İNCELEME ARAŞTIRMA

Siyasetin Sosyolojisi

Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar

Nur Vergin

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ 8. BASKI

DK DOĞAN KİTAP

SİYASETİN SOSYOLOJİSİ

fuan: Nur Vergin

fayın haklan: © Doğan Egmonc Yayıncılık ve Yapımcılık Tie. A.Ş.
Su eserin bütün hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alına yapılamaz, hiçbir jekilde kopya edilemez, çogaloiamaz ve yayımlanamaz.

I. baskı /Bağlam. 2003
*. baskı / eylül 2008 / ISBN 978-975-991-918-4
Sertifika no: 1105-34-002002

Kapak tadarımı: Yavuz Korkut
Baskı: Altan Basım Ltd. / Yüzyıl Mahallesi
Matbaacılar Sitesi 222/A 34200 Bağcılar - İSTANBUL

İçindekiler

Altıncı baskıya önsöz....11
Önsöz....13

1. Siyaset sosyolojisi ve tanımı....17

2. Siyaset, iktidar ve devlet....27

Max Weber ve devlet....32
Batı-dışı toplumlar ve devlet....36
Devlet ve kabile toplumlan....40

3. Otorite, meşruluk ve siyasal sistem....44

Otorite....45
Yasallık ve meşruluk....47
Siyasal sistem ve sistem analizi....52

4. Otorite ve meşruluk tipleri....63

Karizmatik otorite....64
Geleneksel otorite....67
Yasal-ussal otorite....74

5. Siyasetin bağımlılığı ve görece Özerkliği....80

Bağımlı bir olgu olarak siyaset....81
Görece bağımsız bir olgu olarak siyaset....83
Gramsci ve görece belirleyici bir olgu olarak siyaset....85
Hegemonya, devlet, sivil toplum....87
Devletin “ideolojik aygıtları”: Althusser....92

6. Siyasetin yeniden keşfi....100

Machiavelli’nin dönüşü: Siyasetin yeniden keşfi....101
Siyasetin kritik anı: “istisnai durum" ve karar vermek....105
Siyaset: Dost-düşman ayırımı....112

7. Elit teorisi ve siyasetin belirleyiciliği....123

Seçkinlerin yönetimi ve siyaset sınıfı....124
Rekabetçi elitizm ve Schumpeter....132
Siyasetin belirleyiciliği: Türkiye örneği....135

8. Siyaset ve iktidar ilişkileri..... 143

İktidarın heryerdeliği: Michel Foucault.....146
İktidar ve yeni siyaseti oluşturmak.....153
Yeni siyaset sosyolojisinde iktidara bakış.....159

9. Siyasetin sosyolojik analizi..... 165

Pozitivizm..... 168
Anlama yöntemi.....171
Etnometodolojik bakış..... 176
Sosyolojide “tarihsel tahayyül”..... 179

10. Tarihsel sosyoloji ve Marksist gelenek.....187

Dünya sistenü ve I. Wallerstein.....187
Kapitalist devrimler ve farklı güzergâhları..... 194
“Doğu despotizmi” ve Osmanlı Devleti: H. Islamoğlu 202

11. Tarihsel sosyoloji ve devlet.....215

Theda Skocpol ve devrimlerin sosyolojisi.....217
Avrupa’nın “kavram haritası" ve milli devletler..... 221
Savaş ve devletin oluşumu.....226

12. Sosyolojide yansızlık tartışması..... 237

Durkheim ve sosyolojide nesnellik.....238
Weber. Bilim ve siyasetin ayrılığı.....241
Yansızlık: Bir düş mü? .•.....245
Frankfurt Okulu ve eleştirel sosyoloji.....248

13. Siyaset sosyolojisi ve felsefe.....256

Felsefeye karşı sosyoloji.....258
Felsefeden arındırılmış sosyoloji: Bir kuruntu mu?..... 260
Felsefe ve sosyolojinin eşliği 263
Sosyal bilimlere karşı siyaset felsefesi..... 268

14. Siyaset sosyolojisinde görecilik..... 275

Güreciliğin çıkmazlan..... 277
Görecilik ve toplundan anlama..... 279
Nietzsche’ıin dönüşü ve Michel Foucault..... 281
Görecilik, liberal duruş ve ironi: R. Rorty.....286

15. Modernite ve postmodernizm.....295

Poslmorterıizm Her şeyin sonrası nu, sonu mu?..... .. . 296

Aydınlanma ve modemite.....300
Modemite: Bir çıkmaz yol mu?.....304
Siyaset sosyolojisinde postnıodemizm.....309
Postmodemizm ve siyaset.....314
Kaynakça.....329
Dizin.....343

Altıncı baskıya önsöz

2001 yılında yazmaya başladığım bu kitap ilkin mart 2003'te yayımlandı. Bu altıncı basurundan önce, başta kendi öğrencilerim olmak üzere birçok üniversite öğrencisinin sınavından da geçti ve gördüm ki, kitap esas hedef kitlesi nezdinde beğeniyle karşılandı. Bilgi aktarımını bir hayat tarzı ve başlıca amaç edinmiş bir insan olarak kitabın gençler tarafından benimsenmiş olması bana bir armağan gibi geldi. Çok değerli bir armağan. Kitabın Siyaset Sosyolojisi dersini veren meslektaşlarım için kullanışlı bir metin teşkil etmesi de beni aynca mutlu etti ve coşkulandırdı.

Akademik çevrenin yanı sıra, kitabın siyaset ile sosyolojiyi ve bunlar arasındaki çetrefil ilişkiyi merak edenler tarafından da ilgiyle karşılandığını ve zevkle okunduğunu duydukça büsbütün kıvançtandım. Tabü, kitabı yazan ben olduğum için değil sadece. Benim bir mesleki görev gereği ya da bir ödev olarak ele aldığım konuların başkalarınca da ilgi odağı olması, siyaset ile sosyolojinin önlenemez birlikteliğinin ardındaki ilintiler ve süreçlere karşı duyulan ilgi, bilim dalımın boşuna bir entelektüel uğraş olmadığının bir kanıtı gibi geldi. Siyaseti gemleyemediğiın bir ilgiyle izleyen, sosyolojiyi ise sadece bilmekle yetinmek istemeyen, âdeta bir aidiyet duygusuyla aynı zamanda da seven biri olarak, bu merak ve ilgimin geniş çevrelerce paylaşılması beni sevindirdi. Demek ki, kitap sınavlardan önce harıl harıl okunan, ezberlenen ve rafa kaldırılan bir ürün olmaktan ibaret değilmiş. İnsanların belirli durumlarda, belirli olaylar karşısında gidişatı anlamlandırmalarına yarayan bir başvuru kaynağı da olabiliyormuş.

Yeni basımda bazı yeni açıklamalarda, belirli durumları açığa kavuşturmak için vermiş olduğum örneklerde güncelleştirmelerde ve düzeltmelerde bulundum. Kullandığım kavramlar zamana

dayanıklı ve önceki basımlardan bu yana kayda değer yeni tanımlamalara uğramış değiller. Siyaset sosyolojisindeki konulan açıklamada birer analiz aleti olarak geçerliliklerini devam ettiriyorlar. Siyaset sosyolojisindeki gelişmeler bakımından kitap içerik tazeliğini koruyor. Bu nedenle, kitabın içeriğine dair değişiklik yapma gereğini duymadım.

Kitabın bu yeni baskısı için Doğan Egmont Yayıncılık Genel Müdürü Gülgün Çarkoğlu'na teşekkür etmeyi borç biliyorum. Kitabın editörlüğünü yapan, beni her aşamada yüreklendiren Halil Beytaş'a ve metni olağanüstü bir özen ve titizlikle irdeleyen Figen Beytaş'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Onlar olmasaydı bu işin içinden tek başına çıkamazdım.

Bebek, 23 haziran 2008

Önsöz

Siyaset sosyolojisi, kapsadığı konular itibariyle 1978 yılından beri en severek verdiğini dersin adı. Belki de neredeyse tutku boyutunda merak ettiğim, hakkında her şeyi öğrenmek istediğim toplum ile siyaseti bir arada, birbiriyle bağlantılarıyla inceleyen bilim d ah olmasından ötürü.

Bazen kendime de sorduğum oluyor: Niçin bu tutku? Bana Öyle geliyor ki, içinde yaşadığımız toplumdan etkilenmememiz mümkün değil. Teorileri birbirinden tümüyle farklı olmasına rağmen sosyolojinin kurucu babalan Durkheim ile Marx da bu konuda anlaşıyorlar. Her ikisi de kişüğimizin şekillenmesinde, bilincimizin belirlenmesinde toplumu ve hatta toplum içerisinde bulunduğumuz konumu başlıca etken olarak kabul ediyorlar. Bu nedenledir ki, topluma karşı ilgisiz kalmak bana hep kendimizle ilgilenmemek gibi gelmiştir. Keza siyaset, farkında olsak da olmasak da, sevsek de sevmesek de hepimizin hayatmı etkileyen bir olgu. Başımıza gelenlere anlam verebilmenin tek yolu siyaseti anlamaktan geçiyor. Siyaset sosyolojisi işte, bu anlama sürecinde bize ışık tutan bilim dalı. Bizim neyi niçin yaptığımızı ya da yapamadığımızı anlatan, olanaklarımızın ve sınırlarımızın nedenlerini açıklayan, maruz kaldığımız olayları aydınlatan, arzularımızın ve beklentilerimizin önüne dikilen engelleyici mekanizmaları açığa çıkaran, başarılarımızın önünü açan yollan gösteren bilim dalı. Tıpkı toplum ve siyasete karşı olduğu gibi siyaset sosyolojisine karşı da kayıtsız kalmayı tasavvur edemiyorum.

Bundan yirmi iki yıl önce İstanbul üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesindeki öğrencilerimin derste başanlı olmalarına katkıda bulunur düşiuıcesiyle *Siyaset Sosyolojisi (Dei's Sollan)* başlıklı bıı kitap yayınılatmıştını. Hemen tükenen kitabın fakülteden a>ni-

marndan sonra da okutulmaya devam edildiğini duyuyordum. Kitabın sayfa sayfa fotokopilenerek İstanbul dışındaki üniversitelerin Kamu Yönetimi bölümlerinde de okutulduğundan haberim vardı. O yıllar boyunca yeni bir baskı yapmayı ya da yeni bir kitap yazmayı düşünmedim, çünkü mesleğimi yabancı dilde öğretim yapan üniversitelerde sürdürüyordum, Türkçe kitap gerekmiyordu.

Ama beni hayret içinde bırakan, 1999'da İstanbul Üniversitesi'ne geri döndüğümde hâlâ o kitabın okutulmakta olduğunu öğrenmek oldu. Bunca yıl geçnüş, toplum değişmiş, dünya değişmiş, siyaset değişmiş, siyaset sosyolojisinde yeni teoriler geliştirilmiş, kavramsal donanım yenilenmiş, ama kitap aynı! Oysa ki, benim eskimiş kitaptan on bir yıl sonra 1992'de meslektaşım Prof. Dr. Ali Yaşar Sanbay'm ders kitabı yayımlanmıştı. Ama öyle anlaşılıyor ki, yeni bir ders kitabı çıkmış olsa da alışkanlıklardan vazgeçmek kolay olmuyor, çoğunluk benim kitabımın fotokopilerinden vazgeçemedi. İtiraf etmeliyim, ilk yıl ben de kısmen bu kitaba dayanarak dersimi vermeye çalıştım. Benim için zor bir iş oldu. Bana göre artık eskimiş ve bayatlamış olan bir bilgiyi gençlere aktarmak bana tahammül edilmez geldi. Ders, ısıtrlıp ısıtılıp semse sunulan bir yemeğin lezzetsizliğiyle sürüp gidemezdi. Böyle bir dersi anlatma zorluğu ile masanın başına geçip yeni bir kitap yazma zorluğu arasında İkincisini seçtim.

Bu kitabı Kamu Yönetimi bölümlerinin zorunlu bir dersi olan Siyaset Sosyolojisi dersinin öğrencileri için yazdım. Konu başlıklarım esas olarak lisans öğrencilerini düşünerek seçtim. "Otorite ve Meşruluk Tipleri", "Siyasetin Bağımlılığı", "Siyasetin Sosyolojik Analizi" ve "Sosyolojide Yansızlık Tartışması" başlıklı bölümleri, içerikleri itibariyle kalıcılığım koruduğu için bazı düzeltmeleri yaparak eski kitaptan aktardım. İşlediğim pek çok konu başlığının Türkiye'de bir ders kitabında ilk defa ele alınmış olması nedeniyle lisanüstü öğrencilerinin de bu kitaptan faydalanabileceklerini sanıyorum. Daha genel olarak, siyasetin sosyolojisine ilgi duyan merakhlann da başvurabilecekleri bir metnin ortaya çıktığını düşünüyorum.

Kitapta, tabii, benim gözüme çarpan eksiklikler var. ihmalden kaynaklanmayan bu eksiklikleri siyaset sosyolojisine ilişkin yazmayı tasarladığını ikinci kitapta gidermeyi umuyorum. Planladığım ikinci kitap için bir altyapı oluşturmasıiu istediğim bu kitapta Kavramlar, Tanılar ve Yaklaşımlar üzerine odaklandım, Ahbaplığı Süreçler, İdeolojiler ve Politikalar olan ikinci kitapta ise yurttaşlık, milliyetçilik, kültür ve siyaset gibi konuları anlatmaya

çalışacağım. Bu bakımdan iki kitabın bir bütünsellik taşıyacağını umuyor ve beklediğim eleştirilerle birlikte böyle değerlendirilmesini diliyorum.

Kitap yazarlarının önsözlerinde kendilerine yardım edenlere teşekkür etmeleri güzel bir teamül. Ben teşekkürlerimi ilk önce yetişmemde başrolü oynayan hocalarıma sunmak istiyorum. Raymond Aron, Georges Gurvitch gibi bazılan artık yoklar. Georges Balandier ise Fransa'ya gidiş gelişlerimde aramaktan zevk duyduğum tez danışmanım. Ve daha niceleri. Siyaset sosyolojisini bana onlar sevdirdi ve akademik kariyeri seçerken korkmamam ve suya atlamam için bana onlar destek oldular. Onlar olmasaydı bu kitap yazılmazdı.

Teşekkür etmem gereken bir diğer grup insan ise, hiç şüphe yok ki, bu kitabı yazmamda başlıca neden olan öğrencilerim. Zira onlar olmasaydı bu kitap yazılamaz değil, yazılmazdı.

Bence, en büyük yardımcı, kitap yazan kişinin karşılaştığı zorluklarda ona arka çıkandır. Tereddüde düştüğünde, yorulup bunaldığında, bu işten vazgeçme noktasına geldiğinde onunla tartışan, devam etmesi için gerekçeler yaratan, yaptığı işin anlamsız olmadığım savunandır. Bu manevi yardımı ben genç meslektaşım Dr. İsmail Aydıngün'den aldım. Ne kadar teşekkür etsem azdır.

Gözümden kaçan daktilo hatalarım araştırma görevlileri Eylem Özdemir ile Görkem Doğan düzelttiler. Bu sıkıcı işte bana yardımcı oldukları ve çalışmam süresince bana moral verdikleri için onlara kocaman bir teşekkür borçluyum.

Bebek, 10 şubat 2003

Siyaset sosyolojisi ve tanımı

Siyaset sosyolojisi, genel sosyolojinin hır alt «lalı Tıpkı, kem sosyolojisi, din sosyolojisi, aile sosyolojisi ya da iktisat sosyolojisi gibi. Adından da belli olduğu ıı/rn- siyasal sosyolojisinin ın«-eleme alaıı toplumdu meydana gelen sıvana) suretlerle ilgili Aıua biliyoruz, siyaset .sosyolojisinin yanı sıra. sıvas*«t bilimi de siyasal süreçler ve siyaset olgusu üzerinde odaklanmış hır Ulun dalı. Gerçekten de, siyaset her iki bitim dalının da ortak bilimsel objesi.' Ne var ki, bu saptamayı yapmış olmak yetenime aytlınlaiu ı değil. Siyaset bilimi ile siyaset sosyolojisinin aynı bilimsel objeye odaklanmış olmaları bizi isler istemez b;ı/ı sorulara yanıt ununa ya davet ediyor. Siyaset bıümı ile siyaset sosyolojisi gerçekte aynı bilim dalını ifade eden ve aslımla eşanlamlı olan ıkı değişik sözcükten mi ibnreltir? Aralarımla teşhis cslebıleeeğıuıiz hiçbir fark yok mudur? Varsa, bu farklılık nemlen kaynaklanmaktadır?

* Bu kitap çerçevesinde amacımızı aşan epı«ernok>jik tartışmalara ubıı kı hiç değinmeyeceğim Ne var ki. meslek hayatım boyunca birçok gencin "bilimsel obje" ile bilimsel arattırmanın konusunu" eşanlamlı olarak algıladıklar..>a uruk oldum ve sadece anlam kargaşasını önlemek »çm bu konuda b<r açıklama yapmanın gerekli olduğunu duşonuyorum. Bir bilimin "bilimsel objesi" veya bthmsel nesnesi ile (bu ikisi eşanlamlı) o bilim dalının araştırmacılarının incelemek tçm seçtikten "konu" aynı şey değildir Ornegın, yerbiliminin bilimsel objesi yerkabuğunu oluşturan taşlardır, içerdikleri mineraller, kimya sallardır Bunun yanı sıra, bir yerbilimci bilim daimin bilimsel objesinin kapsamında, daha somut ve spesifik bir araştırma ve inceleme konusu, belirli taşların oluşum süreçlerim. bulunduktan zeminlerde kimyasal maddeler ile ildim koşullan arasındaki etkileşimi seçebilir Bılımm objesi genel olarak taşlardır, ama ozgüt bu araştırmanın konusu belir ıı varsayımlar çerçevesinde mcclenen değişim, ilişkiler ve karşılaştırmalar olabilir Yukarda belirttiğimiz gibi siyaset sosyolojisinin de bilimsel objesi siyaset olmakl.ı birlikte, siyaset sosyologunun yaptığı araştırmanın konusu siyasetle bağlantılı olan herhangi bıı "konu" olabilir Biri siyaset ile ekonomik gelişme arasındaki ilişkiyi, diğeri siyasetin aile yapın üzerindeki etkismı, bir başkası >se kuKurun ya da dinin siyaseti betıleyicı bir elken olup olmadığım araştı ra bdır Bunlar bilimsel obje değil, bilimsel araştırmanın odak-

Bu soruların yanıtım ilerleyen sayfalarda siyaset sosyolojisinin irdelediği konulan, geliştirdiği kavranılan ve temel yaklaşını(lar)ını okurken bulacağız. Ama bu sorulara burada da hemen iki yanıt vermek mümkün. Siyaset sosyolojisi ile siyaset bilimi arasındaki temel farkın siyaset sosyolojisinin siyaset biliminin aksine, siyaset olgusunu toplum içinde var olan diğer olgulardan tecrit ederek ele almayan bir bilim olduğunu söyleyebiliriz. Önde gelen amacı siyaset ile toplum arasındaki ilişkileri incelemek olan siyaset sosyolojisinin siyaseti toplumdan soyutlanmış bir olgu olarak ele alması beklenemez. Ama tabii, siyasetin bir toplumsal olgu olarak kabul edilmiş olması, siyaset sosyolojisinin de genel sosyolojinin temel yaklaşımlan ve yöntemleri çerçevesinde ele alınmasını gerektiriyor.

Siyaset bilimi öncelikle parlamento, siyasal rejimler, seçimler ve tabii ki, devlet gibi siyasetin kurumsallaşmış öğelerini incelerken, siyaset sosyolojisi bu tür kurulların yer aldığı toplumun yapısal, kültürel, vb özgüllüğü ile siyaseti ilişkilendirmeyi öngörüyor. Siyaset sosyolojisinde vurgu, siyasetin ve siyasal kurumlann toplumla bağlantılandınlması üzerinde odaklaşıyor. Örneğin, her iki bilim dalının önde gelen bir objesi olan devlet incelemelerinde siyaset sosyolojisi devletin toplumla ilişkilerine öncelik veriyor. Topluma atfedilen bu öncelikten ötürüdür ki, R. Bendix ve S. Lipset gibi iki önde gelen bilinıadanu siyaset sosyolojisinin, "işe toplumla başladığuu" ve devletin toplumu değil, "toplumun devleti nasıl etkilediğini'' irdelediğini belirtiyorlar.[1]

Ama siyaset ile toplum arasındaki ilişkilerin altuu çizmesi balonundan isabetli ve dolayısıyla da yararlı olan bu tanımlamada belirli bıı- sıkmayla da karşılaşmıyor değiliz. Çünkü bu tanımlama biçiminde siyaset sosyolojisinin bilimsel alanını sınırlayıcı bir yaklaşımın ifadelenişini de görüyoruz. Siyaset sosyolojisini devletle toplum ilişkilerine âdeta indirgeyen ve bu bilim daimi bir çeşit "devletmerkezlT bir analiz olarak öneren bu sınırlayıcı yaklaşman yerine siyaseti bir toplumsal olgu olarak, toplumda var olan diğer olgular ve kurumlann ışığı altında ve onlarla bağlantılarım tespit ederek ortaya çıkaran daha geniş kapsamlı bir yaklaşmu da göz önünde tutmak gerekir. Bu dununda, yukarda da belirttiğimiz gibi, siyaset sosyolojisinin öncelikle siyaset ile toplum arasındaki etkileşimleri inceleyen bir bilim olduğu görüşünü yeğ tutmak mümkündür. Bu nispeten daha "toplum-merkezlT görüşün uzantısmda, siyaset sosyolojisinin bir toplum taralından siyasal olarak kabul edilen ve genel

olarak böyle nitelendirilen her olguyu kapsamına aldığı gerçeği de ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, bu yaklaşımı benimsediğimiz andan itibaren de karşımıza hangi olgulan ya da olayları siyasal nitelikli olarak değerlendirdiğimiz sorunu çıkmaktadır.[2]

Bu konuda vereceğimiz bir iki örnek, bir toplumun günlük ya da uzun vadeli yaşamında hangi olay ya da meselelerin siyasal nitelikli olduğunu kolayca tespit etmemize yardımcı olabilir. Birçok başka ülkede olduğu gibi, Türkiye'de de cumhurbaşkanlarının yeni yılın başında eski deyimle bir resmi kabul ya da alafranga deyişle bir resepsiyon tertiplemeleri gelenek haline gelmiştir. Ama olay, devletin en üst makamının düzenlediği bir toplantı olmaktan çıkıp davetlilerin bir gösterisi haline de gelmektedir. Bu gösteri iki düzeyde meydana gelen bir gösteridir. Birincisi, davetlilerin birbirlerine karşı gerçekleştirdikleri gösteri. Diğeri ise, medyanın devreye girmesiyle birlikte televizyon ekranlarından halka karşı sergilenen gösteri. Cumhurbaşkanlığı Köşkü nde sahnelenen bu gösteride konuklar resmi hiyerarşideki konumlarına ve sosyal statülerine göre bir araya getirilerek yer almaktadır. Askeri erkân, Anayasal kurumlann üyeleri, yabancı ülkelerin büyükelçileri, Meclis başkanı, bakanlar, iş dünyasının büyük patronları, medya yöneticileri ve ileri gelen köşe yazarları, "devlet sanatçısı" unvanım kazanabilmiş olanlar ve protokole dahil edilen diğer zevat düzenlenen bu koreografmin, sahne sanatının aktörleridir. Böyle bir gösteri-göstcrişiı ön planda olduğu bir törende sohbetlerin ya da atılan nutukların alışılagelmiş konular ve tekrarlana tekrarlıma bezdirici sözler çerçevesinde cereyan etliğine de şüphe yoktur. Yine de, eumhurbaşkannun Cumhuriyetimizin bir hukuk devleti olduğunu ifade ederken ya da gelir dağılımının fakir-zeıigin arasındaki uçurumu tahammül edilemez hale getirdiğini söylerken ses tonu, kullandığı sözcüklerdeki nüanslar, Genelkurmay bıışkanıiun etrafını saran konuk gazetecilere ülkenin AB'ye girmesinin stratejik bir tercih olduğunu söylemesi ya da maliye bakanının vergi politikasuı anlatırken çekingen bir law takınması, onları dülleyen konuklar tarafından ülkenin siyasetinde bir şeyler olduğunu, birtakım yeni dengelerin kurulmaya çalışıldığı izlenimini de doğurabilmektedir. O kadar İri, bu konuşmaların içeriği, resepsiyonda kimin kiminle samimi davranıp davranmadığı, çözülmesi gereken bir şifre gibi ele alınıp. gazetelerimizin siyaset sayfalarında günlerce anlatılmakta ve pek önemli siyasal analizler olarak köşe yazarlarını (ve okurlarını) meşgul ermektedir.

Demek oluyor ki, görünürde ekâbiri bir araya getiren, olağan ve biraz da ister istemez "sosyetik" bir davetten öteye gitmeyen resepsiyonlar gerçekte siyasal bir olayın ta kendisidir. Zira, konukların resmi görevleri, devlet protokolü uyarınca onların arasında yapılan tanzim ve tertip, başbakanın falanca koalisyon ortağına ya da parti genel başkanına mesafeli davranması, cumhurbaşkanının yorgun ya da zinde gözükmesi gibi ayrıntılar da siyasal nitelikli. Burada söz konusu olan, statüleri az çok eşit olan insanların bir araya getirilmesi, aralarındaki sosyal ilişki, muhabbet ya da soğukluk değil. Kimin kiminle yakın oluşundan ya da kimin kime uzak durduğundan çıkarılan sonuçlar, yani yapılan yorumlar siyasete ilişkin yeni dengelerin ya da yeni siyaset biçimlerinin işareti ve ön habercisi olarak kabul edilmektedir.

Her toplum için geçerli olan bu tür tespitler ve analizler Türkiye'nin son yıllarında git tikçe artan ölçüde ve hayli abartılı bir biçimde ön plana çıkmaktadır. Bazı siyasetçilerin ve ileri gelenlerin eşlerinin başlarının örtülü olması, gerçekte rutin bir sosyal etkinlik olması gereken davetlerin âdeta siyasal açıdan en kayda değer ve belirleyici bir hadisesiymiş gibi kimin katıldığı, kimin katılmadığı, hangi beyin başı "türbanlı" eşiyle geldiği ya da gelmediği konusuna kilitlenmiş gibi gözükmektedir. Verilen davetin eşli ya da eşsiz mi olacağı davetten çok önce tartışılmakta ve heyecan yaratmakladır. Bu konu Türk siyasi hayatının sadece önemli değil, neredeyse bir numaralı belirleyicisiymiş gibi bir anlam taşımakta ve gazetelerde günlerce süren hepimizin bildiği, yazı ve yorumlara malzeme olmaktadır. Laiklik gibi hukuki boyutu bir yana, hiç şüphe yok ki, siyasal bir anlam da taşıyan bir ilke bu tür davetler çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmakta, resepsiyonlarda ortaya çıkan kadın misafirlerin görüntüsünden hareketle Türkiye'deki siyasal durum hakkında öngörülerde bulunulmaktadır.

Yine ilk bakışta sadece sanatla ilgili bir etkinlik olan, ama derin bir siyasal anlam taşıyan bir başka olayı da örnek olarak göstermek mümkün. Ülkenin başkentinde 1997 yılında icra edilen bir Batı klasik müziği konseri, bir siyasal arenaya dönüşmüş ve Türkiye'yle, hatla siyasetle yakından uzaktan ilgisi bulunmayan bir besteci olan Beethoven. Türk toplıumunda umulmadık bir siyasal nıesay taşıyıcısı olabilmiştir. Daha sonra Anayasa Mahkemesi tarafındım kapatılan Refah Partisinin koalisyon üyesi olduğu bu dönemde çeşitli siyasal odaklar ve sivil toplum kuruluşları

laikliğin tehlike altında olduğuna dair göhiş birliği içindeydiler İşte tam o sırada zamanın cumhurbaşkanının da katıldığı Ankara'daki konser, bir mlizik şöleni olmaktan çıkmış siyasal nitelikli tezahürata dönüşüvermişti. Olağandışı bir kalabalığın toplandığı hıncahınç dolu konser salonunda insanların "Türkiye laiktir laik kalacak" diye haykırmaya başlamalarının yanı sıra, cumhurbaşkanı da dinleyecilere "işte, çağdaş Türkiye" diye seslenmiştir. Demek ki, bu alışılmadık olay, görünürde alelade bir konserin dahi bazı durumlarda siyasetin sergilendiği bir faaliyete nasıl dönüşebildiğim ve siyasal bir olay olarak nitelendirilebileceğini bize göstermektedir.

Diğer yandan, gerçekte bir hukuk ve hatta sadece bir asayiş konusu olarak değerlendirilebilecek Af Kanunu ya da utangaç deyimiyle, yani Meclis'ten geçen adıyla, Şartlı Salıverme Kanunu etrafında 2000 yılında Türkiye'de cereyan eden olayları da siyaset sosyolojisinin ilgi alanına dahil etnıek gerekir. Bu konuda yazılanlar ve genellikle "sessiz çoğunluk" olarak adlandırılan hulk kitlelerinin bu olay karşısında yine sessiz ve suskun kalması da meselenin aldığı boyut itibariyle sosyolojik ve siyasal bir nitelik kazanmıştır vc bu itibarla da siyaset sosyolojisinin bilimsel objesi kapsamına giren bir husus olmuştur. Olay, birçok yönden ve birbirileriyle zincirleme ve çoğu da paradoks teşkil eden nedenlerle sosyo-politik bir içerik taşımaktadır. Bir kere, Af Kanunu'mm çıkarılacağı haberinden itibaren bıı kanunun, daha sonra kanuna bizzat kabul oyu veren siyasetçiler tararından bile ileri sürülen "kimsenin istemediği" görüşü de hiç şüphe yok ki, bir siyasettir. "Kimsenin istemediği" kanunun lehinde oy vermenin ardında, mahkumların ve ailelerinin gelecek seçimlerde bir minnet oylan deposu teşkil etmeleri fikri yatmaktadır. Çok sayıda partinin varlığından ve seçim barajının çok yüksek olmasından öUirü seçimlerde % 1-% 2 gibi oranlann bile önem taşıdığı bir toplumda bu oylann, siyasal partiler ve adaylar tarafından küçümsenmemesi, politik hesaplar gereğidir.

Diğer yandan, "kimsenin istemediği" söylenen bu kanımdan bir türlü vazgeçememenin ardında bir başka neden de yok değildir. Yaratılan beklentiler ile umutlanıl karşılanmaması durumunda, siyasal tutuklulann yanı sıra bu sefer adi suçluların da cezaevlerinde ayaklanması karşısında hükümetin zor duruma düşeceği endişesi de yer almaktadır. Türkiye'de 9. ve 10. cumhurbaşkanlarının

da bu yasa teklifini iki kere üst üste veto etmelerini ise, tabii ki, bu iki insanın kişilik yapılarına ya da psikolojik durumlarına yormak mümkün değildir. Mümkün olan, velolan da birer siyasal kanır olarak yorumlamaktır. Zira, bizzat siyasetçiler tarafından istenilmediği üan edilen bu yasanın toplumsal destek görmediği, tam tersine, asıl geniş halk kitleleri tarafından istenmediğini cumhurbaşkanları da bilmektedir, Yasanın Anayasa hukuku açısından taşıdığı belirtilen ve bizim burada değerlendirmemiz dışında olan pürüzler bir yana, Bülent Ecevit'in kurduğu koalisyon hükümetinin bir politikası olan bu yasayı onaylayarak parlamenterler genel hoşnutsuzluğun Cumhurbaşkanlığı makamına yönelmesine de engel olmuşlardır. Yarü, hoşnutsuzluğun bu sefer sadece hükümete karşı değil, bizzat devlete karşı da yönelmesine set çekmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, yurttaş ile devlet arasındaki güven bağlarının gevşemesini engellemek istemeleri basit oy hesaplan dışındaki siyasal bir kaygıdan kaynaklanmıştır. Tartışmalı yasanın oylanması bir siyasal iradenin tezahürüdür. Hukuki bir mesele özünde siyaset olan bir meseleye dönüşmüştür.

Siyaset sosyolojisi açısından bizim burada sormamız gereken bir soru daha var. Gündelik yaşamımızda artık gelenekselleşen deyimle, "devletin tepesinde", Meclis'te ve hukukçular arasında sorun yaratan bu kanunu toplum niçin benimsememiştir? Bir kere, yasanın mutlaka çıkmasının gerekli olduğunu ileri süren birtakım siyasetçilerin ortaya attıkları bir gerekçe vardır ki, bu gerekçe toplumu hiç ilgilendirmediği gibi, onun af yasasına karşı büsbütün olumsuz bir tavra sürüklenmesine de bir neden teşkil edebilir niteliktedir, ileri sürülen gerekçelerden biri, bilindiği gibi, Türkiye'de cezaevlerinin tıklım tıklım dolu olduğu, yeni suçlulara yer kalmadığı ve bu nedenle de boşaltılmaları gerektiği şeklindedir. Bu, aslında bir itiraftır ve bu itirafta Türkiye'nin siyaseti de ekonomiyi de kapsayan sosyolojik bir gerçeği ifade edilmektedir cezaevlerinin optimal kapasitesi planlanamamış, yeni cezaevleri açmak için yatırım yapacak ekonomik güç yok, kentleşme, değerler erozyonu, işsizlik ya da yoksulluk gibi belirli sosyolojik etkenlere bağlı suç işleme oranlarında kayda değer bir artış var. ' Ama afla birlikte cezaevlerinin boşaltılması konusunda karnuoyundaki olumsuz tutum da tabii ki, insanların acımasız olduklarının ya da affetme yetilerini yitirdiklerinin bir göstergesi değil.

