Referans Kitaplar

SİYASET FELSEFESİ

DERDA KÜÇÜKALP

SAY

DERDA KÜÇÜK ALP

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset Felsefesi

Derda Küçükalp (d. 1971 Erzurum -)

Lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde 1995'te tamamladı. 1996'da Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi oldu ve aynı yıl Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda başlamış olduğu yüksek lisans öğrenimini, Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'ın danışmanlığında hazırladığı "Siyaset-Felsefe İlişkisi: Siyaset Felsefesinin Sınırları" yüksek lisans teziyle tamamladı. 2000'de aynı bölümde başladığı doktora öğrenimini ise yine Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'ın danışmanlığında hazırladığı "Politik Felsefede Nihilizm Sorunu: Nietzscheci Bir Tartışma" adlı doktora teziyle tamamlayarak 2005'te doktor unvanı aldı. Halen Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapan Küçükalp'in "siyasal düşünce", "siyaset felsefesi" ve "demokrasi teorisi" konularında çeşitli akademik çalışmaları mevcuttur.

Kitaplar:

Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma, Alfa Aktüel Yayınları, Bursa, 2005.

Makaleler:

"The Problem of Nihilism in Modern Political Philosophy–A Nietzschean Discussion", *Kaygı*, Güz 2010, Sayı 15, ss. 79-91; "Nietzsche'nin Demokrasi Düşüncesi Bakımından Önemi", *Felsefe Dünyası*, 2007/1, Sayı: 46, ss. 230-246; "Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük ve Ötesi", *Felsefelogos*, 2009/1, Sayı: 37, ss. 127-143; "Heidegger, Politika ve Etik", *Felsefe Dünyası*, Bahar 2010/1, Sayı: 51, ss. 119-137; "Yeni Sağ: Sınırlı Politika İçeriksiz Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 97, Bahar 2009, s. 161-171; "Çoğunluklu Demokrasi ve Sorunları", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 90, Bahar 2007. s. 153-162; "Erdem Etiği ve Politika", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve idari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008 Sayı 1, ss. 71-83; "Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve idari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2010 Sayı: 1, ss. 53-63.

Ansiklopedi Maddeleri:

"Ebedî Dönüş", *Felsefe Ansiklopedisi 5*, Ebabil Yayınları, İstanbul, 2007, s. 11-15; "Efendi Köle Ahlâkı", *Felsefe Ansiklopedisi 5*, Ebabil Yayınları, İstanbul, 2007, s. 77-82; "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi 5*, Ebabil Yayınları, İstanbul, 2007, s. 627-631.

SİYASET FELSEFESİ

İYİ, AKIL ve SİYASET

Derda Küçükalp

say

Say Yayınları
Referans Kitaplar

SİYASET FELSEFESİ / Derda Küçükalp

ISBN 978-975-468-999-0
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç
Kapak Tasarımı: Özlem Sarıcı

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2011

Say Yayınları
Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 9
ÖNSÖZ.....11

GİRİŞ 17

BİRİNCİ BÖLÜM
Siyasetten Felsefeye

Siyasetin Doğası.....23
Siyaset-Felsefe İlişkisi 37

İKİNCİ BÖLÜM
Felsefenin Işığında Siyaset

"İyi"nin Otoritesi.....59
Aklın İktidarı 72
Modern Aklın Eleştirisi 88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Siyaset Felsefesinin Sınırları

Siyaset Felsefesi ve Tarihsellik 161
Siyaset Felsefesi ve Siyasal İdeoloji 175
Siyaset Felsefesi ve Siyaset Teorisi 182

SONUÇ.....189
KAYNAKÇA 195

Elife

TEŞEKKÜR

Yazarının imzasını taşımaya yazgılı olarak, varlık dünyasındaki yerini alacak olsa da her kitap gibi bu çalışmada, en azından kendilerine teşekkür edilmek suretiyle haklarının takdir edilmesi gereken arkaplandaki birkaç kişinin okuma, değerlendirme ve yön gösterme şeklindeki emeklerinin izine de taşımak durumundadır. Bu izin kalıcı bir mahiyet kazanıp, imzanın yalnızca bana ait olmadığının bir göstergesi olsun diye, öncelikle çok saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'a, gerek kitabın oluşum sürecinde yazmış olduğum metinleri okuyup değerlendirmesi, gerekse bu çalışmanın tamamlanacağına yönelik inancımı pekiştiren olumlu eleştirilerinden dolayı sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Teşekkür etmeyi her bakımdan bir borç bildiğim bir diğer kişi ise, saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci olup, Sayın Hocamın hem bu çalışmaya yönelik değerlendirmeleri hem de teşvik edici tutumu, çalışmanın ortaya çıkmasında hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Teşekkürler Sayın Hocam. Son olarak ise, kardeşim ve meslektaşım Doç. Dr. Kasım Küçükalp'e özellikle teşekkür etmek istiyorum. Kasım Küçükalp gerek metni her satırına kadar okuyup değerlendirerek, gerekse felsefi konulara ilişkin yürütmüş olduğumuz tartışmalarda bana ışık tutarak bu çalışmanın ortaya konmasına büyük katkılarda bulunmuştur. Onun söz konusu desteği olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmayabilirdi. Teşekkür ederim kardeşim.

ÖNSÖZ

Günümüzde Siyaset Felsefesinin mahiyetini belirlemede birbirini tamamlar nitelikte iki dikkate değer görüş vardır: Bunlardan biri, Simon Critchley'e aittir. Critchley, *Sonsuz Talep. Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (2010, Metis) adlı çalışmasında genel olarak felsefenin hayal kırıklığı ile başladığını ve bu hayal kırıklığının iki temel biçiminin din ve siyaset olduğunu iddia eder. Critchley'e göre, bir felsefi hayal kırıklığı olarak siyasetin içerdiği en önemli meseleler ise adalet, etik ihtiyacı ve etik deneyim/öznelliktir. Kendisinin belirtmemesine rağmen, Critchley'in çizdiği şema içinde Siyaset Felsefesinin faaliyet alanının, bir hayal kırıklığı biçimiyle yüzleşmek olduğu açıktır. Fakat söz konusu yüzleşmenin, "Felsefe disiplininin bir uzantısı olduğuna mı işaret ettiği, yoksa bu şekilde siyaset olgusunun özerk algılanmasına engel olan bir disipliner set mi oluşturduğu?" sorusu, cevaplanmayı bekleyen önemli bir soru olarak ortada durmaktadır.

Nitekim, bu husus, bir başka çağdaş önemli düşünür Jacques Ranciere'i meşgul eden önemli bir meseledir. Ranciere, *Uyuşmazlık* (2005, Ara-lık) adlı kitabında şu düşünceleri ileri sürer: "Felsefenin içinde politikanın (hemen hemen) daima var olması, politik felsefenin felsefe ağacının doğal bir dalı olduğunu hiçbir şekilde kanıtlamaz." Ranciere iddiasını daha ileri götürerek şöyle devam eder: "Felsefe, politikaya özgü açmazı veya çıkmazı kucakladığında 'politik' hale gelir. Politika... ilkesi eşitlik olan etkinliktir."

Bu, tam da Critchley'in iddiasının tersinden dile getirilişi olduğu kadar, tamamlanmasıdır da. Critchley'deki hayal kırıklı-

ğından doğan "siyaset" denen biçim, Rancier'de felsefeyi politika ile buluşturan bir "açmaz"dır. Bu açmazın Ranciere'de etrafında döndüğü eksen "eşitlik" iken; Critchley'de biraz daha geniş bir bakışla "adalet" ve "etik"tir. Buradan çıkaracağımız sonuç ise ister bir "hayal kırıklığı"nın, ister bir "açmaz"ın ürünü olsun, siyasetin her halükârda felsefi bir gerekçelendirilmesinin kaçınılmaz olduğudur.

Dr. Derda Küçükalp'in *Siyaset Felsefesi. İyi, Akıl ve Siyaset* kitabını yukarıda çizdiğim perspektife oturttuğumuzda; çalışmanın esas meselesinin, aklın yarattığı hayal kırıklığının etik olanı odağa alıp, siyasetin felsefi gerekçelendirilmesinin nasıl yapılabileceğidir. Küçükalp'in bu bağlamda iddiası; siyaseti etik/ahlak temelinde akıl aracılığıyla kuran Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik siyaset felsefecilerinin kavrayışlarının izi sürülerek, aklın yarattığı hayal kırıklığının onarılabileceğidir. Aklın yarattığı "hayal kırıklığı" veya "açmaz", aşkın bir "iyi" anlayışı iken; Küçükalp'in önerisi, ancak akla içkin bir "iyi" anlayışı yoluyla söz konusu "hayal kırıklığının" telafi edebileceği yönündedir. Bu öneri, şüphesiz, son tahlilde siyasetin akli bir gerekçelendirilmesi olarak algılanabilir. Kitap okunduğunda böyle bir algının yerinde olmadığı anlaşılacaktır ama gene de bir ekleme yapmak uygun olur.

Kitap'ta dolaylı da olsa dile getirilen endişe, siyaset felsefesinin "aşkın" bir iyi'nin peşine ve aklın "hayal kırıklığına" ilâ-nihaye takılıp kalmasının; onu tarihsellikten soyutlanmış, dolayısıyla teleolojisiz bir faaliyet olarak bırakacağıdır. Oysa, Kitabın satır aralarında saklı temel iddia; felsefeyi politik hale getirenin tarihsellik olduğudur (bu, onu hem ideolojiden, hem soyut bir faaliyet olmaktan ari kılar). Buna karşılık, biraz Hegelci tınıyla, tarihsel olanı aklı odağa almadan izaha girişmek, ya aklın kurnazlığına kurban gitmek, ya da "aşkın" bir boşlukta asılı kalmayı göze almaktır. Oysa, etik olanın tarihselliğe eşlik etmesi, bizi bu seçenekler arasında sıkışmaktan kurtardığı kadar; aklın yarattığı hayal kırıklığını/açmazı, aklı tamamen

reddederek değil, tarihsel/etik bağlamda gerekçelendirerek onarmamıza imkân tanır.

Bu açılardan, Dr. Derda Küçükalp'in çalışmasının önemli bir vurguyu içerdiğini düşünüyor ve bu çalışmanın geleceğe değerli bir siyaset felsefecisi kazandıracak bir nişane olduğunu ümid ediyorum.

Ali Yaşar Sarıbay

GİRİŞ

Düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin önemi, temelde, insanın yapıp ettikleri üzerine düşünebilen bir varlık olmasından kaynaklanır. İnsana mahsus bir faaliyet olan eylemi, diğer faaliyetlerden ayıran husus, düşünülerek yapılmış olmasıdır. Düşünme, akıl yürütmeden daha fazla bir şeye işaret eder. Düşünmenin anlam içeriği, yalnızca eylemlerle verili amaçlar arasında bağlantı kurmakla sınırlı olmayıp, amaçları ve eylemlerin sonuçlarını değerlendirmeyi de kapsar. Bu anlamda düşünme ile ahlaki sorumluluk arasında doğrudan bir bağlantının bulunduğunu söylemek mümkündür. İnsanın eylemlerinden dolayı ahlaken sorumlu olmasının nedeni, onun, yapıp ettikleri üzerine düşünebilen, başka bir deyişle, yapıp ettiklerinin sonuçlarını değerlendirebilen ve üstlenebilen bir varlık olmasıdır.

Konu siyaset olduğunda, düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin öneminin daha da arttığı söylenebilir. Zira siyasal eylemlerin sosyal veya doğal yaşam açısından doğurabileceği muhtemel sonuçlar, siyasetin mahiyeti gereği (siyasal eylem ve faaliyetler diğerlerine göre daha kapsamlı sonuçlar doğururlar) diğer eylemlerin doğurabileceği sonuçlara göre daha dikkate alınmaya değer bir niteliği haiz olduğu için, siyasal eylemlerin yüklemiş olduğu ahlaki sorumluluk da daha fazladır.

Düşünce-eylem ilişkisinin siyaset bağlamındaki karşılığının siyaset-felsefe ilişkisi olduğu söylenebilir. Yine söz konusu ilişkinin bizi siyaset felsefesi kavramına götürdüğünü de söylemek mümkündür. Bu çalışma, kendi sınırlılıkları çerçevesinde, siyaset-felsefe ilişkisinin merkezine siyaset-etik ilişkisini yerleştiren bir siyaset felsefesi kavramlaştırması sunma amacındadır. Öte yandan, günümüzde siyaset felsefesinin anlam içeriği konusun-

da bir belirsizlik bulunduğu tespitinden hareketle; siyaset felsefesinin mahiyetinin ne olduğu hususunun açıklığa kavuşturulması ve siyaset felsefesinin, ilgi alanları itibariyle kendine yakın olan siyasal ideoloji, siyaset teorisi ve siyasal düşünce ile farklılıklarının ortaya konması da, bu çalışmanın amaçları arasındadır.

Çalışmanın ilk bölümünde, siyasetin birtakım niteliklerinden hareketle, siyaseti felsefeden ayırmanın, pozitivizmin iddia ettiği kadar kolay olamayacağı ve böylece siyaset-felsefe ilişkisinin, siyasetin mahiyeti gereği olduğu vurgulanmış ve aktüel siyasetin (gündelik siyasi eylem ve faaliyetlerin), bir olması gerekeni, yani bir meşruluk zeminini sunan felsefe ile olan ilişkisi bağlamında varlık bulan bir siyaset felsefesi tanımı yapılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, öncelikle, siyasal olana ölçüt teşkil edebilecek biri klasik diğeri modern iki meşruiyet ilkesi üzerinde durulmuştur. Klasik siyaset felsefesinde söz konusu meşruiyet ilkesi, tarihsel olmama ve kendini insanlara herhangi bir baskı kullanmaksızın kabul ettirme nitelikleri atfedilen aşkın iyi nosyonudur. Buna karşın, modern siyaset felsefesinde söz konusu ilke, kendisine tarihsel olmama, soyut ve evrensel olma ve kendisini yeri geldiğinde baskı yoluyla kabul ettirmeyi haklı kılabilme nitelikleri atfedilen akıl nosyonudur. Meşruiyet ilkesi bakımından ortaya çıkan söz konusu farklılığa bağlı olarak, bu bölümde, hümanist karakterli modern siyaset felsefesi ile birlikte, insanı aşkın iyi anlayışının yerine, akla içkin iyi anlayışının ikame edildiğinin altı çizilmiştir.

Modern siyaset felsefesinin zikredilen ayırıcı vasfı nedeniyle, ikinci bölümde özellikle üzerinde durulan bir diğer husus ise, siyaset felsefesi bağlamında modern akıl anlayışının eleştirisi olmuştur. Söz konusu eleştiri; modern doğal hukuk öğretisinin eleştirisi, soyut aklın eleştirisi, araçsal aklın eleştirisi ve aklın radikal eleştirisi olmak üzere dört başlık altında ele alınmıştır. İlk eleştiri faydacı siyaset felsefesi ile Rousseau ve Burke'ün; ikinci

eleştiri Hegel ve Marx'ın; üçüncü eleştiri Weber, eleştirel teori okulu düşünürleri ve eleştirel teori okulunun çağdaş temsilcilerinden Habermas'ın düşünceleri, son eleştiri ise toplulukçu ve postmodern siyaset felsefeleri bağlamında sunulmuştur.

Siyaset felsefesi-tarihsellik ilişkisinden hareketle siyaset felsefesinin sınırlarının belirginleştirilmeye çalışılması, çalışmanın üçüncü bölümünün amacını oluşturmuştur. Tarihselcilikle birlikte, felsefenin de tarihsel olarak telakki edilmeye başlanması ve bu düşüncenin tarihsel olmayan meşruluk ölçütlerini geçersiz kılması dolayısıyla, siyaset felsefesinin sorunlu bir kavram haline geldiği vurgulanan bu bölümde, siyaset felsefesinin siyasi ideolojiyle olan ayrımında tarihsellik, siyaset teorisi ile olan ayrımında ise evrensellik kullanılan kriterler olmuş ve bu meyanda tarihsel olan siyasal ideolojinin aksine, siyaset felsefesinin tarihsel olmadığı, kısmi olana ilişkin açıklamalar yapan siyaset teorisinden farklı olarak siyaset felsefesinin bütüne, evrensel olana ilişkin açıklamalar yapma çabası içinde olduğu belirtilmiştir.

Kuşkusuz, tek bir siyaset felsefesi anlayışı yoktur. Literatür incelendiğinde, farklı ilgilere bağlı olarak, birbirinden farklı siyaset felsefesi anlayışlarının var olduğu görülecektir. Bu çalışmada da, siyaseti ahlak ile ilişkili bir biçimde düşünen, söz konusu ilişkiyi ise akıl aracılığıyla kuran Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik siyaset filozoflarının siyaset felsefesi anlayışlarına yakın belirli bir siyaset felsefesi anlayışı sunulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Siyasetten Felsefeye

Siyasetin Doğası

Siyaset, belirli bir tanımının yapılması kolay olmayan kavramlardan birisidir. Buna karşın siyaset bilimi literatüründe siyasete ilişkin birçok tanıma rastlanabilir. En az yirmi beş yüzyıllık geçmişe sahip olan bir inceleme alanında tanımdan bol bir şey olamayacağını düşünmek zor değildir.[1] Sadece söz konusu tanım bolluğu bile kavramın tanımlanmasının ne kadar zor bir iş olduğunu göstermeye yeter.

Siyaset olgusunun çeşitli teoriler ışığında ele alınıp incelenmesinin bazı kolaylıklar sağlayacağı düşünülebilir. Sözgelimi siyaseti, bir toplumda üretilen ekonomik değerin dağıtımı sürecinde meydana gelen çatışmaları yansıtan ve dolayısıyla üretim ilişkilerine, yani ekonomik altyapıya bağlı üst yapısal bir kavram olarak nitelendirmek Marksist teori ışığında anlamlı ve yerinde olabilir. Yine, Liberal teori çerçevesinde düşündüğümüzde de bir siyaset tanımına ulaşabiliriz. Bu durumda, farklı bireysel iyi anlayışlarını uzlaştırma fonksiyonundan hareketle, siyasetin, bireysel hakların korunmasına yönelik bir faaliyet olduğunu kabul ederiz.

Fakat siyaset olgusunun belirli bir teori çerçevesinde ele alınmasının doğuracağı güçlükler de vardır. İlk olarak böyle bir yaklaşım, siyaset tanımlarında bir azalma sağlamaz. Birbirlerine karşı üstünlükleri tartışmalı olan ve herhangi birini tercih etmek için nesnel bir kriterimizin bulunmadığı farklı teorilere göre yapılacak siyaset tanımları da farklılaşacaktır. İkincisi ve daha önemlisi belirli bir teorik bağlam içinde siyaset, ikincil ve bağım-

1 Ersin Kalaycıoğlu, *Çağdaş Siyasal Bilim*, Beta Yayınları, İstanbul, 1984, s. 3.

lı bir değişken olarak sunulabilir ki, bu durumda siyaseti kendi özgüllüğü içinde anlama şansını kaybedebiliriz. Örneğin, siyasetin Marksist anlamıyla düşünülmesi, siyasal çatışmanın sınıf çatışmasına indirgenerek diğer siyasal çatışma konularının göz ardı edilmesini de beraberinde getirir. Liberal siyaset anlayışı da aynı sorunla maluldür. Liberal siyaset teorisi, hem bireyin toplumsal bağlamını, hem de siyasetin çatışmacı doğasını ihmal ettiği için günümüz siyasal yaşamında ön plana çıkmış olan kimlik – farklılık taleplerini ve bu taleplere bağlı olarak kendini gösteren siyasal çatışmaları izah etmek konusunda yetersizdir.

Siyaset kavramının içeriğinin belirlenmesinde, yukarıda belirtilen zorluklar göz önüne alındığında siyasal olanın doğası üzerine düşünmek daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir.[2] Çünkü bir şeyin doğası o şeyin özgül niteliklerini gözler önüne serer ve başka şeylerle olan sınırlarını ve ilişkilerini belirlemede kolaylık sağlar.

a) *Bir İlişki Olarak Siyaset*

Siyasetin doğasına ilişkin olarak nihai bir şey söylemek pek mümkün görünmese de siyasetin doğası gereği ilişkisel olduğunu söyleyebiliriz. Siyasetin ilişkisel olduğunu söylemek siyasal olanın ancak bir sosyal bağlam içerisinde zuhur edebileceğini söylemekle aynı anlama gelir. Başkalarıyla birarada yaşama olgusunun olmadığı bir yerde siyasetten de söz edilemez.

Kişinin kendi üzerindeki iktidarından ya da kişinin kendini kontrol edebilmesinden söz ettiğimizde, iktidar ve kontrol kavramlarını siyasal anlamlarının dışında kullanıyoruz demektir. Çünkü siyasal açıdan kontrol ve iktidar kavramları ilişkisel bir mahiyete sahiptirler. Max Weber'in, bir kişiye, rızasının hilafına bir şey yaptırabilme gücünü[3] nitelemek için kullandığı ikti-

2 Ali Yaşar Sarıbay – S. Seyfi Öğün, *Bir Politik Bilim Perspektifi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, s. 36.

3 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 92.

dar kavramı kişiler arasındaki bir ilişkinin niteliğine göre tanımlandığı için siyasal açıdan anlamlıdır. Aynı ilişkisel mahiyete, kabul edilmiş siyasal normlara dayalı bir etkileşim de bir kişinin veya grubun diğer bir kişi veya grup üzerindeki bir haktan yararlanması veya onlara ait bir faydayı kendi lehine çevirmesi şeklinde tanımlanabilen siyasal kontrol[4] kavramı da sahiptir.

Aynı şekilde,"özgürlük" kişinin karar ve eylemlerinin bizatihi kendi isteminden kaynaklanması anlamıyla, özgür istem olarak, ele alınırsa kavram felsefi anlamıyla düşünülüyor demektir. Giovanni Sartori felsefi özgürlük (ahlaki özgürlük, irade özgürlüğü, özerklik vb.) ile siyasal özgürlük arasındaki en önemli farkın ikincisinin ilişkisel bir mahiyete sahip olmasından kaynaklandığını belirtir.[5] Sartori'nin siyasal özgürlüğün "bir şeyden özgürlük "olarak anlaşılması gerektiğini belirtmesi, kavramın ilişkisel mahiyetini göstermesi açısından önemlidir. Bir şey için özgürlük (istem özgürlüğü), özgürlüğü, kişinin gerçek benliğinin açığa çıkmasını engelleyen bilgisizlik, yanlış bilinç, arzu ve tutkuların esiri olma gibi içsel faktörlerin kontrol altına alınması olarak tanımlarken, bir şeyden özgürlük kişinin ancak bir başka kişi, bir kurum ya da bir grup tarafından engellenmemesi durumunda özgür olabileceğine ilişkin içeriğiyle ilişkisel bir özgürlük tanımı sunar.

Siyasetin ilişkisellik vasfı, siyasal olanın, farklı toplumsal ilişki biçimlerinde ortaya çıkabilen ve farklı biçimler alabilen bir antagonizmada ifadesini bulmasından kaynaklanır. Carl Schmitt, siyasal olanı karakterize eden söz konusu antagonizmanın son tahlilde dost-düşman ayrımı olduğunu belirtir.[6] Schmitt'in ayrımı, her ne kadar dost ve düşman kategorilerini, homojen ve ve-

4 Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, UÜ, Bursa, 1996, s. 36.

5 Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu – M. Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996, s. 227.

6 Carl Schmitt, "The Concept of The Political", *The Concept of The Political*, trans. by George Schwab, Rutgers University Press, New Jersey, 1976, s. 25-26.

rili almak bakımından sorunlu olsa da siyasal olanın ilişkisel karakterinin anlaşılmasında iki bakımdan aydınlatıcıdır:

İlk olarak, "dost" ve "düşman" kategorileri ancak bir topluluğa aidiyet üzerinden tanımlanabileceği için bu ayrım, siyasetin izole edilmiş birey üzerinden anlaşılamayacağı gerçeğine dikkat çeker. Birey, yalnız başına değil, ancak ortak bir bağa sahip olduğu diğerleri ile birlikte bir siyasal taraftır.

İkincisi ve daha önemlisi, Schmitt'in dost-düşman ayrımı, bir siyasal varlığın, bir düşmanın varlığı halinde mümkün olabileceğine[7] ilişkin varsayımıyla, siyasal olanın bir ilişki biçiminden, "biz" ve "onlar" arasındaki karşıtlık ilişkisinden kaynaklandığına işaret eder.

Kuşkusuz bu ilişkiyi, homojen iki varlık arasında söz konusu olan ve bir tarafın diğerini bütünüyle dışladığı bir düşmanlık ilişkisi biçiminde algılama zorunluluğu yoktur. Biz ve onlar olumsal oldukları için, toplumsal yaşamda farklı bağlamlarda, farklı nedenlerle, farklı biçimlerde kendini gösteren biz-onlar ayrımından söz edilebilir.

Yine, birbirlerinden bağımsız sabit kendilikler olmadıkları; biz'in varlığı, onlar'ın varlığını gerektirdiği için biz-onlar ayrımındaki karşıtlık ilişkisini kalıcı bir düşmanlık ilişkisi olarak değil de karşılıklı mücadele içerisinde birbirini dönüştürücü bir etkileşime açık olmayı öne çıkaran agonistik bir ilişki olarak düşünmek daha makuldür.

Modern dönemde, siyaseti devlet ve devleti oluşturan kurumların işleyişine ilişkin bir faaliyet olarak ele alan kurumsalcı yaklaşım ve siyaseti bireysel (evrensel) hakların korunmasına yönelik sınırlı bir fonksiyonla tanımlayan liberal siyasal düşünenin hâkimiyeti, siyasetin çatışmacı ve dinamik doğasını anlamayı zorlaştırmıştır. Her iki yaklaşımda da kurumların gerisindeki toplumsal ilişkiler ihmal edilmiştir. Kurumsalcı yaklaşım iktidarı toplumsal yaşamın her yerinde kendini gösteren bir iliş-

7 *A.g.c.* s. 53.

ki biçimi olarak almak yerine devlet aygıtıyla özdeşleştirerek, liberal yaklaşım ise iktidar ilişkilerinden ari hakların dolayısıyla da evrensel bir konsensus imkânının var olabileceğini kabul ederek siyasal ilişkiyi mümkün kılan antagonizmayı ihmal etmişlerdir. Günümüzde, liberal birey eleştirisi bağlamında topluluğu öne çıkaran komüniteryen siyasal düşünce ve kimliğe, farklılığa ve toplumsal yaşamı düzenleyen kuralların olumsallığına vurgu yapan postmarksist, postyapısalcı ve postmodern siyasal düşünceler ile birlikte siyasetin ilişkisel karakteri yeniden gün yüzüne çıkmıştır.

b) *Bir Pratik Olarak Siyaset*

Siyasetin doğası gereği ilişkisel bir mahiyete sahip olmasının tabi bir sonucu olarak, siyasetin yine doğası gereği pratik bir etkinlik olduğu da söylenebilir.

Aynı sosyal ortam içerisinde bulunan insanlar, çeşitli eylemlerde bulunurlar. Bu eylemlerin bir kısmı siyasal niteliktedir. Bu anlamda siyaset, insanların eylemlerinde hayat bulur. Siyasal davranışın, siyasal kültürün önemli bir unsurunu oluşturduğu düşünüldüğünde, siyasal eylem siyasal kültüre ilişkin olarak yapıla gelen değerlendirmelerde de göz önünde bulundurulan kuların başında gelir. Zengin ve canlı bir siyasal kültür, insanların birbirleri ile etkileşime girebildikleri, siyasal nitelikli eylemlerde bulunabildikleri bir kamusal alanın varlığım gerektirir.

Aristoteles'in bilimlerle ilgili yaptığı sınıflandırmada, siyaset ve ahlak öznenin eylemini yönlendirmeyi amaçladıkları için pratik bilimler olarak düşünülmüştür.[8] Aristoteles'e göre; pratik bilimlerde teorik bilimlerden farklı olarak hareket fiilin nesnesinde değil, failinde bulunur.[9]

8 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 295.

9 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 462.

Aristoteles'ten sonra da pratik-teorik ayrımı bağlamında yapılan felsefeye ilişkin tasniflerde (teorik felsefe-pratik felsefe-poetik felsefe) ahlak ve siyaset felsefeleri pratik felsefe başlığı altında ele alınmıştır. Örneğin, Hilmi Ziya Ülken, hem siyasi felsefenin hem de ahlak felsefesinin aksiyon felsefesi başlığı altında ele alınması gerektiğini belirtir. Ülken'e göre; ahlak ve siyaset kavramları insan eylemi ile yakından ilişkili olmak gibi ortak bir vasfa sahiptirler. Ahlak soyut iki insan arasındaki aksiyonla ilişkili iken, siyasette aksiyon iki insan arasındaki ilişki düzeyinden çıkıp, cemiyet düzeyine taşınır. Bu nedenle, yan aktif ahlak felsefesine nazaran siyasi felsefe tam aktiftir.[10]

Siyaset-eylem ilişkisinin önemi, çağdaş siyaset felsefecilerinden Hannah Arendt'in de üzerinde durduğu konuların başında gelir. Arendt'e göre; siyaset, "*vita activa*" kapsamına giren etkinliklerden biridir. *Vita activa*, Arendt'in üç temel insani etkinliği; emek, iş ve eylemi ifade etmek amacıyla kullandığı bir terimdir. Eylem, biyolojik varlığın devamının sağlanması için gerekli olan etkinlikleri ifade eden emek ve insanın doğal çevreden farklı yapay bir şeyler oluşturma amacına yönelik etkinliği ifade eden iş'ten niteliksel olarak farklı bir etkinliktir.[11]

Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadığı gerçeğine karşılık gelir. Bütün siyasi hayatın koşulunu bu çoğulluk durumu oluşturur. Siyaset, hayatın zorunluluklarından azade olmak anlamında özgür insanların kamusal alanda gerçekleştirdikleri eylemlerde ifadesini bulur.[12] Arendt'in özgürlük ve siyaset arasında kurduğu ilişki de çift yönlüdür. Eylem, ancak özgür insanların gerçekleştirebilecekleri türden bir etkinlik niteliği ta-

10 Hilmi Ziya Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yeni Devir Basımevi, İstanbul, 1941, s. 4.

11 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 17.

12 *A.g.e.* s. 18.

şırken, insanların özgür olduklarını hissedebilmeleri ve ortaya koyabilmeleri de kamusal alanda, yani siyaset arenasında gerçekleştirecekleri eylemler aracılığıyla olabilir.

Arendt, Antik kent-devletinin ortadan kalkışı ile beraber siyasetin (eylem) *vita activa* içindeki ayrıcalıklı yerini kaybettiğini belirtir. Eylem de yeryüzündeki hayatın zorunlulukları arasında görülmeye başlanır. Artık yegâne özgür hayat tarzı olarak tefekkür kalmıştır. Arendt, tefekkürün siyaset de dahil her cins etkinlik karşısındaki üstünlüğünün çıkış noktasının Platon'un siyaset felsefesi olduğunu söyler.[13] Filozoflar, yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından bir şeye mecbur tutulmaktan azade olmak anlamında antik özgürlüğe bir de siyasi etkinlikten özgür olmayı eklemişlerdir. Geç dönem Antikitesinin bu filozofik *apolitiası* Hıristiyanlığın dünyevi meselelere yönelik mesafeli tutumunu önceler. Fakat daha önce birkaç kişinin (Filozofların) talebi olarak görülen şey Hıristiyanlıkla beraber herkesin hakkı olarak görülmeye başlanmıştır.[14]

Arendt, bütün gelenek boyunca tefekkürün etkinlik karşısındaki üstünlüğünün, güzellik ve hakikat bakımından insan elinden çıkma hiçbir işin, dışarıdan (insan veya Tanrıdan) hiçbir müdahale görmeden veya yardım almadan kendi başına, değişmez bir ebediyet halinde dönen Kozmosa denk olamayacağı kanısına dayandığını belirtir. Bu ebediyet kendinin ölümlü bakışlara yalnızca bütün insani hareket ve etkinlikler mükemmel bir duruşa geçtiklerinde gösterir. İster antik varlık hakikati, isterse Tanrı'ya dair Hıristiyanlık hakikati olsun, hakikat kendini tam bir insani dinginlikte duyurabilir.[15]

Arendt, Machiavelli'nin eyleme yönelik vurgusunun, siyaseti yeniden canlandırma çabalarının arkasında Ortaçağda Hıristiyanlık ile birlikte kamusal hayatın sönmesine paralel olarak siyasetin uğradığı değer kaybından duyduğu rahatsızlığın yattığı-

13 Hannah Arendt, *a.g.e.* s. 27.

14 *A.g.e.* s. 28.

15 *A.g.e.* s. 29.

nı düşünmektedir. Machiavelli'nin her ikisi de aşkın bir hakikati içeren (bu hakikate ulaşmak için dünyaya karşı mesafeli olmayı gerekir) Hıristiyanlığa ve klasik siyaset felsefesine yönelik hasmane tutumunun, gözlerin artık yeryüzüne, kanlı canlı hayata çevrilmesi arzusundan kaynaklandığı söylenebilir.

Elbette ki, siyaset kavrayışı (Arendt'in de kabul ettiği gibi) antik dönemden günümüze kadar önemli değişikliklere uğramıştır. Buna rağmen, Arendt'in siyaset kavramlaştırması, siyasetin birbiriyle yakından ilişkili iki önemli vasfına vurgu yapması açısından önemlidir. Arendt, siyasetin ancak çoğunluk durumunda, yani insanların biraraya gelebildikleri, birbirleriyle ilişki içinde olabildikleri bir kamusal alanda mümkün olabileceğini belirtirken siyasetin ilişkisel yönüne, siyasetin insanların birbirleriyle ilişkileri bağlamında anlaşılması gereken bir etkinlik (iş ve emekten farklı olarak) olduğunu belirtirken de siyasetin eylem yönüne işaret etmiştir.

c) *Bütünün Yönetimi Olarak Siyaset*

Siyasetin ilişkisel olduğunu, bir etkinlik olarak anlaşılması gerektiğini belirtmek siyaseti anlamak açısından önemli fakat yeterli değildir.

Sosyal hayat içinde, her sosyal ilişki ve eylemin siyasal nitelikte olduğunu kabul etmek, siyasetin sınırlarını siyaseti belirsiz kılacak kadar genişletmek anlamına gelir. İşte bu noktada iktidar ve yönetim kavramlarının, siyaset olgusunun anlaşılmasında kilit kavramlar olduğu söylenebilir.

İktidar ve yönetim kavramları birbirleri ile yakından ilişkili kavramlardır. Her yönetim ilişkisinin bir iktidar ilişkisini de içerdiği düşünüldüğünde, yönetimin daha geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu açığa çıkacaktır. Yönetim bütün siyasal düşünce tarihi boyunca siyaset felsefecilerinin üzerinde durduğu bir olgu olmakla birlikte, iktidar daha çok modern devlet olgusunun ve modern devletin merkezi niteliğinin altının çizilmesi amacıyla siyaset düşünürleri tarafından kullanılan bir kavram-

dır. Bu nedenle, iktidar olgusunu çıplak bir şekilde görebilen ilk düşünürün, modern siyasal düşüncenin de ilki olarak kabul edilen Machiavelli olması bir tesadüf değildir. Machiavelli, kurulmakta olan modern devletin ve belirginleşmekte olan modern siyasetin habercisi olmuştur. Machiavelli'nin iktidarı Jean Bodin'in elinde süreklilik vasfını kazanmış ve Thomas Hobbes'un egemenlik kavramlaştırmasında en sistematik ifadesini bulmuştur.[16]

Fakat Foucault'un mikroiktidar düşüncesinden de biliyoruz ki, iktidar anlam içeriği geniş olan bir kavramdır. İktidarı devletle özdeşleştiren makroiktidar düşüncesinin aksine, Foucault'nun mikroiktidar düşüncesinde, iktidar, belirli bir yeri ya da merkezi olan ve birtakım öznelerin ya da kurumların sahip oldukları bir şey olmayıp, sosyal hayatın çeşitli kademelerinde rastladığımız bir ilişki biçimidir.[17] Toplumdaki irili ufaklı bütün resmi ya da gayriresmi sosyal birlikteliklerde (aile, okul, dernek, parti vb.) iktidar ilişkilerini görmek mümkündür. Öte yandan, Foucault'nun mikroiktidar düşüncesi, iktidar ilişkisini, devletin toplumu yönlendirmesi biçiminde kendini gösteren tek yönlü ilişki olarak görmemek bakımından da, makroiktidar düşüncesinden farklılaşır. Foucault'ya göre, iktidar ilişkisi, bir tarafın (kişi, grup veya kurum) diğer tarafın (kişi, grup veya kurum) eylemleri üzerinde eylemde bulunduğu bir ilişki biçimidir.[18] Bu tanım, iktidar ilişkisinde yönlendirme eylemine maruz kalan tarafın pasif bir konumda olmayıp, çeşitli eylemlerde bulunabilmek anlamında özgür olduğunu varsayar. Foucault'nun, iktidarın olduğu her yerde bir direniş imkânının da olduğu yönündeki kabulü bu varsayımın bir sonucudur.[19] İktidar ilişkisini Fo-

16 Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 16-18.

17 Foucault, "İktidarın Halkaları", çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar*, der. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 144-145.

18 Foucault, "Özne ve İktidar", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, der. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 74.

19 *A.g.e.* s. 75.

ucaultcu anlamıyla düşündüğümüzde, bu ilişki bağlamında dikkate alınması gereken eylemler kümesinin, hem eylemleri yönlendirmeye yönelik eylemleri, hem de söz konusu yönlendirmeye karşı direnişte ifadesini bulan eylemleri kapsayacağı açıktır. Söz konusu tanım, Foucault'nun mikroiktidar düşüncesini makroiktidar düşüncesinden farklılaştıran diğer bir hususa da ışık tutar. Foucault, iktidarı yalnızca yasaklama ya da sınırlandırma işlevine bağlı olarak düşünmez. Foucault'ya göre iktidar, davranışları yönlendirmeyi, davranışların muhtemel sonuçlarını bir düzene koymayı, yani başkalarının mümkün eylemler alanını yapılandırmayı amaçladığı için, iktidarın ilk, asıl ve sürekli işlevi üretimdir.[20]

Siyasal ilişkinin iktidar ilişkisine siyasal eylemin ise bir iktidar ilişkisine bağlı olarak vücut bulan eyleme karşılık geldiğini kabul ettiğimizde, yukarıda belirtilen sosyal ilişkiler ve etkinlikleri içeren inceleme alanı bir ölçüde daralsa da sorunun tam anlamıyla çözüldüğü söylenemez. Zira iktidar ilişkilerini niteliksel bir ayrıma tabi tutamayarak, iktidar kavramını Foucaultcu anlamıyla, yani sosyal iktidar anlamıyla düşündüğümüzde, her iktidar ilişkisinin siyasal nitelikte olduğunu varsaymak zorunda kalırız. Bu durumda, örneğin, bir anne veya baba ile çocuğu, bir öğretmen ile öğrencisi ya da bir dernek başkanı ile o derneğin üyeleri arasındaki iktidar ilişkisi ile bir hükümet ile toplum arasındaki iktidar ilişkisini aynı kefeye koymuş oluruz. Kuşkusuz, Foucaultcu iktidar kavramlaştırması, "toplumun tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde" olmayıp, "farklı iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisi olduğu"; dolayısıyla da toplumsal düzenin merkezi bir güç marifetiyle yukarıdan aşağıya doğru değil, yerel ya da bölgesel düzeyden başlayan iktidar ilişkileri yoluyla aşağıdan yukarıya doğru kurulduğu[21] yönündeki içerimiyle, toplumsal ilişkilerin siyasal karakterini görmemiz bakımından yararlıdır. Fakat Terry Eagle-

20 Foucault, "İktidarın Halkaları", s. 146.

21 *A.g.e.* s. 145-146.

ton'ın da belirttiği gibi, söz konusu yarara karşın, iktidarı Foucaultcu anlamıyla düşünmek, siyasetin anlamını her şeyi kapsayacak ölçüde genişletmek gibi bir sorunu da beraberinde getirir.[22] Şu halde çerçeveyi daha da daraltıp toplumsal düzenin tamamı için merkezi öneme sahip[23] iktidar ilişkilerini diğerlerinden ayırmamıza imkân verecek olan siyasal iktidar kavramına ulaşmamız gerekir. Siyasal iktidar, diğer bütün kural koyucu kurumların ya da kişilerin üstünde yer aldığı[24] için, ülkenin ya da toplumun bütünü üzerinde geçerli olan iktidardır. Diğer iktidar türlerinden hiyerarşik olarak daha üstün olan siyasal iktidar, maddi kuvvet ve zor kullanma gücünü de tekelinde bulundurur.[25]

Aynı şekilde yönetim de genel anlamı ile düşünüldüğünde, sosyal hayatın her düzeyinde rastlayabileceğimiz bir olgu olarak karşımıza çıkar. Fakat her yönetim ilişkisi siyasal açıdan aynı öneme sahip değildir. Siyasal yönden önemli olan yönetimin ayırıcı vasfı, tıpkı siyasal iktidar kavramında olduğu gibi, kapsamıdır. Bu anlamda siyaset bütünün yönetimi ile ilişkili bir kavramdır.

Aristotelesçi anlamı ile düşünüldüğünde, bütün, doğası gereği genel yararın (ortak iyi) gerçekleşmesine imkân sağlar. Bütün (siyasal birlik), bu yönüyle doğaları gereği tikel (kısmi, özel) çıkarların gerçekleşmesine imkân sağlayan diğer sosyal birliklerden ayrılır. Siyasal birlik, diğer sosyal birlikleri kapsar ve hiyerarşik olarak onların üstündedir.[26] Aristoteles'e göre, diğer birliklerin amacı olan son birlik yani polis kendi kendine yeterli tek birlik türüdür.[27]

Çağdaş düşünürlerden Carl Schmitt de siyasal kavramıyla eş tuttuğu[28] siyasal birlik ile diğer sosyal birlikler arasındaki mahi-

22 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 27.
23 *A.g.e.* s. 30.
24 Alan Gewirth, *Political Philosophy*, The MacMillan Company, New York, 1965, s. 1.
25 Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989, s. 47.
26 Ersin Kalaycıoğlu, *a.g.e.* s. 4.
27 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 9.
28 Aykut Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj Yayınevi, Ankara, 2008, s. 20.

yet farkına dikkat çeker. Daha önce de belirtildiği üzere, Schmitt, siyasal olanı karakterize eden şeyin dost-düşman ayrımı olduğunu kabul eder. Bu anlamda, Schmitt, olağanüstü hale karar verme* ve dost ve düşman gruplamasını belirlemede ifadesini bulan egemenliği, siyasal birliğin ayırıcı vasfı olarak görür.[29] Schmitt'e göre, siyasal birlik, düşmanın kim olduğunu belirleme, dolayısıyla da, savaşa karar verme gücüne bağlı olarak insanın fiziksel yaşamı üzerinde tasarrufta bulunma imkânına sahip olduğu için, hiyerarşik olarak diğer sosyal birliklerin üzerinde yer alır.[30] Schmitt, söz konusu üstünlüğün siyasal birliğin varlık koşulu olduğunu belirterek, ancak en üstün ve yetkili birlik olması durumunda bir birliğin siyasal birlik olduğundan bahsedilebileceğinin altını çizer.[31]

Aristoteles ve Schmitt, insan tasavvurları arasındaki farklılığın bir sonucu olarak siyasal birliği de farklı biçimlerde tasavvur etmişlerdir. Aristoteles insanın doğal olarak iyi bir varlık olduğunu ve insan doğasının ancak iyi bir topluluk yaşamı içerisinde açığa çıkacağını kabul ettiği için, siyasal birliği ortak iyinin hayata geçtiği yaşam olarak düşünürken; Schmitt, insanın tehlikeli karakterini varsaydığı[32] için siyasal birliği bir topluluğun

* Schmitt, karar vermeyi, egemenin ayırt edici özelliği olarak görür ve karar vermenin ise, en açık şekilde, olağanüstü halde anlamını bulduğunu düşünür. Schmitt için olağanüstü hal, egemenin (devletin), kendini koruma hakkına dayanarak hukuk düzenini askıya aldığı haldir. Schmitt, her düzen gibi hukuk düzeninin de bir karara dayandığından hareketle, kararın hukuk düzenini önceleyiğini kabul eder. Schmitt'in, egemeni olağanüstü halin olup olmadığının karar vericisi olarak görmesi, bu kabulün bir sonucudur. Ona göre, olağanüstü halde, karar hukuki normdan ayrılır ve böylece kararın belirleyicilik vasfı tam anlamıyla görünürlük kazanır. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2002, s. 13, 17, 19, 20.

29 Schmitt, "The Concept of The Political", *a.g.e.* s. 43.

30 *A.g.e.* s. 46, 47.

31 *A.g.e.* s. 44.

32 Leo Strauss, "Comments on Carl Schmitt's Der Begriff des Politischen", *The Concept of The Political*, by Carl Schmitt, trans. by. George Schwab, Rutgers University Press, New Jersey, 1976, s. 93-94.

kendisine düşman olan toplulukla mücadelesi bağlamında varlık kazanan yaşam olarak düşünmüştür. Bu anlamda, yönetim ya da iktidar ilişkisini; Aristoteles ortak yaşamın ortak iyiye uygun olarak düzenlenmesinin bir gereği, Schmitt ise dost-düşman çatışmasının bir sonucu[33] olarak görmüştür.

Aristoteles ve Schmitt'in siyasal birlik kavramlaştırmaları, siyasetin konusu olan iktidar ya da yönetim ilişkisini karakterize eden şeyin ortak yaşam üzerinde sonuçlar doğurması olduğunu anlamak bakımından önemlidir. Fakat iki düşünürün siyasal birlik anlayışı da özellikle günümüz dünyasındaki ortak yaşam deneyimini izah etmek bakımından birtakım sınırlılıklar içerir. Aristotelesçi siyasal birlik, homojen bir topluluk yaşamına karşılık gelir. Oysa günümüz dünyasında, siyasal birlik, farklı yaşam tarzlarını içerisinde barındırdığı için heterojen bir karaktere sahiptir. Bu nedenle günümüzde, siyasetin amacı olan ortak iyiyi belirli bir topluluğun iyisiyle özdeş olarak göremeyiz. Schmittçi siyasal birlik anlayışı da iki nedenle sınırlı bir işlevselliğe sahiptir. Öncelikle Schmitt, siyasal birliği homojen bir bütünlük olarak gördüğü için, siyasal mücadeleyi siyasal birlikler arasındaki bir mücadele olarak alır.[34] Oysa günümüz dünyasında siyasal mücadele, farklı yaşam tarzları arasındaki mücadele olarak siyasal birlik içerisinde de kendini gösterir. İkincisi Schmitt, bir düşmanın varlığının siyasal birliğin varlık koşulu olduğundan hareketle, siyasal birliğin ancak başka bir siyasal birliğin varlığı durumunda var olabileceğini kabul ettiği için, global ölçekte vücut bulabilecek bir siyasal birlik imkânını reddeder.[35] Bu da Schmittçi siyasal birlik anlayışını, siyasetin günümüz dünyasında öne çıkmış olan global boyutunu anlamak bakımından uygun bir temel olma niteliğinden yoksun kılar.

Siyasal birlik (bütün) tarih içerisinde farkı ölçeklerde düşünülmüş ve farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Antik Yunan dün-

33 *A.g.e.* s. 96.

34 *A.g.e.* s. 91.

35 Schmitt, *a.g.e.* s. 53.

yasının siyasal birliği bir şehir devleti (Polis) iken, modern dünyada siyasal birliğin adı ulus-devlettir. Günümüz dünyasında ise, siyasal birlik, temel olarak ulus-devlet formunda varlığını sürdürmekle birlikte, ulus-devletlerin sınırlarını aşan global bir mahiyet de kazanmıştır.

Siyaset-Felsefe İlişkisi

Siyaset, insani bir etkinlik, insan için yapılan bir etkinlik olduğu için siyaset ile felsefe arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu anlamda, siyaset; insan eylemlerinin değerini düşünme konusu olarak alan etikten, insanın varlık yapısını ve insani potansiyeli düşünme konusu olarak alan ontolojiden ve insanın bilgi edinebilme imkânını ve insan bilgisinin mahiyetini düşünme konusu olarak alan epistemolojiden bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz bir kavramdır.[1]

a) *Siyaset, Olgu, Değer*

Yukarıda siyasal olanın doğası üzerine düşünülürken yer yer siyaset-felsefe ayrımı üzerinde duruldu (siyasal özgürlük-felsefi özgürlük, eylem-tefekkür). Başta da belirttiğimiz gibi bu, doğası üzerine düşünülen şeyi daha iyi anlayabilmeyi mümkün kılmak gibi pratik bir nedenden kaynaklanmaktadır. Fakat pozitivist yaklaşımda böyle bir ayrım pratik nedenlerin ötesinde siyaseti bir bilim olarak güvence altına almak amacıyla yapıla gelmiştir.

Pozitivizm modern bilim kavramının gelişmesinde son derece etkili olmuştur. Öyle ki tüm gelişimi boyunca doğabilimi pozitivist tutumla hep bir arada anılmıştır. Geçen yüzyılın ortalarında A. Comte'un çabaları ile genel çizgileriyle doğabilimlerini örnek alan bir toplum bilim yaratılmak istenmiştir.[2] Zamanla poziti-

1 Mustafa Erdoğan, "Siyaset Felsefesi Hakkında", *Türkiye Günlüğü*, 18/Bahar, 1992, s. 75.

2 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 10.

vizm, birçok toplumbilimci tarafından kabul görmüş ve bu tutum daha sonraları toplumbilimlerindeki uzmanlaşmaya paralel olarak ortaya çıkan siyaset biliminde de yansımasını bulmuştur.

Pozitivist yöntemi benimseyen çağdaş siyasal ve toplumsal teori, toplumsal dünyanın doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğabilimlerinde başarı ile uygulanan pozitivist açıklama yönteminin sosyal bilimlerde de uygulanabileceğini öne sürmektedir. İster doğal olsun ister toplumsal tüm bilimin amacı amprik gözlemle kanıtlanabilir nitelikte olan genellemelere ve yasalara ulaşmaktır. Pozitivizm, salt algılama varsayımına dayandığı için bilimin dış dünya çıkışlı olduğunu ve dış dünyayı olduğu gibi temsil ettiğini ileri sürmektedir.[3]

Bu nedenle, pozitivizme göre gözlem ve deney emin ve kesin amprik bilginin tek kaynağıdır. Duyu deneyimlerince bize sunulmuş olan olayların arkasındaki veya ötesindekini elde etmeye çalışmak, bu olayları her nasılsa zorunlu kılmış olan fakat gözlemlenemeyen özlerin, doğaların bilgisini vermek bilimin amacı değildir. Pozitivist için doğada zorunlu bağlantılar yoktur. Var olan sadece bilimsel teorilerin evrensel yasalarında sistematik olarak gösterilebilecek olan olayların ve olguların birbirlerini izleyişi ve düzenlilikleridir. Bunun ötesine gidebilecek olan her girişim ilim dışı olarak görülür.[4]

Pozitivizme göre inceleme konusu olabilecek şeyler, salt olgular ve olaylar olduğu için olgu-değer ayrımı hayati derecede önemlidir. Bilimsellik olgu ve olayların incelenmesi ve gözlenmesi temeline dayandığı için, değerler bilimsel araştırmanın dışında tutulmalıdır. Bu bağlamda bir pozitivist için değer yargıları ile iç içe olan ve inceleme konusu olan şeyin doğası üzerine bir düşünme faaliyetini içeren felsefe, epistemolojik olarak bilimselliği olmayan bu nedenle de bilimden ayrı düşünülmesi gereken spekülatif bir faaliyettir.

3 İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1986, s. 4, 15.
4 Russel Keat – John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 9-10.

Felsefe ve bilim arasında yapılagelen bu ayrım, pozitivizmin kronolojik olarak daha ileri bir versiyonu olan mantıksal pozitivizm için de geçerlidir. Mantıksal pozitivizm, pozitivizmin ampirik yöntemini devralırken bilimsel açıdan muteber olan bilgiler arasına, deney ve gözlemden bağımsız olarak elde edilen mantıki tutarlılığı olan önermeleri de dahil ederek pozitivizmin ötesine uzanır. Buna göre (Mantıksal Pozitivizme göre) doğru bilginin iki kaynağı vardır: İlki dış dünyaya ilişkin olarak elde edilmek istenen bilgiler için geçerli olan gözlem; ikincisi mantık ve matematiğin kapsamına giren a priori bilgilere ulaşmak için gerekli olan akıl yürütme.

Mantıksal pozitivizm, pozitivizmin bilginin (teorinin) gerçekliği temsil edici vasfına olan inancını da korur. Artık peşinde olunan sosyal ya da doğal gerçekliği doğru temsil eden mantıki yönden tutarlı nesnel (bilimsel) bir dildir.

