine maruz kalanlar özellikle zayıf demokrasilerdir, bu da demokratikleşmeyi –finansal liberalleşmeyi erteleme opsiyonunun olamadığı oranda– gelişmekte olan ülkeler için bir gereklilik haline getirmektedir.[6] Uluslararası sermaye –özellikle uzun vadeli yani daha 'müspet' sermaye– ise, uzun vadeli kârını ve mülkiyet haklarını korumak güdüsünden dolayı, mülkiyet haklarının ve siyasî istikrarın güvence altında olduğunu düşündüğü demokrasisi sağlamlaşmış ülkeleri tercih etmektedir. Kısa vadeli sermayedarlar için de en azından yatırım yaptıkları ülkelerde bilginin

[3] Toparlayıcı bir tartışma için bkz. Armijo (1999).
[4] Önemli eleştiriler ve öneriler için bkz. Stiglitz (2002).
[5] Haggard (2000).
[6] Alper ve Öniş (2003).

ne kadar şeffaf olduğu büyük önem kazanmıştır ve şeffaflığın da en büyük güvencesinin demokrasi olduğu bilinmektedir.[7] Burada önemli bir saptama uluslararası yatırım kararlarının salt ekonomik kriterlere göre verilmemekte olduğudur. Sermaye hareketleri sağlam demokrasilere yönelmekte, bu olgu da demokratikleşen rejimleri ödüllendirip otoriter rejimleri cezalandırmaktadır ve anti-demokratik müdahaleleri zorlaştırmaktadır. Tabiî buradaki etkinin, plansız, dolaylı ve yüzeysel bir etki olduğunu vurgulamak gerekir; yani demokrasinin kendisi değil sonuçları desteklenmektedir ve bu yüzden de demokrasinin niteliği, örneğin ne kadar katılımcı ve eşitlikçi olduğu, temelde önemli değildir.

Finansal küreselleşme-demokrasi ilişkisi olumlu ve olumsuz yönde bir çok etkileşimi barındırdığına göre, bu ilişkiyi olumlu veya olumsuz bir korelasyon olarak değil, değişik yönde "nedensel mekanizmaları" içeren bir ilişki olarak incelemek uygun olabilir.[8] Bu makale için daha önemli olan bir diğer sonuç ise küreselleşmenin olumlu ve olumsuz yönde sonuçlarının hangisinin ağır basacağını, bir ülkedeki demokrasinin kalitesinin belirleyeceğidir. Bu bağlamda, küreselleşmenin hangi sırayla gerçekleştiği de önemli bir belirleyici olmaktadır.[9] Dışa açılma, hem devlet-kurumlar (makro), sivil toplum (mezzo), hem de bireyler ve toplumu oluşturan alt gruplar (mikro) düzeylerinde demokratik konsolidasyonu artırıcı reformlardan sonra gerçekleştiği oranda çok daha olumlu sonuçlar doğuracaktır. Yazının ileri bölümlerinde, bu reformların mikro düzeyine yeterince vurgu yapılmadığı düşüncesini ayrıca savunacağım.

Yukarıdaki finansal küreselleşmeyle ilgili çıkarılan sonuçlar, derin bir bölgesel-küreselleşme deneyimi olarak adlandırdığımız AB ile bütünleşme için de geçerlidir. AB'yi ulusal egemenliğin düşmanı sayan AB karşıtı söylemlerin veya AB'yi Türkiye'ye gerçek demokrasiyi getirecek olan sihirli değnek olarak sunan aşırı iyimser söylemlerin aksine, AB ile bütünleşme Türk demokrasisi için hem olumlu hem de olumsuz bazı etkileri barındırmaktadır. Dolayısıyla, AB ile bütünleşmenin Türkiye'ye ne kadar yarar sağlayacağını ülkedeki demokrasinin kalitesi ve AB ile bütünleşmenin hangi sırayla gerçekleşeceği belirleyecektir. Demokratik konsolidasyonu sağlayacak reformları AB'den bağımsız olarak gerçekleştirebildiğimiz oranda AB ile bütünleşmeden sağlayabileceğimiz yarar artacaktır.

Bu noktaları biraz daha açmamız yararlı olabilir. AB, demokratikleşme açısından kendi içinde bazı çelişkileri barındırmakta ve eleştirilmektedir; seçilmemiş AB bürokratlarının gücünü artırması ve özellikle ekono-

[7] Maxfield (2000).
[8] Buradaki nedensel mekanizma kavramları için, bkz. Elster (1998); Gambetta (1998).
[9] Finansal küreselleşme bağlamında bu düşünce için bkz. Alper ve Öniş (2003).

mik ve sosyal politika alanlarında ülkelerin egemenlik alanlarını daraltması gibi. Bunlardan Türkiye de etkilenecektir. Ancak bu sorunlara rağmen, ileride daha detaylı değineceğim 'demokrasi çapası' işlevinin ötesinde, AB entegrasyonu demokratik değerler temelli bir sistemi, üyelerinden başlayarak çevresine ve dünyaya yayma projesidir.[10] Türkiye için de demokratikleşmenin önemli bir itici gücü olarak görülmesi gerekir.[11] Zaten demokratik konsolidasyon Kopenhag Kriterleri'nin özünü oluşturmaktadır ve AB ile müzakerelere başlamanın ön koşuludur.

Fakat bunun ötesinde sağlanacak yarar demokratik konsolidasyonun başarısına bağlı olacaktır. İyimser bir senaryoyla müzakerelerin 2005'te veya önümüzdeki bir iki yıl içinde başlaması durumunda, savunmadan malî yardıma ve Türk vatandaşlarının AB içinde serbest dolaşım hakkını kazanmalarının takvimine kadar, AB düzenleme ve pratiklerinin açıkça belirlemediği birçok konuda üyelik sürecinin koşullarını müzakereler belirleyecek. Demokratik konsolidasyonunu perçinlediği ve AB'siz de özgür ve demokrat kalabileceğine kendini ve dünyayı inandırabileceği ölçüde, paradoksal bir biçimde, Türkiye müzakere sürecinde daha güçlü bir konumda olacaktır ve üyeliğini daha iyi koşullarla sonuçlandırabilecektir. Bütünleşme sırasında da diğer Avrupa ülkelerinden yatırım çekebildiği ölçüde kalkınmasını ve üyelik sürecini hızlandırabilecektir. Aynı şekilde üye olduktan sonra birlik içindeki konumu güçlü olacaktır. Özellikle, demokratik kazanımlarını komşu ülkelerin demokrasiye aç insanları için bir çekim merkezi olmak için kullanabildiği ölçüde, üyelik sürecinde ve üye olarak ağırlık kazanacaktır. Kötü bir senaryoyla müzakerelerle ilgili AB'den aradığı yanıtı alamaması durumunda ise –muğlak bir tarih veya 'ayrıcalıklı ortaklık statüsü' gibi– demokratik konsolidasyon yine yaşamsal olacaktır. Ekonomik ve politik açılardan Türkiye'nin birinci veya ikinci ligde bir ülke mi olacağını ve AB ile tam üyelik dışı ilişkileri dahil dış ilişkilerinin yönünü, demokratik konsolidasyon belirleyecek.

'Demokratlığın' Politik Ekonomisi

Demokratik konsolidasyonun temel unsurları, toplumdaki ana kırılma noktalarını bireysel olarak ve özellikle siyasî partiler ve sivil toplum örgütleri yoluyla temsil ve organize etme yetisine sahip ve en önemlisi o ülkedeki demokratik sistemin temel kurallarını samimi olarak benimse-

[10] Burada söz konusu olan demokrasinin "liberal demokrasi" olduğunu vurgulayalım. Makalenin geri kalanında kolaylık açısından liberal-seçimsel demokrasi ayrımına her zaman değinmeyeceğim. Liberal demokrasi için bkz. Diamond (1997).

[11] AB'nin demokratikleşme ve kalkınma üzerindeki etkisini dengeli bir şekilde anlamak için karşılaştırmalı çalışmalar çok yararlı olabilir. Yeni bir katkı için, bkz. Öniş (2004).

miş, aktörlerdir. Yani sosyal, liberal ve muhafazakâr demokratlardır. Peki, bütün toplumlar demokratikleşme sürecine tanım gereği ve tarihsel bir gerçeklik olarak, demokratik olmayan bir noktadan başladıklarına göre *demokratlar nasıl ortaya çıkar*? Örneğin Türkiye gibi, birçok aktörün yakın geçmişte askerî-otoriter, devlet-egemen, teokratik veya etnik ayrılmacı gibi demokrasiyle çelişen hareketleri dolaylı veya dolaysız olarak desteklemiş oldukları bir ülkede demokratlar nasıl ortaya çıkar?

Demokratların nasıl ortaya çıktığı sorusuna verilen yanıtları üç başlık altında toplamak mümkündür. *Pembe görüş* adı altında toplayabileceğim yaklaşımlar, demokratları demokrasinin üreteceğini iddia ederler. Yani, demokratik kurumların zaman içinde ve otomatik olarak demokratları yaratacakları öngörülür. Bu görüşün insan doğası ile ilgili varsayımları iyimserdir: Aktörlerin temelde makul oldukları ve kendi başlarına bırakıldıklarında ortak fayda için işbirliği yapıp bencil hedeflerinden ferâgat edebilecekleri varsayılır. Dolayısıyla, sosyal-ekonomik, kimliksel veya dinî kaynaklı toplumsal taleplerin demokrasi karşıtı ve şiddet içeren hareketler yoluyla ifade edilmesinin ana nedeni demokratik ifade ve katılım kanallarının eksikliğidir. İfade ve katılım üzerindeki kısıtlamalar kalktığı (negatif özgürlük) ve demokratik katılımı destekleyici mekanizmalar oluşturulduğu oranda (pozitif özgürlük) söz konusu talepler de daha ılımlı hale gelecek ve şiddet içermeyen ifade yollarına kanalize olacaktır. 1990' larda ABD hükümeti ve uluslararası insan hakları örgütleri içinde yaygın olan, her türlü kitlesel protesto yoluyla da otoriter rejimlerin yıkılıp demokratik rejimlerin kurulabileceğini savunan görüşleri pembe görüşe örnek olarak verebiliriz.[12] *Kuşkucu görüş* diye adlandırabileceğimiz ikinci görüş ise bu iddiaları önce tersine çevirir sonra da sınırlar: Demokrasiyi demokratlar üretir ve bu yüzden demokratik açılımlar için önce demokratların ortaya çıkması beklenmelidir. Bu görüşün insan doğasıyla ilgili varsayımları kötümser bir anlamda gerçekçidir. Kendi başlarına bırakıldıklarında aktörler arasındaki işbirliğinin istismar edilerek çökeceğini düşünür. Bu görüş siyasî hareket ve ideolojilerin değişme kapasitelerine kuşkuyla bakar. Pembe görüşün, demokrasi oyunu içinde aşırı solun demokratik sola, köktendincilik dâhil aşırı sağın muhafazakâr sağa, etnik ayrılmacılığın demokratik kimlik siyasetine (identity politics) dönüşeceği öngörüsüne katılmaz. Bu tür hareketleri destekleyen veya desteklemiş aktörlerin, demokratik ifade ve iktidar özgürlüklerini uzun vadede demokrasiyi ortadan kaldırmak için bir araç olarak kullanacaklarını öngörür. Ülkemizdeki, belki demokrasiye temelden karşı olmayan; ama de-

[12] Dalpino (2000). Snyder (2000) buna "liberal iyimserlik" demektedir.

mokrasinin tabana yayılmasını sürekli erteleyen jakoben görüşler kuşkucu görüşe örnek verilebilirler.

Bu iki görüş karşısındaki *politik ekonomi yaklaşımlarına* göre ise soru aktörlerin içinde bulundukları sosyo-ekonomik ve siyasal koşullardan, teşvik mekanizmalarından ve 'tarihsel durumlardan' bağımsız yanıtlanamaz. Dolayısıyla bu yaklaşımlar, demokrasi karşıtı hareketlerin demokratlaşmalarını olası kılan ve *kolaylaştıran* koşul ve durumları araştırırlar.[13] Kısaca, demokrasinin demokratları üretebileceği öngörüsü ancak belli bazı koşul ve durumlarda gerçekleşebilecektir. Bu bağlamda kalkınmakta olan Asya ve Lâtin Amerika ülkelerinde de emek ve sermaye gruplarının demokrasi ile ilgili tercihleri zamana ve devlet ve toplumla olan çıkar ilişkilerine göre değişmiştir.[14] Örneğin ülkemizin en önemli ekonomik baskı gruplarından olan ve 1970'li yıllarda demokrasi ve insan hakları konularını ikinci planda tutan TÜSİAD 1980'li yıllardan itibaren görüşlerini önemli ölçüde liberalleştirerek demokratik konsolidasyonun aktif bir destekçisi konumuna gelmiştir.[15] Bu çarpıcı ideolojik değişimin arkasında, dışa açılan ve Batı ülkelerinin kontrolündeki küresel sermayeyle bütünleşmeden yarar sağlayan TÜSİAD üyelerinin, Soğuk Savaş sonrası dünyada ekonomik birinci lige çıkabilmenin demokraside de birinci lige çıkmakla mümkün olduğunu görmüş olmalarının önemli rol oynadığını iddia edebiliriz. Bu tür ideolojik değişimlerin mutlaka düşünsel tartışmalarla ve toplumun ve dış dünyanın ideolojik ve entelektüel gelişimiyle ilgisi vardır. Ama çoğu kez maddî koşullardaki değişimlerin entelektüel değişimden önce geldiğini ve onu mümkün kıldığını da söyleyebiliriz.

Aynı şekilde, aktörlerin ifade ettikleri ideolojik değişimlerinde samimi olup olmadıkları konusundaki algılamaları belirleyen de çoğu kez maddî koşulların bu tür bir değişimi destekleyip desteklemediğidir. Dolayısıyla politik ekonomi yaklaşımları, aktörlerin ulusal ve küresel piyasalardaki konumlarına, devletle olan bağımlılık ilişkilerine, ifade ettikleri niyet ve taleplerini inanılır (*credible*) kılan koşullara ve kurumsal mekanizmalara ve kolektif hareketlerini (*collective actions*) organize ediş biçimlerinin niyetlenmiş ve niyetlenmemiş sonuçlarına vurgu yaparlar. Son olarak, bu yöntemsel vurguların demokratikleşmede bireysel çabaların, düşüncelerin ve yaratıcılığın rolünü küçümsemek anlamına gelmemesi gerektiğinin

[13] Burada girmediğim önemli teknik bir ayrım, hangi koşulların gerekli (*necessary*), yeterli (*sufficient*) veya hem gerekli hem de yeterli (*necessary and sufficient*) olduğudur.
[14] Örneğin, Bellin (2000). Ayrıca, Parsa (1995).
[15] Öniş ve Türem (2001).

altını çizelim.[16] Aşağıda demokratlaşmayı destekleyen koşul ve durumlardan örnekler verip günümüz Türkiye'si ile ilgili birkaç saptama yapmak istiyorum.

ZENGİNLİK, KAYITSIZ EKONOMİ VE DEMOKRATİKLEŞME

Demokratik konsolidasyon ile demokratik devletin toplum içindeki meşruiyeti arasında sıkı bir ilişki vardır. Demokratik devletin temel kurumları ve sınırları ile ilgili meşruiyet duygusunun zayıf olduğu durumlarda, siyaset oyununun demokratik kurallar içinde oynanması çok zordur.[17] Bu meşruiyet devlet-toplum arasında ince bir dengenin korunmasını gerektirir: Demokratik devlet bir yandan kendini toplumun katılımına ve denetimine açarken, ona karşı belli bir özerkliği de korumak zorundadır.[18]

Bu bağlamda demokratlaşmayı kolaylaştıran başlıca unsurlardan biri, bir toplumun zenginlik düzeyidir. Demokratik konsolidasyon sürecine girmiş ülkelerde, kişi başına millî geliri kritik sınır olan (satın alma gücü paritesine göre) 6.000 doları aşmış olanlar arasında konsolidasyon sürecinden geri dönülmediği gözlenmektedir.[19] Bu, modern devletlerde rejimlere meşruiyet sağlayan başlıca kaynaklardan birinin, ekonomik kalkınma olması ile açıklanabilir. Dolayısıyla belli bir ekonomik zenginlik düzeyini tutturan demokratik rejimlerin meşruiyetleri, sistem-karşıtı marjinal gruplar dışında, sağlamlaşacaktır. Bu çözümleme ışığında, petrol üretenler dışında hemen hepsi orta ve düşük gelir düzeyine sahip olan Müslüman toplumların demokratik konsolidasyonu gerçekleştirememelerinin bir nedeninin de düşük gelir düzeyi olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde, kişi başına millî geliri, kritik sınırı az da olsa aşan Türkiye'nin de demokratik konsolidasyona yakın olduğu düşünülebilir. Ama iki önemli çekinceyle:

Birinci çekince gelir dağılımıyla ilgilidir. Kişi başına millî gelir yüksek olsa da, geniş halk kesimleri ekonomik kalkınmadan pay alamadığı sürece demokratik konsolidasyon da tehdit altında olmaya devam edecektir. Bu nedenle, Türkiye bir yandan piyasa lehine devleti küçültürken, bir yandan da bölgesel ve sınıfsal gelir dağılımındaki aşırı eşitsizlikleri

[16] Di Palma (1990) demokratikleşmenin bir tür yaratıcı zanaatkârlık gerektirdiğine değinir. Oyun teorilerine dayalı yaklaşımlardan bile, siyasî aktörlerin kritik dönemeçlerde yaptıkları bireysel seçimlerin demokratikleşmeyi ne kadar çok etkilediği sonucu çıkmaktadır. Örneğin, bkz. Cohen (1994).