• Türkiye'de 1986'da toplam hükümlü ve tutuklu sayısı 52 313 iken, |999'da bu rakam % 33'luk bir artışla 69 488'e yükselmiştir.

Kamuoyunun sözü edilen af yasasına karşı çıkmasının sadece yasanın adaletsiz olmasıyla ve bu nedenle de kamu vicdanının rencide ettiği varsayımıyla da açıklanması mümkün görünmüyor. Kamuoyunun olumsuz ta\Ti yine sosyolojik bir gerçeğin ifadesi olarak karşımıza çıkıyor: Toplumun "bu işsizlik ortamında binlerce yeni işsizin salıverilmesini" bir tehdit olarak algıladığı meydana çıkıyor. Mahkumların salıverilmesine karşı her toplumsal kesimden dile getirilen itirazlar, önemli bir toplumsal olguya işaret ediyor. Türk toplumunda genel güvensizlik duygusunun yaygınlaştığını gösteriyor.*

Birçok ülkede alkollü içkilerin satışı ve tüketimi konusunda çeşitli yasal sınırlamaların yapıldığı bilinen bir gerçek. Toplum sağlığım korumak, gençlerin alkol tüketimini engellemek ya da alkollü içki üretimini denetlemek amacıyla yapılan bu yasal düzenlemeler çoğu kez kamu otoritesinin hedeflerini tatmin edici sonuçlar doğurmamışsa da, hatta, örneğin, ABD'dc alkollü içkileri el altından satan mafya örgütlenmesine ivme kazandırmış ve bu yasadışı kesimi ihya etmişse de, bu düzenlemelerin siyasetle doğrudan ilişkili herhangi bir bağlantısı olduğu ileri sürülmemiştir. Oysa, AKP hükümetleri döneminde Türkiye'nin sosyolojik gerçekliğinde alkolle ilgili kısıtlayıcı uygulamalar siyasal iktidarı ve yerel yönetimlerin bir ideolojik-siyasi tasarrufu olarak algılanmakta ve değerlendirilmektedir. Bizim buradaki konumuz balonundan bu algılamaların haklı ya da haksız olması değildir önemli olan, önemli olan ve burada işaret etmek istediğimiz husus, Türkiye bağlamında ve belirli bir siyasi konjonktürde bu tür uygulamaların siyasetle ilişkilendirilerek siyasal bir nitelik taşımasıdır.

Bu birkaç örnek, siyaset ile toplumun, siyasal olgular ile toplumsal faktörlerin birbirilerini etkilediğini ve şekillendirdiğini bize gösteriyor. Her birinin bir diğerinin yönünü tayin ettiğini anlatıyor. Ama burada önemle üzerinde durmamız gereken bir husus

* Ne/in siyaset neyin siyaset olmadığı arasındaki sınır bazen konjonktüre bağlı olup belki de sübjektif değerlendirmelerle çiziliyor, örneğin, gerçekte dini inancın bir göstergesi olarak tanımlanan başörtüsü isim değiştirerek ve "türban" adı altında dinsel bir pratik olmaktan çıkıp siyasal bir simge olarak değerlendiriliyor. Yine aynı sınır belirsizliği Kemal Derviş olayında karşımıza çıktı. 57. koalisyon hükümetinin Demokratik Sol Parti den Bakanlar Kurulu üyesi olan ve milletvekili olmamakla beraber sırf bu sıfatıyla siyasal bir kimlik taşıdığı şüphe götürmeyen ve yaptığı işin bizatihi siyasal bir 1} olmasına rağmen "siyaset yapma" gerekçesiyle kınanmış olması ve bakanlık görevinden istifa etmeye çağrılması bir çelişki olmanın yanı sıra, siyaset kavramının içeriğinin kesin tanımlardan ne kadar uzak olduğunu da bize gösteriyor.

var ki, o da siyaset sosyolojisinin bir toplumsal indirgemecilikten ibaret olmadiği. Bundan kastettiğimiz, bir bilim dalı olarak siyaset sosyolojisinin her siyasal olayı toplumun bir yan türevi olarak ele almadığı, her türlü siyasal hadiseyi toplumsal olgulara bağlamadığı. Siyaset sosyolojisi, "sosyolojizm" denilen, insan faktörünün dahil olduğu her olayı ve her şeyi ancak ve ancak sosyolojiyle izah etmenin mümkün olduğunu savunan bir takıntıya kapılmış değil. Durkheim sosyolojisine karşıtlarının atfettikleri bir nevi "emperyalist", yayılmacı ya da tekelci eğilimlerden arınmayı başarabilmiş olan bir bilim dalı.

Zira, vurgulamakta fayda var, siyaset sosyolojisi toplumsal üe siyasal arasında tek değü, iki yönlü bir ilişkinin, yani bir etkileşimin mevcut olduğu temel varsayımına dayanmaktadır. Gerçekten de, çeşitli toplumsal faktörlerin siyaseti etkiledikleri her ne kadar doğruysa da siyasetin de, yani siyasal kurumlann, yürütmenin aldığı kararların, parlamentonun oluşum biçimi ya da seçim sistemi gibi siyasal faktörlerin de aslında birer öğesi oldukları toplumsal sistemi etkileme gücüne sahip oldukları da bir gerçektir, Siyasetin toplum üzerindeki etkisi ve örneğin, alınan siyasal kararların toplumsal değişime yol açma, hatta toplumlarda radikal dönüşüm yaratma konusunda çok ağırlıklı bir etken oluşturması tarihte gözlemlenen sayısız örneklerle karşımıza çıkmaktadır.

Örneğin, birer siyasal irade sonucu olan Cumhuriyetin ilanı ve devrim yasaları, işte, bu toplumsal değişime yol açmada siyasetin ne denli belirleyici bir faktör olabileceğinin bir kanıtıdır. Aynı yasaların bir kısmına karşı Türk toplunıunda yıllar sonra gelişen muhalefet de, örneğin, bireylerin ekonomik tatminsizliği, ideolojik belirlenmeler, din faktörünün gerek uluslararası arenada gerek yerel ortamlarda ağırlık kazanması gibi bir dizi sosyolojik faktörlerle açıklaıabilmektedir. Gerçi bu örnekte bazı siyasal örgütlenmelerin ve odakların da etkileyici rolü yok değildir. Ama işte, siyaset sosyologunun da amacı bu etkileşim sürecini incelemek, yaptığı analizle belirli bir toplumda meydana gelen siyasal olayların sosyolojik temellerini araştırmak, hangi toplumsal olgunun siyaset tarafından şekillendiğini, hangi siyasal olayın toplumsal yapının bir yansıması olduğunu tespit etmektir. Örneğin, belirli bir toplumda devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin özgül niteliğini çözümlemeye çalışırken ne devlete ne de topluma mutlak

bir öncelik tanımayacak, hiçbirini mutlak bağımsız bir faktör olarak ele almayacaktır. Her zaman göz önünde bulunduracağı temel önkabul her ikisinin de birbiri üzerinde etkili olduğudur.

O halde, siyaset sosyolojisinin konusu hakkında Bcnriix ve Lipset'in yukarda belirttiğimiz tanımından çok daha geniş kapsandı ve toplumsal gerçekliği birçok boyutuyla ele atan bir tanıma ihtiyacımız var. Çünkü ilerdeki sayfalarda da daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi, siyaset, devlei ve devlet aygıtının kuramlarıyla sınırlı bir olgu ya da faaliyet tiirü değil. Meseleye bu açıdan bakan A. Orunı bize son yirmi yıldır birçok siyaset sosyologunun üzerinde mutabık kaldığı bir tanımlamayı yapıyor. Ona göre, siyaset sosyologunun inceleme konusu "siyasetin toplumsal koşullandır, yani siyasetin toplumdaki diğer olaylar tarafından nasıl etkilendiği ve aynı zamanda da bu toplumsal olaylan nasıl etkilediğiyle ilgilidir. Siyaset sosyolojisi, siyaset dünyasını ve siyasal aktörleri toplumda meydana gelen diğer olaylardan bağımsızlarmış gibi inceleyeceğine, siyaseti tüm diğer toplumsal kuramlarla çok sıkı bir ilişki içinde olan bir olgu olarak ele alır".[5] Bu tanım gerçekten daha tatmin edicidir zira bizim de belirttiğimiz gibi, "siyasal olguyu irdelemeyi amaçlayan sosyologlar siyaset ile toplumun nasıl ve ne biçimde ilişkilendirildiğini açıklamayı istemektedirler, örneğin, toplumsa! örgütlenme modelleri ile devlet biçimi arasındaki veya demokratik yönetim biçimi ile toplumun sınıf yapısı arasmdaki ilişki nedir[1]? Ya da parlamenter sistem ile toplumsal aktörlerin eğitim düzeyi ve gelir dağıJını arasındaki ilişki nedir gibi sorulara yaptıkları analizde geneJ sosyolojinin kurallarına gerek kavramsal gerek yöntemsel açıdan tabii ki, sadık kalmak kaydıyla yanıt ararlar.[-4]

Referanslar

1. R. Bendix ve S. M. Upset, "Political Sociology", *Current Sociology,* Unesco, Paris, 1957, s. 87.
2. J. Lagroye, *Sociologie politique,* Dalloz, Paris, 1991, s. 11-12.
3. A. Orum, *Introduction to Political Sociology,* Prentice-Hall, New jersey, 1988. s. I.
4. N. Vergin, *Siyaset Sosyolojisi,* Filiz Kitabevi. İstanbul, 1980, s. 17.

2

Siyaset, iktidar ve devlet

Max Weber ve devlet
Batı-dışı toplumlar ve devlet
Devlet ve kabile toplumları

Siyaset sosyolojisinin geniş kapsamlı bir biçimde tanımlanması bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, 1980lerden itibaren genel bir kabul görmesine rağmen birçok siyaset sosyologu -ve hatta bu tanmu bizzat kendilerine mal eden siyaset sosyologları bile- siyaseti toplumun birçok Çarklı alanında, örneğin aüe, eğitim gibi bir dizi toplumsal kuramlarda analiz etmektense yine devlet çerçevesinde, devlet aygıtının sınırlan dahilinde meydana gelen bir olgu olarak irdelemeye devam etmişlerdir- Siyaset olgusunun devletle bu şekilde özdeşkştirilnıesmin. tabii, birçok nedeni vardır. Bunlardan biri, siyaset sosyolojisinin çok uzun bir süre geleneksel olarak nitelendirebileceğimiz bîr kuramsal siyaset inlimi anlayışının etkisi alımda kalmış olmasıdır Siyaset sosyologlarının zihin haritasının bu şekilde çizilmesi ve edindikleri düşünce alışkanlığı onların devlete, merkezi bir önem atfetmelerine ve devleti siyasal sürecin odağı ve neredeyse tek dayanağı ve kaynağı olarak algılamalarına neden olmuştur

Geleneksel siyaset biliminin inşa ettiği kavramsal çerçeve siyaset sosyolojisi üzerinde etkili olmuştur dedik ve bu etki kendisini öncelikle siyaset kavramının tanımlanmasında göstermektedir. Gerçekten de, siyaset nedir? Bu soruya yanıt bulmak için siyaset sözcüğünün zaman içerisinde, bilim tarihi boyunca, bilim dilinde taşımış olduğu anlamlarına bakmak gerekebilir, Ama hepimiz biliyoruz ki, siyaset sözcüğünün bilim-dışı gündelik sohbetlerdeki kullanımının bile birden fazla anlam taşıdığı da bir gerçektir. Örneğin, bir hükümetin eğitim siyasetinden yakınıyor, devletin dış siyasetinden ya da belirli bir işletmenin personel istihdam siyasetinden söz ediyoruz. Bunun yanı sıra, falanca kişi-

nin “siyasi” davrandığını söylüyor ya da “ben siyasete karışmanıM diyerek tehlikeli saydığımız bazı tartışmalardan kendimizi sıyıra-biliy'onız. Demek ki, günlük konuşma dilinde siyaset sözcüğünün birden fazla anlam taşıması meselesi bir yana, zaman zaman bir kişinin siyasi davrandığım ileri sürdüğümüzde olduğu gibi, bu sözcüğün olıuusuz bir yan anlam taşıdığı da ortaya çıkıyor. Gerçi, bu sözcüğü sohbetlerimizde kullandığımızda neyi kastettiğimiz, siyaset sözcüğünün neye tekabül ettiği konusunda sezgisel düzeyde de olsa belirli bir bilgiye sahibiz. Ama birisi çıkıp da bize siyaset sözcüğüyle kesin olarak ve net bir biçimde neyi kastettiğimizi soracak olsa yanıt vermekte güçtük çeker ve bu amiyane (ya da vülger) bilginin yetersiz olduğunu anlarız. Çünkü siyaseti bir *kavmm* olarak tanımlamakta güçlük çekeriz.

Ne var ki, siyasetin bilim alanında da bir kavram olarak tanımlanması çetin çabalara neden olmuş ve bu konuda çeşitli yorumlar birbirleriyle çekişme noktasına gelmiştir. Gerek siyaset biliminin, gerek siyaset sosyolojisinin ortak bilimsel objesi olan siyasetin kavramlaştmlması gerçekten de zorlu bir uğraş teşkil etmiştir. Oysa ki, diğer bilim dallarının, Özellikle doğa bilimlerinin bilimsel objelerine İlişkin bu türden bir tartışma ve güçlük yok. Örneğin, botaniğin bilimsel objesi olan bitkilerin tanımlanması ekoller arasında yaklaşım çarpışmalarına yol açmıyor. Gerçi, bu alanda da da tartışma var, ama burada tartışma bilimsel objenin tanımı üzerinde değil, bitkilerin, mesela, organik yapılan üzerinde ya da çeşitli tasnifleri konusunda odaklaşıyor. Bu toplumu fiziksel ve de aradan zaman geçtikçe daha *iyi* tespit edebileceğimiz şekilde, sosyolojik anlamda da sarsarı 17 ağı;\-rr, *ifjfy* fHfjr^minden sonra bunu gördük. Yerbilimcilerin ve .jeofizikçilerin bilimsel objeleri. Örneğin, depremlerin fay hareketlerinden kaynaklandığı, bir fayın ne olduğu ya da ne olmariep tamusunda .-»al çatışmalara .girmediklerini muşahade ettik. Tanışmalar MhmseI objetarirarı faa ve tamın. konusunda değiL başka t*Ât zassAsi.* cereyan eriryordu Faylar./, aktif olup oimadı-

* ya da herden çok parçah olup oteatoğL J>if sonraki deprerrvrv tarifo ve tahrip g?jcu lıakknvia aniaşmaziık z,jt dsrieyen televizyon seyyriaen gerçi fiepmm bir *araya* p apt* yönde r^yan» vennemeienrjden sdc^etçiydi. Çünkü efc-kaf^srıdak? bütrrAeâ ve hüur»de gereği *zm&iatir:* *JaTtışîoa ve eseşür, zemmi üzerinde temeliendîĝîni bümı-L'*^ l/Ürııek z(^iᵉ«ia da değiller di Bilimsel olarak im-

_ - jc $ek%esaşrnazrxrdr>ğnimjnaçıkâarınrı^mîsö>oiİ5rdL

Ama biz yine siyaset konusuna dönelini ve sorularımıza devam edelim. Toplumsal hayatta cereyan eden sayısız olaylar arasında neyin siyaset olduğunu neyin olmadığını ayıt etmemizin, yani herhangi bir olayı bir siyasal olay olarak teşhis etmemizin yöntemi nedir? Yukarda verdiğimiz örneklerle de değindiğimiz bu sorulara cevap verebilmenin yolu her şeyden önce siyaset olgusunu kavramsallaştırın aktan, onu bir bilimsel analiz aleti düzeyine ulaştırmaktan, yani siyaset kavramını tammlamaklan geçmektedir. Bu tanımlama işlemi bizim için bir ilk adım ve öncelikli bir zorunluluktur.

Siyaset kavramını tanımlama çabası belli başlı iki yönde süregelmiştir, Bir grup araştırmacı siyasetin devlet olgusu çerçevesinde var olduğunu, devlet olgusuna ilişkin bir faaliyet alanı teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Bu yorum Aristo'nun siyaset bilimine miras bırakmış olduğu geleneksel anlayışın temelini oluşturmakladır. Aristo, biliyoruz, insanoğlunun doğasını açıklamak için onu bir siyasal hayvan *(zoon politikan)* olarak tarif etmişti. Ona göre, siyaset insanoğlunun doğasında olan toplumsallığının, yani hemcinsleriyle iletişim kurma ihtiyacının ve yeteneğinin uzantısı olarak karşımıza çıkıyordu. Gerçi toplumsallık bazı hayvan türlerinin de sahip oldukları bir özellikli. Hayvanlar âleminde de sürüler halinde birlikte yaşama ve hareket etme, ilişki ve iletişim kurma örnekleri gözlemlenmiyor değildi, ama hiçbir hayvan türünün geliştirdiği iletişim sisteminin siyasal düzeyde bir örgütlenmesi, siyasal nitelikli bir ilişkiler sistemi kurması varit değildi.

Oysa ki. siyasallık sadece insanlara özgü bir özellikti, ama yine de Aristo tüm insanların siyasal bir toplum oluşturmadıktan ya da oluşturma istidadına sahip olmadıktan kanaatini taşıyordu. BazıLan topluluklar halinde yaşıyordu, ama bu topluluklar henüz siyaset-öncesi bir düzen aşamasında oluşan topluluklardı. Bu toplu tıklar. Atina'nın gibi bir >*yasai toplum ı.1r ~ "oğlunun doğa.jığmın en tısı dozer bir so. tr olan ve dolayt*: ona er» çok /ak^r. rryasai düzeyd» bir örgütlenmeyi. oirvp;>rarr ışlardı. Gerçekler 1e. An-^nun bu koru*; * 1-ğerlendirmes* kesindi O. "Sited)ev**r *ifrA* #'înı doğanın yaradığı bir şev olduğu, tsanoğJunun da *fr'*** gereği «yasal bir itayvan olduğu aşikar bir gerçektir" diyorsa. Gerçi ı^aniar *h> t is'm* dışında da siyasa! nitelikte olmayan bazı /rgotlefoneier» gerçekieştimüşierri. ar ra Aristo, biliyoruz. rwı> i yar»* de önemli kene, top umsa! grupla* ıaLrm tumunü. örneği i: <u-

leyi ya da cemaat biçiminde örgütlenmiş insan gruplarının tümünü sinesinde barındıran, siyaset üzerinde temellenmesinden ve siyaset üretmesinden dolayı da hepsini içeren en üstün topluluk olarak tanımlıyordu.

Siyasal düşünce tarihi bize gösteriyor ki, bu tanım uzun yüzyılaı* boyunca çok büyük bir rağbet gördü. Platon'dan tutun, Aziz Augustinus'a, Luther'e ve Hobbes a kadar çok sayıda düşünür ve felsefeci siyasetin ve devletin insan doğasma uygun ve toplumsal banşı sağlama kabiliyeti açısından öncelikli bir faaliyet alanı ve kurum olduğunu belirtti. Ama gerçek o ki, Aristo'dan kaynaklanan siyaset tanımı anlayışı uyarınca yapılan analizler özellikle XIX. yüzyılda ulus-devletin Avrupa'da kurulması ve yaygınlaşmasıyla büsbütün güç kazandı. Bu tabü, bir tesadüf değildi. Belki de, siyaset biliminin (ve siyaset sosyolojisinin) siyaseti öncelikle ulus-devlet ekseninde incelemeyi öngörmesi, yeni inşa edilmekte olan ulus-devletlerin de ihtiyaç duydukları bir siyasal ve felsefi tercihti. Zira hiç şüphe yok ki, bu yaklaşım doğrultusundaki incelemelerin ulus-devlet yapılanması içinde olan toplumlar için pragmatik açıdan da büyük bir değeri vardı. 0 kadar ki, geleneksel siyaset biliminin (ve devlet-merkezli siyaset sosyolojisinin) ulus-devleti gerekçelendiren ve onun meşnılaştırılmasmı sağlayan bir bilimsel faaliyet biçimi olduğunu ileri sürmemiz de mümkündür.

Nitekim, bu konuda siyaset biliminin ve sosyal bilimlerin XIX. yüzyıl Fransası'ndaki gelişmesini anlatan bir araştırmacı, siyaset biliminin daha önce Almanya'da "devlet bilimi" adı altında ortaya çıktığım, Fransa'da ise siyaset biliminin ve bu bilimlerin okutulduğu akademik kurumlann iktidarın, yani devletin bir "sosyal bilimler genelkurmayı" gibi işlev gördüğünü belirtmektedir.[2] Gerçekten de, birçok akademik kurumda siyasal olgunun özellikle ve öncelikle devlet yapısı sınırlan içerisinde meydana geldiğine ilişkin genel bir kanaatin varlığından söz etmek mümkündür. Geleneksel siyaset bilimi anlayışı uyannca siyasetin öncelikle devlet içerisinde oluştuğuna bir veri olarak bakan araştırmacılar yok değildir. Onlara göre, siyaset olgusu devlete tekabül etmektedir. O halde, siyaset biliminin amacı devletin ve devlet kurumlannm incelenmesi ve çözümlenmesi olacaktır. M. Prelot gibi siyaset bilimciler devlet yapışım ve devlet kurumlanın, ağırlıklı bir biçimde hukuksal bir yaklaşımla ve devletin egemenliği kavramına vurgu yaparak incelemeyi öngörmektedirler.[3]

Siyaseti devlet bilimi olarak tanımlamak bilimsel analizi yürütmede kolaylık sağlamaktadır ve bu açıdan yararlan yok değildir, Gerçeklen de, bu tanımı benimseyen bir siyaset bilimci neyi inceleyeceğini kesin bir biçimde ve hiçbir tereddüde kapılmadan saptayabilecektir. Bu yaklaşımı izleyen araştırmacı için çözümleme alanı bellidir, araştırmasının alanı devlet aygıtından ibaret olacaktır. Siyaseti devlet-merkezli bir olgu olarak telakki edecektir. Bu tür bir tanımlama sayesinde siyaset kavramı konusunda demin belirttiğimiz belirsizlik ve muğlaklık bir ölçüde ortadan kalkmaktadır. Bir ölçüde diyoruz, çünkü siyaset bilimini devlet bilimine indirgediğimiz zaman da karşımıza başka bir zorluk çıkıyor. Siyaset olgusunu devletin kapsamında bir olgu olarak gördüğümüz takdirde bu sefer de devleti tanımlamamız gerekecektir.

Oysa, biliyoruz ki, devletin tanımı da farklı yaklaşımlara göre değişebUirlik göstermektedir. Farklı yaklaşımlara sahip olan araştırmacılar devleti farklı biçimlerde tanımlayagelmişlerdir. Gerçekten de devlet nedir? Devlet, onu oluşturan kumrulardan mı ibarettir? Bu soruya olumlu cevap veren araştırmacı, kurumsal bir çözümlemeyle yetinmeli midir? örneğin, bürokrasiyi incelemek istiyorsa, bürokrasinin sadece işleyiş mekanizmalarını, bürokratik düzenlilikleri ya da değişimi mi araştırmakla kendini sınırlamahdır? Yoksa, araştırmasının bilimsel objesi devlet kunımiannda çalışanları da kapsamına almakta mıdır? Eğer araştırmacının bilimsel objesi kamu görevlilerini de içerecek ise, araştırmacı bu memurların görevlerinin niteliği konusunda hiçbir ayınm yapmaksızın, tümünü araştırmasının kapsamına alabilecek midir'?

Burada sorun şu olacaktır Acaba devlet kurumlannda çalışanların tümünün görevlen siyasal bir nitelik taşımakta mıdır? Örneğin, bir devlet müzesi olan Topkapı Sarayı'nda çalışan bir bekçinin veya Başbakanlıkta görevli bir kayıt memurunun yaptıkları işin herhangi bir siyasal boyutu yoktur. Lisede yabancı dil ya da matematik Öğretmenliği görevinin de siyasal nitelikli bir işlev olduğunu iddia etmek zordur. Keza, bir üniversite hocasının da görevinin siyasal bir görev olmadığı söylenebilir. Yine de onlann da bu görevlere getirilmelerinin ardında, bazen Türkiye'de ve *nepoliznıiu* hükıını sürdü-

* Nepouzm, bazen "yeğencılık" olarak TUrkçeleşorilıyor. Ama bu haliyle pek anlam taşımayan yegencılifl de açmak gerekir. Nepotizm (ya da yegencilik), hatır mücsscsesınm işlediği bazı coplumlarda sıkça rastlanan, hısım akrabayı, yakınları göreve almak, onlara layık olmasalar da belirli statüleri vermek gibi bir gelenek halini alan toplumsal uygulamaya verilen ad.

ğii ülkelerde olduğu gibi iktidarda olan şu veya bu partiye yakın olmak gibi dolaylı da olsa siyasal bir neden mevcut olabilmektedir. Bu örneklerden de anlayacağımız gibi, siyaseti devlete indirgeyen ve kurumsal çözümleme taraftan olan araştırmacıların da karşılarına tanım ve yöntem konusunda bir dizi sorun çıkmaktadır.

Max Weber ve devlet

Siyaset bilimini bir devlet bilimi olarak kabul etmenin bir diğer faydası da bu tanımlamanın siyasal olguyu özünde yakalayabilmesi. Gerçekten de devlet siyasetin odaklaştığı mekân. Eğer siyasetin bir özelliği de kamu düzenini gerçekleştirmek ve toplumun yön e tilebili rliğine yönelik bir eylem alanı oluşturmak ise hiç şüphe yok ki, toplumu yönetenlerin en mükemmel biçimde örgütlendikleri odak devlettir. Yönetenler yönetilenlere karşı en üstün biçimde işleyen bir yaptırım sistemini devlet aygıtıyla gerçekleştirebilmektedirler. Devlet yönetilenlerin itaatsizliğine karşı etkin bir biçimde işleyen bir örgütlenme biçimidir. Nitekim, Max Weber devletle iligili olarak yapmış olduğu ünlemiş tanımında bir siyasal kurum olarak devletin başbca Özelliğinin şiddeti bir araç olarak kullanma yetisine sahip bir örgütlenme olduğunu vurgulamaktadır.

Weber'e göre, devlet toplum üzerinde hâkimiyet kuran siyasal bir örgütlenmedir. Bu hâkimiyeti belirli sınırlara sahip bir toprak bütünlüğü üzerinde kuran devletin egemenliği kalıcı ve süreklidir, çünkü yaptırım gücüne sahiptir. İradesini kabul ettirmek için fiziki zora başvurma tekeline sahip olan bir örgütlenme biçimidir ve onun bu fiziki zor kullanma yetkisi meşru bir yetkidir.[4] Devletin egemenliğine, şiddet kullanma yetkisinin onun meşru olarak tekelinde olduğuna ve belirli bir coğrafi alanın sınırlan dahilinde rakip ya da ortak tanımazlığına işaret eden Weber'e göre hiç kuşku yok ki, bu özelliklere en mükemmel biçimde sahip olan devlet, XVII. yüzyılda VestfaJya Arıtlaşması'ndan sonra Avrupa'da şekillenmeye başlayan "modern" devler, ve bu modem devletin Fransız devletinden sonra teknik açıdan örgütlenmesi son şeklini alan »ilu.s-devlei.tir/

* Weber'm ttram*r«a devtet* atfedtte* *oza&Mtr* /ok *kı.* Turta/e Cumhun/eo ferfeci *K-r.* Dahası. tadar feaub st/jü! unhçıier ite sı/aset bilımcıtenn çaiynaürv.da t A v r u p a *oi»*rakde£<rrter»d*nlmese d* vc, r/rıc», çofe-ukıslu bir mparatixfjV olsa da *motoru* dtvtete arc o2*»ijkl«r Osman»

'U:

Gerçekten de ilerde daha etraflıca göreceğimiz gibi, Weber in tanımında “modem" devlet tüm boyutlarıyla tarif edilmiştir. Devletin baskı organları kamu düzenini sağlayabilmek için fiziki zora başvurma imkânını tekellerine alabilmişlerdir. Bunun sonucunda bireysel şiddetin her türü devlet tarafından yasaklanmıştır. Bu nedenledir ki, zarara uğramış bir kişinin zararını *ihkak-ı hak* anlayışı uyarınca bizzat tazmin etme ya da öç alma girişiminde bulunması, şiddet uygulaması men edilmiş bulunmaktadır. Önemli Weber yorumcularından R. Axlmann'in değerlendirmesine göre bu husus, modem devletin yurttaşların haklarım korumayı üstlenmiş bir kurum olduğuna işaret etmektedir.[5] Bu durum, devlet yönetimini önceleri eline geçirmek isteyen rakip grupların ya da meydan okuyan yeni grupların elenmiş ve idareden uzaklaştırılmış olması anlamına gelmektedir. “Modem” devletin bir diğer boyutu da hukukla bağlantılıdır. “Modem” devletlerde yönetim hukuk üzerinde temellenmektedir ve bu hukuk kuralları gerek devletin kendisi için, gerek onun adma çalışan kamu görevlileri, gerekse tüm yurttaşlar için bağlayıcı niteliktedir.

Bu kuralların bağlayıcı bir nitelik kazanması, tabii ki, hukukun ussallaştırılmış olmasını öngörmekte ve gerektirmektedir. Çağdaş hukukun geleneksel hukuktan farkı, onun bilinçli bir biçimde usun ve iradenin sonucu olmasıdır. Bu itibarla da, modem hukukun önemli bir özelliği değişime açık olması ve kanunların tadil edilebilirüğidir. Oysa ki, geleneksel hukuk ezelden beri süregelen ve değişmezlik arz eden normların ürünü olarak telakki edilmektedir. Weber’in devlet kavramının bir diğer boyutu, yukarda da gördüğümüz gibi, modem devlette siyasal iktidarın belirli bir toprak bütünlüğü üzerinde hâkimiyet kazanmış olmasıdır. Dikkatimizi çekmesi gereken bir diğer husus da, “modem" devletin otoriterizme kayması halinde, sözkonusu devletin, egemenliği altında olan toprak sınırlan içinde cereyan eden, örneğin bireyi ya da aileyi ilgilendiren ve kamusal alanın dışındaki tüm faaliyetler üzerinde de hâkimiyet kurma potansiyeline sahip olmasıdır.

Devletin bu hâkimiyetini hayata geçiren ise, devletin kuruluş felsefesinin amacına uygun eğitim görmüş ve uzmanlaşmış oları bürokrasiden, yani kamu görevlilerinden başka kimse değil. WeberV göre bürokrasi, kalıcılığı, sürekliliği, salup olduğu dakiklik, bilgi, düzenli tutulmuş dosyalan ve arşivleriyle toplumda mevcut ulan turn diğer Örgütlenmelerden çok daha büyük bir teknik üstünlüğe

sahiptir. Bunun içindir ki, Weber'in gözünde, devletin sınırlan içinde egemenliğini sürdürebilmesinin vazgeçilmez ve olmazsa olmaz nitelikteki aracıdır. Weber, devletin başbca yönetim ve kendini idame aracı olan bürokrasinin toplumJann ilerde daha da karmaşıklaşması ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak gelişeceğini ve toplum üzerindeki ağırüğınn artacağını düşünüyordu. Toplumlann bu denli bürokratikleşmelerinin, başta bürokraside bizzat çalışanlar olmak üzere, insanlar üzerinde kuşkusuz olumsuz etkileri de olacaktı, idarenin devlette bu denli yoğunlaşmasının toplumu kendi hakkında alınan kararlan yeterince denetleme imkânından yoksun kıldığı gibi, inisiyatif sahibi olma ve karar alma mercilerimien uzakta olan kamu görevlilerinin de kendilerini, Weber'in bürokrasiyi tarif etmek için kullandığı deyimle, bir çeşit "çelik kafes"in içinde lüssetmelerine de yol açacaktı. Weber bu durumun önlenemez ilerlemesi karşısında insanların bireysel Özgürlüklerini yitirmelerinin ve ruhsuzlaşmalarının tehlikesine işaret ediyordu. Ama, öyle anlaşılıyor ki, yapılacak bir şey yoktu ve bu olumsuzluklar ileri teknolojiye sahip olan toplumJann ödemeleri gereken bir bedeldi.

Şimdiye kadar söylediklerimizin ışığı altında, siyaseti devletin sınırlanna indirgemenin siyaset olgusuna açıklık kazandırma bakımından yararlı bir yaklaşım olduğuna bakarak biz de aynı yolu benimseyelim nü? Bu soruyu yanıtlamadan ve başka tanımlan yeğleyip yeğlemeyeceğimize karar vermeden önce bu tanımlamanın içerdiği sakıncalan da göz önünde bulundurmamız gerekir. Siyaset eşittir devlet dersek, yani siyasetin devlet olgusuna tekabül ettiğini varsayarsak, bu yaklaşımın mantıksal sonucu olarak da devlet yapısı biçiminde örgütlenmemiş olan toplumlarda siyasetin de bulunmadığım ileri sürmemiz gerekecektir. Oysa ki, bu konuda derinlemesine bir inceleme yapmadan bile, devletin olmadığı toplumlarda siyaset yoktur demenin anlamsız ve yanlış bir önerme olduğunu ve böyle bir önermenin ampirik gerçekliğe uymadığım âdeta içgüdüsel olarak hissetmekteyiz. Gerçekten de, tarihin ve özellikle sosyal antropolojinin bize öğrettiklerinin ışığı alımda artık biliyoruz ki devlet (özellikle ulus-devlet) evrensel bir olgu değilse de, siyaset evrensel bir olgu teşkil etmektedir.