Pozitivizmin bilim-felsefe ayrımı bağlamında, felsefenin uğradığı değer kaybı mantıksal pozitivizmde de görülür. Felsefe, hakikate ilişkin bir şey söyleyemez. Hakikate giden yol bilimden geçtiğine göre, felsefe olsa olsa bilimin hizmetinde olabilir. Felsefenin görevi doğal ya da sosyal bilimlerin temel kavramlarını anlam yönünden açıklığa kavuşturmak ve bilme sağlam kavramsal malzeme sunmaktır. Bu felsefe anlayışı, Peter Winch'in de ifade ettiği gibi temizlikçi felsefe anlayışıdır.[5] Mantıksal pozitivizm de, felsefe yalnızca refleksif düşünme vasfıyla varlığını muhafaza edebilir. Felsefenin, bir araç olma vasfının ötesine gidebilecek her girişim mantıksal pozitivistler tarafından bilim dışı, metafizik, spekülatif vb. kavramlarla nitelendirilir.

Konuyu siyaset bağlamında düşünecek olursak, pozitivizm açısından siyaset-felsefe ayrımı sarihtir: Siyaset bilimi olanı (siyasal olgu ve olayları), siyaset felsefesi olması gerekeni inceler. Mantıksal pozitivizme göre ise, siyaset felsefesinin siyaset bilimine hizmet eden yardımcı bir disiplin olarak, siyaset biliminin

5 Peter Winch, *Sosyal Bilim Dilşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 13.

özgürlük, eşitlik, adalet vb. temel kavramlarının anlamlarını açık kılma uğraşı içinde olması gerekir.[6]

Peki, gerçekte siyaset ve felsefe pozitivist yaklaşımın kabul ettiği gibi birbirlerinden ayrılabilir mi? Bu soruya siyasetin doğası gereği kabul ettiğimiz nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda hayır cevabının verilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Gerçekten de eğer siyaset bir eylemse, her eylemde olduğu gibi bir amacı da içeriyor demektir. Leo Strauss'un da belirttiği gibi, bütün siyasal eylemlerin korumak ya da değiştirmek gibi iki amaçtan birini içermesi siyaset felsefesinin Atina'da ortaya çıkışından bugüne değin temel niteliğini oluşturur.[7] İnsanlar eğer mevcut siyasal düzenden memnunlarsa onu korumaya yönelik, memnun değillerse değiştirmeye yönelik siyasal eylemlerde bulunurlar. Bu durumda, eğer siyaset bir pratik etkinlikse, yani eylemse mutlaka bu eylem bir amaca yönelik gerçekleşiyor demektir. Her amacın bir değer içeriği olduğuna göre, siyasette olgu-değer ayrımını yapabilmek pozitivist yaklaşımın iddia ettiği kadar kolay olmayabilir.

Bütün siyasal faaliyetin bir iyinin bilgisine, iyi bir yaşamın bilgisine yöneldiğini belirten Strauss, siyaset-değer arasındaki bu ayrılmaz ilişkiden hareketle siyasetin anti bilimsel olarak reddinin pozitivist yaklaşımın temel karakteristiği olarak niteler ve pozitivizmin zayıflıklarını şu şekilde sıralar:[8]

- Bütün önemli siyasal fenomenler üzerinde değer yargısı olmaksızın çalışılamaz.
- Değer yargılarının reddi insan aklı için farklı değerlerle değer sistemleri arasındaki çatışmaların ve çelişkilerin çözülemeyeceği varsayımına dayalıdır. Fakat bu varsayımın doğruluğu tartışmalıdır.

6 Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, The McMillan Press Ltd., London, 1995, s. 4.

7 Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1988, s. 10.

8 *A.g.e.* ss. 21-24.

- Bilimselliği en üst bilgi biçimi olarak kabul etmek diğer bilgi türlerini değersizleştirmek anlamına gelir.
- Pozitivizm en uç noktasında tarihselciliğe dönüşür.

Bu bağlamda Strauss, pozitivizmi (pozitivist bilim anlayışını) bir siyaset felsefesinin olabilirliğine yönelik tehditlerden biri olarak görür.[9]

Siyaset-değer birlikteliği, siyasetin diğer niteliklerinden hareketle de gözlenebilir. Yukarıda siyasetin mahiyeti gereği, ilişkisel olduğu ve bu ilişkiselliğin de daha özelde iktidar ilişkileri formunda belirdiği ifade edilmiştir. Kuşkusuz ki, iktidar ilişkilerinin herhangi bir değer yargısından bağımsız olarak ele alınması düşünülemez. Eğer ilişkisellik kendini ancak bir kamusal alanda gösterebiliyorsa, siyasal iktidarın almış olduğu kararların üzerimizdeki etkisi de kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle, bizi bu kadar yakından ilgilendiren kararlar ya da eylemlere herhangi bir değer atfetmememiz söz konusu olmayacaktır. Pek tabii ki bu kararların ya da eylemlerin bir kısmını haklı, iyi, adil... gibi birtakım olumlu sıfatlarla nitelerken, bir kısmı hakkında da haksız, kötü, adaletsiz... gibi olumsuz nitelemelerde bulunmamız kaçınılmaz olacaktır.

Ya da daha temelli düşünüp (tek tek karar ya da eylemlerin haklılığının ötesinde) değer yargılarımız ışığında mevcut siyasal iktidarın iktidar olma hakkının var olup olmadığını sorgulayacağız. Bu durumda kanaatimiz artık tikel düzeyden tümel düzeye yönelmiş demektir. Artık bir bütün olarak siyasal sistem ve onun temel nitelikleri hakkında bir değerlendirme yapmaktayızdır. Böyle bir değerlendirme ise, ancak "iyi bir siyasal düzen" düşün-

9 Fred R. Dallmayr'ın da belirttiği üzere, hiç kuşku yok ki siyaset felsefesinin sorunlu bir kavram halini almasında pozitivizmin de payı vardır. Dallmayr ampirik analizlerin ve araştırmaların tek geçerlik koşulu taşımasından kaynaklanan bir tehdidin altındaki siyasal düşünceye hayat vermek için klasiklere yönelen Strauss'un çabalarının övgüye değer olduğunu vurgular. Fred Dallmayr, *Police And Praxis*, The MIT Press, London, 1984, s. 36.

cesi ya da inancına sahipsek mümkün olabilir. Bu noktadan hareketle siyasetin, bütünün yönetimine ilişkin olmak vasfıyla da değerden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini söyleyebiliriz.

b) *Siyaset-Etik İlişkisi*

Politika-değer ilişkisi, politikanın, değerleri düşünme konusu olarak alan etikle ilişkisini de beraberinde getirir.

Etik (ya da ahlak felsefesi), ahlaki değerler veya yükümlülükler üzerine sistemli ve rasyonel bir düşünme etkinliği olup, insan için iyi ya da doğru davranışın ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışır. Ahlaki davranış ancak kişiler arası bir zeminde, yani toplumsal yaşam içerisinde, hayat bulacağı için, etiğin söz konusu soruya vermiş olduğu cevaplar politikayı da doğrudan ilgilendirir.[10]

Örneğin politikanın, belirli bir iyi anlayışını hayata geçirmek ve böylece insanı ahlaki olarak yetkinleştirmek gibi bir işlevinin olup olmadığı sorusuna verilecek cevap, benimsenmiş olan etik yaklaşıma bağlı olarak farklılık gösterir.

Aristoteles, politika anlayışını erdem etiği temelinde ortaya koyduğu için politikanın böyle bir işlevinin bulunduğunu kabul etmiştir. Erdem etiği, bir davranışın sonucunu o davranışın iyi olup olmamasının ölçütü olarak aldığı için teleolojik etiğin bir türüdür. Erdem etiğinde ahlaki davranışın *telos*u, kişinin kendini gerçekleştirmesidir. Erdem etiği, kişinin kendini gerçekleştirmesinin toplumsal yaşam içerisindeki birtakım pratiklerle belirli erdemleri karakter özelliği haline getirmesi ile mümkün olacağını varsaydığı için, iyi bir toplumu, iyi bir insanın varlık koşulu olarak görür. Aristoteles, söz konusu varsayımla bağlantılı olarak, insanların ahlaki olarak yetkinleşmesine; yani erdemli bir yaşam sürerek kendi doğalarını gerçekleştirmelerine imkân sağlamayı politikanın asli amacı olarak almıştır.[11]

10 Dudly Knowles, *Political Philosophy*, Routledge Press, London, 2001, ss. 3-8.

11 John Christman, *Social and Political Philosophy: A contemporary Introduction*, Routledge Press, London and New York, 2002, s. 16.

Buna karşın Kantçı deontolojik etik anlayışı benimseyen bazı liberal düşünürler politikanın farklı iyi anlayışları karşısında tarafsız olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Erdem etiğinin tersine deontolojik etik, bir eylemin belirli (tikel, özel) bir iyi anlayışı amaçlanmadan, bütün tikel iyi anlayışlarının üzerinde olma niteliğini haiz evrensel ilkelere uygun olarak gerçekleştirilmesi durumunda etik bir eylem olma vasfını kazanacağını varsaydığı için, deontolojik etiği temel alan liberal düşünürler söz konusu ilkelerin bir uzantısı olarak düşündükleri ortak yaşamı düzenleyen kurallara da evrensellik niteliği atfetmişler ve politikanın bu kuralların işletilmesinin ötesinde bir amacının olamayacağını kabul etmişlerdir.[12]

Öte yandan benimsemiş olduğumuz etik anlayış, politik düzen tasavvurumuzu da belirler. Platon ve Marx'ın etik düşünceleri ile ideal toplum anlayışları arasındaki bağlantı bunun iki önemli örneğidir.

Bilindiği üzere, Platon benliğin akıl, irade (cesaret) ve istek (iştah) olmak üzere üç unsurdan oluştuğunu kabul eder ve etiğini bu benlik anlayışına bağlı olarak ortaya koyar. Platona göre insanın kendini gerçekleştirmesi, aklının, benliğinin diğer öğelerini kontrol etmesine bağlıdır. Platon için doğru benlik düzeni; akıl öğesinin eylemleri yönlendirdiği, irade öğesinin akla uygun eylemlerin hayata geçmesine aracılık ettiği, istek öğesinin ise bu eylemlerin gerekliliklerine uygun olarak kontrol altına alınmış olduğu bir benlik düzenidir.[13] Platon'un etiğinde benlik için öngörmüş olduğu hiyerarşik düzen onun doğru siyasal rejim anlayışında da yansımasını bulur. Platon aklın hâkimiyetine dayalı benlik rejiminin bütün insanlar için söz konusu olamayacağından hareketle insanları benliklerinde hangi öğenin hâkim olduğuna bağlı olarak sınıflandırır.[14] Platon'un ideal devleti bu sınıflandırma üzerinde temellenir. İdeal devlet; üste filozof-kral

12 *A.g.e.* s. 16.

13 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 62-66.

14 Mehmet Ali Ağaoğulları, *a.g.e.* s. 186.

(akıl), ortada koruyucular (cesaret), altta ise çalışanların (iştah) bulunduğu üç tabakadan oluşur. Platon akla tanımış olduğu üstünlüğe uygun olarak ideal devlette filozofun yönetici olması gerektiğini kabul eder.

Marx'ın ideal toplum tasavvuru olan komünist toplum düşüncesinin gerisinde ise Brenkert'in 'özgürlük etiği' olarak adlandırdığı bir etik anlayış bulunmaktadır.[15] Marx, insanın toplumsal yaşam içerisinde çalışması yoluyla kendisini gerçekleştiren bir varlık olarak kabul ederek özgürlüğü öz-gerçekleştirim olarak tanımlar. Bu anlamda, Marx iyi olanı, kişinin kendini gerçekleştirmesi yani özgür olması ile özdeşleştirir. İnsanı toplumsal bir varlık olarak gördüğü için özgür olmanın içerisinde bulunulan toplumsal koşullara bağlı olduğunu, insanın emeği yoluyla kendisini gerçekleştireceğini düşündüğü için ise bu koşullar içerisinde ekonomik koşulların önemli olduğunu kabul eder. Yani, Marx'a göre insanın özgür olması buna uygun ekonomik koşulların bulunmasına bağlıdır. Marx, bu görüşüne uygun olarak, özgürlüğün; insanın, emeğine (dolayısıyla da kendisine) yabancılaşmasına yol açan işbölümüne dayalı toplumsal düzenler (örneğin kapitalist toplumsal düzen) içerisinde değil işbölümünün ortadan kalktığı komünist toplumsal düzen içerisinde hayata geçeceğini düşünür.

Etik-siyaset ilişkisi, etiğin siyasal değişime yüklenen anlam üzerindeki etkisinde de görülebilir. Örneğin, Aydınlanma düşüncesi, belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamdan bağımsız olduğunu düşündüğü akla (soyut akla) içkin bir iyi anlayışını benimsediği için, ideal bir siyasal-toplumsal düzenin hayata geçmesinin ancak devrimci bir siyasal dönüşümle mümkün olacağuu kabul etmiş ve buna bağlı olarak siyasal değişimin de akla aykırı olan toplumsal kurumların bütünüyle ortadan kaldırılarıp, akla uygun kurumların inşa edilmesi biçiminde vuku bulması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna karşın Aydınlanma dü-

15 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği* (Çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 36-121.

şüncesine tepki olarak ortaya çıkan muhafazakâr siyasal düşünce, iyinin tarihsel deneyime içkin olduğunu dolayısıyla da bu deneyimin ürünü olan toplumsal kurumlar ve pratikler içerisinde mevcut olduğunu kabul ettiği için devrimci bir siyasal dönüşüm düşüncesine karşı çıkmış ve siyasal değişimin var olan kurumların yeni durumlara uyarlanması biçiminde gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur.

Elbette ki politika-felsefe ilişkisi, yalnızca, politikanın etik ile olan ilişkisiyle sınırlandırılamaz. Etik gibi ontoloji ve epistemoloji de felsefenin en eski ve asli unsurlarındandır. Dolayısıyla, politika-felsefe ilişkisi, politikanın ontoloji ve epistemoloji ile olan ilişkilerini de kapsar.

c) *Siyaset-Ontoloji İlişkisi*

Siyasal eylemin faili insan olduğuna göre, siyasete ilişkin bilgimiz ister istemez insana ilişkin ontolojik bir zeminde temellenir. İnsan varlığına ilişkin bilgimiz ve kavrayışımız siyasete ilişkin bilgimiz ve kavrayışımızı doğrudan etkiler. Öyle ki felsefe tarihçileri siyasal düşüncenin başlangıcının filozofların insan üzerine düşünmeye başlamaları ile ilişkilendirmişlerdir.[16] Batı felsefe tarihi bağlamında düşünüldüğünde, siyaset felsefesinin Sofistler ve Sokrates ile birlikte başlatılması bu noktadan hareketle savunulagelmiştir.

Daha önceki filozoflar, esas itibariyle uyumlu bir bütün olarak gördükleri Kozmos üzerine düşünmüşler ve bu uyumu sağlayan bir *arche* (ilk ilke) arayışı içerisinde olmuşlardır. Sofistler gözlerini teorik düşünceden, pratik düşünceye; doğadan, insana çevirmişlerse de insana ilişkin düşünceleri felsefi düşüncenin özünü oluşturan bütünsellik niteliğinden yoksun olduğundan, siyaset felsefesi için gerekli zemini oluşturamamışlardır. Bu meyanda, Sokrates'in öneminin ontolojik olarak insanı diğer varlık-

16 Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Saffet Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 19.

lar içerisinde bizatihi üzerine düşünülmesi gereken bir varlık olarak görüp Sofistlerden farklı olarak insanı ve insan ilişkilerini pratik, tikel yönleriyle değil; teorik, tümel yönleriyle ele alarak bir siyaset felsefesinin olabilirliği yönünde önemli bir adım atmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Sokrates'in doğa anlayışı önceki filozoflardan farklıdır. Kendisinden önceki filozoflar, doğadan, insan yapısı olmayan tüm şeylerin kendilerinden çıkıp onlar aracılığıyla var oldukları ilk şeyleri anlamışlardı. Bu yaklaşımda doğa, *arkhe*si bilinerek anlaşılabilecek homojen bir bütün olarak düşünüldüğü için varlıklar arasındaki niteliksel farklılıklar gözden kaçırılmış olur. Buna karşılık Sokrates, bir şeyin doğasının o şeye kendine özgü karakterini veren biçimi ya da özü ile ilgili olduğu görüşünde idi. Yani Sokrates'in doğadan anladığı her varlık sınıfının kendine has niteliği idi. Bu ise, insanın ve siyasetin özgül olarak ele alınması yani siyaset felsefesine kapı açılması demektir. Böyle bir doğa kavrayışı filozofun, bütünün bilgisini elde etmeye yönelik amacından vazgeçtiği anlamına gelmez. Filozofun bütünün bilgisini elde etme çabası, farklı sınıftan olan her şeyin doğasını ya da özünü kavramaya ve farklı şeylerin doğalarının birbirlerine nasıl bağlandığını anlamaya yönelir.[17]

Sokrates'e göre insanın mutluluğu, doğası gereği iyiye yönelimine bağlıdır. Erdemli bir yaşam için iyinin bilgisine sahip olmak gerektiğinden, bilgi erdemdir. Sokrates'in tümele yönelik vurgusunun Platon'un düşüncelerinde kâmil anlamıyla bir siyaset felsefesi doğurduğu söylenebilir. Platon'a göre, felsefe bir devlet kuramı gerçekleştirilmeden bize doyurucu bir insan kuramı veremez. İnsanın doğası devletin doğasının içine büyük harflerle yazılmıştır.[18] İyi bir yaşam, iyi bir siyasal düzen içinde

17 Eugene F. Miller, "Leo Strauss- Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı", çev. Aleaddin Şenel, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, der. A. De. Crespigny– K. R. Minogue, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 80.

18 Ernst Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, çev. Necla Arat, YKY, İstanbul, 1997, s. 85.

olabilir ve bu anlamda en iyi devlet arayışı Platon'un siyaset felsefesinin merkezinde durur.

İnsanın mutlu olabilmek için doğası gereği iyiye yönelmesi gereği ve insani iyi ile toplumsal iyinin ayrılamazlığı Aristoteles'in siyasete dair düşüncelerinde de varlığını sürdürür. Klasik siyaset felsefesi, ontolojik olarak böyle bir insan ve insan doğası üzerinde temellenir.

Strauss, bu anlamda çağdaş siyaset felsefesinin insan doğasının kötü olduğu varsayımına dayalı olarak temellendiğini belirtir. Strauss'a göre bu durum, çağdaş düşünürlerin klasiklere göre ufkunun darlığını da göstermektedir. Ona göre klasik düşünürler, insan doğasının karanlık yüzünü vurgularken aydınlık yüzünü büsbütün unuttukları için klasiklerin insanı ve siyaseti daha kapsamlı bir biçimde kavrayış yeteneğine sahip oldukları ileri sürülebilir.[19] Modern siyaset felsefesinin önemli isimlerinden Thomas Hobbes'un bütün siyaset felsefesini insanın, insanın kurdu olduğu bir doğa hali tasvirinden hareketle geliştirdiği düşünüldüğünde, Strauss'un bu tespitinin altının çizilmeye değer olduğu söylenebilir. Öte yandan Strauss'un bu düşüncelerinin özellikle konumuz açısından önemi iki farklı siyaset felsefesi geleneğini ayırırken kullandığı kriterlerden birinin de ontolojik olarak insana ilişkin (insan doğasına ilişkin) kabulleri ele alması, siyaset-ontoloji ilişkisini gözler önüne sermesi açısından son derece önemlidir.

Ontolojik olarak insana ilişkin farklı kavrayış örnekleri, modern siyaset felsefesi içerisinde de çeşitlendirilebilir. Örneğin Liberal düşüncenin bir mensubu isek, insanın korunması gereken birtakım negatif haklarının (insanın doğuştan sahip olduğu haklar, yani doğal haklar) olduğunu peşinen kabul edip, özgürlük tanımımızı bu hakların korunması bağlamında geliştiririz. Bununla birlikte, insan kendinde potansiyel olarak bulunan yeteneklerini, güçlerini açığa çıkarması gereken bir varlık olarak düşünüldüğü taktirde, özgürlük kavramlaştırmamız Liberal öz-

19 Eugene F. Miller, *a.g.e.* s. 84.

gürlük kavramlaştırmasının "dar" sınırlarının ötesine uzanır. Bu durumda, özgürlüğü, potansiyelini gerçekleştirmek isteyen insanın önündeki sosyal ya da doğal engellerin ortadan kaldırılması durumunda mümkün olabilen bir şey olarak tasavvur ederiz. Söz konusu iki insan kavramlaştırmasının, dolayısıyla da iki özgürlük anlayışının siyaset anlayışı açısından doğuracağı sonuçlar da farklı olacaktır. İlk özgürlük anlayışını temel alan liberal siyaset anlayışı, siyasetin işlevinin temel negatif hakların korunması ile sınırlı olduğu varsayımının bir sonucu olarak, siyasal iktidarın toplumsal yaşama müdahale etmesini özgürlüğün aleyhine bir şey olarak görürken; ikinci özgürlük anlayışını temel alan sosyal demokrat siyaset anlayışı, siyasal iktidarın toplumsal-ekonomik eşitsizlikleri giderici, dolayısıyla da bireylerin kendilerini gerçekleştirebilmelerinin önünü açıcı yöndeki müdahalelerini özgürlüğün hayata geçmesinin bir önkoşulu olarak görmüştür.

Çağdaş siyaset felsefesinde, liberal ve toplulukçu siyasal düşünceler arasında yürütülen tartışmalarda da insana ilişkin ontolojik kabullerin belirleyici bir öneme sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür. Liberal siyasal düşünce, bireyin topluluğu önceleyen bir varlığa sahip olduğu yönündeki varsayımının bir sonucu olarak, birey temelli bir siyaset anlayışını savunurken; toplulukçu siyasal düşünce, bireyin ancak bir topluluk yaşamı içerisinde var olabileceğini kabulünden hareketle, politikayı topluluk temelinde ele alır. Liberal siyasal düşünce, toplulukları bireylerin tercihlerinin bir ürünü olarak görüp, bu tercihleri kısıtlayacağı gerekçesiyle, topluluk temelli politika anlayışına karşı çıkarken; toplulukçu siyasal düşünce, bireysel tercihlerin, bireylerin ait oldukları topluluk yaşamıyla doğrudan bağlantılı olduğunu kabul ettiği için, söz konusu topluluk yaşamının varlık koşullarının sağlanmasını siyasetin temel işlevi olarak kabul eder.

d) *Siyaset-Epistemoloji İlişkisi*

Siyasete ilişkin her düşünce bir siyaset bilimi için aynı değerde midir? Bu soru siyaset-epistemoloji ilişkisini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Siyasal düşünce sadece episteme anlamında sağlam bilgiyi değil aynı zamanda siyasete ilişkin kanaatleri ve inançları da kapsar. Bu nedenle, siyaset felsefesi için bilgi-kanaat (episteme-doksa) ayrımı son derece önemlidir. Bütün siyaset felsefesi siyasal düşüncedir ama bütün siyasal düşünce siyaset felsefesi değildir. Siyaset felsefesi bilgi-inanç ve yorum arasındaki farkı önemser ve bu yönüyle de siyasal düşünceden ayrılır. Bu noktadan hareketle, siyasal düşüncenin insanlık tarihi kadar eski, siyaset felsefesinin ise bilinen belli bir zamanda ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.[20]

Siyasete ve siyasal şeylere ilişkin bilgiler, benimsenmiş olan epistemolojiye göre farklılık gösterir. Örneğin, Platon ve Aristoteles, ideal siyasal toplumun ne olduğu ve bu toplumda kimin yönetici olması gerektiği sorularına bilgiye ilişkin farklı anlayışları nedeniyle farklı cevaplar vermişlerdir. Platon teorik bilgiyi önemsediği ve bilgiye ancak filozofların ulaşabileceğini düşündüğü için ideal toplumu uzlaşım ve deneyimin ürünü olan yasaların olmadığı bir toplum olarak kurgulamış ve yöneticinin filozof-kral olması gerektiğini belirtmiştir. Özellikle ahlak ve siyaset alanında deneyimi ve pratik bilgiyi önemseyen Aristoteles ise, filozof olmayı değil yaşam pratiği içerisinde kazanılan siyasal erdemlere sahip olmayı yöneticiliğin koşulu olarak almış ve ideal toplumu bilginin kristalize olmuş biçimi olarak gördüğü yasaların hüküm sürdüğü bir toplum olarak tasvir etmiştir.

Yine, modern dönemin iki önemli epistemolojisi olan rasyonalizm ve emprisizm siyaset felsefesinde devlet'in iki farklı açıklamasını da beraberinde getirmiştir. Rasyonalist epistemolojiyi benimseyen siyaset filozofları, siyasete ve siyasal şeylere Descartes'tan devraldıkları analitik yöntemi uygulayarak devle-

20 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 12.

tin akıl temelinde bir izahını sunmuşlardır. Toplumu en küçük birimlerine kadar ayrıştırarak bireye inen bireye ilişkin bilgiden hareketle devlete ulaşan Hobbes ve Locke'un toplum sözleşmesi teorileri bu izahın iki önemli örneğidir. Buna karşın empirisizmden beslenen faydacı[21] siyaset filozofları, toplum sözleşmesi teorilerini eleştirmişler ve devletin aklın bir gereği olarak değil toplumsal ihtiyaçlara binaen ortaya çıktığını ve faydalı olduğu için varlığını sürdürdüğünü savunmuşlardır.

Siyasal konulara ilişkin epistemolojik yaklaşımlardan kaynaklanan değerlendirme farklılığı toplumsal yaşamı düzenleyen kuralların değerine ilişkin bir tartışma ile de örneklendirilebilir. Eğer söz konusu kuralların akıl yoluyla bilinebileceğini kabul edersek, bu kurallar üzerinde rasyonel bir konsensus imkânının var olabileceğini de kabul etmiş oluruz. Çağdaş demokrasi tartışmaları göz önüne alındığında, hem genel olarak liberallerin hem de siyasal tartışmalarda geçerli olması gerektiğini düşündüğü rasyonaliteyi özneler arasındaki tahrif edilmemiş bir iletişim temelinde tanımlayan Habermas gibi eleştirel teori düşünürlerinin kurallar üzerinde mutabakata varılabileceğinden hareketle, siyasal yaşamda uyum ve uzlaşmayı ön plana çıkardıklarını söyleyebiliriz. Fakat toplumsal yaşamı düzenleyen kuralların rasyonel olarak bilinemeyeceği için konsensusun imkânsızlığını varsayıyorsak, bu kuralların olumsal olduklarını dolayısıyla da bunlar üzerinde bir uzlaşmanın geçici bir denge durumuna karşılık geldiğini kabul etmiş oluruz. Bir çeşit epistemolojik rölativizmin benimsendiği bu durumda çatışmayı ve mücadeleyi öne çıkaran bir demokrasi anlayışını savunuruz. Söz konusu epistemolojik tutum farklılığının adalet telakkimizi etkileyeceği de açıktır. İlk durumda yasalarda ifadesini bulabileceğini düşündüğümüz adalet ikinci durumda sürekli ertelenen ve hiçbir zaman belirli kurallarda ele geçirilemeyecek bir ideal haline gelir.

21 Donald A. Crosby, *The Specter of Absurd:Sources and Criticism of Modern Nihilism*, State University of New York Press, Alabany, 1998 s. 8.

e) *Siyaset Felsefesi*

Siyaset-felsefe ilişkisine yönelik yukarıda zikredilen belirlemeler beraberinde siyaset felsefesinin ne olduğu konusunu da gündeme getirir. İlgili literatür incelendiğinde, söz konusu belirlemelere uygun birçok siyaset felsefesi tanımına rastlamak mümkündür.

Örneğin, siyaset felsefesini etikten hareketle açıklamaya çalışan Berlin'e göre, etik düşünce, insanların birbirleri ile ilişkilerinin sistematik incelemesinden, insanların birbirlerine davranış tarzlarının kaynağı olan telakkiler, ilgiler ve idealler ile hayatın bu gibi amaçlarının dayandığı diğer sistemlerden oluşur. Hayatın nasıl yaşanması gerektiği, ne yapmanın doğru olduğu hakkındaki inançlar ahlaki araştırmanın konusunu oluşturur. Bunlar genelleştirilip gruplara, ülkelere ve daha genel olarak insanlığa uygulandığında siyaset felsefesi adını alırlar. Bu anlamda siyaset felsefesi, topluma uygulanan eliktir.[22]

Benzer bir biçimde, Jonathan Wolf ve John Christman da siyaset felsefesinin normatif bir disiplin olduğunu belirtirlerken, siyaset-etik ilişkisini çıkış noktası olarak alırlar. Wolf'a göre, siyaset felsefesi, otonomi ile otorite arasındaki doğru dengenin ne olacağı sorusuna cevap bulmaya çalışır. Wolf, söz konusu sorunun cevaplanabilmesinin ancak birtakım normlara referansla mümkün olabileceğinden hareketle, siyaset felsefesini, siyasal gücün kullanımının hangi durumda doğru, adil veya ahlaki olarak uygun olacağını araştıran bir disiplin olarak tanımlar.[23] Christman'a göre ise, siyaset felsefesi, ortak yaşamı düzenleyen ve bu nitelikleri itibariyle de insanların yaşamlarını yönlendiren sosyal kurum ve pratiklerin ahlaki değerlendirmesini yaptığı için normatif bir disiplindir.[24]

22 Isiah Berlin, "İdeal Arayışı Üstüne", çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce*, Sayı 12, 1998, s. 94.

23 Jonathan Wolf, *An Introduction Political Phiolosophy*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 2.

24 John Christman, *a.g.e.* s. 3.

Jean Hampton ve Alan Gewirth, siyaset felsefesi kavramlaştırmalarında, siyaset-etik ilişkisinin yanı sıra, siyaset-epistemoloji ilişkisini de dikkate alırlar.

Hampton, siyaset felsefesinin; siyasal toplumun etik temelinin ne olduğu ve bir siyasal toplumun neye göre iyi ya da kötü olarak nitelendirilebileceği gibi sorularla ilgilendiğini belirtirken, siyaset-etik ilişkisine dikkat çeker. Hampton, siyaset felsefesinin; siyasal toplumun ne olduğu, siyasal toplumun nasıl ortaya çıktığı ve siyasal topluma neden ihtiyaç duyulduğu gibi temel, evrensel ve ancak verili olanın (güncel siyasetin) ötesine geçilerek rasyonel bir düşünme yoluyla cevaplanabilecek sorularla ilgilendiğini belirtirken ise, siyaset-epistemoloji ilişkisini çıkış noktası olarak alır.[25]

Siyaset-etik ve siyaset-epistemoloji ilişkisi, Gewirth'in siyaset felsefesi kavramlaştırmasında çok daha açık biçimde görülür. Gewirth'e göre, siyaset felsefesi, temel olarak, siyasal iktidarın ahlaki değerlendirmesi ile ilgilenir ve bu nedenle de siyaset felsefesi ile ahlak felsefesi arasında yakın bir ilişki söz konusudur.[26] Gewirth, siyaset felsefesinin, siyaset ve siyasal düzenle ilgili ahlaki sorunları değerlendirirken, ahlak felsefesinin ahlaki değer ve yükümlülüklerle ilgili yapmış olduğu genel değerlendirmelerden yararlandığının altını çizer.[27] Öte yandan Gewirth, siyaset felsefesi ile siyasal ideoloji arasında yapmış olduğu ayrımla siyaset felsefesi kavramlaştırmasında siyaset-epistemoloji ilişkisini de önemsemiş olduğunu gösterir. Gewirth'e göre siyaseti değer temelinde düşünmek, siyaset felsefesi ile ideolojinin ortak özelliği olsa da ideolojilerin müracaat etmiş oldukları ahlaki ölçütler belirli bir tarihsel dönemin koşulları ve o dönemdeki belirli grupların ihtiyaçlarıyla sınırlı bir geçerliliğe sahip oldukları için evrensellik vasfından yoksundurlar. Buna karşın siyaset felsefesi, siyaseti ve siyasal iktidarı rasyonel bir akıl yürüt-

25 Jean Hampton, *Political Philosophy*, Westview Press, Colorado, 1997, s. xiii.
26 Alan Gewirth, *a.g.e.* s. 1.
27 *A.g.e.* s. 2.

menin ürünü olarak, ulaşmış olduğu genel (evrensel) normatif ölçütler ışığında değerlendirir.[28]

Siyaset felsefesine ilişkin daha kapsayıcı bir tanımı ise Leo Strauss sunmuştur. Felsefenin bütünün bilgisi olduğunu belirten Strauss, siyaset felsefesini, hem siyasal olan şeylerin hem de doğru ya da iyi siyasal düzenin doğasını bilmeye yönelik bir girişim olarak tanımlar.[29] Bu tanımın, bir siyasal düşüncenin siyaset felsefesi sayılabilmesi için taşıması gereken üç niteliğe işaret ettiği söylenebilir:

1) Söz konusu niteliklerden ilki, Strauss'un, klasik felsefede karşımıza çıkan bilgi-kanı (*episteme-doxa*) ayrımına bağlı olarak yapmış olduğu değerlendirmelerde karşılığını bulur. Buna göre, siyaset felsefesi siyasal şeyler hakkındaki görüşlerin, yani bir kanaat ve sanıdan öte herhangi bir anlam ifade etmeyen düşüncelerin yerine, siyasal şeylerin doğalarının özsel bilgisini koymaya çalışır. Siyasal kanılar geniş ölçüde tikel ve tarihsel, dolayısıyla da değişken bir mahiyet arz eden siyasal şeylerle ilgili iken, siyaset felsefesi bu şeylerin, bütünüyle evrensel bir nitelik arz eden doğalarının bilgisini edinmeye çalışır. Buna bağlı olarak, felsefe düzeyine varamamış olan siyasal bir bilgi, belirli ve somut bir siyasal durum üzerinde odaklanması nedeniyle, evrensel olmaktan çok, özel ve tikel olana karşılık gelir. Strauss'un evrensel bilginin önemine yapmış olduğu bu vurgu, onun siyaset felsefesini epistemoloji ile doğrudan bağlantılı bir disiplin olarak kabul ettiğini gösterir.
2) Siyasal bir düşüncenin siyaset felsefesi sayılabilmesi için taşıması gereken ikinci nitelik, siyaset felsefesinin, siyasal şeylerin doğasının yanı sıra siyasal şeylerin bütün içindeki yerlerinin bilgisini de elde etmeye çalışmasında açığa çıkar. Zira öteki şeylerden siyasal olmalarıyla ayrılan şey-

28 *A.g.e.* ss. 2-3.

29 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 11.

ler, ancak parçaları oldukları asıl bütüne, yani siyasal topluluğa ya da siyasal olana bakılarak anlaşılabilirler. Bu durumda siyaset felsefesi, "Adalet nedir?", "Yasa nedir?" gibi sorularla yetinmez, "Siyasal olan nedir?", "Siyasal şeylerin içinde bulundukları alanın doğası nedir?","Bu alanın sınırları nelerdir?" ve "Siyasal topluluğun her şeyi kapsayan bütün içindeki yeri nedir?" gibi bütünüyle ontolojik bir mahiyet arz eden sorular da sorar.

3) Straussçu bir perspektifle ele alındığında, herhangi bir siyasal bir düşüncenin, siyaset felsefesi sayılabilmesi için taşıması gereken üçüncü nitelik ise, siyaset felsefesinin, söz konusu iki niteliğin yanı sıra, doğru ya da adil siyasal düzenin bilgisini de aramasına bağlı olarak kendini gösterir. Doğru ya da adil siyasal düzenin bilgisine yönelik ilgisi nedeniyle, kamusal amaçlı ve yarı yarıya uygulamayla ilişkili bir etkinlik olan siyaset felsefesi, uygulamadan uzak ve salt kurgusal bir düşünce olan siyasal teoriden ayrılır. Siyasal teorinin aksine, siyaset felsefesi, siyasetin değerden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini kabul eder. "İyi ya da doğru siyasal düzen nedir?" sorusu, uygulama alanında kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar ve her türlü siyasal eyleme, açık veya örtük olarak, iyi hakkındaki bir düşünce rehberlik eder.[30]

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle, siyaset felsefesinin, siyaset-etik ilişkisi temelinde kavramlaştırılmasının, belirtilen siyaset felsefesi izahlarının ortak noktasını oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda, J. V. Kempski'nin, siyaset felsefesinin, siyaset olgusunu, olması gerekenle bağlantılı bir şekilde düşünme esnasında ortaya çıkabileceği şeklindeki belirlemesi, son derece önemlidir. Kempski, her tarihsel dönemde aktüel siyaseti, kendilerine referansla değerlendirebileceğimiz birtakım idelerin bu-

30 Eugene F. Miller, *a.g.e.* s. 78.

lunduğunu ve siyaset felsefesinin de aktüel siyaset olgusu ile bu ideler arasındaki ilişkiler bağlamında anlaşılabileceğine işaret eder.[31]

Aslında aktüel (olgu) olan ile olması gereken arasındaki ilişki siyaset ile felsefe (etik) arasındaki ilişki olup, bu ilişkiden hareketle yapılabilecek bir siyaset felsefesi kavramlaştırmasının temel konusu ise, siyasal iktidar ve siyasetin meşruiyeti problemi olmak durumundadır.

İlişkisel ve pratik bir etkinlik olan siyaset sürekli değişime tabidir. Değişim siyasetin doğasından kaynaklanmaktadır. Her eylem, ilişki ve olay gibi siyasal eylem, ilişki ve olayların da ölümlü olduğu açık bir gerçektir. İşte bu nedenledir ki siyasetin meşruiyeti kavramı bizi, değişen siyaseti değerlendirebileceğimiz, anlamlandırabileceğimiz değişmeyen bir meşruiyet zemini arayışına götürür. Yani değişmeyen, doğru (hakikat) olarak kabul edilen bir olması gerekenin varlığı olmadan, var olan siyaseti ve siyasal etkinliği anlamlandırabilmemiz mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle, siyaset-felsefe ilişkisinin tarihsellik kavramı dolayımı ile ele alınması gerekir. Tarihsel olduğu sarih olan siyasete, tarihsel olmayan meşruluk zeminini sağlayacak olan ise felsefedir. Çünkü klasik anlamı ile felsefe, hakikatin arayışı içerisindedir. Bu anlamda, temel problemi meşruiyet olan siyaset felsefesi, siyaseti, iyinin (felsefenin) ışığında düşünmekle mümkün hale gelebilir.

31 J. V. Kempski, "Siyaset Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, der. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 503.

İKİNCİ BÖLÜM

Felsefenin Işığında Siyaset

"İyi"nin Otoritesi

İlk bölümde siyasetin doğası gereği ilişkisel bir kavram ve pratik bir etkinlik olduğu belirtilmişti. Her eylem gibi siyasal eylem de kendisini zamanın aşındırıcı etkisinden ari kılamaz. Belli bir tarihsel moment birçok siyasal ilişkiye ve eyleme sahne olur. Her siyasal ilişki ve eylem için tarihsellik, yani ölümlülük kaçınılmazdır. Bu ilişkiler ve eylemler çokluğu ve olumsallığı aslında kaotik bir durumun, belirsizliğin de göstergesidir. Zamana bağlı olarak eylemler, ilişkiler, bu eylem ve ilişkilerin ardındaki amaçlar ve arzular da değişir. Siyaset bu anlamda düşünüldüğünde değişen güç ilişkisine bağlı olarak değişen olumsal bir etkinlik şeklinde tezahür eder. Bu bağlamda siyasal iktidar kavramı ile eşitlenir.

Özellikle üzerinde anlaşılan değerlerin çözüldüğü, eski siyasal düzenlerin çözülüp, yenilerin belirmeye başladığı geçiş dönemlerinde siyaseti bu haliyle tasvir etmeye çalışan düşünürlerin ortaya çıkması tesadüfi değildir.

Antik Yunan Polisi'nin yozlaştığı ve ortadan kalkmaya yüz tuttuğu bir dönemde, son sofistlerin siyasete ilişkin düşünceleri bunun güzel bir örneğidir. Yasayı hâkimlerin tutuklulara karşı kullandıkları güç ve irade olarak gören Thrasymachos, ahlakın güçsüzlerin güçlüleri güçlerini kullanmaktan alıkoymak için buldukları bir araç olarak gören Kallikles ve dini, devletin başındaki güçlerin güçsüzleri daha kolay ve rahat olarak yönetebilmesi için bulunmuş bir görüş olarak niteleyen Kritias, siyasetin güçle, iktidarla özdeşleştirilmesi konusunda hemfikirdirler.[1]

1 Ernst von Aster, *İlk ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, uyarlayan: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul, 1999, s. 42.

Geleneksel değerlerin çözüldüğü fakat henüz modern meşruiyet ölçütlerinin ortaya çıkmadığı bir dönemde Machiavelli'nin siyasete ilişkin değerlendirmeleri siyaseti iktidarla eşitleyen anlayışın bir başka örneğidir. Machiavelli, *Prens*'te, iktidarın ele geçirilmesi ve korunması amacına yönelik olarak tanımladığı siyasal eylemi sınırlandıracak hiçbir ahlaki standardın bulunmadığını belirtir. Machiavelli'ye göre Prens, gayriahlaki birtakım niteliklere sahip olduğu ölçüde başarılı olur. Her ne kadar bazı yorumcular söz konusu siyaset anlayışını, ahlak ile siyasetin dolayısıyla da olgu ile değerin birbirinden ayrılması olarak yorumlayıp, Machiavelliyi pozitivist anlamda siyaset biliminin bir habercisi olarak görseler de Machiavelli'nin siyasete dair söylediklerinin gerisinde, kendisinden çok sonra ortaya çıkacak olan sistematik gözlemlere dayalı bilimsel yöntem değil, yaşadığı tarihsel dönem bulunmaktadır.

Nihayetinde insanların özgür, eşit ve refah içerisinde olacakları bir toplumsal yaşamın evrensel ölçekte gerçekleştirilebileceğine ilişkin inancın zayıfladığı, modern kurumların ve bu kurumlarla güvence altına alınmaya çalışılan değerlerin fonksiyonlarının sorgulandığı günümüz dünyasında, siyaseti çıkar ve güç kavramları üzerinden anlamayı esas alan yaklaşımların revaçta olduklarını söyleyebiliriz.

Katıksız anlamıyla siyasal fenomen olumsal, tarihsel eylemleri, olayları ve ilişkileri ifade ederken, felsefenin, mahiyeti gereği tüm olumsallıkları, tikellikleri, tarihselliği aşmaya ve kalıcı olan varlığa ulaşmaya yönelik bir teorik etkinliği ifade ettiği söylenebilir.

Felsefe tarihi göz önüne alındığında geleneksel anlamıyla filozof ile tikel olan eylemler, olaylar, şeyler arasında sürekli bir mesafe olduğu görülebilir. Filozof değişmeyenin özün, mahiyetin, ölümsüz ve edebi olanın arayışındaki insandır. Bu anlamda bir felsefe kavramlaştırmasının ilk filozof olarak kabul edilen Thales'e kadar geri götürmek mümkündür.[2]

2 Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 15.

Bu değişmeyene ulaşma arzusu kendini ilk filozoflarda bir *arkhe* (ilk ilke) arayışı olarak gösterir. Bu *arkhe* Thales için su, Anaksimandros için *apeiron,* Herakleitos için ateştir. Ebedi ve değişmez olana ulaşma isteği Parmenides'de en uç noktasına ulaşır ve değişim, tikellik tamamen yadsınır. Parmenides için varlık, aslında değişmeyen, ebedi olandır. Değişim duyularımızın bizi yanıltmasının bir sonucudur. Nietzsche'nin ifadesi ile Batı felsefe geleneğinde her zaman ağırlığını korumuş olan episteme-doksa, mana-madde, ruh-beden vb. dikotomilerin sorumlusu Parmenides'dir.[3]

Parmenides'in Platon, Platon'un da Batı felsefe geleneği üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Platon'da en sistematik ifadesini bulan bu geleneğe göre, varlığın duyularımızın bize yansıttığı bütün tikel değişken ve ölümlü görünümlerine rağmen, değişmeyen bir anlamı ve mahiyeti vardır. Bu anlam ve mahiyet, yani hakikat, insana ve insani dünyaya aşkın bir halde kendiliğinden vardır. Bu aşkın olma vasfının en somut örneği Platon'un idealar âlemi kavramlaştırmasıdır. İdealar filozofun tefekkür ile ulaştığı değişmeyen hakikatin ifadesidirler. Duyularımızın bize sunduğu fenomenler dünyasının bütün tikel görünümlerine karşın insani dünyaya aşkın olan idealar, tümeli yani hakiki bilgiyi, fenomenler dünyasındaki *doksaya* karşın *epistemeyi* sunarlar.

Kısaca, varlığın aşkın bir anlamı ve mahiyeti olduğu, insanın da bu anlama ve mahiyete tabi olması gerektiği inancının klasik felsefi düşüncenin hâkim kodunu oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamı ile klasik felsefi düşünce, antihümanist bir karakter arz eder. Buradan da siyaset ve felsefe arasında kurulacak köprünün gelip geçici, ölümlü ilişki ve eylemlerle tarihsel olmayan arasındaki ilişki bağlamında kurulabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Siyaset felsefesinin ortaya çıkışı da ancak bu ilişki kurulduğunda mümkün olabilmiştir.

3 Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 55.

George Sabine, Yunanlıların, hem başka toplumlarla olan ilişkileri, hem de kendi toplumlarında meydana gelen süratli değişimler aracılığıyla, insan âdetlerinin akıcılığını ve değişkenliğini fark ettiklerini, bu âdetlerde ve geleneklerde fiziki varlıkların durmadan değişen görünümlerinin bir benzerini gördüklerini ve bunları bir düzen içinde görmeye yarayacak bir doğa ya da ilke arayışına girdiklerini belirterek Yunan siyaset ve ahlak felsefesinin doğa filozofları tarafından açılan yolda; değişkenlikler arasında kalıcılığın, çokluk içinde birliğin aranması olarak devam ettiğinin altını çizer.[4]

Benzer bir değerlendirmeyi Strauss'da da görmek mümkündür. Strauss'a göre siyaset felsefesinin ortaya çıkışı, felsefe öncesi deneyimin bir ürünü ve felsefenin bir keşfi olan "doğa" nosyonunun bir uzantısı olarak kendini gösteren "doğal iyi" anlayışı ile birlikte olmuştur[5] Önceleri bir topluluğun geleneği (o topluluğun atalarının takip etmiş oldukları yol) ile yani, eski olanla özdeşleştirilen "iyi" anlayışı, farklı "iyi" anlayışlarının çatışması ve böylece eskiye güvenin sarsılması deneyimiyle bağlı olarak ciddi bir içerik değişikliğine uğramış ve felsefenin, "eski olan" ile "iyi olan" arasındaki ayrımdan hareketle, her şeye temel teşkil eden bir prensip olarak kavramlaştırdığı "doğa' nosyonu[6] doğrultusunda cevabını aradığı "gerçekten iyi olanın ne olduğu" sorusuyla birlikte "doğal iyi" anlayışına ulaşılmıştır.[7] Bu anlayış değişikliği ile beraber "doğal iyi" yeni otorite mercii olmuştur. Buna göre gelenek, yani eski olan, hak ve haklılığın ölçütü olma niteliğini kaybederek yerini "evrensel iyi"ye (doğal hak) bırakmıştır. Bütün tikel geleneklerin ve bu geleneklerin meşrulaştırdığı tikel yasa ve siyasal rejimlerin üzerinde aşkın bir iyi'nin bulunduğunun kabul edilmesi, bu

4 George Sabin, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. Harun Rıza Tepe, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, s. 24.

5 Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1953, s. 81.

6 *A.g.e.* s. 82.

7 *A.g.e.* s. 86.

iyi'nin arayışında ifadesini bulan siyaset felsefesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu noktadan hareketle, felsefenin sürekli değişen eylemlere, alışkanlıklara, âdetlere sahne olan siyasal ve toplumsal hayatta düzeni, ölçülülüğü sağlayabilecek değişmeyen kriterleri sunduğunu söyleyebiliriz. Siyaset, felsefe ile olan ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, artık çıplak olarak iktidarla özdeşleştirebileceğimiz bir kavram olmaktan çıkar. Siyasal iktidarın, siyasetin, tabi olması gereken bir düzenliliğin bir ölçünün kabul edilmesi siyaset felsefesinin en temel problemlerinden biri olan siyasal iktidarın meşruiyeti konusunu da beraberinde getirir ki bu bağlamda iktidar ve otorite kavramları arasında kurulacak ilişkinin önemi büyüktür.

Yüzyıllar boyunca otorite kavramı hep iyi, beğenilen bir kavram olmuştur. Oysa bugün otorite kavramının olumsuz anlam içeriklerini çağrıştırdığına şahit olmaktayız. "Otoriter yönetim", "'otoriter kişilik", "otoriterizm" gibi kavramlar dolayımı ile otorite kavramı özgürlüğe karşı baskıyı ifade eder hale gelmiştir.[8] Otorite ve otoriterizm kavramlarının birbirine karıştırılmasında Sartori'nin de ifade ettiği gibi, 20. yüzyılda yaşanan siyasal olaylar paralelinde otoriterizm-demokrasi arasında kurulan karşıtlığın rolü büyüktür. Otoriterizm kavramının anlam olarak baskıcı bir yönetim anlayışını, özgürlüğe karşı zoru içermesine karşın; otorite, zoru, baskıyı değil rızayı içerir. Otorite kavramı bu anlam içeriği ile iktidar kavramından da anlam olarak farklılaşır. Bu farklılık, *Potestas-Auctoritas* ayrımında temellenir. İktidar veya en azından siyasal iktidar, zorlayabilme müeyyideye bağlayabilme ile ilgilidir. *Potestas* sözcüğü; yeterlik, yapabilme gücü anlamına gelen bir filden gelir. Bununla birlikte sözcüğün etimolojisi siyasal anlamını kısmen açıklayabilmektedir. Sözcüğün siyasal anlamı yapma yeterliğini değil, yapma erkini, bir şeyi yaptırabilme gücünü anlatır.[9]

8 Giovanni Sartori, *a.g.e.* s. 202.

9 *A.g.e.* s. 204.

İktidar buyurur, gerektiğinde zor kullanarak ayakta durur. Buna mukabil otorite etkiler. Otorite ödüllendirmeyi ve zoru içermez. Zor devreye girdiğinde otorite, otorite olmaktan çıkar. Bu anlamda otorite, kendiliğinden kabulü gerektiren bir etki ve yetki biçimidir. Nüfuza ve saygınlığa dayanır.[10]

Auctoritas kavramı, yaşanılan siyasal deneyimlere tekabül etmesi anlamında esasen Romalı bir kavramdır. Kavram *Augere* fiilinden türemiştir. *Augere*; çoğaltmak, artırmak anlamlarını içerir. Sürekli artırılan, pekiştirilen kuruluştur ve Romalı için otoritenin kaynağında kuruluş vardır. Otorite sahiplerinin sürekli çoğalttıkları şey kuruluştur. Yaşayanların otoritesi artık hayatta olmayanların (kurucuların) otoritesine dayanması anlamında türevseldir. İktidarın tersine otoritenin kökleri geçmiştedir ve bu geçmiş kendini kentin günlük yaşamında en az yaşayanların gücü ve kudreti kadar hissettirir. Otorite sahibi olanların en önemli özellikleri güç sahibi olmamalarıdır.

Roma'da İktidar halktan, otorite senatodan gelir. Senatoyu oluşturan yaşlıların sözlerinin otoritesi, salt öğüt biçiminde olmalarından kaynaklanır.[11] Bu sözlere kulak verilmesi için, onların buyruk biçiminde ifade edilmelerine ya da dışarıdan bir zorlamaya gereksinim yoktur.

Fakat Arendt'in de belirttiği gibi, sadece otorite kavramının gerisindeki gerçek siyasal deneyimleri kavramakla yetinmeyip, Romalıların da teorik olarak anladıkları ve onu Batının siyasi geleneğinin bir parçası haline getirdikleri şekliyle otorite kavramını anlamak istiyorsak, Antik-Yunan siyaset felsefesine kadar geri gitmemiz gerekecektir.[12]

Arendt'e göre bu konuda Platon çıkış noktası olarak görülebilir. Platon'un siyaset felsefesinde insanları ikna ve şiddet araçlarını kullanmadan itaat etmeye zorlayacak olan bir şeyin arayı-

10 *A.g.e.* s. 205.

11 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 168.

12 *A.g.e.* s. 145.