[17] Örneğin Linz ve Stepan (1997). Tanım açısından eleştirel bir yaklaşım için, bkz. Di Palma (1990).

[18] Klâsikleşmiş bir kaynak için bkz. Nordlinger (1981).

[19] Przeworski ve diğer. (1997).

dengeleme yetisine sahip etkin ve sosyal devlete de yatırım yapmak zorundadır. Bunun için, kalkınmacı devlet küçülse de, küresel ve ülke içi sosyal ve ekonomik dinamikler karşısında fazla *bağımlı* hale gelmemek zorundadır. Bu bağlamda piyasa ekonomisiyle sosyal adaletçi devlet anlayışını başarılı ve yenilikçi bir şekilde birleştirebilen sosyal demokratlar demokratik konsolidasyona önemli katkıda bulunurlar.[20]

İkinci çekince, kayıtlı ekonominin yüzde 50-60'ına vardığı tahmin edilen, kayıtdışı ekonomiyle ilgidir. Büyük toprak sahipleri, organize işçiler, ruhban sınıfı veya yabancı sermaye gibi güçlere fazla bağımlı devletler kadar, toplumsal güçlerden fazla *bağımsızlaşmış* devletler de demokratik konsolidasyonu gerçekleştirecek politikaları uygulamazlar veya uygulayamazlar. Etkin devletin, gücünü toplumla kurduğu sağlam meşruiyet bağlarından alması gerekir.[21] Türkiye'de devlet ile kayıt dışı ekonomiden geçimini sağlayan insanlar arasında, demokratik talepleri ve yanıtları doğuran bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi oluşmamaktadır. Basit bir deyişle, devlete para ödemeyenlerin devleti benimseme ve denetleme ihtiyacı da kısıtlı olmakta, devlet de kaynaklarını bu kesimlerden karşılamadığı için demokratik katılımı onlara yaygınlaştırmak ihtiyacı duymamaktadır. Bu ikisi arasındaki ilişkiler kişisel çıkar ve karşılıklı sömürme düzeyinde kalmakta ve toplumun yönetime katılımı ve yönetenleri denetlemesi anlamında demokrasi ideolojisinin yerleşmesi mümkün olmamaktadır. Türkiye'de sıkça çıkarılan vergi afları ve benzeri popülist uygulamalar, dolaysız ekonomik etkileri yanında, demokratik konsolidasyon açısından da değerlendirilmelidir.

İNANILIR DEMOKRASİ VE AB İLE BÜTÜNLEŞME

Demokratik konsolidasyon, aktörlerin demokrasiye bağlılık konusunda birbirlerine güvenmelerini gerektirir.[22] Çünkü bu güvenin eksik olduğu durumlarda aktörler, kendilerini savunmak için demokrasi dışı güvenceler aramaktadırlar. Bu sorun Türkiye'de din-devlet ilişkisi, dinin kamusal yaşamdaki rolü ve belirginliği (*salience*) ve etnik ayrılmacılık ve ayrımcılık konularında siyasî aktörler arasında güvensizlik şeklinde kendini göstermektedir ve demokratik konsolidasyonun temel sorunlarından biridir.

[20] Sosyal demokrasinin bu konuda muhafazakâr demokratlara göre bir avantajı bölüşümcü faydaları topluma iyi niyete bağlı 'hayır' eylemleri olarak değil 'hak' olarak sunabilmeleridir. Günümüzde sosyal demokrasinin "dağılım adaleti" kadar "tanınma ve katılım" adaletlerine de önem vermesi gerektiğini vurgulamak gerekir. Bkz. Fuat Keyman "Sosyal Demokrasi ve Türkiye", *Doğu Batı,* İdeolojiler II. Cilt, sayı: 30.

[21] Migdal (2001).

[22] Örneğin, Stepan (2000).

Önümüzdeki on yıllarda da olmaya devam edecektir. Dünyadaki örneklerin de gösterdiği gibi, ulusal egemenliğin geçerli olduğu toprakların ve din, devlet, siyaset arasındaki ilişkilerin sınırları konularında aktörler arasında bir uzlaşma ve güven oluşmadığı oranda, demokratik oyun kurallarının alternatifsizleşmesi mümkün olmamaktadır.

Yukarıda bahsettiğim pembe görüş, demokratik sürecin ulusal egemenliğin sınırları ve din-devlet ilişkileri konularında zaman içinde bir uzlaşmaya ve güvene yol açacağını varsayar. Kuşkucu görüş ise demokratikleşmenin bu konuda ortaya çıkacak uzlaşmayı beklemesini önerir. Son yıllarda demokratik konsolidasyonun dünyadaki örneklerini inceleyen politik ekonomi çalışmalarının ise, birbiriyle ilişkili iki kuramsal saptamaya ulaştıklarını söyleyebiliriz. Birinci olarak, aktörler iyi niyetli ve samimi olsalar bile, demokratik sistemdeki rekabet onları uzlaşmak yerine kutuplaşmaya da yönlendirebilir. Kaldı ki, düşünsel anlamda bir uzlaşma doğsa da, siyasî ve ekonomik çıkarların etkisiyle bu uzlaşmanın ihlal edilmesi olasılığı her zaman vardır. Bu bağlamda demokratik konsolidasyonun en önemli zorluklarından birinin de aktörlerin kendilerini *inanılır* veya güvenilir bir şekilde nasıl bağlayabilecekleri sorusu ortaya çıkmaktadır.[23] Bu sorunu aşabilen demokrasilere de *inanılır demokrasi*ler diyelim. Burada siyasî söylemin ve ifade edilen ideolojilerin –siyasî parti ve hükümet programları gibi– demokratikleşmelerinin önemli ama yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. İkinci saptama ise niyet-sonuç ilişkisiyle ilgilidir. Özellikle din-demokratikleşme ilişkisi bağlamında uzlaşmanın dolaylı yoldan ve önceden niyetlenmemiş bir sonuç olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu noktayı iki örnekle açıklamak yararlı olabilir.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Batı Avrupa'da, bir tarafta kilise ve dindarlar, diğer tarafta seküler-aydınlanmacı gruplar arasında olmak üzere lâiklik konusundaki siyasî rekabetin yoğunlaştığını gözlemliyoruz. Bu rekabet özellikle eğitim politikalarını belirlemek hedefi üzerinde yoğunlaşmıştı; devletçe sağlanan eğitimin niteliği ve eğitim birliği, yani devletin özel sektörce (örneğin cemaatlerce) sağlanan eğitim üzerindeki denetimi üzerinde. Bu da lâiklik sorunsalının, kurumsal ve siyasal anlamda devletin dinden ayrışmasının ötesinde toplumun kültürel, ekonomik ve "öznel" sekülerleşmesiyle ilgili bir siyasî mücadele alanı olduğunu gösterir.[24] Öte yandan, kilisenin bu siyasî rekabette aktif rol oynadığını ve dindarları mobilize ettiğini anlıyoruz ve bu da çok sık bahsedilen Batı'daki devlet-kilise ayrımının çok kez sanıldığı kadar basit ve kesin olmadığını ve ya-

[23] Oyun teorisi terminolojisini kullanırsak eğer buradaki sorun aktörlerin nasıl güvenilir taahhütlerde (*credible commitments*) bulunabilecekleri sorunudur.

[24] Bu noktanın Türkiye'deki lâiklik tartışmaları için önemine dair, bkz. Keyman (2003).

kın tarihe kadar da gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu gösterir. Batı Avrupa demokrasisinin temel taşlarından sayılan Hıristiyan demokratlar söz konusu rekabet süreci sırasında kurulan veya güçlenen tutucu partilerin Kilise'den bağımsızlaşmaları sonucunda ortaya çıkmışlardır. [25] Ancak bu süreçte aktörlerin iyi niyet ve ideolojik olgunlaşmadan çok siyasî-ekonomik çıkarlar veya zorunluluklar sonucuyla değiştiğini, ideolojik değişimin siyasî gerçekleri takip ettiğini anlıyoruz. Kilise bir yerde kendi yarattığı dindar siyasî aktörlerin bağımsızlaşmalarını arzulamamıştı. Ama bu aktörlerin zamanla ekonomik ve politik kaynak açılarından güçlenmeleri ve bağımsızlaşmaları sonucu kontrolü kaybetmişti. Dindar siyasî partiler ise iktidara gelebilmek veya iktidarda kalabilmek için siyasî tabanlarını genişletmek zorunda olduklarını gördüler ve bunun için de daha seküler söylem ve seçim stratejilerine yönelmek zorunda kaldılar. İdeolojik sekülerleşme ve ılımlılaşma da bu süreci takip etti.

İkinci bir örnek de Lâtin Amerika'dan verilebilir. Kısa zaman öncesine kadar Katoliklik, bugün nasıl İslâm'ın doktriner yapısının ve pratiğinin demokrasiyle çeliştiği yönünde görüşler varsa, demokrasiyle bağdaşmayan otoriter bir inanç sistemi olarak görülüyordu. Hattâ istatistiksel çalışmalar Katoliklikle demokrasi arasında, İslâm ve demokrasi ilişkisinde hâlâ görüldüğü gibi, negatif bir korelasyon buluyordu. Gerçekten de Katolik Kilisesi tarihte otoriter rejimleri sıkça desteklemişti ve Katolik inancın baskın olduğu toplumlarda demokratik konsolidasyon gözlemlenmiyordu. 1960'lardan itibaren Katolik ideolojide çarpıcı bir liberalleşme ve demokratikleşme gözlemlenmeye başladı. Kilise kalkınmadan pay almamış halk kitlelerinin demokratik ve ekonomik ihtiyaçlarına duyarlılaştı. Bu dönemde özellikle 1980'lerden itibaren Lâtin Amerika'da da önemli bir demokratikleşme süreci yaşandı ve askerî-otoriter rejimlerin art arda yıkılıp demokrasiyle ikame edilmesiyle Lâtin Amerika da dünyada 1970'lerde başlayan üçüncü demokrasi dalgasına dahil oldu. Bu sürece Kilise'nin önemli katkısı oldu ve Kilise'nin değişiminde de mutlaka Katolik ideologların geliştirdiği Kurtuluş (*Liberation*) ideolojisinin etkisi vardı. Ancak, bu değişimin maddî temellerini sorguladığımızda dinsel ve ekonomik rekabet güdüsüyle karşılaşıyoruz. Dinsel hizmetlerin karşılanmasında tekel konumunda olan ve böylece yoksul kitlelerin bağlılığını garanti altında gören Kilise ideolojisini, ekonomik olarak dayandığı varlıklı kesimlerin ihtiyaçlarına göre biçimlendiriyordu. Ancak 1960'lardan itibaren Protestanlık Lâtin Amerika'da yayılmaya başlamış ve Katolikliğe rakip olmuştur. Hızla pazar kaybına uğradığını gören Katolik Kilisesi ise

[25] Kalyvas (1996 ve 2003).

pazar payını koruyabilmek önce devlet desteğine başvurmuştur. Ancak başarılı olamayınca pazar kaygısıyla daha demokratik ideolojiler ve pratikler geliştirmek zorunda kalmıştır.[26]

AB kriterleri arasında şu günlerde sıkça tartışılan, Alevî ve Hıristiyan cemaatlere daha fazla özgürlük sağlanması konusunu da bu bağlamda değerlendirmenin yararlı ve açıcı olacağını düşünüyorum. Sünnî Müslümanlığın dışındaki cemaatlere ne kadar özgürlük tanınabileceği bir yandan, Türk kimliğinin ne kadar lâik ve hoşgörülü olduğunun sınanması olacaktır. Öte yandan, bu yeni cemaatler Lâtin Amerika'da olduğu gibi Türkiye'deki çoğunluk dini üzerinde demokratikleştirici bir etki yapabilir –tabiî bu konunun aşırı dinciler ve milliyetçi gruplarca istismarına izin verilmezse.

Bu deneyimden yola çıkarak dinsel rekabetin her zaman demokratikleşmeye yardımcı olacağı tabiî iddia edilemez; tam tersine, başka şartlar altında radikalleşmeye ve kutuplaşmaya da yol açabilir. Bu kuramın ilginç tarafı ideolojik değişimin, bir önceki örnekte olduğu gibi, ekonomik ve siyasî rekabetin niyetlenmemiş ve öngörülmemiş bir yan ürünü olarak açıklanmasıdır. Bir diğer önemli nokta da var olan tarihsel koşullarda kilisenin demokratikleşmeden ekonomik yarar sağlıyor olmasının, ideolojik değişimini daha inanılır ve kalıcı kılmış olmasıdır. Öte yandan her iki örnekte, dindar grupları temsil eden Kilise gibi merkezî bir organizasyonun varlığı ideolojik değişimi daha inanılır kılmıştır. Türkiye'de din hizmetlerini bu anlamda bir tekel olarak düzenleyen Diyanet İşleri'nin demokratik konsolidasyondaki rolü ve yeniden yapılandırılması ile ilgili tartışmalarda bu noktalar mutlaka göz önüne alınmalıdır.

Bu analitik yaklaşımı Türkiye'deki lâiklik ve etnik siyaset tartışmaları bağlamında demokratik konsolidasyon sorusuna uyarladığımızda birkaç unsurun öne çıktığını görüyoruz. Sadece seçimsel çoğunluğun değil azınlığın da temel haklarını güvence altına alan liberal demokrasinin yerleşmesi ve konsolidasyonu bağlamında Türkiye'deki lâiklik tartışmalarını değerlendirdiğimizde, siyasî aktörler arasındaki güven sorununun ön plana çıktığını görüyoruz.[27] Bu sorunun aşılması, aktörlerin çoğulculuğu samimi olarak benimsemelerinin yanında başkalarını da buna inandırabilmelerini gerektirmektedir. Bu makaledeki kısıtlı yerde bu güven sorunun sadece bir boyutunu değerlendireceğim. İki saptama nedeniyle, AB 'çapası' Türkiye'deki 'dindar veya muhafazakâr' siyasî aktörlerin inanılır biçimde demokratlaşma sürecini kolaylaştıran bir unsur olarak değerlen-

[26] Gill (1998).
[27] Liberal demokrasi için bkz. Diamond (1997).

dirilebilir. Birincisi, toplumun yüzde yetmişinden fazlasının desteklediği ve büyük ekonomik açılımlar getirmesi beklenen AB üyeliğini, tek başına iktidara gelmeyi veya iktidarda kalmayı amaçlayan bütün siyasî hareketler desteklemek durumundadır. Dolayısıyla ideolojilerini de bu hedefle uyumlu tutmak zorundadırlar. İkincisi, AB hedefiyle kendilerini bağlayan aktörler, dindar veya Müslüman özelliklerini 'makul' bir orandan fazla vurgulamakta zorlanırlar. Çünkü bu, AB içindeki siyasî dengeler nedeniyle Türkiye-AB ilişkilerini olumsuz etkiler.

Türkiye'nin çoğunluğu Müslüman bir toplum olması, AB içinde Hıristiyanlığın fazla ağırlık kazanmasını arzu etmeyen grupların istekleri doğrultusunda dengeleyici bir unsur olacağı için, son dönemde Türkiye'nin tam üyeliğine taraftar kazandırmıştır. Gerçekten de, eğer demokratik konsolidasyonunu gerçekleştirebilirse Türkiye AB'ye ve dünyada dinsel-kültürel kutuplaşmanın engellenmesine büyük katkılar sağlayabilir. Türkiye'nin üyeliği, Avrupalı Müslümanların AB'yi benimsemesini kolaylaştıracak ve Birlik'in AB dışındaki ülkelerdeki imajını olumlu etkileyecektir. Bu bağlamda, Türkiye'de İslâmcı kökenli ama muhafazakâr demokrat olma iddiasında olan, benzerlerinden oldukça farklı olarak seküler ve Batı yanlısı bir söylemle işbaşına gelen bir partinin hükümette olması da Avrupa'da genelde olumlu bir iyimserlikle karşılanmıştır. Ancak bu olumlu algılama hükümetin dindar kimliğini belli oranlar içinde tutmasına bağlıdır. Türkiye'nin Müslüman kimliği fazla vurgulanmaya başladığı anda, Türkiye'nin üyeliğine karşı olan aktörler, kendi kamuoylarında var olan Avrupa'da İslâm'ın yayılması ile ilgili korkuları, Müslüman ülkeler ve toplumlarla ilgili önyargıları ve haklı-haksız endişeleri, Türkiye aleyhine kullanacaklardır. Dolayısıyla karar vericiler düzeyindeki egemen hava kolaylıkla olumludan olumsuza dönüşebilir. Ayrıca, şu âna kadar hükümetler düzeyinde üyeliği için belli oranda bir destek bulan Türkiye'nin başarılı olmak için AB kamuoylarını da kazanması gerecektir. Fransa'daki lâiklik tartışmalarının ve Avrupa genelindeki aşırı sağın azınlıklara karşı söylemlerinin de gösterdikleri gibi, bu kamuoylarının birçoğu medeniyetler çatışması ve dinsel azınlıklarla ilgili önemli endişeler taşımaktadır. Dolayısıyla bu kamuoylarını kazanmak hedefi doğrultusunda da Türkiye'nin dinsel kimliğini fazla ön plana çıkarması akıllıca bir strateji olmayacaktır. Burada konumuz için önemli olan şudur: Bu koşullar, dindar veya muhafazakâr demokrat olma iddiasındaki aktörlerin bu ideolojik taahhütlerini, yukarıda tartıştığımız anlamda daha inanılır kılan bir çapa işlevi görmektedir. Tabiî AB ile bütünleşme sürdükçe.