Bu nedenle de siyaset sosyolojisinin bilimsel objesinin modem devletle sınırlı olması, günümüzde kabul edilmesi mümkün olmayan bir husustur. Böyle bir yaklaşımın ampirik gerçekliğe uymamasının neden olduğu sakıncanın yarn sıra çok ciddi bir etno-

sanlrik sapmanın göstergesi olduğunu da ileri sürmek mümkündür. Yani, araştırmacının hor şeyi kendisinin üyesi olduğu toplumun ya da kültür dairesinin norm ve davranış kalıplarına, değer sistemine ve telakkilerine göre ve bunlan ölçüt kabul ederek değerlendirme ve yargılama eğilimini yansılan bir tutum. Bu et.nosanlrik tutum izlendiği takdirde siyaset sosyolojisi evrensel açıklama amacından yoksun, evrensel açıklama imkânlarından mahrum edilmiş olan ve sadece belirli bir lipte toplumlann, Batı toplundan tipindeki toplumlann araştırma konusu edildiği, Batı-dışı toplumlann dikkate alınmadığı kısmi bir incelemeden ibaret olma tehlikesiyle karşıya karşıya kalır. Siyaset sosyolojisinin genellemelerden hareketle teori oluşturma imkânını elinden alır. Bu durum ise siyaset sosyolojisinin bilim olma statüsünün netice itibariyle inkârından başka bir şey değildir.

Gerçek o ki, egemenlik-ıaat ilişkisi her toplumda mevcuttur, yani L. Duguil'in siyaset bilimine armağan ettiği ünlü deyindemesiyle "yönetenler ile yönetilenler" arasındaki ilişki evrensel bir ilişki. Evrensel bir ilişki, yani tarih boyunca tüm insan topluluklarında zaman ve mekân içinde her yerde ve her daim mevcut olan bir ilişki. Ancak bu ilişkinin düzenlenme biçimi toplumdan topluma değişebilmekte, Fransa'da ayrı, Çarlık Rusyası'nda, Çin'de ya da bir Afrika kabilesinde ayn bir düzenleme yapısı uyarınca şekillenmektedir. Bu ilişkinin farklılık arz etmesi sadece birbirileriyle farklı olan toplumlarda yapılan araştırmalarla ortaya çıkmamaktadır. Yöneten-yönetilen ilişkisinin aynı toplum içerisinde de çağdan çağa değişebilirük arz etmesi mümkündür. Nitekim, hepimiz biliyoruz ki, Çarlık Rusyası'nda, Sovyetler Birliğinde ve şimdi Rusya Federasyonundayöneten-yönetilen ilişkisinin düzenlenme biçimi birbirinden farklıdır. Osmanlı toplumundaki devlet-tebaa ilişkileri ile Cumhuriyet döneminin dcvlet-yurltaş ilişkisinin niteliği ve düzenlenişi de birbirinden farklıdır. Bir devrim ya da sosyolojik bir stireç olan toplumsal değişim siyasal değişime neden olmakta, yani siyasal sistemin değişimine de yol açmakta ve o toplumda ınevcut olan yöneten-yönetilen ilişkisinin yeni bir düzenleme uyarınca şekillenmesiyle sonuçlanmakladır-.

Ne var ki, Batı-dışı toplundan inceleyen sosyal antropologlar bile ilk zamanlarda etnosantrizmin ya da başka bir deyişle Avrupamerkezciliğin meydan verdiği bir* dar görüşle bu toplundan ikili bir tasnife tabi tutmuşlardı. Bir yanda, kendi toplumlannda var okut

ve alışageldikleri yönetenler-yönetilerüer ayırımının hüküm sürdüğü toplumlar, diğer yanda ise, böyle bir ayırımın net bir biçimde var olmadığı ve toplumsal farklılaşma olmadığı ya da çok düşük düzeyde olduğu için siyasal örgütlenmenin aile ya da din gibi diğer toplumsa] örgütlenmelerden ayırt edilmediği toplumlar.

Batı-dışı toplumlar ve devlet

Bu konuda, günümüzde sosyal bilimlerin klasikleri arasında yer alan bir yapıtında Evans-Pritchard ve Fortes toplundan siyasal örgütlenme biçimleri açısından ikiye ayırıyorlar: devletli toplumlar ve devletsiz toplumlar. Devletli toplumlar, sınırlan az veya çok belirlenmiş olan bir toprak bütünlüğüne sahipler ve toplumsal düzenleri merkezi bir yönetime tabi. Bu toplumlardaki tabakalaşma sistenü rütbe, statü, imtiyaz gibi faktörlerin ve tabii, iktidann bireyler arasındaki dağılımı ve bölüşümü uyarınca biçimleniyor. Evans-Pritchard ile Fortes'in devletsiz toplumlar olarak nitelendirdikleri toplumlar ise onların Sudan ile Etiyopya sınırlannda incelemiş olduklan Nuer toplumu gibi toplumlar. Nuerlerde merkezi bir yönetim organı ve otorite yok. Kamu iktidannın gücünü sağlayacak adalet ve yargı kurumlan da yok.

Bunlar, sosyal antropolojinin tanımladığı *segmenter*, yani parçalar halinde var olan bölümlenmiş toplumlar. *Segmenter* ya da bölümlenmiş toplumlarda toplumsal düzen bizatihi segmentlerin bir çeşit kurumsal varlığı üzerinde temelleniyor. Bu segmeıtler ya da bölümlenmiş insan topluluklan, belirli bir ortak işi görmek, gruplar arasındaki çatışmaları gidenuek ya da ortak bir tehlikeye karşı mücadele etmek için, yani yaşamın onların karşısına çıkardığı ihtiyaçlara göre kâh birleşiyor, kâh birbirinden kopuyor ve dağılıyorlar. Bunlar genellikle akrabalık, soy sop bağlarına dayanan gruplar şeklinde bölümlenmiş ve birbirleri nezdinde özerk olan toplumlar. Özellikleri, ortak bir üst yönetime sahip olmamaları.[6] Bundan ötürüdür ki, siyaset antropolojisi bu toplundan "başsız" 0*acephalous*) olarak, yani hiçbir yönetici, şef, lider ya da hükümdara tabi olmayan, siyasal bağlılık ilişkilerini tanımayan toplumlar olarak da tanımlamaktadır.

Yine de, bilmem belirtmem gerekir mi, ama bu devletsiz toplumlann tümünün, örneğin yukarda gördüğümüz Nuerlerinkine tıpa tıp uyan ve bir tek model uyarınca örgütlenmedikleri de bir

gerçektir. Devletsiz toplumlar arasında da kabile toplamlarında ve aşiret düzeninde olduğu gibi, en asgari düzeyde bir siyasal örgütlenmeden kalkarak daha yüksek düzeyde bir örgütlenmeye kadar varan pek çok sayıda farklı eşikler yok değildir. Ama siyasetin farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir örgütlenme olarak asgari düzeyde olduğu bu nevi başsız toplumlarda bile toplumsal iktidar olarak deyimleyebileceğimiz bir iktidar türünün varlığından söz edilebilir. Bu toplumlarda yaşayan insanların da boyun eğdikleri, itaat ettikleri bir makam vardır. Bu, şüphesiz, toplumun şef ya da emir olarak kabul ve biat ettiği bir şahıs değildir. Bizim bildiğimiz türden bir devlet tabii ki, hiç değildir. Ama onlar da ya atalarının, ya ruhların ya da birtakım tannsallaştınlıruş figürlerin buyruklarına itaat etmektedir. İtaatsizliklerinin de gelenekler ile törelere uymamanın da hiç kuşku yok ki, bir yaptırımı vardır.

Yaptırım, inanca göre, doğaüstü güçlerin gazabından gelebileceği gibi, bilfiil toplumdan da kaynaklanabilir. Toplumun itaatsizler üzerinde uyguladığı kınama, aforoz etme, öç alma gibi, herhangi bir siyasa] kurumun iradesi olmaksızın da, dolaysız iktidar (toplumsal iktidar) vasıtasıyla uyguladığı yaptırımlar itaat etmenin bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.[7] O halde, devletsiz toplumlarda da siyasetin özünde var olan konıut vermek-itaat. etmek ve buyruklara boyun eğmek olguları vardır. Ama burada komutu veren ve bu komutun yerine getirilmesini gözeten uzmanlaşmış bir siyasal kurum değil, toplumun ve bireylerin ta kendisicür. O halde, devletin yokluğunda dahi bu toplumlarda da muğlak ve belirsiz bir biçimde de olsa uzmanlaşmış özgül bir alan teşkil etmese de, siyasetin var olduğunu savunmak yanlış olmayacaktır.[8]

Yine de, resmen tanımlanmış hiçbir yöneticinin ya da şefin mevcut olmadığı Güney Amerika'nın Kızılderili topluluklarını incelemiş olan P. Clastres, bu toplumlann devletsiz toplumlar olnıalan bir yana, aynı zamanda devlete "karşı" toplumlar da olduklarını ve bu itibarla da siyasal olgunun bu mekânlarda tümüyle reddedilen ve hatta bilinmeyen bir husus olduğunu ileri sürmüştür.[9] Ona göre, bu toplumlarda bizim bildiğimiz ve kolektif bilinçaltımızda yer edinmiş olan bir siyaset rasyonalitesi ya da siyaset mantığı da yoktur. Gerçi, o da incelediği Guarani Kızılderilileri'nde şef olarak sivrilmiş bireylerin varlığım kabul etmektedir, ama bu bireyler avlanmada gösterdikleri üstün beceri ya da topluluğu tehlikelere karşı korumada sahip olduklan yetenek sayesinde şef olabilmişlerdir.

Onlann şefliğinin hiçbir siyasal uzantısı yoktur, herhangi bir yaptırım gücüne de sahip değillerdir çünkü, Clastres'in değerlendirmesine göre, devletsiz bir toplum oluşturan Guaraniler herhangi bir şefin şeflik taslamasına izin vermemektedirler. Böylece şef olarak bilinen kişilerin tahakkümü altında olmaları sözkonusu değildir. Şef kendi isteklerini dayatmak için meşru bir baskı kullanma imkanına sahip değildir. Elinde herhangi bir yaptırım gücü de yoktur. Onun işlevi ava çıkmak, toplumun inançlarını pekiştiren efsane ve destanları okumaktan ibarettir. Siyasetten ve iktidar olgusundan muaf olan bu toplum Clastres'e göre, kimsenin hiç kimse üzerinde hüküm sürmeye hakkı olmadığı, herhangi bir hiyerarşinin mevcut olmadığı eşitlikçi bir toplum örneğidir.

Jean-Jacques Rousseau'nıın doğa halinde yaşayan ünlü "iyi vahşi" mefhumundan esinlendiği besbelli olan bu romantik değerlendirmenin argümanları beklenildiği gibi tartışmalara yol açmış ve toplumsal gerçekliği yansıtmadığına ve hatta saptırdığına dair ciddi eleştirelere neden olm uştur. Bir kere, Clastres siyaset ve i ktidarla her nedense muLlaka tahakkümcü, baskıcı ve despotik bir iktidarı eş tutma eğilimindedir. Oysa ki, her siyasal iktidarın mutlaka ve olmazsa olmaz bir şekilde tahakkümcü ve despotik bir iktidar biçimiyle özdeşleştirilmesi için hiçbir makul neden yoktur. Guarani Kızılderilileri üzerinde yaptığı araştırmadan hareketle ve bu toplum hakkında yaptığı kısmi analize dayanarak Clastres, mekanik bir manük uyarınca genellemelerde de bulunuyor. İncelediği Kızılderili topluluklarında yaptığı tespitleri Amerikan kıtasının tüm yerli toplumlanrun ortak özelliği olduğunu savunuyor. Bu toplulukların şeflerinin, yaptığı analiz uyarınca, herhangi bir siyasal iktidan yoktu, o halde, diğer Kızılderili yerli toplulukların şeflerinde de yoktur sonucuna kolaylıkla varabiliyor.

Oysa ki, burada sadece en ünlenmiş örnekleri vermek kaydıyla, Aztek ya da İnka medeniyetlerini kurmuş olan Kızılderililerin şeflerinin siyasal güçten yoksun olmadıkları ve bu toplumlann hayli gelişmiş hiyerarşik bir toplumsal düzene sahip olduklarını, Kolomboncesi uygarlıklan inceleyen bilimadamlan bizlere aktarmış bulunmaktadır Ama Clastres'in bize asıl vermek istediği mesaj çok daha kapsamlı bir genellemeyi de içeriyor. Ona göre, devletin (ve siyasetin) mevcut olmadığı toplumlarda baskı yoktur Bilimsel bir temeli olmayan ve ampirik gerçekliğe uymayan bu yargının mantıksal uzantısında da, tabii, devletin (ve siyasetin)

mevcut; olduğu toplumlar, zihnimizde, tam da Clastres'in öngördüğü gibi, tahakküme ve baskıya maruz kaiarı toplumlar olarak şekillenebilmektedir.[10]

Ama esas sorun bu incelemede yer alan açıklamalardaki çelişkilerde meydana çıkıyor. Clastres'in bize devletsiz olması nedeniyle hiyerarşisi/, baskısız, çatışmasız ve dolayısıyla da şiddeti bilmeyen bir toplum olarak tanıttığı Guarani toplumunun gerçekte onun görmek istediğinden çok daha hiyerarşik bir toplum olduğu anlaşılıyor. Evet, burada tabakalaşma sistemi maddi güç ve servet farklılıkları üzerinde temellenmiş değil. İnsanların birbirlerine oranla üstün ya da daha aşağıda bir konumda algılanmaları ve kabul edilmelerinin ardındaki faktör ekonomik değil. Batı'nm kapitalizm öncesi topiumlannda olduğu gibi soy sop farklılığı da değil. Bu toplumda soylular-avam ikiliği mevcut değil. Fakat bizzat Clastres'in belirttiğine göre, bu toplumda fiziki zora meşru olarak başvurma, yani şiddet, uygulama hakkı tüm yetişkin erkeklere ait. O halde, bu toplumun erkeklerinin çocuklar ve kadınlar üzerinde var olan üstünlüğü gibi, onlar üzerinde baskı ve şiddet kullanma imkânları davar. Ve bu imkânı "devlete karşı" oldukları belirtilen Guarani erkeklerinin tereddüt etmeden ve sık sık kullandıkları da bize bildiriliyor. Demek ki, lüyerarşi var ve bu hiyerarşi en uç noktaya ulaştırılmış bir cinsiyetlerarası eşitsizlik üzerinde temellenmiş bir hiyerarşi.

Bu tiir bir tabakalaşma sisteminin yol açtığı eşitsizliğin sınıflı toplumlardaki eşitsizlikten daha önemli ya da daha olumsuz olup olmadığı tartışmasına girmeksizin üzerinde durulması gereken husus, cirısiyetlerarası eşitsizliğin "tehlikeli cinsiyet" olarak nitelendirilen kadınlar aleyhine işleyen bir eşitsizlik olmasının çok daha evrensel ve çok daha temel bir eşitsizlik olduğu. Demek ki. hiyerarşinin olmaması, eşitliğin gerçekleşmesi ya da şiddetsiz bir toplumsal hayatın sürdürülebilmesi için toplumun devletsiz olmasının açıklayıcı bir önemi yok.

Antropolojik aralaştırmalannı Kara Afrika topiumlannda *yürütmüş* olan G. Balandier, bu toplumJann da 1960'lardan önce devletsiz toplum olduklarına değinerek onlann da ekonomik yapı üzerinde temellenmiş sınıflı toplumlar olmadıklanm anlatıyor Buna karşıük, bu toplumlarda suuflı toplumlarda cereyan etlen sömürü ve şiddet olgusundan çok daha vahim sonuçlar doğuran

ve tarihin derinliklerine kazılı olması itibariyle de şu veya bu siyasal hareketin kolay kolay ortadan kaldıramayacağı “cinsiyet sınıflan "mn mevcut olduğunu ve erkek egemenliğinin meşrulaştıncı nedeni olarak kadınların âdeta bir “karşıt-loplum" olarak toplum düzenini her an bozma potansiyelini taşıyan, dolayısıyla da tehlikeli ya da hiç değilse sakıncalı insanlar olarak damgalandıklarını belirtiyor.[11]

Devlet ve kabile toplundan

Devletsiz toplumlarda siyaset olgusunun var olup olmadığı ve mevcudiyeti halinde bu tür toplumlardaki siyasetin niteliği bahsini kapatmadan önce bize daha yakın olan yörelerle ilgili değerlendirmelerden de söz etmekte yarar var. XX. yüzyılda birer ulus-devlet biçiminde siyasal örgütlenmelerini gerçekleştirmiş olan Ortadoğu toplumlanndaki kabile düzenine özgü siyasal olguyu irdeleyelim. İngiliz siyaset bilimcisi ve antropolog E. Gellner Ortadoğu toplumlanndaki kabilelerin “devletimsi” *{quasi-state)* bir oluşumun temelini teşkil ettiklerini yazıyor. Ona göre, bu kabile toplumlannm özelliklerinden biri toplumsal örgütlenmenin segmenter oluşu ve bu bölümlenmiş toplumlann soy birliği üzerinde temellenmiş segmentler teşkil etmesi. Ayru nesepten olan insanlann meydana getirdikleri kabilelerde toplumsal birlik ve beraberlik kabile mensuplannın ortak çabalanyla gerçekleşiyor. îbn Haldun’un *asabbiya* kavramıyla izah ettiği kabile-içi dayanışma çok yüksek düzeyde. Erkekler savaşçı bir eğilime salüp ve hemen hemen tümü, kabilelerinin korunması ya da ihyası için savaşmaya hazır. Gellner bu toplumlann en çarpıcı özelliklerinden birinin kan davası kurumu olduğunu belirtiyor.' Kabile üyeleri arasında çok sıkı bir toplumsal denetimi de gerektiren kan davası esasen kolektif sorumluluk olgusunun bir çeşit kurumlaşması olarak da değerlendirilebilnıekte. Kan davası mantığında görüldüğü gibi, kabile yapısında ortaya çıkan bu kolektif sorumluluk ve kabile üyelerinin sıkı bir denetim altında bulundurulmaları, her bir kabilenin kendi insanları üzerinde çok büyük bir asayiş

* Kan davası, biliyoruz, Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde de aşiret yapısı* na dayalı geleneksel bir kurum olarak karşımıza çıkıyor. Aşiretin bir ferdine karşı yapılan bir kötülük karşısında aşiretin herhangi bir üyesi tarafından mutlaka misilleme gerçekleştirilmesi ilkesine dayanan bu kan gütmede taraflar arasında barışa varıldığında suç fiilini işleyen aşiretin tazminat Ödemesi halinde tazminat bedeli aşiretin tüm üyefeh arasında paylaştırılıyor. Ödenen tazminata da sadece suçu işleyen kişi ve yakın akrabaları değil, aşiretin tüm üyeleri katılıyor.

sağlama çabası gütmesini zorunlu kılıyor. Her bir kabile kendi üyelerini terbiye etmekten sorumlu. Her bir kabile kendi üyelerini yönetmekle mükellef.[12]

Bu durumda, teorik olarak tarafsız olan ve üst düzeyde uzmanlaşmış devlet türü bir siyasal kurumun sözkonusu toplundan bir dizi komutlar ve yaptırımlarla yönetmesi ihtiyacının duyulması için herhangi bir sosyolojik gerek ya da baskı yok. Kabile toplumlannda var olan bu kendi kendini eğitebilme, düzeni kurma ve idame ettirme ve kendi kendini yönelebilme olgusu, merkezi bir siyasal yönetimin var olması durumunda da bu merkezi siyasal yönetimin de çok zayıf ve gevşek bir yapıda olmasına yol açıyor. Ya da kabile tipi toplum yapılarında devletin tümüyle mevcut olmamasıyla sonuçlanıyor.

Peki, kabile topiumlannda siyaset yok mu? Ortadoğu toplumsal gerçekliğine biraz aşina olan herhangi biri buna tabii ki olumlu bir yarut verecektir. Gerçeklen de, kabile toplumlannın siyasal işlevler ifa eden reisleri olduğunu ve bu reislerin (ya da aşiret agalannın) fonksiyonlarının sadece kendi kabilelerini yönelmek değil, aynı zamanda bazen rekabet ya da husumet ilişkileri güttükleri diğer kabilelerle de siyasal uzlaşmalara varmak, antlaşmalar yapmak, kalıileler arasındaki güçler dengesini de ince bir diplomasiyle hesaplamak olduğu biliniyor. Öyle ki, işte, kabileler arası ilişkilerde sağlanan barış ve istikrar ortamında birçok kabileyi bağrında barındıran ve hepsine hükmeden, Gellner'in de daha önce belirttiğimiz gibi, "devletimsi" deyimiyle tarif ettiği uzun süreli, kalıcı ve merkezileşmiş bir siyasal güç de ortaya çıkabiliyor.

Demek ki, Batı-dışı toplumlann bazılarında alışageldiğimiz tipte bir siyasal örgütlenme biçimini, devleti gözlemlemek mümkün. Bazılarında ise, özellikle Avrupa yöresinde biçimlenmiş olan modem devlet t ipi bir yönetim örgütlenmesi yok. Ama ne var ki, devlet tipi bir siyasal örgütlenmenin var olmayışı, siyasal örgütlenmenin, başka bir deyişle, siyasetin de var olmayışı anlamına gelmemeli. Devletin olmazsa olmaz bir özelliğinin sınırlan belirlenmiş ulusal bir toprak bütünlüğüne sahip olması olduğunu söylemek aslında tarih açısından çok yeni, modem devletin kurulmasına tekabül eden bir oluşumu göz önünde bulundurmak anlamına geliyor. Siyasal yapılan çoğu zaman oldukça karmaşık olan btiyuk göçebe toplumlann siyasal niteliklerini yadsımaya yol açıyor. Sosyal ant-

ropologlann inceledikleri "teritoryal olmayan devletlerin devlet olma nitelikleri bir çırpıda ellerinden alınmış oluyor.* Gerçekten de, G. Balandier alan ar aş tımıal arından elde ettiği bulgulara dayanarak, her toplumda belirli bir siyasal örgütlenmenin var olduğunu, "asgari" düzeyde bir yönetime sahip olan sistemlerden belirgin bir biçimde devlet tipinde oluşan yönetimlere kadar her türlü siyasal örgütlenme biçimlerinin bağımsızlık öncesi Afrika toplumlannda da müşahade edildiğini ortaya koyuyor. Yani, siyaset olgusunun evrensel bir olgu olduğunu bir kere daha vurguluyor ve bu evrenselliğinden ötürü de siyasetin sadece devlet aygıtı sınırlan dahilinde incelenemeyeceğini belirtiyor.[14] Devlet olgusunun değil, ama siyasetin evrensel olduğuna işaret ediyor.

* Tarih boyunca birçok devlet kurmuş olmalarıyla tanınan Türklerin bu hususa özellikle dikkat etmesi gerektiği kanaatindeyim. Devletin teritoryal özelliği olan bir siyasal örgütlenme olarak karşımıza "modern devlet" aşamasında çıkması nispeten yeni bir olgu olduğu görüşü reddedildiği cakdirde geçmişteki bazı Türk devletlerinin de devlet olma vasıfları reddedilmiş olacaktır.[11] Buna karşılık dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus da çağdaş siyaset bilimi çalışmalarında. Batı'da XVI. yüzyıldan itibaren var olduğu belirtilerek teritoryal bir nitelik taşıyan, merkezi bir iktidar ya da yönetim yapısına, düzenli bir ordu ve bürokrasiye sahip olan "modern devlet" oluşumuyla aynı özellikleri caşıyan Osmanlı Devletinin hiç zıkredılmemesı, sistematik bir göz ardı edilmeye maruz kalmış olması. Bu bağlamda, "modem devlet" olgusunun bir Batı özelliği olarak, sırf Bao'ya ait bir siyasal yönetim türü olarak tanımlanmak istendiğine tanık olunuyor.

Referanslar

1. Aristo, *Policies, The Works of Aristotle,* Random House, New York, 1970 (Türkçesi için bkz. *Politika,* Remzi Kitabevi).
2. D. Colas, *Sociologie politique,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994. s. 7.
3. M. Pr6lot, M., *Sociologie politique,* Dalloz, Paris, 1973.
4. M. Weber, *Economie et sociâtâ,* Plon, Paris, 1971,1, I. s. 17.
5. R. Axtmann, "State Formation and the Disciplined Individual in Weber's Historical Sociology", R. Schroeder (der), *Max Weber, Democracy and Modernization,* St. Martin Press, Inc., New York, 1998, s. 32-46.
6. E. Evans-Pritchard ve M. Fortes, *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra, 1967.
7. J. W. Lapierre, *Vivre sans Etatf Essai sur le pouvoir politique et I'innovation sociale,* Seuil, Paris, 1977, s. 75-77.
8. L. Mair, *Primitive Government,* Harmondsworth, Londra, 1962.
9. P. Clastres, *Devlete Karşı Toplum,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul. 1990.
10. J.-W. Lapierre, a.g.e., s. 346.
11. G. Balandİer, *Anthropo-logiques,* Presses Universitaires de France, Paris, 1974, s. 14-61.
12. E. Gellner, *Anthropology and Politics,* Blackwell, Oxford, 1995. s. 180-201.
13. Ü. Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler,* Kaynak Yayınları. İstanbul, 1985.
14. G. Balandier, *Anthropologie politique.* Presses Universitaires de France, Paris, 1967.

3

Otorite, meşruluk ve siyasal sistem

Otorite
Yasallık ve meşruluk
Siyasal sistem ve sistem analizi

Siyaset bilimini devlet bilimine indirgeyen tanımın bir diğer sakıncası da devlet kavramının içeriğinde bulunan otoriteyle ilgili. Gerçekten de, devlet genel anlamıyla, Weber'in belirttiği gibi, belirli toprak sınırlan içerisinde, yani ülkesinde yaşayan bireyler ile mevcut olan eşyalar üzerinde egemen bir otoriteye sahip olan kurum ya da bir aygıttır. Bunun içindir ki, gündelik sohbetlerimizde de devlet otoritesinden, devleti temsil eden başkanlann, bakanların ya da bürokratların otoritesinden söz ediyoruz. Otoritenin devletin özünde var olan, devleteiçkin bir olgu olduğunu sezgisel olarak biliyoruz. Ama otoriteyi sadece devlete ve devleti temsil eden kamu görevlilerine, kamu gücüne mi atfediyoruz? Belirli bir düşünürün, dinsel liderin, çete reisinin, hatta günümüzde zaman zaman giderek azalan (hatla lıiçleşen!) öğretmenin ya da üniversite hocasının da otoritesi ya da otoritesizliği konu olmuyor mu günlük yaşantımızda? Şu veya bu kişinin, örneğin, anayasa hukuku alanında, mikrocerrahide ya da yerbilimlerinde bir "otorite" oluşundan bahsetmiyor muyuz? Mademki, bir devlet başkanının da çete reisinin de otorite sahibi olduklarından dem vuruyoruz, bu iki otorite türii arasında ne gibi bir farkın ya da benzerliğin olduğunu biliyor muyuz?

îşte, bu tür sorulara siyaseti devlet bilimine âdeta hapseden bir tanımla, siyaset eşittir devlet diyen bir yaklaşımla yanıt bulmamız mümkün olmadığı içindir ki, böyle bir tanım teorik temelleri ve siyasetin toplumsal boyutunu açıklama açısından yetersiz kalmaktadır. Siyasetin toplumsal kaynağım açıklamayan, siyasetin toplumla eklemlenme biçimi ya da biçimlerine ışık tutamayan bir tanımın siyaset sosyolojisi açısından analitik değerinin yüksek olmadığı yönünde genel bir kanaate varılmıştır

Otorite

Otorite bahsi açılmışken ve pek çok konuda okluğu gibi bu konuda da yine Max Weber'in geliştirmiş olduğu ideal-tip kavramsallaşmasına geçmeden önce B. dc Jouvenel'in düşüncesinden söz etmenin faydalı okluğuna inanıyorum. B. de .louvenel, siyaset biliminde hayli ün kazanmış olan bir kitabında otorite olgusunu tarif etmek için şu betimlemeyi yapıyor: "Bize 'gel* deniliyor ve geliyoruz. 'Git* deniliyor ve gidiyoruz. Tahsildara, jandarmaya, subaya itaat ediyoruz. Kuşkusuz bu adamların bizatihi şahıslarına baş eğiyor değiliz. Peki, ya onlann amirlerine? Oysa ki. onlann karakterini hor gördüğümüz, niyetleri hakkında kuşku beslediğimiz de oluyor. Peki, nasıl oluyor da bu adamlar bizi harekete geçirebiliyorlar?"[1] Evet, gerçekten de, nasıl oluyor da hayatımız boyunca tanımadığımız, ya da tanıdığımız takdirde kişiliklerine lıiç de saygı duymadığınuz bir dizi insanın sözünü dinliyor, verdikleri komutlara riayet ediyoruz? Çünkü bu insanlar bizim nezdimizde kamu gücünü temsil ediyorlar ve bu sıfatlarıyla da biz, onlann belirli bir otoriteye sahip okkıklanm düşünüyoruz ve onlara itaat etmenin zorunlu olduğunu kabul ediyoruz. Demek ki, Jouvenei otorite olgusuna içkin olan itaat olgusunu işaret ederek itaatin otoritenin bir uzantısı olduğunu bize hatırlatmak istiyor.

Jouvenel'e göre, itaat etme olgusu otoritenin gizemli bir yönünü içeriyor ve bıı gizemin de açıklanması gerekiyor. Bazı kişiler arzularını başkalanna kolaylıkla empoze edebiliyorlar. Bu gücün kaynağı nedir? Kişisel olarak daha üstün olmaları ııı onlara bu yeteneği sağlıyor? Yoksa, bizim üzerimizdeki otoriteleri devlet içinde ifa ettikleri görevlerden, üstlendikleri toplumsal rollerin öneminden mi kaynaklanıyor? Ne var ki, Jouvenei araştırmaları gereği, otoriteyi ve onun ikizi olan ilanı olgusunu yalnızca bireyin, yani yurttaşın devlet görevlisi karşısındaki itaatiyle ve ona atfettiği otoriteyle açıklamaya çalışıyorsa da, biz biliyoruz, toplumsal aktörler yaşamları boyunca devletin temsilcisi olmayan kişilere de pekâlâ itaat ediyorlar. Bir ağabey, bir öğretmen, bir atölye ustası, bir dinsel lider de otoriteyle donatılmış bir kişi olabiliyor. Onlar da belirli ölçüde iktidar sahibi kişiler olabiliyor, yani belirli toplumsal ilişkiler çerçevesinde bazı kişilerin ya da bazı grupların istekleri ve emirleri doğrultusunda hareket etmelerim sağlayabiliyorlar.

Bu konuyu yakın tarihe ilişkin bir örnekle açıklamaya çalışalım. İran Şahı Rıza Pehlevi ülkesini zoraki bir tatil için terk edinceye kadar İran toplumunda devletin başı olarak tartışılmaz bir iktidarın sahibiydi. Buna karşılık, binlerce kilometre uzaktan, iltica ettiği Fransa'dan İran halkına seslenen Humevnfnin de iktidarı yok değildi. Her ikisi de sözünü dinletebiliyor, görüşlerini ve fikirlerini âdeta norm haline getirebiliyordu. Birincisinin iktidarı, gerektiği takdirde fiziki zora başvurmak, geliştirmiş olduğu yaptırım sistemiyle bireyleri sindirmek ve dize getirmek suretiyle gerçekleşebilen bir iktidar.

Humeyni ise, bireylerin kendi arzularıyla, kendiliğinden, spontane bir biçimde ve gönül rızasıyla itaatine dayanan bir iktidarın sahibiydi. Her ikisinde de iktidar vardı. Ama sahip oldukları iktidarın özü aynı değildi. Şahınkine, siyaset biliminde yaygınlaşan bir anlayış gereği iktidar diyorsak, diğerinin kudretine otorite demeliyiz. Hukuksal ya da yasal olan ile meşru olan arasındaki farkı anlatabilmek için O. Kircheimer de hukukilik ve meşruluk üzerine yaptığı bir çalışmada şunları yazıyor: "Muzaffer bir general, en iyi şekilde davransa da, otoritesi olmayabilir, oysa ki, meşru bir kralın sürgünde de olsa, hatta cezaevinde de yatsa her zaman otoritesi vardır".[2] Bu anlatımdan da hemen anlıyoruz ki, otoriteyi herhangi bir güç sahibi iktidardan ayırt eden bir husus var ve bu husus, otoritenin meşru bir iktidar olması.