şı vardır. Bu aslında herhangi bir ikna çabasına veya şiddete gereksinim duymaksızın kendini kabul ettiren aşkın hakikatin arayışıdır. Söz konusu olan hakikatin zorlayıcılığıdır ve bu zorlayıcılık vasfı hakikatin açıklığından kaynaklanır.[13]

Otorite ilişkisi bir tabi olma durumunu içerdiği için ilişkiye konu olan iki şey arasında eşitsizliğin bulunduğu bir ilişkidir. İlişkide üstün olan, diğerini tabi olmaya zorlar. Bu anlamda hakikat ile insan arasında da bir eşitsizlik söz konusudur ve hakikat de insanı kendisine tabi olmaya zorlar. Fakat, bu zorlayıcılık vasfı, yukarıda da belirtildiği üzere filozofun kavradığı hakikatin mahiyetinden kaynaklanır. Bir ölçü aletinin ölçülecek şeyi aşması, ölçeceği şeylerin ötesinde, dışında olması gibi hakikat de (idealar) beşeri maslahat alanını aştığından insan davranışlarına ölçüt teşkil edebilir.[14]

Arendt, otorite ilişkisindeki bariz eşitsizliği göstermek için Platon'un, örneklerini özel alandan seçtiğini belirtir. Hasta-doktor, efendi-köle vb. arasındaki ilişkinin mahiyeti otorite ilişkisinin mahiyetini anlamak konusunda açıklayıcıdır.[15] Gerçekten de hekimin hasta üzerindeki otoritesi bizatihi hekimliğinden kaynaklanmaktadır. Hekim, hastaya söylediklerini kabul ettirebilmek için ne ikna etmek, ne de şiddet kullanmak gibi araçlara gereksinim duyar. Hastanın onu hekim olarak kabul etmesi, söylediklerine rıza göstermesi için yeterli bir nedendir. Aralarındaki ilişki (Hasta-hekim ilişkisi) mahiyeti gereği eşitsiz bir ilişkidir.

Arendt, Platon'un ideanın bir ölçüt olma niteliğine sahip olduğu düşüncesini kavramada gündelik yaşamdan verilebilecek örneklerin de açıklayıcı olabileceğine işaret eder. Zanaatkârın yapma eylemi bunun için güzel bir örnek oluşturur.[16] İmalatın başarılı olup olmadığının ölçütü fikirdir. Sözgelimi bir masanın iyi bir masa olup olmadığının kriterini bize sağlayan masa ide-

13 *A.g.e.* s. 148.
14 *A.g.e.* s. 150.
15 *A.g.e.* s. 150.
16 *A.g.e.* s. 153.

asıdır. Masa ideasının imal edilmiş bütün somut masaları bu ideaya uygunluğa göre değerlendirebilmemizi mümkün kılması örneğinden hareketle, ilgili idealaların da siyasi ve ahlaki davranışın değişmez mutlak ölçüleri olarak telakki edilebileceği sonucuna varabiliriz. Bu bağlamda, Arendt Aristoteles'in, Platon'un etkisi altında yazdığı ilk diyaloglarından birinde en mükemmel yasayı bütün araçlar içinde en mükemmel olan cetvel ve pergele benzettiğini vurgular.[17]

Aslında ideaların zorlayıcılık vasfı Arendt'e göre doğal görülebilecek bir durum değildir. Bu aynı zamanda felsefe-siyaset ilişkisinin kendiliğinden kurulmadığı anlamına da gelir. Zira Platonik anlamda filozofun başlangıçtaki amacı siyasi yaşamda ölçüt olabilecek ideaları arayıp bulmak değildir. Filozofun idealardan oluşan gökyüzüne ulaşabilmek için mağaradan ayrılmasının nedeni, varlığın gerçek yüzünü, yani hakikati seyretmektir. Bu seyir tam bir dinginlik halinde mümkün olup, bu dinginlik hali siyasi eylem ve etkinlik de dahil olmak üzere her türlü eylem ve etkinlikten uzak durmayı gerektirir.[18]

Arendt seyredilen, tefekkür edilen gerçek özler olarak idealar ile uygulanacak ölçütler olarak idealar arasındaki uyuşmazlığın, diğer hepsinin varlığını borçlu olduğu en yüksek ideanın hangisi olduğu sorusunu gündeme getirdiğini belirtir. Platon'da bu yüce idea, ya hakikate giden yolun en üst basamağı olarak gördüğü "güzellik ideası" ya da "iyi ideası"dır. Yalnızca filozof açısından düşünüldüğünde "güzellik ideası"nın en yüksek, en yüce idea olduğu söylenebilir. "Güzellik ideası"nın özgün işlevi yönetmek ya da insan işlerindeki kaosu halletmek değil, parlak ışıklarıyla bu işlerin karanlık yönlerini aydınlatmaktır. Bu anlamda ideaların siyasetle, siyasal eylem ve ilişkilerle bir alıp veremediği yoktur. Onlar münhasıran tefekkür deneyimine ve şeylerin gerçek varlıklarını soruşturmaya imkân sağlarlar. Yönetmek, ölçmek, düzenlemek, başlangıçta idealar kavramına temel teşkil

17 *A.g.e.* s. 152.
18 *A.g.e.* s. 154.

eden deneyimlere tamamen yabancıdır. İdealarla insani ilişkiler ve eylemler, felsefe ile siyaset arasındaki köprüyü ancak iyi ideası dolayımıyla kurmak mümkündür. Zira Yunan sözlüğünde iyi her zaman "için iyi ", "ideasına uygun" anlamlarına gelmektedir. Diğer bütün idealaların idea olabilmesi için pay almaları gereken en yüksek idea, uygunluk ideası ise, bu durumda idealar tanımları gereği uygulanabilir olacaklar ve filozofun elinde ölçütler halini alacaklardır.[19] Böylece iyinin kendisi her şeyin ölçütü haline gelecektir. Ancak bu durumda, bütün insani eylem ve ilişkiler de iyinin otoritesi altında düşünülebilecektir. Siyasal eylem ve ilişkilere referans olabilecek bir "olması gereken"in mevcudiyeti ancak bu şekilde mümkün hale gelebilecektir.

Klasik siyaset felsefesi geleneğinde, insan doğası gereği iyiye yönelir. Bu insanın eksikliğinin yetkin bir varlık olmamasının bir sonucudur. Versenyi, Yunan mitolojisinde aşk'ın (*eros*) eksik olan insanlarla yetkin olan Tanrılar arasında bir köprü olduğunu belirtir. İyiye dönük sevgi, aşk tamamen insani bir şeydir. Yetkin olan Tanrılar için aşk söz konusu olamaz. İnsan eksiklik bilgisi ve tamamlanma arzusu ile iyiye yönelir.[20] Tümüyle iyi ve bilgili olan hiçbir şeyin eksikliğini duymaz. Tümüyle bilgisiz ve duygusuz olan da kendi bilgisizliğinin farkında olamaz. İnsan, ne yetkin bir Tanrı, ne de duygusuz bir hayvan olduğundan doğası gereği iyiye, yetkinliğe yönelik bir arzuya sahiptir. İnsan doğuştan iyiye âşıktır.[21]

İnsanın iyiye yönelimi mutlu olması için bir gerekliliktir. İnsanın mutsuzluğu iyiye yönelik bilgisizliğinden kaynaklanır. Bu anlamda insan için erdemli olmak, iyi olanı yapmak tercihine kalmış bir şey değil, doğası gereği mutlu olabilmesi için tabi olduğu bir zorunluluktur. İyi bir hayat, iyi bir siyasal düzen içerisinde mümkün olabildiğinden, en iyi siyasal düzen klasik siya-

19 *A.g.e.* s. 156.

20 Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, s. 171.

21 *A.g.e.* s. 173.

set felsefesinin önemli konularının başında gelir. Bütün siyasal yaşamın amacı erdemdir.[22]

Aristotelesçi anlamda düşünüldüğünde, insan için en üstün iyilik olan mutluluk yetkinliği gerektirdiğinden insanın iyi bir yaşam sürebilmesi özünü, doğasını gerçekleştirebilmesi için iyi bir siyasal düzenin bulunması zorunluluktur.[23] Aile gibi ilkel halinde toplum doğasını işbölümü olarak ortaya koyar. Daha gelişmiş hallerinde (devlette) temel gereksinimleri karşılamayı ihmal etmeksizin daha yüksek yeteneklerin de gelişmesine imkân verir. Bu nedenle devlet içinde yaşanan hayatta insan, doğasının özelliklerini daha iyi sergiler.[24] Tikelin iyi olması için, tümelin iyi olması gerektiği içindir ki siyasal yaşamın amacı erdemdir. Bu bağlamda klasik felsefi düşüncede, erdem ahlakı anlayışının geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Erdem ahlakı bireyin (tikelin) iyiliğine vesile olan davranışla ait olduğu toplumu (tümeli) ayakta tutmak için gerekli olan davranış arasında bir paralellik olduğunu önceden varsayar.[25] Bireyler gerekli faaliyetleri yalnızca inandıkları bir sonuca fiilen katkıda bulunacaklarını düşündükleri için değil, bu faaliyetleri yerine getirmenin kimliklerini ifade etmenin bir yolu olmasından ötürü yerine getireceklerdir. Örneğin, bir anne olmanın, hem aileyi ayakta tutmak için zaruri olan hem de aynı zamanda bireysel bir doyum tarzı olan, ötekilere karşı duygulu bir dizi sorumluluğu içerdiği varsayılır. Bu sorumluluğu yerine getirmemek kadın açısından kendi doğasının ne olduğunu anlamasındaki bir başarısızlık olarak algılanır.[26]

Platon'un iyi ideasına benzer şekilde Aristoteles'te salt form (yetkinlik) öncesiz, sonrasız değişmez, geri kalan bütün şeyler-

22 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 40.

23 M. A. Ağaoğulları, *a.g.e.* s. 317.

24 George Sabine, *a.g.e.* 115.

25 Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 85.

26 *A.g.e.* s. 87.

den ayrı, cisimsiz birdir ve bütün varlıkların doğaları gereği yöneldiği şeydir.[27] Bütün Ortaçağ döneminde etkili olan Aristotelesçi evren algılayışı teleolojiktir. Varlık, bir kozmos olarak telakki edilir. Doğanın insanlık dahil bütün unsurları tutarlı, düzenli, anlamlı bir evren içindeki yerlerine göre anlaşılır. Kilise bu kozmolojiyi Hıristiyan öğretisi ile uzlaştırmıştır. Anlam ve gayenin aşikâr bir biçimde içine işlenmiş olduğu dünya, Tanrının bir eseri ve onun iradesinin bir ifadesi olarak görülmüştür. Bu, varlıkların gelişimini onların nihai hedefi ya da formu ve erişmeye çalıştıkları *telos* ile açıklayan Aristoteles'in teleolojik düşüncesine uygun bir görüştür.[28]

Kozmos anlamlı bir bütün, teleolojik bir örgüyü ifade ettiğinden iyiler arasında bir çelişki söz konusu olamaz. Tikel için iyi olan tümel için kötü, tümel için iyi olan tikel için kötü olamaz. Çünkü bütün iyiler tek bir iyiye (salt form, iyi ideası) yani kozmosun anlamına doğru yönelmişlerdir. Siyasal ve toplumsal bağlamı ile düşünecek olursak, iyi yaşamın bu uyuma katılmak ve ona tabi olmakla mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. İnsanın kozmosun uyumuna tabi olması gerektiği düşüncesinden hareketle, klasik siyaset felsefesinde modern anlamda bir özgürlük idealinin bulunduğundan bahsedemeyiz. Öte yandan, niteliksel olarak birbirinden ayrı ve *telos*u birbirinden farklı varlıklardan oluşan bir evren anlayışı yine modern anlamı ile bir eşitlik idealinden söz edebilmeyi de imkânsız kılar. Klasik siyaset felsefesinin başat ideali adalettir. Uyumu, ölçülülüğü ifade eden adalet kavramı, kozmolojik evren algılayışının tabii bir sonucudur. Adalet her varlığın kendine düşeni yapması, doğası itibariyle kendi iyisine yönelik hareket etmesi demektir. Siyasal ve sosyal anlamı ile düşünüldüğünde, her insanın ya da insan grubunun doğası itibariyle kendisine uygun gelen işi yaptığı devlet adil bir devlet ve her insanın kendisine düşeni yapmasını, doğa-

27 M. A. Ağaoğulları, *a.g.e.* s. 305.

28 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 25-26.

sının bir parçası olana sahip olmasını sağlayan yasalar da adil yasalardır.[29]

Toplumsal hayat içerisinde insanlar, kendilerini farklı kimlikler, farklı cemaatler içerisinde bulurlar ve bu anlamda sosyal olan verili olandır. Her insanın verili olan kimliği çerçevesinde gerçekleştirmesi gereken iyisi vardır. İyi olan özgür olarak belirlenebilecek ve tercih edilebilecek bir şey değil, insanların gelenek içerisinde biçimlenen kimliklerinin bir gereği olarak riayet etmeleri gereken bir otoritedir. Ahlaki davranış belirli bir kimlik içerisinde var olmanın olmazsa olmaz koşuludur. İyi bir kadın, iyi bir erkek, iyi bir köylü, iyi bir mümin, iyi bir anne, iyi bir aile reisi, iyi bir asker vb. olmak her kimliğin doğası gereği yönelmesi gereken iyisine işaret eder.

Kozmik evren tasavvurunun bir yansıması olan Ortaçağ toplumlarında insanlara yön gösteren, onların anlam haritasını oluşturan birbirleri ile kaynaşmış bir şekilde din ve gelenektir. Arendt, modern dönem öncesi siyasal ve sosyal hayatta gelenek ve din ve otorite kavramlarının birbirinden ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğini vurgular. Otorite kavramı her ne kadar siyasal felsefi anlamını Antik Yunan felsefesine borçlu olsa da, siyasal pratiklere ilişkin anlamını Roma'nın siyasal deneyimlerinde bulur. Daha önce de ifade edildiği gibi, Romalı için otoritenin kaynağı kuruluştur. Kuruluş sürekli referans olarak alındığı ve pekiştirildiği için gelenek son derece önemlidir. Arendt, Romalının felsefe tasavvurunun dahi kuruluş *pahtos*undan hareketle oluştuğunu belirtir. Romalı için Yunan filozoflarının otorite olmaları felsefe alanında kurucu olmalarından kaynaklanır. Hıristiyanlık Roma'nın siyasi deneyimlerini ve Yunan felsefesini kendi öğretileri ile mezcetmiştir. Hıristiyan kilisesi, Roma siyasal örgütlenmesinin bir kopyasıdır ve azizlerin otoriteleri kurucular olan İsa ve onun havarilerine referansla kabul edilegelmiştir. Platonik anlamda hakikat artık Tanrı'nın vahyidir. Hakikatin karşı

29 Laszlo Versenyi, *a.g.e.* s. 130.

konulamazlığı, Tanrı kelamının karşı konulamazlığı haline bürünmüştür. Mutlu olmak, kurtuluşa ermek ancak hakikate tam bir teslimiyetle mümkündür.

Arendt'in gelenek-din-otorite bütünlüğü düşüncesinden hareketle felsefi anlamını Yunan felsefesinde bulan otorite kavramının Ortaçağ'ın siyasi, sosyal ve dini değerleri ile bütünleşerek ete-kemiğe büründüğünü söyleyebiliriz. Böylece, otorite, din ve gelenek ayrılmaz bir üçlü oluşturmuştur. Tam da bu nokta da Arendt'e göre Luther, kilisenin dünyevi otoritesine meydan okurken ve hiçbir yol göstericiye gerek duymadan bireysel yargılarda bulunurken din ve geleneğin bundan zarar görmeyeceğini düşünmekle hata ediyordu. Aynı şekilde Hobbes ve 17. yüzyıl kuramcıları, gelenek olmadan otorite ve dinin kurtulabileceği inancını beslemekle hatalı idiler. Yine hümanistler de din ve otorite olmadan Batı uygarlığı geleneğini sürdürebilmeyi mümkün görmekle yanılmışlardı.[30]

Arendt'in otorite kavramlaştırmasının ve bu kavramlaştırma çerçevesinde otoritenin niteliğine ilişkin düşüncelerinin siyaset felsefesi açısından son derece önemli sonuçlar içerdiğini söyleyebiliriz. Yukarıda da belirtildiği gibi, otorite ve meşruluk kavramları birbirleri ile ilgili kavramlardır. Çok kaba bir ifade ile otoritenin meşru iktidar olduğunu söyleyebiliriz. Yine yukarıda ifade edildiği gibi, siyaset felsefesinin temel problemi de gündelik, aktüel siyasal pratiklerle, bu pratikleri ışığında değerlendirebileceğimiz bir meşruiyet zemini arasındaki ilişkidir. Bu meşruiyet zemini; insanların kendiliğinden kabul ettiği, insan ve insani alana aşkın, insanlarla arasında eşitsiz bir ilişkinin olduğu bütün siyasal pratiklerin ve ilişkilerin yönelmesi gereken bir iyi düşüncesidir. Bu ise siyasetin, ahlak ile ilişkilendirilmesi, yani aşkın iyinin otoritesi ışığında düşünülmesi ve iktidarın (siyasetin) meşruluğunun iyiye yönelimine bağlı olarak telakki edilmesi anlamına gelir.

30 Hannah Arendt, *a.g.e.* ss. 175-176.

Aklın İktidarı

Klasik siyaset felsefesinde yukarıda da belirtildiği üzere en iyi, en mükemmel olan gelip geçiciliği, ölümlülüğü ve tikelliği içeren insani ilişkiler alanına aşkın olarak düşünülüyordu. Hakikatin insana ve insani ilişkilere aşkın olarak tasavvur edilmesi anlamında klasik felsefi düşüncenin antihümanist bir karakter taşıdığı da yine yukarıda belirtilmişti.

Hakikatin (iyinin) aşkın olarak düşünülmesi aynı zamanda zamansallığın, tarihselliğin de dışında düşünülmesi demektir. Bu anlamda zamandışı olan hakikatin –siyaset felsefesi açısından özel bir önemi olan mutlak iyinin– insani ilişkiler alanında yani ölümlü dünyada gerçekleştirilebileceği düşüncesi klasik siyasal düşünceye yabancıdır. Ölümsüz, mutlak olan iyi, insani ilişkilere ve eylemlere ışık tutar. Fakat ona tabi olan ölümlü insanın onu mutlak anlamıyla kuşatıp yeryüzünde tesis edebilmesi mümkün değildir. Bunun siyaset felsefesi açısından anlamı; yeryüzünde hiçbir siyasal düzenin mükemmel (ideal) olmaması fakat ideal siyasal düzenin, en iyi devlet düşüncesinin halihazırda olana, olması gerekeni, yani ideal olanı göstererek, halihazırda olanın meşruiyeti için bir ölçüt teşkil etmesidir.

Strauss, Platon'un ideal devlet düşüncesinin, bir devletin nasıl olması gerektiğine, devletin doğasına ışık tuttuğunu fakat bu devletin gerçekleştirilebilirliğini düşünmediğini belirtirken tam da bu noktaya temas eder. Strauss'a göre, genel kanının aksine Platon *Yasalar*'ında *Devlet*'de ifade ettiği düşüncelerini değiştirmemiştir. *Devlet* ile *Yasalar* arasındaki farklılıkları açıklamak için Platon' un kendisi ile çelişkiye düştüğünü ya da düşüncelerini değiştirdiğini düşünmek gerekmez. Her iki yapıt da siyaset felsefesinin farklı konuları üzerinedir. Devlet her türlü siyasal eylemin ve planlamanın temel sınırlarına ve bu şekilde siyasal top-

lumun doğasına değinirken, yasalar, kurabilir en iyi siyasal düzenin ne olduğu sorusunu cevaplamaya çalışır.[1]

Benzer şekilde Hıristiyan düşüncesinin önemli filozoflarından biri olan Augustinus da Tanrı devletinin yeryüzünde saf halde bulunmadığını, yeryüzündeki devletlerin kimi nitelikleri itibariyle Tanrı devletine, kimi nitelikleri itibariyle de yeryüzü devletine benzediklerini ifade ederken Tanrı devletini tam anlamıyla (saf haliyle) gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir ideal olarak sunmaktadır.[2]

Giovanni Sartori, ideal olanın gerçekleştirilebileceği inancının (yetkincilik) yeni bir olgu olduğunu belirtir. Düşünce alanında ideal bir dünya kurma özleminin insanlık tarihi kadar eski olduğunu vurgulayan Sartori, gerek Platon'un ayrıntılı planının gerekse doğal yaşam öğretisinin, gerçek dünyanın değerlendirilmesinde gerçek dünyada değerlerin oluşturulmasında ideal bir parametre oluşturduğunu fakat modern döneme kadar ideal olanın gerçekleştirilebileceğine dair inancın olmadığına işaret eder.[3] Sartori'ye göre, yetkinciliğin ortaya çıkmasını destekleyen iki gelişme dikkat çekicidir. Bunlardan ilki teorik yetkincilikten eylemci yetkinciliğe geçiştir ve bu geçişi en güzel sembolize eden düşünür Marx'tır. Marx'a gelinceye kadar filozof-kral devrimci filozofa dönüşmemiştir. Marx'a göre neyin akla uygun olduğunu bildiğinden yöneten hâlâ filozoftur. Ama devrimci bir filozoftur. Çünkü akla uygun olanı gerçekleştirecek olan devrimci eylemdir. Sartori böylece Marx'la yetkinciliğin düşünsel düzeyin ötesine geçerek yetkinci bir eylemciliğin siyaset alanına girdiğini belirtir.[4]

Sartori yetkinciliği destekleyen ikinci gelişmenin de olamazlık duygusunun zayıflaması olduğunu belirtir ve bu gelişmenin ken-

1 Eugene F. Miller, *a.g.e.* s. 82.
2 M. A. Ağaoğulları vd., *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1989, s. 133.
3 G. Sartori, *a.g.e.* s. 65.
4 *A.g.e.* s. 66.

dini en iyi ütopya kavramının anlamında meydana gelen değişimde gösterdiğine işaret eder. Ütopya, Thomas More'un, "hiçbir yerde olmayan hayali bir ülke"yi ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Ütopyacı kendi yetkin dünyasına umut beslese bile, onun gerçekleştirilebileceğini düşünmez. Ütopyasını bir amaç için kullanır. Ütopya bu anlamda var olması imkânsız bir şeydir. Sartori, More'un bulduğu ütopya sözcüğünün anlam ve önemini yitirmesinde en etkili olmuş düşünürün Karl Manheim'ın olduğunu belirtir. Ütopya kavramı Manhaim tarafından ham, olgunlaşmamış gerçekleri ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu anlamıyla ütopyanın gerçekleşemezlik vasfını yitirdiğini belirten Sartori, böylelikle gerçekleşemeyecek olanı anlatacak önemli bir terimin siyasal sözvarlığımızdan dışlandığının altını çizer.[5]

Aslında ideal olanın gerçekleştirilebileceği inancı modern düşüncenin "hümanistik" karakteristiği ile yakından ilgilidir. Bu anlamıyla hümanizm insana duyulan güveni ifade eder ve her şeyin referans noktası olarak insanı alır. İnsan bundan böyle aşkın hakikate tabi olan bir varlık değil, her şeyin (hakikat, siyaset, bilgi, ahlak, din vb.) kendinden hareketle tanımlandığı bir varlık olarak telakki edilecektir.

Kozmolojik evren algılayışının ve bunun siyasal ve sosyal düşüncedeki yansıması olan geleneğin çözülüşü sonucu ortaya çıkan otorite boşluğu Modern dönemde insan ve insan aklı ile doldurulmaya çalışılacaktır.

Arendt'e göre, Machiavelli bu otorite kaybının ve yeni bir otorite ihtiyacının farkında olan ilk düşünürdür. Machiavelli'nin, Roma'nın kuruluş deneyimini yüceltmesi aslında yeni bir kuruluşa, yeni bir otorite anlayışına yönelik ihtiyacın da farkında olduğunu gösterir. Machiavelli'nin şiddete yönelik vurgusunun arkasında ise, kurucu eylemin yapma imgesine uygun olarak telakki edilmesi yatar. Yeni bir toplum, yeni bir kuruluş ancak şiddet ile mümkün olabilir. Çünkü yapma eyle-

5 *A.g.e.* s. 67.

mi şiddet kullanmayı gerektirir. Arendt'e göre, halihazırdaki otorite boşluğunda yeni bir toplum kurmaya yönelik toplumsal devrimleri anlamada kökleri Platon'a kadar giden bu kavrayışın önemi büyüktür.[6]

Strauss ise modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak gördüğü Machiavelli ile birlikte siyasal yaşamın standartlarının düştüğünü belirtir. Arendt'in otorite boşluğu olarak düşündüğü şey, Strauss'da erdem kaybına tekabül eder. Çünkü Machiavelli klasik felsefenin, ahlakın insanın özü ile ilgili olduğu temel varsayımını kabul etmez. Kişi doğal olarak erdeme yönlendirilmemiştir. Erdem, özsel olmayıp toplum içerisinde öğrenilir. Strauss'a göre, Machiavelli ile birlikte erdem artık toplumun yönelmesi gereken bir şey olmaktan çıkıp anlamı ve içeriği toplumsal yaşama göre belirlenen bir şey haline gelir. Erdem, araçsallaşarak toplumsal iyiye vesile olan alışkanlıkların ve davranışların toplamı olarak görülmeye başlanır.[7]

Modern düşüncenin hümanist karakterinin izlerini, Machiavelli'nin düşüncelerinde görmek mümkündür. Machiavelli'de insana atfedilen değer Prens'in şahsında cisimleşmiştir. Prens artık sadece yazgısına boyun eğen bir Ortaçağ insanı değil, cesareti ve zekâsını kullanarak bir ölçüde de olsa talihini yönlendirebilecek olan aktif bir insandır. Geleneksel prensliklerden farklı olarak yeni prensliklerin ayırıcı vasfı, kuruluşta prensin oynadığı aktif rolden kaynaklanır.[8] Machiavelli'nin Prense atfettiği bu önemli rolden hareketle siyaset algılayışında siyasetle prensi özdeşleştirdiği ifade edilebilir.[9] Prensi, *fortuna*'yı (talih) düzenleme sanatı olan siyaseti[10] iyi bilen bir kişi olarak tasvir eden Machiavelli'nin, aynı zamanda kendisini çözülmekte olan geleneğin bağlarından ari olarak gören

6 H. Arendt, *a.g.e.* s. 195.

7 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 42.

8 Machiavelli, *Prens*, çev. N. Güvenç, Anahtar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 39.

9 G. Sartori, *a.g.e.* s. 42.

10 M. A. Ağaoğulları – L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 1990, s. 179.

Rönesans insanını da tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Klasik düşünürlerle kıyaslandığında, Machiavelli'de insanın gücü daha fazla, doğanın gücü ise daha az telakki edilmiştir.[11]

Strauss, Machiavelli'nin düşüncelerinin ciddi teorik zorluklara açık olduğunu belirtir. Machiavelli'nin siyasete dair düşüncelerinin teorik veya kozmolojik temeli bir çeşit bozulmuş Aristotelesçiliktir. Strauss'a göre Machiavelli, bilimin teleolojik karakterinin savunulamaz olduğunu kabul etmiş; ancak bunu ispatlayamamıştır. Bunun için, Aristotelesçi doğal sonuçlar nosyonunun sistematik eleştirisine ihtiyaç olduğunu belirten Strauss, söz konusu ihtiyacın, 17. yüzyıl doğabilimi ile giderildiğinin altını çizerek, Machiavelli'nin siyaset biliminin yeni paradigmayı önceleğini ima eder. Strauss'un belirtmiş olduğu teorik arka plan eksikliği Machiavelli'nin siyaset felsefesinde iki önemli sorunu da beraberinde getirmiştir.

İlk sorun, Machiavelli'nin siyaseti kurucu prensin eylemleriyle özdeşleştirmesinden kaynaklanır. Machiavelli, iktidarı; dini, ahlaki ve geleneksel değerlerden arındırarak modern devlet anlayışının özünü oluşturan egemenlik düşüncesine ulaşmak bakımından önemli bir adım atmış olsa da söz konusu özdeşleştirme nedeniyle egemenliğin, dolayısıyla da devletin gayrişahsilik vasfını görememiştir. Machiavelli, siyaseti insanı merkez alarak düşündüğü için hümanisttir. Fakat aynı zamanda, daha gelişmiş bir hümanizmin bütün insanların ortak özü olarak, yani insan ideası olarak insan kavramlaştırmasına sahip olmadığı için siyaseti, siyasetçi ile bağlantılı olarak düşünür. Gayrişahsi bir devlet kavramlaştırması için, siyasetin, yalnızca tek bir şahsa ait olmayan, dolayısıyla da somut ve tikel olmayıp soyut ve evrensel olan bir şeyle; bütün şahısların ortak niteliklerine karşılık gelen özne ile ilişkilendirilmesini beklemek gerekecektir.

İkinci sorun, Machiavelli'nin, siyaseti ve siyasal iktidarı değerlendirmede müracaat edebileceğimiz bir meşruiyet ilkesi

11 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 42.

sunmamış olmasıdır. Machiavelli, siyasal iktidarın, varlığını haklılaştırma gibi bir ihtiyacının bulunmadığını düşünür. Machiavelli'ye göre bir siyasal iktidar için önemli olan tek şey, iktidarda olmanın kendisidir. Eğer siyasette amaç; iktidarı ele geçirmek ve muhafaza etmekse, bu amaca yönelik her siyasetin mubah olacağı da açıktır. Kuşkusuz Machiavelli'nin siyaseti klasik siyaset felsefesinin değerlendirme ölçütlerinden bağımsız olarak düşünmesi, modern düşüncenin hümanist karakteriyle uyumluydu. Fakat onun siyasetin iktidarı elde etme ve korumadaki başarının dışında hiçbir yargılama kriterine tabi olmadığını düşünmesi hümanist bir siyaset felsefesi açısından ciddi bir eksiklikti. Bu eksiklik, insan aklının yeni meşruiyet ilkesi olarak kabul edilmesiyle giderilecek, bunun için ise, modern felsefenin ortaya çıkmasını beklemek gerekecektir.

Machiavelli'de ipuçları görülen modern siyaset felsefesi, yeni bilim anlayışının sağladığı sağlam temeller üzerinde hareket eden sonraki siyaset filozoflarının düşüncelerinde daha sistematik bir görünüme kavuşacaktır.[12]

Modern düşüncenin, hümanistik karakterinin 17. yüzyılda belirginleşen yeni evren tasavvurunun mantıksal bir uzantısı olduğu söylenebilir. Alexandre Koyré'ye göre, yeni bilimsel devrim, yani kozmosun yıkılışı, insanlık düşünce tarihinde Yunanlıların kozmosu buluşundan sonra yaşanmış ikinci büyük devrimdir. Koyré, yeni evren tasavvurunun iki niteliğinin altını çizer: İlki, kozmosun yıkılışı ve kozmos üzerine kurulu her türlü düşüncenin ortadan kalkması; ikincisi ise niteliksel olarak farklılaşmış bir kozmik uzay anlayışının yerine Euclides geometrisinin türdeş, soyut uzay anlayışını konulması. Koyré, söz konusu iki niteliğin bir hülasası olarak doğanın ve bilimin matematikselleştirilmesinden bahseder.[13] Gerçekten de söz konusu paradigmal dönüşüm matematiği, Pythgorasçılarınki gibi, sayıların er-

12 *A.g.e.* s. 47.

13 A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, ss. 111-112.

demi üzerine düşünme ya da Aristoteles'te olduğu gibi yalnızca mükemmel daireler çizebilen gökcisimlerine uygulanabilir olarak gören bir bilim anlayışını yerine onu, doğanın dili olarak tasarlamayı geçirme şeklinde özetlenebilir.[14]

Koyré'ye göre, kozmosun çözülüşü bir düşüncenin, yapısı sonlu, sıra düzenli bir dünya düşüncesinin, ontolojik olarak nitelikçe farklılaşmış bir dünya düşüncesinin yok olması demektir. Bu düşünce aynı evrensel yasaların bütünleştirip yönettiği, açık, sınırsız bir evren düşüncesiyle gök dünyası ile yer dünyasını ayırıp karşı karşıya koyan geleneksel anlayışın tersine içindeki her şeyi aynı varlık düzeyinde bulunduğu bir evren düşüncesiyle değiştirilir. Böylelikle gökbilim ve fizik birleştirilmiş olur.[15]

Cassirer söz konusu paradigmatik dönüşüme, Aristotelesçi kozmolojik dizgenin yerini Copernicus'un astronomik dizgesine bıraktığını belirterek işaret eder. Söz konusu dizgelerle siyasal ve sosyal düzen arasındaki paralellikleri göz önünde bulunduran Cassirer, yeryüzünün ve göksel cisimlerin aynı evrensel yasalara tabi olduğu yeni dizgenin siyasal alanda artık feodal düzenin çözülüşüne ve parçalanışına işaret ettiğini belirtir.[16]

Fritjof Capra da organik, canlı ve manevi bir evren kavrayışının yerini makine tarzındaki bir dünya anlayışına bıraktığını belirtir ve yeni dünyagörüşünü "Newtoncu dünyagörüşü" olarak adlandırır. Capra'ya göre Newton, Bacon'ın temsil ettiği, deneysel-tümevarımsal yöntem ile Descartes'ın temsil ettiği tümdengelimsel yöntemi birleştirerek doğabilimlerinin üzerine dayandığı bir metodoloji geliştirmiştir. Newtoncu evren kesin matematiksel yasalara uygun olarak işleyen ve en küçük birimi atomlar olan dev bir makinedir.[17]

14 Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik*, YKY, İstanbul, 1996, s. 25.

15 A. Koyré, *a.g.e.* s. 112.

16 E. Cassirer, *Devlet Efsanesi* çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 137.

17 F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Arınağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 64-65.

Yeni evren tasavvurunun en temel özelliği insan merkezli olmasıdır. Bu nedenle yeni evren tasavvurunun yansımasını bulduğu modern düşünce; geleneğe, aşkın olana duyulan kuşku ile başlar. Modern düşüncenin hümanist karakterinin tam da bu noktada gözlenebildiği söylenebilir. Çıkış noktasının insan olarak alınmasıyla beraber, bilgi, siyaset, ahlak, din vb. insandan hareketle anlaşılabilen ve tanımlanabilen şeyler haline gelirler.

Öznenin ortaya çıktığı bu yeni düşüncenin felsefi anlamda en yetkin temsilcisi Descartes'tır.[18] Descartes'la birlikte özne-nesne (zihin-madde) düalizmi bağlamında öznenin ortaya çıkışı aslında insanın ve insan aklının merkeze alınması anlamına gelir (kartezyen özne olarak tanımlanmış modern birey ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilip diğer her şeyin tanımlanmasında nirengi noktası olarak alınacaktır[19]). Descartes'ın metodik şüpheciliğinin ardında yatan temel sebebin filozofun insana, insana aşkın olana, geleneğe duyduğu güvensizlik olduğu söylenebilir. Descartes için güvenilir bilgi elde edebilmenin tek yolu en kesin bilgi olan matematiksel bilginin de kaynağı olan akıldan geçer. Her şey, varlığını, "Düşünüyorum öyle ise varım" ifadesinde de anlamını bulduğu üzere, bilinçten hareketle kazanır. Başlangıcını Descartes olarak aldığımız modern düşüncede Hıristiyan öğretisi ile Yunan Bilimi ve Kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşünün çökmesi ile ortaya çıkan otorite boşluğu, insana aşkın olan geleneğin yerine soyut aklım ikamesi ile doldurulmaya çalışılmıştır. 16.ve 17 yüzyıl felsefesiyle birlikte ahlakçılar, siyaset düşünürleri doğaya ilişkin bilgiler, ahlaki inançlar ve siyasal düzen için daha doğru, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde insanların geleneksel inançlarla dini otoriteden şüphe etmelerine yol açmışlardır.[20]

Descartes'ın felsefesinin siyasal boyutu Thomas Hobbes'da görülebilir.[21] Hobbes'un siyaset felsefesi rasyonalist siyaset fel-

18 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 257.

19 E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 57.

20 David West, *a.g.e.* s. 23.

21 Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.* s. 24.

sefesinin güzel bir örneğidir. Descartes'ın geleneği şüpheli bulup yadsımasına benzer bir şekilde Hobbes da toplum öncesi durumu bir düzensizlik durumu olarak niteleyerek yadsır. Yöntemi Descartes'ta olduğu gibi analitiktir. Hobbes, bütünün en küçük parçalarına kadar ayrıştırılması ve en küçük parçanın kesin bilgisinden hareketle bütünün bilgisine ulaşılmasını esas alan analitik yöntem uyarınca siyaset felsefesinin konusu olan bütünü yani toplumu ayrıştırarak bireye ulaşır ve bireyin doğasına ilişkin bilgiden hareketle toplumun ve devletin bir izahını sunar.

Hobbes, toplum öncesi durumda (doğa hali) hâkim olan kargaşa atmosferinden toplumsal yaşama geçişi, geometri öncesi var olan sistemsizlikten sisteme geçişe benzetmektedir. Doğa halinde hüküm süren kargaşanın epistemolojik düzeyde karşılığı öznelliktir. Öznelliğin nesnelliğe çevrilmesi (sağlam bilgiye ulaşılması) genel bir anlaşmayı gerektirir. Bu tür bir anlaşmadan doğan öncü önermeler genel bir uzlaşıma dayandığı için sonuçlar yapay olmalarına rağmen nesnel bir nitelik taşırlar. Hobbes toplumun geometri gibi ortak bir dile dayandırılması durumunda kurulacak düzenin doğru ve yıkılmaz olacağına inanmaktadır.[22]

George Sabine de Hobbes'un tüm 17. yüzyıl bilimini büyülemiş olan geometrinin tesiri altında olduğunu belirterek, geometride görülmedik derecede başarılı olmuş düşünce tarzının diğer konulara da aktarılması gerektiği yönündeki inancıyla Hobbes'un, Grotius ve Descartes'tan fazla ayrılmadığının altını çizer.[23]

Hobbes'un siyaset felsefesi 17. yüzyılda belirginleşen yeni evren tasavvurunun erekselliği yadsıyan niteliğine vurgu yapması açısından da önemlidir. Hobbes'a göre, insanın yaşamını yöneten erek değil, nedendir. Sabine bu bağlamda Hobbes'un sisteminin siyaset felsefesini mekanik bir nitelik taşıyan ilmi bil-

22 İlkay Sunar, *a.g.e.* s. 64.

23 George Sabine, *Siyasal Düşünccler Tarihi* 2, çev. Alp Öktem, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, s. 138.

ginin bir bölümü olarak ele alma yolunda yapılmış ilk içten olduğunu belirtir.[24]

İnsanın bencilliği (kötü doğası) konusundaki karamsar varsayım Machiavelli gibi Hobbes'da da görülür. Hobbes'un yeniliği, bencilliği davranışın bilimsel temeli haline getirmeye çalışan teorisidir.[25] Hobbes da Machiavelli gibi, bencilce bir insani dürtüyü temel alır. Fakat Machiavelli'nin yalnızca kurucu prenslere ait olarak gördüğü bu bencil ilgiyi (şan ve şeref arzusu) bütün insanlar için geçerli olacak biçimde dönüştürerek, kendini koruma arzusu olarak yeniden formüle eder.[26] İnsani arzuların doğaya dikte ederek onlara doğal hak statüsü kazandıran[27] teorisi ile Hobbes, modern siyaset felsefesinin insanın doğal olarak bencil olduğu yönündeki varsayımına, Machiavelli'nin eksik bırakmış olduğu temeli kazandırır. Böylece, Hobbes, modern siyaset felsefesinin insan doğasına ilişkin temel kabulünü, hem daha savunulabilir bir hale getirir hem de onun başlangıçtaki sertliğini yumuşatır.[28] Hobbes, Machiavelli'nin insanın kötü bir doğaya sahip olduğu yönündeki varsayımını paylaşsa da toplumu şiddet üzerine kurmaz.

Hobbes'da toplum ve siyaset rasyonel bir kurgu, mantıki bir gerekliliktir. Hobbes, toplumu, bireyler arasındaki sözleşmeye dayandırır. Toplum sözleşmesi, Hobbes'un temel motivasyonu kendini korumak olan, birey anlayışının zorunlu bir sonucudur. Hobbes'un doğa durumu olarak kavramlaştırdığı toplum öncesi durum, bireylerin kendilerini korumak için sürekli daha fazla güç arayışında oldukları bir savaş durumudur. Doğa durumu, en güçlü kişinin yaşamını koruması açısından bile belirsizliklere açık olduğundan bireyler bir sözleşmeyle toplumu oluşturacak-

24 *A.g.e.* s. 141.

25 *A.g.e.* s. 142.

26 Leo Strauss, *a.g.e.* ss. 48-49.

27 John G. Gunnel, "Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy", *The Crisis of Liberal Democracy*, ed. Deutsch, Kenneth L. and Soffer, Walter, State of New York Press, Albany, 1987, s. 78.

28 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 47.

lardır. Toplum sözleşmesiyle bireyler bütün güçlerini devrederek devleti yaratırlar ve devletin garantörlüğündeki bir toplumsal yaşam içerisinde yaşamlarını güvence altına almış olurlar. Strauss, çıkış noktasını Machiavelli olarak gördüğü modern siyaset felsefesinin, ekseni güç olan Hobbes'un siyaset teorisinde daha sistematik bir hale geldiğini ifade eder.[29]

Hobbes'da sistematik hali gözlenebilen modern siyaset felsefesinde, iyi olan akli olandır. İyi, klasik siyaset felsefesinde olduğu gibi insana aşkın, insanın yönelmesi gereken kozmik uyumla bağlantılı bir kavram olmaktan çıkmıştır. Zira artık kozmos yoktur. Erekselliğin yerini nedensellik almış ve neden sonuç arasındaki determinist ilişki mantıki bir zorunluluğa bağlanmıştır. Tıpkı evrende geçerli olan hareket yasaları gibi insan, siyaset ve toplum için de geçerli akla içkin olan yasaların varlığı kabulünden hareketle doğru siyasal düzenin, modern siyaset felsefesinin öncülerince akla uygun olan siyasal düzen olduğu sonucuna varılması zor olmamıştır. İyi olan, doğru olan akli olandır. Meşruiyetin yeni zemini insana aşkın iyi değil, akla içkin iyidir. Hümanist karaktere sahip modern siyaset felsefesinde iyinin özneden hareketle tanımlandığını söyleyebiliriz.

Aynı rasyonalist kavrayış John Locke'un siyaset felsefesinde de görülebilir.[30] Locke'un rasyonalizmi doğal hukuk düşüncesinden kaynaklanır. Aslında "akla içkin doğal hukuk düşüncesi"ni Locke'tan daha önce ahlak ve siyaset alanında tümdengelimsel yöntemi Grotius'ta da görmek mümkündür. Grotius'a göre, doğal hukuk bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın birtakım ilkeleridir. Doğal olanın, varlıkların evrensel, değişmez özlerinden çıkan zorunlulukları ifade ettiği düşünüldüğünde doğal hukukun da insanın evren-

29 *A.g.e.* s. 49.

30 George Sabine genel olarak epistemolojisi ampirizm olan Locke'un siyaset felsefesindeki rasyonalist tutumunu anomalik bir durum olarak niteler, George Sabine, *a.g.e.* s. 217.

sel ve değişmez özünden yani insan doğasından türeyen evrensel hukuk olduğu söylenebilir.[31] Bu evrensel hukukun akla içkin olduğu ve soyut aklın da tarihsel olmadığı kabulünden hareketle doğal hukukun akıllı varlıklar olan insanlar tarafından kendiliğinden kabul edilebileceği sonucuna ulaşılabilir.

Tıpkı Hobbes'da olduğu gibi, Locke'un siyasete dair düşüncelerinde de Capra'nın mekanik dünyagörüşü olarak nitelendirdiği yeni evren tasavvurunun yansımalarını görmek mümkündür. Capra'ya göre Newtoncu fiziği izleyen Locke, temel yapıtaşları insanlar olan atomcu bir toplum kuramı geliştirmiştir. Locke insan doğası kuramını toplumsal fenomenlere uygularken, toplumu yöneten yasaların fiziksel evreni yöneten yasalara benzediği inancından yola çıkmıştır.[32]

Hobbes'un siyaset felsefesinde kısmen yumuşayan modern siyaset felsefesinin başlangıçtaki sertliği, Locke'un siyaset felsefesi ile daha da yumuşar.

Öncelikle, Locke, toplum ve devlet öncesi durumu, yani doğa durumunu bir savaş durumu olarak nitelendirmez. Locke'a göre doğal hukuk, hüküm sürdüğü ve bütün bireyler akıl sahibi varlıklar olarak birbirlerinin doğal hukuktan kaynaklanan haklarını tanıdıkları için, doğa durumunda, Hobbes'un bahsettiği gibi bir hayatta kalma mücadelesi söz konusu değildir. Aslında Hobbes da doğa yasasından bahseder. Fakat doğa yasasının gerçek yasa olduğunu düşünmez. Hobbes için doğa yasası, kendini koruma istemi ile hareket eden bireyin akıl yürütmesinin bir ürünü olarak hipotetik bir gerçekliğe sahiptir.[33] Bu durumda doğa yasasının bireyleri yükümlü kılacak bir niteliğe sahip olamayacağı, dolayısıyla da bir siyasal gücün yokluğunda savaş durumunun sona ermesi için yeterli bir güvence olamayacağı açıktır.

31 M. A. Ağaoğulları vd., *Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, ss. 85-86.

32 F. Capra, *a.g.e.* s. 70.

33 T. R. Harrison, *Hobbes, Locke and Confusions's Masterpiece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 71.

Buna karşın, Locke için doğa yasası, yükümlülük doğuran gerçek bir yasadır.[34] Locke'a göre, doğa yasası bireyi başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mülkiyetine zarar vermemekle yükümlü kılar. Doğa yasası doğru aklın yasasıdır; evrensel insan aklı ile bilinebilir ve insanları birbirlerine bağlar. Doğa yasasına, barışı arzuladığımız, yetkili bir mercii öyle istediği ya da sağduyunun bir tavsiyesi olduğu için değil o, doğru, gerçek ve uygun olduğu için itaat ederiz.[35]

İkincisi, Locke, devleti, bağlayıcılık gücü daha yüksek, bireylerin rızalarının çok daha ön planda olduğu bir toplum sözleşmesine dayandırır. Locke'taki toplum sözleşmesinin sonuçları, Hobbes'takinden farklıdır. Locke'a göre bireyler, devleti, zaten var olan hakların daha iyi korunması amacıyla yarattıkları için, ona, sınırlı bir güç verirler. Hobbes'un, bir sözleşmenin ürünü olmasına rağmen, bu sözleşmeyle bağlı olmayan kadir-i mutlak devlet anlayışına karşın, Locke, bireylerin, kendisine yalnızca yargılama ve cezalandırma haklarını devrettikleri, sözleşmeye bağlı kalmakla yükümlü, yani fonksiyonu doğal hukukun korunması ile sınırlı bir devlet anlayışına sahiptir.

Üçüncüsü, Locke, bireysel hakların yalnızca diğer bireylere karşı değil devlete karşı da korunması gerektiğini düşünür. Hobbes, devletin varlık nedeninin bireyin kendini koruma hakkı olduğunu düşünmesine rağmen, bu hakkı tehdit eden bir devlet karşısında, bireyi koruyucu anlamda herhangi bir araç sunmaz. Hobbes, bireylerin yaşamlarının tehlike altında olduğu durumlarda devlete karşı gelebileceklerini kabul etse de onlara, kendi yaşamlarını koruma çabalarının ötesine geçerek eylemlerini devrimsel bir hareket altında birleştirme hakkı tanımaz. Buna karşın, Locke, doğal hukuka aykırı hareket eden bir devletin meşruiyetini kaybedeceğini, dolayısıyla da yurttaşların böyle bir devlete karşı direnme haklarının bulunduğunu kabul eder.

34 *A.g.e.* s. 169.
35 *A.g.e.* s. 177.

Strauss'a göre modern siyaset felsefesinin özünü oluşturan insani hırs ve aç gözlülük, Locke'un siyaset felsefesinde de varlığını sürdürmeye devam eder. Locke, kendini koruma hakkı yerine, mülkiyet hakkını koyarak, insanın –yükümlülüklerinden bağımsız biçimde– yalnızca haklarının göz önünde bulundurulması anlayışında ifadesini bulan bireyciliği daha kabul edilebilir bir hale getirir. Straus bu bağlamda modern siyaset felsefesinde ekonominin ön plana çıktığını vurgular ve Montesquieau'nun bunu çok iyi kavradığını belirtir. Eski cumhuriyetlerin erdem üzerine temellendiğini belirten Montesquieau, modern sistemlerde erdemin yerine ticaretin geçtiğini belirtirken, tam da bu noktaya işaret etmiştir.[36] İnsanları bir arada tutan geleneğin tasfiyesi ile birlikte topluluklar çözülmüş ve bu çözülmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan atomistik birey, (bireyin aklı ve faydası) siyaset filozoflarının metafiziksel olarak kurguladıkları yeni sistemlerin referans noktasını oluşturmuştur. Yine oluşmakta olan yeni siyasal düşünceleri, gelişmekte olan kapitalizmin değerleri ile ilintilendirmek mümkündür. Bu meyanda olmak üzere, yeni toplulukların filozofların soyutlamalarında sözleşme ile kurulmaları tesadüfi değildir. Sözleşmenin tarafları özerk, yani akıllı ve özgür öznelerdir.

Özerk birey kavramı en güzel ifadesini Kant'ın düşüncelerinde bulur.* Bireyin, neyin iyi neyin kötü olduğuna karar ve-

36 Leo Strauss, *a.g.e.* ss. 49-50.

* Her ne kadar bilginin oluşumunda özne ve nesneyi biraraya getirmek suretiyle özne-nesne düalizmini aşma yönünde bir çaba olarak değerlendirilebilse de Kantçı düşünce numen-fenomen dikotomisiyle, aşmaya çalıştığı düalizmin içine yeniden düşer niteliktedir. Bu husus, Kant'ın, zorunluluk ve sınırlılığın hâkim olduğunu düşündüğü fenomenal olana karşıt bir biçimde, numenal olan yoluyla otonom birey düşüncesine imkân verecek şekilde ahlaki özgürlüğü tesis etmesinde kendini gösterir. Zira Kant'ın ahlak felsefesi, kendine evrensel niteliklere sahip olan ahlaki ödevler yükümleyen ahlaki bir özne üzerine inşa edilmiş olup, ahlaki eylem de hiçbir biçimde sonuçlarına göre biçimlendirilmesi söz konusu olmayan ve fenomenler alanından tamamıyla bağımsız bir eyleme tekabül etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, insanın ahlaklı ve özgür bir varlık olabilmesi, onun bizatihi doğal zorunluluk alanının dışında ve ondan bağımsız bir biçimde eyleme imkânına sahip olmasına bağlıdır. *Bkz.* Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

rebilme (yargılama) yetisine sahip olduğunu belirten Kant, bu anlamda insanların ahlaki bakımdan özgür oldukları kanaatindedir. Bireyler tamamen öz çıkarlarının belirlemesinden bağımsız ahlakın gerektirdiği şekilde davranabilmek konusunda özgürdürler. İnsanlar rasyonel varlıklar olmaları ölçüsünde evrensel geçerliliğe sahip ilkeleri de benimseme durumunda olan varlıklardır da. Bu anlamda ahlakın mutlak temel ilkesi, evrensel bir yasa olması istenilen düstur uyarınca bir edimde bulunmaktır.[37]

Kant, bireyi özerk bir varlık olarak görerek, ahlakı özerk bireyin ne dışsal şartların zorlamasıyla ne de dini akidelerin baskısıyla oluşan bireyin özerkliğine bırakılan bir alan olarak değerlendirmiştir. Kant'ın bireyi, epistemolojik, ahlaki ve siyasal bir öznedir.[38] Genel olarak kendini tanımlayan özne, artık ahlaki rehberliği de kendi içinde arayacaktır. Daha önce anlamlı bir dünyanın her yerinde aşikâr olan değerler şimdi özneden hareketle haklı kılınacaktır.[39]

Özneden hareketle temellendirilen ahlaki davranış artık bir tercih meselesi olmuştur. Ahlaki davranışın insanın doğasını gerçekleştirebilmesinin zorunlu bir koşulu olduğu erdem ahlakından farklı olarak kozmosun (bütünün) parçalanmasına paralel şekilde, ahlak ayrı bir alan olarak telakki edilecek ve bu bağlamda ahlaki davranış öznenin tercihine bırakılacaktır. Poole'un ifadesiyle modern dünyada insan kendini içinde var olduğu toplumsal ilişkilerden bağımsız bir kimliğe sahipmiş gibi düşünmeye sevk edilir. Bu ise ahlakın dışsallaştırılması anlamına gelir. Artık tikel için iyi olan ile tümel için iyi olan erdem ahlakında olduğu gibi örtüşmeyebilir. Ahlakın dışsal olması, dolayısıyla niçin onun emrettiği tarzda davranması gerektiği sorusu cevapsız kalır.[40] Ahlakın gereklilikleri insanın kendi doğasının

37 Ross Poole, *a.g.e.* s. 36.

38 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 92.