Ülkemizde 1980'lerde başlayan ve 1990'larda ivme kazanan küresel ekonomiyle bütünleşme ve ihracata yönelik büyüme de benzer bir çapa

işlevi görüyor olabilir.[28] Yukarıda TÜSİAD ile ilgili bahsettiğim türden bir süreç artık Anadolu'daki KOBİ'leri de kapsar hale gelmiştir. Dolayısıyla bu kesimlerin de, dış dünyayla ilişkilerin zedelenmesine ve ekmek kapılarının kapanmalarına yol açacak siyasî hareketleri destekleme olasılıkları zayıflamıştır. Burada demokratik konsolidasyonu perçinleyecek olan, dışa açık ve demokrasi içinde büyümeden sağlanan faydaların toplumun daha da geniş kesimlerine yayılmasıdır.

Bu noktada bölgesel eşitsizlikler, özellikle Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinin kalkınmada geri kalmış olmaları demokratik konsolidasyonun önündeki en önemli engellerden biridir. Bu bölgelerdeki yoksulluk, 1990'lı yıllarda Irak ile ticaretin durma noktasına gelmesiyle özellikle büyümüştür. Aynı dönemde yaşanan etnik ayrılıkçılık ve şiddetin oluşmasında, bölgedeki yoksulluğun ve az gelişmişliğin büyük payı olduğunu, sorunun kimlik ve insan hakları boyutlarını azımsamaksızın, söylemeliyiz. Bu sorun otuz binden fazla insanın yaşamlarına ve ekonomide, demokratikleşmede ve dış ilişkilerde büyük kayıplara yol açmıştır.

Ancak ayrılıkçı şiddetin demokratik konsolidasyon açısından en önemli sonucu, etnik-kültürel çeşitliliğin demokratik ve barışçı yollardan ifade ve temsili yolunda yitirilen zaman olmuştur. Türk siyasî sistemi yüzyılın başında yaşanan deneyimler sonucu etnik-kültürel çeşitlilikten aşırı kuşku duyan değerler geliştirmiş, bu değerleri Soğuk Savaş koşulları, çoğulcu demokrasiyi istikrar lehine ikinci plana atarak perçinlemişti. Soğuk Savaş'ın bitmesi ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Yugoslavya dahil bölgedeki eski sosyalist ülkelerde, 1990'ların ortalarına dek geçici bir etnik dağılma süreci yaşandı. Ama yaygın kanının aksine dünyanın geri kalanında Soğuk Savaş'ın bitmesiyle etnik çatışmalar ve dağılma artmadı. Artış, etnik kimliklerin çok kültürlülük ve çoğulcu demokrasi bağlamında ifadesinde ve mobilizasyonunda oldu. Aynı dönemde ayrılıkçı şiddetle ağırlıklı olarak askerî yöntemler kullanarak boğuşmak durumunda kalan Türkiye'de bu sürecin çoğulcu-demokratik kurumsal değişimlere yansıması –kimlik siyasetinde belirgin bir canlanma gözlenmekle beraber– en az on yıl gecikti.

1999 sonrası güvenlik sorununun azalmasının ve AB kriterlerinin etkisiyle Türkiye, etnik-kültürel çeşitliliğin yaşanmasını ve ifadesini kolaylaştıran önemli yasal reformlar gerçekleştirdi. Bunlar demokratik konsolidasyona ve AB ile ilişkilere katkı sağladı. [29] Uygulamanın da zamanla iyileşmesi beklenebilir. Ancak burada da demokratik konsolidasyon bir

[28] Türkiye'deki Politik İslâm'ın dönüşümünün politik-ekonomik analizi için bkz. Öniş (2001).
[29] Kirişçi (2004); Somer (2004).

güven sorunuyla karşılaşmaktadır. Onbeş yıl süren şiddet ve terör ortamının bir mirası olarak, etnik çeşitlilikle ilgili toplumsal talepleri temsil etme iddiasındaki aktörler, etnik ayrılmacılıkla olan geçmiş veya süregelen bağlantıları nedeniyle sistemle bütünleşememektedirler.

Özellikle Irak'taki belirsizliklerin etkisiyle, Türkiye'nin yeniden bir etnik ayrılıkçı hareketle ve şiddet sarmalı ile karşılaşmasıyla demokratikleşmenin sekteye uğrayabileceği sıkça dile getirilmektedir. Gerçekten de, ilk körfez krizi sonrasında Kuzey Irak'ta oluşan otorite boşluğu Türkiye'deki ayrılıkçı terörü körüklemişti. Ancak bugünkü durum farklıdır. Türkiye anlaşılabilir nedenlerle Irak'ta bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasına veya etnik kökenli bir federasyona karşı çıkmakla beraber planlarını her olasılığı göz önüne alarak yapmalıdır. Dünyadaki benzer durumlara baktığımızda, örneğin İrlanda'nın, Birleşik Krallık'ın parçası olan Kuzey İrlanda'daki ayrılıkçı teröre karşı İngiliz hükümetiyle işbirliği yapabildiğini görüyoruz. Burada Türkiye'nin AB ile bütünleşme çerçevesinde tüm bölge ülkeleri için bir ekonomik çekim merkezi olması ve bu ülkelerle ortak çıkarlar yaratan türden ekonomik ilişkiler geliştirmesi çok önemlidir. Bu hedef konusunda bazen iddia edilenlerin aksine Türkiye'nin ABD ve AB ile de çıkarları örtüşmektedir. Bu hedef gerçekleştiği oranda Türkiye'deki etnik temelli siyasî aktörlerin de inanılır bir biçimde demokratikleşmesi ve sistemle bütünleşmesi mümkün olabilecektir.

Mikro-düzenleyici devlet ve demokratik konsolidasyon

Demokratik konsolidasyonun en önemli, fakat yeterince anlaşılmayan ve yatırım yapılmayan unsurlarından biri de, kısaca toplumu oluşturan bireylerin birbirlerine güveni ve ortak hareket etme ve işbirliği kapasitesi olarak tanımlayabileceğimiz *sosyal kapital*dir. Sosyal kapitalin, vatandaşların ortak hedeflerine ulaşmak ve devleti denetlemek gibi amaçlarla demokratik katılımda bulunmak için spontane veya örgütlü işbirliği yapma ve ortak hareketler (*collective actions*) organize etme yetilerini yansıttığı varsayılır.[30] AKUT'tan sosyal demokratlara, toplumun ortak hareketlerinin kurumsallaşma ve bölünmeyi önlemekte karşılaştıkları sorunlar sosyal kapital eksikliğinden kaynaklanıyor olabilir. Sosyal kapital ile uzun vadede ekonomik kalkınma arasında da çok sıkı bir ilişki vardır ve sosyal kapital demokratik konsolidasyonu, bu mekanizma yoluyla da, yukarıda bahsettiğimiz nedenlerle, destekler.[31]

[30] Buradaki ortak hareket kavramının formel bir tanımlaması için, bkz. Lichbach (1998).
[31] Bkz. North (1990).

Ancak sosyal bilimlerde önemli bir kavram haline gelen sosyal kapitalin tanımsal sorunlarının çözüldüğünü ve nasıl üretildiğinin açıklanabildiğini söylememiz mümkün değildir. Birçok çalışma sosyal kapitali toplumun kültürüne veya etnik homojenliğine bağlı olarak açıklayarak bir tür kültürel determinizme düşmektedir.[32] Eğer bu çalışmalar haklılarsa toplumların sosyal kapitallerini artırma konusunda kısa vadede yapabilecekleri pek bir şey yoktur. Oysa benim burada savunacağım gibi, sosyal kapitali, bireyleri çevreleyen teşvik ve yaptırım mekanizmalarını ve sembolleri değiştiren modern devletin düzenleyici politikalarıyla artırmak mümkün olabilir. Burada savunmak istediğim diğer bir düşünce de, ülkemizdeki demokratikleşme ve AB'ye ve küresel ekonomiye uyum tartışmalarında devletin sermaye ve para piyasalarını düzenlemek gibi *makro düzenleyici* görevlerine gereken önem verilirken, *mikro düzenleyici* işlevlerinin, yani trafik, sağlık ve bireysel ekonomik alışveriş gibi alanlarda günlük hayattaki insan ilişkilerini daha güvenilir ve düzenli yapan düzenlemelerin öneminin, yeterince ve açıkça vurgulanmamakta olduğudur. Bu düşünceleri aşağıda daha detaylı savunurken iki soruyu daha tartışmamız gerekecek. Sosyal kapitalin değişik çeşitlerinin demokrasi, kalkınma ve devlet-toplum sinerjisiyle ilişkileri nelerdir? Mikro ve makro alanlardaki düzenlemeler birbirlerini nasıl etkilerler?

Sosyal kapitalin değişik türleri vardır ve bazı türleri belli bir noktadan sonra ekonomik kalkınmayı ve demokratikleşmeyi olumsuz etkileyebilirler.[33] Örneğin kısaca *yerel sosyal kapital* olarak tanımlayabileceğimiz hemşerilik, ortak cemaat veya ortak etnik kimlik ilişkileri üzerine kurulu sosyal kapital, söz konusu kimliği paylaşan kişiler arasındaki güveni ve böylece yardımlaşma ve işbirliğini kolaylaştırırken, bu kimliği paylaşmayan kişilerle olan güveni azaltabilir. Dolayısıyla bir noktaya kadar demokrasi ve kalkınmaya olumlu katkı yaparken –örneğin yargı sisteminin etkisiz kaldığı ticarî ilişkilerde güvene dayalı ve dayanışmacı ilişkiler kurulmasını, ekonomik krizlerde grup üyelerinin yardımlaşmasını ve yerele (gruba) özel sorunlar bazında ortak demokratik tepki oluşturulmasını teşvik ederek– bir noktadan sonra, aynı yerel kimliği taşımayan kişilerle ekonomik işbirliğini ve ulusal boyutlu demokratik hareketlenmeyi zorlaştırarak, demokrasi ve kalkınmaya sekte vurabilir. Gerek ekonomik kalkınma gerekse demokratik konsolidasyon açılarından en önemli sosyal kapital türü, birbirini tanımak ve aynı yerel kimliği taşımak durumunda olmayan (anonim) vatandaşlar arasındaki güveni simgeleyen, *jenerik gü-*

[32] Örneğin, Fukuyama (1995).
[33] Woolcock (1998).

*ven ve jenerik sosyal kapital*dir. Jenerik sosyal kapitalin yüksek olduğu toplumlarda, modern ekonomik ve demokratik gelişmenin gerektirdiği kişisel olmayan (*impersonal*) ilişkiler kurulabilmektedir. Burada bir parantez açmamızda yarar var; jenerik sosyal kapitalin güçlü olduğu toplumlarda yerele dayalı sosyal kapitalin de gelişmesi faydalı olabilir, böylece kimlik dahil yerel çıkarların demokratik yolla ifadesi kolaylaşabilir. Ama jenerik sosyal kapitalin yerel sosyal kapitalle ikame edilmesi toplumdaki kişisel olmayan ve büyük ölçekli işbirliğini zayıflatacaktır.

Devletlerin, daha doğrusu devleti yöneten iktidarların, kendi meşruiyetlerini ve güçlerini sağlamlaştırmak amacıyla toplumla nasıl bağlar kurdukları o ülkedeki sosyal kapitali etkiler. Devletler başarılı kalkınma politikaları uygulayabilmek için, hem birer organizasyon olarak kendi birliklerini korumak, hem de yukarıda da belirttiğimiz gibi, toplumla başarılı bağlar kurarak bir toplum-devlet sinerjisi yaratmak durumundadırlar.[34] Ancak devletin bu sinerjiyi hangi gruplara dayanarak kurduğu önemli olacaktır. Buradaki önemli ayrım, *dışa açık* olarak tanımlayabileceğimiz yani toplumdaki diğer gruplarla olan jenerik güven ilişkileri güçlü gruplarla, *içe dönük* olarak tanımlayabileceğimiz jenerik güven ilişkileri zayıf gruplar arasındadır.[35] Dolayısıyla devlet-toplum sinerjisi içe dönük gruplar üzerinden kuruluyorsa bu grupların toplumdaki sosyal, ekonomik ve siyasal ağırlıklarını artırır ve bu gruplara yönelimi artırarak jenerik soysal kapitali azaltabilir. Bu da Türkiye'de sosyal demokrat ve muhafazakâr demokrat ve dindar partileri ayırabilecek önemli bir özelliktir. Tabiî burada sosyal kapital literatürünün yeterince çözmediği bir yumurta-tavuk ilişkisinin de olduğunu vurgulamak gerekir: Toplumdaki jenerik sosyal kapitalin zayıf olduğu oranda (kendisi de bireylerden oluşan) devletin toplumla kişisel olmayan ve dışa açık gruplara dayanan ilişkiler kurması da mümkün olamamaktadır. Bu da bir kısır döngü yaratmaktadır: Kalkınma ve demokrasi için jenerik sosyal kapitale ihtiyaç duyulmakta; ama onu üretecek türde devlet-toplum sinerjisi, yine jenerik sosyal kapitalin zayıflığı nedeniyle, oluşturulamamaktadır.

Şimdi mikro ve makro düzenleme konusuna geri dönebiliriz. Özellikle mikro düzenlemelerdeki iyileştirmeler, jenerik sosyal kapitalin üretilmesi ve bahsedilen kısır döngünün kırılmasına hizmet edebilir. Dolayısıyla, demokratik konsolidasyon alanında da, mikro düzenlemeler makro düzenlemelere göre daha belirgin bir etki yapabilir. Modern ve demokratik devletin meşruiyetinin sağlanmasına, trafik, sağlık ve çevresel ve kişisel

[34] *A.g.e.* Ayrıca bkz. Migdal (2001).
[35] Türkiye'deki politik İslâm'ın bu yönleri için bkz. Buğra (2002).

hijyen gibi alanlarda günlük hayattaki insan ilişkilerini daha etkin ve düzenli yapan mikro düzenlemelerin, belki makro düzenlemelerden de fazla, katkısı olmuştur.[36] Bunun bir nedeni, toplumdaki ortalama bireyin devletin mikro düzenleyici eylemleriyle günlük ve dolaysız yoldan ilişki kurarken makro düzenleyici eylemleriyle dolaylı yoldan –örneğin medya yoluyla– ilişki kurması olabilir. İkinci bir nedeni de, mikro düzenlemelerin jenerik sosyal kapitali dolaysız yoldan güçlendirmesi olabilir.[37]

Makro düzenleyicilik daha çok toplumun devlete olan güvenini etkilerken, mikro düzenleyicilik hem jenerik sosyal kapitali, hem de dolaylı olarak bireylerin demokratik devlete güvenini etkileyecektir. Demokratik konsolidasyon için sosyal kapital devlete güvenden daha önemlidir. Devlete –meşruiyet anlamında gerekli olan güvenin ötesinde– çok güven duyulması demokrasi açısından her zaman arzu edilir bir şey değildir; çünkü işleyen bir demokraside vatandaşların devleti etkin ve örgütlü bir biçimde denetlemesi, bunun için de devlete belli bir kuşkuyla bakması gereklidir.[38] Oysa jenerik sosyal kapital, hem özellikle ulusal düzeydeki demokratik konsolidasyon hem de ekonomik kalkınma için son derece önemlidir. Demokrasi vatandaşların aynı toplumun hak ve sorumluluk sahibi üyeleri olarak birbirleriyle özdeşleşmelerini gerektirir, bu da aralarındaki günlük ilişkilerin düzenli ve adaletli olmasından beslenecektir. Öte yandan sistemin işlemesi için gerekli olan vergi vermek gibi sorumluluklarını yerine getirmek ve yolsuzluktan kaçınmak için, bireyler diğer bireylerin de sorumluluklarını yerine getirdiğine güven duymalıdırlar.[39] Belki de en önemlisi, genelde sosyal kapitalin ve yukarıda açıklanan nedenlerle özellikle jenerik sosyal kapitalin sivil toplumun gelişmesine ve katılımcı demokrasinin konsolidasyonuna büyük katkısı vardır.[40] Çünkü, bireylerin ortak çıkarlar ve hedefler için devletten bağımsız olarak işbirliği yapabilmesi –devleti denetleyici geniş tabanlı sivil organizasyonlar oluşturmak gibi– birbirini yakından tanımayan bireyler arasındaki güvenin yüksek olduğu toplumlarda çok daha kolay gerçekleşmektedir. Türkiye yerel düzeyde sosyal yardımlaşma anlamında sosyal kapitali yüksek, ama jenerik sosyal kapitali göreceli düşük olan bir toplumdur. Bu da jenerik sosyal

[36] Eleştirel bir çalışma için, bkz. Baldwin (2003).
[37] Çünkü bu düzenlemelerin içerdiği teşvik ve yaptırımlar, etkiledikleri ilişkileri daha güvenli yaparlar. Buradaki güven kavramı için, bkz. Gambetta (Der, 1988).
[38] Belki bu yüzden devlete duyulan güven ile insanların demokratik sisteme katılımı arasında – devlete güvenle ekonomik kalkınma arasındaki var olan ilişki gibi– pozitif bir ilişki bulunamamaktadır. Levi ve Stoker (2000).
[39] Örneğin, Adaman ve Çarkoğlu (2003).
[40] Örneğin, Putnam ve diğer. (1993).

kapitali artırmayı demokratik konsolidasyonun önemli bir unsuru haline getirmektedir.