Otoritenin meşruluk olgusuna dayanması bizi ister istemez bir diğer kavramın açıklanmasına davet ediyor. Meşruluğun temelinde bulunan oydaşma (consensus), yani rıza birliği kavramının açıklanmasına. Belirli bir loplunı içerisinde siyasal iktidarı meşru kılan ve onun gerçekten bir otorite odağı oluşturmasına neden olan bu nza birliğinin ta kendisidir. Sosyolojiye oydaşma kavramını kazandıran Comte ve Durkheim gibi pozitivistlerin görüşüne göre, oydaşma belirli bir toplumda var olan duyguların, çıkarların ve inançların birliğini ifade ediyor. Sosyal aktörlerin belirli bir sorun etrafında birleşmiş olarak, aynı duygu ve inançları besleyerek mutabık kalmalarım, eski deyimle, yekvücut hareket etmelerini sağlıyor. Böyle bir oydaşmanın, nza birliğinin, toplum içerisinde var olması için ise bireylerin toplumun ürettiği değer ve normları içselleştirmiş, sindirmiş ve kendilerine mal elmiş olmaları ve böylelikle, kolektif bilince ermiş olmalan gerekiyor. Rıza Şah Pehlevi, elinde bulunan iktidara rağmen

etrafında ve İran toplunumda bövlc bir oydaşnmyı yaratamadığı, sahip olduğu iktidar Iran halkının bilincini billûrlaştırmadığı ve vicdanına sinmediği içindir ki, meşruluktan yoksun kalmış, iktidar olmuş ama otorite olamamıştır.*

Yasallık ve meşruluk

Meşruluk" da, tabii, siyaset sosyolojisinin birçok kavramı gibi birbirinden farklı anlamlar taşıyan ve bu nedenle de yaptığımız siyasal analizlerde pek çok kavram kargaşasına ve yanlış anlamalara (ve anlaşmazbklara!) yol açan bir kavram. Türkiye'de bazıları, meşru sözcüğünün kökenine bakarak, onun Arapçadn yerden türemiş kanuna uygun anlamına gelen bir sözcük olması nedeniyle meşruluğu da kanuna uygunluk, yani yasallık anlamında kullanıyor. Bu nedenle, yasallık ile meşruluk arasındaki anlam farklılığı gözetilemtyor[3] vc Türkiye'de siyasal hayal anlamsız ve siyasal krizlere yol açarak boyutlara ulaşabilen gereksiz tartışmalar» sahne oluyor. Örneğin, hatırlanacağı üzere, 11)80 yerel seçimlerinde % 21,75 oy alan Anavatan Partisinin Genci Başkanı ve Başbakan Tıırgul Özal aynı yılın sonunda başbakanlıktan ayrılıp mmhurbaşkaıu olmak istemişti ve Meclis'te çoğunlukla olan Anavatan Partisi'nin oylarıyla da nitekim curnhurbaşk;uu olmuştu. Bu

* Otorite ile İktidar kavramlarım bazılarının yaptığı gibi birbirine karıştırmamak gerektiği gibi otorite ılc "otoriter" sÖzcügUnU de eşanlamlıymış gibi kullanmak yanlatır. Otorite ve İktidar kavramlarının Launccsı auetor/ou vc poreıta» idi. Auclorrtot toplumun ya da halkın güvenine mazhar olanlar için, *potttuf* ite sadece yasal olan siyasal iktidarı tarif etmek için kullanılıyordu, örneğin, Roma'da bazı İmparatorların sadece poıesraz'ı, yani iktidarı vardı, ama Octavius Auctonros gibi bazılarının ısc potestm'ın yarn sıra auccor/cts'ı da vardı. Bu iki sözcük daha sonra Batı dillerinde günümüzde de olduğu gibi au- *tontt-iuihority/pouvoir-power* peklinde sözünü ettıgımu ayırımı ifade etmeye banladı. Max Weber de, tabii, oıorıte ile iktidar arasındaki nüansı vurgulayarak analizlerini yapmıştır. Otorite ile "otonter"c gelince, bu sözcüklerin etimolojik kökeni aynı olmakla beraber anlamlan farklı olmakla katmaz İçerikleri bakımından da birbirinin karşıtıdır, örneğin, sosyal bilimlerde "otoriter kişilik" kavramından soz ediyoruz. Ama otoriter kişiliğe sahip olan bireyin otoriteyle donanmış, otorite sahibi bir insan olduğunu kastetmiyoruz Tam tersine, onun iradesini bize, bize rağmen dayatma eğiliminde bir kişi olduğunu ifade etmeye çakışıyoruz. Keza, şu veya bu relimin otonter olduğunu söyleyebiliyoruz. Askeri repmlere, devrim dönemlerindeki rejimlere ya da ıckparti rejimlerine izafe edilen bu sıfat da otorite kavramım dcgıl. bu rejimlerin toplumu sıkı bir denetime tabı tutmak sureciyle muhalefeti zapt ettiklerim anlatıyor Tabii, batı rejimler hem otoriter olup hem de otoriteyle de donanmış olabiliyorlar Bunun bizim için en anlamlı örneği Atatürk döneminde rejimin otonter niteliğine rağmen aynı zamanda Atatürk'ün kişiliğine binaen otorite sahibi de olması Dikkat edilmesi gereken bir dıger husus ise, Otonter rejim ile totaliter rejimi birbırıyle karıştırmamak olmalı.

** Biz burada meşruluk kavramını meşruiyetle eşanlamlı olarak kullanıyoruz

durum Türkiye'de siyasal çevrelerde ve basında muazzam bir tartışmanın başlamasına neden oldu. Muhalefet partileri ve kamuoyunun bir kısmı Tlırgut Özal'ın arkasında sadece % 36 oyla cumhurbaşkanı olmasının meşruluğunu ve hukuki geçerliliğini tartışıyordu. Aylarca süren itirazlardan ve yasal mı, meşru mu, yoksa Item yasal hem de meşru mu tartışmaları ve polemiklerinden sonra ortalık duruldu. Bazılan ise, meşruluğun kökenine bakarak, bu seçimin kanuna uygun, yasal olması nedeniyle meşru oluşunun da tartışılamayacağmı savunuyordu. Yasal olaıı meşrudur deyip, kesip atıyordu.

Olay gerçekte neydi? Itagut Özal'ın Parlamento'da oylama sonucu cumhurbaşkanı olması, seçilme biçimine bakılacak olursa Anayasa'ya uygundu, hukuki geçerliliği yadsınamazdı. Yasallık açısından hiçbir sorun yoktu, ama bu siyasi hadisenin meşruluğu ba2ilannca şüphe götürüyordu. Son yerel seçim sonuçlarına göre Türk seçmen topluluğunun sadece % 21,75'inin gönlünde itibar sahibi olan bir partinin başkanmm devletin başına geçmesinin kamu vicdanına sığmadığı, Türkiye'de 10 kişiden 8'inin Turgut Özal'ı reddettiği, bu dununun da demokratik adalet ilkelerine ters düştüğü görüşü ileri sürülüyordu.

Bu örnek, sarunm, bize yasal olan ile meşru olan arasındaki farkı net bir biçimde gösteriyor. Ama bize gösterdiği bir şey daha var: Bir siyaset adamının ya da bir rejimin meşruluğu kendi beyanına ya da siyasal eylemlerinin yasallığına dayanmıyor. Tıpkı, bir siyasa] rejimin de meşruluğunun sadece anayasal metinlere (varsa tabii) uygunluğuna dayanmadığı gibi. Çünkü meşruluk kavramı ilişkisel bir zeminde ancak siyasal bir anlam taşıyor. İlişkisel zeminden kastettiğimiz, bir rejimin meşru sayılması için onun altında yaşayan halkın o rejimi benimsemesi, meşru addetmesi gerekiyor. Demek ki, meşruluk belirli bir rejimle o rejime muhatap olan bireyler arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin algılanışına ya da değerlendirilmesine bağlı bir husus. Keza, bir liderin meşru olması da halkın ona meşruluk atfetmesine bağlı. Bir benzetme yapacak olursak, "şeyhin kerameti kendinden menkul" olması gibi bir liderin ya da rejimin meşru olması kendinden "menkul" olmuyor. Belirli bir ilişkiler çerçevesinde onlann meşru olduklarının kabul edilmiş olması gerekiyor. Meşruluk, ilişkiler sürecinde ilişkinin bir tarafının (bireylerin, toplumsal grupların, halkın) diğer tarafa (lidere, rejime, uygulamalara, politikalara, vb) atfettiği bir nitelik.

Bu nedenledir ki, bir rejimin ya da siyasetin meşruluğu genellikle halkın, yani yurttaşlar topluluğunun (ya da monarşilerde' olduğu gibi, tebaanın) verdiği destekle değerlendirilebilir.

Nitekim, Locke da, XVII. yüzyılın sonlannda yazmış olduğu *Sivil Yönetim Üzen ne Bir Deneme* adlı kitabında bize meşru hir yönetimin dayanaklarım anlatırken halkın onayının olmazsa olmaz bir önkoşul olduğunu belirtmiş vc konsensustaıı yoksun bir yönetimin (rejimin, hükümdarın, siyasal düzenin) hiçbir otoritesi olmayacağına işaret etmişti.[4] Günümüz demokrasilerinde ise, demokratik meşruluk kavramı, meşruluğun hem nesnel, objektif, bir olgu olarak hukukun üstünlüğü ilkesi, hem de toplumsal algılar, tahayyüllerle bağlantılı olması nedeniyle belirli ölçüde sübjektiflik arz eden bu ilişkisel boyutu üzerinde temelleniyor[5] Devlete hukuk devleti olma niteliğini kazandıran hukukun üstünlüğü ilkesi uyarınca, deyim yerinde ise, yönetimi yöneten ya da hükümete hükmeden hukukun ta kendisidir.[6] Bu anlayış uyarınca, hukuk, devleti yönetenleri, bürokrasiyi, yargıçları ve tabii, sade vatandaşı da bağlayan temel oydaşma kaynağı ve meşruluğun teminatı olmaktadır. Ama meşruluğu sağlayacak ve talikim edecek olan böyle bir oydaşmamıı oluşması için toplumun da hukukun üstünlüğü ilkesine belirÜ bir manevi anlam atfetmesi ve monıl değer yüklemesi gerekiyor. M. Gauchct, dinin -clevlet. Türkiye'de ve Fransa'da olduğu gibi laik olsun ya da ingililere'de olduğu gibi olmasın- çağımızın sekülerleşmiş topiumlannda kamusal alandan tümüyle özel alana çekilmesi ve bireysel faaliyetler zemininde yaşamasının sonucunda kutsallık duygusunun, us, bilim, halkın (ya da ulusun) egemenliği gibi, başka zeminlerde yoğunlaştığını, yani bu kavramların kulsaUaşlınldığım yazıyor.[7]

Onun bu yorumundan hareketle, biz de diyebiliriz ki, hukukun üstünlüğü ilkesi de âdeta belirli bir kutsallık duygusuyla benimsenmeye ve savunulmaya başlanmıştır. Örneğin, din ve devletin ayrışımının anayasanın temel ilkelerinden olduğu vc sekiiJerioşmenin toplumsal dokuya derinlemesine nüfuz ettiği Amerikan toplumunda, siyasal rejimin kurucu metinlerinin (anayasa vc Hamilton, Madison, Jefferson gibi "Kurucu Babaların" yazıları) birer kutsal metin mertebesinde bir sadakate konu oldukları. Amerikan toplumunu inceleyen tüm araştırmacılarca lespil edilen bir gerçektir. ABD'de, özellikle anayasanın böylesine bir toplumsal kutsanmayla donatıldığı bilinmekledir. Başkan Lincoln,

Amerikaıı anayasasının “Tann’nm Amerikan halkına lııtfunun bir işareti olduğunu” söylüyordu ve toplumda oluşan samimi kanaat oydu ki, bu anayasa Amerikan halkının “seçilmiş bir halk" olduğunun da bir göstergesini teşkil ediyordu. Amerikan anayasası toplumun anlam dünyasına boyut kazandıran, varoluşlarını anlamlandıran ve bu itibarla da manevi bir değer taşıyan ve manevi değerler içeren bir metin olarak karşımıza çıkıyor. Ve bu metnin, tabii ki, muhafızları var, garantörleri var: Yüksek Mahkeme'nin yargıçları.

Yüksek Mahkenıe’nin üyeleri, Amerikan toplumunda bir amentü teşkil eden hukukun üstünlüğü ilkesine, hukuk devletine inancın bir çeşit koruyucu melekleri. Amerikan toplumunu bir oydaşma etrafında birleştiren ve bütünleşmesinin harcım teşkil eden hukuk devletinin devamlılığının gözeticileri ve kollayıcıları. Aldıkları kararlar karşısında akan sular duruyor. Bunu, kasım 2000’de yapılan başkanlık seçimlerinden sonra patlak veren oy sayımı kargaşası ve sonuçların haftalar boyunca kesinlik kazanamamasıyla meydana gelen kaos ve belirsizlikte, at başı yanşan rakipler, Göre ve Bush arasındaki inatlaşmalarda da gördük. İşler sarpa sannca ve çıkmazdan kurtulmak için son söz anayasanın güvenliğinin teminatı olan Yüksek Mahkeme’nin üyelerine ait oldu. Hukukim üstünlüğü ilkesine sadakati meşruluğun temeli olarak görenler, hukuk devletinin bir toplumu mümkün olan en iyi şeküde yönetüebilir kılmanın yolu olduğuna inanlar şunun ya da bunun gönlü olsun diye anayasanın vaz ettiği bu ilkeyi bir kereye, ya da birkaç kereye mahsus göz ardı etmeye ya da delmeye kalkışmadılar. Meşruluğu sarsacak böyle bir teklifte ya da telkinde bulunmadılar. Demokratik meşruluğun hukukun üstünlüğü ilkesinden güç aldığının bilincindeydiler.

Meşruluk batisi açılınca, J. Habermas’ın bu konudaki önermelerinden söz etmemek mümkün değil, tabii. Çünkü o da, tıpkı Weber gibi toplumsal ve siyasal düzenin meşrulaştırılma biçimine, belirli bir siyasal sistemin hangi yollarla meşrulaştırıldığı hususuna merkezi bir önem atfediyor, ileri kapitalist toplumlarda oluşan meşruluk krizini ya da krizlerini 1970’li yılların başlarında incelediği kitabında krizin bu toplumlarda “işlem görmüş ve bastırılmış sistem krizleri” olarak geliştiğine işaret ediyor.[8] Bundan kastettiği, gerçekte ekonomi kaynaklı bir krizin siyasal ve kültürel sistemlere kayması olgusu.

Kriz, bir sistem krizi olarak algılanılmayıp kınama ve şikâyetler, düzgün işlemeyen, bozuk olan ya da yönetim yeteneğini yitirmiş olan sisteme yöneleceği yerde, politikacıları hedef alıyor "Sistem iyi ya da en azından fena değil, politikacılar kötü ve ekonominin halinden sorumlu" şeklinde ifadelendirilen bir durum. Gelecek bir seçimde politikacılar değişirse her şeyin yola gireceği düşüncesinde ve umudunda temellenen bir "bastırılmış" ve "yola getirilmiş" kriz. Bir çeşit "krizi yönetememenin" krizi. Bu bastırılmış meşruluk krizinin göstergeleri arasında Habermas çalışmaya karşı isteksizlik, iş ahlakının bozulması ve bireyin giderek artan bir psikolojik bunalıma girmesi şeklinde meydana çıkan bir genel "motivasyon krizfrnn önemini vurguluyor. Bu koşullar altında, sistemin topyekûn çökmemesi ve toplumda belirli bir siyasal istikrarın mevcudiyeti sistemin tabii ki, bilfiil meşruluğunu korumasından değil, kitlelerin "sadakatinden" ileri geliyor.

Aşağı yukan 20 yıl sonra yazdığı bir diğer kitabında ise Habermas meşruluk kavramını artık ampirik değil, daha normatif bir bakış açısından ele alıyor.[9] Bir sistemin meşru sayılması ve toplumsal istikrarın devamı için kitlelerin sadakatinin yetersizleştiğini ve siyasal sistemin belirli normlara dayanmış olmasının gerekliliğini belirtiyor. Artık sözkonusu olan geleneksel toplumiara özgü meşruluk değil, kamusal alanda süregelen tartışmalar ve müzakere sonucunda belirlenen demokratik meşruluk. Çünkü gönden o ki, liberal demokrasinin iki meşnıluk kaynağı olan insan haklan ve halkın egemenliği gibi kavramlar biribiriyle çelişki arz eUne istidadım da taşımıyor değiller ve geleneksel liberal demokrasi hangisinin diğeri üstünde öncelik sahibi olduğu sorununu çözmekte yetersiz kalıyor. Bu nedenledir ki, demokrasi tipleri üzerine yaptığı bir incelemede demokrasileri üçe ayırıyor ve liberal demokrasi, cumhuriyetçi demokrasi ile "müzakareci demokrasi" arasında bu üçüncüsünün diğerlerine üstün olduğunu belirtiyor.[10]

Gerçekten de Habermas, modem hukuk devletinde hukuk normları artık gelenekleri, örfü ya da töreleri referans alarak üretilmediklerine göre, bunların gerckçelendirilmesmin ve kabulünün mutlaka demokratik bir müzakere ve tartışmayla mumkıln olacağı görüşünde. Ona göre, hukuk sistemi kendini vatandaşların üstünde konumlandıran bir yaklaşımla "ben bilirime!" ve pederşahi bir biçimde kurulduğu takdirde geliştirdiği normların meşruluğu her zaman sorgulanabilecek, tartışmaya açık olacak

ve toplumda ‘meşruluk krizTnin meydana gelmesine yol açacaktır. Böyle bir d* abımda, var olması gereken demokratı k cumhuriyetten değil ‘yargılar ccrahuriy etlinden <502 etmenin daha uyg’rr. fg^ara^nâ .vAİ'iycr. Hahencas. yasaİlıgm meşru bir yasallık oiab'Jrîvsı sçir» hukoicjn koyduğa r«ormiann kamusal alanda' 'Â^şmasr^ı ve demokraik kurumlar vasıtasıyla tesis edilmiş otrassEE zormîu old'^snu d.îşun-iyo?:

fiüirok düaecaLit meşru!ᵣ-*ğ> ora göre, bu hukuk düzenine tafot otar y^nzaştianr. saiece tab: oîmalanna değü. aynı zamanda ta frrimir *Güzeamm* sahibi ve ka^Taç oiınalanrıa da bagb- O halde. Hshensasi göre, üretin; odağ; r^intaşlar toptahıiu olan bir yasailk ıiîevcvs ise arxak syasal sistem meşru olarak değeri endirieifciekteâL Bunun içindir ki. diğer yaralan. hukuk devleti normatif açıdan mtztlak surette demokrasiyi gerektiriyor. Hukuk devlen ile demokrasinin mey dana getirdiği bu ikili, gerçekte, birbirine hagh. birbirine muhtaç, her biri bir diğeri için olmazsa olmaz bir bütün teşkil etmektedir.

Siyasal sistem ve sistem analizi

Meşruluk kavramı siyaset sosyolojisinde sistem analizi denilen yaklaşımda da önde gelen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal bilimlere Talcott Parsons tarafından taşınan sistem analizinin başlıca varsayımı toplumsal gerçekliliğin bir sistem oluştur-

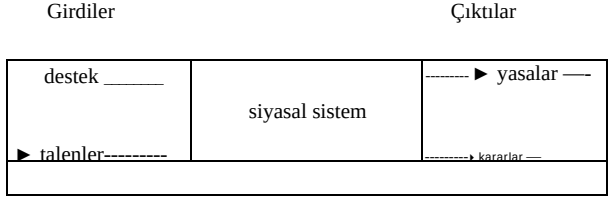
* Bilindiği gibi, kamusal alan Habermas'ın toplum teorisinin mihenk taşını oluşturan ve belki de gençlik yıllarının başyapıtının konusu olan bir kavram. Habermas bu kitapta kamusal alanı şöyle tanımlıyor: "özel şahısların bir kamusal topluluk olarak ortaya çıktıkları" alan.'[1] Kamusal alanın tarihçesine baktığında gördüğü, kamusal alanın devletten ayrışmış olması ve bu alanda insanların bir araya gelerek kamusal bir kullanım için usa dayalı bir diyalog kurmaları. Ne var ki, XVIII, ve XIX. yüzyıllarda kamusal alan, diyor Habermas, ciddi bir transformasyona uğrayarak pazar ekonomisinin bir Öğesi haline dönüşmüş bulunuyor. Kamusal alan devletin bulaşmasına karşı kendini korumaya almaya başlıyor ve bu durum sivil toplumun da özelleşmesine yol açıyor. Sonuç olarak, önceleri özel çıkarların nüfuz edemediği, yalnızca ortak davaların konu edildiği ve ussal bir diyalogun hüküm sürebildiği kamusal alana özel çıkarlardan kaynaklanan kaygılar sızmaya başlıyor. Kamusal alan seçiciliğini ve kapalılığını yitirdikçe, dışa açıldıkça, toplumun tüm kesimlerini kapsamına almaya başladıkça onun özelliğini koruması da sadece kamusal sorun ve çıkarların temsilciliğim yapma misyonu da belirsizleşiyor. Oysa kı, kamusal alanın eski başarısı bu özelliğini muhafaza etmekte yatıyordu ve Habermas sozkonusu dışa açılmanın tehlikeli bir eğilim olduğuna işaret ediyor. Tehlike, çok özel ve marjinal çıkarların kamusal alanı istila etmesinden kaynaklanıyor. Kamusal alan. Habermas için, yalnızca herkesin sorunu olan konuların ele alındığı, tartışılabıldığı. müzakere edildiği, diyalogun yaşayabildiği bir alan. Kapitalizmin gelişmesiyle, kamusal alan da nüfuz altına almıyor ve bu durum sonuç olarak, insanların. Habermas'ın deyişiyle, "yaşama dunyatarı' nm da "sömürgeteşunknesi''ne yol aç/yor

duğudur ve dolayısıyla toplumun sistem O'zeÜikienne sahip bir bütün oWugodijr. - Biyolojiden sosyolojiye ithai edilen sistem o-orisi uyarınca toplum birbıyte eriab-ştrn haıinde otan ve hirhinne başuruı öğelerden oluşan tar tatûndur. Toptamsal âstesnin ya da David Eastoriun belirsiz» gibi, tophonsai sfcwsnir fckonomik att^osîern. hilvrrel aft-ssstem. vb gibi, bîr ah-ss&ernmi teşkil edesi siyasal sisternin bir dizi sistetrs ozeüückn vardır. Bu demekur sr.asal ssı/emin içerisinde bsrtKrifenvfe karfiıldi hafonhhlr &ştaW* olan öğeler "siyasal kurımlar siyasal a/törfer. \t»> vanfer::

Bu öğelerden oluşan bütün. sozkor jLS"j öğelerin basâ fc*r aritmetik toplamına indirgenemez. Aynı öğeler, örneğin parlamento, partiler, sendikalar, styü toptum kuruluşları birçok toplumda sar olabilir, ancak onların kendi aralarında kurduktan belirli yapısal ilişkiler bir siyasal sistemi meydana getirir. Öğelerin kendi aralarında kurdukları ilişkiler ve etkileşim çeşitli toplumlarda birbirinden farklı olacağı için ortaya çıkan siyasal sistem de bir diğer ülkeninkinden farklı olabilmektedir. Bu nedenlerledir ki. biz Türkiye'deki siyasal sistemin İngiliıercdekinden ya da Hindistan'ın' kinden farklı olduğunu tespit edebiliyoruz. Oysa, hemen hemen aynı Öğeler her üç ülkenin siyasal sisteminde de yer almaktadır. Sistem teorisinin bir diğer önermesi de sistemin, sistem-dışı etkenlere olduğu gibi sistem-içi öğelerinin tepkilerine de bir bütün olarak tepki verdiği yani değişime uğradığıdır.

Siyaseti, para, mevki, statü, itibar gibi "'değerli olan şeyleri toplum içerisinde otoriter bir biçimde tahsis etme" olgusu olarak tanımlayan Easton'a göre, siyasal sistem de bu değerli şeylerin ihdasıyla ilgili tüm etkileşimlerin ve işlemlerin bütününü teşkil eder. Bu siyasal etkileşimlerin belirli bir toplumda meydana çıkardığı belirli bir davranış sistemi vardır ve bu davranış sisteminin de belirli bir çevre içinde meydana geldiğini düşünmek gerekir. Gerçekten de, siyasal sistem bu çevrenin etkisi alünda bulunmaktadır. Ama sistem çevreden etkilendiği gibi, çevrenin baskılarına yanıt verme ve tepki gösterme yeteneğine de sahiptir. Açık bir sistem niteliğine sahip olan modem siyasal sistemler, içinde bulundukları toplumsal çevreyle ve uluslararası çevreyle sürekli bir ilişki içindedirler Çevreden siyasal sisteme mütemadiyen talepler ve düekler yöneltilmektedir. Çevreden gelen bu isteklere Easton sistemin "girdikleri demektedir. Bu girdiler siyasal sistem tarafından işlem görüp çevreye "çıktılar" olarak, yani kararlar.

yasalar ve uygulamalar olarak geri dönerler. Aşağıdaki şemada görüldüğü gibi, çevreye yansıyan bu çıkt ılar yine yeni talepler şeklinde girdi olarak sisteme ulaşırlar.



Çevre (Diğer toplumsal, ekonomik sistemler
ve uluslararası sistem)

Bazen bu taleplerin yoğunluğu, birbirleriyle çelişmesi sistemde aşın yükleme yaratıp sistemin yarut verme kapasitesini zorlayabilir. Siyasal sistem taleplere yeni yasalarla ve yeni uygulamalarla karşılık veremeyecek duruma düşebilir. Aşın yüklenme sisteme yönelen taleplerin sadece sayısal hacminden kaynaklanmayabilir Bazı taleplerin içeriği de, az sayıda da olsalar, siyasal sistemin karşılık verme sınırlanın zorlayabilir. Üstesinden gelinmesi zor, halledilmesi uzun süre gerektiren, çetrefil sorunlar, içerikleri nedeniyle sistemde belirli bir tıkanıklık yaratma imkânına sahiptir. Bazen de uluslararası çevreden kaynaklanan belirli bir talebin içeriği sistemin çevresinden yöneltilen diğer taleplerle de çelişebilir ve bu da sonuç olarak sistemin kapasitesini zorlayan bir durumdur. Ama gerçek odur ki, sistem çıktılar olarak kararlar çıkarsa da çıkarmasa da çevreden yeni taleplere maruz kalacaktır, çünkü sistemin karar çıkarmaması hadisesi de netice itibariyle bir çıktı olarak değerlendirilebilir, negatif bir çıktı niteliğindedir. Çıktının olumsuz olması da yeni bir talebin şekillenmesine yol açacak ve yeni bir girdi olarak sisteme yeniden yöneltilecektir. Sözkonusu olan, bir taleplerin yığılması olayıdır ve bu durum sistemi kendini idame ettiremez hale getirip sonuçta sistemin bütünüyle çökmesine de yol açabilir.

Bize yakın bir örnek olarak, Osmanlı siyasal sistemine gönderme yapmamız mümkündür. Gerçekten de, Osmanlı siyasal sisteminin muhatap olduğu taleplerin gerek sayısal gerek içeriksel

açıdan aşın yoğunluğu karşısında çıktılar üretme kapasitesini yitirip bu şekilde çöktüğüne tanık olunmuştur. Easton'ım siyasal sistenı modeli uyannca yanıt üretme (ki. bu çıktılar üretmeye sistemin yeni taleplere uyum sağlamasıyla ve kendisini değiştirmesiyle karşılık verebilmesi de dalıildir) yeteneğinden yoksun olan bir sistemin akıbeti çöküştür. Burada, lıiç şüphe yok ki, sisteme uluslararası çevreden gelen talepler ki, bunları baskı olarak da değerlendirmemiz gerekir, sistemin çökmesini hızlandırın bir etkiye sahiptirler. İç taleplerin yoğunluğu karşısında belirli bir süre kendini idame ettirebilen bir siyasal sistem dış çevrenin taleplerini karşılayamaması durumunda nihai çöküşüne daha hızlı bir şekilde sürüklenebilmekledir.

Çevreden siyasal sisteme yöneltilen girdiler yalnızca taleplerden ibaret değil. Onların yaru sıra, siyasal sistem için olmazsa olmaz bir değerde olan destekler dc var. Girdiler kategorisinde yer alan bu destekler çok önemlidir ve sistem için hayati bir değer taşımaktadır, çünkü bu destekler taleplerin de kültürel bir ayarlama uyannca ifade edilmesini ve yöneltilmesini sağlamakladır. Bu kültürel ayarlama toplumda var olan değerler ve normlar sayesinde gerçekleşebilmektedir. Toplumsal norm ve değerier bazı taleplerin etik açıdan yapılmamasını gerektirmekte, bazı taleplerin ise üslubunun yumuşatılarak sisteme yöneltilmesine yol açmaktadır, örneğin, on beş yıl boyunca süren terörle mücadele döneminde yaşanan yüksek enflasyonun Türkiye'de halk katmanlarını çok ciddi bir sıkmUya sokmuş olmasına rağmen siyasa) sisteme karşı yöneltilen ekonomik talepler çok mütevazı boyutlarda kalabilmiştir. Keza, 1999 deprem felaketi sonrasında da siyasal sistemin sergilemiş olduğu çözüm üretme yetersizliği karşısında da sisteme karşı bir toplumsal taarruz meydana gelmemiş, yöneltilen talepler daha çok şikâyet, dilek, temenni, rica şeklinde ifadclendirilmişlir. Somut durumun dramatikliği ve aciliyeü göz önünde bulundurulursa, bu görece anlayışlı tutum Türk toplumunda kurumsallaşmış bir başkaldırı kültürünün mevcut olmadığına işareL etmektedir ve işte, bu bir kültürel ayarlama hadisesi olup, Türkiye'de siyasal sisteme karşı zırımi, örtülü destek mahiyetinde bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyasal sisteme karşı destek niteliği taşıyan bu kültürel ayarlama olgusunun temelinde bizim üzerinde durmamız gereken esas olgu, hiç şüphe yok ki, sistemin meşruluğuyla ilgilidir. Sistemin toplum katında meşru olarak algılanmasıdır Bu meşruluk, bireyle-

mı siyasal topluluğa yani nıilli bütünlüğüne sahip çıkmasından, mevcut rejimi benimsemiş olmasından, işbaşındaki hükümete karşı beslenen güvenden ya da devlet otoritesine karşı beslenen "siyaseten tabi olma" {*political obligation*) duygusundan kaynaklanabilir. Bu nedenlerin hepsi bir arada olabildiği gibi, bir ya da ikisi devreye girip siyasal sistemin meşruluk zeminim sağlamaya ve sağlamlaştırmaya yeterli olabilmekledir. Easton bize bu konuda siyasal sisteme verilen desteğin duygusal ve/ya da faydacı saiklerle (motivasyonlarla) meydana geldiğini de belirtmektedir.

Duygusal destek, toplumsal aktörlerin sistemin iyiliğine ilişkin ideolojik ve kültürel bir inanca sahip olmalarından ileri gelmekte, faydacı destek ise bireylerin siyasal sistemden kendi lehlerine maddi bir çıkar, siyasal bir avantaj sağlayacakları inancından kaynaklanmaktadır. Belirli bir siyasal sisteme meşruluk atfederek ona verilen desteğin siyasal analizi için bu hususun göz önünde bulundurulmasında yarar vardır ve bu nedenledir ki, Avrupa Birliği'nin oluşturmakta olduğu yeni siyasal sistemin Avrupalı halklar katında meşruluğunun ölçülmesinde de bu duygusal ve faydacı destek tasnifi göz önünde bulundurulmuş ve yapılan kamuoyu araştırmalarında Avrupa siyasal sisteminin meşruluğunun ardındaki nedenler bu yolla tespit edilmiştir.'[14]

Easton'un sözünü ettiğimiz sistem analizi yöntemini Türkiye'nin siyasal hayatını tahlil etmek için de kullanmamız tabii ki mümkündür. Türkiye'de halihazırdaki siyasal sistemin temelleri, bilindiği gibi, Cumhuriyetle birlikte atılmıştır. Bu sistem en belirgin değişimini 1945'te çokpartili demokrasiye geçişle gerçekleştirmiş ve o gün bu gün çok az sayıda ufak tefek rötuşlarla kendini idame ettirmiştir. Çok az sayıda rötuşlarla diyoruz, zira Türk siyasal sisteminin iç öğeleri arasındaki ilişkiler ve etkileşim düzeni günümüze kadar kendini idame ettirebilmiştir. Ne var ki, 20 milyonluk bir nüfusa sahip bir toplumun kamu düzenini sağlama-

* AB ülkelerinin halkları nezdında sık sık yapılan ve *Eurobaromecer* dergisinde yayımlanan kamuoyu araştırmalarında duygusal ve faydacı destekleri saptamaya yönelik sorular şöyle ifadelendirilmiş: I) Duygusal; Kendi ülkenizin yurttaşlığı dışında kendinizi aynı zamanda Avrupa vatandaşı olarak da hissettiğiniz oluyor mu? Yanıt: "çoğu zaman", "bazen", "hiçbir zaman". 2) Faydacı: "ülkenizin AB üyesi olmasından yarar elde ettiğini düşünüyor musunuz?". Yanıt: "evet", ''bilmiyorum", "hayır". 1990'ların sonlarına doğru duygusal bağların gevşemesine karşılık, faydacı desteğin arttığına tanık olunmuştur. Benzer soruların Türkiye'de sorulması karşısında elde edilecek sonuçların değerlendirilmesi bu ülkenin AB'ye entegrasyon süreci açısından Türk siyasal sisteminin yararlanacağı değerli ve gerçekçi ipuçları verebilir.

ya yönelik bir siyasal sistem günümüzde üç kattan büyük bir demografik çevrenin taleplerine muhatap olmaktadır. Türkiye'nin bu nüfus patlamasına paralel olarak toplumdaki taJeplenn de sayısı arttığı gibi bu taleplerin çeşitliliğinde de, niteliğinde de büyük bir artış kaydedilmeye başlanmıştır. Sisteme üst üste çok sayıda taleplerin yönetilmesinin sistemi altından kalkması gittikçe zorlaşan bir aşırı yüklemeye tabi tuttuğu gözlemlenmekledir.

Nitekim, 1980'li yıllardan başlayarak giderek artan boyutta seslendirilen "sistem tıkandı" doğrultusunda yorumlar yapılmaktadır. Siyasal sistemin birer alt-sistemini oluşturan partiler sisteminin, seçim sisteminin ve anayasanın değiştirilmesi gereği başta devleti yönetenler üe siyasal aktörler tarafından olmak üzere hemen hemen tüm kamuoyu taralından talep edilmeye başlamıştır, ama bu siyasal sistem, sistemi değiştirmeye yönelik kararlar üretememekte, yani çevreden gelen talepleri karşılamamaktadır. Bu dunınv lıiç şüphe yok ki, sistemin muhatap olduğu diğer toplumsal, ekonomik, kültürel ve demokratik taleplerin de karşılanmasını güçleştirmekte, geciktirmekte ve hatta imkânsızlaştırın aktadır. Taleplerin karşılanmasında gözlemlenen gecikme ve aksaklıklar Türk siyasi hayatında "sistem değişimi" gereği doğrultusunda yapılagelen değerlendirmelerin seslendiriimesine meydan vermektedir.