39 D. West, *a.g.e.* s. 32.

40 Ross Poole, *a.g.e.* s. 184.

gereklilikleri olarak değil, dışsal kısıtlar olarak kabul edildiği için, modern anlamıyla ahlakın siyasal ve toplumsal yaşam üzerinde kendi başına uyumu sağlayıcı bir otorite vasfını haiz olduğu söylenemez.

Modern düşünce her ne kadar öznenin, seçimini rasyonel olarak yapabilecek özerk bir varlık olduğu kabulü esasına dayansa da her insanın iyi olanı seçebileceğine ilişkin duyulan kuşku yine modern düşüncenin bir özelliğidir. Akıl ortak bir insan özelliği olmakla birlikte, bu tikel eşitlik durumunda bazı insanlar diğerlerinden daha eşittirler. Felsefeciler çıkarlara bulanmamış saf akla daha yakın olmaları dolayısıyla mantıklı bir insana hangi davranışın dikte edilebileceğini araştırmak görevinin sahipleridirler. Mesajın iletildiği öbür insanlar için felsefecilerin bulguları kendi seçimlerine içkin kurallar olmayıp dışarıdan dikte edilen yasa biçimindedirler. Akıl her insanın özelliği olmakla birlikte akıl adına ilan edilen kurallara ezici bir dış güce itaat edildiği gibi itaat edilmelidir. Akıl adına ilan edilmiş kurallar zor araçlarıyla donanmış mercilerin koydukları yasalar oldukları için, ahlaklı olmanın gerekçesi her ne kadar bireysel ve özerk olsa bile ahlaki davranışın gerçekliği yasanın dış erke dayalı gücü ile sağlanabilir.[41]

Bu nedenle soyut insan doğası varsayımından hareketle soyut insan aklının ulaşabileceği düşünülen evrensel davranış kurallarının olabilirliğini varsayan etik bir kodu[42] içeren modern düşüncede, ahlak, bir otorite olma niteliğini yitirir ve söz konusu doğru davranış kurallarını bulmaya muktedir filozofların, yasa koyucuların gerekirse zora dayalı olarak uygulatabilme güvencesi verdiği buyrukları haline gelirler. Bu durumda artık söz konusu olan, aşkın iyinin otoritesinin yerine ikame edilen, iyinin içkin olduğu düşünülen aklın iktidarıdır.

41 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 41.

42 *A.g.e.* s. 38.

Modern Aklın Eleştirisi

Modern siyaset felsefesinin meşruiyet ilkesini oluşturan 'akıl' kavramı, farklı dönemlerde, farklı nedenlerle ve farklı perspektiflerden eleştiriye tabi tutulmuştur.

Siyaset felsefesi bağlamında, modern aklın ilk eleştirisi, rasyonalist epistemoloji üzerinde temellenen doğal hukuk düşüncesine yönelik eleştirilerle kendini göstermiştir. Faydacılığın, Rousseau ve Burke'ün siyasal kurumların doğal hukuk kuramına dayalı izahlarına yöneltmiş oldukları itirazlar söz konusu eleştirinin örnekleri olarak gösterilebilir.

Modern doğal hukuk düşüncesinin eleştirisini de içermekle birlikte, niteliği ve kapsamı ilk eleştiriden daha farklı olan, Rousseau ve Burke'ün siyasete dair düşüncelerinin içermiş olduğu siyasetin tarihsel bağlamına dikkat konusunda, sistematik bir tarih felsefesine dayanan siyaset felsefeleri nedeniyle, daha yüksek bir duyarlık sergileyen ikinci eleştirinin en iyi örneklerini ise Hegel ve Marx sunmuştur. Aklı ve aklın bir niteliği olarak öne çıkan evrensellik nosyonunu terk etmemekle birlikte, aklın tarihselliğine vurgu yapan ve evrenselliği tarihsel deneyimin bir sonucu olarak ele alan Hegel ve Marx'ın eleştirileri, Aydınlanma düşüncesini büyük ölçüde belirlemiş olan soyut aklın bir eleştirisi olarak ortaya konmuştur.

Öncekilere göre daha geç bir döneme denk düşen üçüncü eleştiri, genel olarak eleştirel teori düşünürlerinin, özelde ise bu düşünürlerden biri olan Jürgen Habermas'ın "araçsal akıl" eleştirisidir. Tıpkı Hegel ve Marx'ınki gibi revizyonist karaktere sahip bu eleştiri, modern siyasal düşünce ve deneyimde sorunun akıldan değil, aklın belirli bir biçimi olarak öne çıkan ve hâkimiyet kazanan araçsal akıldan kaynaklandığı düşüncesi üzerinde temellenmiştir.

Son olarak, modern aklın radikal sorgulaması biçiminde kendini gösteren bir eleştiriden bahsedilebilir. Erken dönemde Ni-

etzsche ve Heidegger'in Batı düşünce geleneğine yönelik değerlendirmeleri, günümüzde ise komüniteryen düşünürler tarafından modern birey anlayışına yöneltilen itirazlar ve postmodern olarak nitelenen Derrida, Foucault ve Rorty gibi düşünürlerin özne eleştirileri, söz konusu eleştirinin örnekleri olarak sıralanabilir.

a) *Modern Doğal Hukuk Öğretisinin Eleştirisi*

Siyasetin meşruiyet temeli olarak doğal hukuk düşüncesi antik siyaset felsefesine kadar geri götürülebilir. Antik felsefede doğa nosyonunun siyasal-felsefi bir uzantısı olan doğal hak düşüncesine dayanan doğal hukuk,[1] gelenceksel olduğu için değişkenlik arz eden mevcut anlayışların ötesinde siyasal olarak gerçekten iyi ya da doğru olanı nitelemek için kullanılmıştır. Antik filozoflar, *physis*(doğa)-*nomos*(yasa) ayrımı temelinde, doğa ile özdeşleştirdikleri doğal hukukun, uzlaşımın bir ürünü olarak gördükleri yasayı önceliğini düşünmüşler ve onu yasaları değerlendirmede müracaat edilecek bir referans kaynağı olarak almışlardır.

Felsefi kökleri Antik Yunan düşüncesine dayansa da klasik doğal hukuk düşüncesi asıl şöhretini Stoacılık ile birlikte kazanmıştır. Stoacılık, doğal hukuku uyum ve düzenin kaynağı olarak gördüğü *logos*un (evrensel akıl) bir yansıması olarak kabul ederek, kişisel mutluluğun doğal düzenle uyumlu yaşanmasına, toplumsal düzenin değerinin ise doğal hukukun referans alınmasına bağlı olduğuna ilişkin etik-siyasal düşüncesini, söz konusu kabulün bir açılımı olarak ortaya koymuştur. Stoacı siyaset felsefesi, doğal hukuku, siyasetin "aşkın meşruiyet ilkesi" olarak almış ve pozitif yasaların doğa yasalarına uygunlukları ölçüsünde muteber olacaklarını savunmuştur.

Stoacı doğal hukuk öğretisinin, antik Yunan siyaset felsefesindekinden iki noktada farklılaştığını söyleyebiliriz. İlk fark,

1 Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 153.

Stoacı doğal hukuk düşüncesinde, evrensellik vurgusunun[2] ön plana çıkmasıdır. Stoacı düşünürler, evrensellik anlayışları doğrultusunda, *polis* yerine, *kozmopolis*'i, insanın ait olduğu bütün olarak görmüşlerdir. İkincisi, antik Yunan felsefesinde, özellikle Sokratik rasyonalizmde,[3] içkin olarak bulunmasına rağmen, öne çıkmamış olan eşitlik düşüncesidir. Stoacı düşünceye göre, insanlar *Logos*'tan bir pay almış oldukları için eşit ölçüde değerlidirler. Toplumsal yaşam içerisindeki konumları ne olursa olsun, bütün insanlar doğal hukuk bakımından eşittirler. Bu farklılıklara rağmen, iki doğal hukuk öğretisi arasında, doğal hukukun aşkın bir Akıl ile ilişkili olduğu konusunda bir uzlaşma söz konusudur. Her iki doğal hukuk öğretisi için de doğal hukuk, bu aklın bir yansıması olduğu için aşkındır ve insani ilişkiler alanı için bir otorite olma niteliğini haizdir.

İnsanı aşkın hakikat ve iyi anlayışının yerine, insan aklına içkin hakikat ve iyi anlayışının geçmesi ile karakterize ettiğimiz modern felsefede, doğal hukuk öğretisi yukarıda belirtilen aşkınlık niteliğini büyük ölçüde yitirmiştir.[4] Modern dönemde doğa, zamanın ruhuna uygun olarak bir dönüşüme uğramıştır. Artık, düşünürler için insani olanın hep yukarısında bulunan, hiçbir zaman tam olarak ele geçirilemeyen, yalnızca tefekkür ve sezgiyle temas kurulabilen gizemli doğa anlayışının yerini, modern doğal hukuk öğretisinde, insan aklının nüfuz edebildiği bir doğa anlayışı almıştır. Sabine'in de belirttiği gibi, doğal hukuk teorisi antikitede de daima akla dayanmasına rağmen, akıl, modern doğal hukuk öğretisinde olduğu gibi bir kesinlik içermemiştir. Sabine'e göre, modern doğal hukuk öğretisinin önde gelen isimlerinden Grotius'un sıklıkla matematiğe başvurması, bu

2 *A.g.e.* s. 156.

3 Gianni Vattimo, *Nietzsche: An Intruduction*, trans. by. Nicholas Martin, Standford University Press, California, 2001, s. 24.

4 Richard H. Kennington "Strauss's Natural Right and History", *Leo Strauss Thought*, ed. Alan Rudolf, Line Reinner Publisher, Boulder and London, 1991, s. 230.

meyanda önemlidir. "Grotius için hukukta bazı önermeler, iki kere iki dört eder önermesi gibi aksiyomatiktir; yani bunları, berraklıkları, basitlikleri ve apaçık olmaları doğrular; hiçbir makul insan bunlardan şüphe edemez; bunlar bir kez anlaşılır ve açıkça idrak edilirlerse gerçekliğin ana mahiyetini akli bir şekilde kavramanın örneklerini teşkil ederler; bir kez kavrandıkların-da, sistematik çıkarım yoluyla kavranabilecek olan tamamen rasyonel bir sistemin ilkelerini ortaya koyarlar." Sabine, Grotius'un yönteminin, geometrinin yöntemi ile aynı olduğunun altını çizer. Tıpkı bir matematikçi gibi, özel olgularla meşgul olmayan Grotius, "Galileo'nin fizik için yaptıklarını veya matematikte başarıyla yapılmakta olan şeyleri, hukuk alanında gerçekleştirmeyi amaçlar."[5]

Modern doğal hukuk öğretisinde bireyin merkezi bir konum kazanması, hakikatin insan aklı tarafından kesin olarak kavranabileceği yönündeki modern felsefi inançla doğrudan bağlantılıdır. Kesin bilgiye ulaşmak için apaçık olandan başlanılması gerektiğine inanan modern felsefe, açıkça sağlam ve kesin yegâne şey olduğunu düşündüğü bireysel insan tabiatını, çıkış noktası olarak almıştır. Tözü bağıntılardan daha fazla önemseyen 17. yüzyıl felsefesine uygun olarak, modern doğal hukuk öğretisinde de insan töz, toplum ise bağıntı olarak alınmıştır. Sabine, bireye tanınan bu önceliğin, modern doğal hukuk öğretisinin en belirgin ve sürekli niteliği olduğunu belirtir; özellikle Locke ve Hobbes tarafından geliştirilen bireyin önceliği düşüncesi, Fransız Devrimi'ne kadar toplumsal teorinin evrensel öz çizgisi olmuş ve bu tarihten sonra da yaşamaya devam etmiştir.[6]

İnsan aklını, her şeyin kendisinden hareketle açıklandığı, güvenilirliliğinden şüphe edilemeyecek nihai referans mercii olarak alan modern anlayışın doğal hukuk öğretisi üzerindeki diğer bir etkisi, doğal hukuk öğretisinin klasik biçiminin de içermiş olduğu (Antik Yunan felsefesindeki biçiminde örtük bir şe-

5 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, s. 103.

6 *A.g.e.* ss. 110-111.

kilde bulunan, Stoacı biçiminde ise evrensellik vasfının bir uzantısı olarak belirgin hale gelen) eşitlik düşüncesinin, modern doğal hukuk öğretisinde son derece açık bir şekilde ifadesini bulması ve daha kesin bir temele kavuşmasıdır. Modern doğal hukuk öğretisinde eşitlik düşüncesi, yukarıda belirtilen tözcü anlayışın bir sonucu olarak ortaya konur. Modern doğal hukuk öğretisi, insanların, onları diğer varlıklardan ayıran ortak bir töze sahip olduklarını kabul ederek, aralarındaki türevsel nitelikteki biyolojik (kadın-erkek, siyah-beyaz vb.), tarihsel, kültürel ve sosyoekonomik farklılıkların önemli olmadığı, dolayısıyla bütün insanların özde eşit oldukları sonucuna ulaşır. Eşitlik düşüncesi modern doğal hukuk öğretisinde eşit haklar nosyonu ile formüle edilmiştir. Buna göre, ortak bir özün (insani öz) taşıyıcıları oldukları nedeniyle, aynı doğa yasalarına tabi oldukları için bütün bireyler aynı (eşit) haklara sahiptirler.

Modern doğal hukuk öğretisi siyaset felsefesi bakımından en önemli açılımını, liberal siyaset felsefesinde bulmuştur. Liberal siyasal düşünce geleneği içerisinde bir çizgi, liberalizmin birbiriyle bağlantılı birtakım prensiplerini ortaya koyarken, dayanak noktası olarak modern doğal hukuk öğretisini almıştır.[7] Söz konusu liberalizm yorumunda;

- Siyasal iktidarın sınırlılığı prensibi doğal hukukun siyasal toplumu önceledeği kabulüyle gerekçelendirilmiştir. Buna göre, siyasal toplum zaten var olan hukukun korunması amacına yönelik olarak sonradan ortaya çıktığı için, siyasal iktidar doğal hukuka riayet etmeli ve siyasal iktidarın iradesinin ürünü olan pozitif hukuk, doğal hukuka uygun olmalıdır.
- Bireyin önceliği prensibi modern doğal hukuk öğretisinin, bireyin töz, toplum ve devletin ise, bağıntı olduğu yönündeki anlayışı temelinde savunulmuştur. Toplum sözleşmesi teorisi bu anlayışın siyaset düşüncesindeki bir uzantısıdır.[8] Toplum sözleşmesi teorisine göre, bireylerin ira-

7 Christopher Wolfe, *a.g.e.* s. 185.

8 George Sabine, *a.g.e.* s. 108.

delerinin (rızalarının) ürünü oldukları için, yalnızca "araçsal" değerleri olan toplum ve devlet karşısında "öz-sel" değeri olan bireyin önceliği söz konusudur.

- Hakların merkeziliği prensibi[9] ise, evrensel olanın önceliği temelinde ortaya konmuştur. Evrensellik tözsel olanın bir niteliğidir. Daha önce de belirtildiği gibi, biyolojik, tarihsel, kültürel ve sosyoekonomik durumlardan kaynaklanan farklılıklarına rağmen, bütün insanlar, söz konusu durumlara göre değişmeyen ortak bir öze sahiptirler. İnsani öz, koşullara göre değişkenlik göstermediği için evrenseldir. İnsani özle bağlantılı oldukları, yani insanların, insan olmak bakımından sahip oldukları kabul edildiği için, haklar da evrenseldir. Evrensel oldukları için haklar özgürlüğün doğal alanını ve doğal sınırını oluşturur. Haklar bireye, özel amaçlarını (tercihlerini, yararlarını, iyi'lerini) takip edeceği bir hareket (özgürlük) alanı sunar. Fakat söz konusu bireyin özel amaçlarını takip edeceği bu alan, yine aynı hakların sunmuş olduğu diğerlerinin hareket alanıyla sınırlıdır.

Hegel ve Marx'ın, daha sonra farklı bir başlık altında ele alacağımız modern akıl eleştirilerinin bir parçası olarak doğal hukuk düşüncesine yöneltmiş oldukları itirazlar, bir yana bırakıldığında, modern doğal hukuk öğretisi ve bu öğreti üzerinde temellenen liberalizm anlayışına yönelik üç önemli eleştiriden bahsedilebilir: Faydacı düşünürlerin rasyonalizm eleştirisi, Rousseau'nun mekanik toplum eleştirisi ve Burke'ün devrim eleştirisi.

Faydacılık,[10] modern doğal hukuk öğretisinin, hukukun, akla içkin olarak bulunduğu ve bu nedenle de, gözlem ve dene-

9 Christopher Wolfe, *a.g.e.* s. 188.

10 Dar (ya da teknik) anlamıyla düşünüldüğünde, faydacılık, bir eylemin değerini belirlemede eylemin sonucunun önemli olduğunu iddia eden bir etik öğretidir. Eylemi sonucuna göre değerlendirdiği için, faydacı etik, etik ile ilgili sınıflandırmalarda teleolojik etik başlığı altında ele alınmıştır. Faydacılığa göre "iyi" olarak nitelendirilebilecek eylemler, bireyin faydasını artıran eylemlerdir. Literatürde faydacılık, çeşitli faydalar arasında bir nitelik farkı gözetilip gözetilmemesine göre, niceliksel faydacılık ve niteliksel faydacılık ./..

yimden bağımsız bir değere sahip olduğu yönündeki temel düşüncesini hedef almıştır. Faydacılığa göre hukuk, akılda değil, faydada temellenir. Hukuk, aklın zorunlu bir sonucu olarak kendiliğinden mevcut olan bir şey olmayıp, deneyim sonucunda –yani faydasına binaen– kabul edilen bir şey olduğu için, özsel değil türevsel bir gerçekliğe sahiptir.

Bu noktada faydacılığın, Locke'un, yalnızca genel felsefesiyle sınırlı tuttuğu emprisizmi, siyaset felsefesi ve ahlak felsefesi alanlarına da taşıdığını söyleyebiliriz. Daha önce de belirtildiği gibi, Locke, ahlak ve siyaset üzerine düşünürken benimsemiş ol-

../. olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Faydanın niceliksel bir değerinin bulunduğunu kabul ederek, iyi eylemin ancak faydaların ölçülmesi ile belirlenebileceğini iddia eden Jerremy Bentham'ın faydacılığı niceliksel faydacılığın; faydaları niteliklerine göre sıralayarak, entelektüel, estetik ve ahlaki nitelikteki faydaların, salt hayvani içgüdülerin tatmininden elde edilecek faydalara tercih edilmesi gerektiğini savunan Mill'in faydacılığı ise niteliksel faydacılığın bir örneğidir. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 15, 198-203. Fayda ölçütü kişi ölçeğinden toplum ölçeğine taşındığında, faydacılık siyasal bir öğreti haline gelir. Faydacı siyasal öğretiye göre, siyasetin (kararlar, eylemler, kurumlar, değerler) amacı toplam faydayı (toplumun faydasını) artırmak olmalıdır. Fakat biz modern doğal hukuk öğretisine yönelik faydacı eleştiriden bahsederken, faydacılığı daha geniş bir anlamda kullanıyoruz. Bu nedenle, kurumların ve değerlerin uylaşımsal karakterine vurgu yaparak modern doğal hukuk öğretisinin farklı alanlardaki uzantılarına (doğal veya rasyonel din, rasyonel ahlak öğretisi, sözleşmeye veya rızaya dayalı siyaset teorisi) yıkıcı eleştiriler yönelten David Hume'un da faydacı düşünce içerisinde yer aldığını düşünüyoruz. Modern doğal hukuk öğretisinin rasyonalist temeline yönelik eleştirileri Bentham gibi diğer faydacı düşünürlerin eleştirilerinden daha tutarlı olduğu için, Hume, faydacı eleştiri içerisinde daha özel bir yere sahiptir. Bentham'ın faydacılığı ile kıyaslandığında, bencilliğe özel bir değer vermeyen Hume'un faydacılığı, empirisizm ile daha uyumludur. Hume, insan tabiatını tek bir eğilime (haz peşinde olma) indirgeyen faydacılığa, deneysel nedenlere dayanarak karşı çıkmıştır. Gerçekte insan tabiatının tek bir eğilimle izah edilemeyecek kadar karmaşık olduğunu düşünen Hume'a göre, bencil dürtülerin bir bakıma akla uygun olduğuna ilişkin faydacı önyargı, rasyonalistleri (doğal hukukçuları) adalet'in akla uygun olduğu düşüncesine sürükleyen yanlışın bir parçasıdır. George Sabine, *a.g.e.* s. 293, 294.

duğu rasyonalist epistemoloji doğrultusunda hukukun (ve buna bağlı olarak da hakların) akli bir gerçeklik olarak kendiliğinden mevcut olduğunu kabul etmiş ve bu niteliği ile koşullara göre değişkenlik göstermediği için, doğal hukuku siyasetin meşruiyet ilkesi olarak almıştır. Buna karşın, epistemoloji olarak empirizmi benimseyen faydacılık, bilgiye akıl ile değil, gözlem ve deneyim sonucunda ulaşılabileceğinden hareketle, siyasal olarak neyin iyi olduğunu anlamada müracaat edilebilecek doğal hukuk gibi *a priori* bir temeli reddetmiştir. Aynı şekilde faydacılık, siyasal kurumları da fayda ölçütüne bağlı olarak açıklamış ve siyasal kurumların aklın bir gereği oldukları için değil, faydalı oldukları için var olduklarını kabul ederek, toplum ve devletin sözleşmeye dayalı izahını da reddetmiştir.[11]

Faydacılık, doğal hukuk düşüncesi ve bu düşüncenin siyasal uzantısı olan toplum sözleşmesi teorisini reddederken, bizatihi liberalizmi hedef olarak almamıştır. Tersine, faydacılık, liberal prensiplerin fayda temelinde izahını sunarak, doğal hukukçu liberalizmden farklı bir liberalizm yorumu[12] ortaya koymuştur. John Stuart Mill'in, ünlü çalışması *Özgürlük Üzerine*'de, önemini, fayda ölçütünü kullanarak savunduğu özgürlüğe ilişkin değerlendirmeleri, bu yorumun güzel bir örneğidir.

Modern doğal hukuk öğretisine yönelik faydacı eleştiri, temelde, modern akıl anlayışının bir eleştirisi olarak görülebilir. Bununla birlikte, bu eleştiri, kısmi olma ve son tahlilde sorun olarak gördüğü şeyin mantığı içerisinde kalma niteliklerinden kaynaklanan birtakım sınırlılıklara sahiptir:

İlk olarak, faydacılık yalnızca özsel aklın bir eleştirisini sunar; aklın araçsal boyutu faydacılıkta varlığını sürdürmeye devam eder.[13]

11 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 3*, s. 56.

12 Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

13 Ross Poole, *a.g.e.* s. 24.

İkinci olarak, faydacılık, siyasetin meşruiyet temeli olarak özsel akıl temelli doğal hukuk yerine, gözlem ve deneyim temelli faydayı yerleştirir; fakat belirli (tikel) bir toplum (ticaret toplumu) için geçerli olabilecek bir ölçütü (faydayı)[14] evrensel (bütün toplumlar için geçerli) bir ölçüt olarak sunarken özsel akıl içerisinde hareket eder. Yani faydacılık gerçekte, *a priori* bir ölçüt yerine başka bir *a priori* ölçüt koyar.

Son olarak, modern siyaset felsefesindeki bireyci eğilim, araçsal aklın ön plana çıktığı faydacılıkta, daha güçlü biçimde kendini gösterir. Böylece, siyasal toplumu bireyler arasındaki sözleşmenin yapay bir ürünü olarak gören doğal hukuk öğretisi gibi, toplumsal faydayı bireysel faydaların bir toplamı olarak gören faydacılık da anlamlı bir toplum düşüncesi ortaya koyamaz.

Bu son husus, yani anlamlı bir toplum anlayışından yoksunluk, Rousseau'nun, modern doğal hukuk öğretisine yönelik eleştirilerinin odak noktasını oluşturur. Rousseau'ya göre, doğal hukuk öğretişi, toplumu, çıkarları doğrultusunda hareket eden rasyonel bireyler arasındaki sözleşmenin bir ürünü olarak görür. Bu izahta toplum, içerisinde bireysel çıkarların gerçekleştirileceği yapay, araçsal, dolayısıyla da mekanik bir bütünlüğe karşılık gelir. Oysa toplumsallığın temelinin akıl değil duygu olduğunu düşünen ve doğal olarak başkalarına duyarlı bir insan anlayışını temel alan[15] Rousseau, toplumu; bireyleri, çıkarlardan daha kuvvetli bağlarla birbirlerine bağlayan ahlaki ve organik bir bütünlük olarak tasavvur eder.

Rousseau, bireyin toplumu önceleğine ilişkin doğal hukukçu görüşe karşı çıkarak, toplumun bireyi önceleğini ileri sürer. Sabin'in de belirttiği üzere, Rousseau, birey merkezli modern toplum anlayışı yerine, insanı, doğası gereği siyasal (toplumsal) bir varlık olarak kabul eden Antik Yunan felsefesinin (örneğin Platon'un) toplum anlayışını esas alır. Buna göre, toplum veri-

14 Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001 s. 170.

15 George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi* 2, s. 273.

dir ve bireyler, zihni ve ahlaki meziyetlerini toplumdan aldıkları, toplumsal yaşam içerisinde insan oldukları için, birey ancak toplum içerisinde anlamlıdır.[16]

Rousseau, doğaya içkin bir hukukun ve adaletin bulunduğu ve buna bağlı olarak bütün insanların doğal birtakım hak ve özgürlüklere sahip oldukları yönündeki doğal hukukçu görüşe de aynı nedenle karşı çıkar. Rousseau'ya göre, tıpkı birey gibi, hukukun, hakkın, adaletin ve özgürlüğün varlığından bahsedilebilmesi için de, öncelikle bir toplumun varlığı gereklidir. Bu durumda Rousseau'nun doğal hukuku bir meşruiyet ilkesi olarak kabul etmeyeceği de açıktır. Rousseau, ortak yaşamın düzenlenmesinde, toplumun iradesinin (genel iradenin) ürünü olan "pozitif" hukuku referans mercii olarak alır.[17] Başka bir ifadeyle, Rousseau, siyasetin meşruiyet ilkesi olarak, doğal hukukun yerine genel iradeyi koyar. Rousseau'ya göre, iyi ya da doğru toplum, genel iradenin ifadesini bulabildiği yasalarla yönetilen toplumdur.

Siyasal sonuçları itibariyle düşünüldüğünde, Rousseau'nun doğal hukuk eleştirisinin, liberalizmin de ciddi bir eleştirisini içerdiğini söyleyebiliriz. Liberalizm; toplumu önceleyen birey, hak ve özgürlük anlayışları nedeniyle, Rousseaucu perspektif bakımından sorunludur.

Liberalizmde toplum birey için bir araç iken Rousseau, toplumu bireyin varlığının önkoşulu olarak görür. Liberalizm, bireyin doğal (evrensel) birtakım haklara sahip olduğunu kabul ederken Rousseau, bireyin ait olduğu toplumun sınırları içinde ve bu topluma karşı görevleriyle uyumlu haklarının olabileceğinden bahseder. Liberalizm özgürlüğü, doğal haklarından kaynaklanan doğal bir hareket alanı olarak kavramlaştırıp, bu alana diğerlerinin –özellikle iktidarın– müdahalesinin olmaması durumunda bireyin özgür olacağını var sayarken Rousseau, ortak yaşamı düzenleyen kuralların kolektif olarak belirlenmesinde,

16 George Sabine, *a.g.e.* s. 271.

17 Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, s. 49.

yani genel iradenin oluşumuna katılımda, ifadesini bulan pozitif bir özgürlük anlayışını savunur.

Liberal toplum modeline alternatif olarak Rousseau'nun önermiş olduğu siyasal toplum modeli, birey yerine, bir topluluğa aidiyeti ifade eden (yani siyasal bir kimlik olan) yurttaşı temel alan ve içerisinde bireysel iyi (ya da yarar) ile ortak iyinin (ya da yarar), özgürlük ile siyasal katılımın, haklar ile ödevlerin birbirleriyle bağlantılı olduğu doğrudan demokrasidir.

Rousseau'nun, siyasetin toplumsal bağlamı konusunda göstermiş olduğu hassasiyet, onun doğal hukuk eleştirisine –rasyonalist siyaset felsefesinin eleştirisinde– faydacı doğal hukuk eleştirisinden daha ileri bir adım olma niteliği kazandırır. Fakat Rousseau'nun, toplumun ve siyasetin tarihsel bağlamı konusunda aynı hassasiyete sahip olduğu söylenemez. Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisinde, dejenere olmuş bir ortamın ahlaki niteliklerden yoksun insanlarının, ahlaki bir toplumu nasıl kurabilecekleri sorusunun cevabı yoktur.[18] Rousseau da rasyonalist siyaset filozofları gibi, ideal toplumun hayata geçirilmesini, o güne kadar yaşanmış deneyimden, bu deneyimin ürünü olan mevcut durumdan bağımsız olarak düşünür. Tıpkı onlar gibi Rousseau da verili olanı kötü olarak niteler ve iyi olana, bir sıçrama yoluyla geçilebileceğini varsayar.

Burke'ün doğal hukuk eleştirisi işte bu noktada önem kazanır. Burke, Aydınlanma felsefesinin söz konusu sıçramaya karşılık gelen bir siyasal eylem olarak kavramlaştırdığı devrim düşüncesini hedef alırken, iyi bir siyasal düzenin, tarihsel deneyimden bağımsız düşünülemeyeceğinin altını çizerek, siyasetin tarihsel bağlamına yönelik duyarlılık temelinde hareket eder.

Aydınlanma felsefesinin devrim düşüncesinin arkasında doğal hukuk öğretisinin akıl ile doğa arasında kurmuş olduğu özdeşlik ilişkisi bulunmaktadır. Aydınlanma düşüncesinde devrim, bu ilişki çıkış noktası olarak alınarak, mevcut tarihsel duru-

18 Keith Ansell – Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press, New York, 1991, s.

mun insan doğasına uygun olmadığı, yani irrasyonel olduğu, dolayısıyla akla uygun yeni bir toplumsal düzenin kurulması için, eskisinin yıkılması gerektiği kabulünden hareketle meşrulaştırılmıştır. Bu akıl yürütmede, doğa ile tarih ya da akıl ile tarih arasındaki karşıtlık ilişkisinde kendini gösteren tarihdışı bir akıl nosyonunun belirleyici olduğu açıktır.

Burke'ün devrim eleştirisi, söz konusu akıl anlayışının bir eleştirisidir. Burke, tıpkı Hume gibi, siyasal kurumların ve değerlerin, aklın değil uylaşımın ürünü oldukları, dolayısıyla değerlerinin akılla takdir edilemeyeceğini düşünür.[19] Bu nedenle Burke, tarihsel süreç içerisinde toplumların çeşitli ihtiyaçlarına binaen ortaya çıkmış ve bu ihtiyaçlara cevap vermeye devam ederek işe yararlılıklarını kanıtlamış olan, yani deneyim süzgecinden geçerek bu güne kadar gelen mevcut kurumların ve değerlerin değersiz olarak görülemeyeceği kanaatindedir. Burke'e göre, bu kurumların ve değerlerin varlığı, toplumsal düzenin ve ahengin sağlanması açısından hayati bir öneme sahip olduğu için, onları tarihdışı bir akla dayalı doğal hukuk adına değersiz görüp ortadan kaldırılmaya yönelik bir girişimin, telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurması kaçınılmazdır.[20]

Siyasetin meşruiyet ilkesi olarak, soyut aklın ürünü olan doğal hukuk yerine, tarihsel deneyimin ürünü olan geleneği koyarak tıpkı diğer şeyler (din, ahlak ve hatta akıl)[21] gibi, hakların da, "doğadan veya genel olarak insan türüne ait herhangi bir şeyden değil, sadece belirli bir insan kitlesini uygar bir toplum yapan itiyadi ve gelenek haline gelmiş olan uygulamalardan doğduğunu" kabul eden Burke, muhafazakâr siyasal düşüncenin kurucusu olarak kabul edilir.

Modern siyasal düşüncede muhafazakârlık başlangıçta devrimci bir karaktere sahip olan liberalizme bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ve Burke'ün doğal hukuk eleştirisi, bu tepkinin ilk

19 George Sabine, *a.g.e.* s. 304.
20 *A.g.e.* s. 305.
21 *A.g.e.* s. 299.

önemli ifadesidir. Aydınlanmacı liberalizmin toplumun doğal hukuka uygun olarak inşa edilmesi anlayışında ifadesini bulan devrimci ruhuna karşın Burke, canlı olarak kabul ettiği ve bu nedenle de gelişmeye yönelik bir eğilimi içlerinde barındırdıklarını düşündüğü mevcut kurumların yeni durumlara uyarlanarak korunmasını esas alan tedrici bir ilerleme anlayışını savunmuştur.

Burke'ün doğal hukuk eleştirisi, liberalizmin yalnızca devrimci karakterine yöneltilmiş bir eleştiriyi içermez. Onun doğal hukuk eleştirisi, aynı zamanda liberalizmin birey merkezli bakış açısını da hedef alır. Burke, aklın sınırlılığına ilişkin düşüncesinin mantıksal bir uzantısı olarak, bireyin de sınırlı bir güce sahip olduğunu düşünür. Sabine'in de belirttiği gibi, Burke, doğal hukuk öğretisinin değerler şemasını tersine çevirerek, insan doğasına ahlaki nitelik katan şeyin akıldan çok töre, gelenek ve bir toplumun mensubu olmak olduğunu iddia etmiş ve birey-toplum ilişkisinde önceliği topluma veren bir bakış açısını benimsemiştir.[22]

Burke'ün düşüncelerinin, muhtevasında, rasyonalist siyaset felsefesindeki akıl-tarih dikotomisini aşmaya yönelik bir çabayı barındırdığı söylenebilir. Burke'ün, toplumların tarihsel deneyimlerinden süzülerek gelen bir akla sahip oldukları ve siyasetin bu akıl bağlamında düşünülmesi gerektiği yönündeki temel düşüncesi bunun bir göstergesidir.

Buna karşın, Burke, sistematik bir tarih felsefesine sahip olmadığı için, onun söz konusu çabasının başarısı sınırlı kalmıştır. Burke, tıpkı deneyimle kazanılan "önyargı"lardaki bilgeliğin, karşılaşılan her olayda, her şeyin yeniden gözden geçirilmesini esas alan bireysel akıldan daha değerli olması gibi, siyasal-toplumsal yaşamda da, geleneklerdeki bilgeliğin soyut akıldan daha değerli olduğunu söylerken, bir anlamda, bireysel aklı aşan ve tarih içerisinde gelişerek olgunlaşan bir aklın bulunduğunu

22 *A.g.e.* ss. 306-307.

ima etmiş, fakat bunu açık bir şekilde ortaya koyamamıştır. Akıl-tarih dikotomisini aşarak tarih ile uzlaşan bir akıl kavramlaştırmasına ulaşmak ve siyaseti bu akıl kavramlaştırması temelinde düşünmek ise ancak Hegel'e nasip olacaktır.

b) *Soyut Aklın Eleştirisi*

Akıl-tarih dikotomisi, modern siyaset felsefesinde iki temel sorunu da beraberinde getirmiştir. Bunlar, birey ile toplum arasındaki uyumsuzluk ve ideal ya da akla uygun siyasal-toplumsal düzen ile halihazırdaki siyasal-toplumsal düzen arasındaki bağlantısızlık sorunlarıdır. Hegelci bir perspektifle değerlendirildiğinde, her iki sorunun da gerisinde, tarihdışı akıl anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz. Rasyonalist siyaset felsefesi, soyut akıl anlayışını temel olarak aldığı için, hem toplumu yalıtık ve tarihsiz öznelerin iradelerinin ürünü olan yapay (araçsal) bir bütünlük olarak kavramlaştırarak, bireyin toplumsal bağlamını, hem de rasyonel olan ile mevcut olanı keskin bir şekilde birbirinden ayırarak, ideal toplumun tarihsel bağlamını ihmal etmiştir. Rasyonalist siyaset felsefesinde, bireysel iyi ile ortak iyinin uzlaştırılması ve ideal siyasal-toplumsal düzen ile tarihsel deneyim arasındaki açıklığın izah edilmesi yönündeki çabaların başarısız olması, bu ihmalin bir sonucudur. Hegel, siyaseti, soyut akıl yerine, akıl ile tarihi uzlaştıran tarihsel akıl temelinde ele aldığı için, içerisinde, "olan" ile "olması gereken" ve birey ile toplum arasındaki gerilimin giderildiği bir siyaset felsefesi sunabilmiştir.

Siyasal ve toplumsal düzenin tarihsel olduğunu düşünen Hegel, rasyonalist siyaset felsefesini (doğal hukuk öğretisini) öncelikle yöntem bakımından eleştirir. Burada Hegel, eleştirisini, tarihin ve değişimin dikkate alınmadığı, bu nedenle de siyasal-toplumsal kurum ve yapıların statik olarak kabul edildiği analitik yönteme yöneltir. Hegel'e göre, toplum ve siyaset sürekli değişime tabi olup, analitik yöntemle değil ancak değişimi de muhtevasında barındıran diyalektik yöntemle kavranabilir. Çözümleme yoluyla anlama, organik bir bütün olan toplumu par-

çalayarak insan atomlarına ayırır ve bundan dolayı da onun yaratıcı, sürekli olarak büyüyen kimliğini göremez.[23]

Kuşkusuz, Hegel felsefesinde diyalektik, yalnızca, değişimi dikkate alan ve böylece değişen şeyleri anlamaya yardımcı olan bir yönteme karşılık gelmez. Hegel, diyalektiği, aynı zamanda, değişimin, bir düzen içerisinde, belirli bir doğrultuda vuku bulmasını sağlayan bir mantığı nitelemek için de kullanır. Zira Hegel felsefesinde diyalektik, çatışmayı ve bu çatışmanın, çatışan öğeler arasındaki gerilimin giderildiği daha üst bir düzeyle neticelenmesini içeren bir işleyiş mantığıdır. Hegel, söz konusu işleyiş mantığını ifade etmek için *aufhebung* kavramını kullanmıştır. *Aufhebung*, ortadan kaldırma, koruma ve yüceltme olmak üzere üçlü bir anlam içeriğine sahiptir. Ortadan kaldırma, çatışan öğelerdeki "bölük pörçük, göreli, parçasal ya da tutucu olan yani, bir kanı olarak değil de hakikat olarak ele alındıklarında yanlış haline gelmelerine yol açan" yönlerin ayıklanmasını; koruma, çatışan öğelerdeki "özsel ve tümel olan, yani her birinde, bütünsel ve tek olan gerçekliğin" çok sayıdaki yanlarından birini açığa-vuran yönlerinin saklanmasını; yüceltme ise, çatışan öğelerin birbirlerini tamamlayıp, "tek taraflı, sınırlı ve hatta öznel" karakterlerinden kurtularak, "nesnel gerçekliğin daha kavrayıcı ve dolayısıyla daha kavranabilir bir yanını açığa-vurmaları"nı ifade eder.[24] *Aufhebung* kavramının bu anlamları dikkate alındığında, diyalektiğe ilişkin olarak şunlar söylenebilir:

- Diyalektik, farklı düzeylerde kendini gösteren çatışmalar yoluyla gerçekleşir.
- Diyalektik, her düzeyinde, çatışan öğelerden herhangi birinin bütünüyle tasfiye edilmesi yönünde değil, öğelerin

23 George Sabin, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991, s. 14.

24 Alexandre Kojève, "Hegel'de Gerçekliğin Diyalektiği ve Fenomenolojik Yöntem", *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2000, ss. 183-184.

belirli niteliklerinden arınıp, belirli niteliklerini ise koruyarak birbirlerini tamamlamaları ve böylece uyumlu bir birlikteliğin sağlanması yönünde işler.

- Öğelerin birbirleriyle çatışması sonucu ulaşılan her yeni düzey, nesnel gerçekliğin kavranması yolunda daha ileri bir adıma karşılık geldiği için, diyalektik işleyişin yönü ileriye doğrudur.
- Bir düzeye ulaşmak, önceki düzeylerin varlığını gerektirdiği, yani her düzeyin sırasıyla gerçekleşmesi gerektiği için, diyalektik işleyişte tedrici bir ilerleme söz konusudur. Diyalektik işleyişte, herhangi bir düzeyin atlanması, yani sıçrama yoluyla ilerleme mümkün değildir.
- Diyalektik, nesnel gerçekliğin kendisi yoluyla açığa çıktığı bir süreç olduğu için, diyalektik işleyiş sürecinde her şey birbiriyle bağlantılı olarak belli bir amaca hizmet eder. Bu nedenle diyalektik işleyiş sürecinde bütünüyle yanlış veya gereksiz, dolayısıyla da değersiz hiçbir şey yoktur.

Hegel felsefesinde akıl ile tarih arasındaki bağlantı da diyalektik aracılığıyla kurulur. Hegel, tarihin diyalektik bir şekilde işlediğini kabul etmek suretiyle, evrensellik ile değişim arasındaki gerilimi ortadan kaldırarak, içerisinde akıl ile tarihin uzlaştığı bir tarih felsefesi geliştirir ve siyaset felsefesini de bu tarih felsefesi üzerine inşa eder.

Rasyonalist siyaset felsefesinde, soyut akıl temel alındığı, toplum ve siyasal düzen rasyonel bir kurgu olarak tasarlandığı için, mükemmel siyasal düzen, oldukça yetkin bir paye atfedilen insan tarafından inşa edilebilir bir niteliği haizdir. Bu yönüyle, Aydınlanma düşüncesinin de temelini oluşturan söz konusu anlayış, devrimci bir karaktere sahiptir. Buna karşılık, Hegel, bütünüyle yeni bir gelecek adına geçmişi ilga eden devrimci çabalara şiddetle karşı çıkmıştır. Hegel'e göre, devrim, tarihsel sürecin özgürlükle neticelenecek rasyonel akışını göremeyerek kestirme bir çözüm sunmaya çalıştığı için, vaat etmiş olduğu akıl, özgür-

lük ve insan haklarını değil, terörü ve despotizmi getirmiştir.[25] Ortaya koymuş olduğu tarih felsefesi ile Hegel, olan ile olması gereken arasındaki mesafeyi ve gerilimi ortadan kaldırır. Hegel'e göre, tarih insan iradesinin dışında gerçekleşir; tarih, evrensel aklın (tin) bir açılınıdır. Her tarihsel dönem ve o tarihsel dönemin somut siyasal ve sosyal fenomenleri, tinin belli bir dönemdeki görünümleri (somutlaşmaları) olup, kendi tarihsel bağlamlarında anlamlıdırlar. Diyalektik bir şekilde işleyen tarihsel süreç içerisinde her tarihsel dönem, kendinden önceki dönemleri kapsaması anlamında, tinin kendini tam anlamıyla gerçekleştirmesi yolunda kendinden önceki dönemlere göre daha ileri bir evreyi temsil eder. Gerçek olan, akli olan anlamına geldiğinden, yani her tarihsel dönem ve o tarihsel dönemin ürünleri, aklın o dönemdeki belirli bir görünümüne sahne olduğundan, ideal olan ile reel olan arasındaki uçurum kalkar ve her tarihsel dönemdeki olaylar, kurumlar, eylemler meşruluk kazanır. Bu, halihazırdaki siyaset ve siyasal düzenin de meşrulaştırılması anlamına gelir.[26] Söz konusu tarihsellik düşüncesiyle birlikte en iyi siyasal düzen tarihin sonuna ertelenir. En iyi siyasal düzen, artık soyut aklın kurguladığı ve bu aklın himayesinde öznelerin inşa ettiği bir yapı olmayıp, insan iradesinin dışında gelişen tarihsel sürecin sonunda, yani kemale ermiş tarihsel aklın kavradığı bir tarihsel momentte varlık kazanan, tinin kendini tam anlamıyla gerçekleştirmesinin siyasal düzlemdeki bir görünümüdür.

Hegel'e göre, ideal siyasal düzen, devlettir. Kurum ve kurallarında evrensel aklı cisimleştirdiği ve bireylere evrensellik bi-

25 J. S. McClelland, *A History of Political Thought*, Routledge, London and New-York, 1996, s. 510.

26 Leo Strauss, bu noktadan hareketle, Machiavelli ile başlayan siyasal yaşamın standartlarının düşürülmesine ilişkin eğilimin, Hegel'de bir tarih felsefesi himayesinde daha da pekiştirildiğinin altını çizer. Hegel'in tarihsellik düşüncesi bu meyanda siyaset felsefesinin, tarih felsefesinin gölgesinde kalması sonucunu doğurmuştur. *Bkz.* Leo Strauss, *What is Political Philosophy*, s. 54.

lincine ulaşabilecekleri bir ortak yaşam alanı sunduğu için, devlet, hem bireysel iyi ile toplumsal iyinin örtüşmesine, hem de bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarında ifadesini bulan özgürlüğün hayata geçmesine imkân sağlayan siyasal bağlamdır.[27]

Hegel'in devlet kavramlaştırması, onun, tarihsel birey, toplum ve özgürlük kavramlaştırmaları ile doğrudan bağlantılı olup liberal siyasal düşünceye yönelik önemli eleştiriler içerir.

Öncelikle, Hegel'in, tarihsel akıl anlayışına uygun olarak, soyut akıl anlayışını esas alan devletin toplum sözleşmesine dayalı izahını kabul etmeyeceği açıktır.[28] Hegel'e göre devlet, "rasyonel" öznelerin (soyut bireylerin) kurgularının değil, tarihsel sürecin bir ürünüdür. Tıpkı birey gibi devlet de tarihseldir.

Öte yandan, Hegel, devleti, tarihin *telos*u olan özgürlüğün gerçekleşmesinin bir imkânı olarak gördüğü için, Hegel'in devlet kavramlaştırması açısından, liberalizmin özgürlük ile devlet arasında öngörmüş olduğu karşıtlık ilişkisi de problemlidir.

Liberalizmde söz konusu karşıtlık ilişkisi sivil toplum-devlet dikotomisi üzerinden kurulmuştur. Liberalizm toplum ve devleti, mahiyetleri gereği birbirinden ayrı iki alan olarak kavramlaştırmıştır. Liberalizme göre insanlar toplumun üyeleri olarak kendilerinin belirlemiş oldukları amaçları takip etmek konusunda doğal olarak özgür fakat devletin üyeleri olarak birtakım kurallara itaat etmekle yükümlü oldukları için toplum özgürlüğün devlet ise sınırlamanın vuku bulduğu yerdir.[29] Liberalizm her ne kadar ortak yaşamı düzenleyen kuralları bireysel özgürlüklerin korunması bakımından önemsemiş olsa da özgürlük ile bu kurallar arasında doğrudan bir ilişki kurmaz. Liberalizm, özgürlüğü, soyut bir birey anlayışı temelinde negatif anlamıyla kavramlaştırdığı ve negatif özgürlük anlayışında da özgür olmak,

27 Fred R. Dallmayr, *G. W. Hegel: Modernity and Politics*, Sage Publications, Newbury Park - London - New Delhi, 1993, s. 135.

28 Tülin Bumin, *Hegel*, YKY, İstanbul, 1998, s. 164.

29 J. S. McClelland, *a.g.e.* s. 511.

bireyin seçim ve hareket alanına müdahalenin olmaması anlamına geldiği için, gerçekte liberal özgürlük anlayışında özgürlük ile kurallar arasında bir karşıtlık ilişkisi söz konusudur. Liberalizmde, özünde özgürlüğü sınırlandırıcı bir niteliğe sahip oldukları varsayılan ortak yaşamı düzenleyen kurallar, bireyin hareket alanını diğerlerine karşı koruma fonksiyonuna bağlı olarak kabul görmelerinin bir sonucu olarak araçsal bir değere sahiptirler. Liberalizme göre, devlet tam da bu kuralların uygulanmasını sağlayan güç olma niteliğiyle, mahiyeti itibariyle, bireylerin özgürlük alanı olan sivil toplumun karşısında bulunan bir sınırlandırma alanıdır. Liberalizm söz konusu karşıtlık ilişkisinde önceliği sivil topluma vererek fonksiyonu bireylerin özgürlüklerini korumakla sınırlandırılmış, yalnızca araçsal değere sahip, bir devlet anlayışını savunmuştur.

Buna karşın Hegel, pozitif bir özgürlük anlayışına uygun olarak, özgürlük ile ortak yaşamı düzenleyen kurallar arasında, dolayısıyla da özgürlük ile devlet arasında bir karşıtlık ilişkisi bulunduğunu düşünmez. Hegelci bir perspektifle ele alındığında, özgürlük, her şeyden önce tarihsel olduğu için pozitiftir. Hegel, tarihsel birey anlayışına paralel olarak, tarihdışı (soyut) birey anlayışının bir uzantısı olan bireylerin doğal olarak özgür oldukları yönündeki anlayışı kabul etmez. Hegel'e göre özgür birey tarihsel sürecin bir çıktısıdır. İkincisi, özgürlüğün, yalnız başına birey üzerinden değil, bireyin diğer bireylerle ilişkileri bağlamında düşünülmesi bakımından da Hegel pozitif bir özgürlük anlayışına sahiptir. Hegel'in özgürlük kavramlaştırmasında, özgürlük, bireylerin birbirlerini özgür bireyler olarak tanımalarını gerektirdiğinden,[30] ortak yaşam yani toplum, özgürlüğün önkoşulunu oluşturur. Kuşkusuz, Hegel'in, özgürlüğü toplumsal bir bağlam içerisinde düşünmesi, onun, bireyin herhangi bir toplum içerisinde özgür olabileceğini düşündüğü anlamına gelmez. Hegel'e göre birey ancak doğru toplumda özgür olabilir ve doğru toplum da

30 S. W. Dyde, "Hegel's Concepption of Freedom", *The Philosophical Review*, Vol. 3, No. 6 (Nov. 1984), 665.

tarihin diyalektik işleyişinin ürünü olarak tarihin sonunda ortaya çıkmış olan toplumdur. Hegel'in siyaset felsefesinde doğru toplumu karakterize eden şey; özerklik, akıl, bilgi anlamlarını içeren *moralitat* ile gelenek, töre, adet anlamlarını içeren *sittlichkeit*'ın örtüşmesidir. Yani, ideal toplum, davranış kurallarında aklın cisimleşmiş olduğu toplumdur.[31] Hegel'in özgürlük kavramlaştırmasındaki özgürlük ile ortak yaşamı düzenleyen kurallar arasındaki bağlantı ancak söz konusu örtüşme temelinde anlaşılabilir.

Hegel, tıpkı Kant gibi, özgür istemi, kendisini ve kendi özgürlüğünü isteyen istem olarak anlar ve özgürlük sorununu bir kendini belirleme sorunu olarak görür.[32] Hegel, yine Kant gibi, insanı diğer organizmalardan ayıran, onları, fiziksel dürtüleri tarafından sürüklenen bir varlık olmaktan çıkaran şeyin akıl olduğundan hareketle insanın ancak akla uygun davranmak suretiyle kendisini belirleyen bir varlık olabileceğini kabul eder.[33] Özgürlük, bir şeyin varlığına bağlı olarak düşünüldüğünden, Hegel'in özgürlük anlayışı, bu yönü itibariyle de pozitif özgürlük anlayışının bir örneğini oluşturur. Buna göre, ancak, dış belirlenime tabi olamayarak özgür istemine uygun hareket etmesi, yani kural koyucunun kendisi olması durumunda kişinin özgür olduğundan bahsedilebilir. Böyle bir özgürlük anlayışında özgürlük ile yasa arasında zorunlu olarak bir karşıtlık ilişkisinin bulunduğundan söz edilemeyeceği açıktır. Tersine, eğer özgür isteminin bir ürünüyse, kişinin yasaya itaat etmesi özgürlüğünün bir gereğidir. Bu bağlamda, özgürlüğün, kendisinden kaynaklanan birtakım yükümlülükleri içerdiği konusunda da Hegel ile Kant'ın düşünceleri arasında bir paralelliğin bulunduğunu söyleyebiliriz.[34]

31 Ahmet Cevizci, *a.g.e.* s. 219.

32 Stephen Houlgate, *Freedom, Truth, History*, Routledge Press, London and New York, 1991, s. 83.

33 Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004, s. 319.