Burada anlaşılması gereken en önemli sorulardan biri de mikro ve makro mekanizmalar arasındaki ilişkidir.[41] İçinde bulunduğumuz, makro düzenleyicilikle ilgili reformların da sorunlu olduğu reform sürecinde, kaynakları kısıtlı olan devletin her alana aynı oranda yatırım yapması elbette mümkün değildir. Ancak, devletin mikro düzenleyici kapasitesini artırmaya yönelik yatırımlar makro düzenleyici kapasiteye yönelik yatırımların alternatifi olarak görülmemelidir. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, mikro düzenleyiciliğe yönelik yatırımlar makro düzenleyicilik potansiyelini de olumlu etkilerler. Bu görüşle tutarlı olarak, Türkiye'deki yolsuzluk-sosyal kapital ilişkisi üzerine bir araştırma, iş adamlarının devletteki yolsuzluk oranıyla ilgili algılamalarını, kendi iş sektörlerine özel güvenin değil, "jenerik güvenin" (jenerik sosyal kapitalin) belirlediğini saptamıştır.[42] Bu bulguyu açıklamak için, devletin ne kadar güvenilir olduğuyla ilgili algılamaları, iş adamlarının devletle olan kendi deneyimlerinden çok, toplumdaki jenerik güven ile ilgili gözlemlerinin belirlediği tezini ileri sürebiliriz. Bu açıklama doğruysa, mikro düzenlemeler yoluyla jenerik güven algılamalarını güçlendirmenin, makro yolsuzluklarda da iyileştirmelere yol açmasını bekleyebiliriz; çünkü insanlar çevrelerinde ne kadar yolsuzluk algılıyorlarsa, kendileri de yolsuzluğa o kadar eğilimli olmaktadırlar. Bir yandan da ilişkilerini güvence altına almak için kişisel, klientalist ilişkiler kurmaya yatırım yapmaktadırlar.[43]

Mikro düzenleyiciliği makro düzenleyiciliğe bağlayan mekanizma şöyle açıklanabilir: Bireylerin toplumsal yaşamdaki kuralların belirleyiciliğine ve inandırıcılığına dair inançlarını, günlük yaşamlarında mikrodan makroya uzanan kuralların, kendilerine ve başkalarına ne derece uygulandığıyla ilgili gözlemleri belirler. İnandırıcılığı zayıflayan her kural, daha üst düzeydeki kuralların uygulanacağına dair beklentileri (ve aktörlerin bu kurallara uyma eğilimini) zayıflatır.[44] Örneğin günlük yaşamlarında basit trafik kurallarının yaptırımsızca ihlâl edildiğini kendilerinde veya başkalarında gören bireylerin daha önemli kuralların, örneğin inşaat standartları, uygulanmasıyla ilgili beklentileri de zayıflayacaktır. Bu şe-

[41] Mikro ve makro alanları tanımlamanın ve birbiriyle ilişkilendirmenin önemi ve kalkınma kuramlarını zorlayan yönleri için, bkz. Migdal (2001), özellikle 6. bölüm.

[42] Çarkoğlu ve Adaman (2003).

[43] Türkiye'de klientalist siyasetin gelişiminin çok partili demokrasinin gelişim biçimiyle ve devlet politikalarıyla açıklanması için, bkz. Heper ve Keyman (1998). Burada daha genel bir açıklama sunulmaktadır.

[44] Buradaki bireysel beklentilerin birbirini etkilemesini ve mikro beklentilerin makro davranışları etkileyişini, açıklayan mekanizmalar için bkz. Schelling (1978) ve Kuran (1995).

kilde büyüyen olumsuz beklentiler aşamalı olarak daha makro konularda kuralsızlığı da artırır. Trafik veya temizlikle ilgili mikro kuralsızlıklar, rüşvet gibi daha ciddi alanlara 'yayılarak,' sonunda bankacılık, eğitim, özelleştirme ve güvenlik gibi makro alanlarda da devletin düzenleyici kapasitesini ciddi biçimde zayıflatırlar.

Burada basit bir örnekten yararlanılabilir. 1980'lerde New York'taki suç oranları çarpıcı boyutlara ulaşmıştı. Doğal olarak kamuoyunda en çok cinayet ve tecavüz gibi büyük suçlar infial uyandırıyor ve güvenlik güçleri de çabalarını bu tür suçları önlemeye yoğunlaştırmalarına rağmen başarısız oluyorlardı. Daha sonra güvenlik ortamının sağlanması "kırık camları tamir etmek" denilen bir stratejiye geçmekle mümkün oldu.[45] Bu stratejiyle güvenlik güçleri çabalarını mikro suçları –duvarlara grafiti yazılması veya metro vagonlarının camlarının kırılması gibi– önlemeye yoğunlaştırdılar. Bazı olumsuz sonuçları da olmakla beraber bu strateji önce mikro kurallardan başlayarak kuralsızlıkla ilgili beklentileri kırmak yoluyla makro suçlarda da önemli düşüş sağladı. Aynı zamanda yönetimin meşruiyetini arttırdı.

Yukarıdaki çözümlemeden çıkan bir sonuç, devletin mikro düzenleyiciliğini aşındıran popülist uygulamaların –trafik anarşisine, kaçak yapılaşmaya veya korsan sanat ürünlerinin satışına göz yumulması gibi– demokratik konsolidasyona sanıldığından da çok zarar vereceğidir. İkinci bir sonuç ise, mikro kuralsızlıkları önlemeye yapılacak yatırımların, büyük çaplı yolsuzlukları önleme çabalarının verimini de önemli ölçüde arttıracakları ve demokratik konsolidasyona katkıda bulunacaklarıdır. Oysa ülkemizdeki yaygın görüş büyük sorunların büyük çözümler gerektirdiğidir. Örneğin vergi kaçakçılığı gibi sorunlarla ilgili tartışmalar bile 'medeniyetler çatışması' üzerine soyut çözümlemelere dönüşebilir. Benzer şekilde, ekonomik kalkınma veya AB üyeliği gibi önemli hedeflere ulaşmada mikro düzenlemelerin rolü küçümsenir; her kar fırtınasında trafiği kilitlenen ve birkaç iş günü kaybeden metropollere yabancı yatırımcıların gelmekte tereddüt edebilecekleri gözden kaçırılır. Bir diğer yaygın kanı da demokratik konsolidasyonsuzluk dâhil birçok önemli sorunun altında kültürel çarpıklıkların ve eğitimsizliğin yattığıdır. Bir akademisyen olarak özellikle eğitimin önemini yadsımayı düşünemem. Ancak her sorunun çözümünü uzun vadeli değişkenler olan eğitime ve kültüre bağlamak bir erteleme aracı veya mazereti haline de gelebilmektedir. İnsan davranışını kültürün ve eğitimin yanında, mikro ve makro düzenlemelerin temel araçlarını oluşturan teşvik ve yaptırım mekanizmalarıyla açıklayan

[45] Bu deneyimin muhafazakâr bir perspektiften analizi için, bkz. Kelling ve Coles (1996).

politik ekonomi yaklaşımlarının bir katkısı da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Burada savunulabilecek bir başka tez de devlet-toplum sinerjisini çoğu içe dönük olarak tanımlanabilecek yerel kimlik bazlı (etnik, dinsel veya mezhepsel) gruplarla kurmanın mikro –ve dolayısıyla makro-düzenleyici kapasitesini zayıflatacağıdır. Çünkü mikro düzenleyicilik bazen mağdur durumda olabilecek bireylerin güvenlikleri ve özgürlükleri için yerel değerlerle çatışmayı gerektirir. Ülkemizden bir örnek vermek gerekirse devlet bu nedenle düğünlerde ve toplumsal olaylarda havaya ateş etme âdetiyle veya alışkanlığıyla, çatışmak durumundadır. Devlet-toplum sinerjisinde yerel gruplara dayanmak, toplumdaki aynı yerele veya cemaate üye olmayan vatandaşlar arasındaki jenerik sosyal kapitali, devletin mikro düzenleme kapasitesini düşürmek yoluyla da azaltacaktır. Bu noktada yine, Türkiye'deki demokratik konsolidasyona katkı sağlayacak siyasî projelerin, mikro düzenleyicilik konusuna da kafa yormaları gerektirdiği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Bu makalede savunduğum ana düşünceleri şöyle özetleyebiliriz. Birincisi, küreselleşmenin ve bir bölgesel küreselleşme projesi olarak AB ile bütünleşmenin, olumlu bir deneyim olarak yaşanması demokratik konsolidasyonu gerçekleştirmeye bağlıdır. İkincisi, demokratik konsolidasyonun gerçekleştirilebilmesi için toplumdaki başlıca siyasî-ekonomik aktörlerin ideolojik olarak demokratlaşmaları ve bu ideolojik değişimin *güvenilir bir taahhüt* olabilecek bir biçimde ekonomik ve siyasî çıkar ilişkileriyle uyumlu olması gerekir. Üçüncüsü, demokratikleşme bazen anlaşılanın aksine toplumun devlet aleyhine güçlendiği bir olguya işaret etmez. Tam tersine, devletin düzenleyicilik ve meşruiyet alanlarında güçlenmesine ihtiyaç duyar. Dördüncüsü, Türkiye'deki demokratikleşme ile ilgili kuramsal tartışmalar makro (anayasa, siyasî partiler ve büyük çaplı yolsuzluklar gibi) ve mezzo (sivil toplum örgütleri gibi) düzeylere gereken önemi verirken, bireylerin ve enformel grupların karar verici olduğu mikro düzey ihmal edilmektedir. Oysa mikro düzeyde değişime yoğunlaşacak reformların getirisi, zannedildiğinden çok daha fazla olabilir.

Kaynakça

Alper, C. Emre ve Ziya Öniş (2003). "Financial Globalization, the Democratic Deficit, and Recurrent Crises in Emerging Markets", *Emerging Markets Finance & Trade* 39 (3): 5-26.

Armijo, Leslie E. (Der) (1999). *Financial Globalization and Democracy in Emerging Markets.*

New York: St. Martin Press, Inc.

Baldwin, Peter (2003). "The Return of the Coercive State: Behavioral Control in Multicultural Society", s. 106-137, T. V. Paul, G. John Ikenberry ve John A. Hall (Der), *The Nation-State in Question*. Princeton: Princeton University Press.

Bellin, Eva (2000). "Contingent Democrats: Industrialists, Labor, and Democratization in Late-Developing Countries", *World Politics* 52 (Ocak): 175-205.

Buğra, Ayşe (2002). "Political Islam in Turkey in Historical Context: Strengths and Weaknesses", s. 107-144, Neşecan Balkan ve Sungur Savran (Der), *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey*, New York: Nova Science Publishers, Inc.

Cohen, Youssef (1994). *Radicals, Reformers, and Reactionaries: the Prisoner'sDilemma and the Collapse of Democracy in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press

Çarkoğlu, Ali ve Fikret Adaman (2003) "Social Capital and Corruption During Times of Crises: A Look at Turkish Firms in Economic Crisis of 2001", *Turkish Studies* 4 (2): 121-146.

Dalpino, Catharin E. (2000). *Deferring Democracy: Promoting Openness in Authoritarian Regimes*. Washington, D. C.: Brookings Institution Press.

Diamond, Larry (1997). "Introduction: In Search of Consolidation", s. xiii-xlvii, Larry Diamond, Marc E. Plattner, Yun-han Chu ve Hung-mao Tien (Der), *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Di Palma, Giuseppe (1990). *To Craft Democracies*. Berkeley: University of California Press.

Elster, Jon (1998). "A Plea for Mechanisms", s. 45-73, Peter Hedström ve Richard Swedberg (Der), *Social Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fukuyama, Francis (1995). *Trust: The Social Values and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.

Gambetta, Diego (1998). "Concatenations of Mechanisms", s. 102-124, Peter Hedström ve Richard Swedberg (Der), *Social Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gambetta, Diego (Der) (1988). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. New York: Basic Books.

Gill, Anthony (1998). *Rendering Unto Ceasar: the Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt ve Jonathan Perraton (1999). *Global Transformations*. Stanford: Stanford University Press.

Haggard, Stephan (2000). "The Politics of the Asian Financial Crisis", *Journal of Democracy* 11 (2): 131-144.

Kalyvas, Stathis N. (2003). "Unsecular Politics and Religious Mobilization", s. 293-320, Thomas Kselman ve Joseph A. Buttigieg (Der), *European Christian Democracy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Kalyvas, Stathis N. (1996). *The Rise of Christian Democracy in Europe*. NY: Cornell University Press.

Kelling, George L. ve Catherine M. Coles (1996). *Fixing Broken Windows*. New York: The Free Press.

Keyman, E. Fuat (2003). "Türkiye'de 'Lâiklik Sorunu'nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", *Doğu-Batı* (23): 113-131.

Kirişçi, Kemal (2004). "The Kurdish Question and Turkish Foreign Policy," s. 277-314, Lenore G. Martin ve Dimitris Keridis (Der), *The Future of Turkish Foreign Policy*. London: The MIT Press.

Kuran, Timur (2001). *Yalanla Yaşamak: Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Linz, Juan J. ve Alfred Stepan (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Levi, Margaret ve Laura Stoker (2000). "Political Trust and Trustworthiness", *Annual Review of Political Science* 2000 (3): 475-507.

Lichbach, Mark Irwing (1998). *The Rebel's Dilemma*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Maxfield, Sylvia (2000). "Capital Mobility and Democratic Stability", *Journal of Democracy* 11 (4): 95-106.

Migdal, Joel S. (2001). *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. New York: Cambridge University Press.

Nordlinger, Eric A. (1981). *On the Autonomy of the Democratic State*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

North, Douglas C. (1990). *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.

O'Donnell, Guillermo (1997). "Illusions About Consolidation", s. 40-57, Larry Diamond, Marc E. Plattner, Yun-han Chu ve Hung-mao Tien (Der), *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Öniş, Ziya (2004). "Diverse but Converging Paths to European Union Membership: Poland and Turkey in Comparative Perspective", *East European Politics and Societies* 18 (3): 481-512.

Öniş, Ziya (2001). "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence", *Contemporary Politics* 7 (4): 281-298.

Öniş, Ziya ve Umut Türem (2001). "Business, Globalization and Democracy: A Comparative Analysis of Turkish Business Associations", *Turkish Studies* 2 (2): 94-120.

Przeworski, Adam (1995). *Democracy and the Market*. New York: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam, Michael Alvarez, Jose A. Cheibub ve Fernando Limongi (1997). "What Makes Democracies Endure," s. 295-311, Larry Diamond, Marc E. Plattner, Yunhan Chu ve Hung-mao Tien (Der), *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Putnam, Robert D., Robert Leonardi ve Raffaella Y. Nanetti (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Schelling, Thomas C. (1978). *Micromotives and Macrobehavior*. New York: W .W. Norton & Company.

Snyder, Jack (2000). *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*. New York: W. W. Norton & Company.

Somer, Murat (2004). "Turkey's Kurdish Conflict: Changing Context and Domestic and Regional Implications," *Middle East Journal* 58 (2), pp. 235-253. Spring 2004.

Stepan, Alfred (2000). "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy* 11 (4) (Ekim): 37-57.

Joseph E. Stiglitz (2002). *Globalization and Its Discontents*. New York: W . W Norton & Company.

Parsa, Misagh (1995) "Entrepreneurs and Democratization: Iran and the Philippines", *Comparative Studies in Society and History* 37: 803-830.

Woolcock, Michael (1998). "Social Capital and Economic Development: Toward A Theoretical Synthesis and Policy Framework", *Theory and Society* 27 (2) (Nisan): 151-208.