Bunun yanı sıra, Türk siyasal sistemi gerek kendi iç çevresinden, gerek uluslararası çevreden kaynaklanan siyasal baskılar ve terörizme maruz kalmıştır. Kendini idame ettirmek için kendisini belirli ölçüde değişime uğratma gereğini duyarak iç ilişkiler sistemini sivil siyasetten askeri cenah lehinde bir etkileşime dayandırmaya başlamıştır Demokratik olduğu anayasal olarak tespit edilen bu siyasal sistemin parlamentosu, siyasal partileri ve seçilmiş hükümetinin talepler karşısında çözüm üretme yeteneğinin azalmasıyla birlikte sistemin benimsediği demokratik anayasal teori açısından var olan iç ilişkiler sisteminde Milli Güvenlik Kurulu'nun ve Genelkurmaym nispi ağırlığı artmış ve demokratik sistemin sahip olması gereken ilişkiler dengesi bozulmaya başlamıştır. Türkiye'de yapılan tüm kamuoyu araştırmaları toplumun güvendiği kurumun hükümet, meclis, siyasi partiler gibi siyasal sistemin bilfiil siyasal öğeleri olmayıp, siyasal sistemin iş tanımı ve işlevi itibariyle doğrudan siyasal olmayan bir kurumu, askeri kurum olduğunu düzenli bir biçimde göstermektedir. Bunda da hiç şüphe yok ki, sistemin çevreden (tüplüm-

dan) gelen talepleri tatmin etmede zaafa düşmesinde artı bir payı yok değildir.

Diğer yandan, bildiğimiz gibi, Türk siyasal sistemi yalnızca iç çevrenin talep ve baskıları altında değildir. Avrupa Birliği ne giriş sürecinde birliğin dayattığı talepleri de karşılamak zorunluluğu altında bulunmaktadır. Birliğin talepleriyle çoğu kez çelişen iç talepleri düzenleme ve bağdaştırma ve bir çözüm üretme konusunda da yetersiz kalındığı bilinmektedir. O halde, Türk siyasal sisteminin bu talep yoğunluğu karşısında gerek sayısal gerek içeriksel açıdan aşın yüklenmeye maruz kaldığı muhakkaktır. Bunca karmaşık taleplerin karşısında sistem, sadece kendini idame ettirmeye yönelik çözümler üretmekle ve uygulamalarda bulunmakla yetinme durumundadır. Ne var ki, Easton'un modelinin mantığı uyarınca, böyle bir siyasal sistem gerekli esnekliği gösteremeyip, gerek iç çevresine gerek uluslararası çevreye uyum sağlayamadığı takdirde *entropı* denilen olguya esir düşüp çökme alametleri göstermeye adaydır.

Türkiye'de siyasal sistemin devamını sağlayan başlıca etken de, işte, sistemin hâlâ sahip olduğu destek, yani toplumun yukarda saydığımız nedenlerin sonucu olarak meşruluğunu koruması ve otoritesini muhafaza etmesidir. Araştırmalardan elde edilen bulgular, siyasal sistemin meşruluğunu ve otoritesini korumasındaki belirleyici nedenin hangisi olduğunu açıklamamakla beraber, bu konuda bazı toplumsal aktörlerin faydacı saiklerle, bazılarının ise duygusal-ideolojik saiklerle siyasal sisteme meşruluk ve otorite atfettiklerini tahmin etmemiz mümkündür.

Gerçekten de kimileri, sistemin iyiliğine inanmaya devam etmekte ve karşılaşılan olumsuzlukları, taleplerinin karşılıksız

* Entropi. sosyal bilimlere Newton fiziğinden ithal edilmiş bir kavram. Termodinamikte sistemlerin dönüşüm kapasitesi ölçümünde kullanılan bu terim, bizim alanımızda da toplumsal ya da siyasal sistemlerin düzensizlik halini anlatıyor. Yapısal bozukluklarından veya bazı öğelerinin uyumsuzluğundan ötürü değişim yeteneğini yitiren, her bir değişim çabasının ardından bir önceki haline dönen veya büsbütün dısfonksiyonel nitelik kazanan toplumlann (veya sistemlerin) durumunu tarif ediyor, Giderek artan bir enerji sarf ederek sistemik dönüşüm sağlamaya çalışan ve fakat yerinde sayan toplumlar İçerdiği Öğelerin birbırleriyle iletişimsiz olduğu, değişim çabalarında ve dolayısıyla varkalım mücadelesinde yıpranan, belirsizliğin, verimsizliğin hüküm sürdüğü ve karmaşıklığı kargaşaya çeviren toplumsal ve siyasal sistemler. Konu toplum ve siyasal sistem olunca, entropı. tabii kı aniden ve şipşak meydana gelen değil, ama onyıllar, belki de bir yüzyıl sürecek olan bir sonun başlangıcına neden oluyor Bu konuda tarihsel gelişimin kapsamlı bir analız ve anlatımı için bkz. Ilber Ortaylı. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*.[1J]

kalmasını sisteme yormamakta, daha çok yöneticilerin kötülüğünden kaynaklandığını düşünmektedirler Bir kısım insanlann da sistemin toptan değişmesinin bireysel çıkarları açısından daha büyük bir tehlike yaratacağı düşüncesiyle siyasal şişleme karşı bağlılıklarını sürdürdüklerini ve sistemin onlar nezdindeki meşruluğunun faydacı nedenlere dayandığını talimin etmek mümkündür E&ston'un siyasal sistem analizini Türkiye örneğine uyguladığımızda siyasal sistemin devamlılığının, bu sistemin çevre tarafından ya da çevrenin halen çoğunluğu tarafından otorite vc meşrulukla donatılmış olmasına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Sistem analizi, meşruluk ve otoritenin siyasal hayatta ne denli önemli bir işlevi olduğu ve bu olguların siyasetin geleceği konusunda tayin edici bir rol oynadıkları konusuna açıklık kazandırmaktadır. Bu tür bir analiz aracılığıyla siyasal sisteme karşı gelişen onayın yoğunluğuna ve bu onayın ardında yatan temel motivasyonlara göre sistemin gücii hakkında teşhis konulabilecektir. Ve bu güce her siyasal sistemin ihtiyacı vardır.

D. Easton, diğer yandan, *yoğun destek* ve *yoyyın destek* sınıflamasında bulunurken bize bu gerçeği hatırlatmak istemiştir. Bir yandan yaygın desteğini veren sessiz, suskun ve ancak kritik anlarda, mowu?wfM?n'larda ortaya çıkan çoğunluk, diğer yandan, yoğun desteğiyle kendisini siyasal sistemle âdeta özdeşleştiren az sayıda kişi. Bunlar siyasetle akt if bir biçimde ilgilenen, olan bileni takip edenlerdir. Politikaları beğenenler, getirilen çözümlerle, siyasal sistemin "çıktı"lanylu mutabık olanlardır. Bunlar Mosca'nın deyimiyle *siyaset srntj)* 'm oluşturan bireylerdir. Siyasal sistemi doğrulamaları, onların bizzat hükümet içinde yer almalarım, siyasal iktidara sahip olmalarını da gere ki irmez. Muhalefette de olsalar, onaylan siyasal sistemin meşru olduğu inancına dayanabilmektedir. Onlara göre, siyasal sistem ve rejim, toplumun temel normlarına uygundur ya da rejim, toplum için doğru yoldadır, rejimin hedelediği istikamet toplumun ideallerinin ve genel yarann doğrultusun* dadır. Böyle bir siyasal sistem nıeşrudur ve siyaset sınıfının yoğun, halkın ise zımni ve yaygın desteğiyle kendisini sadece idame etmeye değil, yeniden-üretme yeteneğine de sahiptir.

Burada anlatılmak istenen husus, siyasal sistemin meşruluğunun toplumun çeşitli derecelerde ve farklı yoğunluklardaki tutum ve inançlarına bağlı olduğu ve sözkonusvı meşruluğun bunla-

nn neticesinde meydana geldiğidir. Meşruluğun siyasal sistem için olmazsa olmaz türden bir zaruret olduğu, siyasal sistemin ona muhtaç olduğudur. Laf olsun diye veya alışkanlık gereği verilen onaydan daha çok, sistem için seferber olmaya varacak kadar yoğunluk kazanan bir destek. Sistemi ayakta tutacak olan ve siyasi krizlere karşı direncini sağlayan moral güç budur. Ama, tabii, söylemeye gerek var nu. siyasal sisteme hayat veren desteklerin zaman içerisinde uzun vadede ya da çok daha hızlı ve beklenmedik bir biçimde azalması ve desteklerin her iki türünün, yaygın ya da yoğun, aynı anda ya da farklı zaman dilimlerinde erozyona uğrayıp yok olması da mümkündür. Savaş, dış politika yenilgileri, ekonomik çöküntü gibi büyük krizler sırasında siyasal sistemin sahip olduğu desteklerin zayıfladığı ve/ya da başka odaklara yöneldiği görülmüştür/

Yoğun desteği verenlerin geri çekilişlerine, giderek artan sayıda sokak hareketlerinin patlak vermesine, toplumsal muhalefetin siyasal sistemin organlarından, mesela, parlamentodan çıkıp, yeni mevzilerde şekillendiğine de tanık olunmuştur. Sistemi yönetenlere ve bir bütün olarak siyaset sınıfına karşı kademe kademe artan güvensizlik, sistemin meşruluğuna ilişkin soru işaretlerini de beraberinde getirecektir, halkın suskunluğu ve siyasete karşı ilgisizliği yerini siyasal sistemi sarsan, onun hatta çökmesine yol açabilecek eylemlere buakabilecektir. Demokratik olmayan siyasal sistemlerde siyaset sınıfının desteğini geri çekmesi, kriz karşısında dağılıp kaçışması, sistemin yıkılışı için yeterli olabilir, siyaset sınıfının ani bir dönüşü ve kamp değiştirmesiyle toplumun yaygın desteğinden yoksun olan, onun nezdinde zaten meşru olmayan bir siyasal sistemin dağılıp çökmesi süratle gerçekleşebilir.

Demokratik siyasal sistemlerde ise, siyaset sınıfı içerisinde farklı ve rakip bir meşruluk anlayışının ortaya çıkması ve güç kazanması da kriz ortamını sürekli hale getirebilir. Bu da, halkın sistemin meşruluğuna ilişkin yaygın desteği olmaması halinde yine siyasal sistemi onanması zor bir zaafiyete sokabilir. Bu durum,

* İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman işgaline uyum gösteren Vichy hükümeti »rafından belirlenen Fransız siyasal sistemi çökmüş ve destek General de Gaulle'ün başını çektiği direnişçilere yönelmiştir. Keza. Yunanistan'daki Papadopulos'un cunta sistemi de Türkiye'nin Kıbrıs çıkarmalarının başarısı karşısında tüm desteğini ve meşruluğunu yitirerek yıkılmaya mahkûm olmuştur. Buna bir istisna, tabii. Saddam Hüseyin'in tesis ettiği siyasal sistemin Irak'ın Körfez Savaşı'nda uğradığı ağır yenilgiye rağmen 2003'te ABD nın başını çektiği işgale kadar kendini idame ettirebilmiş olması.

sistemin belki de birkaç onyıl sürebilecek (bu süre, tabii, uluslararası kor\jonklürle de yakından ilgilidir) bir süreçle sonunun başlangıcını teşkil edebilir. Buna karşılık, çatışan meşruluk anlayışları sistemi yönetenler ile yönetilenler arasında mevcut değilse ve meşruluk anlayışları arasındaki zıddiyet sadece yönetenleri, yani siyaset sınırının farklı gruplarını karşı karşıya getiriyorsa, yani Türkiye'deki gündelik siyasal terminolojimizde "tepedeki" kavga şeklinde cereyan ediyorsa, siyasal sistemin bizatihi meşruluğu yadsınmaksam, sistem kendini bir süre idame ettirebilir. Bu durum siyasal sistemin devamı için yeterli olabilecek, sistem kendini idame ettirebilecek, ama yeniden-üretenıeyeeektir. Kendini yeniden-üretememesi hali, sistemin siyasal değişime kapalı olmasının göstergesidir. Bu durum toplumun sahne olduğu, toplumda yaşanan değişime uyum gösterememesine yol açacakur. Uyum gösteremediği ölçüde de içine kapanıp, katılaşacak, değişim için gerekli olan esnekliği büsbütün yitirecektir. Bu ve benzeri durumları ifade etmek için biz, yine gündelik hayatımızın siyasal terminolojisinde, "sistem tıkandı" diyoruz.'

* Bu analizimiz için bkz.: "Siyaset, ilmisizleşme ve Türkiye'de Temsil Sorunu", *Dm, Toplum...*, a g e . s. 305-335 [cv] Sozkonusu durumu tıbbı bir arızayla anatop kurarak "kireçlenme" ya da artcroskleroz olarak da tarif edebiliriz

Referanslar

1. B. de Jouvenei, *Du pouvoir,* Paris, Hachetce, 1972, s. 47.
2. P. Pombeni, (aktaran). *Introduction â l'histoire des partis politiques,* Presses Universitaires de France, Paris, 1992, s. 53.
3. W. E. Scheuerman, *Cari Schmitt: the End of Law,* Rowman & Littlefield, Inc., Boston, 1999.
4. P. Manent, *La cic6 de t'homme. Flammarion,* Paris, 1994, s. 168-ISO.
5. D. Held, *Models of Democracy*. Policy Press, Cambridge, 1966.
6. B. Kriegel, *The State and the Rule of Law*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, s. 51-63.
7. M. Gauchet, *Le desenchantement du monde,* Presses Universitaires de France, 1985.
8. J. Habermas, *Legitimation Crisis,* Heinemann, Londra, 1980, s. 33-94.
9. J. Habermas, *Between Facts and Norms,* Policy Press., Cambridge, 1998, s. 287-328.
10. J. Habermas, "Three Normative Models of Democracy'[1], *The Inclusion of the Other,* MIT Press, Cambridge, 1998 s. 239-252.
11. J. Habermas, *Kamusailığın Yapısal Dönüşümü,* İletişim, İstanbul, 2000, s. 20.
12. T. Parsons, *The Social System,* New York, 1951.
13. D. Easton, *A Systems Analysis of Political Life,* Wiley, New York, 1965.
14. S. Hlx, *The Political System of the European Union,* St. Martin's Press, New York, 1999, s. 138-140.
15. İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* Hil Yayın, İstanbul, 1983.
16. N. Vergin, "Siyaset, Ilgisizleşme ve Türkiye'de Temsil Sorunu", *Din,* Toplum, *Siyasal Sistem,* Bağlam, İstanbul, 2000.

Otorite ve meşruluk tipleri

Karizmatik otorite
Geleneksel otorite
Yasal-ussal otorite

Bundan böyle sıra otorite ve meşruluğun kavramsal incelemesine ve Max Weber'in ünlü tipolojisinde yer alan açıklamalara gelmiştir.[1] Bir önceki bölümde gördük ki, otorite iktidar olgusunda var olan baskı unsurundan ve iktidarı bastıncı niteliklerinden arınmış olan bir olgu. Âdeta hoş gelen, doğal karşılanan bir hiyerarşik ilişki sistemi oluşturan ve insanları seve seve itaat etmeye sevk eden bir olgu. Peki, bu olgunun biçimleri ve bu biçimlerin nitelikleri nedir? Ayrıca, otorite birbirinden farklı toplumsal düzenlemelerde de hep aynı niteüklere sahip bir olgu mudur? Çağlar boyunca hep aynı toplumsal süreçlerin bir sonucu olarak mı meydana gelmiştir? Otorite sahibi olan kişinin otoritesi bu kişinin hep aynı, değişmez özelliklerinden mi kaynaklanmaktadır*? Biliyoruz, Weber bu sorulara üçlü bir üpolojiyle yanıt veriyor ve otoritenin (ve meşruluğun) üç ayn kaynağı olduğunu açıklıyor karizma, gelenek ve ussallıkla hukuk, yani geleneğin değil aklın ürünü olan hukuk.*

* Tabii hatırlatmakta fayda var. Weber'in otorite ve meşruluğun kaynağına ilişkin yaptığı tasnif onun geliştirmiş olduğu ideal-tip kavramına dayanarak üretugi bir upolojıdır. Ideal-tip kavramı tabii kİ, çıraklık aşamasında çivilenen bazı acemi sosyal bilimcilerin telaşta zannettikleri gibi Weber'in bizzat tercih ettiği anlamında "idealinde olan" tıp değildir. Buradaki "ideal" sözcüğünde hiçbir değer yargısı ve normatif yükleme yoktur. Zihinsel bir işlemi ifadelendirmektedir. Sosyolojide bir analız aleti olarak kullanılan ıdealup kavramını Weber şöyle tanımlıyor "Ideal-tip. belirli bakış açılarının vurgulanmalıyla ve birçok yaygın, az çok gizli olarak bazen var olan, bazen de yokluğuyla dikkat çeken olguların analitik bir kurgusudur Bu zihinsel kurgunun aynen, olduğu gfbt. kavramsal saflığıyla ampirik gerçeklikte bulunması mümkün değildir (...) Tarihçinin işi, her özel örnek karşısında gerçekliğin bu ideal tabloya ne kadar yakın ya da uzak olduğunu saptamak olacaktır. Örneğin, belirli bir kentin ekonomik durumuna bakıp, onun "kent ekonomisi" tipine ne kadar uyup uymadığı tespit edecektir".* O halde, toplumsal gerçeklikte bizim gözleyeceğimiz olgu ya da olgular olsa olsa belirli bir ıdeal-tip ile başka bir ideal-tıpin karma ya da melez halidir, örneğin. Weber'in betimlediği yasal-ussal idealtıp ile geleneksel otorite ideal-ttpıne ait olan unsurları ve özellikleri incelediğimiz belirli bir bürokratik kurumda birlikte bulmak mümkündür.

Karizmatik otorite

Weber'in betimlediği otorite ve meşruluk tipleri arasında diğer iki tipe oranla açıklanması oldukça zor olan karizmatik otorite tipidir. Bunun içindir ki, belki de, karizma ve karizmatik meşruluk sosyo-politik analizlerde bu denli yoğun bir ilgiye neden olmuştur, Gerçekten de nedir bu toplum içerisinde furyalar yaralan karizmatik otorite? Nedir milyonları kaynaştıran, alevlendiren, heyecanlandıran ve onlan coşku içinde ilaata sevk eden karizma? Karizımılik temellere dayanan otorite, yöneticinin istisnai, olağandışı, âdeta doğaüstü yetenekler taşıdığı ve onun kutsal bir kişiliğe sahip olan bir kahraman olduğu inancına dayanıyor. Ya da onun Tânrı tarafından gönderilmiş, belirli bir misyonu olan bir kişi olduğu inancından ileri geliyor. Akılla izah edilmesi mümkün olmayan bir güce sahip olduğuna dair mistik bir belirlenmeden kaynaklanıyor. Onun "gönderilen" adam, kaderin, olağandışı güçlerin, "tayin" ettikleri adam olduğuna dair genel bir kanaatin doğmasından kaynaklanıyor.

O halde, hemen anlıyoruz ki, sıradan insanların kişiliklerinde banndıraınayaeaklan türden bir otorite tipi bu. Ama kişinin sözkonusu niteliklere nesnel olarak sahip olması onun karizmatik bir boyut kazanmasına kâfi değil. Karizmatik otorite de tüm diğer otorite türleri gibi belirli bir toplumsal ilişki çerçevesinde beliriyor, belirli bir toplumsal ilişkinin gerçekleşmiş olmasını gerektiriyor. Yönetici, toplum tarafından (ya da en azından, toplumun önemli bir bölümü tarafından) karizma sahibi olarak teşhis edildiği, öyle algılandığı ve öyle görüldüğü için ancak karizmatik lider olarak sıfatlandırılıyor. Yaşamı mucizevi olaylarla geçmiş, kahramanlık payesine erişmiş kişiye toplum tarafından atfedilen bir nitelik. Ve bu nedenledir işte, yönetilenlerin karşı koymayı akıllarından bile geçirmedikleri, muazzam bir şevkle itaat ettikleri ve yaptığı her işte bir hikmet gördükleri bir lider.

Bu tür bir otorite ve meşruluğun meydana gelmesi hiç şüphe yok ki, toplumlann, örneğin, devrim sürecinde olduğu gibi, geçmişle kopuş yaşadıklan dönemlerde, gündelik hayatın olağan bir biçimde seyretmesini belirleyen toplumsal yapıların yıkılma anlatında mümkün oluyor. Weber bize karizmanın "geleneğe bağlanmış dönemlerin büyük bir devrimci gücü" olduğunu bildiriyor. Ona göre, otoritesine muhatap olduklan karizmanın sayesinde toplum-

lar alışageldikleri yaşam tarzlarını terk edebiliyor, davranışlarını değiştirebiliyor ve tarihin derinliklerinden kendilerine ıniriLs kalan algı dünyalarına yeni anlamlar yükleyebiliyorlar. Karizmnlik önderin telkin elliği güven insanların gönüllerinde ve dolayısıyla, us-dışi yönlrrintle yankılandığı içindir ki, toplum onun uğruna kendini değişi ınıek dahil olmak üzere, her şeyi göze alabiliyor.

Kariznuılik liderle kurulan bu gönül bağı, ister coşkulu ister feragatli olsun, nuıllaka bir teslimiyete de yol açıyor Weber, bu teslimiyetin meşruluğun en üst düzeydeki ölçülünü teşkil elliğini söylüyor. Ama karizma üzerinde temellenen bu tiir bir meşruluğun içerdiği bir dizi zorluklar vo paradokslar da yok değil. Gelenek ve *slatu* t/t/o'yla bağlan koparmaya imikledir olan ve işte, bu nedenle de devrimci* bir boyutu olan knrizmatik otorite, bizatihi taşıdığı özelliklerden ötürü belirli bil zaafı da sinesinde içeriyor Âdeta her şeye kadir denilecek kadar hem çok güçlü, hem do çok dayanıksız. Zira, geleneksel kunımlan yıkmaya, geleneksel yaşam tarzlarını bir kalemde değiştirmeyi» muktedir olan karizma kalıcı olması ve isi ikrar sağlayabilmesi için onun cezbine kapılmış olan kitleleri devamlı olarak lal nün etmek, heyecanı devamlı olarak diri tutmak zorunda. Kitlelerde başarılı oldukları ve zaferden zafere koştukları hissini yaratabilmek. Olağanüstülüğünü ve olağanüstülüğünün devam ettiğini kanıtlamak için topluma durmadan yeni ycıü imkânlar ve fayda sağlamalı. Karizmatik otoritenin devamlılığı ya da devam edebilmesi, bu sürekli olarak tekrarlanması gereken bir çeşit. kanıtlamaya bağlı. Ve bu husus, işte, karizmanın önlenemez zaafı. Zira başarılarda aksamalar olduğu, beklenen zaferler geciktiği ve özellikle kendisine inananların yaşam seviyesi yükselmediği, umulan refah sağlanamadığı takdirde tehlike çanları çalacaktır Büyü bozulacak, karizmatik liderin karizması kaybolacaktır.

Bunun içindir ki Weber, "karizmanın rutinleşmesi" kavramını geliştiriyor ve karizmatik otoritenin ve meşruluğun ister istemez kısa süreli, kısa ömürlü bir otorite tipi olduğuna işaret ediyor Karizmatik otoritenin istikrarsızlığa neden olabileceğini ya da rutinleşerek değişime uğrayacağını öngörüyor Verini, çıkış anında ikame etmeyi hedeflediği geleneksel otorite tipine ya da yasal-us-

* Burada devrim sözcüğünü herhangi bir normatif anlam yüklemeden. ilerici/gerici değerlendirmesi yapmaksızın, sadece toplumsal yapıyı radikal bir biçimde değiştiren bir olgu olarak kullanıyoruz. Bu bağlamda 1789 Fransız Devrimi de. 1917 Sovyet Dcvnmı de devrimdir. 1979'da Humeyni'nin liderliğindeki Iran Devrimi de devrimdir.

sal *otorite opine bırakmasının âdeta* mukadder bir şev olduğunu söylüyor/ Yapağı tarih analizleri ise onun bu konudaki görüşlerini doğruluyor. Yukarda da gördüğümüz gibi, toplumsal kopuş anlarında, radikal dönüşüm dönemlerinde, tarihin hızlandığı *momentum ardannda* (toplumsal yoğunluğun yükseldiği zorlu anlarda; ve öjplurniann *kurtarın* bekledikleri zamanlarda zuhur eden karizmatik otorite, toplumda *kır-unlann* ve istikrarın yapısaüaştığı olağan dönemlere tekabül etmiyor. Kurtarıcı ihtiyacının sesiendirümediğj toplumlarda. peşlerinden koşacakları bir karizmalık şef ürettiklerine tanık olunmuyor.

Diğer yandan, Weber'in karizmatik otoritenin ve bir liderin karizmasına bağlanmanın us-dışı temellere dayandığını belirtmesinden hareketle, birçok araştırmacı bu tip bir otoritenin ve meşruluğun ussallaşma sürecinde yol kal etmiş olan çağdaş sanayi toplumlanndan daha çok azgelişmiş, geleneksel toplumlarda var olduğunu, başka bir deyişle, sanayi toplumunun rasyonel düşünce çerçevesinden yoksun ya da ona henüz erişememiş toplumlann ve örneğin, özellikle Batı-dışı toplumlann karizmatik liderlerin yeşermesi için uygun bir ortam teşkil ettiğini belirtiyorlar.[4] Diğer yandan, periyodik olarak kurtancı ihtiyacını dillendiren Türkiye'de de politikacılar ve bazı siyaset analistleri aynı doğrultuda beyanlarda bulunuyor ve karizmatik liderliğin "çağdışılığma" işaret ediyorlar. Seçim sonuçlarının da peşpeşe gösterdiği gibi, toplumun önemli bir çoğunluğunu sürükleme ve mobüize etme imkânından yoksun olan son dönemlerdeki siyaset adamlarının karizma olgusuna karşı yönelttikleri yadsıyıcı görüşlerin, elimizde veri eksikliğinden ötürü, bir savunma mekanizmasının ürünü olup olmadığına dair yorumda bulunmamız mümkün değil. Bu görüşlerin gerçekten de ciddi bir sosyolojik tahlile dayanıp dayanmadığına ilişkin de ne yazık ki herhangi bir bilgi yok.

Ama bu konuda belirtmeden geçemeyeceğimiz bir husus var Gelenek ya da yasalarca etküeruueksizin, sırf karizmatik olarak algılanan bir önderin kişisel özellikleri uğruna, ona taparcasına itaat eden kitlelerin çağımızın gelişmiş ve ussallaşmış Batı toplumlannda da sivrildiği bir gerçek. Bir yandan, evet, devasa geleneksel tarım toplumlanmn Gandhisi ve Maosu. Ama diğer yandan da, Aydınlanmayı yaşamış, sanayileşmiş kent toplumlanmn Hitler ve De Gaulle gibi karizma sahibi liderleri. Türkiye'de de Milli Mücadeleden bu yana karizmatik bir nitelik taşıyan Mustafa Kemal Atatürk.

Toplumun halen geniş kitlelelen rtezdmde. Weber ın devimiyle. karizması "rutinleşmemiş" olan ve günümüz Türk toplurmınun eğian? düzeyi en yüksek olan, sosyolojik göstergeler itibariyle w ussallaşmış kesimlerinin rehberi olmaya devam eden Atanırfc.

Karizmatik kişiliğin çok gelişmiş tophımiann siyaset arenasında da otorite ve güven sağlayıcı bîr faktör teşkil «nğjıu gösteren bir diğer ömek de ABD'de eski başkan Bili Cbnıon'tm dunumu. Bilindiği gibi, Oval Ofis skandalinin patlak vermesiyle sergilenen rezaletler ve Amerikan toplumunda Avrupa loplumlanna oranla çok daha önemli bir etik sorun olarak değerierKİinlen yalan söyleme olayına rağmen Clinton'un başkanlıktan düşürülmesi için yürütülen sorgulamalar boyunca yapılan tüm kamuoyu araştı rmaiannın sonuçlan göstermiştir ki, çoğunluk onun hatalı olduğunu kabul etmekle birlikte arkalamaya ve desteklemeye devam etmiştir. Bu sonuçlan izah elmek siyaset sosyologlarının bir dizi hipotezler geliştirmesi ve analizleriyle mümkün olacaktır. Gerçekten de, çoğunluğun Clinton'a vermiş olduğu destek onun sadece iyi bir başkan olduğundan. Amerikan toplumunun refah düzeyinin yükselmesine kalkışındım mı kaynaklanmıştır? Yoksa, bu desteğin ardında salıip olduğu varsayılan kişisel karizmasının da payı olduğu düşünülmeli midir?

Geleneksel otorite

Geleneksel kaynaklara dayanan olorile ise, atalardan kalma asırlık geleneklerin kutsallığına ve her daim geçerliliğine ilişkin bir inançtan besleniyor. Bu âdeta ezelden beri mevcut olan gelenekler uyarınca topluma egemen olan yönelenlerin meşru oldukları görüşünden ileri geliyor. Bu bakımdan geleneksel otorite tipi mevcut olanla bir kopuşu teınsil edeıı ve çoğu kez de bu kopuşu gerçekleştiren karizmatik otoriteyle tam bir zıddiyet İçindedir. Geleneksel otorite tipinde herhangi bir yeniliğin kabul edilmesi ve meşru sayılması onun evvel zamandan beri denenmiş olmasından Öt ürü doğru olduğuna inanılan örf tarafından tasdik edilmesine bağlıdır. Geleneksel meşruluk ve geleneksel otorite toplumsal değişime cevaz vermeyen bir kurumlaşmanın hem nedimi, hem sonucudur. Sadece toplumsal istikrarın değil, değişime set çekmenin de başlıca dayanağını oluşturmaktadır.

Geleneksel otoritenin en tipik örneklerinden biri palrimonyal otorite tipinde gözlemlenebilmekiodir. Palrimonyal otorite tipi,

yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişki yönetilenlerin bilinçli rızasından daha çok. örneğin aile reisi ile çocukları ve aile efradıyla arasındaki bağlann otoriter ve yetkeci niteliğine sahiptir.[5] Babanın çocuklarını cezalandırdığı ve ödüllendirdiği ve onlar üzerinde söz sahibi olduğu gibi, patrimonyal şef ya da patrimonyal devlet de "adamlarfna ve her an sultanın teveccühüne nail olmayı bekleyen kapıkıllarına bağışlarda bulunabilmekte, onlan himayesine alabilmektedir. Ama gerekli gördüğünde, cezalandırma ya da "siyaselen katletme" yoluna da başvurabilmektedir.

Patrimonyal devletin hükümdarı, tebaasını hem sevip hem dövebilmekte, onlara, duruma göre, kâh ihsanlar dağıtmakta ve ihya etmekte, kâh müsadere yoluyla mallarına mülklerine el koyabilmektedir. Burada hükümdar, mülkün (devletin) sahibi olarak addedildiği için devlet işlerini yürütmeyi de, doğal olarak, "şahsi meselesi" olarak telakki etmektedir.' Patrimonyal otorite tipi, insanların rüştünü ispatlamış, özerk ve bağımsız bir birey olarak kabul edilmediği, bireyselleşmenin henüz gerçekleşmediği toplumlara özgü bir otorite tipidir. Meseleye Tönnies'in sosyolojiye kazandırdığı *gemeinschaft/gesseischaft* (cemaaat/toplum) tipolojisi çerçevesinde bakacak olursak, burada cemaat tipi bir toplumsal örgütlenmenin varlığından söz etmemiz mümkündür. Burada cemaat üyeleri ile cemaatin önderi arasında duygular bazında şekillenen bir çeşit füzyon da sözkonusudur.. Bu nedenle de karizmatik meşruluk tipinde olduğu gibi, geleneksel otorite tipi de iktidarın bir tek kişinin şahsında ve bazen onun yakın çevresinde odaklanmasına ve iktidarın kişiselleşmesine yol açmaktadır. Aşiret reisleri, ağalık müessesi, tarikat şeyhleri bunun en tipik örnekleri olduğu gibi, monarşilerde krallar ve Osmarüı Dovleti'nde padişahların da geleneksel meşruluk anlayışı uyarınca yönetimi ellerinde tuttukları bir gerçektir. VVeber'in değerlendirmesine göre, Ösmanlı Devleti de geleneksel otorite tipinin hüküm sürdüğü patrimonyal bir yönetim tarzı uyarınca yönetilmiştir.