34 Stephen Houlgate, *a.g.e.* s. 84.

Hegel'in özgürlük anlayışını Kant'ınkinden farklı kılan şey, özgürlüğü tarihsel ve toplumsal bir bağlam içerisinde düşünüyor olmasıdır. Kant özgürlüğü yalıtık birey üzerinden düşündüğü için, Kant'ın etiğinde rasyonel bireyin kendisini yükümlü kıldığı ilkelerle toplumsal yaşamın ürünü olan normlar arasında bir açıklık söz konusudur. Bu açıklık, Kant'ın özgürlük düşüncesinde, ödevin, ahlaki öznenin aklı ile ulaşmış olduğu evrensel ilkelere bağlı olması anlamıyla sınırlı kalmasını da beraberinde getirmiştir. Buna karşın, Hegel, özgürlüğün, ancak, içerisinde bütün bireylerin birbirlerinin özgürlüklerini tanıyacakları bir toplum içerisinde mümkün olabileceğini düşündüğü için, Hegel'in özgürlük düşüncesinde ödev, toplumsal yaşamı düzenleyen kurallara bağlı olma anlamını da içerir. Etiği toplumsal bir bağlam içerisinde düşünen Hegel, ahlaki ve siyasal özneyi bir ve aynı şey olarak görür.[35] Bu nedenle Hegel'e göre ideal toplumda rasyonel birey açısından, kendisini yükümlemiş olduğu ödevler ile ortak yaşamı düzenleyen kurallar arasında özce bir fark yoktur. İdeal toplumda *moralitat* ile *sittlichkeit* örtüştüğü için, birey, ortak yaşamı düzenleyen kurallara riayet ederken kendisine yabancı olan dışsal bir şeye değil, kendisinin de rasyonel olduğunu düşündüğü, özgür istemi ile uyumlu bir şeye riayet etmiş olur.[36] Özgürlük ile ortak yaşamı düzenleyen kurallar arasında bir çelişki olmadığına göre, bu kuralların işleyişini sağlayan güç olma niteliğine bağlı olarak devlet ile özgürlük arasında bir çelişkinin varlığından da söz edilemez.

Son olarak, Hegel'in devlet kavramlaştırması, Liberalizmin sivil toplum öncelikli bakış açısının bir eleştirisini de içerir. Liberalizme göre, sivil toplum, bireylerin ihtiyaçlarını gidermek, arzu ve amaçlarını gerçekleştirmek için dahil oldukları bir ilişkiler ağıdır. Liberalizm, özgürlüğü herhangi bir dışsal müdahale olmaksızın bireylerin amaçlarını takip edebilmeleri olarak tanımladığı için, bireylerin gönüllü birlikteliği olarak gördüğü sivil

35 Tülin Bumin, *a.g.e.* s. 152.

36 Stephen Houlgate, *a.g.e.* s. 101.

toplumu özgürlük alanı olarak kavramlaştırmıştır. Buna karşın, Hegel, yalnız başına ele alındığında, sadece özel çıkarlara hizmet edeceğini düşündüğü sivil toplumu, özgürlüğün tam olarak hayata geçtiği bir alan olarak görmez. Hegel'e göre, bireylerin tam anlamıyla özgür olduklarından söz edebilmek için yalnızca kısmi olanı (bireysel çıkarı) değil, aynı zamanda evrensel olanı (ortak çıkarı) da cisimleştiren bir alana ihtiyaç vardır.[37] Bu alan devlettir. Bireyler, ancak, evrensel anlamda iyi olanın hayat bulduğu bir ortak yaşam formu içerisinde bencil çıkarlarının belirleyiciliğinden kurtularak birbirlerini eşit özneler olarak tanıma bilincine ulaşabilecekleri için, özgürlüğün zuhur ettiği alan, sivil toplum değil, devlettir.

Hegel'in devleti özgürlük alanı olarak görmesi, onun, öncelikle sivil toplum yerine devlette olduğu bir sivil toplum-devlet dikotomisini kabul ettiği anlamına gelmez. Hegel'e göre sivil toplum ve devlet birbirlerini destekleyen iki ortak yaşam alanıdır. Ortak iyinin tecelli ettiği alan olarak devletin varlığı, sivil toplumu bir savaş alanı olmaktan kurtarır. Öte yandan, ideal siyasal düzen olarak devlet de sivil toplumun varlığına ihtiyaç duyar. Her şeyden önce, sivil toplum, toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi için gerekli maddi ihtiyaçları karşılayarak devletin ayakta durabilmesine imkân sağlar.[38] İkincisi, sivil toplum, bireysel farklılıkların varlık kazanmasına imkân sağlayarak, devlete, içerisinde bireyin yok sayılmadığı bir siyasal bütünlük olma niteliği kazandırır.[39] Nihayetinde, sivil toplum, kişisel çıkarlar temelinde de olsa karşılıklı etkileşimi mümkün kılarak bireylerin evrensellik bilincine ulaşmalarına katkıda bulunur.[40]

Hegel devlet kavramlaştırması yoluyla modern siyaset felsefesinin diğer temel bir sorunu olan bireysel iyi ile ortak iyi arasındaki gerilimi de giderir. Daha önce de belirtildiği üzere, ras-

37 J. S. McClelland, *a.g.e.* s. 512.

38 George Sabine, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 49.

39 Tülin Bumin, *a.g.e.* s. 156.

40 *A.g.e.* s. 156.

yonalist siyaset felsefesi, topluma ait değeri ihmal ettiği için, birey-toplum geriliminin giderilmesinde tatmin edici bir çözüm sunamamıştır. Rasyonalist siyaset felsefesi, tarihdışı (soyut) birey ve toplum anlayışının sonucu olarak, birey-toplum ilişkisini dikotomik bir ilişki olarak ele almış ve dikotomik düşünmenin doğasına uygun olarak birey-toplum gerilimini, öğelerden birine (bireye) öncelik vererek gidermeye çalışmıştır. Buna karşın, Hegel, tarihsel birey ve toplum anlayışına uygun olarak, birey ile toplum arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi öngörmemiştir. Hegelci perspektifle değerlendirildiğinde, bireyin mi yoksa toplumun mu tercihe şayan olduğu yönündeki bir sorunun, hatalı bir soru olacağı açıktır. Söz konusu sorunun gerisinde soyut akıl temelli bir mantık anlayışı bulunmaktadır. Bu mantık anlayışı, özdeşlik ilkesini* esas alarak; A'nın A, B'nin ise B olduğu, A'nın aynı anda hem A hem B, B'nin de hem B hem de A olamayacağını varsaydığı için, birey-toplum geriliminde, ya bireye ya da topluma öncelik verilmesi gerektiğini kabul etmiş ve böylece gerilimin, içerisinde hem bireyin hem de toplumun önemli olduğu bir çözümle giderilebilme ihtimalini dışarıda bırakmıştır. Buna karşın, Hegel, tarihsel akıl anlayışı doğrultusunda diyalektik işleyiş mantığını esas aldığı için, birey ile toplum arasındaki çatışmayı, içerisinde ne bireyin topluma, ne de topumun bireye feda edildiği bir çözüme bağlayabilmiştir.

Aklın tarihsel bağlamına yönelik benzer bir vurguyu Marx'ın düşüncelerinde de görmek mümkündür.

Marx da, rasyonalist siyaset felsefesinin birey, toplum, devlet, özgürlük ve ilerleme kavramlarını, temelde, soyut akıl anlayışının ürünü olmaları nedeniyle eleştirmiş ve tarihsel akıl anla-

* Bilindiği üzere klasik mantıkta, doğru düşünmenin imkânı bağlamında temel teşkil edici birtakım ilkelerden bahsedilir. Bu ilkelerin başında ise, bir şeyin ne ise o olduğu, kendisinden başka bir şey olamayacağı, dolayısıyla aksine bir akıl yürütmenin yanlış olacağına işaret eden özdeşlik ilkesi bulunur. Böyle bir anlam içeriğine bağlı olarak, özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi diğer mantık ilkeleri için de temel teşkil etmiştir.

yışı temelinde bu kavramların yeni izahlarını sunmuştur. Marx'a göre de akıl ile tarih arasındaki bağlantı noktası *diyalektik*tir. Tarihin diyalektik işleyiş mantığına uygun biçimde gerçekleştiğini varsaydığı için, Marx da tarihe içkin rasyonel bir düzenin bulunduğunu kabul etmiş[41] ve ideal siyasal-toplumsal düzeni tarihsel sürecin bir çıktısı olarak görmüştür. Her ne kadar, ahlakı, belirli bir tarihsel bağlamdaki toplumsal ilişkilerle ilgili bir fenomen olarak ele alması ve onu ayrı bir alan olarak görmemesi dolayısıyla Marx'ın bir etiğinin olup olmadığı tartışılabilirse de tıpkı Hegel gibi, iyiyi tarihin sonuna ertelemesi, ve değerlendirmelerini, söz konusu iyinin ışığında yapması göz önünde bulundurulduğunda aslında Marx'ın da bir etiğinin bulunduğu söylenebilir. Hegel'in etiği gibi Marx'ın etiği de, bileşenlerini tarihsel süreç sonunda oluşan toplumsal ilişkilerin oluşturduğu bir özgürlük etiğidir.[42]

Marx'ın Hegel'den ayrıldığı nokta, tarihin işleyişinde neyin belirleyici olduğu hususudur. Marx, tarihin işleyişini, *Tin* ile değil, üretim güçleri ile açıklar.[43] Marx'a göre, tarih, sürekli devinim halinde olan üretim güçlerinin belirli bir gelişme düzeyine ulaşması ile vuku bulan çatışmalar yoluyla işler.[44] Üretim güçleri tarihin çeşitli evrelerine tekabül eden toplumsal düzenlerin altyapılarını oluşturur. Bu anlamda, herhangi bir toplumsal düzende üstyapıyı belirleyen şey o toplumsal düzenin ekonomik yapısıdır.[45] Bir toplumsal düzende, üretim güçlerindeki gelişim belirli bir düzeye ulaştığında ekonomik yapı değişir ve bu değişim, ekonomik yapı ile mevcut üstyapı arasında bir çatışmayı da beraberinde getirir. Toplumsal devrim bu çatışmanın bir sonu-

41 George Sabine, *a.g.e.* s. 195.

42 George G. Brenkert, *a.g.e.* ss. 36-121.

43 Donald Tannenbaum-David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s. 341.

44 Jean-Pierre Durand, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Ali Aktaş, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 85.

45 Jean Hyppolite, *Studies on Hegel and Marx*, Trans. by. John O'neill, Harper Torchbooks, New York, 1973, s. 95.

cudur. Toplumsal devrim ile eski üstyapı ortadan kalkar ve içerisinde ekonomik yapı ile uyumlu yeni bir üstyapının ortaya çıktığı yeni bir toplumsal düzene geçilir.

Bir toplumsal düzenden diğerine geçişi sağlayan çatışmanın diyalektik bir çatışma olması, Marx'ın tarih felsefesinde, tarihin işleyişi ile ilgili olarak iki önemli hususu da beraberinde getirir: İlk husus, diyalektik işleyiş sürecinde, ortaya çıkan yeni düzeyin daha üst bir aşamaya karşılık gelmesine bağlı olarak kendini gösterir. Buna göre, tarih içerisinde her yeni toplumsal düzen, bir öncekine göre daha ileri bir aşamaya karşılık gelir. İkinci husus ise, diyalektik işleyiş sürecinde, yeni düzeyin bir önceki düzeyin ileriye taşınabilir niteliklerini içerisinde barındırması ile bağlantılıdır. Bu anlamda, toplumsal devrim, var olanın bütünüyle ortadan kaldırıldığı bir olaya göndermede yapmaz. Marx, yeni toplumsal düzeni ortaya çıkaracak koşulların bir önceki toplumsal düzen içerisinde ortaya çıktığını ve bir toplumsal düzende elde edilen kazanımların bir sonraki toplumsal düzene taşındığını kabul ettiği için tarihsel deneyimin önemini teslim eder.

Tıpkı Hegel gibi, Marx için de ilerlemenin ölçütü, özgürlüktür. Bu anlamda, Marx'a göre de ideal toplumsal düzen, tarihsel sürecin sonunda ulaşılan ve içerisinde özgürlüğün evrensel anlamda gerçeklik kazandığı ortak yaşam biçimine karşılık gelir. Fakat Marx, bu ortak yaşam biçiminin devlet değil, komünist toplum olduğunu düşünür. Marx, devletin, bireylerin sözleşmelerinin değil, tarihsel-toplumsal koşulların bir ürünü olduğu konusunda Hegel ile hemfikir olsa da Hegel'in, devletin insanlık tarihinin nihai uğrağı ve dolayısıyla da özgürlüğün tam anlamıyla hayata geçtiği ortak yaşam alanı olduğu yönündeki görüşüne katılmaz. Zira Marx, modern devletin, Hegel'in düşündüğü gibi öznel aklın üzerinde bulunan dolayısıyla da öznel çıkarların belirleyiciliğinden bağımsız olabilen evrensel aklın cisimleşmiş bir hali olduğunu düşünmez.[46] Marx'a göre devlet, sınıf-

46 Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

sal farklılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Devletin işlevi, ait olduğu toplumsal düzendeki hâkim sınıfın çıkarlarını korumaktır.[47] Modern devlet de kapitalist düzende, bu düzenin hâkim sınıfı olan burjuvazinin çıkarlarını korumak yönünde bir işlev görmektedir. Bu nedenle ideal toplum devletli bir toplum olamaz. Marx, kapitalist toplumsal düzenin, proletaryanın gerçekleştireceği bir toplumsal devrimle ortadan kalkacağı, sınıfsız, dolayısıyla da devletsiz bir toplumsal düzen olan komünist topluma ulaşılacağı kanaatindedir.[48] Marx için komünist toplum, içerisinde, bireysel iyi ile ortak iyinin örtüştüğü ve böylece bireylerin kendilerini tam anlamıyla gerçekleştirebilmelerine, yani gerçek anlamda özgür olabilmelerine uygun toplumsal ilişkilerin vücut bulduğu bir ortak yaşam biçimidir.[49]

Marx'ın ideal toplum anlayışının gerisinde de tarihsel-toplumsal bir insan ve özgürlük anlayışı bulunmaktadır.

Marx'ın, tarihin işleyişinde üretim güçlerine atfetmiş olduğu belirleyici konum, onun insan anlayışında da yansımasını bulur.[50] Marx'a göre insan yaratıcı çalışma yoluyla kendini gerçekleştiren bir varlıktır.[51] İnsan temel ihtiyaçlarını gidermek için çalışma eylemiyle doğayı dönüştürür. Böylece, temel ihtiyaçların giderilmesine yönelik araçların üretimi, yani maddi yaşamın üretimi, ilk tarihsel eylem olarak karşımıza çıkar.[52] Söz konusu ihtiyaçlar yalnız başına giderilemeyeceği için, üretim, insanın diğer insanlarla birlikte gerçekleştirdiği bir eylemdir. Bu durumda toplumsal yaşamın temelinde de üretim ilişkileri vardır. Marx, insanın, toplumsal yaşam içerisinde, doğayı dönüştürücü

47 Jean-Pierre Durand, *a.g.e.* ss. 78-79.

48 Étienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 125.

49 George G. Brenkert, *a.g.e.* s. 140.

50 Joseph Cropsey, "Karl Marx" *History of Political Phiolosophy* ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, s. 806.

51 Michael J. White, *Political Philosophy: An Historical Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 190.

52 David West, *a.g.e.* s. 75.

çalışma yoluyla, kendini gerçekleştirerek özgür olacağını düşünmektedir.[53]

Fakat, Marx'a göre, bu özgürlük, herhangi bir toplumsal yaşam içerisinde değil tarihin nihai evresine karşılık gelen komünist toplumda mümkün olacaktır. Komünist toplumdan önceki toplum biçimleri, insanın kendini gerçekleştirmesine uygun olmayan üretim ilişkilerini barındırdıkları için yabancılaşmanın hüküm sürdüğü toplum biçimleridir. Marx için yabancılaşma toplumsal yaşam içerisinde ortaya çıkmış işbölümünün bir sonucudur. İşbölümünün ortaya çıkmasıyla, yani toplumun, üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki sınıfa ayrılmasıyla birlikte insan çalışma eylemi üzerindeki kontrolünü yitirir.[54] Böylece, insan, kendisi için değil başkası için çalışır; ne ürettiğini, niçin ürettiğini bilmediği ve ürettiği şeyin sonuçlarını görmediği için kendisini gerçekleştiremez. Marx'a göre insani çalışma bilinçli bir eylemdir.[55] Bu nedenle insanın çalışma yoluyla kendini gerçekleştirebilmesi, yani özgür olabilmesi, onun çalışması üzerinde bilinçli bir kontrole sahip olması durumunda mümkündür.[56] Bunun için, işbölümünün olmaması, işbölümünün olmaması için de üretim araçları üzerinde ortak kontrolün olması gerekir.

Her ne kadar Marx, insanın, yabancılaşmanın ortadan kalkması durumunda özgür olacağını düşünse de yabancılaşma kavramına bütünüyle olumsuz bir anlam yüklemez. İnsanı tarihsel bir varlık, tarihi de diyalektik işleyiş mantığına uygun olarak gerçekleşen bir süreç olarak gören Marx, insanın, yabancılaşma deneyiminden geçerek özgür olacağını düşünür.[57] Bu nedenle, Marx'ın, komünist toplum kavramlaştırması, işbölümünün

53 David B. Myers, "Marx and The Problem of Nihilism" *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume 37, s. 196.

54 Steven Lukes, *a.g.e.* ss. 111-112.

55 Larry Arnhart, *a.g.e.* s. 347.

56 Ahmet Cevizci, *a.g.e.* ss. 258, 263.

57 Jean Hyppolite, *a.g.e.* s. 100-101.

olmadığı ilkel bir topluluk hayatına geri dönüşe gönderme yapmaz. Marx, komünist toplumu, önceki toplum biçimlerinin sırasıyla hayata geçmesinin bir sonucu olarak görür. Marx'a göre özgürlük, insan bilincinin gelişimiyle bağlantılıdır. İlkel topluluk yaşamında insan, özgürlük bilincinden yoksundur. İnsan, özgürlük bilincine, her biri tarihin belirli bir gelişme düzeyine karşılık gelen toplumsal yaşam biçimleri içerisinde ürettiği şeyler yoluyla kendini tanıyarak ulaşacaktır.

Bu bağlamda, Marx'ın, Kant ve Hegel gibi, özgürlüğü, bireyin rasyonel bir biçimde kendini gerçekleştirmesi olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Fakat Marx, söz konusu kendini gerçekleştirmeyi, tarihsel-toplumsal bir bağlam içerisinde düşündüğü için Kant'takinden, maddi üretim temelinde düşündüğü için de Hegel'dekinden farklı bir özgürlük anlayışına sahiptir. Özgürlük ile demokrasi arasındaki bağlantı açısından düşünüldüğünde ise, Marx'ın özgürlük anlayışı, Rousseau'nunkine daha yakındır.[58] Marx, Rousseau gibi, bireyin kendi üzerinde kontrole sahip olmasının, ortak yaşamın kolektif kontrolü ile doğrudan bağlantılı olduğunu kabul etmiş ve ekonominin, ortak yaşamın temeli olduğu yönündeki düşüncesine uygun olarak, üretim araçları ve üretim süreci üzerindeki kolektif kontrolü, özgürlüğün önkoşulu olarak görmüştür.

Marx'ın insan ve özgürlük anlayışı, onun siyaset felsefesinin içermiş olduğu liberalizm eleştirisini anlamak bakımından da önemlidir.

Buna göre, liberalizm, her şeyden önce, birey anlayışı nedeniyle sorunludur. Marx için birey; ihtiyaçları, eğilimleri, amaçları ve nitelikleri verili doğal bir varlık değil, tarihsel-toplumsal bir varlıktır.[59]

58 R. G. Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 49.

59 Ahmet Bekmen, "Marksizm: 'Praksis'in Teorisi", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Öz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 176.

Öte yandan Marx, toplumun bireyler arasındaki sözleşmenin bir ürünü olduğu yönündeki liberal görüşe de katılmaz. Marx'a göre, toplum, atomistik bireylerden müteşekkil statik ve mekanik bir yapı olmayıp, bireylerin kendilerini içinde buldukları, dinamik bir ilişkiler ağına tekabül eder.[60]

Son olarak, Marx'ın, liberalizmin negatif özgürlük anlayışını da kabul etmeyeceği açıktır. Marx'ın pozitif özgürlük anlayışı açısından değerlendirildiğinde, liberal özgürlük anlayışının şu sorunları taşıdığı söylenebilir:

- Liberalizm soyut bir birey anlayışını temel aldığı için, özgürlüğün tarihsel bağlamını ihmal ederek bireylerin doğal olarak özgür olduklarını varsayar. Buna karşın, Marx, özgürlüğü, bireyin doğal bir niteliği olarak görmez. Marx'a göre, özgür birey, tarihsel sürecin bir ürünüdür.[61] Tarihin özgürlüğe doğru ilerleyen bir süreç olduğunu düşünen Marx, bireyin ancak bu sürecin nihai evresinde tam anlamıyla özgür olacağı kanaatindedir.
- Liberalizm, yine soyut birey anlayışıyla bağlantılı olarak, özgürlüğün toplumsal bağlamını da ihmal eder. Liberalizmin ekonomik eşitsizlikleri, özgürlüğün önünde bir engel olarak görmemesi bu ihmalin bir sonucudur. Liberalizm toplumsal yaşamı önceleyen birey anlayışının sonucunda bilinç düzeyi, bilgi, güç, yetenek ve kapasite gibi faktörleri verili olarak aldığı için, bireyin yapabilirliğinin dikkate alınmadığı bir özgürlük tanımı sunar. Liberalizme göre, özgürlük; bireyin herhangi bir birey, grup ya da kurumun müdahalesiyle kısıtlanmamış seçim alanına karşılık gelir.[62] Böylece, liberalizm, özgürlüğün, ne kadar doğru bir seçim yapılabildiği ya da seçimlerin ne ölçüde

60 Ahmet Bekmen, *a.g.e.* s. 178.

61 George G. Brenkert, *a.g.e.* s. 108.

62 Isaiah Berlin, *İki Özgürlük Kavramı*, çev. Mehmet Saygılı – Enis Oktay, *Cogito*, Sayı: 32, 2002, s. 206.

hayata geçirebildiği ile değil, yalnızca bireyin seçim alanı açıklığı ile bağlantılı olduğunu varsayar.[63] Bu varsayımın bir sonucu olarak, liberalizm, açık bir seçim alanına sahip olmayı bütün bireyler açısından güvence altına alacak olan hukuk karşısındaki eşitliği, bireylerin özgür olabilmelerinin yeterli koşulu olarak görür. Buna karşın Marx, özgürlük için daha ileri düzeyde bir eşitliğe ihtiyaç olduğunu düşünür. Pozitif bir özgürlük anlayışına sahip olması nedeniyle, özgürlüğü, yapabilirlik kavramı temelinde ele alır. Marx için yapabilirlik, bireyin kendini gerçekleştirebilmesi demektir.[64] Ona göre, söz konusu kendini gerçekleştirme, bireyin sahip olduğu niteliklerle ve bireyin nitelikleri de içerisinde bulunmuş olduğu toplumsal koşullarla bağlantılı olduğundan, özgürlüğün hayata geçirilmesi, eşitliğin yalnızca hukuki boyutuyla değil aynı zamanda ekonomik boyutuyla da hayata geçirilmesini gerektirir. Bu yüzden Marx, ekonomik eşitsizliklerin mevcut olduğu bir toplumsal düzende, hukukun ekonomik yönden güçlü olan sınıfın çıkarlarına hizmet edeceği, dolayısıyla da hukuk karşısındaki eşitliğin (hak eştliği), özgürlüğün lehine değil, aleyhine işleyeceği düşüncesindedir.[65]

Liberal özgürlük anlayışının taşımış olduğu bir diğer sorun ise, özgürlük ile demokrasi arasındaki ilişkiyi ihmal etmiş olmasıdır. Liberal özgürlük anlayışı, özgürlüğü müdahalesizlik olarak kavramlaştırıldığı için, kontrolün kaynağında kimin olduğu sorusu ile ilgilenmez.[66] Liberal özgürlük anlayışına göre, kontrolün kaynağında kim olursa olsun, bireyler, eğer seçim alanlarına bir müdahale yok ise, özgürdürler. Buna karşın,

63 Isaiah Berlin, "Introduction", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1975, s. XXXIX.

64 Ahmet Cevizci, *a.g.e.* s. 258.

65 Joseph Cropsey, *a.g.e.* s. 807.

66 Isaiah Berlin, *İki Özgürlük Kavramı*, s. 212.

Marx için bireyin özgür olması, kontrolün kaynağında kendisinin bulunmasına bağlıdır. Pozitif özgürlük anlayışını benimsemiş olan diğer düşünürler gibi, Marx'a göre de birey, yapıp etiklerinin arkasında kendi iradesinin bulunması, yani yasa koyucunun kendisi olması durumunda özgür olabilir.[67] Marx, toplumsal insan anlayışına uygun olarak, bireyin kendi üzerinde kontrole sahip olmasının, içerisinde bulunmuş olduğu toplumsal koşullar üzerinde kontrole sahip olmasından bağımsız olamayacağını düşünmesi nedeniyle de demokrasiyi özgürlüğün önkoşulu olarak görmüştür.[68]

Genel olarak değerlendirildiğinde, Hegel ve Marx'ın, siyaset felsefelerinde, rasyonalist siyaset felsefesinin soyut akıl anlayışının bir eleştirisini sunduklarını ve siyaseti tarihsel akıl anlayışı temelinde ele aldıklarını söyleyebiliriz. Tarihsel akıl anlayışı, aklın tarihselliğine yönelik kabulüne bağlı olarak, ahlak ve siyasetin, ancak kendi tarihsel özgüllükleri içerisinde değerlendirilebileceğine, tarihe içkin rasyonel bir düzenin bulunduğu yönündeki kabulüyle ise, ahlak ve siyasete ilişkin evrensel birtakım çıkarımlarda bulunulabileceğine işaret eder. Tarihsel akıl anlayışı, her fenomen gibi, ahlaki ve siyasal fenomenlerin de tarihsel olduğunu kabul etmesi nedeniyle, rölativist bir eğilime sahip gibi görünse de gerçekte, tarihe içkin olan ve tarihsel süreç sonunda kemale ermek suretiyle, gerek tarihsel süreci gerekse söz konusu tarihsel süreç içerisindeki çeşitli bağlamları değerlendirip aşma imkânı sunan evrensel bir akıl kavramına referansla, böyle bir rölativist eğilimi ortadan kaldırır. Bu anlamda Hegel ve Marx, her ne kadar Aydınlanma felsefesine yönelik tarih ve tarihsellik kavramları bağlamında eleştiriler yöneltseler de soyut akıl yerine tarihsel aklı ikame ederek, ideal olanı, inşa edilmesi gereken bir proje olarak değil, bütün bir tarihsel sürecin kendisine doğru işlediği bir *telos* olarak ele almak suretiyle, Aydınlanma düşüncesine ait ilerlemeci tarih nosyonunun yanı sıra, ideal

67 R. G. Peffer, *a.g.e.* s. 132.

68 *Aynı Eser.*, s. 135.

olanın yeryüzünde gerçekleşebileceği şeklindeki temel kabulü de muhafaza etmişlerdir.

c) *Araçsal Aklın Eleştirisi*

Modern siyaset düşüncesinde araçsal aklın eleştirisi söz konusu olduğunda birçok düşünürden bahsedilebilir. Örneğin Rousseau'nun medeniyet eleştirisi bir anlamda araçsal akla yönelik bir eleştiridir. Hiç kuşku yok ki Rousseau'nun, akıl yerine duyguya, birey yerine topluma vurgu yapmasının sebebi, aklın, modern toplumsal yaşamda bireysel çıkarları gerçekleştirmenin yegâne aracı olarak ön plana çıkmasından duymuş olduğu rahatsızlıktır. Yine, Kant da gerçek anlamda ahlaki eylemin, bütünüyle kategorik bir form içerisinde, yani doğuracağı sonuçlar hesaba katılmaksızın gerçekleştirilen eylem olduğunu ifade ederken, ahlaki eylemlerin değerlendirilmesinde her türlü koşul ve şart fikrinin yanı sıra, araçsal aklı da ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur. Kant'a göre, ahlaki eylemin genelleştirilebilir bir mahiyet arz etmesi, yani bireylerin özel durumlarından bağımsız bir karaktere sahip olması anlamında evrensellik ve ahlaki eylemde insanın bir araç olarak değil, amaç olarak görülmesi, bütünüyle pratik aklın yönetiminde olması gereken ahlak alanında karşımıza çıkan en temel iki ilkedir. Böyle bir ahlak felsefesi doğrultusunda Kant, ideal siyasal düzeni de ahlak ilkelerinin siyasal uzantısı olarak düşündüğü insan haklarının güvence altında olduğu bir ortak yaşam biçimi (amaçlar krallığı) olarak görmüştür. Öte yandan, Hegel'in sivil topluma, Marx'ın ise kapitalist topluma yönelik değerlendirmelerini de araçsal akla yöneltilen birer eleştiri olarak okumak mümkündür. Hegel, özel çıkarların gerçekleştirilmesi doğrultusunda işleyen öznel aklın yürürlükte olduğu bir ilişkiler ağı olarak gördüğü için sivil toplumu, Marx ise, içerisinde insan emeğinin –dolayısıyla da insanın– bir meta haline geldiğini düşündüğü için kapitalist toplumsal düzeni, özgürlüğün gerçek anlamda hayata geçtiği bir ortak yaşam alanı olarak görmemiştir.

Rousseau, Kant, Hegel ve Marx'ın felsefeleri, gerek araçsal akla yönelik eleştirilerinin gücü, gerekse kendilerinden sonraki felsefeler üzerindeki etkileri itibariyle, son derece önemli bir yere sahip olsalar da, hiç kuşku yok ki, araçsal akla yönelik eleştirileri söz konusu düşünürlerle sınırlandırmak mümkün değildir. Her ne kadar aralarında romantizmin, yaşam felsefelerinin, tarihselci felsefe anlayışlarının ve varoluş felsefelerin yer aldığı birçok düşünür ve düşünme tarzını anmak mümkün olsa da, 20. yüzyıl felsefeleri söz konusu olduğunda, araçsal akla yönelik eleştirileriyle dikkat çeken en önemli düşünce ekolünün, eleştirel teori geleneği olduğunu söylemek mümkündür. Weber, Horkheimer ve Adorno felsefelerinin kaynaklık teşkil ettiği ve araçsal akla yönelik keskin eleştirilerde bulunmakla birlikte, Aydınlanma düşüncesine ait ideallerden keskin anlamda bir kopma iddiasında olmayan bu düşünce geleneğinin çağdaş felsefedeki en önemli temsilcisi ise Habermas'tır.

Habermas'a göre, araçsal aklın hâkimiyetine bağlı olarak, modern düşünce ve yaşamda kendini gösteren problemlerin kaynağında, modern düşüncenin sübjektivist karakterinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat Habermas sübjektivizmi, modernizmin zorunlu bir sonucu anlamında, modern düşünceye ait bir yazgı olarak değil modern düşünceye ait ideallerin hayata geçirilememesine bağlı olarak zuhur etmiş bir hastalık olarak görür. Aydınlanmanın özgürlük, demokrasi, bireysellik, otonomi, eleştiri ve rasyonalite gibi temel değerlerini benimseyen[69] ve modern toplum projesinin hayata geçirilebileceğini düşünen Habermas için sübjektivizm sorununun giderilebilmesi, modernizm ve Aydınlanma düşüncesinden keskin bir kopuş yoluyla değil ancak modern perspektif içerisinde kalmak ve Aydınlanmaya ait birtakım temel idealleri hayata geçirmek suretiyle mümkün olacaktır.

Habermas, modern dönemi karakterize eden temel hususun, din ve geleneksel dünya görüşlerinin etkisini yitirmesine bağlı

69 Steven Best, The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas, Guildford Prss, New York-London, 1995, *a.g.e.* s. 150.

olarak kendini gösteren yaşam alanlarındaki ayrışma olduğunun altını çizer. Habermas'ın söz konusu ayrışmayı özü itibariyle olumlu bir gelişme olarak görüp, değerlendirmesinin özünde ise, bu ayrışmanın, yaşam alanlarının tamamında aklın belirleyici bir ilke haline gelmesine işaret eden rasyonelleşmeyi beraberinde getirmesi, dolayısıyla da bireysel özgürlüğe yönelik kapıları sonuna kadar açması bulunmaktadır. Habermas'a göre, modernitenin bir toplum projesi olarak anlaşılması, söz konusu özgürlüğün toplum, devlet, özel ve kamusal alanda ne tür bir karşılık bulduğunun anlaşılmasından geçmektedir. Bu açıdan bakıldığında modernite, söz konusu özgürlüğün; toplumda, kişinin kendi çıkarlarını rasyonel bir şekilde gözetebilmesine imkân veren sivil hukuk; devlette, siyasal iradenin oluşumuna katılmaya temel teşkil eden haklar; özel alanda, etik özerklik ve kendini-gerçekleştirme yoluyla; kamusal alanda ise, düşünümsel hale gelmiş bir kültürün sahiplenilmesi biçiminde vuku bulan oluşturucu süreç olarak hayata geçirilmesini esas alan bir toplum projesine karşılık gelir.[70] Modernitenin ayırıcı yönü ise, *sübjektivite* prensibi olup, bu prensip Descartes ve Kant'ta soyut öznellik ve *mutlak öz-bilinç* kavramlarıyla, Hegel'de ise, belirli bir zamanın karakteristiği olarak tarihsel anlamıyla ele geçirilen bir mahiyete sahiptir. Bu prensibin belirleyiciliğinden dolayı,[71] ister yaşam alanları olarak sivil toplum, devlet, özel alan ve kamusal alan, isterse yaşam alanlarındaki ayrışmaya kaynaklık teşkil eden bilgi alanları olarak bilim, ahlak ve sanat[72] söz konusu olsun, öznenin, modern düşünce ve yaşam tarzının bütün alanlarda merkezi bir konumu bulunmaktadır.

Habermas açısından bakıldığında, insanın, yüzyıllarca bir kendilik olarak düşünülen doğanın yanı sıra, adeta doğa benzeri bir kendilik şeklinde algılanan geleneksel düşünce ve yaşam formlarından kurtulması anlamında, özgürleşmenin önünü açan

70 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge, 1991, s. 83.

71 *A.g.e.* ss. 16-18.

72 *A.g.e.* s. 19.

öznenin söz konusu merkezi konumu, aslında sübjektivizm olarak kavramlaştırılan sorunun da kaynağında bulunmaktadır. Burada bir sorun olarak kendisine referansta bulunulan husus, yani sübjektivite sorunu, modernleşme sürecini karakterize eden yaşam alanlarındaki ayrışmaya paralel olarak, daha önceleri din tarafından sağlanmış olan etik bütünlüğün kaybedilmesine ortaya çıkan çözülmede açığa çıkmaktadır.[73] Söz konusu çözülme içerisinde özne, Descartes ve Kant felsefeleri tarafından da tasavvur edildiği şekliyle, gerek tarihselliğinden gerekse ilişkilerinden soyutlanmış mutlak bir kendilik olarak öne çıkar. Habermas'a göre, sübjektivizm sorunu da, böyle bir özne anlayışı ve bu özne anlayışıyla bağlantılı akıl formunun[74] yaşam alanlarının tamamı üzerindeki hâkimiyetine işaret etmektedir.

Habermas'ta özne merkezli akıl,[75] Adorno ve Horkheimer gibi diğer *Eleştirel Teori* düşünürleri tarafından ise "öznel akıl", "araçsal akıl" ya da "biçimsel akıl"[76] gibi kavramlar yoluyla dile getirilmiş olan akıl formunun hâkimiyetinin, iki bakımdan sorunlu olduğu söylenebilir.

Söz konusu akıl formunun hâkimiyetini sorunlu kılan ilk husus, özne merkezli aklın hâkimiyetinin, genelde toplumsal yaşamı, özel olarak ise, siyasal yaşamı mümkün kılacak olan değerlerin, kendisine referansla tesis edilememesi bağlamında karşımıza çıkar. Zira söz konusu akıl formu açısından herhangi bir problem yokmuşçasına ele alınmış olsa da öznenin, gerek iyi ve kötünün gerekse doğru ve yanlışın ölçütü olarak görülmesinin, öznenin ilgi ve çıkarlarından ayrı ve bağımsız olamayacağı hakikati dikkate alındığında, söz konusu özne merkezli değer anlayışının ve değerlendirme tarzının ciddi bir değer rölativizmi-

73 *A.g.e.* s. 83-84.

74 *A.g.e.* s. 308.

75 *A.g.e.* s. 314.

76 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul. s. 55; Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 44.

ne vücut vermesi kaçınılmazdır. Habermas'a göre, bir bütünleşme sorunu olarak karşımıza çıkan bu sorun, her ne kadar Hegel ve takipçileri tarafından Aydınlanmanın diyalektik programına uygun bir şekilde, akla referansla giderilmeye çalışılmış olsa da onlar da nihayetinde özne merkezli düşünme biçiminin içerisinde kalmışlar ve onların söz konusu sorunu aşma yönündeki çabaları da başarısızlığa uğramıştır.[77]

Habermas açısından bakıldığında bu başarısızlık, modernite projesini şüpheli hale getirmiştir. Aslına bakılırsa Nietzsche'yi, bütünleştirici bir güç olarak anlaşılan akıl kavramını terk etmeye ve bir bütün olarak modernite projesinin geçersizliğini ilan etmeye sevk eden sürecin kaynağında da bu başarısızlık bulunmaktadır.[78] Zira Nietzsche'ye göre, modernitenin üzerinde temellendiği akıl nosyonu, gerçekte güç istemini gizleyen bir yanılsama perdesi olduğu için, özne merkezli aklın nihilistik tahakkümü kaçınılmazdır.[79] Buna karşın Habermas, Nietzsche ve takipçileri olan Heidegger, Derrida, Foucault, Bataille ve Lacan'ın, modernite tutumlarının sorunlu olduğunu ve bu sorunlu niteliğin ise, onların aklı, özne merkezli akıl ile özdeş saymalarından kaynaklandığını düşünür. Nietzsche'nin, modern akıl nosyonunun özgürleştirici kazanımlarını muhafaza ederek, özne merkezli aklın içkin (yine akla müracaat ederek) eleştirisini yapmak yerine, öznel akılda tükettiği aklın mutlak ötekisi olarak irrasyonel olana yönelmesi ve akıl kavramının yeniden gözden geçirilerek düzeltilmesi anlamında bir revizyon fikrini reddederek, Aydınlanmanın diyalektiğine veda etmesi de söz konusu özdeşleştirmenin bir sonucudur.[80]

Habermas açısından bakıldığında, rölativistik çözülme sorunu[81] modern perspektif içerisinde kalmak suretiyle gidermek

77 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 84.

78 *A.g.e.* ss. 85-86.

79 *A.g.e.* s. 95.

80 *A.g.e.* ss. 86, 94, 97.

81 Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, *a.g.e.* s. 26.

mümkündür. Bunun için, bir paradigma değişikliğine gidilmesinin zorunlu olduğunun altını çizen Habermas, izole edilmiş, ilişkiselliğinden yalıtılmış bir biçimde bilen ve eyleyen modern özne anlayışında ifadesini bulan özne merkezli paradigmanın yerine, müşterek bir anlama paradigmasının; birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan ve iletişim dolayımıyla sosyalleşen bireyler arasındaki özneler-arasılık paradigmasının ikame edilmesi gerektiğinin altını çizer. Habermas'a göre, özne merkezli aklın (araçsal rasyonalite) yerine iletişimsel aklı (iletişimsel rasyonalite) referans alan bu yeni paradigma ile değerlendirildiğinde, rölativizm sorununun, rasyonalitenin fazlalığından değil, eksikliğinden kaynaklandığı ortaya çıkacak ve böylece, özne ve aklın, yani modernitenin terk edilmesi talebi de ortadan kalkacaktır.[82]

Siyasal bağlam dikkate alındığında ise, söz konusu sorun, modern toplumsal yaşamın çoğulcu karakterine bağlı olarak ortaya çıkan, bireysel ya da kimliksel farklılık ve çıkarlar ile, ortak yaşam için olmazsa olmaz bir gereklilik arz eden ve hatta ortak yaşamı mümkün kılacak olan değer ve normlar üzerindeki konsensus arasındaki gerilimde karşılığını bulur. Şayet bu sorun modern perspektif içerisinde kalınarak çözülecekse, bu durumda, söz konusu konsensusün, modern meşruiyet ilkesine uygun olarak akla referansla sağlanması gerektiği açıktır.[83] Bununla birlikte, bu uzlaşımda referans noktası olarak, bireysel ya da kolektif özneyi ötekine kapatıcı yani mutlaklaştırıcı bir işleve sahip olması nedeniyle özne merkezli aklın değil, rasyonel konsensus için gerekli koşulları içeriğinde barındırdığından ötürü iletişimsel aklın alınması gerekmektedir.[84] Bu açıdan bakıldığında, Habermas'ın, iletişimsel eylem teorisi bağlamında toplumsal mutabakata ilişkin siyasal çözümünün, önermiş olduğu özneler-arasılık paradigması ve içeriğini bu paradigmanın oluşturduğu ras-

82 Jürgen Habermas, *a.g.e.* s. 301, 310.

83 Best, Steven *a.g.e.* s. 151.

84 Fuat Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Alfa Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 143.

yonalite anlayışına uygun olarak, her konunun siyasal öznelerin rasyonel tartışmaları ile karara bağlandığı katılımcı bir demokrasi modeli[85] olduğu söylenebilir.

Özne merkezli aklın hâkimiyetini sorunlu kılan bir diğer husus da insani özgürlüğü tehdit edici sonuçları bakımından ele alınmak durumundadır. Bu durumda ise sorun, doğal ve toplumsal gerçekliğin bilinmesi ve bu bilginin insani arzu ve ihtiyaçların teminine yönelik olarak kullanılması anlamında, modernitenin ilerleme idealine hizmet eden araçsal akla ait düzenleyici mantığın, insani yaşamın bütün alanlarını kuşatmak suretiyle, yine modernitenin bir ideali olan özgürleşmeyi engellemesine bağlı olarak kendini gösterir. Habermas'a göre, araçsal aklın yaşam üzerindeki hâkimiyeti, hem siyasal değerler düzeyinde bir krize hem de siyasetin araçsallaşmasına yol açmıştır. Zira söz konusu hâkimiyet bir yandan, modernitenin özgürleşme, demokratikleşme ve bireysel otonomi gibi vaatlerini yerine getirememesinden kaynaklanan siyasal değerler düzeyindeki bir krizi, diğer yandan da bu krizle bağlantılı olarak, aklın özgürleştirici mahiyetini kaybetmesiyle birlikte siyasetin de özgürleştirici mahiyetini kaybederek araçsallaşmasını beraberinde getirmiştir.

Aslına bakılırsa, araçsal aklın sorunlu niteliğine yönelik eleştirel vurgu, Habermas'ın düşüncelerinin şekillendirilmesi bakımından da ciddi bir arkaplan teşkil eden Max Weber'e kadar geri götürülebilecek niteliktedir.[86] Zira Weber, bilim ve teknolojideki gelişmelerde özgürleştirici bir potansiyelin de bulunduğunu ileri süren Aydınlanmacı iyimserliğe karşı, gerek kültür gerekse yaşam alanında vuku bulan rasyonalizasyon sürecinin, gerçekte tahakküm ilişkilerinin tesisinden başka bir sonuç do-

85 Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normaif Modeli", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, YKY, İstanbul, 2002, ss. 151, 158.

86 Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 81.

ğurmayacağından hareketle, rasyonelleşmenin sonuçlarına dair kötümser bir yaklaşım tarzı içerisinde olmuştur.[87]

Modernleşme sürecini temsil eden rasyonelleşmenin, bütün bir yaşam ve kültür alanında olduğu gibi, siyasal yaşam alanında da belirgin bir etkiye sahip olduğunu düşünen[88] Weber'e göre, siyasal yaşamda vuku bulan bürokratizasyon sürecini, söz konusu etkinin bir sonucu, yani rasyonalitenin siyasal düzeydeki karşılığı olarak görmek mümkündür. Weber açısından bakıldığında, bütün siyasal ve idari mekanizmaların araçsal aklın hâkimiyetine bağlı olarak tanzim edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve gayrişahsi kural, görev ve kurumların yaygınlaşmasına işaret eden bürokratizasyon sürecinin, nihayetinde araçsal akıl dolayımıyla biçimlendirilmiş olan siyasetin rutinleşmesi anlamında, siyasal kararların bürokratik resmiyetin hâkimiyeti dolayımıyla rutin idari kararlara dönüşmesini de beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.[89] Weber'in, bir siyasal topluluğun önderliği olarak tarif ettiği siyaset anlayışı[90] bağlamında değerlendirildiğinde, söz konusu bürokratizasyon süreci, açıkça siyasetin son bulması anlamına gelecektir.[91]

Weber'e göre, siyaset-rasyonalite karşıtlığı aslında eylem ile rutin arasındaki karşıtlığa tekabül etmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Weber, eylemi, zaman içerisinde yerleşmiş ve kemikleşmiş olan değer yargılarının yanı sıra söz konusu değer yargılarına bağlı olarak şekillendirilmiş davranış kalıplarının ötesine geçmenin bir imkânı olarak görür ve onu, rutinin dışına çıkabil-

87 Best, *a.g.e.* s. 175.

88 Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 167.

89 Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1992, s. 39.

90 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 131.

91 Tracy B. Strong, "'What Have We to Do With Morals?' Nietzsche and Weber on History and Ethics", *Politics and Modernity*, ed. Irving Velody and Robin Williams, Sage Publications, London, 1992, s. 15.

me potansiyeline sahip olduğunu düşündüğü özel bir tip olan *karizmatik lider* ile ilişkilendirir. Zira *karizmatik lider*, yerleşik değer yargılarının ötesinde bir düşünme ve eyleme potansiyeline sahip olduğundan ötürü,[92] kendi zamanında hüküm süren değer yargılarına bağlı olarak şekillenmiş olan düzenin belirlenimlerinden de özgür bir karakter arz eder.[93] Weber açısından bakıldığında, rasyonalitenin, her şeyi aynılaştıran ve sistemik birtakım ilişkilere bağlı olarak kendini sürekli bir biçimde yeniden üreten rutinin kurucu prensibi olması, dolayısıyla da rasyonel olanın rutine ait olmak anlamına gelmesi, Weber'in, aslında *karizmatik lider*in şahsında, verili olanın ötesine geçebilmenin bir koşulu olduğunu düşündüğü irrasyonel olana olumlu bir anlam yüklediği şeklinde yorumlanabilir. Weber'e göre, *karizmatik lider*, araçsal rasyonalizme bağlı olarak, zamanla rutin, bürokratik demir bir kafes haline gelmek suretiyle büyüsü bozulmuş ve bütün kamusal değerlerin çökmüş[94] olduğu bir dünyada, yaşamın anlam ve değerini kendi şahsında temellendirme ve bu suretle de kitlelere yön verme kudretindeki bir insan olup, siyasetin yokluğunun bir işareti olan bürokratik siyasetçiyle karşıtlık arz eden[95] karakteriyle, aynı zamanda siyasetin kurtuluşunun da imkânına gönderme yapmaktadır.

Weber açısından bakıldığında modern devlet, varlığını ister kitle demokrasileri içerisinde, isterse sosyalist bir toplumsal yapılanma içerisinde sürdürsün, gerçekte rasyonalitenin en gelişmiş biçiminden başka bir şey olmayan bürokratizasyonun tecessüm ettiği bir oluşuma tekabül etmektedir. Böyle bir bürokratizasyon sürecinin en açık sonucu ise, söz konusu modern siyasal sistem içerisinde bireysel özgürlüğün, bürokratik egemenliğe feda edilmesi olmuştur.[96] Kuşkusuz Weber, bürokratizasyon süre-

92 Weber, *a.g.e.* s. 326.
93 G. Stauth and B. S. Turner, *a.g.e.* s. 115.
94 Owen, *a.g.e.* 118.
95 *A.g.e.* s. 131.
96 Ahmet, Çiğdem, *a.g.e.* s. 163.

cinin, yalnızca siyasal yaşamla sınırlı kalmadığını, bütün bir toplumsal yaşam alanına nüfuz eden bir gelişim seyrine sahip olduğunu düşündüğünden dolayı, modern yaşam içerisinde gerçekleşen özgürlük kaybının da sadece siyasal anlamına bağlı bir özgürlük kaybı olarak düşünülemeyeceği açıktır.[97]

Weber'in rasyonalite sorununa bağlı olarak ileri sürdüğü söz konusu düşünceler, iki büyük dünya savaşı, siyasal anlamda son derece olumsuz sonuçlara gebe olan faşizm ve kültür endüstrisi gibi hususları düşünümlerinin merkezine alan Horkheimer ve Adorno tarafından daha da derinleştirilmiştir. Onlar birlikte kaleme almış oldukları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı çalışmalarında, tıpkı Weber gibi, Batılı rasyonaliteye ait hâkimiyet mantığının izlerini sürme çabası içerisinde olmuşlardır.[98] Birçok Aydınlanma eleştirmeni gibi, Horkheimer ve Adorno da sorunun kaynağında, insanın doğayla ilişkisinin araçsal mahiyetini bulmuşlar ve söz konusu ilişkiye bağlı olarak gelişen akıl anlayışının, gerek bireyselliği gerekse farklılığı ortadan kaldıracak bir özdeşlik mantığına bağlı olarak işlediğini ileri sürmüşlerdir.[99]

Söz konusu izleği takip eden Horkheimer ve Adorno, modern toplumsal yaşamın totaliter karakterinin temelinde araçsal aklın yaşam üzerindeki egemenliğinin bulunduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre, ister siyasetin, bütün bir toplumsal yaşamı kuşatıp tek tipleştirmesi fenomenine karşılık gelen faşizmde[100] olduğu şekliye açık bir biçimde, isterse kültür endüstrisinin sanat da dahil olmak üzere her şeyi bir meta haline, yani birbiriyle değiştirilebilir ve alınıp satılabilir nesneler haline getiren, kendi iç mantığına aykırılık arz eden ve kültür endüstrisine uyum sağlamayanları ise, "ekonomik acziyetle cezalandırarak"

97 *A.g.e.* ss. 163-164.

98 Best, *a.g.e.* s. 176.

99 Horkheimer ve Adorno, *a.g.e.* s. 29.

100 Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 33.

dışlayan piyasa düzeni[101] içerisinde örtük bir biçimde varlığını sürdürüyor olsun, totalitarizm deneyimi, nihayetinde araçsal aklın ve araçsal akla bağlı hâkimiyet mantığının tüm insani ilişkiler alanını belirleyecek güce kavuşmasının bir sonucudur. Her ne kadar başlangıcı itibariyle öncelikli olarak doğaya yöneltilen ve doğayı, tüm bilinmezliklerini ve sırlarını ifşa etmek suretiyle, insan için kullanılabilir bir nesne haline getirme amacına hizmet eden bir karakter arz etmiş olsa da araçsal aklın doğaya yönelik söz konusu mantığının insani varlık alanına da teşmil edilmesi, nihayetinde insanların da adeta şeyler mesabesine indirgenmesinin yanı sıra, özne-nesne ilişkisinde açığa çıkan tahakküm mantığının toplumsal yaşama da sirayet etmesine vücut vermiştir. Bundan dolayı, gerek Horkheimer gerekse Adorno, Aydınlanma düşüncesine ait akıl nosyonunun tahakküm ilişkilerine sebebiyet veren negatif bir formun bulunduğunu düşünmenin yanı sıra, yine Aydınlanma düşüncesi içerisinde, söz konusu tahakküm ilişkilerine ışık tutmaya muktedir bir başka formun da mevcut olduğundan hareketle, Aydınlanma düşüncesinin içsel bir eleştirisini yapmak suretiyle bireysel özerkliğin imkânını araştırmışlardır.[102] Bununla birlikte, tıpkı Weber gibi, onlar da rasyonelleşme ve özgürleşme arasında paralellik kurmuş olan modern ilerleme nosyonuna yönelik şüpheci ve pesimist bir tutum içerisinde olmaya devam etmişlerdir.

Kendisini söz konusu gelenek içerisinde konumlandırabileceğimiz Habermas da, Weber, Horkheimer ve Adorno'nun, araçsal aklın hâkimiyetinin, insanın özgürleşmesi önünde önemli bir engel teşkil ettiği şeklindeki fikirlerine katılsa bile, onların modernite projesi hakkındaki pesimist tavırlarını sür-

101 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, ss. 22, 37.