Âdil Siyasî Düzen Kurgusu ve Liberal Kamusal Alan

Hikmet Kırık*

Kamu kavramı, demokrasi, vatandaşlık, ve siyasal katılım gibi konular söz konusu olduğunda daima merkezî bir rol oynar. Bu kavramların tümü ile liberalizm arasında zaman zaman gerilimli ancak kaçınılmaz bir ilişki olduğu da yadsınamaz. Gerilimin kristalize olduğu durumlardan biri, liberal burjuva toplumunda ortaya çıkan olumsuzluklar ve buna gösterilen tepkilerdir. Bu olumsuzlukların başında, bir yandan demokratik hakların toplumsal tabanının genişlemesi, öte taraftan sosyal devletin özel alana artan müdahalesidir. Bir kısım liberal düşünür bu gelişmelerin kişi hak ve özgürlüklerini merkezine alan liberal burjuva toplumunun temellerini tehdit ettiği düşüncesinden hareketle liberal siyasal düzeni, yeniden işlevselleştirme amacıyla entelektüel girişimlerde bulunmuşlardır. Bu yazıda genel olarak deontolojik liberalizm, özelde de John Rawls'un kamusal

* Y. Doç. Dr. Hikmet Kırık, İstanbul Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İletişim Fakültesi.

alan kavramlaştırması merkezinde liberal demokratik sistem anlayışı ele alınacaktır.[1]

Liberal kuram köklerini, kendilerini bağlayan geleneksel toplumun hiyerarşik bağlarından özgürleşmiş birey kavramı merkezinde toplumsal hayatın genel kuramı olarak bireycilikte görür.[2] Genel olarak ifade etmek gerekirse liberalizm, her bir bireyin özgünlüğünü ve insanlığını siyasal ve kişisel hayatın tarzı olarak açıkça kabul eder.

Özgürlük kavramının merkezinde, siyasal gücün kullanımının denetim altında tutulmasını gerektiren insanın kişisel meşguliyetleri ve bağları bağlamında kesintisiz bir mutluluk arayışı vardır. Bu açıdan bakıldığında liberalizm modern özgürlüğe olan taahhüdünü, devletin kamusal gücünü toplumsal ilişkilerden kesinkes ayırarak özel hayata müdahale edebilme imkânlarına katı sınırlamalar getirmek suretiyle ifâ edebileceğine inanır. Liberaller siyasal alanla özel alan arasına sınırlamalar koymanın sonuçta özel hayatı apolitik ve toplumsallık karşıtı hale getireceği eleştirisini kabul etmezler. Rosenblum'a göre sivil toplum, bir yandan bireyin özel (*private*) özgürlüğünü kamu otoritesinin denetimlerinden ve müdahalelerinden korurken, öte yandan özel dernek ve birleşmelerin çoğalmasını mümkün kılar. Başka bir deyişle liberaller açısından özgürlük, kayıtsızlığa davet etmek bir yana, grupların oluşumunu ve kamusal tartışmayı özendirmesiyle bireyin devlete ve daha geniş toplumsal bağlamlara erişimini kolaylaştırır.

Klâsik liberaller için bireysel özgürlük fikri, (sivil) toplumu siyasal müdahalelerden korumayı amaçlar. Liberal özel yaşam kavramlaştırması, gönüllü birlikleri özendirmesi bakımından birey ve toplum arasında herhangi bir çelişki yarattığı düşüncesini kabul etmez. Bu yaklaşımı günümüz liberal düşünürlerinden örneğin Rawls'da da görmek mümkündür. Devletin müdahalesinden özgürleşen insanlar özel alanlarında 'özgür toplumsal birlikler' olarak tanımlanan oluşumları özgürce oluşturmak ve devam ettirebilmek için gerekli 'ideal bağımsızlığa' sahip olurlar.

Bireysel hak ve özgürlükleri kıskançlıkla korumayı merkeze oturtan liberal siyasal dozen, bu nedenle 'hak temelli' devlet olarak da tanımlanır.[3] Genel olarak söylemek gerekirse, esas mesele, liberallerin devlet ve

---

[1] Liberal kamusallığın incelenmesinde farklı liberal yaklaşımlar içinden deontolojik liberalizmin, tartışmanın merkezine alınmasının gerekçeleri metinde dile getirilmiştir. Bunun yanında makalenin ilk yazıldığı dönemlerde yaptığımız uzun ve yararlı tartışmalar sırasında deontolojik liberalizme ve Rawls'a dikkatimi çeken sevgili dostum, Doç. Dr. Zühtü Arslan'a teşekkür ederim.

[2] Pateman, C. "Feminst Critiques of the Public/Private Dichotomy" içinde *Public and Private in Social Life*, Benn, S. I. ve G. F. Gaus. Kent: Groom Helm, 1983, s. 281.

[3] Bobio, N. *Liberalism and Democracy*. London: Verso, 1990, s. 12.

onun gücü hakında her zaman şüphe içinde olmalarıdır. Buna karşın anarşistlerden farklılaştıkları nokta, devleti 'gerekli kötü' olarak kabul etmeleridir. Bu gelenek bireylerin kendi çıkarlarını gözetebileceğine ve toplumun kendi kendini düzenleyebilme kapasitesine olan inançtan gelir. Bu yaklaşımın belki de en yetkin dile getirilişlerinden birini Thomas Paine'in yazılarında bulmak mümkün:

> Toplum bizim isteklerimizden meydana gelmiştir oysa hükümet bayağılıklarımızın, adiliklerimizin bir ürünüdür; önceki birbirimize karşı sevgi ve muhabbetimizi *olumlu* yönde teşvik ederken; diğeri *olumsuz* yönde kötü yanlarımızı sınırlar. Biri birlikteliklerimizi teşvik ederken; diğeri farklılıklar yaratır. Birincisi himaye ederken; diğeri cezalandırıcı olandır. Her devlette toplum lütuftur; devlet ise gerekli kötülük; en kötü haliyle tahammül edilemez bir şey.[4]

Günümüzde de Nozick gibi liberal anarşistler varlığı haklılaştırılabilecek en yaygın devlet olarak niteledikleri 'minimal devlet'i ileri sürerler. Bundan daha etkin herhangi bir devlet halkın haklarına tecavüz edecektir.[5] Buna karşın, toplumsal hayatı "insanlığın erişebileceği en üstün başarı hali, akılcılığın ve ahlâkın yeşerebileceği hayatî koşul" olarak tanımlarlarken; siyasal olanı "toplumsal ilişkilerdeki düzeni sürdürebilmek için gerekli olan baskının katı bir sembolü olarak nitelerler."[6]

Bu yaklaşım tarzı liberal devletin siyasal tarafsızlık ve hukuk düzeni ilkelerine olan bağlılığının temelini oluştrur. Hak temelli devlet, ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi temel hakların anayasal şekillenmeler yoluyla belirginlik kazanmasını sağlar. Bu durum bireysel hak ve özgürlüklerin anayasal yapının temelini oluşturduğu devlet yapısı için yaşamsal önemdedir. Bu haklar, hükümet etmenin ahlâkî meşruiyet kaynağı olan demokratik kamuoyunun oluşabilmesi için gerekli koşullar olarak algılanır.[7] Bu nedenle haklar fikri, liberal devletin pozitif tanımında merkezî bir yer işgal eder. Liberal siyaset sadece kamusal gücün her türlüsünün ülkede geçerli olan genel hukuk düzenine tâbi olması anlamına gelmez; aynı zamanda yasaların kendilerinin de bi-

---

[4] Bkz. Arblaster, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 50. Ayrıca Paine, T. "Common Sense" içinde *The Rights of Man and Other Writings*, London: Heron Books, 1970, s. 5.

[5] Nozick, R. "Moral Constraints and Distributive Justice" içinde Sandel, M. (der) *Liberalism and Its Critics*, s. 106.

[6] Kymlicka, W. *Justice In Political Philosophy*, Hants: Edward Elgar Pub. 1992, Cilt. 2., s. 491.

[7] Spector, H. *Autonomy and Rights: the Moral Foundation of Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 1. Aynı konuda bkz. Cohen, J. L. ve A. Areto, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1992, s. 9.

zatihi yukarıda sayılan temel hakların tanınmasından kaynaklanan maddî sınırlamalara konudurlar.[8]

Hak temelli devlet, her türlü paternalizme şüpheyle bakan yansız bir birim olarak negatif anlamda da tanımlanabilir. Paternalistik yaklaşımda devletin görevi, bir babanın evlatlarını koruyup kollaması gibi ona bağlı özneleri koruyup kollamasıdır. Bu durum Kant'ın dikkatini çekmiştir. Bir babanın çoçuklarına karşı olduğu gibi, bir hükümet de halka karşı kerim olma ilkesi üzerine kurulabilir. Böyle bir paternalizmin altında (*imperium paternale*) henüz olgunlaşmamış çocuklar misali özneler de kendileri için neyin gerçekten faydalı neyin zararlı olduğuna karar veremeyecek durumda olduklarından tamamen edilgen davranmak zorundadırlar, nasıl mutlu olabilecekleri konusunda devletin başındaki zatın yargılarına ve mutlulukları için de onun hayırhahlığına bağlı olmak durumundadırlar. Kant için böylesi bir hükümet 'var olabilecek en büyük *despotizimdir.*'[9] Liberal devlet sadece paternalizme karşı olmakla kalmaz aynı zamanda ahlâkî amaç gütmesi bakımından mükemmeliyetçiliğin ve kullandığı yöntemler itibariyle da faydacılığın bireysel farklılıklara yeteri kadar saygı göstermeyeceğinden hareketle her ikisinin de karşısındadır.[10]

Şüphesiz yukarıda kavramlaştırılan devlet anlayışını liberallerin tümünün kabul ettiği iddia edilemez. Ayrıca yine burada dile getirilen haklar ve özgürlükler çerçevesinin sadece tek bir liberal düşünürden yansımadığı ve yahut da liberallerin hepsinin tamamen kabul edebileceği bir çerçeve olarak da kabul edilemez. Ancak, bu gerçekler burada ele alınan liberalizm anlayışının nitelendirilemeyeceği anlamına da gelmez. Burada sözü edilen liberal anlayışın, hukukun üstünlüğü, siyasal yansızlık, bireysel haklara ve özgürlüklere saygı kavramlarına yapılan vurgular dikkate alındığında, ahlâkî açıdan 'hakkı' 'iyi'den üstün görmesine dayanılarak, Sandel'in 'deontolojik liberalizm' diye tanımladığı liberal anlayışı yansıttığını söyleyebiliriz. [11]

---

[8] Bobbio, *a.g.e.*, s. 12.

[9] Kant, I. "On the Common saying" içinde *Political Writings*, (der) Reiss, H. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 74.

[10] Bellamy, R. *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, Cambridge: Polity Press, 1992, s. 219.

[11] Sandel, M. *Liberalism and Limits of Justice. Cambridge*: Cambridge University Press, 1982, s. 1. Deonotological liberalizm aynı zamanda 'etik', işlemsel, 'hak temelli' 'eşitlikçi' liberalizm gibi adlarla da anılır. Bunun için bkz., Thigpen, R. B. and Downing, L. A. "Liberalism and the Communiterian Critique" içinde *American Journal of Political Science,* 1987, C. 31, s. 639; Lomasky, L. E. *Persons, Rights and the Moral Community,* Oxford: Oxford University Press, 1987, s. 84. Deontoljik liberalizmin yanında *teleolojik* olarak da nitelenen faydacı liberallere göre 'iyi' 'hak'kı önceler. Örneğin Bkz., Kymlicka, W. 'Rawls on Teleology and Deontology' içinde *Philosophy and Public Affairs*. 1988, C. 17, Nu. 3, s. 173.

Etikçi liberallerin deontolojik veya Kantçı liberalizme vurgu yapmalarının bir nedeni onun 'hak temelli' siyasal kuramı benimsemesinden kaynaklanır.[12] Adalet veya (haklar) ilkesi, ki burada adaletten kasıt bireyler için adalettir, bazı durumlarda ortak iyiden daha öncelikli durumdadır.[13] Başka bir deyişle Kantçı liberalizm mümkün olan en çok sayıda insan için acıyı azaltan ve mutluluğu arttıran yararcı felsefenin argümanlarını açıkça reddeder. Bir ikinci neden adalet ilkesinin, kamusal akıl ve meşruiyet ilkesi ile ilişkilendirilmesidir. Rawls tarafından 'hakkaniyet olarak adalet' (*Justice as Fairness*) kavrayışında da açıklandığı gibi hem "kamusal aklın sorgulanmasının kılavuzu hem de bu sorgulamanın meşruiyet ilkeleri adaletin esaslı ilkeleri olarak aynı temellere sahiptirler."[14] Yani kamuoyunun oluşum ilkeleri, meşruiyetin ve adaletin kendi ilkeleri ile hemen hemen örtüşürler. Bir üçüncü özellik, Kantçı liberallerin eşitlik ilkesine önemli vurgu yapmalarıdır. Özerk ahlâkî varlıklar olarak birey düşüncesi onların eşitlikçi temelde bir muameleye tâbi olmalarını gerektirir. Bu noktada bir saptama yapmakta yarar var: Türk modernleşmesi bağlamında eğer liberal bir söylem geliştirilecekse, eşitliğe vurguda benzerlikleri dolayısıyla Kantçı, deontolojik liberalizm tercih edilebilir.[15] Son özellik, Kantçı liberalizmin günümüz liberal siyasal düşüncesi içinde hâkim yaklaşım olmasıdır.[16] Deontoloji kuramının merkezinde yer alan düşünceye göre, toplum her biri kendi amaçları, çıkarları ve iyi anlayışları olan kişilerin çoğulluğundan oluşmuştur. Bu durumda bu çoğulluğun en iyi idare biçimi, kendinden menkul herhangi bir iyi anlayışına sahip olmayan ilkeler tarafından yönetilmesidir.

Liberal kuramda hiçbir kavram bireyin merkezîliğini hak kavramından daha net açıklayamaz. Ahlâkî bir kategori olarak hak kavramı 'iyi' kavramından önce gelir ve ondan bağımsızdır. Sandel'e göre iyiyi önceleyen hak, ilk olarak; "bireysel hakların genel iyi için feda edilemeyeceğini" varsayar. İkinci olarak hakların önceliği ilkesi 'bu hakları belirginleştiren adalet ilkeleri herhangi bir şekilde belirli bir iyi hayat' anlayışına dayandırılamaz.[17] Deontoloji için adalet hem sistemin bütünü hem de alt sis-

[12] Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*, s. x Bkz. Shiffrin, S. *Liberalism, Radicalism, and Legal Scholarship*, 30 *UCLA Law Review*, 1983, s. 1106 , ve 1121.
[13] Fried, C. "Liberalism, Community and the Objectivity of Values" içinde *Harvard Law Review*, 1983, s. 960.
[14] Rawls, *J. Political Liberalism*, New York: Colombia University Press, 1993, s. 225.
[15] Türk Siyasal kültüründe eşitliğin değeri üzerine bkz. Dodd, C. *Democracy and Development in Turkey*, Beverly: The Eothen Press, 1979.
[16] Bkz. Sandel, M. "Introduction" içinde Sandel, M. (Eds.), *Liberalism and Its Crtics*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 4.
[17] Sandel, M. J. "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic*, May 7, 1985, s. 16.

temler açısından mihenk taşıdır. *Adalet Kuramı* adlı çok bilinen ve bir ömür harcadığı eserinde Rawls bu durumu şöyle açıklar:

> Düşünce sistemleri için hakikat [taşıdığı anlam] ne ise, toplumsal kurumların hepsi için de öncelikli erdem adalettir. Bir kuram ne kadar yetkin olursa olsun hakikati söylemiyorsa ya yeniden gözden geçirilmeli veya reddedilmelidir; aynı şekilde yasalar da eğer âdil değillerse yeniden düzenlenmeli veya yürürlükten kaldırılmalıdır. [18]

Rawls'a göre adalet, diğer bütün değerleri belirleyip düzenlediği için bütün bu değerlerin üzerindedir. Adaletin önemi onun bir toplumda kaynakların ve yüklerin dağıtılmasında temel olmasından kaynaklanır. Bu kucaklayıcı ve evrensel adalet kuramı bir 'ilk ilkeler' üzerine kurulmuştur ve bu ilkeler toplumsal sözleşmenin temel yapısı açısından en kökten hedeflerdir.[19] Bu iki ilkenin birincisi: Her bir şahıs diğerleri içinde geçerli ve onunla uyumlu olan, mümkün olduğu kadar geniş temel özgürlüklere sahip olma konusunda diğerleriyle eşit haklara sahip olmalıdır. İkinci olarak da, "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler düzenleme altına alınmalıdır."[20] Böylesi eşitlikçi düzenlemeler öncelikle ilk durumda var olan eşitsizlik halini göreli daha az avantajlı olanlar için kabul edilebilir hale getirmektedir.

Hâkim bir ahlâk anlayışını kabul etmediği biçiminde algılanıp bu açıdan yorumlandığında adalet kavramı, aynı zamanda belirli bir "'iyi' anlayışından da bağımsızdır."[21] Toplum belirgin bir iyi hayat vizyonun reddi üzerine kuruludur ve herhangi bir iyi hayat kavramlaştırmasından ya da iyi hayatı değerli kılanın ne olduğundan bağımsızdır.