Ancak, burada yöneten ile yönetilenler, komut verenler ile komuta riayet edenler arasındaki ilişkinin niteliği uyarınca iktidar her ne kadar kişiselleşmiş olsa da, geleneksel önder, şef ya da li-

• Tuhaf bir rastlantı mıdır, yoksa çağdaş Türkiye'nin siyasal hayatında da patrimonyal geçmişin izlen mi vardır bilemeyeceğiz, ama 1980 lı yıllarda ekonomiden sorumlu bir devlet bakanı enflasyonu düşürmeye sbz verirken Bu benim şahsi meselemdir" demişti Ne yazık kı sozlonusu bakan "şahsi meselesi" olarak ilan ettiği enflasyon meselesini hallcdemeden siyasetten ayrıldı.

derin meşruluğunu devam ettirebilmesi onun da geleneklerin çizdiği çerçeve içerisinde yönetmesini gerektirmektedir. Meşruluğunun erozyona uğramaması ve kalıcılığı için geleneksel liderin kendisi de örfe tabi olup, ona uymak zorundadır. Bu bakımdan, geleneksel lider karizmatik lider kadar serbest ve keyfi davranma imkânına sahip değildir. Geleneklerin biçimlendirdiği normlar ve örf onun toplumu ya da cemaati üzerindeki iktidarını sınırlayıcı bir güç olarak karşısına çıkabilmekledir, örneğin, dinsel cenıaat önderleri ve tarikat şeyhleri cemaatlerine ve müritlerine fetva ve talimat verirken bunların dinin şarîlarma uygun olmasına dikkat etmeleri gerekmektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı padişahları da kamu düzenini tesis etmeye yönelik örfi kanun uygulamalarında bunların, hiç olmazsa teorik olarak, İslam dinine uygunluğuna vc şeriata aykın olmamalarına özen göstermek zorunda olup şeyhülislamdan onay alma gereğini duymaktaydılar.* Bu nedenle, geleneksel otorite tipi uyannca yönetilen bir toplumda yönetici geleneklere riayet etmek ya da en azından ahalisini bunlara saygı gösterdiğine inandınnak zorundadır. Meşruluğunun zedelenmemesi ve bilinen "kazan kaldırma" olaylarına muhatap olmaması için bu, onun için bir zorunluluktur.

Ama ilginçtir ki, yöneten açısından bu durumun da zorlukları yok değildir. Geleneksel otoriteye sahip olan hükümdar için de geleneksel yapılan olduğu gibi muhafaza etme konusunda zorluklar ve çelişkiler vardır. P Bouıvtz, iktidarın geleneklere dayandığı toplumlarda da birbirinden fai klı kaynaklardan oluşan ve hepsinin geleneklere dayandığı savunulan norm ve değer sistemlerinin arasında çelişki, hatta çatışma çıkabileceğine işaret etmektedir. Bu konuda, Batı'da devletin koyduğu normlar ile Kilisenin vazettiği normlar orasındaki rekabetin hu kurumların hangisinin gerçekten de geleneğe uygun olduğu, hangisinin gerçekten de geleneğin taşıyıcısı olduğu ve bu itibarla da. geleneği temsil etmede yetkili olduğu konusunda tereddütler doğduğunu ve bunların da Reform harekeline yol açarak, sonuçla din kurumu ile devletin ayrışmasına neden olduğunu söylemektedir.[7]

Diğer taraftan, geleneksel otorite tipi uyannca varlığını sürdüren bir aşiret reisine ya da dini cemaat önderine k;ırşı duyulan bağ-

* Osmanlı Devleti nin (daha önceki Müslüman Türk devletleri gibi) kendisi »çın Olgun bir kamu hukuku alanı oluşturmakla beraber noss'lara vc İslam'ın çıdlgı genel adalet maksatlarına aykırı bir yönetim sistemim tesis etmediği görüşü ıçm bkz N Vergin "

lılık ve/ya da âdeta hikmetinden sual edilmez denilecek derecede beslenen güven, iktidarın ister istemez kişiselleşmesine de yol açabilmektedir. Bu durumda, geleneksel meşruluğun içerdiği bir paradoksu da göz Önünde bulundurmak gerekir. Zira, ezel zamandan beri var olduğu düşünülen geleneklerin, aslında "ebet-müddet", yani sonsuza dek sürmesinin bir çeşit simgesi ve teminatı olan önderin iktidarının kişiselleşmesi olgusunun kendisine verdiği güçle, onun kişisel iradesiyle yeni normlar koyması imkânı da yok değildir. Yeni normların geliştirilmesi ise, lıiç şüphe yok ki, yerleşik gelenekte gedik açılmasına ya da E. Hobsbavvm'un pek isabetli deyimiyle, yeni bir "geleneğin icadıMna yol açabilmektedir.[8]

Gerçekten de, geleneksel otorite tipinin hâkim olduğu Afrika toplumlannda alan araştırmalarım yürütmüş olan G. Balandier de meydana çıkan ve geleneğe dayandığı ileri sürülen bir dizi dinsel topluluğun aslında belirli bir şefin iradesi sonucu ve onun otoritesinden kaynaklanan ve yeni bir gelenekleşmeye yol açan ve öncesi olmayan yeni dinsel yaklaşımlar olduğunu tespit etmiştir. Balandier, örneğin, Ba-Kongo'da kendisini mesih ilan eden bir cemaat önderinin etrafında gelişen mesihçilik hareketini, sömürgeciliğe maruz kalmış olmalarından ötürü toplumsal yapılan tahrip olan geleneksel toplumlann yeni durumlarına uyum sağlamak için başvurduklan bir yol olarak açıklamaktadır.[9] Ama uyum sağlamak, yine gelenek vasıtasıyla ve geleneğe başvurmakla mümkün olacaktır, yani otoriteyle mümkün olacaktır, yani otoriteyle donanmış bir siyasal ya da dinsel önderin "gelenekçilik" olarak tarumlayabüeceğimiz bir tutumla ortaya koyduğu ve fakat aslında yem olan bir toplum ve siyaset anlayışıyla mümkün olacaktır.

Geleneksel otorite tipinin bir türevi olan bu çeşit oluşumlar, tabii ki, Afrika toplumlarına özgü değil, iktidarın kişiselleştirilmesinin sıkça rastlandığı geleneksel toplumlarda otoriteyi haiz yöneticilerin, geleneklere dönüşle ya da geleneklerden ilhanı alarak ya da geleneğe sadakat beyanıyla yeni bir gelenek "icadında" bulunduklarına dair talihte sayısız örnek vardır. Örneğin, Ereğli Demir Çelik Fabrikalarının kurulmasından sonra bizim Karadeniz Ereğlisi'nin köylerinde yaptığımız bir alan araştırması da benzer olguların o havzada da meydana geldiğini göstermiştir. Ağır sanayiinin yerleşmesiyle birlikte toplumsal yapılan hızla değişen bazı civar köylerde, Türkiye'de asırlar boyunca var olan, ama bu yörede daha önceleri mevcut olmayan bir dizi dinsel oluşumlar türe-

miştir. Nakşibendi tarikatı ve Süleymaneılık gibi dine ve dolayısıyla geleneğe sımsıkı bağlı ve gelenekle harfiyen uyum içinde olduğu düşünülen bu örgütlenmeler, geleneksel otoriteyle donanmış belirli şahısların önderliğinde yörenin sanayi toplumu düzeniyle tanışmasıyla birlikte gelişmeye başlamıştır.[10]

Bu tür oluşumlar geleneğin tehlikeye düştüğü düşünülen tarihsel anlarda gelenekçilik, yani bilinçli ve iradi bir tutum olarak karşımıza çıkmakla beraber, aslında, yeni bir geleneği oluşturma çabasıdır. Ereğli köylerinde tanık olduğumuz bu durum yerleşik geleneğin bizatihi başkalaşmasının işareti olup, bir p.scHrfo-gelenek, zorlamalı ve sahiciliğini kaybetmiş bir gelenek olarak değerlencürilebilmektedir. Zira gelenek, gerçekte, bireyler tarafından tabii bir olgu olarak algılanan, kendiliğinden yaşanan ve paylaşılan bir düşünceler ve davranışlar bütünüdür. Bilinçli ve belirgin bir eylem konusu haline getirildiğinde kendini isler İstemez yitirmeye başlayacaktır.'[11] Weber'in açıkladığı geleneksel otorite tipi uyarınca, aslında geleneğin muhafızı olarak tanımlanan yöneticilerin sahip olduktan kişisel iktidar sayesinde topluma gelenek-dışı uygulamalar getirmek suretiyle yeni bir geleneğin oluşmasına öncülük etmeleri, şüphesiz, daha kapsandı tarihsel olaylarda da mümkün oluyor. Örneğin, Türk modernleşme tarihinde Tanzimat Reformları olarak bildiğimiz süreci başlatan Gülhane Hatl ı Hümayunu bu olgunun bizce çok tipik bir örneğini teşkil ediyor. Bildiğimiz gibi, Osmanlı padişahlanmn sahip oldukları iktidar, gücü tümüyle gelenekten, geleneğe riayetten kaynaklanan ve meşruluğu gelenek tarafından tescil edilmiş olan bir otorite tipi. Burada, tabii, sormamız gereken soru, Osmanlı ve Osmanlı-Öncesi Müslüman devlet adamlarının hangi geleneğe riayet ettikleridir zira onlann meşruluğunu sağlayan bir değil, iki gelenekten söz edilebilir.

* AKP'nin bir "muhafazakâr demokrat" parti obrak geleneği koruyan tor parti vc gelenekselliğin taşıyıcısı toplumsal kesimlerin bir yansıması olduğu düşünülse de gündelik hayata geçirdiği birçok uygulamanın Türkiye'de var olan geleneksel örf. âdet ve davran*} biçimlerinin yerine birer yenilik olduğunu kaydetmek zorundayız, örneğin, lidenn çocuklarının Lütfı Kırdar Salonu'nda tanıdık tanımadık binlerce davetimin huzurunda evlendirilmeleri. misafirlerin düğün törenini ayakta izlemeleri, hiçbir ikramda bulunulmaması Türkiye'de köy, kasaba ya da kent geleneğinde bilinen düğün merasimlerinde önceden anık olunmayan bir ilke İmza atmış, bir siftah teşkil etmiştir Bu, çağımızda İslam! politikaların gerek siyasette gerek toplumsal hayana geleneği devam ettirme yerine gerçekte geleneği göz ardı eden, üstesinden gelen ya da Olıvıcr Royun anlatımıyla, düpedüz ortadan kaldıran ya da yıkan bir boyutu olduğunun sadece bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır Bu gelonekçilik-değışımcilık çelişkisinin bir yandan sosyolojik nedenleri, diğer yandan siyasi iradı boyutu bir yana, Roy bu durumu küreselleşmenin meydana getirdıgı bir gelenek erozyonu ya da bozulması olarak yorumluyor[1] -

Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış olan devlet adamı ve tarihçi Tursun Beğ'e göre, hükümdarın esas göre\î "nizam-ı âlemi", yani dünya düzenini tesis etmek ve korumak. Bu amaçla da hükümdarın Osmanlı toplumunun derinliklerine nüfuz etmiş olan başka bir geleneği temsil eden şeriatın kapsamına girmeyen alanlarda sadece kendi iradesine dayanarak kanun koyma yetkisi olmalıdır. Osmanlı devlet rasyonelini belirleyen bu yaklaşım, Tursun Beğ tarafından şöyle ifade edilmiştir "siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi derler ki, urefamızca ona örf derler". Bu şeriat dışı uygulamanın birçok İslam uleması tarafından gayrihukuki olarak karşılanması tabiidir. Ama ilginçtir ki, pek çok fıkıhçı da aslında Moğol yasasına dayanan bu örfü meşru saymış ve bunun "İslam cemaatinin hayrı ve selameti" için yararlı olduğunu bildirmiştir.[15] Gerçi, Osmanlı öncesi dönemde de canlılığım koruyan ve riayet edilen bu yasa nıhıı, yasa ile şeriat arasında bir rekabet meydana gelmesine de yol açmış ve bu rekabet ulema ile beyler arasındaki ilişkileri de bazen şiddet boyutlarına ulaşacak ölçüde etkilemiştir.' Bu durum, bize yukarda zikrettiğimiz P. Bouretz'm Batı toplundan örneğinde sözünü ettiği iki farklı geleneğin temsilcisi olan Kilise ile hükümdar arasında cereyan eden meşru otorite konusundaki çekişmesini andırmaktadır. Ama gerçek o ki, Osmanlı hükümdarları bu ikili norm sistemleri arasında sıkışıp kalmayıp, kamu düzenine ilişkin alanlarda Türsün Beğ'in hatırlattığı yasa geleneğine sadık kalarak toplumu yönetmeye devam etmişlerdir. Kaldı ki, onlara ışık tutan ve tarihten gelen başka düsturlar da yok değildir. XI. yüzyıldan itibaren ve *Kutadgu Bilik*'ten bu yana, Türk siyasal hayatına yön veren düşünceye göre, askeri olmayan hükümdarın iklidun olmayacak, parası olmayan hükümdarın askeri olmayacak, tebaasının huzuru olmadan parası olmayacak, adaleti tesis etmeden de tebaanın huzuru olmayacaktır. Halil İnalcık bize bu anlayışın Osmanlı devlet adamhlığı pratiğinin özünü teşkil ettiğini ve 1839 Gülhaıie Hattı na da bu geleneksel anlayışın hâkim olduğunu bildirmektedir.[15] Bir ekleme yaparak, halta diyebiliriz ki, Gülhane Hattı'ıu bilfiil mümkün kılan da işte, bu geleneğin varlığıdır ve II. Mahmud'un bu geleneğe dayanarak sahip olduğu otoritedir. Ama, Osmanlı hükümdarlarının şeriattan bağımsız olarak kanun koyma yetkisine rağmen kanunlarının şeriata aykm olmaması da bir zorunluluktu. Bir diğer husus da, bu kanuıüann, yukarda da gördüğümüz gibi, İslam cemaatinin hayrı ve

* Yasa prensibine çok bağlı olduğu söylenen Timur'un torunu Uluğ Bey'ın öldürülmesinde şeriatçı ulemanın rol sahibi olması gibi.[11]

huzuru için gerekli olmalan koşuluydu. Nitekim Gillhane Hattı da bu esaslara dayanılarak çıkarılabildi. Bir İslam devleti olan OsmanlI Devleti'nin ve Müslüman cemaatin iyiliği için yetti bir düzenlemenin getirilmesi icap ediyordu ve şeriat hükümlerine dayanmayan bu hattın şeriata karşı geline gibi bir amacı da yoktu, sadece Müslümanların iyiliği için öngörülen bir yeni düzenleme ve tanzim girişimiydi. Bunun içindir ki, hath hazırlayanlar da ulema değil. Reşid Paşa gibi üst düzey bürokratlardı. O haJde, II. Mahmudun yaptığı, gerçekte, Turk devlet adamlarının siyasi felsefesinin temel taşım teşkil eden eski geleneği, yani yasa ruhunu, deyim yerindeyse, “kitabına uydurmak" sureliyle şeriatın öngördüğü esaslarla bağdaştırmaktan ve Fatih Sultan Mehmcd'don bu yana tüm padişahların başvurduktan yerleşik bir uygulamanın yeni bir tezahüründen ibaretti.[16]

Daha sonra yeniliğin simgesi olarak değerlendirilen Gülhane Ilatt-ı Hümayunu işte bu koşullar altında hazırlanabildi ve Sultan Abdülmecid'in saltanatının başlamasıyla çıkabildi. Otoritesini gelenekten alan ve geleneğin taşıyıcısı vr sembolü olan, meşruluğu gelenek tarafından tescil edilen padişah. eski geleneklerin zırhı altında yeni bir geleneğin kurucusu oldu. Yalıya Kemal'in dediği gibi, “kökü nıazicle olan ati”ye luğrasuu bastı. Gerçekten de, ironinin bir zaferi olarak, yasayı (geleneği) değiştirmenin en iyi yulı, tıpkı G. Deleuze’ün düşündüğü gibi, ona sımsıkı bağlı olmaktan geçiyor. Geleneğe düşkün olmak ve onu sürekli referans göstermek, çoğu zanuıı geleneğin dönüştürülmesine zemin hazırlayabiliyor.[17] Yakardaki örneklerle işaret ettiğimiz paradokslar bize, Weber'in geleneksel otorite tipinin, meydan verdiği iktidarın kişiselleşmesi olgusu nedeniyle birtakım gerilimler içerdiğini, bu gerilıınlenn onun evrinıleşcbileceğini vc yarattığı boşluklarıı yasal-ussal otorite biçimi tarafından doldurulacağını gösteriyor. Yasal-ussal otorite, toplum içerisinde geliştirilmiş olan kurallar ile yönetmeliklerin geleneğin değil, akim ürünü olan kanunlara uygun oldukları inancı üzerinde temcllo ıüyor. Bu kurallar ve kanunlar gereğince iktidara sahip olan kişilerin de bu otoriteyi hak etlikleri, yani meşru olduklaı görüşünden kaynaklanıyor. Geleneksel otorite, ismi üstünde, geleneksel toplumlarda ya da geleneğin hâkim olduğu köy topluluklarında, gelenek ve göreneklerin toplumsal bilinci mutlak ve rakipsiz olarak biçimlendirdiği toplumlarda hüküm sürüyorsa, yasal-ussal otorite modem toplumlarda yayguüık kazanmış bir otorite dpi Bu idcal-üpin en saf biçimiyle uygulandığı yer, daha öne»* ile belin-

tiğınıiz gibi, Weber'in modem devlet için vazgeçilmez ve zaruri bir araç olarak gördüğü bürokrasi.

Yasal-ıissal otorite

Yasal-ussal otorite, bir kişinin belirli bir amirinin ya da üstünün otoritesini, bu otoritenin yasalara uygun biçimde elde edildiği vc yine yasalara uygun bir biçimde kullanıldığı için meşru kabul ettiği anlamını taşıyor. O halde, bulunduğu konuma, işgal ettiği mevkiyc liyakati sayesinde erişmiş ve aklın ürünü olan ussal yasalarca saplanmış yönetmeliklere, örneğin kıdemine ıygun bir biçimde çalıştığı bakanlığın ya da başka bir kurumun yöneticiliğini yapan kişi, asılan ya da maiyeti gözünde otorite sahibi olacaktır. Buna karşılık, söz kon ısıı ussa) kurallar ve yönetmeliklerin dışında, örneğin kişilik ilişkilerini hareketi? geçirerek, "torpil" ve iltimaslarla amirliğe yükselen bir kişinin bu anlamda otoritesi olmayacaktır. Özellikle nepotiznin yaygın olduğu toplumlunla bu, sıkça rasilanan bir dururudur Örneğin Osmanlı döneminde, la XVIII. yüzyıldan itibaren süregelen ve yasal-ussal otorite tipi doğrultusunda gerçekleştirilen bürokratik reformlara rağmen kamu görevlilerinin yarı-pairirnonyal otorite 1 ipi uyannen** bir düzenlemeye tabi tutulduklarım biliyoruz,*

Nitekim günümüzde de, belirli bir kamu görevine alınmak için herkesi* uygulanan bir sınavdan geçmek gerekiyorsa da, hepimiz biliyoruz ki, Wcber'in tarif etliği modem bürokratik kurallar kâğıt üzerinde hüküm siirse de, bazı terliler ve atamalar, konulan kurallara aykırı bir biçimde gerçekleşebiliyor. Çünkü, devleti yöneten bazı bakanlar ve sözü geçen politikacılar belirli mevkilere kendi yakınlarının, akrabalarının ya da şu veya bu nedenle ödüllendirmek isledikleri kişilerin atanmalarında, yükselt ilmelerinde ya da belirli makamlara oturtulmalarında etkili oluyorlar. *Nrrpotizm* adı verilen ve kelime anlamıyla "yeğenciJik" dernek olan bu uygulama, sözcüğün ifade ettiği gibi sadece hışmı akrabayı kapsayan bir uygulama da değil. Türkiye'ye özgü bir uygulama da, tabii, hiç değil, balıa çok azgelişmiş olarak tabir edilen Afrika, Asya, Ortadoğu topiumlannda günümüzde yoğıın olarak uygulan-

* Osmanlı döneminde kalemıyc vc mülki/c sınıfının patrimonyal özellikler taşıması şaşırtıcı bir olgu değildir Zira Webcr'm modern bürokrasiler için geliştirmiş olduğu yasal-ussal ıdeal-tipıno uygun bürokrasi ancak XIX yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan bir örgütlenme biçimidir ve Batı'da da ulus-devlctin kuruluş dönemine tekabül eder.

makla Iwraber, daha ender bir şekilde de olsa, Batı nın en gelişmiş vc en ussallaşmış toplamlarında da boy gösteren bir sapma

Ama yasal-ussal otorite biçimi sadece bürokrasi içerisinde ve ast üst ilişkilerini kapsayan bir otorite biçimi değildir. Aralarında bürokratik anlamda hiçbir ast üst ilişkisi bulunmayan öğreımen öğrenci ilişkisinde de sözkonusıı otorite biçiminin ön saflara çıktığını görüyoruz. Verdiği dersin konusuna hâkim olmayan ve dolayısıyla yasal-ussal otorite (ipinde önemli bir unsur olan liyakat açısından şüphe uyandıran bir öğretmenin de öğrenciler nezdinde otoriteyle donanması pek mümkün olmuyor. Dersini gerektiği gibi ve layıkıyla hazırlamadan veren, sınavlarda titiz davranmayan, verdiği notlarda da sübjektif davrandığı lespil edilmiş olan, yani kurallara riayet etmeyen bir öğretmenin dc otoritesinin olmayacağı bilinen hır hususlur. Keza, yasal-ussal temellere dayanan çağımızın nıodenı devletinde de kendi koyduğu kamın ve kurallara uymakla özensizlik gösteren, yasadışılığa meydan veren uygulamalar sergileyen bir hükümetin ve/ya da yönetici konumuna liyakatiyle değil de bir dizi politikacılık oyunlarıyla geldiği düşünülen ve ehliyetsiz olduğu kanaatini uyandıran bir hükümet üyesinin de gerçi iktidarı vardır, ama otoritesi yoktur.

Bu örneklerden de gördüğümüz gibi, yasal-ussal otorite tipinin diğerlerinden başlıca ayırt, edici özelliği onun meşruluğunun formol, resmi ve gayri.şalısi, yani kişisellikten arınmış hır temele dayanması. Murada iktidar, bu iktidarı aldığı kararlarla, verdiği talimat ve buyruklarla uygulayan yönetici kişinin şahsından tümüyle arındırılmış durumda. İktidarı elindi* bulunduran kişinin otoritesi ve meşıiilığu onun kişiliğinden, kişisel özelliklerinden değil, doğrudan doğruyu herkes için aynı şekilde ve ölçüde geçerli olan, herkesi bağlayan ve hu anlamda genellik arz eden, ussal olduğu kabul edilen soyul bir noıuu uygulamasından kaynaklanıyor. İstisnasız herkesin riayet ve itaat etmesi gereken kuralların uygulanmasından ileri geliyor Murada, prensip olarak, kayırmacılığa yer yok. O halde, görüyoruz ki, yasal-ussal otorite tipinde itaat etme olgusunun mantığı karizmatik ve geleneksel otorite tiplerinden tümüyle değişmiş dununda, Komut veren kişinin şahsen sahip olduğu meziyetlerin ya da geleneğe uygun olup olmamasının anık hiçbir önemi yok. Zira, Wcber'in belirttiği gibi, yurttaşlar ya ila belirli bir kurumda çalışanlar, "iktidar sahibi olan kişiye itaat ederlerken, gerçekte, onun şahsına itaat etmiyorlar, bir dizi gayıişalısi yönetme-

tiklere ve tüzüklere itaat ediyorlar; bu da, onlann yöneticiye sadece objektif yetkiler ve ussal olarak saptanmış olan kurallar çerçevesinde itaat etmeleri sonucunu doğuruyor".[19] Bu konudaki duygu ve düşüncelerimizi, günlük konuşma dilimizde, bir üstümüzün direktiflerine boyun eğmemizi açıklarken "benim onun kişiliğine değil, makamına saygım var, bunun için dediklerine itaat ediyorum" şeklinde ifade etme alışkanlığına sahip olan bizler ise, öyle anlaşılıyor ki, çalışma hayalımızda böyle bir durumla sık sık karşılaşmıyor değiliz. Weber'in tanımladığı yasal-ussal otorite biçimini açıklarken onun çizdiği çerçevedeki hususların gözetilmiş olması yasal-ussal meşruluğun fiilen gerçekleşmesi için yeterli. Yeterli çünkü, meşruluk kavramını geliştirirken ve meşruluğun belirli bir toplumda var olup olmadığını ya da biçimlerini irdelerken Weber, kendisini sadece tarafsız ve belki de yabancı bir gözlemci yerine koyarak tahlillerini yapıyor. Bu yaklaşımın, tabü, nesnellik ilkesi nedeniyle sosyolojik bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Weber'in deyimiyle, değer yargılarından tümüyle arınmış ve onun öngördüğü biçimde, "kavramların aksiyolojik yansızlığının" ışığı altında yürütülen bir sosyolojik analiz. Bu yaklaşıma göre, meşru bir düzen o düzende yaşayanlarca meşru sayılan düzendir. Önemli olan, sözkonusu düzene tabi olanların o düzene karşı ne hissettikleri ve düzeni nasü algıladıktandır. O halde, çoğunluğun benimsediği, içine sindirdiği ve onayladığı düzeni ister istemez meşru bir düzen olarak nitelendirmek gerekecektir.

Siyasal bir düzenin meşruluğunun ise, Weber'in gözünde çok önemli bir yeri vardır çünkü ona göre siyasal düzenin meşru olarak algüanması toplumda istikrarın sağlanmasının âdeta bir önkoşulunu teşkil etmektedir. Şöyle ki, Weber'i eleştirenlerin de ifade ettiği gibi, bir düzenin istikrarlı oluşu onun meşruluğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.[20] O halde, bu tespitlerden hareketle ve ölçütler bu olunca, sürdüğü sürece fevkalade istikrarlı olan Sovyet rejiminin meşru olduğu kabul edilebilecektir. Alman halkım galeyana getirecek boyutlarda onay ve destek sağlamış olan Mitlerin karizmatik otoritesinin tesis ettiği Nazi rejiminin de meşru bir rejim olduğunu ileri sürmek mümkün olacaktır. Savaş kaybedip de iktidarım kaybetmeyen tek diktatör olma başarısını gösteren Saddam'ın kurduğu rejim de meşrudur. Libya lıalkınm âdeta plebisite ettiği KaddafYnin halkına reva gördüğü ve istikrarından şüphe edilmeyen düzen de meşruluğa sahip bir sosyo-polilik düzen olarak değerlendirilebilinmelidir. ABD uçak-

larıntn yıkmayı başardığı Taliban rejimi de Afganistan'ın belirli bir etnik grubu ve kabilesi tarafından o güne kadar hâkimiyetini koruduğu için bu anlayış uyarınca meşru sayılabilecekür. Görüldüğü gibi, burada bir sorun var ve bizim bu sorunu biraz açmamız gerekecek. Sorun, Weber'in oioriıeyi ve meşruluğu dayandıkları temellere ve sonuçlarına bakarak, salt ampirik ve olgusal açıdan ele almasından kaynaklanıyor. Gerçeklen de. Writer hiçbir yazısında herhangi bir rejimi ya da siyasal kurumu aksiyolojik açıdan incelemiyor. Meşruluğun değerlerle de ilgili bir boyulu olduğunu, olması gerektiğini göz önünde bulundurmuyor. Bulunduramadığından değil tabii ki. Metodolojisi gereği, bulundurmak islemiyor. Meşruluk kavramını irdelerken bu kavramın içerdiği -içermesi gereken- normatif ve etik yönüne dikkatini yoğunlaştırmıyor. Hal böyle olunca, neyin, kimin, hangi düzenin etik açıdan meşruluk iddiasında bulunma hakkı olup olmadığı göz ardı edilmiş olunuyor. Bu nedenledir ki, Weber'in çizmiş olduğu analiz çerçevesi uyarınca, etik açıdan kınanması ve dolayısıyla da etik normlar gereğince gayrimeşru sayılması gereken dikta rejimlerine de meşruluk atfetmek mümkün oluyor. Mümkün oluyor, çünkü Max Weber'in, daha önce de belirttiğimiz gibi, ampirik açıdan büyük bir değer taşıdığı şüphe götürmeyen ünlü tipolojisinde meşruluk kavramının özellikle günümüzde yeniden üzerinde öncelikle durulan hukuk devletinin, demokrasinin ve insan haklarının gözetilmesine dayanan otik-fclscfi boyutu, ne yazık ki, gereğince vurgulanmıyor. Weber'in örneğin bir Habermas tararından kıyasıya sorgulanmasına ve eleştirilmesine yol açıyor.[21]

Referanslar

1. J. Freund, *La Sociologie de Max Weber,* Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
2. M. Weber, *Essais sur la theorie de la science,* Plon, Paris, 1965. s. 181.
3. M. Weber, *Economie ec societe,* a.g.e., s. 222-253.
4. G. A. Almond ve J. S. Coleman, *The Policies of the Developing Areas,* Princeton, I960.
5. M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* University of California Press, Berkeley, 1978, c. 2, s. 1007.
6. N. Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Karşılaştırmalı Bir Perspektif', *Din, Toplum ve Siyasal Sistem,* Bağlam Yayınları, 2000, s. 98-123,
7. P. Bouretz, *Les Promesses du Monde: Philosophie de Max* Weber, Paris, Gallimard, 1996, s. 261.
8. E. Hobsbawm, *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s. 1-14.
9. G. Balandier, *Anthropologie politique. Presses Universitaires de France,* Paris, 1967, s. 186-217.
10. N. Vergin, 'Toplumsal Değişme Dinsellikte Artış", a.g.e., s. 43* 65.
11. N. Vergin, "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", a.g.e., s. 13-35.
12. O. Roy, *Küreselleşen İslam*, Metis, İstanbul, 2003.
13. F. Köprülü, "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri; İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", */slom ve Türk Hukuk Torıhi Aroştırmahn ve Vakıf Müessesesı,* Ötüken. İstanbul, 1983, s. 3-35.
14. H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi,* Eren, İstanbul, 1993, s. 323.
15. H. İnalcık, "The Nature of Traditional Society", *Political Modernization in japan and Turkey,* E. E. Ward ve D. A. Rustow, Princeton University Press, New jersey, 1968. s. 43.
16. H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", a.g.e. s. 355.
17. G. Deleuze, *Difference et repetition.* Presses Universitaires de France. Paris, 1968. s. 12.

18. V. Findley Carter, Osman/» *Devletinde Bürokratik Reform:* fii-*bıâli (1789-1922),* İz Yayıncılık. Istanbul. 1994 ve *Kalemiyeden Miilkiyeye. Osmanh* Memur/arm/n *Toplumsal Tarihi,* Yurt Yayınları. Istanbul. 1996.
19. M. Weber, a g e., s. 2219.
20. W. Mommsen, The *Age of Bureaucracy: The Political Sociology of Max Weber*, Blackwell, Oxford. 1974. s. 85.
21. J. Habermas, Between *Facts and Norms*, Polity Press, 1998.

5

Siyasetin bağımlılığı ve görece özerkliği

Bağımlt bir olgu olarak siyaset
Görece bağımsız bir olgu olarak siyaset
Gramsci ve görece belirleyici bir olgu olarak siyaset
Hegemonya, devlet, sivil toplum
Devletin "İdeolojik aygıtları": Althusser

Siyaset ile toplum arasındaki ilişkiler, siyasetin toplum içerisindeki konumu ve bu konumun niteliğini belirlemek siyaset sosyolojisinin uğraşlarından birini teşkil etmiştir. Özellikle Marksist sosyal bilimcilerinin üzerinde yoğunlaştıkları bu husus, Sovyetler Birliği'nin nihai çöküşü sonrasında Marksist sosyolojinin utangaç bir suskunluk içerisine girmesine rağmen siyaset ile toplum arasındaki etkileşime ışık tutması bakımından analitik değerini, kanaatimizce, yitirmiş değildir. Bu nedenledir ki, siyaset ve toplumun sürdürdükleri ilişkiye Marksist bir perspektiften bakmak günümüzde her ne kadar geçer akçe sayılnuyorsa ya da yayın dünyasında ve medyalarda *reyting* patlaması yaratmıyorsa da, biz yine de Marksistlerin bu konudaki analizlerini görmezlikten gelmemeyi yeğ tutacağız.

Siyaset ile toplumun ilişkilerini saptamada Marksist araştırmacılar için açıklanması gereken sorun şudur: Siyaset toplumsal altyapıya,' yani ekonomiye bağımlı bir olgu mudur, yoksa özerk bir

* Bilindiği gibi, Marx'a göre, toplum alt-yapı ve üst-yapı öğelerinden kurulu bir butundur. Alt-yapı toplumun temelini oluşturmaktadır, Alt-yapıda üretim güçleri ve üretim ilişkileri yer almaktadır. Üretim güçleri, üretim için gerekli olan araçlardan, aletlerden, toprak ve yer alo kaynaklarından, tekniklerden ve emekten meydana gelen üretim gücünden üretil' miş olan metalardan oluşur. Bu üretim güçlerinin düzeyi, yoğunluğu ve niteliği belirli tipte üretim ilişkilerinin oluşmasına yol açmaktadır, üretim ilişkileri, toplum içerisindeki insanların üretim sürecinde kurdukları ilişkileri rfade eder. Bu iki öge. yanı üretim güçlen ile üretim ilişkilerinin bileşimi ise. üretim tarzım meydana getirmektedir. Marx'a gore, üretim ilışkilenmn tespiti önemlidir çünkü toplumun yapısını biçimlendiren bu üretim ilişkileridir. Yani. toplumdaki nüfusun belirli sınıflara dağılım biçimini tayin ederler. Sosyal sınıfların oluşumunu belirlerler Bu şekilde oluşan toplumsal yapıya (toplumun sınıf yapısına ya da sınıfsal yapıya), diğer yandan, belirli tipte inanışlar ve kurumlar tekabül eder. Yani üst-yapı alt-yapıdan kaynaklanmaktadır. Üst-yapıda inanışlar, felsefe, hukuk, ahlak, sanat, din, ideoloji yer almaktadır. Siyaset ve kültür yer almaktadır. Görüldüğü gibi, üst-yapı maddi olmayan öğelerden kuruludur, ama maddi tabanı teşkil eden alt-yapıyla ilişki içindedir.

olgu mu teşkil etmektedir? Bu somya yanıt aramak için siyasetin özerk bir olgu olduğu fikrinden hareketle toplumu belirleme gücüne sahip olduğunu tespit eden ve elitisı olarak nitelenen okulun görüşlerine yer vermeden önce, burada sırasıyla siyasetin bağımlılığım vurgulayan klasik Marksist yaklaşıma, yine siyasetin ait-yapıdan bağımsız oluşunu kabul edemeyen, ama bu sefer göreli özerkliğini belirten neo(yeni)-marksist önermelere bakacağız. Ve nihayet, ilerdeki bölümlerde Marhiavelli'nin açlığı yoldan hareketle, düşüncesini siyaset üzerinde ortaklaştıran, siyaseti "düşünen" teorisyenlcrin açıklamalarını irdeleyeceğiz.