102 John P. Mccormick, "A Critical versus Geneological 'Questioning' of Technology: Notes on How Not to Read Adorno and Horkheimer", *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas*, ed. John P. Mccormick, Duke University Press, Durhem and London, 2002, ss. 271, 283.

dürmez. Habermas'a göre, gerek Weber gerekse Horkheimer ve Adorno her ne kadar Aydınlanma ve modernite ye yönelik eleştirel bir tutum içerisinde olmuşlarsa da özne-merkezli düşünme biçiminden kurtulamadıkları gibi, bizatihi modern perspektife içkin imkânlar alanı olarak varlıklarını sürdüren demokratikleşme ve özgürleşme önündeki siyasal açılımları görmeye muktedir olamamışlardır. Habermas açısından bakıldığında, Weber'in düşüncelerini problemli kılan husus, sorunu, rasyonalitenin tarihsel bir şekilde realize edilmiş belirli bir formundan değil de rasyonalizasyonun kendisinden kaynaklandığını düşünmesidir.[103] Benzer bir biçimde, Horkheimer ve Adorno ise, özne-nesne ilişkisi dışında kalan özne-özne, özneler-arasılık vb. ilişki biçimlerinin içeriklerinde barındırmış oldukları hususları aydınlatmaya muktedir bir akıl nosyonuna sahip olmamalarından dolayı, kendilerini, bireyin (aklın), araçsal akla ait tahakküm mantığından muhafaza edilmesine yönelik toplumsal boyuttan mahrum olan egolojik[104] bir strateji ile sınırlandırmaları nedeniyle yanılmışlardır.

Bundan dolayı Habermas, eleştirel teori geleneği ile bağlarını saklı tutmakla birlikte, demokratikleşme ve özgürleşmeye yönelik siyasal açılımlara imkân tanıdığını düşündüğü Aydınlanma ve modernite ye yönelik kendi eleştirel okumasının başlangıç noktası olarak, amaçsal-rasyonel eylem (emek) ve iletişimsel eylem (etkileşim) olarak adlandırdığı iki eylem tipini alır. Habermas'a göre, amaçsal-rasyonel eylem, bütünüyle teknik kuralların yönetiminde olan ve eylemin rasyonel ya da adil olup olmadığı hususunu tartışmaya açmaksızın, verili şartlar altındaki hedeflerin realize edilmesine yönelik bir eylem tipine karşılık gelmektedir. Buna karşın, iletişimsel eylem, bir yandan herhangi bir davranış hakkındaki karşılıklı beklentileri tanımladığı gibi, diğer yandan da en azından iki özne tarafından üzerinde muta-

103 Ahmet Çiğdem, *a.g.e.* s. 79.

104 Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 288.

bakata varılması ve onaylanması gereken bağlayıcı karakterdeki "ortak duygusal" normlar tarafından yönetilen bir eylem tipine tekabül etmektedir.[105] Söz konusu iki eylem tipinin birbirlerinden ayrıldıkları en bariz noktalardan biri özneler-arası bir mahiyete sahip olup olmamalarıdır. Amaçsal-rasyonel eylem veya araçsal eylem, son tahlilde doğa üzerinde egemenlik kurma amacına yönelik olan öznelci (*sübjektivist*) bir perspektif içerisinde temellendirilmiş olduğundan ötürü, özneler-arası bir boyuttan yoksunken, iletişimsel eylem, doğası gereği karşılıklı anlama ve uzlaşmaya yönelik bir muhtevaya sahip olması nedeniyle özneler-arası bir niteliğe sahiptir.[106] Modernite projesinin başarısının, söz konusu eylem tiplerinin, ilgili oldukları alanlar içerisinde yerli yerince fiiliyata geçirilmesine bağlı olduğunu düşünen Habermas, benzer bir biçimde, geç kapitalist dönemde deneyimlenen tahakküm sorununun da, söz konusu iki alan arasındaki ayırımın ortadan kalkmasına paralel olarak, araçsal eylemin yürürlükte olduğu ekonomi ve devletin, gerçekte iletişimsel eylem tarafından yönetilmesi gereken yaşam alanına nüfuz etmesiyle bağlantılı olduğunu düşünür.[107] Bundan dolayı, bu sorunun üstesinden gelinmesine yönelik teorik bir çabanın, Habermas'ın, eylem tipleri arasında yapmış olduğu söz konusu ayırımı dikkate alması son derece önemlidir. Aslına bakılırsa, Habermas tarafından formüle edilen *iletişimsel eylem teorisi*, tam da böyle bir çabaya karşılık gelmektedir. Habermas'ın, iletişimsel eylem teorisinden beklediği de, rasyonelliği araçsallıktan kurtarmak suretiyle, iletişimsel bir boyuta taşıyacak bir akıl anlayışının inşasını sağlamaktan başka bir şey değildir.[108] Zira rasyonelliğin iletişimsel bir muhteva kazanması, onu, araçsal akla bağlı bir tahak-

105 Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem – Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1992, ss. 110-111.

106 Steven Best – Douglas Kellner, *a.g.e.* ss. 286-287.

107 David Ashley, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Press, United States Of America, Colorado, 1997, ss. 53-54.

108 Steven Best – Douglas Kellner, *a.g.e.* s. 287.

küm mantığı olmaktan çıkaracağı gibi, nihayetinde modernite ve Aydınlanmaya ait özgürleşme idealinin gerçekleştirilebileceği bir demokrasi pratiğini hayata geçirecek olan ve özneler-arasında vuku bulan bir iletişimin sonucu haline taşıyacaktır.

Siyasal izdüşümü bağlamında ele alındığında, iletişimsel eylem teorisinin, son derece açık bir insani zemininin olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu insani zemin, insanın, özgür kılmaya ve kalmaya, herhangi bir tahakküm ilişkisi olmaksızın iletişim kurmaya yönelik tabii ilgisi olup, iletişimsel eylem teorisi de, doğal bir konuşmanın açıklık, rasyonel iletişim ve rasyonel bir konsensusün sağlanmasına işaret eden bir *telos*'a sahip olduğu *a priori* kabulüne bağlı olarak temellendiği bir teori olma[1] durumundadır. Kuşkusuz, böyle bir insani zemine sahip olan iletişimsel eylem teorisi, istisnasız, toplum içerisindeki her bireyin, araçsal rasyonalizme bağlı olarak kaybetmiş oldukları iletişimsel yeteneklerini yeniden kazanabilecekleri, kendi varoluşlarının toplumsal koşulları üzerinde demokratik bir kontrol çabası verebilecekleri ve nihayet her türlü siyasal mesele ve problemi özgür bir biçimde mütalaa edip, tartışabilecekleri bir kamusal alan vizyonunun da olmazsa olmaz bir gereklilik olduğuna gönderme yapar.[109]

Habermas'a göre, böyle bir kamusal alan vizyonuna karşılık gelen tarihsel bir formu, erken dönem burjuva toplumlarının liberal demokrasi deneyimlerinde gözlemlemek mümkün olup, bu toplumların okuryazar kulüpleri, salonlar, gazeteler, dergiler gibi siyasal tartışma ve katılım ortamlarında hayat bulan kamusal alan anlayışları tam da söz konusu forma karşılık gelmektedir. Piyasanın kendi kurallarına göre işlediği, mahremiyet alanı olarak aileyi muhtevasına alan bir özel alan kavrayışının egemen olduğu, devletin görevinin ise, yalnızca temel hakların korunmasıyla sınırlandırıldığı ve dolayısıyla da nötr bir devlet fikrinin hayata geçirildiği söz konusu demokrasi deneyiminde, bi-

109 Steven Best, *a.g.e.* ss. 151, 153.

zatihi özel alandan çıkmış olan burjuva kamusal alanı da toplumsal talep ve beklentilerin devlete aktarıldığı, bütün kamusal meselelerin eleştirel bir çerçeve içerisinde tartışılıp, değerlendirildiği açık bir siyasal özgürlük alanı fonksiyonuna sahip olmuştur.[110]

Geç modernlikle birlikte söz konusu kamusal alanın, bağımsız eleştiri ve muhalefet kaynağı olma vasfını kaybedecek şekilde bir dönüşüme maruz kaldığını düşünen Habermas'a göre, siyasal tahakkümün eleştiri zemini fonksiyonu görmüş olan kamusal alanın, yerini devlet, özel şirketler ve medyanın manipüle ettiği bir kamusallığa terk etmiş olması bu dönüşüm ve fonksiyon kaybının kaynağında bulunmaktadır.[111] Kamusal alanda vuku bulan bu dönüşüme paralel olarak, özgürlük ve devlet gücünün kullanımını, kendi kurallarıyla işleyen sivil toplumun varlık koşullarını korumakla sınırlı gören burjuva ideolojisinin geçerliliğini yitirmesinden neşet eden bir meşruiyet sorunu da açığa çıkmıştır.[112]

Habermas açısından bakıldığında, bu bağlamda zuhur eden meşruiyet sorunu, her ne kadar sistemin kendi iç mantığına bağlı olarak aşılabilse de böyle bir aşma süreci insani özgürlüğün feda edilmesi pahasına gerçekleştirilmek durumundadır. Zira tam bir manipülasyon mantığının işbaşında olduğu söz konusu yeni kamusal alan içerisinde, siyasete ait pratik sorunların teknik sorunlara dönüştürülmesine gönderme yapan teknokratik bilincin yaygınlaştırılması, her ne kadar kitleleri depolitize edip sadık varlıklar haline getirse bile, insanın sahip olması gereken özgürlüğü ve eleştirel düşünce gücünü de elinden alır niteliktedir.[113]

110 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora – Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 93-117.

111 *A.g.e.* ss. 302-303.

112 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. by. Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston, 1975, ss. 36-37.

113 Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, ss. 123-124, 133.

Böyle bir tablo karşısında Habermas'ın tavrı, gerek özgürlük gerekse meşruiyet sorununa yönelik sahici bir siyasal çözüm olma iddiasındaki, kendi teorisini, yani iletişimsel eylem teorisini ileri sürmek olmuştur. Habermas'a göre, kendi teorisini diğerine göre ayrıcalıklı kılan husus, her iki yaklaşım biçiminin demokrasi anlayışlarında açığa çıkmaktadır. Araçsal akıl anlayışına bağlı olarak tesis edilen ve teknokratik bir rasyonalizasyon sürecinde tam bir manipülasyon mantığına vücut veren yaklaşım tarzı, sivil toplum-devlet ayırımı üzerinden temellendirilmiş olması ve buna bağlı olarak da siyasal katılımı ise, manipüle edilmeleri nedeniyle aynı zamanda depolitize olmuş vatandaşların, önceden belirlenmiş olan siyaset ve amaçları ritüalistik bir onaylamayla sınırlı tutan formel bir demokrasi anlayışı sunarken, Habermas, kendi teorisini, sivil toplum-devlet-ekonomi ayırımı ekseninde tesis etmek, sivil toplumu da siyasal normı ve kuralların özneler-arasında rasyonel bir iletişim yoluyla belirlendiği siyasal bir kamusal alan olarak tanımlayan[114] katılımcı bir demokrasi modeli öngörmüştür.

En genel formu içerisinde ifade edildiğinde, Habermas, gerek düşünme alanında gerekse bir bütün olarak hayatın tüm alanlarında araçsal aklın hâkimiyetinden kaynaklanan rölativistik çözülme ve belirgin bir özgürlük kaybının üstesinden gelmenin yolunu, temelinde iletişimsel eylem teorisinin olduğu iletişimsel bir rasyonalite anlayışında bulur. Bundan dolayı Habermas, bir yandan Descartesçı ve Kantçı özne nosyonunun sıkı bir eleştirisini yaparken, diğer yandan da Hegel ve Marx felsefeleriyle benzer bir biçimde öznenin ilişkiselliğine vurgu yapmıştır. Kuşkusuz Habermas'ın bu tutumu, onu modernite ve Aydınlanmanın temel ideallerinden vazgeçmeye sevk etmiş değildir. Habermas da yine Hegel ve Marx'la benzer bir biçimde, modern ve Aydınlanmacı düşünce tarzının özne dolayımı yoluyla tanımlamış olduğu akıl, ilerleme ve evrensellik gibi birtakım temel karakteristiklerini, her ne kadar farklı bir bağlama taşımış olsa da

114 Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", *a.g.e.* s. 163.

iletişimsel rasyonalite, özneler-arasılık ve konsensus gibi kavramlar ekseninde yeniden tanımlamak suretiyle muhafaza etmiştir.

Habermas'ın, Aydınlanma düşüncesini restore etmek suretiyle, vücut vermiş olduğu problemlerinden arındırılıp muhafaza edilmesi şeklinde tanımlanabilecek yaklaşımına karşıt bir biçimde, her ne kadar aynı potada eritilmeleri pek mümkün görünmese de postmodern ve postyapısalcı olarak adlandırılan düşünürler açısından bakıldığında, söz konusu muhafaza edici karakteri nedeniyle Habermas, gerek modern sübjektivizm sorununun gerekse bu soruna bağlı olarak açığa çıkan dışlayıcı mantığın dışına çıkamamış ve söz konusu problemlerin bizatihi kendi önerisi içerisinde devam etmesine sebebiyet vermiştir. Buna mukabil Habermas ise, çağdaşı olan ve büyük ölçüde Nietzsche ve Heidegger felsefelerinden beslenen postmodern veya postyapısalcı düşünce tarzlarının, modern aklın tek tipleştirici tahakküm mantığına karşı önermiş oldukları kimlik, tekillik ve farklılık anlayışlarının, rölativizme kapı açacağını, dolayısıyla da modernite projesinin evrensellik vasfı açısından tehlikeli sonuçlara yol açabileceğini ileri sürmüştür. Habermas, sorunun, modern akıl anlayışından ziyade, aklın belirli bir formuna karşılık gelen ve hiçbir biçimde aklın yegâne formu olması mümkün olmayan sübjektivist, yani özne-merkezli akıl anlayışının hâkimiyetine bağlı olarak açığa çıkan bir sorun olduğunu düşündüğü için, Nietzsche ve Heidegger felsefelerinin yanı sıra, onların takipçileri olduklarını düşündüğü postyapısalcı düşünürlerin radikal akıl eleştirileri karşısında modernizmin savunusunu yapma cihetine gitmiştir.

Oysa postmodern veya postyapısalcı düşünce açısından bakıldığında, Habermas'ın iletişimsel akıl anlayışına bağlı olarak geliştirmiş olduğu siyasal proje de, modernizmin evrensellik idealine bağlı olarak her şeyi bir potada eriten, dolayısıyla da farklılıkları, tekilliği ve çoğulluğu dışlayan bir perspektif olarak kalmıştır. Bu düşünürlere göre, Habermas tarafından öngörülen

demokrasi modeli de, her ne kadar ortak norm ve değerlere ulaşılabileceğini öngörmek suretiyle siyasal toplumun, rasyonel siyasal tartışmalara iştirak edebilme özgürlüğü dolayımıyla da bireylerin varlığını güvence altına almayı taahhüt etmiş olsa da, söz konusu güvence gerek rasyonel davranmayan bireyler gerekse rasyonel konsensus içerisinde yer almayan topluluklar açısından geçerli olmayacağı için, farklı yaşam tarzlarının yadsınmasıyla sonuçlanmak durumunda olan bir modeldir. Bu perspektiften hareketle postmodern veya postyapısalcı düşünce, aklın, tikel bir grup, kültür veya tarihsel bir dönemle sınırlandırılması mümkün olmayan evrensel nitelikteki insani özle özdeşleştirilmesinin, nihayetinde bizatihi yaşamın olumsallığından neşet eden farklılık ve çatışmaları birer zenginlikten ziyade, rasyonel olarak addedilen öznelerin üzerinde uzlaşım sağlaması gereken norm ve değerlerden sapmak anlamına geleceği gerekçesiyle, Habermasçı anlamdaki revizyonist akıl eleştirisiyle yetinmeyip, aklın radikal bir eleştirisini sunma çabası vermiştir.

d) *Aklın Radikal Eleştirisi*

Modern siyaset felsefesi, aklın siyasetin nihai meşruiyet ölçütü olarak kabul edilmesi ile bağlantılı bazı niteliklere sahiptir. Buna göre, modern siyaset felsefesi, insanların içerisinde yaşamış oldukları tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan farklılıklarına rağmen, söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öze sahip olduklarını kabul ettiği için özcü; siyaseti (siyasal toplumu, siyasal kavramları, siyasal kurumları ve siyasal değerleri) bu öze referansla kavramlaştırdığı için temelci; insani özün akıl olduğundan hareketle, insana, eylemlerinin ve içerisinde bulunmuş olduğu koşulların bilincinde olabilme ve bunları rasyonel biçimde kontrol edebilme gücü atfettiği için özne merkezci; aklın ve akli olanın koşullara göre değişmediğinden hareketle herkes için geçerli olabilecek nitelikte ahlaki ve siyasal ilkelerin bulunduğunu ve rasyonel varlıklar olarak insanların bu ilkeler üzerinde anlaşabileceklerini varsaydığı için evrenselci ve

nihayet tarihi ise, ideal siyasal düzene doğru işleyen akılsal bir süreç olarak gördüğü için ilerlemeci bir karaktere sahiptir. Kuşkusuz modern siyaset felsefesinin nasıl bir mahiyete sahip olduğunu anlamak bakımından önemli olan bu özellikler, aynı zamanda modern siyaset felsefesinin hangi bakımlardan problemli ve eleştiriye açık bir mahiyet arz ettiğini anlamak bakımından da son derece önemlidirler.

Tam da bu noktada, aklın radikal eleştirisinin, modern siyaset felsefesine ait yukarıda bahsedilen niteliklerin radikal biçimde sorgulanmasına karşılık geldiği söylenebilir. Akıl da dahil olmak üzere insani her şeyin belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamın ürünü olduğu yönündeki bir düşünceden hareketle söz konusu eleştiri; bir insani özün olmadığını, siyaseti dayandırabileceğimiz herhangi bir temelin bulunmadığını, insanın kendisine ve içerisinde bulunmuş olduğu koşullara ilişkin bilincinin sınırlı olduğunu, evrensel bir ?iyi?nin mümkün olmadığını ve tarihin işleyişine içkin rasyonel bir düzenin bulunmadığını iddia eder. Bu iddialar en açık biçimde postmodern olarak nitelendirilen düşünürler tarafından dile getirildiği için, postmodern düşünce*

* İçerisinde Lyotard, Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze, Vattimo, Jameson vb. düşünürlerin bir arada anıldığı postmodernizm kavramının, en genel anlamıyla, gerek Batı metafizik geleneğine ait hakikat telakkisinin, gerekse modernizmin hakikat ve bilginin imkânı konusundaki optimist tutumunun nihai sınırlarına ulaştığına, metafiziğe ve modern düşünceye ait hakikat temellerinin yanı sıra, sistem ve teori fikrinin, düalist düşünce tarzının, ilerleme düşüncesinin, objektif ve tarafsız bilgi idealinin artık anlamını yitirdiğine işaret eden bir düşünce tarzına ya da edebiyat, sanat, psikanaliz ve felsefenin iç içe geçtiği kendine özgü bir felsefe yapma biçimine gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Buna göre, son derece şümullü bir kavram olarak postmodernizm, Aydınlanmayla birlikte en kamil bir forma ulaşmış olan tek ve biricik doğruluk ve hakikat fikrinin sorgulanmasına, modernizmin sonuna, her şeyin mübadele değerine dönüştüğü ve taklidin gerçekten daha gerçek bir biçimde aslın yerine ikame edildiği kültürel ve düşünsel bir atmosfere, gerçekliğin sınırsız bir yorumlama sürecine tabi tutulduğu bir imkânlar alanına, öznenin ademimerkezileştirilmesine ve nihayet modernizmin adalet, teori, hakikat vb. kavramlarla kendisini meşrulaştırmış olduğu, bilimsel ./..

aklın radikal eleştirisinin en iyi örneğini oluşturur. Öte yandan, postmodern düşünce kadar radikal olmasa da modern siyaset felsefesine ciddi eleştiriler yöneltmesi hasebiyle toplulukçu siyasal düşüncenin* de aklın radikal eleştirisinin bir örneğini sunduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle biz de çalışmamızın aklın radikal eleştirisi başlıklı bu bölümünde, genel olarak modern siyaset felsefesine özel olarak ise modern akıl anlayışına yönelik eleştirileri bağlamında sırasıyla toplulukçu siyasal düşünce ve postmodern siyasal düşünceyi ele almaya çalışacağız.

Toplulukçu siyasal düşünce, temelde, modern siyaset felsefesinin özne merkezci karakterinin bir uzantısı olan toplumsal bağlamı ihmal edilmiş birey anlayışını hedef alır. Toplulukçu siyasal düşünceye göre, modern siyaset felsefesinin varsaydığının aksine birey toplumsal yaşamı öncelemez; tersine, birey toplumsal yaşamın bir ürünüdür. Modern birey anlayışına yönelik eleştirisi ile bağlantılı olarak toplulukçu siyasal düşünce, modern siyaset felsefesinin evrenselci karakterini de eleştiriye tabi tutar. Modern siyaset felsefesi bireye ve bütün bireylerin ortak özü olarak gördüğü akla ontolojik bir öncelik atfettiği için, gerek bi-

../. ve nesnel olma iddiasındaki söylemlerin metaanlatı olarak kabul edilip reddedilmek suretiyle yalnızca mikro-anlatıların mümkün görüldüğü farklı bir düşünce tarzına karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere postmodernizm bağlamında karşımıza çıkan en temel karakteristiklerin ise, olumsallık düşüncesi, antihümanizm, perspektival hakikat fikri, farklılık, tekillik ve çoğulculuk gibi düşünce ve kavramlar olduğu söylenebilir. *Bkz.* Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

* Türkçe literatürde "komüniteryan siyasal düşünce "ya da " cemaatçi siyasal düşünce" olarak da adlandırılan toplulukçu siyasal düşünce birey-topluluk ilişkisinde topluluğu merkeze alan bir siyasal düşünce anlayışını savunur. Söz konusu anlayışa uygun olarak, toplulukçu siyasal düşünce, Antik Yunan siyaset felsefesinden, özellikle de Aristoteles'in siyaset ve ahlak felsefesinden beslenir. Her ne kadar birey merkezli karakterleri nedeniyle bütün modern siyasal düşünce sistemlerine eleştiriler yöneltmiş olsa da, toplulukçu siyasal düşünce literatürde daha ziyade liberal siyasal düşünceye yönelik eleştirileriyle meşhurdur. Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel ve Charles Taylor toplulukçu siyasal düşüncenin önemli simalarından bazılarıdır.

reyin gerekse aklın, içerisinde bulunulan toplumsal koşullardan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu varsayıp, bütün insanların üzerinde anlaşabilecekleri evrensel ilkelerin ve meşruiyetini bu ilkelere bağlı olarak kazanacak olan evrensel bir siyasal düzenin var olduğunu kabul ederken, toplulukçu siyasal düşünce, bireyin akılda dahil olmak üzere sahip olduğu bütün niteliklerin içerisinde bulunmuş olduğu toplumsal koşullardan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini varsaydığı için, birey ve aklın bağlam bağımlı olduğunu, dolayısıyla toplumsal bağlamları aşan, onların üzerinde bulunan evrensel bir iyinin olamayacağını kabul eder. Bu noktada, modern siyaset felsefesinin evrenselciliğine karşın, toplulukçu siyasal düşüncenin bağlamsalcı olduğunu söyleyebiliriz.

Aslında bireyin ve aklın toplumsal bağlamına yönelik vurgu çalışmamızın soyut aklın eleştirisi başlıklı kısmında da belirtildiği üzere, Hegel ve Marx'ın düşüncelerinde de vardır. Nitekim bazı yorumcular, bu hususta hareketle, Hegel ve Marx'ı bağlamsalcı düşünürler olarak görerek,[115] toplulukçu siyasal düşünceyi bu düşünürlere kadar geri götürmüşlerdir.[116] Fakat biz bu görüşe katılmıyoruz. Zira, Hegel ve Marx, her ne kadar tarih felsefeleri gereği; tarih içerisindeki farklı toplumsal bağlamlara göre değişkenlik arz eden iyi tasavvurlarından bahsetseler de, yine tarih felsefeleri gereği; tarihin ileriye doğru işlediğini ve tarihsel sürecin sonunda evrensel iyiye, dolayısıyla da evrensel siyasal düzene ulaşılacağını kabul ettikleri için, onların bağlamsalcılıkları, evrensel hakikatin açığa çıkmasından önceki tarihsel dönemlerle sınırlıdır. Üstelik bu düşünürler, soyut birey anlayışını eleştirmelerine rağmen, insani bir özün bulunduğunu, bu özün tarihsel sürecin sonunda ortaya çıkacak olan doğru top-

115 Murat Özbank, *Rawls – Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 23-25.

116 Amy Gutmann, "Communitaraian Critics of Liberalism", *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, Oxford University Press, Oxford 1992, ss. 121-122.

lumsal düzende gerçeklik kazanacağını ve böylece, kendi kendisinin tam anlamıyla bilincine varacak olan özgür bireye ulaşılacağını varsaymaları bakımından ilerlemeci, özne merkezci ve bireyci oldukları için de modern siyaset felsefesi içerisinde kalırlar. Bu bağlamda, toplulukçu siyasal düşüncede, modern siyaset felsefesinin özne merkezcilik ve evrenselcilik gibi niteliklerinin yanı sıra, ilerlemecilik niteliğinin de bir eleştirisinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Başta da belirtildiği gibi toplulukçu siyasal düşüncenin modern siyaset felsefesi eleştirisi temelde birey merkezli siyaset anlayışının bir eleştirisidir. Her ne kadar bireycilik modern siyaset felsefesine ait bütün yaklaşım biçimlerinin ortak bir özelliği olsa da, toplulukçu siyasal düşünce, modern siyaset felsefesi eleştirisini bireyci siyasal düşüncenin en somut örneği olarak gördüğü[117] liberal siyasal düşüncenin eleştirisi yoluyla ortaya koyar. Toplulukçu siyasal düşüncenin liberal siyasal düşünceyi eleştirdiği hususlar şunlardır:

İlk eleştiri liberal siyasal düşüncenin ahlakı kişisel bir tercih meselesi olarak görmesine yöneliktir. Liberalizm, ontolojik olarak bireye öncelik atfederek, değerlerin, bireyin özgür seçiminin bir ürünü olduğunu varsaydığı için,[118] ahlakı bireyin varlık koşulu olarak görmez. Liberalizmin her türlü mükemmeliyetçi siyaset görüşüne karşı olması bu anlayışın bir sonucudur. Liberalizme göre, tıpkı diğer seçimler gibi ahlaki seçimler de, bireyin özgürlük alanında olduğu için, siyasetin, bireyi ahlaki olarak yetkinleştirmek gibi bir amacı olamaz.[119] Buna karşın, toplulukçuluk, bireyin; karakterini, kimliğini, dolayısıyla da varlığını ait

117 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 380-381.

118 J. B. Scheneewind, "Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality", The *Journal of philosophy*, Volume 79, Issue 11, November, 1982, s. 658.

119 Stephen Mullhal and Adam Schift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford and Cambridge 1992, s. 26.

olduğu topluluğun değerler sistemi içerisinde kazanacağını kabul ettiği için, ahlaki değerlerin korunması, geliştirilmesini ve bireyin bu değerler yoluyla kendisini en yetkin biçimde gerçekleştirmesine uygun koşulların oluşturulmasını siyasetin asli işlevi olarak görür.[120]

Bireyin ahlakı önceliediği yönündeki liberal anlayışa yönelik toplulukçu eleştiri, liberal özgürlük düşüncesinin de bir eleştirisini içerir. Liberalizm, söz konusu anlayışın bir sonucu olarak, özgürlüğü bireyin kendi iyi yaşam anlayışını tercih etmesi ve tercih etmiş olduğu iyi anlayışını takip etmesinin önünde bir engelin bulunmaması olarak tanımlar. Liberalizme göre, mükemmeliyetçi siyaset anlayışı, bireyin belirli bir iyi tasavvuruna göre dizayn edilmesini esas aldığı, dolayısıyla da siyasal iktidarın bireysel özgürlük alanına müdahalesini gerektirdiği için kötüdür. Buna karşın, toplulukçuluk, ahlakın bireyi önceliediğine yönelik kabulünün bir sonucu olarak, bireyin ancak bir topluluğun ve o topluluğa ait değerler sisteminin varlığı durumunda anlamlı seçimler yapabileceğini varsaydığı için, siyasal iktidarın bireyin varlık koşulu olarak gördüğü belirli değerler sistemini koruması ve geliştirmesine yönelik eylemlerini özgürlüğün önünde bir engel olarak görmez.[121] Tersine, toplulukçuluk, pozitif bir özgürlük anlayışına sahip olduğu için, siyasal iktidarı, içerisinde kişinin gelişip serpilebileceği değerlerin korunması ve canlı tutulmasına yönelik ilgi ile yükümler.

İkinci eleştiri, liberal siyasal düşüncenin benimsemiş olduğu etik ve bu etik temelinde sunmuş olduğu adalet kavramlaştırmasına yöneliktir. Liberal siyasal düşünce deontolojik etiği benimser. En tipik örneğini Kant'ın düşüncelerinde bulabileceğimiz bu etik anlayışa göre, şayet herhangi bir davranış belirli bir sonuca (iyi,

120 Andre Berten vd., *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. Eylem Özkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 16.

121 Axel Honneth, "Negative Freedom and Cultural Belonging: Unhealthy Tension in Political Philosophy of Isaiah Berlin", *Social Research* 66, No. 4 (1999): ss. 1072-1073.

fayda vb.) göre gerçekleştirilmişse, onun ahlaki davranış olarak kabul edilmesi söz konusu olamaz. Buna karşın, toplulukçu siyasal düşünce deontolojik etikten köklü biçimde farklı olan erdem etiğini benimser. En tipik örneğini Aristoteles'in düşüncelerinde bulabileceğimiz erdem etiği ise, teleolojik bir etik olup, ahlaki davranışı belirli bir sonuca, ulaşılmak istenen bir amaca göre tanımlar. Erdem etiğine göre, kişi, ancak kendi iyisini gerçekleştirmek için eylemde bulunarak bir ahlaki davranış sergilemiş olur.

Teleolojik etik-deontolojik etik ayrımı siyasal düşüncede iki farklı adalet anlayışı olarak karşılığını bulur.[122] Teleolojik etik temelli adalet anlayışı, siyasetin bir iyi yaşam tasavvurunu amaçlamasını esas alır. Buna göre adalet, ortak iyinin hayata geçirilmesine karşılık gelir. Buna karşın, deontolojik etik temelli adalet anlayışı, siyasetin belirli bir iyi tasavvurunu amaçlamaması gerektiği varsayımının bir sonucu olarak, adaletin, ortak yaşamın herhangi bir iyi yaşam anlayışı doğrultusunda belirlenmemesi durumunda hayata geçebileceğini varsayar.[123]

Aslına bakılırsa söz konusu iki adalet anlayışı arasındaki ayrımının daha da gerisinde, birey-ahlak ilişkisine dair yukarıda belirtmiş olduğumuz iki farklı anlayış bulunmaktadır. Liberal siyasal düşünce birey merkezli bakış açısının bir sonucu olarak, ahlakı, bireysel tercih meselesi olarak gördüğü için, bireylerin tercihlerini aşan kolektif herhangi bir iyinin bulunmadığını,[124] dolayısıyla da, siyasetin ortak iyiyi gerçekleştirmek gibi bir amacının olamayacağını iddia eder. Böylece, liberal siyasal düşünce, adaleti, ortak iyinin değil, bireysel iyilerin hayata geçebilmesi meselesi olarak ele alır.[125] Liberal siyasal düşünceye göre, farklı iyi anlayışlarının bir arada yaşayabilmesi, ortak yaşamın, hiçbir

122 Leslie Paul Thiele, *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern and Postmodern Poltical Theory*, Seven Bridges Press, New York, 2002, s. 203.

123 Alasdair MacIntyre, "Vatanseverlik Bir Erdem midir?", çev. Elif Ergezen, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Berten vd., Dost, Ankara, 2006, s. 240.

124 Michael Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", çev. Didem Yılmaz, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Berten vd., Dost, Ankara, 2006, s. 256.

125 S. Melisa Williams, "Justice Toward Groups: Political Not Juridal", *Political Theory*, Vol.23, No. 1, February 1995, s. 67.

bireysel iyi anlayışını gözetmeyen ve bu özelliği itibariyle de, bütün iyi anlayışlarının üzerinde bulunan adalet ilkelerine göre düzenlenmesini gerektirir.[126] Liberal siyasal düşünce, bu ilkelere, uygulanmalarından doğacak sonuçlardan bağımsız biçimde, *a priori* olarak, doğruluk ve bağlayıcılık atfetmesi nedeniyle, deontolojik bir adalet anlayışına sahiptir. Deontolojik adalet* anla-

126 Michael Sandel, "The Precedural Republic and the Unencumbered Self", *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 13.

* Deontolojik adalet anlayışının en tipik örneği, liberal siyaset felsefesinin çağdaş temsilcilerinden John Rawls'ın ünlü "A Theory of Justice" (Bir Adalet Teorisi) isimli çalışmasında ortaya koymuş olduğu adalet anlayışıdır. Rawls'ın adalet düşüncesi Kant'ın ahlak felsefesinin siyaset felsefesindeki bir uzantısı olup, Rawls kendi düşünceleri açısından Kant'ın önemini teslim eder. Kant'ın ahlak ilkeleri gibi Rawls'ın adalet ilkeleri de evrenseldir ve Kant nasıl belirli bir sonuçtan bağımsız olmayı ahlaki eylemin ayırıcı vasfı olarak görmüşse, aynı şekilde Rawls da, belirli bir iyi anlayışından bağımsız olmayı, adalet ilkelerinin ayırıcı vasfı olarak görmüştür. Söz konusu çalışmasında, Rawls, "Adil bir toplumsal düzen hangi ilkeler üzerinde temellenmelidir?" sorusuna bir cevap vermeye çalışır. Rawls toplumu sözleşme temelinde açıklayan diğer liberal filozoflar gibi, toplum öncesi bir durumu varsayarak böyle bir durumda bireylerin toplumu kurmak için üzerinde anlaşacakları adalet ilkelerinin neler olabileceğini araştırır. Rawls'ın, bireylerin, üzerinde anlaşacakları ilkelerin adalet ilkeleri olması için toplum öncesi durumda kurulacak olan toplumdaki konumlarının avantaj veya dezavantajlarını bilmeleri fakat kendilerinin hangi konumda olacaklarını bilmemeleri gerektiğini varsayması, onun adalet anlayışının Kant'ın ahlak felsefesi ile olan bağlantısını görmek açısından önemlidir. Tıpkı Kant'ın, çıkarları tarafından belirlenen bireyin akla uygun olanı bulamayacağını, dolayısıyla da evrensel ahlak ilkelerine ulaşamayacağını düşünmesi gibi, Rawls da, kurulacak olan toplumdaki konumunu bilen bireyin, akla değil çıkarlarına uygun olanı tercih edeceğini, dolayısıyla da adalet ilkelerine ulaşamayacağını düşünür. Kantçı liberalizm olarak da nitelenen Rawlsçı liberalizm, daha önce değinmiş olduğumuz doğal hukukçu liberalizm gibi rasyonalist bir epistemoloji üzerinde temellenir. Doğal hukukçu liberalizm, ortak yaşamı düzenleyen kuralları akla içkin olduğunu varsaydığı doğal hukukta tellendirirken, Rawlsçı liberalizm, söz konusu kuralları akıl yoluyla ulaşılabileceğini varsaydığı adalet ilkelerinde temellendirir.

yışı, liberal siyasal düşüncede, adaletin iyiye önceliği prensibi olarak ifadesini bulur.[127] Buna karşın, birey-ahlak ilişkisinde önceliği ahlaka veren toplulukçu siyasal düşünce, iyinin önceliğini esas alır. Toplulukçu siyasal düşünceye göre, iyi tasavvuru, bireyin tercihinin bir ürünü değildir. Tersine, bireyin tercihleri belirli bir iyi tasavvurunun bir ürünüdür.[128] Toplulukçu siyasal düşünce, iyi tasavvurunun ise, ancak bir topluluk yaşamı içerisinde hayat bulacağını, dolayısıyla her iyi tasavvurunun kolektif bir iyiye karşılık geldiğini varsayar. Toplulukçu siyasal düşüncenin, bir toplulukta, ortak yaşamı düzenleyen kuralların gerisinde, o topluluğun iyi tasavvurunun bulunduğu yönündeki kabulü,[129] bu varsayımın bir sonucudur.

Üçüncü eleştiri liberal siyasal düşüncedeki bireysel yarar ile toplumsal yarar arasındaki bağlantısızlığa yöneliktir. Toplulukçu siyasal düşünce kişinin, kendi yararına vesile olan davranışı ile, ait olduğu topluluğu ayakta tutmak için gerekli olan davranışı arasında sistematik bir yöndeşme olduğunu önceden varsayar.[130] Oysa liberal siyasal düşüncede durum farklıdır. Liberal siyasal düşüncede, kişinin yararı, ait olduğu topluluğun yararından kavramsal olarak uzaktır. Kişi kendi yararının peşinden koşarken, toplumsal yarara katkıda bulunabilir, ancak bu katkı dolaylıdır.[131] Liberal siyasal düşünceye göre, kişinin toplumsal yarara katkıda bulunması, kendi mutluluğunun bir parçasını oluşturmaz. Bunun nedeni, liberal siyasal düşüncenin toplum anlayışıdır. Liberal siyasal düşünce, tıpkı birey-ahlak ilişkisinde olduğu gibi, birey-toplum ilişkisinde de, önceliği bireye verdiği için, bireylerin toplumsal yaşamı önceleyen çıkarlara sahip olduklarını varsayar[132] ve toplumu, verili çıkarlarını gerçekleştir-

127 Michael Sandel, *a.g.m.* s. 14.

128 Michael Walzer, *a.g.m.* s. 265.

129 Alasdair MacIntyre, "Vatanseverlik Bir Erdem midir?", *a.g.m.* s. 242.

130 Ross Poole, *a.g.e.* s. 85.

131 Charles Taylor, "Atomism", *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri and Avner De-Shalit, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 30.

132 *A.g.e.* s. 29.

mek yönünde hareket eden bireylerin birbirleriyle girmiş olduğu bir ilişkiler ağı olarak görür.[133] Söz konusu toplum anlayışında, bireysel çıkarlar toplumun varlık nedeni olarak görüldüğü ve buna bağlı olarak da, topluma araçsal bir değer atfedildiği için, birey-toplum ilişkisi, ortak yaşamı düzenleyen formel kurallar yoluyla kurulan mekanik bir ilişki olarak tasavvur edilir.[134] Buna karşın, toplulukçu siyasal düşünce, bireyin bütün niteliklerini toplamsal yaşam içerisinde kazandığını varsaydığı için, liberal siyasal düşüncenin aksine, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi organik bir ilişki olarak görür. Toplulukçu siyasal düşünceye göre, bu ilişki gereği, bireyin yararı ait olduğu topluluğun yararından bağımsız olarak düşünülemez.

Ele alacağımız son eleştiri ise, liberal siyasal düşüncenin evrenselci karakterine yöneliktir. Toplulukçu siyasal düşünce, liberal siyasal düşüncenin aksine, toplumların tarihsel özgüllüklerinden kaynaklanan farklı iyi tasavvurlarına sahip oldukları varsayımından hareketle, bütün toplumlar için geçerli olabilecek bir siyasal düzen fikrini reddeder. Liberalizm evrensel siyasal düzen fikrini evrensel hukuk temelinde savunur. Liberalizme göre, evrensel siyasal düzen, ortak yaşamın evrensel ahlak ilkelerinden türeyen evrensel hukuka göre düzenlendiği siyasal düzendir. Liberalizmde ahlak ilkeleri gibi hukuk da, tarihsel-toplumsal bağlamı ihmal edilmiş soyut birey anlayışına dayanır. Liberalizm, bireylerin içerisinde bulunmuş oldukları tarihsel-toplumsal koşulları önceleyen ortak bir öze sahip olduklarını varsaydığı için, bütün toplumlar için geçerli olma niteliğini haiz bir hukukun var olduğunu iddia etmiştir. Toplulukçu siyasal düşünce, tıpkı evrensel ahlak ilkeleri gibi, evrensel hukukun da, soyut bir birey anlayışı üzerinde temellendiği için formel bir karaktere sahip olduğunu ve bu karakterin bir sonucu olarak, evrenselci etikte bireylerin toplumsal bağlamlarından kaynaklanan özgüllüklerinin ihmal edilmesi gibi, liberalizmin evrensel

133 Michael Walzer, *a.g.m.* s. 255.

134 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 368.

hukuk düşüncesinde de toplumların tarihsel bağlamlarından kaynaklanan özgüllüklerinin ihmal edildiğini iddia eder.[135]

Bağlamsalcılık, toplulukçu siyasal düşüncenin olduğu kadar, postmodern siyasal düşüncenin de temel bir özelliğidir. Bu anlamda her iki siyasal düşüncenin, aklın bağlam bağımlı olduğunu kabul etmelerine bağlı olarak, siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz evrensel bir iyinin olmadığı konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Fakat toplulukçu siyasal düşünce ile postmodern siyasal düşüncenin bağlam hakkındaki yorumları birbirinden farklıdır. Postmodern siyasal düşünce ile kıyaslandığında toplulukçu siyasal düşünce, bağlamın daha istikrarlı ve kararlı bir mahiyet arz ettiği kanaatindedir. Nitekim toplulukçu siyasal düşünce, bir topluluğun iyi anlayışının, o topluluk yaşamında siyaset için referans olabilecek ölçüde bir değişmezlik vasfına sahip olduğunu, söz konusu bağlam anlayışının bir sonucu olarak ileri sürmüştür. Buna karşın, postmodern siyasal düşünce, bağlamın siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir referans sunamayacak ölçüde dinamik ve değişken bir mahiyete sahip olduğunu kabul ettiği için, iyinin topluluksal bağlamlara göre değişkenlik gösterdiği yönündeki görüşüne katıldığı toplulukçu siyasal düşüncenin homojen ve istikrarlı topluluk anlayışına karşı çıkar.[136] Postmodern siyasal düşünce açısından bakıldığında, toplulukçu siyasal düşünce de, söz konusu topluluk anlayışı nedeniyle, özcülük sorunuyla maluldür.[137] Bu nedenle, postmodern siyasal düşüncenin daha iyi anlaşılması bakımından, bağlamsallık kavramının yanı sıra bir başka kavrama daha; özcülüğün çok daha radikal bir eleştirisini içeren olumsallık kavramına da müracaat etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

135 Stephen Mullhal and Adam Schift, *a.g.e.* s. 19.

136 Stephen K. White, "The Bearing of Postmodernism on Justice", *Politics at the End of History*, ed. Fabio B. Dasilva – Mathew KanJirathinkal, Peter Lang Publishing, New York, 1993, s. 31.

137 Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, s. 106.

Olumsallık, anlam içeriği itibariyle özcülüğün zıddı olan bir kavramdır. Özcülük; belirliliğe, kesinliğe, kalıcılığa ve evrenselliğe gönderme yaparken, olumsallık; müphemliğe, belirsizliğe, gelip geçiciliğe ve göreceliliğe gönderme yapar.[138] Postmodern siyasal düşünce, varlığın olumsal olduğunu, dolayısıyla da varlığa içkin bir mantığın, rasyonel bir düzenin bulunmadığını kabul eder. Postmodern siyasal düşüncenin, birey, topluluk, siyaset, siyasal değer ve normların, içlerinde anlamlarını sabitleyebileceğimiz bir özü barındırmadıkları, içerisinde bulundukları anın koşullarına göre değişkenlik gösteren bir mahiyet arz ettikleri yönündeki iddiası, söz konusu kabulün bir sonucudur. İlk bakışta bu iddia, postmodern siyasal düşüncenin siyaseti değerlendirebileceğimiz herhangi bir referans sunmadığı biçiminde yorumlanabilir. Fakat modern siyaset felsefesine ilişkin değerlendirmeleri dikkate alındığında, postmodern siyasal düşüncenin de, bu değerlendirmelerde gizli, etik bir referansa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu referans, farklılığa yönelik duyarlılıktır.[139] Postmodern siyasal düşüncenin modern siyaset felsefesi eleştirisi söz konusu duyarlılıktan beslenir. Postmodern siyasal düşünceye göre, modern siyaset felsefesi, aklın aynılık mantığını yaşama dikte ederek yaşamın olumsallığından kaynaklanan farklılıkları yadsıdığı için sorunludur.

Postmodern siyasal düşüncenin modern siyaset felsefesine yöneltmiş olduğu ve her biri farklılığa yönelik duyarlılıkla ilişkili olan eleştiriler ise, ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisi, modern özgürlük anlayışının eleştirisi ve modern demokrasi anlayışının eleştirisi olmak üzere üç başlık altında ele alınabilir.

Modern siyaset felsefesinde ilerleme düşüncesinin iki biçimi söz konusudur: 18. yüzyıl aydınlanma düşüncesinin savunmuş

138 William E. Connolly, Kimlik ve Farklılık, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 4..

139 Bryan S. Turner, "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçu-Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s. 46.

olduğu tarihin kümülatif bir şekilde ilerlediği yönündeki anlayış ve Hegel ve Marx'ın tarih felsefelerinde ortaya koymuş oldukları, tarihin diyalektik çatışma yoluyla ilerlediği yönündeki anlayış. İlerleme izahları farklı olsa da, bu anlayışlar, tarihin akla uygun olarak gerçekleştiği hususunda bir uzlaşım içerisindedirler. Bu nedenle tarihin, evrensel (rasyonel) siyasal-toplumsal düzene doğru işlediği ve toplumların söz konusu düzene uygunlukları ölçüsünde ileri olduklarına yönelik kabul, iki anlayışın ortak özelliğini oluşturur.

Postmodern siyasal düşünceye göre, ilerleme düşüncesi söz konusu kabulün sebebiyet verdiği iki önemli sorunu içerir. İlk olarak, ilerleme düşüncesi, evrensellik vasfı atfedilen siyasal-toplumsal düzenin (veya yaşam tarzının) dışında kalan siyasal-toplumsal düzenlerin (veya yaşam tarzlarının) geri olarak nitelendirilip değerden düşürülmesinde kendini gösteren farklılıkları dışlayıcı mantığı nedeniyle sorunludur. İlk sorunla da bağlantılı olan ikinci sorun ise, ilerleme düşüncesinin, hâkim siyasal-toplumsal düzen, grup, anlayış veya yaşam tarzlarının evrensellik söylemi yoluyla hâkimiyetlerini haklılaştırılmalarına imkân sağlayıcı ideolojik bir işlev görmesidir.

İlerleme düşüncesinin taşımış olduğu söz konusu sorunları görebileceğimiz birçok örnekten bahsedilebilir. Aydınlanma düşüncesine dayalı devrimlerde ve bu devrimlerin sonrasında uygulanan şiddetin, bu şiddetin gerici kurum ve anlayışların ortadan kaldırılması için gerekli olduğu düşüncesiyle meşrulaştırılması; sosyalist toplumsal düzenlerde yönetici elitlerin, uygulamış oldukları baskıyı, komünist toplumsal düzene giden yolda katlanılması gereken sancılar olarak sunmak suretiyle haklılaştırmaları; Batı'nın Batı-dışı toplumlar üzerindeki hâkimiyetini, kendi tarihinin insanlığın evrensel tarihini temsil ettiği, dolayısıyla da kendi toplumsal düzen ve yaşam tarzının insanlık tarihinin en ileri noktasına karşılık geldiği söylemiyle meşrulaştırması bu örneklerden bazılarıdır.[140]

140 David West, *a. g. e.*, s. 261-264.

İlerleme düşüncesinin taşımış olduğu sorunları göstermesi bakımından müracaat edilebilecek daha yeni örnek ise neoliberal ideolojidir. Neoliberalizm,* liberal demokrasi ve serbest piyasa ekonomisini insanlık tarihinin ulaşmış olduğu ideal nokta olarak kabul eder ve tarihin sonu** olarak mutlaklaştı-

* Türkçe literatürde yeni sağ olarak da adlandırılan neoliberal siyasal düşünce, 1940'lı yılların sonralarından 1970'li yılların ortalarına kadar Batılı demokratik toplumlarda ekonomik, toplumsal ve siyasal düşüncede görülen ideolojik mutabakatın (sosyal refah devleti) eleştirisi üzerinde temellenir. Norman Barry, *Yeni Sağ*, çev. Cevdet Aykan, TİSAMAT, Ankara, 1989, s. 1. Neoliberal siyasal düşüncenin, devletin toplumsal yaşama müdahalesine olumlu bakan çağdaş liberalizmden klasik liberalizme ve onun temel varsayımlarına bir geri dönüşe karşılık geldiği yönünde genel bir kabul vardır. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 20. Fakat Neoliberal siyasal düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olan Friedrich Hayek'in düşünceleri dikkate alındığında, neoliberal siyasal düşüncenin daha fazlasına gönderme yaptığını söylemek mümkündür. Hayek, klasik liberal siyasal düşünce gibi, bireysel özgürlükleri (negatif özgürlük) siyasetin meşruiyet ölçütü olarak alsa da, bu özgürlüklerin söz konusu önemini neye bağlı olarak kazandıkları konusunda klasik siyasal düşünceden ayrılır. Hayek bireysel özgürlükleri ne doğal hukukçu liberalizm gibi soyut akla ne de faydacı liberalizm gibi soyut faydaya dayandırır. Hayek bireysel özgürlüklerin korunmasını sağlayan adalet kurallarına dayalı siyasal-toplumsal düzeni tarihsel deneyimin bir ürünü olarak görür. Üstelik Hayek'in bir yandan adalet kurallarının doğruluğunu bu kuralların uygulanmasından doğacak toplumsal sonuçlardan bağımsız olarak görmesi, diğer yandan ise, adalet kurallarının geçerli olduğu bir toplumsal düzende bireysel yararların artacağını kabul etmesi, onun adalet anlayışını temellendirirken Kantçı ve faydacı (Humecu anlamda) düşünceden de yararlandığını gösterir. Bu anlamda, Hayek'in tarihsel deneyim, akıl ve faydayı uzlaştıran yorumuyla liberalizmin oldukça güçlü bir savunusunu yaptığını söylemek mümkündür.

** Tarihin sonu kavramlaştırması, postmodern düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Gianni Vattimo tarafından da kullanılmıştır. Fakat Vattimo'nun söz konusu kavramlaştırma ile kastettği şey farklıdır. Vattimo'ya göre tarihin sonu, içerisinde rasyonel bir düzen barındırdığı varsayılan nesnel tarih anlayışının sonuna karşılık gelir. Bu anlamda Vattimo'nun tarihin sonu kavramlaştırmasının ilerlemeci tarih anlayışlarının geçersizliğine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Vattio, *a.g.e.* ss. 61-62.

rır.[141] Arka planında Hegel'in tarih felsefesinin bulunduğu Fukuyama'nın tarihin sonu tezine göre,[142] söz konusu noktada, siyasal ve ekonomik anlamda rasyonel düzen hayata geçtiği için, ancak insanlık açısından iyi olanın ne olduğuna ilişkin nesnel bilgi yoksunluğunda anlamlı olabilen ideolojiler de önemlerini kaybeder. İdeolojilerin sona ermesiyle birlikte siyasal görüş farklılıkları da ortadan kalkar. Buna karşın, postmodern siyasal düşünce, rasyonalitenin, içerisinde bir tahakküm mantığını barındırdığını kabul ettiği için, sosyal yaşamın rasyonelleşmesinin özgürleşme anlamına gelmeyeceğini savunur. Postmodern siyasal düşünce açısından bakıldığında, neoliberalizmin tarihin sonu söylemi de, tıpkı diğer ilerleme söylemleri gibi, yürürlükte olan düzenin mantığına uymayanları "irrasyonel" olarak yaftalayıp dışlayarak verili tahakküm ilişkilerini ve bu ilişkileri dönüştürmeye yönelik imkânları gizleyen ideolojik bir söylemdir.

Postmodern siyasal düşünce, tarihin olumsal olduğunu kabul ettiği için hangi biçimde formüle edilmiş olursa olsun ilerlemeci bütün tarih anlayışlarına karşıdır.[143] Postmodern siyasal düşünceye göre, ilerlemeci tarih anlayışları da birer meta-anlatı*

141 Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, s. 6.

142 *Bkz.* Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999.