Rawls bu ilkelerin neler olabileceğininin 'orijinal pozisyonda' belirlenebileceğini varsayar. Orijinal pozisyon 'yansıtmanın akılcı noktası' olup âdil siyasetin bu kökten ilkelerine gönderme yapar.[22] Ayrıca bireysel, maddî, fiziksel ve moral koşullarına ve amaçlarına bakmaksızın halkın bu ilkeleri her durumda seçeceğini de varsaymaya eğilimlidir.

Buradaki şekliyle adaletin ilkeleri kendilerine ait iyi kavramlarına sahip olmalarının yanında, adaleti en yüce erdem olarak değerlemdirme yetilerine sahip 'eşit ahlâkî kişiler' olarak kabul edilen bireylere dayanır. Böylesi bir birey imgelemi Sandel'in amaçları ve sonuçları önceleyen ve

---

[18] Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972. s. 3.

[19] Rawls'un 'temel yapılar'dan kastı 'temel hak ve yükümlülükleri belirleyip dağıtan, aynı zamanda toplumsal eş-işleyişin avantajlarını belirleyen temel toplumsal kurumlar, siyasal yapılanma yanında ekonomik ve toplumsal düzenleme ilkeleridir. *A.g.e.* s. 7.

[20] a.g.e., s. 60.

[21] Neal, P. "Justice as Fairness" içinde *Political Theory*, C. 18 Nu. 1, Şubat, 1990, s. 26.

[22] Gutmann, A. *Liberal Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 169.

onlardan bağımsız 'engellenmemiş benlik' (*unencumbered self*) olarak nitelediği şeydir. Ahlâkî bir varlık olarak liberal bireyin öncelikle kendine ait bir iyi kavramlaştırması vardır ve 'tam anlamıyla akıllı' olması sayesinde bu iyinin peşinden koşar.[23] Liberal birey eylemcidir çünkü iyi hayatın ancak bir gayret ve uğraş sonunda elde edilebileceğine inanır. Bu uğraş ve çaba içerisinde liberal bireyin kılavuzu, bir çok olası farklı yaşam biçimleri arasından birini seçebilecek durumda ve bu seçimi yapma noktasında özerkliği kucaklayan akılcılıktır. Öte yandan iyi hayat önceden belirlenmiş sabit bir ahlâk biçimi olarak, yahut da toplum tarafından belirlenmiş hedefler ve amaçlar biçiminde var olamaz. Engellenmemiş benlik, kendi iyi anlayışını en üst fayda arayışından neşet eden 'yansıtılmış tercihler' yoluyla sürekli olarak üretir ve yeniden biçimlendirir.

Liberal birey hedef ve amaçlarını verili durum ve koşullara göre kendi tercihleri doğrultusunda gözden geçirip değiştirebileceği için özerktir. Ayrıca onları seçebilmesi bakımından da hedef ve amaçları önceler. Rawls'un da işaret ettiği gibi, mümkün olan farklı yaşam tarzları ve adalet ilkelerinin önemi, bunlar arasında seçme yapılabilmesidir. Doğamızı belli eden şey belirlediğimiz amaçlarımız değil bu amaçlarımızı şekillendirme ve onları gerçekleştirme yolunda seçtiğimiz davranış biçimlerini belirleyen genel koşulları yönetebilmemiz için farkında olduğumuz ilkelerdir. Yeri geldiğinde hakları iyiye önceleyen de aynı şekilde amaçları önceleyen 'benlik' anlayışıdır. Sonuç olarak amaçları seçen akılcı eylemsellik liberal bireyin 'kendini gerçekleştirme' sürecidir.[24] Bu, kişinin kendi deneyimleri ve anlayışları doğrultusunda 'bugünkü benliğinden daha sonraki benliğini' aşamalı olarak oluşturma sürecidir.

Liberal siyasal düzende herkes kendine ait bir iyi yaşam kavramlaştırmasına sahip olmasına karşın, hiçkimse herhangi bir yaşam biçiminin diğerlerinden üstün olduğunu ileri süremez. Bu varsayım çoğunluğun ahlâkî taahhütlerini de kapsar. Bununla liberal kuram 'yansızlığı' yeni bir temel kavram olarak önerir.[25] Yansızlık kavramı, liberal kuram için öylesine yaşamsaldır ki, Ackerman'a göre liberalizm eleştirileri, liberal siyaseti güç mücadelesi ile ilişkili olarak 'yansızlık mitini kurtarmak amacı güden mağrur bir çaba' düzeyine indirgeme eğilimindedirler. Yansızlık ilkesi, devletin ve onun yasalarının bireylerin sahiplendiği çeşitli iyi kav-

[23] Gauthier, D. "The Liberal Individual" içinde Avineri, S. ve A. De-Shalit. (Eds) *Communitarianism and Individualism.* Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 153-4.
[24] Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State.* New Heaven: Yale University Press, 1980, s. 33.
[25] *A.g.e.* s. 12-3.

rayışlarına saygı bağlamında yansız olması gerektiğini varsayar.[26] Yansızlık ilkesi farklı liberal anlayışların hassas olduğu bir konudur. Örneğin özgürlükçü liberal Ackerman, diğerleri tarafından benimsenmeyen bir ahlâk evrenini ayrıcalıklı konumlama girişiminde bulunan bir siyasal otoriteyi aklamaya hiçkimsenin hakkı olmadığının altını ısrarla çizer. Ackerman bu düşünceyi şöyle savunur:

> Herkes iyi yaşam konusunda bir düşünceye sahip olmasına karşın hiçkimse, birinin diğerine karşı üstün olduğunu iddia edemez. Eğer herhangi bir kişi, birisinin iyi yaşamın ne olduğunu bildiğini iddia ederse bu durumda siyasal tartışmalara liberal sınırlamalar getirmek için bir sürü gerekçe bulunabilir. Çünkü, kişi iyi olanın ne olduğu konusunda hakiki bilgiye ancak yetke sahibi bir öğretmenin, kişinin bu arayışında yanlış yollara saptığını düşündüğü anda müdahale etme şansının olmadığı durumda yaşamı deneyimlemek yoluyla ulaşabilir.[27]

Yansızlık ilkesinin özüne ilişkin bu liberal uzlaşma, ilkenin var olan kaynakların 'yansız dağılımı' ve bu kaynakların dağılımında en uygun yöntemin ne olacağı konusunda öne çıkan ilkenin ne ölçüde kabul edileceği konusunda farklılaşır. Kantçı liberaller şanssız kesimler lehine olumlu ödevler yüklenmesinden yanadırlar. Rawls için orijinal pozisyonda kullanılacak olan adalet ilkesi herkese kendi özerkliğini kullanabilme garantisi verecektir. Orijinal pozisyon Rawls'un hakkaniyet olarak adalet biçiminde formüle ettiği "temel uzlaşmalara hakkaniyet ölçüsünde ulaşılmasını güvenceye bağlayan başlangıçtaki elverişli statüko" olarak tanımlanır.

Buna karşılık dağıtıcı adalet, eşitlikçi liberallerin kaynakların transferi konusunda benimsediği yaklaşımdır.[28] Adalet, liberal vizyon için en

---

[26] Alexander, L. and M. Schwarzschild "Liberalism, Neutrality and Equality of Welfare vs. Equality of Resources" içinde *Philosophy and Public Affairs*. 1987, C. 16. Nu. 1, s. 85.

[27] Ackerman, *a.g.e.* s. 10-1.

[28] Eşitlik örneğin Ackerman gibi özgürlükçü liberaller tarafından da değerli bulunmaktadır. Ona göre sınırlı kaynaklar dünyasında yaşadığımızdan halinden memnun olmayan biri/leri daima olacaktır. Bir noktada kurguladığı varsayımsal diyalog şöyle gelişir:

Komutan: İyi de sana eşit paydan daha fazlasını verirsem bu bir başkasını daha çok üzüp, kızdıracaktır.

Manik: Olsun ne fark eder? Benim için önemli olan başkalarının amaçlarını gerçekleştirmeleri değil, benim kendi hedeflerimi başarmamdır.

Komutan: Senin için bunu söylemek kolay. Fakat yansızlık [ilkesi] benim bunu dağıtım ilkesi olarak kabul edilmesini halk meclisinde ileri sürmemi engeller. Bunun yerine, kaynakların sınırlı olduğu bir dünyada devletin *hiçbir kimseye* hayatta başarılı olacağına dair *özel güvence* vermesi konusunda ısrarcı olmaması gerektiğini ilân edeceğim.

Manik: İyi de bu benim ne işime yarayacak ki?

Komutan: Eşit olarak payına düşecek olan manna [insan dışı kaynağa karşılık gelen jenerik sözcük]. Hiçkimse hayatta başarılı olacağı konusunda güvenceye sahip olmayacak ancak her

çok saygıya değer erdem olarak kabul edilirse, 'eşitlik hakkı' hakların ayrıca kanıtlanmasına gerek olmayan koşuludur.[29] Benzer bir yaklaşımı, katılımcıların orijinal pozisyonda sahip oldukları eşitlik olarak önvarsayan Rawls'da dahi görmek mümkündür.[30] Siyasal bir ideal olarak eşitlik birbirinden farklı iki ilkeyi ayırmayı gerektirir: İlk olarak her birey siyasal otorite tarafından eşit düzeyde saygı görmelidir. İkinci olarak ise bazı fırsat kaynaklarının dağıtımında eşit davranmayı gerektiren maddî anlamda eşitlik.[31] Burada sorun bu koşulların nasıl hayata geçirilebileceğidir? Başka bir deyişle paratikte ne anlama gelebileceği sorusudur.

Bu noktada ilk sorulacak soru; kişiler arası düzlemde temsil edilen bireylerin her birinin beklentilerinin nasıl ölçülebileceğidir. Bunun için Rawls'un önerisi, kişiler arası karşılaştırmayı kesin olarak yapabilmeyi sağlayacak olan 'farklılık ilkesidir.'[32] Ancak o zaman toplumun daha zor durumdaki üyelerini belirleme olanağı vardır. Rawls'un önerisi 'öncelikli toplumsal iyi' olarak adlandırdığı durumdur. Akılcı insanın istekleri bireyin akılcı planlarının ayrıntısının ne olduğuna bakılmaksızın genel olarak istediği haklar, özgürlükler, fırsatlar, kazanç ve zenginliktir.[33] Bu kategoriye giren iyileri toplumsal iyi yapan, onların toplumsal yapının temeli ile olan ilişkileridir. Liberal toplumda özgürlükleri ve gücü tanımlayan da kazanç ve zenginliği dağıtan da temel kurumlar olduğuna göre âdil siyasal dozen, toplumun üyeleri arasında refahın eşitliğini sağlamayı amaç edinmelidir.

Dağıtımcı eşitliği âdil düzenin belirginleştirici ögesi olarak kabul eden Dworkin, refahın eşit dağıtılması biçimindeki eşitlik anlayışını eleştirir.[34] Çünkü refahta eşitlik sağlama gayesi zayıf toplumsal kesimlerin durumunu düzeltmek için gerektiği kadar iyi değildir. Fiziksel ve zihinsel özürlülerin örneğinde olduğu gibi, toplumun üyeleri eşit koşullara sahip olmadıkları gibi, kiminin daha sofistike arzu ve ihtiyaçları olabileceği gerçeğinden hareketle, iyi yaşam anlayışları da farklık gösterdiğinden bazı bireyler aynı düzeyde refahı elde edebilmek için diğerlerine göre daha fazla kaynağa ihtiyaç duyacaklardır. Buna karşılık, bu kişilere daha fazla

---

birey kendini başarılı kılacağını düşündüğü, ihtiyacı olan maddi kaynaklardan eşit yararlanma hakkına sahip olacak. Ackerman, *Social Justice*, s. 63.

[29] Dworkin, R. "Liberalism" içinde *Public and Private Morality*. (Eds.), London: Cambridge University Press. 1978, s. 123.

[30] Rawls, *Theory of Justice*, s. 19.

[31] *A.g.e* . s. 125.

[32] *A.g.e* . s. 90.

[33] *A.g.e* . s. 92.

[34] Dworkin, R. "What is Equality? Equality of Welfare" içinde *Philosophy and Public Affairs*, 1981, C. 10, Nu: 3, s. 185-246.

kaynak tahsisi adaletli olmayacaktır. Bu durumda adil topluma ulaşabilmek için tercih edilmesi gereken yol 'kaynakların eşitliğini' sağlamaktır.[35] Çözümleme amacıyla özel mülkiyeti ve pazar mekanizmasını kendi yaşam değerleri bağlamında bireysel inisiyatif alabilen kadın ve erkekler arasında farklı kaynakların (örneğin araziler) eşit dağılımı için yeterli bulur. Herkes kendi payına düşeni yeterli buluncaya kadar eşit dağılım gerçekleşmemeş olur.[36]

Bu noktada, modern haklar kuramının birey merkezli olduğunu tekrar etmekte yarar var. Özgür ve eşit varlıklar olarak bu bireyler, kendilerini hak sahibi kılan, hukuksal kişi olarak var eden siyasal hakların da olduğu belli başlı haklara sahiptirler. Vatandaş bireyin sahip olduğu bu siyasal haklar, liberal sezgi için temel gereksinim oluşları dolayısıyla her ne şartta olursa olsun öncelikle garanti altına alınmalıdır. Rawls "her bir kişi bütün olarak toplumsal refah adına bile olsa adalet ilkesi üzerinde yükselen dokunulmazlığa sahiptir ... Bu nedenle âdil toplumda eşit vatandaşların özgürlükleri korunmuş olarak kabul edilir" derken bu liberal gerçeğe vurgu yapmaktadır.[37] Liberal toplumda anayasa, vatandaş bireylerin yaşamlarını pozitif hukuk vasıtasıyla meşruiyet sınırları dahilinde bir arada düzen içinde yürütme konusunda uzlaşmış ve akabinde birbirlerine bu hakları tanımış bireyler arasında yönlendirici hakem işlevi görür.

Bu bakış açısından liberal toplum özgür dernek ve cemiyetlerin çoğulculuğundan oluşmuş "toplumsal birliklerin toplumsal birliği' olarak tanımlanır.[38] Hoşgörü ve demokrasi gibi herkesin paylaştığı düşünceler, bu çoğulcu grupları anayasa ve hukuk düzeni gibi âdil kurumların devamlılığını sağlamak adına birbirine bağlar. Âdil kurumların şemsiyesi altında yaşamak bireyler için olduğu kadar toplum için de iyidir. Dolayısıyla liberal toplumda ortak iyi, tercihlerin bir araya getirilmesinden doğar. Eşitlikçi liberalizm adalet ilkesiyle çelişmediği sürece söz konusu tercihlerin her birini eşit olarak hesaba katar. Bu kabullenmeler halkın bütün bu tercihlerin öz değerlerinin eşitliği konusunda bilerek ve isteyerek uzlaşmış olmalarından dolayı eşit olarak kabul edilmiş değillerdir. Tam tersi bu tercihlerin hiçbirisi kesinlikle halkın bakış açısı tarafından değerlendirilmediği için eşittirler.

Böylesi bir toplum herkes tarafından paylaşılan ortak değerleri yeni kuşaklara aktarmaya devam etme kapasitesine sahiptir. Liberal düşünce,

---

[35] Dworkin, R. "What is Equality? Equality of Resources" içinde *Philosophy and Public Affairs*, 1981, C. 10, Nu. 4, s. 283-345.
[36] Dworkin buna 'kıskançlık testi' adını verir. *A.g.e.* s. 284-5.
[37] Rawls, *Theory of Justice,* s. 3-4.
[38] *A.g.e., Theory of Justice*, s. 527.

bireylerin içinde doğup geliştikleri zengin sivil kültürel yapıyı gelecek kuşaklara aynı zenginlikte aktarma sorumluluğu yükler.[39] Dworkin'in 'kültürel yapılar' diye adlandırdığı koşullar, bireylerin kendi kişisel tercihlerine karar verirken bunu 'geleneğin ve uzlaşmaların ortak dili' olan ve toplumsal kurumlar ve pratiklerin tamamını içeren kültüre erişimleri sayesinde başarabileceklerdir.[40]

Toplum üyesi olan bireyin, içinde yaşadığı toplumsal pratikleri anlamlandırabilmek için herşeyden önce bu ortak sözcük dağarcığını anlamasını mümkün kılacak dili ve tarihi kavraması gerekir. Başka bir deyişle, eylem ve davranışların edimde bulunan bir kişi için herhangi bir öneminin olup olmayacağı, söz konusu eylemin, kişinin bu eylemin kendisine ne ifade edeceği, dilin bu eylemi netleştirip netleştiremeyeceğine ve nasıl netleştireceğine bağlıdır. Dolayısıyla toplumsal tarihi şekillendiren, eylemlerin ortak sözcük dağarcığı tarafından bizim için anlamlı kılınmasıdır. Bu kültürel anlatıları anlamadığımız sürece kendi tercihlerimiz hakkında akılcı seçimler yapabilmemiz de zor olacaktır. Bu bağlamda kültürümüz, bir yandan deneyimlerimizin değerli olduğunu görmemize yarayan gözlük görevi görürken, aynı zamanda önümüzdeki seçeneklere de değer katmaktadır.