Bağımlı bir olgu olarak siyaset.

Bilindiği gibi, Marx'agore, siyaset yöneticilerin ve politikacıların aralarında güttükleri mücadeleyle açıklanamaz. Çünkü, ona göre, politikacıların ve siyasi partilerin aralarındaki müeadele, gerçekte, sosyal sınıfların mücadelesinin bir ifadelenişidır ve Imj mücadele ile mücadelenin biçimi de toplumun üretim lar/ına bağlıdır. O halde, siyaset bir üst-yapı olgusu olarak alt-yapıya bağlıdır ve üst-yapıyı helirleyen de alt-yapıdır, *Ekonomi Pal it idin Eleştirisi* adlı kitabının önsözünde Marx şöyle demekledir: "I lukuksal ilişkilerin ve devlet biçimlerinin kendi başlarına izah edilmesi mümkün değildir. Bunlar insanoğlunun zihninin, düşüncesinin genel değişimiyle de izah edilemez. Hukuksal ilişkilerin ve devlet biçimlerinin kökenini hayatın maddi koşullarında aramak gerekmektedir. Bu maddi koşullar ki. XVIII. yüzyıl Fransız vc Ingilizlerinden sonra da llegel 'sivil toplum' adı altında tanınılıyordu. Sivil toplumun anatomisini ekonomi politikte aramak gerekmektedir". Üst-yapının alt-yapı tarafından belirlenişini kavramak için şu açıklamaya da dikkat etmemizde yarar vardır: "(irelim ilişkileri toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Hukuksal ve siyasal sistem bu yapıda temellenir ve bu yapıya belirli bilinç biçimleri tekabül eder. Maddi yaşamın üretim biçimi toplumsal, siyasal ve zihinsel yaşamın gelişmesinde egemendir".

Engels de Marx'in başka bir kitabının önsözünde şöyle yazmaktadır: "(ster siyasal, ister dinse!, ister felsefi ya da tamamen başka bir ideolojik alanda yürütülmüş olsun, biitiin tarihsel savaşımların. aslında, sosyal sınıf savaşımlarının az ya da çok belirgin bir *ifadesi* olduğuna ilişkin yasayı, karşılık olarak, bu sınırların varlığının, dolayısıyla çarpışmalarının, bu sınıfların ekono-

mik gelişme derecesiyle, bu gelişme derecesinden doğan üretim biçimleri ve değişim biçimleriyle belirlendiğine ilişkin yasayı ilk Marx bulmuştur".[1] Üst-yapıyı (ve bir üst-yapı unsuru olan siyaseti) alt-yapıya bağlayan ilişkinin niteliğini de belirlemek önem taşımaktadır. Neo-marksistlerin siyasetin göreli özerkliğini savunan yaklaşımını aktarırken bu konuyu daha etraflıca irdeleyeceğiz. Şimdilik Marx'in *Alman ideolojisi* adlı kitabında yer alan klasik yorumlamayla yetinebiliriz. Bu açıklamada, bilindiği gibi, ideoloji maddi tabanın *yansıması* 'dır ve bunun içindir ki, "ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalanı, aynı şekilde bunlara tekabül eden bilinç şekilleri derhal bütün özerk görünüşünü yitirmişlerdir".[2] Bu yorumlama klasik Marksist görüşün temelini oluşturmaktadır. Demek ki, siyaset bir üstyapısal olgudur. Peki, bu üst-yapı olgusu olan siyasete materyalist yöntemin yaklaşımı ne olacaktır? Burada, yine Engels'in açıklamasına bakmakta yarar vardır. Marx'in bir diğer eserinin önsözünde şöyle yazıyor Engels: "Materyalist yöntem, burada sık sık, siyasal çatışmaları, ekonomik gelişmenin doğurduğu mevcut sosyal sınıflar arasındaki savaşıma indirgemekle ve çeşitli siyasal partilerin bu aynı sınıfların ve sınıf kesimlerinin az çok aslına uygun siyasal ifadeleri olduklanru göstermekle yetinmek zorunda kalacaktır".[3] Engels'in izlediği mantık şudur: "Yaşam koşullarında belirli bir eşitliğin var olmasına rağmen ükel topluluklarda da kamu yaran için bazı işlerin yapılması gerekmektedir. Bazı kişiler, çoğunluğun denetimi altında kalarak, sürtüşmeleri ve haksızlıklan gidermekle, suların adil paylaşımına bakmakla, dinsel fonksiyonları ifa etmekle görevlidirler".[4]

Bu tür fonksiyonlann her toplumda var olduğunu ileri sürerken Engeis, bu *fonksiyonla rın yoğunlaşmasında* devlet olgusunun temellerinin yattığını göstermektedir. Üretim güçleri büyüdükçe. nüfus yoğunlaştıkça, yeni çıkar birlikleri oluştukça, toplumsal işbölümü giderek farklılaştıkça yeni oluşan çıkar birliklerinin savunmasını yapacak yeni organlar da meydana gelmektedir. Bu sürecin sonunda, toplum içinde egemenlik kazanmış kişiler bırleşerek egemen bir sınıf meydana getirmekledirler. Demek ki, Engelse göre, siyasal egemenüğin temelinde *toplumsal fonksiyon* yer almaktadır, Ve siyasal egemenlik toplumsal fonksiyonları ifa edebildiği sürece kendini idame ettirebilecektir.[5] Ama Engels, diğer yandan, sözkonusu siyasal egemenliğin sömürü olgusunun eşliğinde varolduğunu da şöyle belirtmektedir: "Fiilen

çalışan nüfus, emeğin yönetilmesi, devlet işleri, hukuksal sorunlar, sanat, bilim, vb bakmak için zaman kalmayacak kadar çok uğraşmak zorunda kaldığı sürece, her zaman, bu işlere bakabilecek, fiili çalışmadan kurtulmuş özel bir sınıf gerekti; ama bu durum, o sınıfı, kendi yararına, emekçi yığınlar üzerinde gitgide daha ağır bir çalışma yükü yüklemekten de alıkoymadı".[6] Gerçekte, dikkatlerini ekonomik alt-yapı üzerinde yoğunlaştırmış olan Marx ve Engels doğrudan doğruya bizatihi siyaset hakkında yazmamışlardır. Yine de siyasal olgunun niteliğini aydınlığa kavuşturan yazılan yok değildir. Nitekim, Engels, siyasete yaklaşımlarını şöyle dile getirmektedir. "Ben, Almanya'nın siyasal düzeninin, bu düzene karşı ayaklanmalann, çağın siyasal ve dinsel teorilerinin, tanm, sanayi, ulaştırma yollan, emtia ve para ticaretinin bu ülkede erişmiş oldukları gelişme derecesinin nedenleri değil, ama sonuçlan olduklanm göstermeye çalıştım. Tarihin tek materyalist görüşü olan bu görüş, benden değil, Marx'tan gelir: Bu görüş, onun 1848-1849 Fransız Devrimi üzerinde yaptığı çalışmalarda ve *Louis Bonapartehn 18 Bmmaire'ı* adlı yapıtında bulunur".[7] Gerçekten de, materyalist analizin siyasal dinamiği nasıl belirlediğini en açık şekliyle Marx'tn tarih çalışmalarında izlemek mümkündür. Bu çalışmalarında Marx, zamanın üç önemli siyasal olayını tarihsel ve diyalektik materyalizmin ışığı altında çözümlemiş, siyasal çatışmaları, siyasal partileri, hatta siyasetçilerin bizatihi kendilerini de sınıflar arasındaki çatışmanın *b\v yansıması,* bir *ilriinü* olarak değerlendirmiştir. O halde, Marksizm'in bu klasik yorumlama biçimine göre, siyaset alt-yapıya bağımlı bir olgu teşkil etmektedir.

Görece bağımsız bir olgu olarak siyaset

Doğal olarak, neo-marksistler âdeta tarihsel maddeciliği ille doğrulamak için yapılmış gibi gözüken bu basit değerlendirmeleri gözden geçirerek rötuşlarda bulunma gereğini duymuşlardır. XX. yüzyıl Marksistlerinin bazılan siyasetin yukarda gördüğümüz şekliyle mutlak surette ekonomik alt-yapıya bağımlı bir olgu olduğu konusunda ısrar etmenin yanlış olduğunu düşünmüşlerdir. Ama hemen ilave etmemiz gerekir kİ, eleştiriler ve itirazlar karşısında, siyasetin toplumsal dinamiğin, yani sınıf mücadelesinin, bir yansıması olduğu tezine bizzat Engels de bir düzeltme yapma ihtiyacını duymamış değildir: "Gençlerin bazen gereğinden fazla ekonomik alana ağırlık vermelerinin sorumluluğu

Marx'a ve bana ait. Ekonominin belirleyiciliği ilkesini yadsıyan düşmanlarımıza karşı bu meselenin altını çizmemiz gerekmişti ve o zaman, etkileşim içinde olan diğer faktörlere ağırlık vermeye vakit, yer ve fırsat bulamamıştık" (Bloch'a mektup, 21 eylül 1890). Bir başka yazışmada ise, Engels şöyle devam ediyor: 'Tarihsel maddeciliğe göre, tarihi belirleyen öge son *kertede* gerçek yaşamın yeniden-üretimidir. Ne Marx ne de ben bunun ötesinde bir şey söylemedik. O halde, biri çıkıp da ekonomik öğenin *(ek* belirleyici olduğunu söylerse, bunu saçma, soyut ve anlamsız bir cümle haline getirmiş olur. Ekonomik durum temeldir, ama üst-yapının çeşitli öğelerinin de tarihsel çatışmaların gelişiminde etkisi vardır ve birçok durumda da bu çatışmaların biçimlerini belirlemekte önemli yerleri vardır". Schmidt'e 27 ekim 1880 tarihinde yolladığı bir diğer mektubunda da şu açıklamayı yapar Engels: "Bana kalırsa, ideolojik görüş dediğimiz şeyin de ekonomik taban üzerinde etkisi vardır ve belirli ölçülerde, bunu değiştirebilmektedir de". Anlaşüacağı gibi, bu yazışmalarda alt-yapı-üst-yapı ilişkileri yeniden ele alınmakta ve üst-yapının da bazı koşullarda aJt-yapıyı biçimlendirdiği kabul edilmektedir. O halde, klasik Marksist değerlendirmeye göre, ekonomik alt-yapı belirleyicidir, ama ancak *uzun vadede* ve *son kertede* bu etkinliğe sahiptir. Üst-yapının çeşitli unsurları, sınıf mücadelelerinin siyasal biçimi, anayasalar, siyasal doktrinler, felsefe ve hatta dinler bile tarih üzerinde etkili olabilirler. Nitekim, Marx da *18 Bmmaire* başlıklı incelemesinde siyasal bir olay olan III. Napoleon'un seçilmesi ve iktidan ele geçirmesi olayım ekonomi-dışı nedenlere bağlamış, zamanın Fransız köylülüğünün psikolojik koşullanmasına ve Napolyon efsanesinin bir ideolojiye dönüşüp, canlılığım koruduğuna yormuştur.[8]

Demek oluyor ki, bir üst-yapı unsuru olan siyasetin Marksist yaklaşıma göre de mutlak, otomatik bir biçimde bağımlılığı sözkonusu olmayabilmektedir. Bunu böyle anlamayanların, gerçekte, *ekonomizm* yanılgısına düştüğünü söylemek mümkündür. Ne var ki, Önceleri Kautsky ve Plehanov gibi ideologlar, sonra da Politzer gibi propagandacı "felsefeciler" tarafından oıyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktanlagelen vülger, amiyane Marksizm bu ekonomist saplantının zihinlerde kök salmasında başarılı olmuştur. O kadar ki, kendisini Marksist olarak tanımlayan ve bu teoriye (ya da ideolojiye) adamış birçok kişi dünyada ve tabii, Türkiye'de, bu ekonomisi anlayışı sorgulamaktan dahi çekinmişler, "alt-yapı ıst-

yapıyı belirler" şeklinde ezberlenip tekrarlanan "doğruyu" benim* semek durumunda olmuşlardır.

Sorgulamanın bir çeşit "dinden çıkma" gibi algılanabildiği uluslararası Marksizm ortamında ekonominin yarn sıra siyasetin de belirleyici bir toplumsal konumu olduğunu belirtmek ciddi bir entelektüel çaba ve cesaret gerektirmiştir. Bu entelektüel çabanın içinde olanlar cesareti yine klasik Marksizm'in temel metinlerine dönerek bulmuşlardır. Evet, Marx ve Engels'e göre, siyaset ekonomiden bağımsız değildir, ama onlara göre dc ekonomik alt-yapıya tümüyle ve bire bir bağımlı değildir. Siyaset tümüyle bağımlı değildir, ama biç şüphe yok ki, mutlak bir özerkliğe de hiç sahip değildir. O halde, siyaset iJe toplum arasındaki ilişkinin niteliğim saptayabilmek için yeni bir kavrama başvurmak gerekmektedir. Bu kavram, *göreli özerklik* kavramıdır.

Gramsci ve görece belirleyici bir olgu olarak siyaset

Siyasetin mutlak bir şekilde bağımlı bir olgu olmadığına XX. yüzyılda ilkin A. Gramsci işaret etmiştir. Yukarda Engels'in zikrettiğimiz yazışmaları doğrultusunda incelemelerini yapan Gramsci'ye göre, Marksizm'de sadece alt-yapıyı ön plana çıkararak onun belirleyiciliğine hüküm vermek yanlıştır. Ama bu, kuşkusuz, üst-yapının da tek başına belirleyici olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekten de. Gramsci birinden birine kesin bir öncelik tanımanın sakıncalarını şöyle dile getirmektedir: "Bazen ekonomizm ifradma ya da ağdalı bir dogmatizme kaçılmaktadır, bazen de tdeolojizme. Birinci dununda mekanik nedenlere gereğinde fazla ağırlık verilmekte, ikinci durumda ise bireysel ve voluntarist (iradi) unsur aşırı derecede vurgulanmaktadır. (...) Siyasetin ve ideolojinin tüm dalgalannıalannı ekonomik yapının dolaysız bir ifadesi olarak sunmak ve böyle açıklamak ilkel bir çocukluktur ve bununla teorik düzeyde mücadele etmek gerekmektedir".[9] Ona göre, toplumun hem ekonomik düzeyinin, hem siyasal düzeyinin belirleyiciliği sözkonusudur ve bu iki düzey arasında diyalektik bir ilişki, bir etkileşim mevcuttur. Alt-yapı ilkin üst-yapıyı oluşturmakladır ve bu nedenle de bir üst-yapı öğesi olan siyaset de, bu aşamada, all-yapıiın bir yansımasıdır. Üst yapı alt-yapının sınırlamaları içinde gelişir ama alt-yapıyı değiştirme gücüne de sahiptir. O halde, bir üst-yapı öğesi olan siyasetin ekonomiyi biçimlendirme olanağı vardır.

Bu ilk tespitten sonra Gramsci şu açıklamaları da yapmaktadır: Siyaset ve ideoloji gibi üst-yapı öğeleri olmaksızın üretim ilişkilerinin değişmesi beklenemez zira sosyal grupları siyasa] ve ideolojik düzeyde örgütleyen ve onların bilinçlenme şekillerini koşullandıran bu üst-yapı öğeleridir. Ve, Gramsci'ye göre, üst-yapının etkileme gücü o kadar büyüktür ki, ekonominin gelişmesini bile frenleyebilmektedir. Bu yorumunu örneklendirmek için Gramsci, bazı ülkelerin işçi sınıfının devrimci bir bilinç ve ideolojiye sahip olmamasının onun burjuvaziye karşı mücadele verememesine neden olduğunu belirtmekte ve böylelikle, siyasal-ideolojik bilincin yetersizliğinin alt-yapının değişmesine set çektiğine işaret etmektedir.

Ona göre, siyaset ekonominin basit bir yansımasından ibaret değildir, ancak ekonominin gelişme eğilimlerinin bir ifadesidir ve kimse de bu eğilimlerin mutlak surette gerçekleşeceğini önceden ileri süremez. Sonuç olarak, siyasetin ardında mutlak bir ekonomik determinizmin var olduğunu öngören yaklaşım mekanist bir görüşün ifadesidir, kaba bir ekonomizmdir ve çok boyutlu olan bir toplumsal gerçekliliğin bütünselliğiyle kavranmasına elverişli değildir. Siyaseti sosyolojik bir analize tabi tutabilmek için onun bazı koşullarda belirleyici bir rolü olduğunu göz önünde bulundurmak zorunludur. Demek ki, iierde sivil toplum bahsinde yeniden değerlendirmelerini ele alacağımız Gramsci'ye göre, siyasetin göreli özerkliğinden söz etmek mümkündür. Büindiği gibi, 1920'lerde bu fikirlerini kaleme alan Gramsci'nin neo-marksistler üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur. Yaşadığı toplumla ilgili siyaset analizlerini derinleştirmek maksadıyla ortaya attığı *hegemonya* kavramı onun siyasal olguyu sadece devlet katında değil, toplum katında da ve tüm toplumsal ilişkileri kapsayacı bir şekilde var olduğunu görmesine yardımcı olmuştur. Hegemonya, kapitalist toplumda belirli bir egemen sınıfın başka sınıf *fraksiyonlarıyla* (kesimleriyle) kurduğu ittifaklar ve siyasal uzlaşmalar sayesinde egemenliğini topluma kabul ettirebilmesini ve yönetici konumunu sürdürebilmesini, dolayısıyla da işçi sınıfı devriminin engellenmesini ya da ertelenmesini ifade etmektedir. Bu itibarla da, hegemonya kavramı siyasal analiz için önemli bir araç oluşturmaktadır.

Gramsci'ye göre, bir sosyal sırulin ekonomik olarak egemen olması, onun aynı zamanda hegemorük olduğu anlamına gelmez. Ekonomik güç hegemonya için yeterli değildir. Hegemonya, ekono

inik gücün yanı sıra belirli bir siyasal sermayenin de var olmasını gerektirir ve bu siyasal sermaye ekonomik gücü elinde bulunduran her burjuvazinin harcı değildir. Burjuvazinin belirli bir kapitalist, toplumda hegemonik konuma gelebilmesi için kendi sınıf kültürünü, kendi fikirlerini ve dünya görüşünü toplumun diğer sınıflarına ve katmanlarına kabul ettirmesi lazım gelmektedir. Başka bir deyişle, sözkonusu buijuvazinin kültür alanında varlık göstermesi ve özgün bir kültür politikasına sahip olması gereklidir. Toplumun kültür haritasını oluşturmaya muktedir olmalıdır. Bu konuda başarılı olmanın da, işte, ekonomiyle, yani para gücüyle doğrudan ilgisi yoktur Toplumun entelektüel hayatına damgasını basabilmek için tabii, burjuvazinin kendi aydınlarım üretebilmesi gerekmektedir.

Hegemonya, devlet, sivil toplum

Cezaevinde yattığı uzun yıllar boyunca Gramsci'nin zihnini kurcalayan konulardan biri insanların sınıf bilincinin toplum içindeki nesnel durumlarının çok gerisinde kalmış olmasıyla ilgiliydi. Gerçeklen dc egemen sınıflar, ezilen sınıflan iklidarlaruun âdeta doğal ve dolayısıyla da yadırganacak ya da yadsınacak bir şey olmadığına inandırmışlardı. Bu çelişkili ve işçi sınıfının aleyhine işleyen durumu tahlil edebilmek için ideoloji olgusunu derinlemesine irdelemek gerekecekti. Gramsci, böyle bir analizin kapitalist devletin kavranmasına da katkıda bulunacağuu düşünüyordu.

Gramsci'ye göre, Marksistler kapitalist burjuva devletinin analizini eksik olarak yapagelmişlerdir. Demek istediği, var olan Marksist analizlerin XX. yüzyılın gelişmiş Balı toplumlumun sosyopolılik gerçekliğini kavramakta yelemiz kaldığıdır. Gramsci'ye göre siyasetin ve devletin ikili bir yapısı vardır. Devlet, tıpkı bir zamanlar MachiaveUi'nin belirttiği gibi mitolojinin yarı-ınsan yan-at Kontaur isimli yaratığına benzemekledir. O halde, tıpkı mitolojideki bedeni at, kafası insan olan Kenlaur gibi devletin de doğası iki farklı yapının bileşiminden ortaya çıkmıştır, Akıl ve güç, hukuk ve kaba kuvvet devletin yönetmek için başvurduğu çarelerdir ve devlet bunları kullanma yeteneğine sahip olduğunu göstermek zorundadır. Machiavelli böyle diyordu ve öyle arılaşılıyor ki Marksist Gramsci de kendisinden dört yüzyıl önce yaşamış olan yurttaşından çok farklı düşünmüyor. O da siyasal analizini bu ikili perspektiften luıreketle yapmayı deniyor. Devleti tahlil etmek için biri dar, biri geniş anlamda devlet tanımı yapmanın gerekliliğine işaret ediyor.

Devletin bu ikili yapısında iki öğe var: *siyasal toplum* ve *sivil toplum,* ve Gramsci bize bu ikisi arasında kesin bir ayınnun var olduğunu söylüyor. Bu ayınm tabii, metodolojik olarak ve analiz gereği gözetilmesi gereken bir ayınm. Gerçek siyasal hayatta böyle bir ayınm yok ve gerek siyasal toplum gerekse sivil toplum aynı olgunun, yani devletin birer organik öğesinden ibaret. Bilindiği gibi, sivil toplum Hegel'in devlet teorisinin temel taşlarından birini teşkil etmekledir, ama Gramsci bu kavramı yeniden ele alırken ona yeni bir tanımlama getirmektedir. Ona göre, sivil toplum "özel" olarak niteleyebileceğimiz kesimin tümünü kapsamaktadır. Bu itibarla da sadece bireylerin günlük hayat ihtiyaçlarını, hukuku, derneklerle gönüllü birliktelikleri içermekle yetinmeyip, fikirsel, dinsel, manevi ve ahlaki hayatı da sinesinde taşımaktadır. Sivil toplum ikna mekanizmasına, beyinleri cezbelmc mekanizmasına dayanmaktadır, oysa ki, devleti meydana getiren diğer kesim, yani siyasal toplum, devletin baskı ve denelim aygıtlarından kurulu olmasından ötürü özellikle yaptırım mekanizmalarını harekete geçirerek kendini topluma kabul ettirebilmektedir.

Marksistlerin analizlerindeki hata işte bu noktada karşımıza çıkmaktadır: MarksLstler güç faktörüne hegemonya olgusundan daha büyük bir önem atfetmişler ve devleti tanımlarken onu yalnızca bir baskı aygıtına indirgeme tuzağına düşmüşlerdir. Zira devlet ikna yoluyla toplumun rızasını da yaratan ve bu rızayı yönlendiren bir aygıttır. Gramsci'nin bu önermesi şu anlama gelmektedir: Devlet, toplumu örtük, zımnen ifade edilen bir ideoloji vasıtasıyla yönetmektedir ve bu ideoloji de toplumu oluşt uran bireylerin çoğunluğu tarafından içselleştirilmiş değerlere dayanmaktadır. Başka bir deyişle, devlet sadece bir baskı aygıtı değildir. Bastına yönünün ve siyasal iktidar yoluyla sağladığı egemenliğinin yanı sıra, devletin goz ardı «»dilmesi mümkün olmayan kültünü iktidan aracılığıyla ideolojik bir hegemonyası da vardır. Devletin bu ideolojik-kültürel hegemonyası, ayakta kalması ve kendini idame ettirebilmesi için çok büyük bir önem taşımaktadır. çünkü bu hegemonya sayesinde bireylerin onu güçlendiren vc* sağlamlaştıran bir dünya görüşü geliştirmeleri mümkün olmaktadır. Graıısei'nin bu temel önermesini aşağıda göreceğimiz gibi, Althusser de kendisine mal etmiş ve onun "devletin bastına aygıtları" ile "devletin ideolojik aygıtları" tasnifine yo] açmıştır.[10]

Her no kadar Marx'in temci görüşünden aynlnuyorsa da Gramsci'nin sivil toplumu tanımlaması Marksgil önermeye yeni bir yorum getiiTiıiştir. Bilindiği gibi, Marx sivil toplumu salı ekonomik alana tekabül ettirmiştir. Gramsci ise, sivil toplumun kapsamına dünya görüşlerini, felsefe ve dinleri, tüm zihinsel ve manevi faaliyetleri do sokmaktadır. Ona göre, toplumsal oydaşıtıajun {konsensüsün) kaynağı işte böyle tanımlanan sivil toplumdur O halde, sivil toplum da Marksist Lerrninoloji uyarınca üst-yapısal bir öğedir ve ideolojinin yeşerdiği ve hükmünü sürdürdüğü ulandır. Bu varsayımdan hareket eden Gramsci'ye göre, Balı toplumlannda devlet olgusu iki öğeden oluşmakladır, bir yandan sivil toplum, diğer yandan, dar anlamda devlete tekabül erleri siyasal toplum. Bu itibarla da devlet olgusunu kavramak için bu iki öğeyi de bir veri olarak çözümlemeye dahil etmek gerekmektedir.

Doğu toplumlannda ise, devlet siyasal toplumun önderliğinde meydana gelmektedir. Batı-dışı toplumlarda devirt mutlak olarak egemendir, çünkü bu toplumlarda sivil toplum gelişmemiş olup, ilkel bir düzeydedir. Sivil toplumun gelişmemiş olması devletin başlıca egemenlik aracı olmasına yol açmakladır. Oysaki, Batı toplumlannda siyasal toplumun yanı sıra sivil toplum da hayli gelişmiştir ve Batı'mn sosyalist devrimcileri bu olguyu göz ardı etmemeye itina göstermelidirler. Grarnsci'ye gore, Lenin Rusya'da iktidarı eleğeçirebilmişse bu zaferi bir ölçüde Rusya'da sivil toplumun cılız olmasına borçludur. Gelişmiş toplumlarda ise, kültürel ikiitbın ele geçirmeden siyasal iktidara sahip olmak mümkün değildir Bu tür toplumlarda iktidar devleti ele geçirmeyi hedefleyen bir devrim lıareketinin ucunda değildir, iktidara sahip olmak ve proletaryanın egemenliğini sağlamak için sivil toplum içerisinde uzun vadeli bir ideolojik çalışma yapmak gerekmektedir. Mücadele ideoloji ve kültür alanında da yürütülmelidir zira sosyalizme geçiş ancak sivil toplumda meydana gelecek olan fikirlerin dönüşümüyle sağlanabilecektir.

Dernek oluyor ki, Gramsci devrimci bir Marksist part inin örgütsel mücadelesinin yaru sıra egemen sınıfa karşı bir "proleter kültür hegernonyasfıun varlığının da zorunluluğuna işaret etmektedir. Mevcut burjuva hegemonyasına karşı proletaryanın kültür hegemonyasını geliştirmek zorunludur. Karşıl-toplumun devrimci değerleriyle donatılmış bir sivil toplumun inşasıyla ancak siyasal io|>-lum, yaıi devlet de .sendelemeye başlayacak, temellen sarsıntıya uğrayacak!ır Bu anlatımdan anlaşılacağı üzere. Gramsci Batı lop

lumlanrun devrimcileri için görevin sadece Lerun'in öngördüğü bj. çimde kapitalist devlet aygıtını yıkmak olmadığını savunmaktadır. Batı devrimcilerinin mücadele alanı aynı zamanda kültürün ve ideolojinin de yer aldığı sivil toplum olmalıdır,

Gramsci, burjuvazinin sivil toplum katında mutlak bir egemenlik sağladığım düşünmektedir. Sivil toplumdaki egemenliğinden ötürüdür ki, burjuvazi ideolojisini toplumun tüm katmanlarına kabul ettirebilmiştir. Bunlara ezilen bir sınıf olarak işçi sınıfı da dahildir. Proletaryaya da dinini, dünya görüşünü, ahlak kurallannı ve değerlerini benimsetmeyi başarmıştır. Bu nedenle, burjuvazinin dununu bir hegemonya durumudur ve bu yaklaşıma göre, hegemonya başarılı bir sınıf iktidarı anlamına gelmektedir. Bu hegemonya tartışılmaz bir biçimde başanlı bir sınıf iktidarını ifade etmektedir, çünkü toplumun tüm katmanları ve sınıflan sözken usu hegemonyayı doğa), gerekli ve vazgeçilmez olarak algılamaktadırlar. Gerçekten de, egemen sınıfın değerleri diğer sınıflar tarafından kabullenildiği ve jçseJleştirildiği ölçüde egemen sınıfın iktidarı meşru olarak algılanmaktadır ve hal böyle olunca, sözkonusu iktîdann kendini idame ettirmek için zora başvurmaya, baskı uygulamaya gereksinimi yoktur.* Hegemonya, Grams* ci nin lıigatında, taraflar arasında mutabakata dayanan ve oydaşına yaratan bir sınıf iktidarı anlamına gelmektedir.

Gramsci'ye göre, tarihle hegemonyanın en tipik örneklerinden biri XVIII. yüzyıl Fransız buıjuvazlsimn sınıfsal iktidarıdır. Fransız

* *Kenan Evren m* Anılarından anlaşılıyor kı, tabii. 12 Eylül darbesini yapanlar, kuşkusuz, Türk burıuvazısının begemonık sınıf olmasını sağlamak amacını gütmüyorlardı. Darbenin mantığı büyük bir ihtimalle çokpamlı rejime geçişten itibaren örselenmeye başlayan ve toplumdaki nispi belirleyiciliğim yitirmekte olan devlet bürokrasisinin hâkimiyetini yeniden tahkim etmeyi Öngörüyordu. Ne var ki burada. A. Gıddens'ın önemle üzerinde durduğu "toplumsal ve siyasal eylemlerin önceden amaçlanmamış sonuçlar doğurabileceği'* olgusuyla karşı karşıyayız.[11] 12 Eylül eylemi, önceden tasarlamadığı bir toplumsal oluşumun tetikçisi oldu. 12 Eylül rejiminin öngördüğü düzenlemeye bir tepki olarak gelişen Anavatan Partisi iktidarının 80'lı yıllar boyunca serbest piyasa ekonomisini ihya etme politikaları, 90'larda Milli Görüş ideolojisi yandaşlarının koalisyon hükümeti kurmaları bürokrasinin daha yoğun bir biçimde geri plana atılması girişimlerini hızlandırdı. AKP'nın seçim zaferleri ise bürokraok iktidar modelinin yadsınmasına Afi'ye uyum yasalarıyla birlikte daha da bUyük bir ivme kazandırmış oldu. Asker-stvil bürokrasinin kurduğu ittifak sistemi vc gerçekleşen hegemonya toplumun yeni yükselen katmanlarının da muhalefetiyle ciddi darbelere maru2 kaldı. Marksist teori uyarınca kapitalist toplumda var olması gereken emek-sermaye çelişkisinin yerini Anadolu sermayesı-yeşi! sermaye-cemaaüer koalisyonu ile İstanbul'un büyük sermayesinin rekabeti ve butun bu grupların devlet bürokrasisiyle çelişkisi almaya başladı. İlginçtir kı. sözkonusu donem, bir iki çıkış dışında. Türkiye'de sendikacılığın da en durgun ve etkisiz olduğu dönem olarak da kayda geçti.

burjuvazisi kendi dünya görüşünü vc değerlerini devrimden önce bile toplumun tüm kesimlerine öylesine başarılı bir biçimde benimsetebilmiştir kî, 1789'da siyasa] iktıdan ele geçirmesini Fransız toplumu meşru görmüş ve tarihin doğal bir tecellisi olarak karşılamıştır. Gerçekten de. burjuvazinin ürettiği özğiırlük, eşitlik vc batta mülkiyet hakkı gibi kavramlar uyarınca geliştirilen fikir akımlan sadece burjuva sınıfının değil, tüm toplumun kendine mal ettiği fikirler olmuştur. Toplumun geleneksel olarak en (ulucu ve hu itibarla devrini yanlısı olmaya yanaşmayacak kesimi olan köylülük bile Fransız Jakobenlerin öne sürdükleri ulusal birlik kavramı etrafında toplanmışlardır. Köylülüğün sağladığı hu d(*stek Jakobenlerin köylüleri devrime arka çıkmaya ikna ölmeyi bilmiş olmalarından ileri gelmektedir.[12]

Gramsci İtalyan burjuvazisinin geçmişte Fransız burjuvazisinin toplum üzerinde sağladığı gerçek hegemonyayı hiçbir zaman gerçekleştiremediğini belirtmektedir. Mazzini, Ganbaidi ve Cavour gibi İtalyan birliğinin öncüleri Italyan toplumun gerçek ideolojik önderleri olamamışlar, "milli irade'yi oluşt ummadıkları gibi, yönlendirmeyi dahi başaramamışlardır. İhımın nedeni, »ma göre, bir ligi destekleyen aydınların "ulusal ve halkçı bir nitelikten yoksun' olmasıdır Bu aydınlar kitlelerin ve özellikle köylülüğün gönlüıuı kazanmada ve fethetmede yetersiz kalmış, başka bir deyişle sivil topluma hitap edememiştir. Oysa ki, komünistler Fransız Jakobönlerinin başarısını elde etine yeteneğine sahiptirler, yeter ki yanlarına çektikleri aydınlar aracılığıyla sivil toplum katında gerekli ideoloji ve kültür çalışmasını yürütebilsinler, sivil toplumu devrim ilkelerinin doğrultusunda zihnen hazırlayabilsinler

Gramsci'yc göre, bir egemen sınıfın uyıij zamanda hcgemuıtik konumda olması aydınların ifa etmeleri gereken bir işlevin sonucudur, çünkü onlardır bir toplumda kültür ve idecılojitıirı yayılmasının başlıca aktörleri. Bu aydınlar, egemen sınıfa bağlı olan ve onun safımla yor alan aydınlardır, (jrauısci lamlara egemen sınıfın "organik aydınları" aduu vermiştir, çünkli bu organik aydıılar sözkonusu sınıfla tümüyle bütünleşmiş durumdadırlar. Egemen sınıfın sivil toplum üzerinde hâkimiyet kurmasının başlıca mimarları bu aydınlardır Sivil toplumun fikir yapısını ve zihniyetini belirleyen ve ona yön veren bu *organik aydınlar dıı*. Örneğin, feodal toplumda egemen sınıfların organik aydınlan Kilıse'ye bağlı din adamlarıydı Burjuvazinin egemenlik kazanmasıyla birlikle

bunlar yavaş yavaş üniversitenin ürettiği seküler aydınlar tarafından ikame edilmeye başlandılar. Günümüzde ise, bir kısım sinemacı. medya mensuplan ve teknokratlar egemen sınılın hegemonyasını gerçekleştiren ve pekiştiren toplumsal kategoriyi, organik aydınlannı meydana getirmektedirler.