143 Ashley, *a.g.e.* s. 3.

* Genel olarak ele alındığında meta-anlatı kavramı postmodern düşünür ve teorisyenlerce, modernizmin adalet, teori, hakikat vb. kavramlarla kendisini meşrulaştırmış olduğu, bilimsel ve nesnel olma iddiasındaki söylemleri nitelemek için kullanıma sokulmuş bir kavrama karşılık gelmektedir. En temel özelikleri, özcü, temelci, evrenselci, söz merkezli, çizgisel ve totalleştirici bir mantık içerisinde inşa edilmek olan meta-anlatı-kavramı, bir yandan metafiziksel ve modern düşüncenin neden postmodern düşünürlerce yıkıcı bir eleştiriye tabi tutulduğunun anlaşılması, diğer yandan da böyle bir eleştirinin sonucunda meta-anlatıların yerine neyin ikame edilmesinin arzulandığını anlamak bakımından son derece önemli bir kavramdır. Bu kavram ilk defa postmodern düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olan Lyotard tarafından ortaya konulmuş olup, Lyotard, *Postmodern Durum* adlı çalışmasında meta anlatı ./..

olduklarından, bütün meta-anlatılar gibi, yaşamın kesin bir izahını yapabilmek adına ona bütünlük ve düzen empoze etmişlerdir.[144] Bu anlamda postmodern siyasal düşüncenin, yaşamın olumsallığından kaynaklanan farklılıkların, bir risk olarak görülüp ihmal edilmesine yönelik tutumu, bütün meta-anlatılar gibi ilerlemeci tarih anlayışlarının da bir özelliği olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Postmodern siyasal düşünceye göre, ilerlemeci tarih anlayışı gibi modern özgürlük anlayışı da, farklılıkları dışlayıcı mantığı nedeniyle sorunludur. İlerlemeci tarih anlayışında, tarihin olumsallığının yadsınmasına bağlı olarak kendini gösteren söz konusu mantık, modern özgürlük anlayışında benliğin olumsallığının ../. kavramını, hem modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerini nitelemek hem de bu doğrultuda teşekkül etmiş olan felsefeleri eleştirmek için kullanmıştır. Çalışmasının, son derece gelişmiş olan toplumlarda bilginin nasıl bir durumda olduğunu anlama çabasıyla inşa edildiğini ifade eden Lyotard'a göre, modern bilimin kendisini meşrulaştırmak için kullandığı söylem, felsefe olduğundan ötürü, modern terimi ile meta-anlatı terimi arasında birebir ilişki bulunmaktadır. Bu yüzden Lyotard tarafından ele alındığı şekliyle modern terimi, kendisini "Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi anlatılara açık başvurularda bulunan bir meta söyleme göndermede yaparak meşrulaştıran" herhangi bir bilime karşılık gelmektedir. Buna karşın postmodern olanı karakterize eden şey ise, meta-anlatılara yönelik bir inançsızlık anlamında, meta-anlatıların sonu düşüncesinden başka bir şey değildir. Bu doğrultuda olmak üzere, postmodern olarak kabul edilen düşünürlerin hemen tamamı, "Lyotard'ın, metaanlatıların güvenilirliği hususundaki söz konusu kuşkusunu paylaşarak, özne, seküler kurtuluş ve bilim gibi meta-anlatıları modern kutsal ideler olarak niteleyerek, onların çağımızda içinde bulunduğumuz aktiviteler için geçerli meşrulaştırma veya inanç sunamayacaklarının altı çizmişlerdir."

Bkz. Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003; Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 11-12; Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 145; Appleby, Covington ve Arkadaşları, *Knowledge and Postmodernizm in Historical Perspective*, Routledge, Great Britain 1996, s. 387.

144 J. F. Lyotard, *a.g.e.* s. 11.

yadsınmasının bir sonucu olarak karşınıza çıkar. Bu nedenle, postmodern siyasal düşünce, modern özgürlük anlayışına yönelik eleştirisini, benliğin olumsallığının yadsınmasının ifadesini bulduğunu düşündüğü özne nosyonun eleştirisi yoluyla ortaya koyar.

Modern özgürlük anlayışı ile kastedilen, daha önce yeri geldikçe değinilmiş olan negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarıdır. Postmodern siyasal düşünce, özgürlüğün özne temelinde düşünülmesini, bu özgürlük anlayışlarının ortak özelliği olarak gördüğü için, her iki özgürlük anlayışının da, farklılık taleplerini karşılamak konusunda yetersiz olduklarını düşünür. Postmodern siyasal düşünceye göre, söz konusu talepler ancak yaşamın, dolayısıyla da benliğin olumsallığını kabul eden bir özgürlük anlayışıyla karşılanabilir.

Postmodern özgürlük anlayışı, olumsal benlik anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Postmodern siyasal düşünce; soyut, izole edilmiş ve bütün insanların ortak ve kalıcı niteliklerini ifade etmek anlamında evrensel benlik anlayışına karşılık gelen "özne"nin, bir kurgu olduğu, benliğin ise çoğul, dinamik ve ilişkisel bir mahiyet arz ettiği kanaatindedir.[145] Postmodern siyasal düşünceye göre, özgürlük, ne diğerlerinin etkilerinden arındırılmış bir hareket alanına sahip olmak, ne de ne olduğu bilinebilir evrensel insani kapasitenin gerçekleştirilmesi demektir. Zira postmodern siyasal düşünce için, diğerlerinin etkilerinden bağışık, sabit bir öz ve bu etkilerin kirletmemiş olduğu herhangi bir masumiyet alanı bulunmadığı[146] gibi, bütün herkeste bulunan ve ortaya çıkarılması istenebilecek olan ortak bir öz; bir insan doğası da mevcut değildir.[147] Benlik tam da bu kaçınılması mümkün

145 Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 234.

146 Leslie Paul Thiele, "The Agony of Politics, The Nietzsche on Roots of Foucault's Thought", *The American Political Science Review*, Vol. 84, Issue: 3 (sep, 1990), s. 908.

147 Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May 1984), s. 162.

olmayan etkiler ağı içerisinde biçimlenir ve özgürlük ise benliğin biçimlenme sürecindeki eylemlerde ifadesini bulur.

Postmodern siyasal düşünce açısından değerlendirildiğinde, negatif özgürlük anlayışının sorunu, temelde, özgürlüğü izole edilmiş bir benlik anlayışı üzerinden tanımlıyor olmasından kaynaklanır. Bu benlik anlayışının bir uzantısı olarak negatif özgürlük anlayışı, hem özne ile iktidarı birbirinden ayırıp, iktidarı öznenin dışında konumlandırdığı, hem de özne gibi iktidarı da, ilişkisel karakterinden soyutlayıp, iktidardan bağımsız bir hareket alanının varolabileceğini kabul ettiği için, özgürlük ile iktidar arasındaki bağlantıyı gözden kaçırır. Postmodern siyasal düşünceye göre, iktidar, belirli bir yerde sabitlenebilen ve kişi ya da kurumlarca sahip olunup kullanabilen bir şey olmayıp, bir ilişki biçimi olarak, her yerde "hazır ve nazır" bulunduğu için,[148] ondan bağımsız bir özne ya da bir hareket alanı tasavvur edilemez. Fakat bu, insanların özgür olamayacakları anlamına gelmez. Zira iktidar ile özgürlük arasındaki ilişki özsel bir uzlaşmazlık ilişkisi değil, hem karşılıklı teşvik etmeyi, hem de mücadeleyi içeren agonistik bir ilişkidir.[149] Mümkün eylemler üzerinde işleyen eylemler kümesi olarak iktidar, mümkün eylemleri, yani özgürlüğü varsayarken, özgürlük, bütünüyle iktidar tarafından belirlenme eğilimine karşı kesin bir dirençte ifadesini bulur.[150] Benliğimiz, eylemlerimizi yönlendirmek isteyen güçler ile bu güçlere gösterdiğimiz direncimiz arasındaki mücadele ortamında, yani iktidar ilişkileri içerisinde kurulur. Benliğimizin kendine kapanmasını önleyen ve kendimizi sürekli bir biçimde yaratmaya yönelik eylemlerimizde özgürlüğü deneyimlememizi mümkün kılan şey bu mücadeledir.

Postmodern siyasal düşünce için, pozitif özgürlük anlayışı da, özne sorunuyla malûldür. Negatif özgürlük anlayışında, öz-

148 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1993, s. 100.

149 Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *a.g.e.* s. 76.

150 *A.g.e.* ss. 74-75.

gürlük ile iktidar arasındaki ilişkinin ihmal edilmesi ve buna bağlı olarak da, mücadelenin özgürlüğü kurucu fonksiyonunun gözden kaçırılması biçiminde kendini gösteren sorun, pozitif özgürlük anlayışında, özgürlüğün kendisinden hareketle tanımlandığı rasyonel benlik tasavvurunun, farklılıkları yadsıyıcı karakterinde ifadesini bulur. Postmodern siyasal düşünce, pozitif özgürlük anlayışının eyleme önem atfetmiş olmasının, onun söz konusu karakterini değiştirmediğini düşünür. Postmodern siyasal düşünceye göre, pozitif özgürlük anlayışında eylem, rasyonel benliğin, yani bütün insanların ortak ve aslî niteliği olarak kabul edilen "öz"ün açığa çıkarılmasının aracı olarak bir değere sahip olduğu için, yeni ve farklı olanın imkânı olma niteliğinden yoksundur.[151] Tersine pozitif özgürlük anlayışında eylem, bireylerin objektif ilgi ve ihtiyaçlarını karakterize ettiği varsayılan "rasyonel" benliğin[152] vücut bulabilmesine imkân veren belirli bir yaşam tarzının korunması ve hâkim kılınması yönünde işletildiği için farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı bir fonksiyon görür.

Mücadele nosyonu gibi, farklılık nosyonu da, postmodern özgürlük anlayışını bakımından hayatî bir öneme sahiptir. Hatta mücadele nosyonunun kendini altetme (kendini dönüştürme, kendini yaratma) çabasına karşılık gelen, ağırlıklı olarak etik ve estetik bir anlam içerdiği dikkate alındığında, farklılık nosyonunun, postmodern özgürlük anlayışının anlaşılmasında daha önemli olduğu bile söylenebilir.[153] Zira özgürlüğün kurucu unsuru olan mücadeleyi, dolayısıyla da özgürlüğü siyasal bakımdan anlamlı kılan şey, kendisiyle mücadele edeceğimiz, kendimizden farklı bir ötekinin varlığıdır. Buna karşın, mücadele nosyonu da, postmodern özgürlük anlayışındaki farklılık nosyonuna, onu, ötekine pasif bir izin verme biçimindeki liberal tolerans-

151 Leslie Poul Thiele, "Heiddeger on Freedom: Political not Metaphiysical", *American Political Scicnce Review*, Vol. 88, No. 2, June 1994, s. 280.

152 *A.g.c.* s. 279.

153 Leslie Poul Thiele, "The Agony of Politics: The Nietzsche on Roots of Foucault's Thought", s.916.

ta ifadesini bulan negatif özgürlük anlayışındaki farklılık nosyonundan ayırıcı niteliğini kazandırır. Mücadele nosyonu ile birlikte düşünüldüğünde farklılık nosyonu, Connolly'nin, "agonistik saygı"[154] olarak adlandırdığı, öteki ile mücadele içerisinde birbirini dönüştürücü bir etkileşime açık olmayı öne çıkaran bir ilişki biçimine işaret eder.

Postmodern özgürlük anlayışının postmodern siyasal düşünce bakımından önemi, kimlik ve farklılık taleplerine cevap verebilme niteliğinden kaynaklanır. Ona bu niteliği niteliğini kazandıran şey ise, modern düşünceyi karakterize eden özne temelli bir düşünce biçiminin ürünü olmamasıdır. Postmodern siyasal düşünceye göre, postmodern özgürlük anlayışı; olumsal, ilişkisel ve dinamik bir benlik anlayışını esas aldığı için, hem farklı kimliklerin kendilerini ifade edebilmelerini özgürlüğün bir işareti olarak görebilen, hem de özgürlüğün korunmasında siyasal mücadelenin önemini ihmal etmeyen bir özgürlük anlayışı olma niteliğini haizdir.

Postmodern siyasal düşünceye göre, negatif özgürlük anlayışı, her ne kadar toplumun devlet gücü aracılığı ile tektipleştirilmesi tehlikesine yönelik duyarlılığı ve siyasal iktidarın sınırlandırılmasına yönelik vurgusuyla, yaşam tarzlarındaki farklılıkların korunabilmesi bakımından önemli gibi görünse de, yalıtık özne tasavvurunun bir uzantısı olarak güç ilişkilerinden soyutladığı ve böylece siyasal mücadelenin dışında konumlandırdığı hakların kurumlaşmasının özgürlüklerin korunması için yeterli olabileceğine ilişkin varsayımı nedeniyle, kimliksel farklılık taleplerini karşılamak konusunda yetersiz kalır. Zira negatif özgürlük anlayışında haklara atfedilen evrensellik vasfı, hakların tarihsel deneyimin ürünü oldukları[155] ve bu deneyim içerisindeki mücadelelere göre biçimlendikleri için, belirli bir kimliği hâ-

154 William E. Connolly, "Beyond Goodand Evil:The Ethical Sensibility of Michel Foucault", *Political Theory*, Vol. 21, No: 3, Agust, 1993, s.382.

155 Michel Foucault, "Hakikat, İktidar, Kendilik", çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 104.

kim kılma yönünde fonksiyon görebilecekleri gerçeğini gizleyerek, diğer kimliklerin, aleyhlerine olan toplumsal ilişkileri dönüştürebilme imkânlarının önünü kapatır. Buna karşın, postmodern siyasal düşünce, olumsal benlik anlayışı doğrultusunda insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesini reddedip, bu zorunlulukların tecessümü olarak görülen kurumların keyfi niteliğinin altını çizerek,[156] onları siyasal tartışma ve mücadelenin konusu haline getiren postmodern özgürlük anlayışının, özellikle, bastırılmış kimliklerin kendilerini ifade edebilmeleri bakımından negatif özgürlük anlayışından daha geniş bir özgürlük vizyonu sunduğu kanaatindedir.

Öte yandan, postmodern siyasal düşünce, pozitif özgürlük anlayışının da, kimlik ve farklılık taleplerine cevap verebilmek bakımından yetersiz olduğunu iddia eder. Postmodern siyasal düşünceye göre, özne merkezli karakteri nedeniyle, en "özgürlükçü" pozitif özgürlük yorumu bile, yaşam tarzları arasındaki farklılıklardan kaynaklanan çatışmaların nihai çözüm mercii olarak aklı göreceği için, farklılık taleplerine bir ölçüde cevap verebilecektir. Zira akla yapılan bu müracaat, varlığa bir mantık yüklemek anlamına geleceğinden, farklılıkların dışlanmasını meşrulaştırıcı bir fonksiyon gören doğru kimlik-yanlış kimlik, ya da iyi kimlik-kötü kimlik gibi ayrımları da beraberinde getirecektir. Bu nedenle, postmodern siyasal düşünce, postmodern özgürlük anlayışının, "alojik"[157] karaktere sahip varlık anlayışının bir uzantısı olarak, kimliklerin herhangi bir epistemolojik ya da etik kategorinin kısıtlayıcılığı olmaksızın kendilerini ifade edebilmelerini önemsemesine bağlı olarak, farklılık taleplerine, pozitif özgürlük anlayışından çok daha tatmin edici bir cevap sunacağını düşünür

Postmodern siyasal düşünce, yukarıda belirtilen özgürlük anlayışı doğrultusunda, özgürlük ile siyaset, dolayısıyla da özgürlük ile demokrasi arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu

156 *A.g.e.* s. 101.

157 William Connolly, *a.g.m.* s. 374.

varsayar. Özgürlük farklı yaşam tarzlarının, yani farklı kimliklerin kendilerini ifade edebilmeleri anlamına gelir. Benlik olumsal olduğu ve toplumsal ilişkiler içerisinde kurulduğu için, sabit bir kimlik de yoktur. Kimlik, farklı yaşam tarzlarının birbirleriyle ilişkileri içerisinde kazanılır. Bu durum kimliğin kurulmasında siyaseti önemli hale getirir. Zira söz konusu ilişkiler, iktidar ilişkilerini de içerdiği için, herhangi bir yaşam tarzının kendini ifade edebilmesi, bu iktidar ilişkilerini dönüştürebilme imkânına bağlıdır. Bu anlamda postmodern siyasal düşünce, farklı yaşam tarzlarının varlıklarını sürdürebilmeleri ve kendilerini ifade edebilmelerinin, ortak yaşamı düzenleyen kuralların oluşumuna katılım yoluyla mümkün olabileceğini kabul eder ve demokrasiyi özgürlüğün varlık koşulu olarak görür. Ortak yaşamı düzenleyen kurallar olumsal oldukları, yani siyasal mücadelenin seyrine göre biçimlenmelerine bağlı olarak, hiçbir zaman adaleti cisimleştiremeyecekleri için, demokrasi hiç bitmeyecek olan bir mücadele sürecidir.[158] Postmodern siyasal düşünce, modern demokrasi anlayışlarını tam da bu noktadan hareketle eleştirir. Postmodern siyasal düşünceye göre, liberal demokrasi anlayışı, hakların evrensel ve nötr olduklarından hareketle, hakların ifadesini bulduğunu varsaydığı ortak yaşamı düzenleyen kuralların da evrensel ve nötr olduklarını kabul ederek, onları siyasal tartışma ve mücadelenin dışında tuttuğu,[159] Habermasçı demokrasi anlayışı ise, siyasal katılıma yapmış olduğu vurguya rağmen, ortak yaşamı düzenleyen kurallara, siyasal katılımın (iletişimsel rasyonalite anlayışı temelinde yapılan siyasal tartışmanın) sonucu olmalarına bağlı olarak, evrensellik vasfı atfettiği[160] için, farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı bir mahiyete sahiptir. Her iki demokrasi anlayışında da, ortak yaşamı düzenleyen ku-

158 Matthias Fritsch, "Derrida's Democracy to Come", Constellations, Vol. 9, No: 4, 2002, s. 574.

159 Chantal Mouffe, "Politics and The Limits of Liberalism", *The Return of The Political*, Verso, London, 1993, ss. 146-147.

160 J. F. Lyotard, *a.g.e.* ss. 11-12.

ralların adaletle özdeşleştirilmesi, bu kuralların aslında belirli bir yaşam tarzının lehine olduğu gerçeğini gizleyerek, söz konusu yaşam tarzının hâkimiyetini meşrulaştırıcı bir işlev görür. Buna karşın, postmodern demokrasi anlayışında, ortak yaşamı düzenleyen kurallar (yasa) ile adalet arasındaki boşluk kapatılamayacak cinstendir.[161] Postmodern siyasal düşünce, bu boşluğu farklı yaşam tarzlarının kendilerini ifade edebilmelerinin, yani özgürlüğün imkânı olarak görür.

161 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 51.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Siyaset Felsefesinin Sınırları

Siyaset Felsefesi ve Tarihsellik

Klasik siyaset felsefesinde aşkın olan hakikat tarihsel değildi. Bu yönü itibariyle de beşeri ilişkiler alanındaki bütün eylemler ve değişimler için değişmeyen bir ölçüt olma niteliğini haizdi. Modern siyaset felsefesi geleneğinde ise hakikat insan aklına içkin olarak düşünüldüğünden beşeri ilişkiler ve eylemler alanında meşruiyet akıl dolayımı ile sağlanıyordu. Aklın ölçüt olma niteliği ise tarihsel olmamasında soyut ve evrensel olarak telakki edilmesinden ileri geliyordu.

Yine modern düşüncede yeni evren tasavvurunun bir gereği olarak fizik ile gökbilim birleştirilmiş olduğundan yani bütün evrenin aynı hareket yasalarına tabi olduğu düşünüldüğünden ideal olanın başka bir yerde (beşeri ilişkiler alanına aşkın) olduğuna ilişkin klasik inanç terk edilmiş ve onun yerini kesinliğin içkin olduğu akıl dolayımıyla her şeyin ölçülüp biçilebileceği ve matematiksel mükemmelliğin gerçekleştirilebileceğine ilişkin inanç ile birlikte ideal olanın bu dünyada inşa edilebileceği düşüncesi almıştır.

Aydınlanma düşüncesi ve aydınlanma projelerinin ardında akla duyulan bu güvenin olduğu söylenebilir. Aydınlanma yüzyılını yani 18. yüzyılı ayırt edici kılan bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliği ile birlikte tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmediği düşünülen, bütün toplumsal özneler, milletler ve bireyler için geçerli ve gerçek, evrensel bir öz taşıyan akıl kavramıdır.[1] Aydınlanma düşüncesinde toplum tarihsel boyuttan tümüyle

1 Ahmet Çiğdem, *a.g.e.* s. 20.

yoksun, soyut bireylerden oluşan statik doğal bir toplum düşüncesinden hareketle telakki edilmiştir[2]

Aydınlanma düşüncesinin temel idealleri olan özgürlük ve eşitlik idealleri yeni evren algılayışının siyasal ve toplumsal düzlemdeki yansımalarım göstermesi açısından son derece önemlidir. Aristotelesçi evren algılayışındaki teleolojik örtünün kalkması; yani ereksellik düşüncesinin yerini nedenselliğin alması ve bu nedenselliğin aklına içkin olarak bulunduğu düşünülen öznenin ortaya çıkmasıyla beraber bireyler, tüm tarihselliklerinden ve toplumsallıklarından yalıtık özneler olmak anlamında özgür, yine Aristotelesçi evren anlayışındaki niteliksel olarak ayrışmış ontolojinin yerini her varlığın aynı hareket yasalarına tabi olduğu bir ontolojinin almasıyla birlikte everenin en küçük birimini oluşturan atomlar gibi eşit telakki edileceklerdir. Bu durumda toplumun kurucu ve uyumunu sağlayıcı unsuru akıl olacaktır. Bu akla dayalı siyasal ve toplumsal düzenin yani en doğru, en mükemmel siyasal ve toplumsal düzenin yeryüzünde gerçekleştirilebileceğine inanılacaktır.

Her ne kadar klasik ve modern siyaset felsefesi niteliksel olarak birbirlerinden farklı olsalar da; değişen, tikel insani eylem ve ilişkilerin ışığında değerlendirilebileceği değişmeyen yani tarihsel olmayan ölçütleri sunmak gibi ortak bir vasfa da sahiptirler. Yukarıda klasik siyaset felsefesi geleneğinde bu ölçütün aşkın iyi modern siyaset felsefesi geleneğinde ise soyut akıl olduğu ifade edilmişti.

Her iki gelenekte de felsefe tarih karşısında hep daha üst bir konumda düşünülmüş ve tarihin tikellik ve değişkenlik vasıflarından azade tutulmuştur. Söz konusu felsefe ve tarih kavrayışı dolayısıyladır ki felsefe, ışığında aktüel siyasetin değerlendirilebileceği ölçütleri sunabilmiştir.

Fakat 18. yüzyılın ortalarından itibaren tarih kavrayışında meydana gelen değişmeye paralel olarak tarihselliğin ön plana

2 Lucien Goldman, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. E. Arslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 54.

çıkması felsefenin tarih karşısındaki önceliğine kuşku düşürmüş, tarihselcilerce bütün insani etkinlikler gibi felsefenin de tarihsel olduğu ileri sürülmüştür.

Tarihselciliğin aktüel siyasetin ışığında değerlendirebileceğimiz tarihsel olmayan felsefe ile ilişkileri bağlamında düşünülen bir siyaset felsefesi kavramlaştırması açısından önemli sorunlara yol açtığı söylenebilir. Strauss bu bağlamda tarihselciliği tarihsel bir disiplin olarak görmediği siyaset felsefesi için kayda değer bir tehdit olarak görür. Strauss sordukları sorular itibari ile siyaset felsefesi ve tarihin niteliksel olarak birbirlerinden farklılaştıklarının altını çizer. Siyasal şeylerin doğasına ilişkin sorular, en iyi, en doğru siyasal düzene ilişkin sorular; temel olarak bireysel gruplarla, bireysel insan varlığıyla, bireysel uygarlıklarla, bireysel devletlerle ilgili sorulardan farklıdır. Strauss'a göre, her ne kadar farklı mekân ve zamanlardaki siyasal kurumların çeşitliliğine ilişkin deneyimler, siyasal şeylerin doğasına ve en iyi en doğru siyasal düzenin hangisi olduğuna ilişkin sorular için bir zemin hazırlamış olsa da, tarihsel bilgiye, siyaset felsefesine yardımcı olmanın ötesinde bir değer atfedilemez.[3]

Strauss'a göre, siyaset felsefesi ve tarihe ilişkin olarak yukarıda ifade edilen düşünce 18. yüzyılın sonlarına kadar sorgulanamaz bir karakterdeydi. Bu düşünce 18. yüzyıldan sonra tarihselciliğin lehine olmak üzere değişti. Strauss zamanımızın ruhu olarak gördüğü tarihselciliği siyasal şeylerin doğasının ve en iyi siyasal düzenin ne olduğu gibi siyaset felsefesinin en temel sorularını şüpheli hale getirerek bütün siyaset felsefesi geleneğine meydan okumak gibi bir anlam taşıdığını vurgular.[4]

Tarih sözcüğünün batı dillerindeki karşılıkları, Grekçe *İstoria, İstorein* sözcüğünden gelir. Sözcük iyon lehçesinde bildirme, haber yoluyla bilgi edinme anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün, görerek, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra doğa bilgisini de kuşatacak kadar geniş bir

3 Leo Strauss, *a.g.e.* ss. 56-57.

4 *A.g.e.* s. 57.

anlam içeriğiyle kullanıldığı görülür. Öte yandan *istoria*'dan bir de açıklanma olanağı bulunmayan ve bubakımdan olağanüstü ya da olağandışı olarak görülen olgular hakkındaki tanıklık bilgisi de anlaşılmıştır. Bu anlamıyla *istoria* genel bir açıklamaya sokulamayan, ancak tanık olunan olayların bilgisi olarak düşünülmüştür. *İstoria* sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin anlamıyla sınırlamayıp, insanların ve toplulukların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk olarak Herodotos kullanmıştır. Böylece ilk kez *istoria* deyimi ağızdan ağıza aktarılan ya da bizzat yaşayarak tanık olunan insani, toplumsal olayların aktarımı ve kaydı yoluyla edinilen bilgi anlamıyla kullanılmıştır. Daha sonra ise, Tukieides *istoria* sözcüğünden sadece aktarma kaydetme işini değil, aynı zamanda geçmişte kalan insani ve toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlama etkinliğini de anlayacaktır. Heredetos ve Tukieides ile birlikte *istoria* sözcüğü Grek düşüncesinde çift anlamlılık kazanmıştır. *İstoria* hem doğal olaylar hakkındaki tanıklık bilgisi hem de insani ve toplumsal olaylar hakkında haber bilgi olarak anlaşılmıştır.[5]

Aslında felsefe ve tarihin 18. yüzyıla kadar ki felsefe tarihi boyunca birbirine karşıt kavramlar olarak düşünülmeleri her iki kavramın da bizatihi doğalarından kaynaklanmaktadır. Daha önceki bölümlerde de belirtildiği üzere felsefe evrenselin, bütünün, değişmeyenin bilgisine yönelik bir çabanın içerisindeyken; tarih yine doğası gereği tikelin, değişenin, akıp gidenin bilgisini ifade eder. Her ne kadar felsefenin söz konusu doğası septik, rölativist ve nominalist filozoflar için geçerli olmasa da evrenselci felsefe tanımının ve tipinin en yaygın tanım ve tip olduğu tartışılmazdır.[6]

Herakleitos için *historia* hakiki bilgi olan *logos*tan ayrılır. Çünkü çokluk içerisinde birliğe yönelen felsefenin konusu çokluğun

5 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitabevi, İstanbul, 1996, ss. 17-18.

6 Doğan Özlem, "Tarihsellik ve İnsan", *Felsefe Tartışmaları*, Panorama, İstanbul, 1999, s. 7.

bilgisi olamaz.[7] Platon Cumhuriyeti'nde geometri, aritmetik, astronomi ve diğer bilgi dallarına önem verirken, tarihle hiç ilgilenmemiştir. Klasik antikitede önemli tarihsel araştırmalar yapan Aristoteles için şiir, tarihten daha felsefidir. Tarihe (tikel) yönelik bu tutum alış, bütün klasik felsefenin (antik ve Ortaçağ felsefesi) temel karakteristiğini oluşturur. Tarih, filozoflardan çok retorikçiler tarafından övülmüştür. 17. Yüzyıldan itibaren, felsefe ve tarih arasında git gide bir yakınlaşma başlamış olup, 18. yüzyılın ortalarında tarih felsefesi terimi icat edilmiştir. 19. Yüzyılda felsefe tarihi bir disiplin olarak düşünülmeye başlanmış ve Hegel tarafından tarih ve felsefenin bir sentezi yapılmıştır.[8]

Hegel tarih içerisinde ortaya konulmuş tüm düşüncelerin tarihsel kaldıklarını söylerken, bugün tarihselcilik adıyla anılan felsefenin de ilk temsilcisi oluyordu. Fakat Hegel aynı zamanda evrenselci ve akılsalcı felsefe tipinin de bir temsilcisi idi. O klasik filozofların görmezlikten geldiği tarihin önem ve işlevini açıkça görüp teslim ederken, insan düşüncesinden çıkmış olan her şeyin tarihselliğini vurgularken aynı zamanda klasiklerin evrenselci tavırlarını da benimsemeye devam ederek, aklın, tarihsel kalan tüm düşünceler aracılığı ile sonunda kendi hakikatine ulaşacağını düşünüyordu. Hegel'i klasik filozoflardan ayıran nokta, aklın evrenselliğini tarihin dışında değil, tam tersine tarihin içinde görmesidir. Hegel için tarihin değeri evrensel hakikate götüren bir güzergâh olmasından ileri geliyordu. Tarih, aklın açılımı anlamına gelip, aklın tarih içerisinde kat ettiği yollar izlenerek gelecek bu günler kestirilebilirdi.[9]

Strauss'un erken dönem tarihselcilik[10] olarak nitelendirdiği bu tarihselcilik anlayışı aslında tarihi felsefenin bir konusu yapması ve felsefenin konusu olan şeye yönelttiği anlam ve mahiye-

7 *A.g.e.* s. 18.
8 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 58.
9 Doğan Özlem, *a.g.m.* s. 10.
10 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 53.

te ilişkin soruları tarihe yöneltmesi bağlamında bir çeşit tarih felsefesi olarak ta nitelenebilir. Bu anlamda, tarihin bir anlamı vardır. Yani, tarih sebepsiz, rasgele, düzensiz olaylar ve olgular yığınından ibaret değildir. Tarihe içkin olan akıl dolayımıyla tarihsel olaylar anlamlandırılabilir ve tarihin *telos*undan hareketle kestirimlerde bulunulabilir.

Zamanımızda tarihsel sürecin doruk noktasına ulaşılmasıyla iyi siyasal ya da toplumsal düzenin gözle görülür duruma gelmesi sebebiyle iyi toplumsal ya da siyasal toplumun bilgisini arayan siyaset felsefesinin yerine siyasal bilimin konulması gerektiği iddiasına sahip bu tarihsellik anlayışına karşın Strauss tarih felsefesinin en iyi yönetim biçiminin ne olduğuna ilişkin soruya cevap vererek siyaset felsefesi gereksinimini ortadan kaldıramadığını belirtir. Çünkü Strauss tarihin akılla kavranılabilir bir alan ya da dünya sayılabileceğinden kuşkuludur. Felsefe insan aklı tarafından hiçbir zaman tam olarak kavranamayacak olan bütün ile uğraşır. Felsefe sonsuza kadar Sokrates için ne idi ise öyle, insanın en önemli sorular hakkındaki bilgisizliğinin bilincine varmasından doğan bir bilgelik arayışı olarak kalmak zorundadır. Strauss kuramsal olarak nitelendirdiği bu tarihselcilik düşüncesine onun ileri sürdüğünden daha azını bilebileceğimiz savıyla yanıt verir.[11]

K. Popper de tarihin belirli bir yönünün olduğu, belirli yasalar doğrultusunda ilerlediği ve bu yasaların bilinmesi durumunda ileriye dönük kestirimlerde bulunulabileceği gibi düşünceleri içerisinde barındıran, yukarıda ifade edilen tarihselciliği tabiatçılık taraftarı (doğa bilimlerine özenen) tarihselcilik olarak niteler.[12] Popper'e göre, bu tarihsellik düşüncesi, tarihte de, doğa da olduğu gibi birtakım yasaların bulunduğu ve bu yasaların bilinmesi durumunda doğa olaylarının birtakım teoriler ve kanunlar çerçevesinde açıklanmasına benzer şekilde tarihsel olay-

11 Eugene F. Miller, *a.g.e.* ss. 96-97.

12 Karl Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. S. Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 45.

ların da teorik bir çerçevede açıklanabileceğine, doğal olaylarla ilgili ileriye dönük birtakım kestirimlerde bulunulabilmesine benzer şekilde tarihsel olaylarla ilgili olarak da birtakım kestirimlerde bulunulabileceğine ilişkin kabulleri içerir. Popper, her ne kadar tarihsel ve sosyal olaylarla ilgili birtakım düzenliliklerin olabileceğini kabul etse 'de tarihi bilimlerin teorik bilimlerden farklı olarak özünde bireysel olanla, tikel olanla ilgilendiğini şu an için tarihsel olayları açıklamayı sağlayabilecek doğa bilimlerindekine benzer teorilerin olabilirliğinin mümkün görünmediğine işaret ederek söz konusu tarihselcilik anlayışının zayıflıklarına işaret eder.[13]

Popper ayrıca tarihselciliğe siyaset felsefesi perspektifinden de birtakım eleştiriler getirir. Geleceğin bilimsel olarak kestirilebilir olduğu fikri beraberinde bütüncül olarak planlanmış bir toplum fikrine de getirir ki bu Popper'in bilim felsefesiyle tutarlı siyaset felsefesi kavramlaştırması açısından son derece tehlikeli sonuçlar doğurur.[14] Ortaya atılan çeşitli bilimsel teorilerin yanlışlanması suretiyle ilerleyen bir bilim anlayışının[15] paralelinde toplum da ortaya çıkan çeşitli sorunlara ilişkin çeşitli önermelerin ortaya atıldığı, tartışıldığı ve bu suretle birtakım çözümlerin üretildiği bir siyaset anlayışına dayalı açık bir toplum olmalıdır. Tarihte insanların iradesinin dışında gelişen birtakım eğilimlerin ve yasaların olduğunu ve bunların keşfedilmesi suretiyle kaçınılmaz geleceğin ne olacağına ilişkin birtakım keha-

13 Karl Popper, *a.g.e.* ss. 150-154.

14 Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, 1990, ss. 79-97.

15 Yanlışlamacılık Popper'in pozitivizm ve mantıksal pozitivizmin eleştirisi üzerine kurduğu bir yöntemdir. Pozitivizmin teoriden önce gözlemin geldiği ve ancak doğrulanabildi önermelerin bilimsel olabileceğine ilişkin kabullerini doğru bulmayan Popper teorinin gözlemden önce geldiğini ve bilimin de ortaya atılan yanlışlanabilir önermelerin yanlışlanması suretiyle ilerlediğini iddia eder. Popper'e göre, Bilimselliğin ölçütü; doğrulanabililirlik değil, yanlışlanabilirliktir. Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, ss. 61-115.

netlerde bulunabilmeyi mümkün gören tarihselcilikte, ortaya atılan çeşitli sorunların çözümüne yönelik karaları ve eylemleri içeren siyaset anlamını kaybeder. Bu durumda, tüm siyasal faaliyetler, kontrol edilmesi mümkün olmayan tarihsel güçlere tabi hale gelirler. Bunun ise, tarih felsefesinin siyaset felsefesini ilga etmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Popper'in *Açık Toplumı ve Düşmanları*'nda Marx'ın düşüncelerine yönelik eleştirilerinin arkasında kendisini toplumsal bilimlerin Newton'u olarak gören ve insanın, toplumun gelişiminin kendisinin keşfettiği bilimsel yasalarla yönetildiğine inanan Marx'ın tarihselciliğinin açık bir toplum açısından doğuracağı olumsuz sonuçlar yatmaktadır.[16] Popper bilimsel olma savının Marksizmin çok önemli bir öğesini oluşturmasına rağmen, Marx'ın, tarihin sınıf mücadelelerinden oluştuğu gibi birtakım önermelerinin, yanlışlanabilir olmadıkları için, bunların bilimsel önerıneler değil, genellikle yanlış çıkan kehanetler olduklarını öne sürer.[17]

Hegel'den sonra, onun tarihselciliği felsefeye sokma girişiminden, tarihselciliğinden etkilenen fakat aynı zamanda Hegel'in tarih felsefesini onaylamayan Diltey, Rothacker, Heidegger, Nietzsche gibi filozoflar daha temelli bir tarihselciliği savunmuşlardır. Bu tarihsellik kavrayışı insanın düşünüp amaçladığı ve bu düşünce ve amaçlar doğrultusunda gerçekleştirip kendi yaşamını onlara göre düzenlemiş olduğu her şeyi tarihsel olduğu ve buna bağlı olarak insanın tarih içerisinde gerçekleştirmiş olduğu ekonomik, teknik, dini, bilimsel, siyasi, felsefi vb. tüm etkinliklerin ve bunlar doğrultusunda gerçekleştirmiş olduğu tüm yaşam biçimlerinin sürekli olarak değişip dönüşmelerinden dolayı tekil ve biricik kalmalarını ifade eder.[18]

Böyle bir tarihsellik kavrayışı insani olan hiçbir şeyi tarihselliğin üzerine çıkamayacağından hareketle tikelliğin, bireyselli-

16 Bryan Magee, *a.g.e.* s. 85.

17 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları II*, çev. Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 80.

18 Doğan Özlem, *a.g.m.* s. 10.

ğin özünü oluşturduğu tarihi son kertede kendini onun üzerinde gören bir akıl dolayımıyla evrensel olarak kavranma iddiasında olan, yukarıda belirtilmiş olan teorik tarihselcilik anlayışına yönelik eleştirileri de beraberinde getirir. Bu bağlamda, radikal tarihselciler teorik tarihselcilerin kabul ettikleri tarihe içkin bir akıl düşüncesini ya da tarihin rasyonel olarak belli bir erek doğrultusunda ilerlediği fikrini kabul etmenin, bir anlamda tarihselliği ilga etmek anlamım taşıdığından kabul edilemez olarak görürler.

Radikal tarihselciliğin tarihi tasarımlayan bir özne fikrini kabul etmemesi anlamında antihümanist bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. Heidegger'in düşüncelerinden hareketle Hegelci anlamda bir tarih felsefesinin bir çeşit tarih metafiziği[19] olduğunu söyleyebiliriz.[20] Metafizik insana merkezi ve kendini dışarıda konumlayan bir rol vermesi anlamında hümanizmi bünyesinde barındırır ve Heidegger'in tarihselciliği bu anlamda Hegelci tarihselcilikte gizil olarak bulunan tarihi tasarımlayan bir özne fikrini yani bir çeşit tarih metafiziğini kabul etmemesi anlamında anti-hümanist bir karakteri haizdir. Aynı şekilde Hegelci tarihselciliği eleştiren Nietzsche'de metafiziğin indirgeyici yanı ifşa edildiği için metafiziğin sonunu ve sonucunu simgeleyen tanrının ölümü hümanizmin bunalımına ve Nietzsche'nin tarihselciliğinin anti-hümanist yönüne işaret eder.[21]

Kısaca, Heidegger ve Nietzsche'de örnekleri görülen radikal tarihselcilik insanı ve insani olan her şeyin tarihsel yazgıya tabi olması anlamında anti-hümanist bir karakterdedir. Bu meyanda,

19 Heidegger'de metafizik kökeni Platon'a kadar giden ve Descartes'ta özne-nesne dualizmi bağlamında belirginleşen, öznenin kendini varlıktan ayırarak onu tasarımlaması, varlığı temsil edici bir şeyin varlığının kabul edilmesi anlamında kullanılmıştır. *Bkz.* Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.

20 Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and The Crisis of Historicism*, Cornell University Press, London 1995, s. 3.

21 Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, çev. Şebabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 86.

Eric Rothacker'in de belirttiği gibi insani bir etkinlik olan felsefenin kendisi de tinsel yaşamın içinde bulunduğunda tarihsellikten bağımsız olarak düşünülemez. Konusunu rasyonel ve sistematik olarak ele almaya çalışan felsefeye karşın tinsel yaşamın kendisi rasyonel yoldan inşa edilmiş ya da edilebilir değildir. Her felsefi temellendirmeye yaşamın kendisinden gelen ilgiler ve ilhamlar yön verdiğinden yaşama nüfuz etmeyi denediği sürece felsefe belli bir stile sahip bir dogmatiktir.[22] Tarihselcilik sorunu olarak ortaya çıkan şey yaşam içerisindeki bu sitiller, yorumlar ve perspektifler çokluğunun yadsınamaması olgusudur.[23] Bu meyanda hiçbir metnin, hiçbir teorinin tarihi kapsayamayacağını, tam tersine, her metnin her teorinin tarih içerisinde yorumlanmasının yani tarihselleşmesinin kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz.[24]

Radikal tarihselcilik düşüncesi içinde hiçbir şeyi değişimden ari kılınamayacağı düşünüldüğünde tarihselciliğin siyaset felsefesi ve onun temel soruları ile ilgili önemli sonuçlar içerdiği söylenebilir. Tarihselcilik aktüel siyaset için ölçüt oluşturabilecek değişmeyen, evrensel olan herhangi bir şeyin olabileceğini yadsır. Her insani etkinlik tarihsel olarak telakki edildiğinden önemli olan tikelliktir. Her fenomen kendi tarihsel bağlamı içinde anlamlı olup, tarihsel bağlamlar üzerinde aşkın hakikat, soyut akıl gibi evrensel ölçütlerin varlığı kabul edilemez. Bu nedenle radikal tarihselcilikte siyasal şeylerin doğasının ne olduğu sorusu yerini şu anki siyaset ve onun tarihsel bağlamının karakteristik eğilimlerinin ne olduğu sorusuna bırakır. En iyi, en doğru siyasal düzenin ne olduğu sorusu yerini arzulanabilir mümkün olan siyasal düzenin ne olduğu sorusuna bırakır. Günümüz için düşünüldüğünde modern devlet, batı medeniyetinin idealleri gibi konular daha önceleri devlet, doğru yaşam gibi konula-

22 Eric Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, s. 83.

23 *A.g.e.* 66.

24 Süleyman Seyfi Öğün, *Politik Kültür Yazıları*, Asa Kitabevi, Bursa, 1997, s. 9.

nın yerini işgal eder. Bu şekilde felsefi sorular ve sorunlar tarihsel sorular ve sorunlara dönüştürülmüş olur. Buna mukabil, Strauss devletin ne olduğunu insanın, uygarlığın ne olduğunu bilinmeden modern devletin, batı medeniyetinin modern insanın anlaşılamayacağının altını çizer.[25]

Felsefi soruların ve sorunların tarihsel sorular ve sorunlara dönüştüğü radikal tarihselciliğe göre, yüzyıllara uzanan deneyim sonucunda gelinen nokta tarihsel olmayan siyaset felsefesinin boş ve saçma olduğudur. Tarihselciler bu iddialarını siyaset felsefecilerinin siyasal şeylerin doğasının ne olduğu ve en iyi siyasal düzenin ne olduğu gibi temel sorulara birbirinden farklı hatta bir biriyle çelişen yanıtlar verdikleri argümanıyla desteklerler. Tarihselcilere göre, her bir siyaset felsefesiyle belli tarihsel durumlar arasındaki ilişkiler nedeniyle siyaset felsefecilerinin düşünceleriyle yaşama çevreleri ve o dönemin olayları arasındaki ilişki kaçınılmaz olduğundan siyaset felsefecilerinin düşünceleri kendi tarihsel bağlamlarının ötesinde bir anlam (evrensellik), ifade edemez.[26] Tarihselciliğe karşı klasik felsefenin tarihsel olmadığını belirten Strauss, klasik düşünürlerin kendi zamanları için geçerli olan gerçeği değil, tarihsel olmayan hakikati bulduklarına inandıklarının altını çizer.[27]

Strauss siyaset felsefesinin tarihsel olmadığını iddia etmesine rağmen, tarihsel refleksiyonun özellikle modern dönemde siyaset felsefesi açısından faydalı olabileceği düşüncesini de ihmal etmez. Felsefeci evrensel sorular sorup cevaplar bulmak istiyorsa, içinde yaşadığı tarihsel koşulların üzerinde refleksif düşünmeli ve kendisini bu koşulların hakikati bulma yönündeki sis perdesinden kurtarmalıdır. Bu durumda tarihsel refleksiyon felsefi çabanın hizmetindedir. Fakat onunla aynı anlama gelmez. Strauss'a göre, modern filozoflar çağlarının eğilimlerinin büyüsü tarafından daha çok etkilendikleri için tarihsel refleksiyona

25 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 59.

26 *A.g.e.* ss. 62-63.

27 *A.g.e.* s. 68.

daha çok ihtiyaç duyarlar.[28] Çünkü geçmişte oldukça açık olan kavramlar (bu geçmiş filozofların siyasal şeylerle ve kavramlarla daha dolaysız bir temas halinde olmalarından kaynaklanan bir durumdur) modern siyaset filozofları ve siyasal bilimciler tarafından değişikliğe uğratılmış olup, hâlâ da uğratılmaktadır.[29] Bu nedenle modern siyaset filozoflarının dejenere olmuş olarak buldukları kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmak için siyaset felsefesi tarihine başvurmaları kaçınılmazdır. Halbuki, tamamen antik felsefeye bağlı olan Ortaçağ filozofları için bir felsefe tarihi ihtiyacı yoktu. Sözgelimi, bir Ortaçağ filozofu Aristoteles'in *Politika* adlı eseri üzerine çalıştığında bir tarihsel çalışma ile meşgul olduğunu düşünmüyordu. Siyaset, onun için, otorite niteliğine haiz bir metindi. Bütün biçimleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak süreç kavramının etkili olduğu modern felsefede ise, felsefe tarihinin yardımına başvurmak kaçınılmazdır.[30]

Teorik tarihselciliğe onun ileri sürdüğünden daha azını bilebileceğimiz savıyla yanıt veren Strauss radikal tarihselciliği ise onun ileri sürdüğünden daha fazlasını bile bileceğimiz savıyla yanıt verir.[31] Bütünün bilgisi ulaşılabilecek bir şey olmamakla birlikte bilginin ya da gerçeğin bir bölümü ulaşılabilecek alanın içindedir. Tarihselcinin insan düşüncesinin yalnızca tarih içerisinde değişen ufuklara bağımlı olduğu sonucuna varmaya hakkı yoktur. Temel soruların her çağda görülmeleri, insan düşüncesinin mutlak bir ufkunun ya da doğal bir ufkunun bulunduğu, düşüncenin içinde yer aldığı ve her zaman az çok farkında olduğu bir çatkısının varlığının kanıtıdır.[32] Bu durumda tarihselcilik felsefenin sorularının tarihin belli dönemleriyle ilgili göreli sorular oldukları ya da tarihin belirli dönemlerinde karşılaşılan eğilimlere bağlı oldukları görüşünde yanılmaktadır. Strauss'a göre

28 *A.g.e.* s. 70.
29 *A.g.e.* s. 75.
30 *A.g.e.* s. 76.
31 Eugene F. Miller, *a.g.e.* s. 97.
32 *A.g.e.* s. 97.

Sokratesçi anlamda bir felsefe kurabilmek için temel sorularla tekrar tekrar karşılaşılması gerekir.[33]

Gerçekten de Strauss'un da belirttiği gibi tarihselcilik tarihsel olmayan siyaset felsefesi açısından son derece tehditkâr sonuçlar doğurmuştur. Tarihsellik tikellik demek olduğundan; her siyasal fenomenin belli bir tarihsel bağlamla ilişkili bir anlamının olduğunu kabul ettiğinden, siyasal olan şeylerin doğaları gibi evrenselliği ifade eden bir kavramlaştırmaya daha baştan kapalıdır. Sözgelimi, devlet kavramı, tümel ve evrensel bir kavram olup, tarihselci için bir anlam ifade etmez. Tarihselci için önemli olan belli tarihsel dönemlerde örnekleri görülen tek tek devletlerdir. Aynı şekilde en iyi siyasal düzen nedir sorusu evrensel bir cevap gerektirdiğinden tarihselci için önemli olan bu soru değil, belli bir tarihsel bağlam içerisinde, mümkün olabilen bir siyasal düzenin hangisi olduğu sorusudur. Hepsinden daha önemlisi siyaset felsefesinin temel problemi olan siyasetin, siyasal iktidarın, siyasal eylemlerin meşruiyeti problemi tarihselcilik düşüncesi doğrultusunda hareket edildiğinde çözümsüz kalır. Değişeni, var olanı, tikel olanı ışığında değerlendirebileceğimiz değişmeyen bir ölçütün varlığı daha öncede belirtildiği gibi siyaset felsefesi açısından hayati derecede önemlidir. Bu değişmeyen ölçüt; ideal olanı, en iyi olanı ifade etmeli ve bu anlamıyla kendini insanlara kendiliğinden kabul ettirmelidir. Tarihselcilik tikel tarihsel olayları, eylemleri, ilişkileri aşan evrensel bir hakikat, evrensel bir iyi, evrensel bir akıl kavramını reddettiğinden siyaset için ölçüt olabilecek bir meşruiyet zemini düşüncesini de yok saymıştır. İnsan ve toplum için iyi ya da doğru yaşamın ne olduğu konusunda hiçbir ilkenin doğru ya da geçerli olamayacağını kabul eden tarihselci düşüncenin etkisi altında çağdaş siyaset felsefesinin evrensel, iyi bir toplum adına ortaya attığı her öğreti herkesçe bilindiği gibi doğruluk ve adalet savlan sayısız ideolojilerin hiç birinden daha üstün olmayan bir ideoloji olarak

33 *A.g.e.* s. 97.

telakki edilmeye başlanmıştır. Herhangi bir siyasal düzen fikrinin gerçeği bilmek arzusu taşımayan tarihsel niteliği haiz bir ideolojiden başka bir şey olmadığının kabul edilmesi ona yürekten inanmanın olanağını da ortadan kaldırır.[34]

Strauss temelinde insan hırsının ve aç gözlüğünün bulunduğunu söylediği modern siyaset felsefesinin radikal tarihselcilikle uç noktasına ulaştığını belirtir. Nietzsche'de en güzel ifadesini bulan söz konusu tarihselciliğin dolayısıyla modern siyaset felsefesinin vardığı nokta nihilizmdir. Nihilizm ya da ebedilik (hakikat) nosyonun kaybının, insanın, şansın fatihi, doğanın efendisi ve sahibi olma çabasının bir bedeli olduğu söylenebilir.[35]

34 *A.g.e.* s. 92.

35 Leo Strauss, *a.g.e.* s. 55.

Siyaset Felsefesi ve Siyasal İdeoloji

Bütün evrensel kavramları olduğu gibi evrensel iyi düşüncesini de tartışmalı hale getiren tarihselcilik ile birlikte, iyi artık tarihsel olarak belirlenen, insanların tarihsel konumlanışlarına göre algıladıkları rölatif bir kavrama dönüşmüştür. Bunun doğal bir sonucu olarak da iyi bir siyasal düzenin ne olduğuna ilişkin bir açıklamada bulunan herhangi bir siyaset felsefesi pekâlâ içeriği ve niteliği tarihsel konumlanıma bağlı olarak değişebilen bir siyasal ideoloji olmakla itham edilebilir hale gelmiştir.

Kısaca, ideoloji ve tarihsellik ilişkisi göz önüne alındığında tarihselci perspektiften bakıldığında, her siyaset felsefesi bir siyasal ideoloji olarak görülür. Bu nedenle tarihsel olmadığı iddia edilen bir siyaset felsefesinin olabilirliğinin savunulmaya çalışılması aynı zamanda siyaset felsefesi ile siyasal ideoloji kavramlarının sınırlarının da belirginleştirilmeye çalışılmasını gerektirir. Bunun için de öncelikle ideoloji kavramının anlamı açığa kavuşturulmalıdır.

İdeoloji, tanımlanması sorunlu olan bir kavramdır. Bunun nedeni, ideoloji teriminin kullanışlı ama birbirleriyle bağdaşmaz nitelikte olan birçok anlamının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Terry Eagleton'un ifadesiyle, ideoloji, farklı kavramsal liflerle bütün bir doku halinde örülmüş bir metin olup farklı tarihlerle yoğrulmuştur.[1] Bu nedenle bütün bu anlam çeşitliliğini kuşatıcı tek bir tanımın yapılması güçtür.