Bu yaklaşım toplumsal kültürün yapısal olarak zemin kaybetmesi ve bir zaafiyet durumu ile karşı karşıya kalındığında korunması düşüncesine sıcak bakar. Ancak toplumsal kültürün böylesi bir koruma altına alınma tercihi, kültürün korunmasının garanti altına alınmasını içermez. Kaldı ki, bireyin kendi kültürünü eleştirme ve sorgulama hakkı olduğunu düşünen eşitlikçi liberallerden bunu beklemek pek de makul bir davranış değildir. Ancak, liberal bir toplumda üyeler kültürlerinin zafiyet göstermeye başladığını ve zemin kaybetme tehdidi altında olduğunu düşündüklerinde onu korumak için harekete geçmelidirler. Bu yaklaşımın temel mantığı, rasyonel 'özgür birey' [*free rider*] olarak kişilerin, kendi iyi hayat seçimini yapabilmek için bir kültüre muhtaç olduğudur.[41]

Bu noktada sorulması gereken soru, Rawls'un 'normative' olarak kavramlaştırdığı 'hakkaniyet olarak adalet' anlayışının siyasal olarak bir anlam taşıyıp taşımadığı yani, gerçek siyasal hayatta uygulanabilir olup olmadığıdır? Yoksa sadece 'ilk ilke üzerine kurulmuş evrensel ve kapsayıcı adalet kuramı' olarak mı algılanabilir?[42] Rawls'a göre hakkaniyet

---

[39] *A.g.e.*, s. 232-3.
[40] Dworkin, R. *A Matter of Principle*, London: Harvard University Press, 1985, s. 231.
[41] Walzer, M. "The Communitarian Critique of Liberalism" *Political Theory*, Şubat, 1990, s. 16.
[42] Neal, P. "Justice as Fairness: Political or Methaphyisical" içinde *Political Theory*, C. 18, sayı: 1, Şubat 1990, s. 24.

olarak adalet gerçek anlamda siyasal bir kavramlaştırma olup ileri sürülen temel ilkeler 'anayasal demokrasi için adaletin siyasal kavramlaştırması' olarak bir araya getirilebilir.[43] Siyasal düzeyde adalet herhangi bir evrensel hakikat iddiasını reddettiği gibi, herhangi bir tartışmalı, metafizik ben anlayışını var sayar. Rawls'un açıkça ifade ettiği gibi, onun adalet kuramı 'toplumu birlikte hareket etme sistemi olarak algılayıp bu anlayışa uygun birey' algısı ile başlar.[44] Kişi kavramlaştırmasını insan doğasından ayrı tutarak özgür, eşit ve birlikte hareket etme kapasitesine sahip ve ilişkiler kurma yeteneği olan 'kişiyi' yani 'vatandaşı' siyasal olarak kavramlaştırmayı amaçlamaktadır. Kişiler özerkliklerini vatandaş rolleriyle kazanırlar. Toplumsal ve siyasal yapı için temel teşkil eden adaletin siyasal ilkeleri ile temel hak ve hürriyetler ki, aynı zamanda toplumun ortak-kendini belirleme sürecinde de vardırlar, vatandaş özerkliğinin gerçekleşmesi bağlamında hayatî önem taşırlar. Rawls göre:

> Özerklik, vatandaşların kendileri tarafından hakkaniyet çerçevesinde bir eş-işleyişi (*cooperation*) sağlayabilecek olan adalet ilkelerine bağlı kalarak eylemde bulundukları takdirde gerçekleştirilir ... [T]am özerklik [ise]... temel hak ve hürriyetlerin koruması altında, siyasal adalet ilkelerinin hayata geçirilmesiyle, kamusal yaşamda; ayrıca toplumun kamusal işlerine katılım ve zaman içinde toplumun kendi iradesi ile oluşmuş ortak kaderi paylaşmakla gerçekleşir.[45]

Hakkaniyet olarak adaletin olduğu durumda bireyin siyasal özerkliğinin gerçekleşmesi sağlanırken, ahlâkî özerkliğin sorumluluğu kendi kapsayıcı doktrinleri ışığı altında bireylerin kendilerine bırakılmıştır. Burada 'kapsayıcı doktrin' kavramıyla değişik dinî, metafizik veya episyomolojik çoğulluklar kastedilmektedir. Bu doktrinlerin çoğulculuğu demokratik siyasal kültürün tanımlayıcı özelliğidir. Ancak burada sözü edilen ve liberal siyaset tarafından varlığı kesin olarak algılanan çoğulluk basit anlamda bir çoğulluk değildir. Rawls'un 'makul çoğulluk' olarak adlandırdığı durum, demokratik siyasetin 'kalıcı özelliği' olarak farklı kapsayıcı doktrinlerin kabullenilmesine dayanır.

Bu doktrinlerin makul olarak nitelendirilmesi, onların sivil toplum kurumları çerçevesinde akılcı bireylerin onları uygun görmesindendir. Siyasal önemleri ise bireylerin iyi bir düzene sahip toplumun vatandaşları

---

[43] Rawls, J. "Justice as Fairness: Political not Methaphysical", içinde *Phillosophy & Public Affairs*. C. 14, sayı: 3, 1985, s. 223.
[44] *A.g.e.*, s. 232-3.
[45] Rawls, J. *Political Liberalism*, New York: Colombia University Press, 1993, s. 77-8.

olma kapasitelerinden kaynaklanır.[46] Makul çoğulluluk, kamusal/siyasal diyaloğa girdiklerinde vatandaşların argümanlarını akla uygun bir biçimde ileri sürmelerini bekler. Böylece diğer vatandaşlar bu eylemin kendi özgürlük ve eşitlikleri ile çelişen bir durum yaratttığını düşünmeyeceklerdir. Bu diğer liberal akımların da kabul ettikleri *yansızlık* ilkesinin bir gereğidir. Rawls, bu yaşam biçimleri arasından bazılarının diğerlerine göre daha değerli olabileceğini kabul eder.[47] Gerçekten de özgürlükçü liberal Ackerman, yansızlık ilkesini kamusal alandaki diyaloğun 'en kayda değer sınırlaması' olarak görme eğilimindedir. Bunun için ileri sürdüğü gerekçe ise herhangi bir iyi yaşam anlayışının diğer iyi yaşam anlayışlarından daha iyi olduğu şeklindeki bir akıl yürütmeyi en baştan ve kesin olarak reddetmesidir.[48]

Rawls'un bazı yaşam tarzlarının diğerlerinden daha iyi olabileceğini kabul etmesiyle yansızlık ilkesinin değeri üzerine oluşan bu liberal uzlaşma bozulur gibi olur. Ancak burada dikkate alınması gereken önemli nokta, bir yaşam tarzının diğerinden göreli tercih edilebilirliğinin mutlak olmadığıdır. Çünkü kişiler, fikirler pazarında birbiriyle rekabet halindeki iyi yaşam vizyonları arasından seçimlerini özgür iradeleri doğrultusunda yaparlar. Bununla Rawls, sorunu 'meşrulaştırıcı yansızlık' olarak nitelendirilebilecek bir bakış açısından görmektedir. Meşrulaştırıcı yansızlıktan kasıt, toplumsal bakış açısı tarafından değerlendirilmiş olmalarından dolayı farklı yaşam tarzları karşısında siyasal iktidarın yansız olmasıdır.[49]

Kendi çoğullukları çerçevesinde bu akıl yürütmeler, aile, dinsel kurumlar, üniversiteler, ve diğer sivil toplum kuruluşlarını da içine alan siyasal olmayan (yahut da olmaması gereken) yapılanmaların kesin olarak 'kamusal olmayan' akıl yürütmeleridir.[50] Bu yapılanmaların kamusal görünürlükleri olmasının yanısıra, bunlar siyasal tartışmalara da katılabildiklerinden, özel akıl yürütmeler olarak da adlandırılamazlar. Ancak ne kamusal görünürlük ve ne de müzakerelerin siyasal doğası, kamusal olmanın ölçütü olarak görülmez. Kamusal olmayan akıl yürütme, bireylerin amaçlarını, hırslarını ve ihtiraslarını gözden geçirip şekillendirdikleri alan olarak kültürün içinde konumlandırılırlar.[51] Bu tür yapılanmalar belirli bazı sınırlamalara konu olsalar da, aile, üniversite veya dinî ku-

[46] *A.g.e.*, s. 36-7.
[47] Kymlicka, W. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" içinde Avineri, S. and A. De-Shalt (der) s. 168-9.
[48] Ackerman, B. *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: 1980, s. 4-5.
[49] Kymlicka, W. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" içinde Avineri, S. and A. De-Shalt (der) s. 168-9.
[50] *A.g.e.*, s. 213.
[51] Kymlicka, W. *Liberalism Community and Culture*, Oxford: Calerandon Press, 1989, s. 135.

rumların sınırları esas itibariyle kendi kaygılarına uygunluk ölçütüne bağlı olarak yine kendileri tarafından belirlenecektir.

Özelde Rawls, ve genel olarak da deontolojik liberaller için, kamusal olan siyasal olanla ilişkilidir. Kamusal akıl 'kolektif bir beden olarak 'anayasal esaslar' ve 'temel adalet' sorunsallarını içeren durumlarda birbirleri üzerinde nihaî aşamadaki siyasî ve baskıcı gücü uygulayan eşit vatandaşların aklıdır.[52] Demokratik siyasetin temel bir karakteristiği olarak kamusal akıl üç şekilde kamusaldır:

> Vatandaşların aklı olduğu için kamusaldır; konusu kamusal iyi ve temel adalet olduğu için kamusaldır; ve toplumun adalet anlayışında ifadesini bulan idealler ve ilkelerden neşet ettiğinden ve ayrıca da bu temelde değerlendirilmeye açık olarak gerçekleştirildiğinden dolayı da doğası ve içeriği gereği kamusaldır.[53]

Kamusal aklı bu çerçevede algılamak, genel anlamda liberalizm ve liberal siyaset kavramlarına belirgin bir göndermeyi içerir. Buna göre, Rawls için liberal siyasetin anlamı, *adaletin makul bir siyasal kavramlaştırması* olarak kendini göstermektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, burada sözü edilen siyasal olarak adalet, bir toplumda var olan farklı çıkarların, akıl yoluyla başarılmış, üst üste çakışan uzlaşımlar tarafından güvence altına alınması anlamına gelir. Nihâyetinde liberal siyaset bu yöntemleri kullanarak *iyi bir düzen* yaratmanın yolu olarak anlam kazanır. Bu çerçevede liberalizm ise, siyasal gücün meşruiyet sorunsalının merkezî önem taşıdığı siyasal sistem olarak algılanır.

Rawls'un kuramında makul çoğulluk kavramlaştırmasının önemli bir yeri vardır. Çoğulluklardan oluşmuş bir toplumda bu çoğullukların birbiriyle çakışan uzlaşımlar sayesinde iyi düzeni kurup bu düzeni sürdürebileceğini yukarıda söylemiştik. Burada çoğullukları temsil eden bireylerden beklenen, toplumun diğer üyelerine karşı isteğe dönüştürecekleri arzu, eğilim ve beklentilerinin makul (*reasonable*) sınırlar içinde tutulmasıdır. Türkçe'de makul sözcüğü (İngilizce'de reasonable kelimesinde olduğu gibi) bir yandan ussal olanı, akla uygun olanı işaret ederken aynı zamanda mecazî olarak aşırı olmamaya, uygun ve elverişli olana da gönderme yapar. Dolayısıyla makul olan, bir bakıma sınırlama içinde olandır.

---

[52] Bu noktada Rawls'un kamu/kamu olmayan (*public/non-public*) ayrımı, özellikle feministler tarafından uzun üredir eleştirilen kamu/özel (*public/private*) ayrımından farklıdır. Kamu/özel ayrımı için bkz. Pateman, C. "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy" içinde Phillips, A. (der), *Feminism and Equality,* Oxford: Blacwell, 1987, s. 103-26; Fraser, N. *Justice Interrupts: Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*, London: 1997.

[53] Rawls, *a.g.e.,* s. 213.

Toplumsallık söz konusu olduğunda ise sınırlamaların sadece bireysel düzlemde formule edilmesi yeterli değildir. Bu bağlamda Rawls'un iyi bir düzene sahip toplumun temel kurumları için belirli sınırlamalar getirmesi, kendi kuramınınn tutarlılığı açısından anlaşılabilir bir şeydir.

Bu sınırlamanın çerçevesini çizen, toplumun temel yapıları ve düzenlemelerinin vatandaşların tümü tarafından kabul edilmesidir. Söz konusu toplumun farklı iyi anlayışına sahip çoğulluklardan oluştuğunu göz önüne aldığımızda iki nokta öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, bireylerin kabul beyanları kendi özgün 'kapsayıcı iyi' anlayışlarını yansıtmamalıdır. Öte yandan bu temel yapı ve düzenlemelerin tek tek vatandaş bireylerin 'kapsayıcı iyi' anlayışlarının sınırlarına müdahale etmemelidir. Dolayısıyla temel yapı ve düzenlemelerin kendilerine ait kapsayıcı iyi kavramlaştırmalarına bakılmaksızın vatandaşların her biri tarafından haklı görülebilmelidir. Bunun için bu tür 'haklı olarak kabul etmelerin' meşru olabileceği düşünülen konularda kesin sınırlamalar konmalıdır; bu sınırlamaların etkisi köktenci kararlar hakkında kararlar almanın olası sebepleri içinde oldukça ayırıcı alt sebepleri açıkça belirtmek olacaktır.[54]

Siyasal güç, doğası gereği baskıcı olduğundan, bütün vatandaşların kendileri için rasyonel ve makul gelen idealler ve ilkeler ışığında açıkça kabul edecekleri anayasal sınırlar içinde kullanılmadığı sürece haklılaştırılamaz.[55] Bu baskıcı güç, eşit ve özgür vatandaşların kolektif bedenleşmiş hali tarafından icra edilir. Bu nedenle kamusal akıl, anayasanın temel hükümlerinin meşruiyet kaynağı olarak kabul edilir. Liberal anayasal demokraside kamusal akıl kendini iki biçimde ifade eder: Birincisi, vatandaşların kolektif bedenleşmesi biçiminde tanımlanan halkın aklı anlamında kamusal akıl. İkinci olarak da örneğin; yasa yapma gücüyle parlamento ve anayasayı yorumlama yetkisiyle de anayasa mahkemesi gibi anayasal demokrasinin temel kurumları tarafından temsil edilen kamusal akıl.[56]

Kamunun böylesi liberal kavramlaştırması sınırlamalara, zorluklara ve tabiî ki eleştirilere açıktır. Rawls'un *makul çoğulluluk* kavramlaştırması veya Ackerman tarafından savunulan *söyleşisel kısıtlama* kuramı gibi yaklaşımlar, liberallerin akla uygun kamuoyu arayışları son tahlilde kamusal konuşma üzerine sınırlamalar getirilmesini önerdiğini gösterir. Kamusal alanda aktörler kamusal tartışmaya girdiklerinde hakikat arayışı içinde olmazlar. Bunun yerine aradıkları, bütün katılımcıların makûl bu-

[54] Mulhal, S. and A. Swift., *Liberals & Communiterians*, 2. baskı, Oxford; Blackwell Pub. 1996, s. 178.
[55] Rawls, J. *Political Liberalism*, s. 217.
[56] *A.g.e.*, s. 231.

lacakları 'normatif önermeler' bulmaktır. Liberal kamusallık her şeyden önce katılımcıların konuşma hakkında 'konuştukları' durumda oluşmuş demektir. Başka bir deyişle, herhangi bir sorunun 'kamusal' olarak nitelendirilebilmesi için ölçüt, bütün katılımcıların bu sorunun evrenselleştirilebilir olduğunu kabul etmesi gereğidir. Söyleşiye getirilen bu sınırlamalara karşın kamusal alan hâlâ kendisinin meşruiyet kaynağı olduğunu iddia edebilir ancak artık 'hakikat' kavramı ile ilintilendirilemez.[57] Çünkü Rawls'a göre, bütün kurumlar ve yasalar daima mükemmellikten uzak oldukları için, söylem biçimleri de mükemmel olamayacakl ve er ya da geç kapsayıcı doktrinlerimiz tarafından oluşturulan hakikatin tamamı bağlamında eksik kalacaktır. Ayrıca bakış açılarımızın kaynağını teşkil ettiğine inandığımız en temel zeminleri içermemesi bakımından da liberal kamusallık, söylemsel sığlıkla da itham edilebilir. Bu sığlığına karşın onun peşinden gitmeyi, diğer vatandaşlara karşı medenî birey olmanın sorumluluğunun bir gereği olduğunu düşünürüz. Kaldı ki, diğerleri de her ne kadar farklı zeminlerde olsa da, herkes farklı kapsayıcı doktrinlere sahip oldukları ve bunlar söylem dışında bırakıldıkları için, söylemin mükemmel olmadığı konusunda bizimle aynı fikirde olacaklardır. Liberal kamusallık bir bakıma, idealist olanın gerçekliği ile gerçekleştirilebilecek olan ideal arasında bir denge arayışıdır. Dolayısıyla demokratik toplumda yaşayan bireylerin kendilerini kuşatan siyasalarının sınırlılığının farkına varmalarını bekler. Bu sınırlılık bir yanıyla, o toplumda siyasetin, siyasal birliği oluşturan kişi yahut da kişilerin kendileri için hakikatin bütününü temsil ettiğine inandıkları şey tarafından asla yönlendirilemeyeceğini kabul etmeleridir. Buna karşılık meşruiyet ilkesinde ifadesini bulan ve makul olan herkesin kabul edeceği umulan, 'başkalarıyla aklın ışığında siyasî olarak yaşayabilmek', idealini gerçekleştirebileceğimize inanmamız gerekir. Dolayısıyla liberaller dünya dışı varlıkların dünyevî işlere müdahalesini istemedikleri gibi, *Vox Popili Vox Dei* anlayışını da reddederler.

Liberal kamusal alan kavramlaştırmasına yöneltilen eleştirilerden biri yansızlık ilkesine yöneliktir. Yansızlığı, devletin ve onun hukuk sisteminin bireyler tarafından benimsenmiş olan çok sayıda değişik iyi kavramları karşısında yansız olmasıdır. Yansızlık önermesi şöyle şekillenir, 'rızaları dışında özerk bireylere zorla kabul ettirilmek isteniyorsa hiçbir *iyi* kavramlaştırması liberalizmle bağdaşmaz.[58] Yansızlık ilkesi, liberallerin çoğullukların oluşturduğu demokratik toplumda kamusal alanı gerçekçi bir zemine oturtma girişimidir. İleri sürülen şey; üzerinde hiçbir şekilde

[57] Rawls, *Political Liberalism*, s. 242-3.

[58] Alexander, L. And M. Schwarzchild. "Liberalism Neutrality and Equality of Welfare vs. Equality of Resources" içinde *Philosophy and Public Affairs*, 1983, C. 16. sayı: 1. s. 85.

uzlaşamayacağımız konuları bir tarafa bırakıp enerjilerimizi siyasî olarak anlamlı olan uzlaşmalara varabileceğimiz sorunsallara odaklamamızdır. Daha net olarak söyleyecek olursak, liberaller uzlaşamayacağımız ahlâkî ve inanç kaynaklı farklılıklarımız üzerine kamusallığı oluşturmamızın mümkün olmadığını düşünmektedirler. Dolayısıyla kamusal tartışmalara sınırlama getirmeyi vatandaşların birbirleriyle konuşabilecekleri kamusal ortamı sağlamanın tek geçerli yolu olarak görmektedirler.

Ancak modern siyaset liberallerin önvarsaydığından daha karmaşıktır. Modern siyasetin etrafında döndüğü, örneğin güç, fırsatlar ve kendine saygı gibi bazı temel kavramlar liberal yansızlık kavrayışı ile ölçülemeyecek kadar karmaşık ve belirsiz kavramlardır.[59] Benhabib'in de ileri sürdüğü gibi günümüz demokratik siyaseti tam da liberal yansızlık ilkesinin sınırlamaya çalıştığı konular etrafında dönmektedir. Siyaset; iyi, âdil, moral ve hukuksal olanın ne olduğu konusunda tartışıyor, müzakereler yapıyor ve kavramlara yeni tanımlar getiriyor. Aynı şekilde kamusal olan ve özel olan nedir tartışmalarında yakın zamana kadar üzerinde uzlaşılan sınırlar zorlanarak biri diğerinin aleyhine yeniden biçimlendirilmek isteniyor.[60] Orijinal pozisyonda başarılmış hakkaniyet olarak adalet projesi, iyi ve âdil kavramlarının statik kavramlar olmadığı gerçeğine değinen sorgulama karşısında tatminkâr cevaplar bulmakta zorlanabilir. Bu kavramlar yeni teknolojiler, yeni ideolojiler, kamusal veya özel herhangi bir konunun algılanışında etkin olabileceklerinden zaman içerisinde değişebilirler. Örneğin toplumsal adalet kavrayışı sosyal *refah devletine* göre farklı, *laissez faire* toplumu için farklı anlamlar ifade eder.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak liberaller 'kamusal' olanın çapını siyasal olanla sınırlarlar. Buna karşın çağdaş toplumsal hareketlerin moral sorunsallarla geçmişe göre artık daha çok meşgul olması sonucunda sosyal olanla siyasal olanın sınırları biraz daha karışmış gözüküyor. Başta Albert Melluci olmak üzere bu konuyla ilgilenenlerin de gözlemlediği gibi toplumsallık bağlamında tanımlanan grupların kamusal tartışmaya ilgilerinin ve katılımlarının artması neticesinde, aralarında kürtaj, çevre, kadınlara eşit işe eşit ücret gibi liberal özel/kamusal alan ayrımına göre özel alanda kalması gereken birçok toplumsal ve ahlâkî sorunsal, kamusal alana taşınmıştır.[61] 1990'lı yıllarda herkesin diline pelesenk olmuş

[59] Alexander, L. and M. Schwarzchild, "Liberalism, Neutrality and Equality of Welfare vs. Equality of Resources" s. 89.
[60] Benhabib, S. "Models of Public Space" s. 83.
[61] Melluci, A. *The Nomads of Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society.* içinde Mier, P. And Keane John, (der). London & Philadelphia Temple University Press, 1989.

'kişisel olan siyasaldır' sloganıyla feministler kamusallık faktörünün kişisel koşullarımıza etkisine dikkat çekmişlerdir.[62] Bir zamanlar tamamen özel alan konusu olan aile içi şiddet, liberal tanımlama çrçevesinde bugün itibariyle hiç sorgusuz kamusal alan sorunsalıdır. Aynı şekilde örneğin Batı'da özellikle de ABD'de çok gelişmiş özel mülkiyet anlayışına karşın vatandaşın bahçesindeki bir ağacı keserken kamu otoritelerinden onay almak zorunda kalabileceği gerçeği karşımızdadır. Artık kişinin cinsel kimliği her durumda kamusal tartışmanın konusu olmaktadır. Eşcinsellerin, travestilerin ve transvestitelerin toplum önüne çıkışı farklı sebeplerle olsa da son tahlilde bunlar kimlik ve bu kimliklerin tanınıp tanınmama sorunsalına değinmektedir. Kürtaj, tecavüz, çocuk bakımı, yaşlıların aile içinde bakılması, kadının statüsü gibi bir çok ahlâkî sorunsal, günümüzde ciddi kamusal tartışmalara sebep olmaktadır. Yakın geçmişte bu tür sorunların ortaya çıkışı ve siyasal iktidarların bunları ele alış şekli incelendiğinde görülen o ki, 'kişisel' sorunların sadece siyasal yolla ve siyasal eylemle çözülebileceği konusunda kanaatler yaygınlaşmıştır.

[62] Pateman, C. "Feminist Critiques of the Public Private Dichotomy" içinde, Benn, S. I. and G. F. Gaus (der) *Public and Private in Social Life*, Kent: Croom Helm, 1983, s. 295.

DOĞUBATI
YAYINLARI

FELSEFE

Estetik'in Kısa Tarihi
Hakkı Hünler

Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma
G. W. Leibniz

Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri
Editör: Yavuz Kılıç

Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar
Jean Hyppolite

Dört Adalı
Solmaz Zelyüt

Fransız Aydınlanma Felsefesi
Oscar Ewald

Başkası Olarak Kendisi
Paul Ricoeur

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

Yeni Bilim
Giambattista Vico

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Heidegger
Editörler: Özgür Aktok &Metin Bal

Kant'ın Felsefesi
Heinz Heimsoeth

Felsefenin Temel Disiplinleri
Heinz Heimsoeth

Gilles Deleuze
Claire Colebrook

Tarih Felsefesinin Problemleri
Georg Simmel

Tarih Tasarımı
R. G. Collingwood

Alman Idealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Aydınların İhaneti
Julien Benda

Wittgenstein ve Dilin Sınırları
Pierre Hadot

Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe
Ali Utku

Tarih Felsefesi
Haz. Doğan Özlem-G. Ateşoğlu

Felsefe ve Doğa Bilimleri
Doğan Özlem

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi
Doğan Özlem

Avrupa Düşüncesini Serüveni
Jacqueline Russ

Bahtin ve Çevresi
Craig Brandist

TARİH

Ahmed Cevdet Paşa
Mustafa Gündüz

Orada Saat Kaç?
Serge Gruzinski

Annales Okulu
Peter Burke

Doğu Batı Makaleler-I
Halil İnalcık

Doğu Batı Makaleler-II
Halil İnalcık

Feodal Toplum
Marc Bloch

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler
Ümit Hassan

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Halil İnalcık Armağanı-I
Tarih Araştırmaları

Halil Inalcık Armağanı-II
Tarih Araştırmaları

SOSYOLOJİ

Çağdaş Sosyoloji Kuramları
Ruth A. Wallace & Alison Wolf

Sosyoloji Kuramları Tarihi
Hans Freyer

Georg Simmel
Editör: Jale Özata Dirlikyapan

Bilim Sosyolojisi İncelemeleri
Editörler: Bekir Balkız & Vefa Saygın Öğütle

Burjuva
Werner Sombart

Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış
Oğuz Adanır

Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış
Umut Özkırımlı

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler
Editör: Şerif Mardin

Şerif Mardin Okumaları
Editör: Taşkın Takış

Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim
S. N. Eisenstadt

Oryantalizm: Tartışma Metinleri
Editör: Aytaç Yıldız

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

Frankfurt Okulu
Editör H. Emre Bağce

Tarihsel Sosyoloji
Elisabeth Özdalga

Kent Efsaneleri
Özgür Taburoğlu

ANTROPOLOJİ

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

İlkel Insanda Ruh Anlayışı
Lucien Lévy-Bruhl

İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler
Lucien Lévy-Bruhl

SİYASET BİLİMİ

İslâm'da Modernleşme 1839-1939
Bedri Gencer

Avrasyacılık
Meşdi Ismayılov

Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar
Editör: Hilâl Onur İnce

İbn Haldun
Ümit Hassan

Türkiye'de Devlet Geleneği
Metin Heper

Türkiye Sözlüğü: Siyaset, Toplum ve Kültür
Metin Heper

SANAT

Sanat
France Farago

EĞİTİM

Avrupa Eğitim Tarihi
Kemal Aytaç

EDEBİYAT

Satranç
Stefan Zweig

Çağdaş Türk Romanı Üzerine İncelemeler
Gürsel Aytaç

Faust
J. Wolfgang von Goethe

Çağdaş Alman Edebiyatı
Gürsel Aytaç

Yeni Çağ Alman Edebiyatı Tarihi
Gürsel Aytaç

Ahmet Hamdi Tanpınar
Mehmet Aydın

Goethe Der Ki...
J. Wolfgang von Goethe

Sainte-Beuve'e Karşı
Marcel Proust

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Schiller
Hazırlayan: Gürsel Aytaç

Şair ve Patron
Halil İnalcık

Üç Büyük Usta
Stefan Zweig

Kendileri ile Savaşanlar
Stefan Zweig

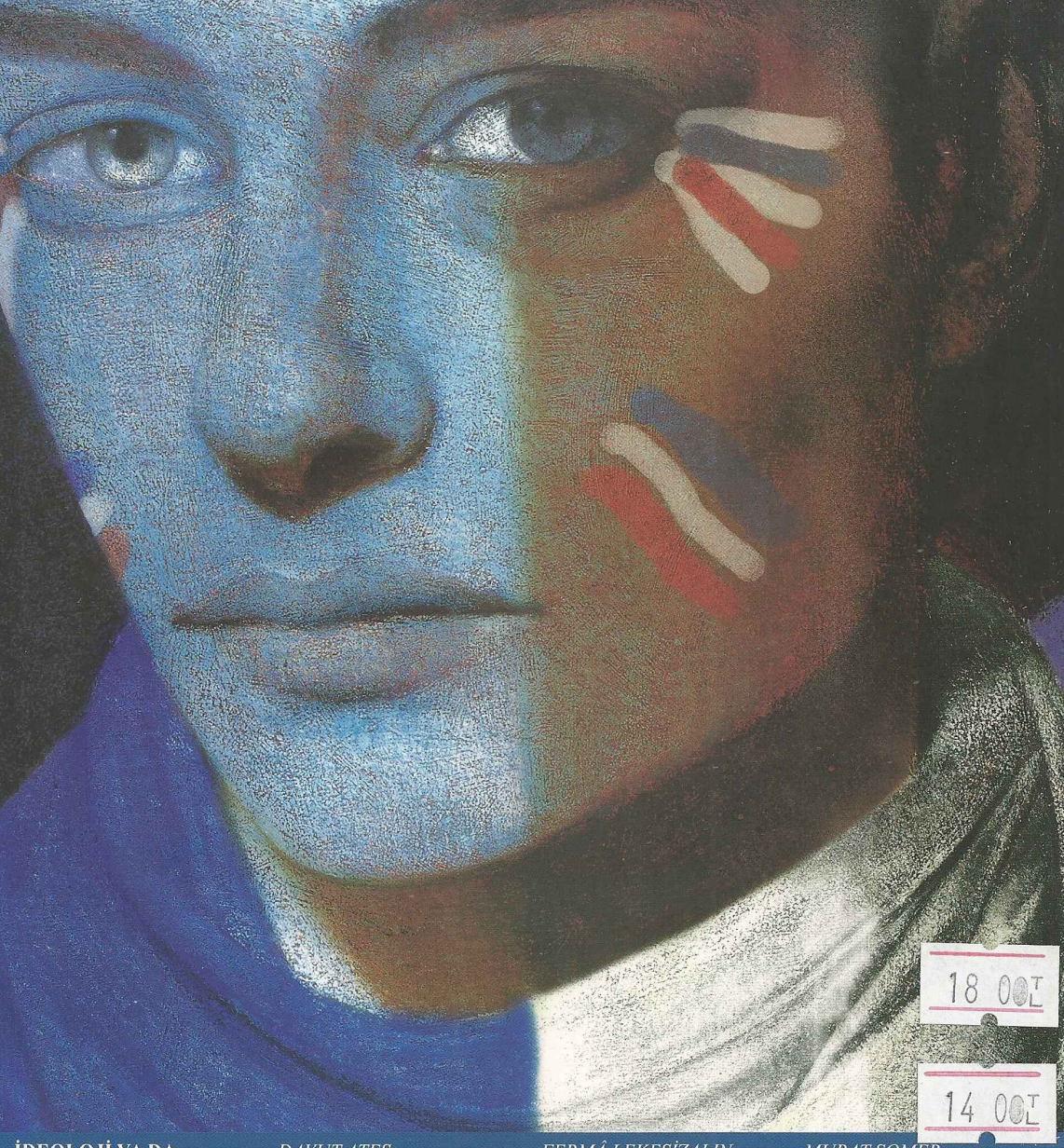
Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar
Stefan Zweig

Bay How Ne Yapmalı?
Özcan Doğan

DOĞUBATI
Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Tel: 0(312) 425 68 64 / 425 68 65



18 00 TL

14 00 TL

İDEOLOJİ YA DA İDEOLOJİLERİN SONU

ALİ AKAY
Moderniteyi Yeniden Ele Almak: İdeolojisizleşme

KÜRŞAD ERTUĞRUL
Sosyal Teoride İdeolojik Kapanımları Kırma Arayışları ve Doğu/Batı Ayırımı

ZÜHTÜ ARSLAN
İdeoloji, Türk Militarizmi ve Post-Militarist Açılımlar

AYHAN KAYA
İdeolojiden İDolojiye Yolculuk: Düşüncebilimden Kimlikbilime

DAVUT ATEŞ
Kuram, Eylem ve İnanç Ekseninde Siyasal İdeolojilerin Geleceği

İDEOLOJİNİN SINIRLARINDA

HASAN BÜLENT KAHRAMAN
Leviathan Liberalizm Sularında Görüldü: Liberalizm-Hobbescu Devlet Gizli İlişkisine Ussallık Bağlamıda Foucaultgil Bir Yorum

C. FRED ALFORD
Totalitenin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu

FERMÂ LEKESİZALIN
Habermas'ın İdeoloji Eleştirisi ve Postyapısalcı *Cyborg*'a İlişkin Bir Soruşturma

GÜNEY ÇEĞİN & ALİM ARLI
"İdeoloji" Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri

ÇİLER DURSUN
Hegel'de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk

ATÖLYE: SİYASET BİLİMİ ÇALIŞMALARI

İLHAN TEKELİ
Tek ve Çok Kademeli Demokrasi Kuramlarının Ontolojik Kabulleri Üzerine

MURAT SOMER
Demokratlığın Politik Ekonomisi: İnanılır Demokrasi, Düzenleyici Devlet ve AB'li Küreselleşme

HİKMET KIRIK
Âdil Siyasî Düzen Kurgusu ve Liberal Kamusal Alan

ISSN 1303-72420-0