David Mclellan ideoloji teriminin kullanımında son iki yüzyılda gözlenen tüm değişimlere rağmen iki ana çizginin seçilebileceğini işaret eder. Bunlardan ilki terimin kaynaklandığı De Tracy ve arkadaşlarının iyimser Fransız görüşüdür. İkinci ve

1 Terry Eagleton, *a.g.e.* s. 17

karşıt çizgi Hegel ve Marx ile başlayıp Manheim'dan Habermas'a uzanan Alman kökten gelir.[2]

İdeoloji başlangıçta doğru düşünme bilimine verilen addı. İdeoloji sözcüğü insan zihninde fikirlerin belirlenme sürecinin nesnel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu ve bundan dolayı, istenir ise doğru düşünceleri düşündürmenin bir yolunun bulunabileceğini iddia eden bir grup düşünür tarafından ortaya atılmıştır. Böyle bir ideoloji kavramlaştırması gerek Condillac gerekse Helvetius'ta örnekleri görülen fikirlerin pasif olan insan zihnine dışardan gelen duyumların yansımasıyla oluştuğuna ilişkin bir epistemoloji üzerinde temellenir.[3] İdeologlar Fransız devriminin son aşamasında konvansiyon idaresi esnasında ortaya çıkmışlardır ve içlerinden biri olan Destutt De Tracy 1797'de ilk defa ideoloji kavramını herkese doğru düşünme imkânları sağlama için kullanılacak fikir bilimi anlamında kullanmıştır.[4] İdeolojinin bu kavramlaştırması kavramların, düşüncelerin oluşumunun denetlenebileceği ve insanın bunların bilincinde olduğu varsayımı üzerinde temellenir. Yine özneyi tarihselliğinden ve toplumsallığından yalıtık olarak ele alan bu kavramlaştırmada hakikat, gözlem Ve aklın uygulanmasıyla tüm iyi niyetli insanların tanımaya muktedir olduğu gerçeklikle ilişki içindedir.[5]

İdeolojinin tarihsel bir perspektiften kavramlaştırılması Hegel'den itibaren başlatılabilir. İlk yaklaşımın temsilcilerinin somut insan ilişkileri ve tarihsel gelişmeleri felsefelerinin arka planına bırakmış olmalarına karşın, Hegel bunları ön plana çıkarmıştır. Hegel için soyut düşünce diye bir şey yoktur. İnsanların tarih boyunca düşünmüş oldukları fikirler ve bu fikirlerle yarat-

2 David Mclellan, *İdeoloji*, çev. E. Özkaya, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 21.
3 Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 21-22.
4 *A.g.e.* s. 22.
5 David Mclellan, *a.g.e.* s. 21.

mış oldukları toplumsal kurumları vardır.[6] Hegel'e göre insan düşüncesi belirli bir tarihsel dönemin ürünü olup ancak o anki görüş imkânlarının sınırları içinde bir anlam taşır. Hegel'in insan düşüncesini belirli bir tarihsel bağlamdaki görüş imkânlarıyla kaçınılmaz ilişkisi dolayısıyla nitelediği dünya görüşü kavramı, Marx'ın ideoloji adını verdiği düşünce biçiminin de habercisidir.[7] Dünya görüşü tinin tarih içerisinde açılımının belli bir evresine tekabül etmesi anlamında bir eksikliği ifade ettiğinden, kendi tarihsel döneminin belirleniminde olan insan düşüncesi gerçekliğin tam olarak kavranamaması anlamında bir eksikliği ve yabancılaşmayı da bünyesinde barındırır.

Marx, Hegel'in tarihsellik düşüncesini, tinin belli bir dönemdeki görünümü olarak değil, daha somut toplumsal ilişkiler bağlamında dönüştürerek devralır. Marx'a göre düşünce yani ideoloji, sosyal yaşamın, somut sosyal ilişkilerin belirlenimine tabidir. Hegel de olduğu gibi Marx'ta da ideolji (düşünce) gerçekliğin doğru temsili anlamında, temelde tarihselliğinden ve toplumsallığından soyutlanmış bir öznede temellenen bir bilgiyi değil, insanın, tarihselliği bağlamında ortaya çıkan ve bundan dolayı da gerçeğe nüfuz edebilme anlamında bir eksikliği içeren düşünceleri ifade etmektedir. İdeoloji ve tarihsellik ilişkisinin belirgin olduğu Marx'ın düşüncelerinden farklı ideoloji kavramlaştırmaları çıkarılabilir. İlk olarak Marx'ta maddi koşulların yanlış bilgisi anlamında bir ideoloji tanımına rastlanabilir. Bu tanımın doğal bir sonucu yanlış bilginin kaynağı olan ideoloji ile doğru bilginin kaynağı olan bilimin birbirini dışlayıcı kavramlar olarak ele alınmasıdır.[8] Marx bir başka bağlamda gerçekliğin yansıması olarak ideolojiden bahseder. Bu anlamda ideoloji yaşanan toplumsal ilişki-

6 Şerif Mardin, *a.g.e.* s. 27.

7 *A.g.e.* s. 28.

8 Serpil Üşür, *İdeolojinin Serüveni*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 12.

lerin bilinç düzeyindeki bir görünümüdür.[9] Marx'ın ideoloji tanımları bağlamında ele alınabilecek üçüncü bir yaklaşım kavramı egemen sınıflar, onların nesnel çıkarları ve bu çıkarları yeniden üretebilecek düşüncelerle ilişkilendirir. Bu yaklaşıma göre toplumsal bilincin oluşumu ideoloji ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişkinin niteliğine bağlıdır.[10]

Yukarıda Hegel ve Marx'ın düşüncelerinin ideoloji kavramlaştırması açısından önemlerinden birinin de ideolojiyi doğru bir fikir bilimi anlamında ele almamaları, yaşanılan tarihsel ve toplumsal koşullarla ilişkili insanın gerçekliğin her zaman bilincinde olamaması ya da gerçekliğe ilişkin yanlış bilinç sahibi olabilme ihtimalini de hesaba katmaları olduğu belirtilmişti. Aynı şekilde doğru bilinç ya da gerçekliğin bilincinde olma gibi ideoloji kavramlaştırmaları, insanın irrasyonel yönlerine vurgu yapan Schopenhauer, Nietzsche, Freud gibi düşünürlerin düşünceleri tarafından da eleştirilere maruz kalmıştır. İnsanların düşüncelerinin arkasında bu düşünceye özünü veren insan iradesi, istekleri, arzulan gibi itici kuvvetlerin bulunduğunu belirten Schopenhauer, insanlığın tarihinde görünen bütün fikirleri saplantıların, şahsi çıkarların gizlenmesi olarak gören Nietzsche, insan davranışlarını bilinçaltı kavramı ile açıklayan Freud ideolojinin insan bilincinin ötesinde bir anlamı olduğu düşüncesini pekiştirmişlerdir.[11]

İdeoloji sorununu sosyo-siyasal tartışmanın kaçınılmaz bir parçası olarak ortaya koyan Marx ve izleyicileri[12] ise, kavramı Marx gibi tarihselci bir perspektiften ele alan ve bir ideoloji kavramının ilk ve şimdiye dek son kapsamlı bir incelemesini üreten ki-

9 *A.g.e.* s. 13.

10 *A.g.e.* s. 14.

11 Terry Eagleton, *a.g.e.* ss. 224-268.

12 Michelle Barret, Marks'taki sosyal ilişkilerle ideoloji arasındaki tek yönlü determinist ilişkinin Gramschi, Althusser, Laclau çizgisi boyunca onun izleyicileri tarafından giderek gevşetildiğini ve Foucault toplumsalla ideoloji arasındaki ilişkinin tamamen koparak, ideolojinin tamamen olumsal bir söyleme dönüştüğünü belirtir. *Bkz.* Michelle Barret, *Marx'tan Faucault'ya İdeoloji*, çev. A. Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

şi de Kari Manheim olmuştur.[13] Düşünce ve ifadenin tarih içerisinde gömülü olduğu fikrinde Manheim, 19. yüzyılın sonlarında etkili olmuş olan, insan bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı olduğunu dolayısıyla metodolojilerinin de farklı olması gerektiğini, insanın tarihsel bir varlık olmasından dolayı doğa bilimlerindeki açıklama yöntemine karşı tin bilimlerinde anlama ve yorumlama yönteminin geçerli olabileceği gibi düşünceleri içeren Dilthey'in tarihselciliğinden önemli ölçüde etkilenmiştir.[14]

Gerek Marx, gerekse Manheim, ideolojik düşüncenin iki ayrı tanımım yapmışlardır: İlki insanların kişisel çıkarları doğrultusunda fikirlerini yönlendirmelerini ifade eden ilkel anlamda bir ideoloji kavramlaştırmasıdır. Diğeri ise bir kimsenin belli bir grubun ya da kültürün içinden olaylara bakmasından kaynaklanan nedenlerle söz konusu grubun ya da kültürün duvarlarını aşamaması gerçekliği bulanık gözlüklerle görmesi anlamında sistematik ideoloji kavramlaştırmasıdır. İkinci kavramlaştırmayı Marx dolaylı bir şekilde belirtmiş, Manheim ise ikisi arasındaki farkın altını çizerek ayrımı çok daha açık şekilde yapmıştır.[15]

Manheim, Marx'ın fikirlerinde bulunan fakat belirgin olarak anlatılmamış bir unsura açıklık kazandırmıştır. Ondan önce ideoloji siyasal olarak nitelenebilecek toplum olaylarıyla ilintili bir düşünce tarzı için kullanılmıştı. Marx'ın ideoloji kavramlaştırması bunun güzel bir örneği olup, Manheim da bu konuda Marx'ı izlemişti. Fakat Manheim'e göre, ideoloji yalnızca siyasal olanla ilgili bir kavram olmayıp daha geniş anlamda[16] sosyal olana ilişkin olan bir kavramdır. Toplumsal

13 David Mclellan, *a.g.e.* s. 60.

14 *A.g.e.* ss. 61-62.

15 Şerif Mardin, *a.g.e.* s. 71.

16 Terry Eagleton ideoloji kavramının anlamını siyasal keskinliğini yitirecek kadar genişletmenin hatalı bir hoşgörü olduğunu belirtir. Faucault'nun iktidarı neredeyse kendisiyle ilişkili olmayan hiç bir şeyin bulunmadığı bir güç ağı şeklinde kavramlaştırmasını ideoloji terimini yok olma noktasına doğru götüren bir genişletmeyi de beraberinde getirdiğini ve her şeyi kuşatan bir sözcüğün sınırlarını yitirip yavaş yavaş içi boş bir sese dönüşmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgular. Terry Eagleton, *a.g.e.* s. 26.

bağlamından dolayı toplumu anlamaya yönelik tüm kavramlarımızın yanlılığını ifade eden bütünlüklü ideoloji kavramlaştırması kavramlarımızla yaşantılarımız arasındaki ilişkilerin saptanması işlevine sahip bir bilgi sosyolojisine doğru atılmış önemli bir adım olmuştur.[17]

Tarihsellikle ilişkisi dolayısıyla gerçekliğe ilişkin fikirlerimizin (buna felsefi düşüncelerde dahil) belli bir tarihsel bağlamdan kaynaklanan yanlı ya da eksik niteliği haiz bir ideoloji olduğunun kabulünden siyaset felsefesinin de aslında bir siyasal ideoloji olduğu sonucunun çıkarılması zor değildir.

Kempski siyaset olgusunun bir olması gerekene göre düşünülmesi sırasında ortaya çıkan siyaset felsefesi ile olanı olması gerekene göre yorumlama eğilimindeki ideolojiler arasındaki ayrımın önemli olduğuna dikkat çeker. Kempski'ye göre, ideolojiler yalnızca fikri kaynaklardan beslenmezler, çeşitli dinsel kaynaklardan bilimsel olmayan dünya görüşlerinden de beslenirler. Ama bir ideolojiyi canlı tutan ve yaşamasını sağlayan şey belli bir grup, sınıf ya da belli bir tarihsel dönemdeki istek ve taleplere yanıt getirebilmesi ve bu istek ve talepleri yönlendirici bir işlevinin olabilmesidir.[18] Bu nedenle ideolojiler, sınıflar ya da toplumlarla birlikte doğan, gelişen ve bir tarihsel süreç içerisinde değişen istek ve taleplere göre yerlerini başkalarına bırakan düşünce yapılarıdır. Buna mukabil, siyaset felsefesi olması gerekeni ideolojiler üstü bir zeminde arar.[19]

İdeolojiler bize tarihsel konumlanışa göre değişen kısmi iyileri sunarken siyaset felsefesi bütün için iyinin ne olduğu, tarihsel olmayan iyinin ne olduğu, herkes için en iyiyi gerçekleştirecek siyasal düzenin ne olduğu gibi tarihsel olmayan soruların

17 Şerif Mardin, *a.g.e.* s. 72.

18 J. V. Kempski, "Siyaset Felsefesi", çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, der. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 503; Michael Freeden, "İdeolgy, Political Theory and Political Philosophy", *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, Sage Publications, London 2004, s. 11.

19 J. V. Kempski, *a.g.e.*s. 503.

peşindedir. Tarihselci perspektif siyaset felsefesi ve siyasal ideoloji arasındaki sınırları ortadan kaldırır. İki kavram arasındaki ayrımın ortaya konması ve sınırlarının belirlenmesi için felsefenin ve özel olarak da siyaset felsefesinin tarihsel olmadığının kabulü hayatî derecede önemlidir.

Siyaset Felsefesi ve Siyaset Teorisi

Siyaset felsefesinin sınırları ile ilgili bir tartışma hiç kuşkusuz siyaset felsefesi ve siyaset teorisi ayrımı üzerinde durmayı ihmal edemez. Literatürde çoğu zaman bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanıldıkları düşünüldüğünde söz konusu ayrımın o kadar da kolay olmadığı söylenebilir. Arnold Brecht 20. yüzyılda felsefe, teori, bilim kavramlarının yerli yerine oturtulamamış olduğundan bahsederken tam da bu noktaya işaret eder.[1]

Siyaset felsefesi ve siyaset teorisi ayrımı ancak öncelikle teori kavramının anlamı açıklığa kavuşturulduktan sonra mümkün hale gelebilir. Teori kökenini Grek düşüncesine kadar geri götürebileceğimiz bir kavramdır. Grek düşüncesindeki anlamıyla teorinin, filozofun etkinliğini ifade etmesi anlamında bizatihi felsefi çabanın özünü oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Teori, *Theorein* fiilinden gelir ve bu fiile ait olan isim *Theoria*'dır. *Thea*, bir şeyin kendini gösterdiği dış görüntü, veçhe anlamına gelir. *Harao* ise, bir şeye dikkatlice bakmak anlamım taşır. Buradan hareketle *Theorein*'in mevcut olan şeyin görünebilir hale geldiği dış görünüşe dikkatlice bakmak ve böyle bir görüş esnasında gözlerini ondan ayıramamak anlamına geldiği söylenebilir.[2] Grekler için *bios Theoretikos*, temaşa hayatı, özellikle düşünme olarak en saf biçimi içinde en yüksek etkinlik olup *Theoria* yalnızca kendine bağlanan fayda sayesinde değil fakat kendinde, insan varoluşunun kâmil biçimidir.[3] Kısaca Grekler için *Theoria* filozofun güzelliği ile kendini açığa çıkaran hakikati seyretmesi ve gözlerini ondan alamaması anlamına gelir.

1 A. Brecht, *Political Theory*, Princeton University Press, New Wersey, 1970, s. 14.
2 Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 23.
3 *A.g.e.* s. 23.

Fakat bugün kullandığımız anlamıyla teorinin, her ne kadar Grek düşüncesindeki anlamından izler taşısa da ondan önemli ölçüde farklılaştığını söyleyebiliriz. Bugünkü anlamıyla teori modern bilim düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Modern anlamıyla bilim real olanın teorisidir.[4] Real olan çalışılandır; mevcut oluşa doğru, buraya çıkan, öne çıkan şey ve buraya çıkarılmış, öne çıkarılmış şeydir. Fakat, modern bilim düşüncesi bağlanımdaki anlamıyla real olan olgusal olan şey anlamındadır. Real olan kendini ardışıklıktan çıkan sonuçların meydana gelmesinde sunar. Bu ardışıklığın sonu mevcut olan şeyin bu son aracılığıyla emin bir duruşa varmış olduğunu ve mevcut olanın böyle bir duruş olarak karşıda durduğunu tanıtlar. Real olan kendini nesne olarak, karşıda duran şey olarak gösterir. Heidegger, modern dönemde nesne olarak görünen, mevcut olan şeye ait olan mevcudiyet türünü nesnellik olarak adlandırır.[5]

Bu anlamda teori real olanın gözlenmesi anlamına gelir. Bu gözlem bir şey peşinde uğraşmak, bir şeye doğru yol açmaya çalışmak, bir şeyi takip etmek, onu güvenceye almak için tuzağa düşürmek anlamlarını içerir. Böylece teori real olanın tuzağa düşürülmesi ve güvenceye alan bir rafine etme anlamına ulaşır.[6]

Real olanın teorisi olarak modern bilim, yöntemine tanınan önceliğe bağımlı olduğu için nesne bölgelerinin bir güvenceye alınması olarak bu bölgeleri birbirleri karşısında sınırlandırmış olarak onları bölümler içerisinde yerelleştirmek, yani onları bölümlemek zorundadır. Bu anlamda uzmanlaşma modern bilimin mevcudiyete çıkmasının zorunlu bir sonucu olduğundan teori, bir verili zamanda real olanın bir alanını kendi nesnel bölgesi olarak güvenli kılar.[7]

4 *A.g.e.* s. 15.
5 *A.g.e.* ss. 19-22.
6 *A.g.e.* s. 27.
7 *A.g.e.* ss. 29-31.

Yukarıda ifade edilen düşüncelerden hareketle teorinin modern düşüncesinin bir gereği olarak evrenseli, bütünü parçalayarak kendi nesnellik alanına yani kendi konusuna yönelik açıklamalar getirme çabasında olduğu söylenebilir. Bu bağlamda siyaset teorisinin nesnellik alanı, yani konusu, siyasal olaylar, olgular ve fenomenlerdir. Siyaset teorisi bunları belirli bir tutarlılık içinde açıklama girişimini ifade eder.[8] Bu noktada felsefe ve teori, daha özel olarak da siyaset felsefesi ve siyaset teorisi arasındaki ayrımın ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Brecht'in de belirttiği gibi hem felsefe hem de teori bir açıklama çabasını ifade etmeleri yönünden ortak bir niteliği haizdirler. Fakat, teori bazı şeyleri, kısmi şeyleri açıklamaya çalışırken felsefe bütünü yani evrensel olanı açıklamaya çalışır.[9] Kempski de temel amacının siyaset denen olguyu ampirik bir temelde ele almak ve bu olguyu bir teori içinde açıklamaya yönelik faaliyetin geçen yüzyılda siyaset teorisi, yüzyılımızda ise daha da ampirikleşen ve bilimselleşen bir konum içerisinde siyaset sosyolojisi adı altında karşımıza çıktığını ve bunun siyaset felsefesinden ayrılması gerektiğini belirtir.[10] Örneğin, siyaset felsefesi belirli devlet biçimleri, belirli yönetim tipleri hakkında karşılaştırmacı ve yargı verici bir tutumla iş görmez. Bu devlet biçimleri ve yönetim tipleri siyaset felsefesi açısından bir tarihsel dönemle bağlantılı veriler olarak önem taşırlar.[11] Bütünün, evrenselin bilgisi anlamındaki felsefe anlayışının doğal bir sonucu olarak siyaset felsefesi açısından önemli olan tarihsel belirli devlet ya da yönetim tipleri değil evrensel anlamlarıyla devlet ve yönetim kavramlarıdır.[12]

Siyaset teorisi belli bir bağlamdaki siyasal olanı bütünden ayırıp onu nesnelleştirdiği için yapılan açıklama kısmı bir nitelik

8 D. D. Raphel, *Problems of Political Philosophy*, The Macmillan Press Ltd, London, 1976, ss. 2-4.
9 A. Brecht, *a.g.e.* s. 14.
10 J. V. Kempski, *a.g.e.* s. 475.
11 *A.g.e.* s. 475.
12 Jean Hampton, *a.g.e.* s. xiii.

arz eder. Siyasal olanın bütünden ayrılması aynı zamanda ahlakın yani olması gerekenin de dışarıda bırakılması anlamına geldiğinden siyaset teorisi yalnızca nedir? sorusuna cevap arar. Buna mukabil siyaset felsefesi, felsefenin bütünün bilgisi olma anlamıyla bağlantılı bir şekilde nedir sorusunun yansıra ne olmalı, ne yapmalı sorularını da sorar.[13] Yine siyaset felsefesi için nesnelleştirilmiş, belirlenmiş bir alan söz konusu olmadığından kendisini fiziki dünya (olgusal dünya) ile sınırlandırmayıp metafiziksel sorular sorma yetkisine de sahiptir.[14]

19. Yüzyılda siyaset teorisini siyaset felsefesinden ayırmak daha güçtü. Siyaset felsefesi geleneğinden gelen iyi olana yönelik sorular 19. yüzyılda bir devlet teorisi görünümündeki siyaset teorisinde en iyi hükümet biçimi nedir, hükümetin amaçları nelerdir gibi sorular formunda ortaya çıkmışlardı. Fakat 20. yüzyılda bilim, bilimsellik düşüncelerinin etkisiyle siyaset teorisinde bilimsel yöntemi uygulayıp uygulamama kriterine bağlı olarak, bilimsel olan siyaset teorisi (amprik) , bilimsel olmayan siyaset teorisi (normatif) ayrımına maruz kalmıştır.[15] Bilimcilik ya da pozitivizm olan ile olması gerekeni ayıran ve ancak somut olay ve olguların gözlemlenmesi ve ölçülmesi yöntemini muteber olarak gören doğasıyla bilimsel değer rölativizmine ve bunun doğal sonucu olarak da değer yargılarına yönelik bir dikkat eksikliğine yol açmıştır. Bilimcilik düşüncesinin etkisiyle düşünce ve pratik arasında oluşan uçurumun bir sonucu olarak bilim adamlarının, analitik felsefecilerin hakikate yani kesin bilgiye ulaşmaya yönelik çabaları, büyük siyasal bunalımlar ve alt üst oluşlarla bir arada var olabilmiştir.[16]

Düşünce ve pratik arasındaki söz konusu uçurum siyaset teorisinin yukarıda belirtilen dar kapsamının dışına çıkılarak yeniden tanımlanması sorununu da beraberinde getirmiştir. Bu ise

13 Jonathon Wolf, *a.g.e.* s. 2.
14 A. Brecht, *a.g.e.* s. 16.
15 *A.g.e.* ss. 3-4.
16 F. Dallmayr, *a.g.e.* s. 17.

siyaset teorisinin diğer alanlarla ve siyaset felsefesiyle bir arada düşünülmesini zorunlu kılmıştır. N. Barry siyaset teorisinin çeşitli disiplinler üstünde, onlardan faydalanan eklektik bir kavram olup münhasıran siyaset teorisine ait bir analiz metodunun ve bilgi bölümünün olmadığını belirtirken bu noktaya işaret etmektedir.[17] Her ne kadar, konusu olan, siyasal olanın diğer alanlarla ayrılamaz ilişkileri bir siyaset teorisi kavramlaştırmasının zayıf bir yönü olarak görülebilirse de[18] bir siyaset teorisinin varlığı ancak söz konusu ilişkiler yardımıyla mümkün olabilir.

Kısaca, siyaset teorisi ve siyaset felsefesi arasında siyaset teorisinin kısmi, siyaset felsefesinin total bir açıklama getirme niteliklerinden hareketle bir ayrım yapmak mümkün gözükse de eğer siyaset teorisi, siyasal olanın mahiyeti gereği etik bir boyut kazanmak durumundaysa ister istemez felsefi olanı içine almak ve bu doğrultuda açıklamalarını kısmilikten kurtarıp genişletmek zorundadır.[19]

17 N. Barry, *a.g.e.* s. 6.

18 J. G. Gunnel, siyaset teorisinin diğer alanlara bağımlılığını ve otonom bir alanının mümkün olmamasını bir siyaset teorisi kavramlaştırmasını zayıflatan faktörlerden biri olarak görür. J.G.Gunnel, *Between Philisophy and Politics*, The University of Massachusetts Press, Amherit, 1986, s. 3.

19 Ali Yaşar Sarıbay, "Politik Teori, Modernite ve Etik", *Doğu Batı*, Sayı 4, s. 56.

SONUÇ

Siyaset, belirlenebilirlik ve tanımlanabilirliği bakımından önemli güçlükleri içinde barındıran fakat belirli birtakım özelliklerinden hareketle bir ölçüde de olsa anlaşılabilmesi mümkün olan bir kavramdır. Belirli bir toplumsal bağlamın ürünü olması bakımından ilişkisellik, eylemler yoluyla varlık bulabilmesi bakımından pratik bir etkinlik olmak, ortak yaşam düzenini etkileyici sonuçlar doğuran iktidar ilişkilerini içermesi bakımından bütünün yönetimi ile ilişkili olmak gibi özellikleri içeren siyaset, tam da kendisini anlamamızı mümkün kılan bu özellikleri dolayısıyla felsefeden bağımsız düşünemeyeceğimiz bir kavramdır. Gerçekten de, her siyasal eylemin iyi ve kötüye ilişkin düşüncelerimizle bağlantılı bir amacı içermesi nedeniyle etik, her siyaset ve siyasal düzen tasavvurunun, insan varlığına ilişkin belirli bir kavrayış üzerinde temellenmesi nedeniyle ontoloji ve siyasete ilişkin bilginin inanç ve kanaatten farklı bir mahiyeti haiz olması nedeniyle de epistemoloji, siyaseti anlamak için zorunlu olarak müracaat etmemiz gereken bilgi alanlarıdır.

Bununla birlikte siyaset-felsefe ilişkisinin daha çok siyasal iktidarın meşruiyeti problematiğinde siyaset-etik ilişkisi olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Söz konusu ilişki, aktüel olan siyasetin, bir olması gereken ışığında değerlendirilmesi bağlamında ortaya çıkan bir siyaset felsefesi kavramlaştırmasını da beraberinde getirir. Bu durumda; tarihsel olan ve bu niteliği itibariyle de değişken bir mahiyet arz eden siyasal eylem ya da faaliyete ölçüt teşkil edebilecek değişmeyeni (ideal olanı) sunabilecek olan felsefedir. Yani söz konusu siyaset felsefesi kavramlaştırmasında, değişken siyasete değişmeyen meşruluk tabanını sağlayan felsefedir.

Meşruluk; rızayı, kendiliğinden kabulü çağrıştıran anlam içeriği nedeniyle iktidar ve otorite kavramları arasındaki ayrıma ışık tutması açısından önemli bir kavramdır. Siyaset, katıksız anlamıyla, iktidar mücadelesine gönderme yapar. Fakat kabaca meşru iktidar olarak ifadelendirilebilecek otorite kavramı ile birlikte siyaset, artık felsefe ile ilişkilendirilmiş hale gelir. Siyasal yaşamda neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin haklı neyin haksız olduğuna karar verebilmeyi mümkün kılan, insanların kendiliğinden kabul ettikleri bir merci, bir otorite olmalıdır. Bu merci aynı zamanda bir ölçüt olma niteliği dolayısıyla, değişime yani tarihselliğe de kapalı olmalıdır. İşte klasik anlamıyla (tarihsel olmama vasfıyla) felsefe böyle bir otorite ihtiyacına cevap verir.

Klasik siyaset felsefesi geleneğinde aktüel siyasete ölçüt oluşturabilecek tarihsel olmayan meşruluk zeminini aşkın iyi düşüncesi oluşturmuştur. Varlığın bir kozmos olarak telakki edildiği klasik felsefi düşüncede her insani faaliyet gibi siyasal faaliyetin de kozmosun uyumunu sağlayan anlama, yani hakikate tabi olması gerektiği düşünülmüştür. Bu anlamda, insanı aşkın olan iyi, insani eylem ve ilişkiler üzerinde bir otorite (insanların kendiliklerinden benimsemeleri anlamında) olma niteliğini haiz olarak telakki edilmiştir.

Klasik felsefi düşüncenin aksine, hümanist karaktere sahip modern felsefi düşüncede hakikat, insanı aşkın olarak değil, insan aklına içkin olarak telakki edilmiş ve bir anlamda aşkın iyi düşüncesinin terk edilmesiyle ortaya çıkan otorite boşluğu akıl ile doldurulmaya çalışılmıştır. Yani soyut, evrensel ve tarih-dışı olduğu varsayılan aklın, siyasal eylem ve faaliyetleri değerlendirebilmek için gerekli olan kriterleri verebileceği düşünülmüştür. Soyut ve evrensel akıl her bir insan varlığının sahip olduğu bir yeti olarak görüldüğünden, modern felsefi düşüncede, aklın yolunun bir olduğu; yani insanların neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin haklı neyin haksız olduğu konusunda akıl sahibi varlıklar olmaları dola-

yısıyla mutabık olabilecekleri düşünülmüştür. Fakat yine aynı düşünce geleneği içersinde, paradoksal bir şekilde, her insanın gerçeği kavrayamayacağı (sıradan insanların irrasyonel güdülerle hareket edebileceği) ve bu nedenle de, akli olanın zor tehdidi ile dahi olsa uygulanmasının haklı olacağı yönündeki kabul, aklın bir otorite olmaktan çok bir iktidar olarak görülmesini de beraberinde getirmiştir.

18. yüzyıl ortalarından itibaren ortaya çıkan ve zamanla etkisini arttırarak düşünce dünyasına hâkim olan tarihselcilik, siyaset felsefesinin varlığını tehdit edici sonuçlar doğurmuştur. Tarihselciliğin iki biçimi söz konusudur ve ikisinde de siyaset felsefesine yer yoktur.

En iyi ifadesini Hegel'in düşüncelerinde ifadesini bulan ilk tarihselcilik anlayışı, aklın ve iyinin tarihsel olduğunu kabul etmekle birlikte, tarihselciliği akıl ile tarihi uzlaştırarak tarihin akılsal bir süreç olduğunu varsaydığı için, tarihin nihai evresinde evrensel iyinin (akla uygun siyasal düzenin) hayata geçeceğini iddia etmiştir. Bu tarihselcilik anlayışına göre, tarihin sonunda, insanın evrensellik bilincine ulaşmasına paralel olarak, ideal siyasal düzenin gerçeklik kazanmasıyla birlikte, iyi olana yönelik arayış sona ereceği için, siyaset felsefesine de gerek kalmayacaktır.

En iyi ifadesini Nietzsche'nin düşüncelerinde bulan diğer tarihselcilik anlayışı ise, tarihselciliği nihai sonuçlarına kadar götürerek, insani olan her şeyin tarihsel olduğu kabulünden hareketle, hem klasik siyaset filozoflarının başvuru merci olarak gördükleri iyi düşüncesinin, hem de modern filozofların siyaset için bir ölçüt olarak düşündükleri aklın tarihsel olduğunu iddia etmiş ve aktüel siyaseti değerlendirebilmeyi mümkün kılan meşruiyet zeminini ortadan kaldırmıştır. Mantıksal uzantısının nihilizm olmasıyla bağlantılı olarak söz konusu tarihselcilik anlayışı, bütün değerleri önemsizleştirerek (tarihselleştirerek), insanların günlük yaşamları içersindeki eylem ve ilişkilerini anlamlandırabilmelerine imkân verecek evrensel

herhangi bir ölçünün bulunmadığını kabul ettiği için, tarihsel olanın (siyasetin), bir olması gerekene (bir ideale) göre değerlendirilmesini esas alan bir siyaset felsefesi kavramlaştırmasını sorunlu hale getirmiştir.

Siyaset felsefesinde tarihselci anlayışın etkisi ile baş gösteren kriz, bu gün çok daha derin biçimde hissedilmektedir. Günümüz dünyasının hegemonik siyasal söylemi olan neoliberalizm, Hegelci tarihin sonu tezinden aldığı teorik destekle, yürürlükte olan liberal düzenin, insanlık tarihinin nihai evresine tekabül ettiğini, dolayısıyla da rasyonel olanın tam anlamıyla liberal düzende cisimleştiğini iddia eder. Böylece, neoliberalizm, liberal düzene alternatif olma iddiasındaki bütün siyasal düzen tasavvurlarını dışlayarak, mevcut durumun değerlendirilmesine ve ötesine geçilebilmesine imkân verebilecek olan bütün iyi arayışlarının yolunu kapatır. Nietzsche'nin düşüncelerinden ilham alan postmodern düşünce de, her ne kadar var olan düzenin ciddi bir eleştirisini sunsa da, siyaset felsefesi için açık kapı bırakmaz. Postmodern düşünce, belirli bir siyasal düzeni evrensel iyi ile özdeşleştiren ve böylece onu, değerlendirmeden bağışık kılan bütün büyük anlatılara karşı çıktığı gibi, neoliberal siyasal söyleme de karşı çıkar. Fakat postmodern düşünce, benimsemiş olduğu radikal tarihselciğin bir sonucu olarak, evrensel iyi düşüncesini reddettiği için, var olan düzeni kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir siyasal öneri sunmaz.

Özetle, siyaset felsefesinin varlık nedeni olan; "siyasetin, bir olması gerekene göre düşünülmesi gereği"nin, günümüzde çok daha önemli hale geldiğini söyleyebiliriz. Çağdaş siyaset felsefesinde bu yönde önemli çabalar söz konusudur. Marksist geleneğin temsilcisi olan düşünürlerin, insanın tarihsel ve toplumsal bağlamına yönelik duyarlılıkları ve bu duyarlılıktan hareketle, liberalizmin soyut birey kavramına ve kapitalist toplumsal düzenin yabancılaştırıcı mantığına yöneltmiş oldukları itirazlar, Habermas gibi eleştirel teori okulu düşünürlerinin öznelerarası-

lığa yönelik vurguları ve bu bağlamda araçsallaşan ve yabancılaştıran akla yönelik eleştirileri, liberal geleneğin çağdaş temsilcilerinden Rawls'ın, siyasal iktidarı ve siyasal sistemi değerlendirmenin ölçütü olarak adaletin önemine yapmış olduğu vurgu, toplulukçu düşünürlerin siyasal ve ahlaki meşruiyet için, insanların bir arada yaşama tecrübesinden kaynaklanan geleneğe atfetmiş oldukları önem ve bu bağlamda klasik siyaset felsefesinin erdem ahlakı anlayışına yönelik göndermeleri ve nihayetinde postmodern, postyapısalcı ve postmarksist gibi kavramlarla nitelendirilen kimi düşünürlerin, modern akıl anlayışının baskıcı ve dışlayıcı mantığına dikkat çekerek, farklılıklara yönelik duyarlılığı esas alan bir siyaset anlayışını öne çıkarmaları, "İyi bir siyasal toplum nasıl olmalıdır?" sorusuna cevapları muhtevalarında barındıran sözkonusu dikkate değer çabalardan bazılarıdır.

Özellikle son dönemlerde modern-postmodern dikotomisi bağlamında yapılagelen tartışmalar ve bu tartışmaların sunduğu karamsar tabloya aldanılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Her şeyin mubah olarak sunulduğu, değerlerin bugünden yarına değişebilen modalara dönüştüğü, kitle kültürü ve tüketim kapitalizmini bütünleyen telekomünikasyon sisteminin zamanın akış hızını hat safhasına ulaştırarak, insanların zaman algılayışını dumura uğrattığı doğrudur. Yine postmodern yazında görülen, soyut ve araçsallaşmış akla, büyük metinlere ve anlatılara yönelik eleştirilerde haklılık payı olduğu ve modern kavramsal çerçevelerin, günümüzün siyasal ve sosyal fenomenlerini açıklayamadığı da doğrudur. Fakat bu, her şeyi mubah olarak görmeyi mümkün kılan, yukarıda tarihselciliğin uç noktası olarak ifadelendirilen nihilizme teslim olunması gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine günümüzde siyaset felsefesi öncesine nazaran daha önemli hale gelmiştir. Ahlak, meşruiyet, akıl vb. kavramlar en çok eleştiriye uğradıkları bir zamanda, yine en çok ihtiyaç duyulan kavramlardır da. Bu anlamda günümüzde siyaset felsefesinin temel prob-

lemlerine yönelik düşünme çabalarına klasik siyaset felsefesinin ve özellikle de idealist felsefenin ışık tutabileceği söylenebilir.

Bize göre klasik siyaset felsefesini değerli kılan husus, bu felsefede iyi, akıl ve siyaset arasındaki ilişkinin doğru kurulmuş olmasıydı. Zira klasik siyaset felsefesinde iyinin siyaset için bir referans olma niteliği, onun insanı aşkın olarak düşünülmesinden kaynaklanıyordu. Klasik siyaset filozofları, aklı ise, iyi ile siyaset arasındaki bir bağlantı noktası olarak görüyorlardı. Onlar, aklı, iyi ile bağlantı kurmayı mümkün kılan bir insani yeti olarak görmekle birlikte, insan aklının iyiyi bütünüyle kavramaya muktedir olduğunu düşünmüyorlardı. Modern siyaset felsefesinde iyinin siyaset için bir otorite olma vasfını kaybetmesinde iyi, akıl ve siyaset arasındaki söz konusu ilişkinin bozulmasının önemli olduğu kanaatindeyiz. Modern siyaset felsefesi, hümanist karakterinin bir sonucu olarak, insanı merkeze aldığı için, insan aklına da iyiyi kesin olarak kavrayabilme gücü atfetmiştir. Modern siyaset felsefesinin ideal siyasal düzenin hayata geçirilebileceği yönündeki kabulünün gerisinde, akla duyulan bu güvenin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat modern siyasal deneyimin içermiş olduğu şiddet, aklın güvenilirliğini şüpheli hale getirmiş ve iyi, akla indirgendiği için, akla inancın sarsılması, siyaset için referans alınabilecek bir iyinin varlığına yönelik şüpheyi de beraberinde getirmiştir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. – Köker, L., *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 1990.

Ağaoğulları , M. A. vd., *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1989.

Ağaoğulları , M. A. vd., *Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

Ağaoğulları , M. A., *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

Akal, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Appleby, Covington ve Arkadaşları, *Knowledge and Postmodernizm in Historical Perspective*, Routledge, Great Britain 1996.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında* (Çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu* (Çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Aristoteles, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Aristoteles , *Politika* (Çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Arnhart, Larry, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara, 2004.

Ashley, David, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Press, United States Of America, Colorado 1997.

Balibar, Étienne, *Marx'ın Felsefesi* (Çev. Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, İstanbul, 1996.

Bambach, Charles R., *Heidegger, Diltey, and The Crisis of Historicism*, Cornell University Press, London, 1995.

Barret, Michelle, *Marx'tan Faucault'ya İdeoloji* (Çev. A. Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Barry, Norman P., *An Introduction to Modern Political Theory*, The McMillan Press Ltd., London, 1995.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik* (Çev. A.Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bekmen, Ahmet, " Marksizm: 'Praksis'in Teorisi", *19. Yüzyıldan 20. yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (H. Birsen Öz), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Berlin, Isaiah, "Introduction", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Pres, Oxford-New York, 1975.

Berlin , Isaiah, *İki Özgürlük Kavramı* (Çev. Mehmet Saygılı-Enis Oktay), *Cogito*, Sayı: 32, 2002, s. 206.

Berlin , Isiah, "İdeal Arayışı Üstüne" (Çev. Mustafa Erdoğan), *Liberal Düşünce*, Sayı: 12, 1998.

Berten, Andre vd., *Liberaller ve Cemaatçiler* (Çev. Eylem Özkaya), Dost Kitabevi, Ankara.

Best, Steven; Kellner, Douglas, *Postmodern Teori* (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Brecht, A., *Political Theory*, Princeton University Press, New Wersey 1970.

Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği* (Çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bumin, Tülin, *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Bumin , Tülin, *Tartışılan Modernlik*, YKY., İstanbul, 1996.

Capra, F., *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* (Çev. M. Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

Cassirer, E., *Devlet Efsanesi* (çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Cassirer, Ernst, *İnsan Üzerine Bir Deneme* (Çev. Necla Arat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri* (Çev. Hüsamettin Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

Chiristman, John, Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction, Routledge Press, London and New York, 2002.

Connolly, William E., "Beyond Goodand Evil:The Ethical Sensibility of Michel Foucault", *Political Theory*, Vol. 21, No: 3, Agust 1993.

Connolly, William E., Kimlik ve Farklılık (çev. Ferma Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Cropsey, Joseph, "Karl Marx" *History of Political Phiolosophy* (Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Crosby, Donald A., *The Specter of Absurd:Sources and Criticism of Modern Nihilism*, State University of New York Press, Alabany 1998.

Çelebi, Aykut, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj Yayınevi, Ankara, 2008.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Dallmayr, Fred R., *G. W. Hegel: Modernity and Politics*, Sage Publications, Newbury Park - London - New Delhi, 1993.

Dallmayr, Fred, *Police And Praxis*, The MİT Press, London, 1984.

Derrida, Jacques, *Marx'ın Hayaletleri* (Çev. Alp Tümertekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi* (Çev. Ali Aktaş), Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

Dyde, S. W., "Hegel's Concepption of Freedom", *The Philosophical Review*, Vol. 3, No. 6 (Nov., 1984).

Eagleton, Terry, *İdeoloji* (Çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Erdoğan, Mustafa, "Siyaset Felsefesi Hakkında", *Türkiye Günlüğü*, 18/Bahar 1992.

Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği" (Çev. Osman Akınhay), *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

Foucault, "Hakikat, İktidar, Kendilik" (Çev. Işık Ergüden), *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Foucault, "Özne ve İktidar" (Çev. Osman Akınhay), *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (Çev. Hülya Tufan), Afa Yayınları, İstanbul, 1993.

Freeden, Michael, "İdeolgy, Political Theory and Political Philosophy", *Handbook of Political Theory* (Edited by. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas) Sage Publications, London, 2004.

Fritsch, Matthias, "Derrida's Democracy to Come", *Constellations*, Vol. 9, No. 4, 2002.

Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İmsan* (Çev. Zülfü Dicleli), Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Gewirth, Alan, *Political Philosophy*, The MacMillan Company, New York 1965.

Giddens, Anthony, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

Goldman, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi* (Çev. E. Arslan), Doruk yayınları, Ankara, 1999.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.

Gunnel, J.G., *Between Philisophy and Politics*, The University of Massachusetts Press, Amherit, 1986.

Gunnel, John G. , "Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy", *The Crisis of Liberal Democ-*

racy (Ed. Deutsch, Kenneth L. And Soffer, Walter), State of New York Pres, Albany 1987.

Gutmann, Amy, "Communitaraian Critics of Liberalism", *Communitarianism and Individualism* (Edited by. Shlomo Avineri and Avner De-Shalit), Oxford University Press, Oxford 1992.

Habermas, "Demokrasinin Üç Normaif Modeli", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları* (Çev. İlknur Aka), YKY., İstanbul, 2002.

Habermas , *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Habermas, *Legitimation Crisis* (Trans. by. Thomas McCarthy), Bacon Press, Boston 1975.

Habermas , *Rasyonel Bir Topluma Doğru* (Çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

Hampton, Jean, Political Philosophy, Westview Press, Colorado 1997.

Harrison, T. R., *Hobbes, Locke and Confusions's Masterpiece*, Cambridge University Press, 2003.

Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York 2005

Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Trans. by. Frederick G. Lawrence), The MIT Press, Cambridge, 1991.

Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders* (Çev. Hakkı Ünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger , Martin, *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.

Honneth, Axel, "Negative Freedom and Cultural Belonging: Unhealthy Tension in Political Philosophy of Isaiah Berlin" *Social Research* 66, No. 4, (1999.

Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I* (Çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği II* (Çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

Horkheimer, Max *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul.

Houlgate, Stephen, *Freedom, Truth, History*, Routledge, London and New York, 1991.

Hyppolite, Jean, *Studies on Hegel and Marx* (Trans. by. John O'neill), Harper Torchbooks, New York, 1973.

Kalaycıoğlu, Ersin, *Çağdaş Siyasal Bilim*, Beta Yayınları, İstanbul, 1984.

Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989.

Keat, Russel – URRY, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori* (Çev. Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

Kempski, J. V., "Siyaset Felsefesi" (Çev. Doğan Özlem), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (der. Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

Kempski, "Siyaset Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri* (Der. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1997.

Kennington, Richard H. , "Strauss's Natural Right and History", *Leo Strauss Thought*, (Ed. Alan Rudolf), Line Reinner Publisher, Boulder and London, 1991.

Keyman, E. Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Keyman, Fuat, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslar arası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Alfa Kitabevi, İstanbul, 2000.

Knowles, Dudly, *Political Philosophy*, Routledge Press, London, 2001.

Kojéve, "Hegel'de Gerçekliğin Diyalektiği ve Fenomenolojik Yöntem", *Hegel Felsefesine Giriş* (Çev. Selahattin Hilav), YKY, İstanbul, 2000.

Koyré, A., *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (Çev. K. Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe* (Çev. S. Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Lyotard, J. F., *Postmodern Durum* (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

Machiavelli, *Prens* (çev. N. Güvenç), Anahtar Yayınevi, İstanbul, 1994.

Macintyre, Alasdair, "Vatanseverlik Bir Erdem midir?" (Çev. Elif Ergezene), *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Der. Andre Berten vd.), Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

Macintyre , Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi* (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Macintyre , *Erdem Peşinde* (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

MageeMAGEE, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (Çev. Mete Tuncay), İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Mcclelland, J. S., *A History of Political Thought*, Routledge, London and NewYork, 1996.

Mccormick, John, P., "A Critical versus Geneological 'Questioning' of Technology: Notes on How Not to Read Adorno and Horkheimer", *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas* (Ed. John P. Mccormick), Duke University Press, Durhem and London, 2002.

Mclellan, David, *İdeoloji* (Çev. E. Özkaya), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999.

Miller, Eugene F., "Leo Strauss- Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı" (Çev. Aleaddin Şenel), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* (der. A. De. Crespigny- K. R. Minogue), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Minogue, K. R. – Crespigny, A. De., *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* (Der. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Mouffe, Chantal, "Politics and The Limits of Liberalism", *The Return of The Political*, Verso, London, 1993.

Mullhal, Stephen and SCHIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1992.

Myers, David B., "Marx and The Problem of Nihilism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37.

Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Politik Kültür Yazıları*, Asa Kitabevi, Bursa, 1997.

Özbank, Murat, *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Özlem, Doğan, "Tarihsellik ve İnsan", *Felsefe Tartışmaları*, Panoroma, İstanbul, 1999.

Özlem , Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Özlem , Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitabevi, İstanbul, 1996.

Peffer, G., *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet* (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Poople, Ross, *Ahlak ve Modernlik* (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları II* (Çev. Harun Rızatepe), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.

Popper, Karl, *Tarihselciliğin Sefaleti* (Çev. S. Orman), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Raphel, D. D., *Problems of Political Philosophy*, The Macmillan Press Ltd., London, 1976.

Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Rothacker, Eric, *Tarihselcilik Sorunu* (Çev. Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2* (Çev. A. Öktem), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi I* (Çev. Harun Rıza Tepe), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969.

Sabine, George, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi* (Çev. Özer Ozankaya), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991.

Sandel, Michael, "The Precedural Republic and the Unencumbered Self", *Communitarianism and Individualism* (Edited by. Shlomo Avineri and Avner De-Shalit), Oxford University Press, Oxford, 1992.

Sarıbay, Ali Yaşar – ÖĞÜN, S. Seyfi, *Bir Politik Bilim Perspektifi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.

Sarıbay, Ali Yaşar, "Politik Teori, Modernite ve Etik", *Doğu Batı*, Sayı 4.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Siyasal Sosyoloji*, Bursa, U.Ü., 1996.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (Çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan), Ankara, Yetkin Yayınları, 1996.

Scheneewind, J. B., "Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality", *The Journal of philosophy*, Vol. 79, Issue: 11, November, 1982.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2002.

Schmitt, Carl, *The Concept of The Political* (Trans. by. George Schwab), Rutgers University Press, New Jersey, 1976.

Schroeder, Ralph, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi* (Çev. Mehmet Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

Steven, Lukes, *Marksizm ve Ahlak* (Çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1953.

Strauss, Leo, "Comments on Carl Schmitt's Der Begriff des Politischen", *The Concept of The Political*, by Carl Schmitt, trans. by. George Schwab, Rutgers University Press, New Jersey 1976.

Strauss, Leo, *What is Political Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988.

Strong, Tracy B., "'What Have We to Do With Morals?' Nietzsche and Weber on History and Ethics", *Politics and Modernity*, (Ed. Irving Velody and Robin Williams), Sage Publications, London, 1992.

Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1986.

Swingewood, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi* (Çev. Aykut Kansu), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

Tannenbaum, Donald – Schultz, David, *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Fatih Demirci), Adres Yayınları, Ankara, 2005.

Taylor, Charles, "Atomism", *Communitarianism and Individualism* (Edited by. Shlomo Avineri and Avner De-Shalit), Oxford University Press, Oxford 1992.

Taylor, Charles, "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, Vol:12, No:2 (May,1984).

Thiele, Leslie Paul, "Heiddeger on Freedom: Political not Metaphiysical", *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2, June 1994.

Thiele, Leslie Paul, "The Agony of Politics, The Nietzsche on Roots of Foucault's Thought", *The American Political Science Review*, Vol. 84, Issue: 3, (sep, 1990.

Thiele, Leslie Paul, *Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern and Postmodern Poltical Theory*, Seven Bridges Press, New York 2002.

Turner, Bryan S., "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din" (Çev. Yasin Aktay), *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm* (Der. Abdullah Topçu-Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

Ülken, H. Z., *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yeni Devir Basımevi, İstanbul, 1941.

Üşür, Serpil, İdeolojinin Serüveni, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.

Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu* (Çev. Şebabettin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Vattimo, Gianni, *Nietzsche: An Introduction* (Trans. by. Nicholas Martin), Standford University Press, California, 2001.

Vergara, Francisco, *Liberalizmin Felsefi Temelleri* (Çev. Bülent Arıbaş), İletişim, İstanbul, 2006.

Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Von Aster, Ernst, *İlk ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (Uyarlayan: Vural Okur), İm Yayınları, İstanbul, 1999.

Walzer, Michael, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi" (Çev. Didem Yılmaz), *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Der. Andre Berten vd.), Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları* (Çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı* (Çev. Özer Ozankaya), İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni* (Çev. Sedat Ümran), İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

White, Michael J., *Political Philosophy: An Historical Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2003

White, Stephen K., "The Bearing of Postmodernism on Justice", *Politics at the End of History* (Edited by. Fabio B. Dasilva-Mathew KanJirathinkal), Peter Lang Publishing, New York 1993.

Williams, S. Melisa, "Justice Toward Groups: Political Not Juridal", *Political Theory*, Vol. 23, No. 1, February 1995.

Winch, Peter,

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe (Çev. Ömer Demir), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

Wolf, Jonathon, *An Introduction Political Phiolosophy*, Oxford University Press, New York 1996.

Wolfe, Christopher, *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press,Camridge, 2006.

REFERANS KİTAPLAR DİZİSİ



TARİH FELSEFESİ

Doğan Özlem

•

ETİK-AHLAK FELSEFESİ

Doğan Özlem

•

BİLGİ FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

•

EĞİTİM FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

•

SİYASET FELSEFESİ

Derda Küçükalp

REFERANS SÖZLÜKLER

FİLOZOFLAR DİZİSİ



LACAN SÖZLÜĞÜ

LÉVINAS SÖZLÜĞÜ

DERRIDA SÖZLÜĞÜ

DELEUZE SÖZLÜĞÜ

MERLEAU-PONTY SÖZLÜĞÜ

RICŒUR SÖZLÜĞÜ

FOUCAULT SÖZLÜĞÜ

LEIBNIZ SÖZLÜĞÜ

KIERKEGAARD SÖZLÜĞÜ

SPINOZA SÖZLÜĞÜ

ROUSSEAU SÖZLÜĞÜ

DESCARTES SÖZLÜĞÜ

Düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin önemi, temelde insanın yapıp ettikleri üzerine düşünebilen bir varlık olmasından kaynaklanır. Düşünmenin anlamı, yalnızca eylemlerle verili amaçlar arasında bağlantı kurmakla sınırlı kalmaz, amaçları ve eylemlerin sonuçlarını değerlendirmeyi de içerir.

Konu siyaset olduğunda ise, düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin öneminin daha da arttığı ve düşünce-eylem ilişkisinin siyaset bağlamındaki karşılığının siyaset-felsefe ilişkisi olduğu söylenebilir. Siyaset, toplumsal bir bağlamı olması, eyleme dayalı olması ve ortak yaşamı düzenleyen iktidar ilişkilerini içermesi ve bütünün yönetimine duyduğu ilgi nedeniyle de felsefeyle ilişkilidir.

Aristoteles'ten başlayıp Hegel, Kant, Nietzsche, Marx, Leo Strauss, Habermas gibi düşünürlerin görüşlerine dayanarak ilerleyen ve *"Siyasetten Felsefeye"*, *"Felsefenin Işığında Siyaset"* ve *"Siyaset Felsefesinin Sınırları"* başlıklı üç ana bölümden oluşan *Siyaset Felsefesi*, bugün her zamankinden daha fazla aydınlatıcı olacaktır.

10 TL

online satış:
www.saykitap.com