Aydınların sınıf hegemonyasında oynadıklan rolü saptadıktan sonra Gramsci tarihsel blok kavramını geliştirmekle ve tanımlamaktadır. Tarihsel blokta, Gramsci'ye göre, sosyo-ekonomik alt-yapı ile üst-yapı birbiriyle sıkı ilinti içerisindedir. Gramsci Marksist metodolojiye uygun olarak, tarihsel bloku ilk aşamada alt-yapının meydana getirdiğini, üst-yapınm da alt-yapmın bir yansıması olduğunu ileri sürmektedir. Fakat ona göre, tarihsel blok bir kez oluştuktan sonra tarihsel dinamik, yani değişim üst.-yapımn içerisinde meydana gelmektedir. Ve, üst-yapı öylesine belirleyici olabilmektedir ki. zaman zaman alt-yapınm gelişmesini bile engelleyebilmektedir.

Bu teorik önermelerden hareket ederek Gramsci bir dizi siyasal sonuçlar çıkarmakta ve siyaset pratiğine ilişkin çözümlemeler de getirmektedir. Bazı toplumlarda proletaryanın devrimci bir kültürden yoksun olması onun devrimci mücadele gücünü zaafa uğratmakta ve hatta alt-yapınm gelişmesine ket vurmaktadır. Bunun içindir ki, proletarya kendisine bağlı, kendi organik aydınlarına sahip olmak zorundadır. Çünkü devrimci gücü bu aydınlar geliştirecek ve burjuvazinin hegemonyasını aşındırarak yeni bir tarihsel blokun meydana gelmesine yol açacaktır. Batı toplumlannda eğer proletarya egemen sınıf olmak ve toplumun yönetimini ele geçirmek isliyorsa şimdiden kendi değer sistemini ve dünya görüşünü empoze etmeyi başarmalıdır. Şimdiden gözetmesi gereken hedef, toplumun kültür ve ahlak konusunda yönetimini ele geçirmektir. Devrimci güçlerin amacı egemen sınıf olmadan önce sivil topluma nüfuz etmek olmalıdır.

Devletin “ideolojik aygıtları”: Althusser

Gramsci’nin analizlerini hareket noktası yapan Louis Althusser de sınıf hegemonyası ile sınıf baskısı arasındaki ilişkiyi irdelemekledir.[15] Marksizm’in genel yorumunda devletin egemen sınınarın işçi sınıfını sömürebilmesini sağlayan bir baskı aygıtı biçiminde değerlendirildiğine işaret etmektedir. O halde, bu yom-

nuın mantıksal uzantısında da proletaryanın esas hedefi devlet iktidarını ele geçirmek olmalıdır. Althusser ise, bu yorumlamayı eksik bulmaktadır. Sosyo-polilik gerçekliği açıklayabilmek için Marksist kavramsalı aştırmayı Gramsci'nin siyasal teorisinden esinlenerek yeni bir yoruma tabi tutmaktadır. Ona göre, klasik Marksist yaklaşım uyarınca devlet aygıtı birdir, birlik içimledir ve bir bütün olarak düşünülmüştür. Devlet aygıtının bu nitelikteki yönüne Althusser *devletin basttncı aygıtı* (DBA) adını vermeyi öngörmektedir. DBA'nın kapsamına htikümet, bürokrasi, polis, ordu, yargı organları vb gibi kurumlar girmektedir. Althusser, DBA'nın yaptırım mekanizmasını işleten bir aygıt olması itibariyle Özünde ister manevi, ister maddi ya da fiziki alanda olsun, şiddet olgusunu içerdiğini belirtmektedir ve DBA her alanda şiddete başvurma potansiyelini taşımaktadır.'

Ama ona göre, DBA'nm yanı sıra, egemen sınıfa fiilen güç sağlayan ve onu hegemonik kılan çok sayıda *devletin ideolojik aggıt)* (DİA) da mevcuttur edebiyatı, güzel sanatları içeren kültür etkinliklerindeki DlA; basın, radyo ve televizyonları içeren haberleşme ve iletişim DİA'lan, dinsel DtA ile çeşitli Özel ve ıesmi okulları içeren eğitimde DİA'Iar ve diğer tüm ekonomi-dışı alanları kapsayan DtA'lar. Şiddet olgusu etrafında şekillenen DBA'ıun tersine, DİA'lar ideoloji üzerinde bina edilmişlerdir. Bunlar devlet aygıtlan olmakla beraber, çoğu özel kesimin elindedir. Kuşkusuz, hiçbir DBA ya da DÎA somut gerçekte salt şiddet ya da salt ideoloji üzerinde temellenmemiş olup sadece şiddet ya da ideoloji üretmemektedir. DBA'nın şiddet, DlA'nın ise ideoloji oluşturduklarını söylerken Ali-

• Bunun içindir ki, Althusser'den tümüyle farklı bir perspektiften hareketle Fransu sosyolojisinin kurucu babası Durkheim da eğitime özel bir önem atfetmiş ve tüm yurttaşlar için zorunlu olan okulun ulus-dcvlctin temel direği olduğu görüşünü savunmuştur. Bu itibarla. Fransızca "kurucu" anlamına gelen *institueur* sözcüğünün bir diğer anlamının da ilkokul öğretmeni olmasının gelişigüzel bir rastlantının sonucu olmadığını düşünmek gerekmektedir. Evet, burada ilkokul öğretmeni, "ulusun kurucusu*' anlamında bir kurucu. Ulus-devlct ideolojisinin ve laiklik öğretisinin en küçük yaşlardan itibaren kitleselleşmesini sağlayan bir kurucu Türkiye örneğine gelince, Cumhuriyet'ın kurulmasıyla birlikte Tevhıd-i Tedrisat Kanunu'nun çıkması da eğitsel kurumların siyasal İşlevlerinin Cumhuriyetin yönetici sınıfı tarafından çok iyi idrak edildiğini göstermektedir Bize daha yakın bir dönemde. Durkheim ya da Althusscr'ın analizlerinden esinlenmiş olması mümkün olmayan Fethullah Gülcn'in de okulun sıyasal-ideolopk önemim, aklın yolu birdir deyip, teşhis etmiş olmasına işaret etmek gerekir. Gerçekten de. onun "altın nesil" olarak dcyımlediği yem gençler cemaaune açtırdığı onlara okulda toplumsallaşacak yetişecek, son aşamada da yine bir ideolojik aygıt olan üniversitede uzmanlık kazanmış olacaklardır Laik devletin ve Kemalist çevrelerin bu okullara karşı gösterdiği tepki dc okulun, işte, toplumsal yenıden-uretım konusunda bu stratejik işlevlerinden kaynaklanmaktadır

husser, bunun potansiyel olarak böyle olduğunu belirtmek istemektedir. Çünkü kendisi de gerçekte, somut yaşamda DİA'lann da yaptırıma başvurduklarını gözönünde bulundurmaktadır. Örneğin, bir DÎA olan öğretim kurumlannda ve üniversitede de çeşitli yönetmelikler ve yasaklamalarla yaptıran ve bastıncı mekanizma işleyebilmektedir. DtA'lar hiç şüphe yok ki egemen ideolojinin etkisinde olan kuruluşlardır. Ve bu nedenledir ki. sıruf mücadelesinin ya da başka bir deyişle, siyasal mücadelenin öncelikle cereyan ettiği ve yoğunlaştığı alanlan teşkil etmektedir. Gerçekten de egemen sınıf. DBA'ya hâkim olduğu gibi DtA'lan tekeline alamamaktatır zira DİA'larda eski egemen sınıflar örneğin Kilise ya da Kiliseye bağlı okullar bir süre daha etkinliklerini sürdürebildikleri gibi, siyasal iktidardan uzak sınıflar da belirli ölçüde ifade ve hareket özgürlüğü olanağını bulabilmektedirler.

Bu tespitlerden sonra, Althusser DİA'lann fonksiyonunu açıklamaktadır. Ona göre, DİA'lann fonksiyonu egemen ideolojiyi üretmek ve idame ettirmektir. Peki, DİA'lar hangi amaçla egemen ideolojiyi üretme ve idame ettirme görevini üstlenmişlerdir? Bu işlevin ardındaki amaç nedir? DİA'lar hangi gayenin peşindedir, hangi hedefe göre ayarlanmış bulunmaktadırlar? Althusser in bu sorulara verdiği yanıt onun gerçekte ortodoks bir Marksist çizgiden uzaklaşmadığını ve bir Marksist olarak ekonomiye gerekli ağırlığı verdiğini göstermektedir: amaç, diyor Althusser, üretim ilişkilerinin yani kapitalist toplumsal formasyonun sınıf ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlamaktır. İşin bu boyutunun yanı sıra, DİA'lann üretim araçlarının da yeniden-üretimini sağlamak gibi bir işlevleri de Nardır. Gerçekten de, ekonomik sistemin hedefi üretimdir, ama meta üretiminin gerektirdiği üretim araçlarının da yeniden-üretimini gerçekleştirmekle yükümlüdür. Hammaddeleri, tesisleri, üretimde kullanılan aletleri yenilemek gerekmektedir ve bunlar bilindiği gibi, Marx'a göre üretim güçlerinin sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Üretim gücüne dahil olan emek gücünü yani emeği yaratan insan faktörünü de yeniden-üretmek gerekmektedir

Ama Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarım kavramsallaştırmasının esas can alıcı noktası yukarda sözünü ettiğimiz üretim ilişkilerinin yeniden-ürerimi konusunda ortaya attığı tezdir. Evet, DtA'lar sadece üretim güçlerini yeniden-üretmekle yetinmemektedirler. liretim ilişkilerinin de. yani mevcut sınıf yapısının da yeniden-üretimini üstlenmektedirler. Gerçekten de. kapitalist top*

Ittnuın ihtiyaç duyduğu mesleki becerilen genç kuşaklara aktarmak gerekmektedir. Bu işlevi okullar ifa edeceklerdir. Keza, genç kuşaidara egemen ideolojinin de zerkodilmesi gerekmekledir ki mevcut sistemin üretim ilişkilerine karşı koyma eğilimleri filizlenmeye başlamasın. Demek oluyor ki, üretim araçlarının yenıden-üretımi ancak üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin birlikte yeniden-üretimini sağlamakla mümkün olabilmekledir. DBA'nın ve DİA'lann fonksiyonları da bu yeniden-uretimi ifa etmektir. Biri baskı ve yaptırımla, diğeri ideoloji yayma ve ikna yoluyla.

Althusser'e göre, geçmişte, kapitalizmin henüz başat konumda bir üretim biçimi olmadığı dönemlerde belli başlı DİA'yı, Kilise temsil ediyordu. Kiiise'nin dinsel fonksiyonlarının yan» sıra, eğitsel ve kültürel fonksiyonlan da vardı. Bunun içindir ki, ona göre, ideoljik mücadele XVIII. yüzyıla kadar öncelikle dine ve Kilise'ye karşı yürütülen eylemlerde odaklanmış bulunuyordu. O dönemde çünkü, dinsel DtA üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini gerçekleştiren başlıca kurumu teşkil ediyordu. Burjuvazinin, aristokrasinin ideolojisinin bir çeşit ambarı olan bu ÜtA'ya karşı açtığı savaş yüzyıllan kapsayan bir süreci oluşturuyordu. Modem uius-devlet aşamasında ve günümüzde ise üretim-iiişkilcrini yeniden-üreten DİA öncelikle eğitim kurumlandır ve egemen sıul'ın ideolojisi burada odaklanmaktadır.

Hiç şüphe yok ki kapitalist üretim ilişkilerini yeniden-üreten başka kurumlar yok değildir. Ama eğitsel DİA'nın daha stratejik bir konumu olduğu da şüphe götürmenıektedin Gerçekten de, eğitim DİA'lannda çocuklar en küçük yaştan itibaren sLsleımn öngördüğü ideolojiyle yoğrulmakta ve resmi ideoloji doğrultusunda toplumsallaşmakladır. Derslerde egemen sınıfın ideolojik unsurları aşılanmakta ve bunların içselleştirilmesi sağlanmaktadır. Amaç her bireyi üretim süreci içerisinde bulunacağı konum için hazırlamaktır. DtA'ların sınıf mücadelesinin öncelikli odağı olarak sivrilmelerinin nedeni onlann ifa ettikleri bu işlevlerinden kaynaklanmakladır. Ama bir diğer neden de, egemen sınıfın bunları DBA kadar kolayca denerimi altına alamamasıdır. O hakle, üst-yupısal bir öge olan devlet ve devletin içerdiği DBA ve DİA'lar toplumun dinamiğini belirlemekte, Althussser in deyimiyle, "Özgül bir etkinliğe" sahiptirler. Özgül etkinlik alanına sahip DİA'lara hâkim olan bir burjuvazi sadece egemen sınıf olmakla kalmayıp, hegemonyasın] da tescil ettirmiş olacaktır.

Meseleye bu açıdan baktığımızda hegemonya kavramının bazı tophınılardaki siyaseti tahlil etmek ve anlamlandırmak için ne denli verimli bir kavram olduğunu görebiliriz. Örneğin. Türkiye'nin yakın tarihindeki siyasal durumu bu teorik çerçevede ele alalım. Bildiğimiz gibi, devletçilik politikaları bir yana Cumhuriyet Türkiycsi kapitalist ıiretim tarzının hâkim okluğu hır toplum ve burjuvazinin, teori gereği, egemen sınıf olduğu bir ülke. Askerhürokral İkilisi uzun yıllar hükıını sürdüğü halde İzmir İktisat Kongresi nden itibaren ve özellikle ABD'yle imzalanan ikili antlaşmalar ve Türkiye'nin NATO üyesi olmasıyla birlikte siyasal ve ekonomik modelini perçinleştirmiş olan Türkiye'de ekonomik güce sahip bir burjuvazi yaratma faaliyetinin yoğun bir biçimde güdüldüğü bilinen hır gerçek

t îlke 1070*11 yıllara geldiğinde iktisadon egemen sınıf konumunda olan Türkiye burjuvazisi çok yoğun bir Marksist eleştiri ve î.'uuruza uğramıştır, ama ekonomik gürü oranında siyasal ve kıhııret bir üstünlüğü olmadığından toplum içerisinde hegemonik bir statüye tie sahip olamamıştır Her genel seçimde aldığı oyların azlığından ötırıî "küsurat partileri" olarak alaya alınmaya çalışılan Marksist muhalefetin l»u sayısal cılızlığına rağmen Türk burjuvazisi, tedirginlik duymak. Silahlı Kuvvetlerin siyasi himayesini talep etmek ya da "mıHiyeiçilik-mukaddesatçıbk" adı «altında, fiili siyasa! dununa lıâkım olması mümkün olmayan bir *ununu* ideolojisine sarılmaktan başka çare bulamamıştır. İlkenin siyasal ve kültürel gündemini anU-kapiıahst muhalefet belirlerken. bu görüş tüm yayın dünyasına nufuz ederken, gündelik yaşam Marksist terminolojinin istilasına uğrarken, proletarya devrimi nasıl yapılır nasıl yapılmazı aıılaLan alelacele çe\TİInuş kitaplar büyük kentlerin kaldınmhuında satışa çıkarken. Türkiye burjuvazisi 12 Eyliil darbesini beklemek zorunda kalmıştır. Çünkü o, egemen sınıf olmuş, ama Gramsci mn tarif ettiği anlamda hegemonik sınıf olamamıştır. Egemen sınıf oluşunu toplumun çeşitli kesimlerine benimset ine yeteneğinden yoksun kalmıştır

Bu bakımdan, 12 Eylülün Türk burjuvazisinin hir çeşit 178fi'u olduğunu, Turgut Özal yönetiminin ise sozkoıiusu burjuvazinin hegemonya kazanma yıllan okluğunu ileri sürmek ve bu iki tarih arasında bir analojinin varlığına işarı[1]1 etmek abartılı olmayacaktır Örneğin, serbest piyasa ekonomisinin nimetlerinin tartışılmaya dahi cesaret edilemez hale gelinmesi (tartışanların da korun-

maya mazhar nesli tükenmiş olarak dt^rlcmtirilmesii, özelleş-
tirmelerin gerekliliğini sorgulayanların •dinozor* kaimi edilmesi
yeni burjuvazinin hegcnıonik olma yolumla attığı adımların bay-
rısının göstergesidir. Iloğenilsin. beğenilmesin Türk burjuvazisi,
özellikle o/.el televizyon ve radyo kanallarının ela açılmasına pa
ralel olarak, kendi kültürünü oltışiınttiiya ve toplum u/enndc hit
kültüre) politika güttüğünü kantllnmayn lıaşlamış bulunmaktadır
Tun» kapitalist toplumlarda olduğu gibi Türkiye'de ile burjııva/ı
hegetnonik olmaya yani Gmmsrinin ifadeleriyle, toplumun "en*
telektüel ve moral liderliği'nı elde etmeye faışlnmtştır

Siyaset sosyolojisi analizlerine hegemonya kavramını kazan
dımıiş olmakla beraber yine de, Gramsei temkinli davranmakla
ve ekonominin son tahlilde belirleyin olduğu görüşünden uzak
taşmamaya itina göstermektedir. KUyirdıgi ekonomi/miti etkisi
onda da eser miktarda da olsa kendim göstermektedir Nitekim,
zihniyetlere, kültüre atfettiği öneım* rağmen tutarlı bir Marksist
olarak yine de tarihin esas motorunun sınıf nıiıeadelelen oldu-
ğundan şüphe etmediğini belirtmektedir Siyaseti sınıl ınm adeh*
leri üzerine bina etmekle de. yaşasaydı şayet, ilen kapitalizmde
mantar gibi bilen ve Hah topiumlannda olduğu gibi yavaş yavaş
Türkiye'de de ekonomi-dış» nedenlerle ortaya çıkan cinsiyet, çev -
re ya da kimlik temelli örgütlenmelerin ve bunların siyasal ya-
şamda güttükleri mücadeleleri izah etmesi mümkün olmayarak
tı. Öyle anlaşılıyor ki, kapitalist toplumlann belli hır aşamasında
ki siyasal durumları çözümlemeye müsait olan (eortst günümü-
zün saıiayi-sonntsı, ileri kapitalist, postmodern ya da küreselli"?
iniş dünyanın topiumlannda (hangi tenmi kullanırsak kullana
lıiıi) c ereyan eden siyasal olayları açıklamaya müsait değildir,

Daha önce belirttiğimiz gibi, (irmıisci den hiiyıik (»Içmle esinle-
nen Althusser de benzer analizler yapmış ve siyasetin göreli
özerk bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. O da ekonominin am ak
"son kertede" belirleyici olduğuna inanmaktadır, Amacı, Mark-
sizm'i kaba ekonoiuizmden kurtarmak olduğu kadar baiı'da
1970'li yıllarda artık altın çağını geride bırakmış ve lttt jtt kuşağı
»ezelinde cazibesini yitirıni-ş olan bizatihi Marksizm'i de kurtar
mak olan .Althusser, toplumu karmaşık bir (ekonomik, siyasal,
kültürel, ideolojik, dinsel, vb) yapılar bütünü olarak kabul etmek
te ve bu yapılann her birinin kemime uzğtı bir iç dinamiği oldu*
ğtınu söylemektedir. Ama bu yapılan» tamamını son kertede be

lirleyen bir yapı vardır ki. o da, kuşkusuz, ekonomik yapıdır. H sj. yasal kertenin toplum içerisinde göreli bir özerkliğe sahip olduğunu kanıtlamaya yönelik bazı örnekler de vermektedir. Bunlardan bili, toplum içerisinde var olan ve fakat başka çağlara ait olan ve kuşaktan kuşağa miras bırakılan, yeni nesillere intikal eden alışkanlıklar, gelenekler ve *kalıntılar*'la ilgilidir. Engels "geleneğin insan beyninde silinmesi zor izler bıraktığını" söylemişti. Bunun içindir ki, der Althusser, siyaset de ister istemez bu kalıntıları dikkate almak, onlara göre hareket alanını ve biçimini tespit etmek zorundadır. Nedir bu kalıntılar? Bunlar ideolojiler, ulusal gelenekler, Örf âdetler, hatta bir milletin kolektif bilincidir. Althusser'e göre, bunlar siyasal eylemin analizine dahil edildiği takdirde, işçi sınıfı devrimini gerçekleştirmiş olan bir toplumun, gerek yeni üst-yapısırun aldığı özgül biçimlerden ötürü, gerek ulusal ya da uluslararası özgül durumlardan ötürü, bizzat kendisinin bazı eski tarzların, kalıntıların, devamım sağladığı ya da bunlan yeniden canlandırdığı görülecektir. Bu eski öğelerin yeniden canlanmasını, Althusser'e göre *üst-belirlenmelı* bir diyalektikle açıklamak mümkündür. Böylelikle, Stalin döneminin facialarının kaynağım "buıjuva bilimadamlarının" yaptığı gibi özünde totaliter olan bir ideolojinin mantığında aramaya gerek yoktur. Althusser için mazeret hazırdır. O, bunlan Çarlık Rusyası'mn eski istibdat ve baskı geleneğinin, yani Rus toplumuna özgü tarihsel kalıntıların canlanması olarak değerlendirmektedir.[15]

* Alchusser'ın üst-belirlenme kavramı 1970'li yılların siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi literatürü ile entelektüel kuşağını fethetmiş olan bir kavram, Althusser'e gore, belirli bir kapitalist coplumda. örneğin Çarlık Rusyası'nda, sınıfiararası çelişkilerin varlığı ve yoğunlaşması proletarya devriminin gerçekleşmesi için zorunlu koşulu teşkil ediyorsa da, yeterli değildir. Çelişkilerin devrime yol açması için onların, Althusser'in deyimlemesıyle, bir "kopuş birimi" halinde birleşmesi gerekmektedir. Çelişkilerin bir kopuş biriminde birleşmesini sağlayan koşullar ve durumlar ise *birden* fazla keneye ait olan koşullardır. üretim ilişkilerine ilişkin koşullardır, üst-yapısal kurumlarla ilgili koşullardır ya da uluslararası sistemin dayattığı koşullardır. Bu koşullar toplumsal bütünün farklı kertelerine aittir gerçi, ama bir kopuş birimi halinde birleşebilmektedirler. Bu birleşme, Althusser'e göre, şunu göstermektedir Çelişkinin toplumsal yapının bütününden tecrit edilmesi ve tecrit edilerek incelenmesi mümkün değildir. O halde, çelişki belirleyici olduğu kadar belirlenmektedir de. Çelişki toplumsal formasyonun çeşitli kertelerince belirlenmektedir. Bu oluşumu Althusser üst-belirlenme kavramıyla açıklamaktadır.

Referanslar

1. K. Marx, *Louis Bonapane'm Id Brumaire'i,* Sol Yayınları, Istanbul, 1976.
2. K. Marx, *Alman İdeolojisi,* Sol Yayınları, Istanbul. 1976.
3. K. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları,* Sol Yayınları, Istanbul. 1976.
4. F. Engels, *Anti-Duhring, Sol Yayınları,* Istanbul, 1976.
5. F. Engels, a.g.e.
6. F. Engels, a.g.e.
7. F. Engels, *Almanya'da Burjuva Demokratik Devrim,* Sol Yayınları, İstanbul, 1976.
8. P. Ansart, ''Marx et rimaginaire", *Cahiers Intemationaux de Sociologie,* Paris, 1975.
9. A. Gramsci, *Oeuvres Choisies, Editions Sociales,* Paris, 1980.
10. L. Althusser, "Ideologies et Appareils Ideologiques de l'Etat". *La Pensee,* No. 151, 1970.
11. A. Giddens, *The Consequences of Modernity,* Stanford University Press, Stanford. 1990.
12. J. Hoffmann, "Antonio Gramsci: The Prison Notebooks", Forsyth M., *The Political Classics from Green* to *Dworkin,* Oxford University Press, 1996, s. 6.
13. L. Althusser, a.g.m.
14. L. Althusser, Pour *Marx,* Maspero, Paris, 1968.
15. L. Althusser, a.g.m.

Siyasetin yeniden keşfi

Machiavelli'niıı dönüşü: Siyasetin yeniden keşfi
Siyasetin kritik anı: "İstisnai durum" ve karar vermek
Siyaset: Dost-düşman ayırımı

Oysa, ayru olayın analizi Claude Lefort'un bambaşka bir yorum yapmasına yol açıyor. Gençlik yıllarında Fransız Komünist Partisi'nin üyesi olacak kadar Marksizm'i benimsemiş olan Lefort, Sovyet rejiminin özgürlükleri yok eden uygulamaları karşısında hadiseye Althusser gibi tarihsel nedenler arayacağı yerde, Sovyet deneyiminin başarısızlığının, siyaseti, daha doğrusu, onun deyimiyle *siyasal otan'u* eski filozofların yaptığı gibi *düşünmek* (ya da *yeniden-ditşümnek*) için iyi bir vesile olduğunu savunuyor.[1] Bu amaçla da Marksizm'i yeni bir *okuma*'ya tabi tutup, işe bu teorinin eleştirisinden başlamak gerektiğini düşünüyor. Lefort siyaset felsefesini siyaset sosyolojisinin, yani siyasetin biliminin yaratnuş olduğu bulanıklıktan kurtarmak istiyordu. Marksizm'i yeniden incelerken işle, siyaset felsefesinin bilim tarafından kirletilmesinin kaymağında bilim olma iddiasını güden bizatihi Marksizm'in tarih teorisinin bulunduğunu söylüyor.

Marksizm, ona göre, üretim ilişkilerine ve sınıfsal ilişkilere, yani ekonominin alanı olan ait-yapıya sadece gereğinden fazla Önem vermekle kalmıyor, ayru zamanda, siyasetin de, ahlakın da, hukuk ile dinin de alt-yapıya bağımlı, bir çeşit endeksli olduğunu ilan ediyor Hatta, bunun mantıksal uzantısında, Marksizm içine düştüğü paradoksa rağmen bilimin burjuva türü ("burjuva bilimi") bir yana, bilimin bizatihi gelişmesinin de ekonomik ve sınıfsal alt-yapıya bağımlı olduğunu ileri sürüyor. O halde, diyor Lefort, bizatilıi Marksist teorinm toplum projesi de aslında alt-yapırnn bir ürünü olduğunu ileri sürdüğü hem bilimden hem felsefeden pay almaya aday bir projeden başka bir şey değil. Çünkü Marksizm, toplum üzerinde total ve bütünlükçii bir açıklama yap-

mayı hedeflemekle her ne kadar objektiflikten ister istemez Ödün veriyorsa da, buıjııva biliminin objektiflik iddiasını da fiilen paylaşmaktan geri kalmıyor. Diğer taraftan, Marksizm tıpkı Aristo, Montesquieu ve diğerleri gibi toplum tipleri arasında belirli bir sınıflama yaparak kendisini de siyaset felsefesinin bilinen geleneğine bağlamış bulunuyor.[2]

Ama bizim burada amacımız, Lefort un 1960lardan itibaren giriştiği Marksizm eleştirisine yer vermek değil. Bizim için burada önemli olan, onun siyasal olanı "düşünme" sürecinde siyaseti altyapıdan bağmışız bir kategori olarak değerlendirmiş olması. Onun Machiavelli'yi okuyarak ve onu okuduktan sonra felsefe ve bilini gibi yan etkilerin etkisi altında kalmaksızın siyasetin özü üzerinde odaklaşan, gerçek anlamda siyasal nitelik taşıyan bir görüşle karşılaşmış olduğunu söylemesi.[3] Siyaseti en saf haliyle saptamayı başarmış olan düşünürün Machiavelli olduğunu söylemiş olması.

MaciıiaveUi'nin dönüşü: Siyasetin yeniden keşfi

Bilindiği gibi, "68 olaylan"na kadar XX. yüzyılın büyük bir kısmı iki büyük tez arasında sürdürülen tartışmayla ve çekişmeyle geçti. Bir yandan, tarilıin üretim güçlerinin gelişmesine bağlı olarak biçimlenen liretim ilişkileri uyannca meydana geldiğini ileri süren Marksist materyalizm, diğer yandan, Max Weber'in kültüre öncelik tanıyan, maddi alandaki değişimin değerler sisteminde meydana gelen zihniyet ve tutum farklılaşmalarından kaynaklandığım belirlen "kültüraüst" yaklaşımı.

Fransa'da 401ı ve 50'li yıllarda düşünce hayatının J H SartreTa birlikte ön saflarında olan felsefeci Merleau-Ponty'nin öğrencisi ve dostu olan Lefort, hocasının salık verdiği fenomenolojik yaklaşımın etkisiyle toplumsa! aktörlerin davranışlaruıa ve "yaşanılanın anlamlarına" duyarlılık gösteren biri olarak karşımıza çıkıyor. Bu itibarla da, Weber'in zihniyet incelemelerine de belirli bir yakınlığı var. Marksizm ise, ona toplumsal gerçekliliği okumak ve bu gerçekliği yorumlamak için giderek yetersiz kalan bir analiz ;ıran gibi gelmeye başlıyor. Özellikle, daha önce gördüğümüz Althıısser'in aksine, Sovyet toplumunun realitesini Marksist öncüllere sadık kalarak açıklamanın mümkün olmadığım düşünüyor. Gerçekten de, Sovyet yöneticilerinin kurdukları baskı düzenini dıişünee ve ifade özgürlüğüne konulan ambargoya», koskocaman bir toplum üzerin-

de uygulanan dehşet programını Marksist teorinin öncülleriyle izah etmek, ona göre, mümkün gözükmüyor.

Mademki, diyor Lefort, Marksist teori baskının özel mülkiyetten kaynaklandığım belirtiyor, o halde Ekim Devrimi'nden sonra üretim araçlarının özel mülkiyetinin oltadan kalktığı bir toplumda baskının devamının anlaşılabilirliği ve mazur gösteıiiebilirüği yoktur. Yoksa, baskı ve tahakkümün nedenlerini mülkiyet ilişkilerinin dışında, yani ekonomik temelin, alt-yapımn dışmda aramak mı daha uygun olacak? Böylelikle de, geçerli analiz aletlerini bulmak için Marksist modelin dışına çıkmak mı gerekecek? Lefort, bu sorulara aradığı yanıtı Machiavelli'nin çalışmalarında bulduğu görüşünde çünkü Floransak düşünür onu ilk defa olarak toplumsal gerçekliliğin bizatilü siyasal boyutuyla karşı karşıya getirmiş oluyor. Lefort, Marx'ta ve Weber'de bulamadığı açıklamayı Machiavelli'nin düşüncesinde buluyor: Herhangi bir kalabalığı ya da bir grup inşam bir güruh değil de toplum yapan, ona toplum olma niteliğini kazandıran husus siyasettir. Siyasetin olmadığı yerde toplumdan bahsetmek mümkün değildir. Leforta bu gerçeği öğreten kitap, ilk bakışta tahmin edebileceğimiz gibi *Prens* değil. Machiavelli'nin bu kitap kadar kamuoyuna mal olmayan, ama bizim buradaki bahsimiz açısından büyük bir önem taşıyan başka bir yapıtı, Roma'nın ünlü tarihçisi Titus Livius'un çalışmaları üzerine yazmış olduğu devasa eser Lefort'un arayışlarına karşılık veriyor.[4] Bu incelemesinde Machiavelli, toplumsal ilişkilerin şu veya bu şekilde, ama mutlaka, siyasal ikt idar tarafından şekillendiğini vurguluyor. Siyasetin toplumun tamamı üzerinde sessiz sedasız, bazen gizÜ, bazen sinsi, ama daima muazzam bir etkisi olduğunu ve bu etkinin çoğu zaman teşhis edilememesine rağmen varlığının ya da gerçekliğinin de asla inkâr edilemeyeceğini belirtiyor. Bunun nedeni, yukarda da belirttiğimiz gibi, bir insan kalabalığının toplum oluşturabilmesi ve kendisini de toplum olarak tanımlayabilmesi için siyasetin aracılığına muhtaç olması. Başka bir deyişle, kendimizi bizimle aynı coğrafî alanı paylaşan insanlarla aynı toplumsal bütüne ait hissetmemiz için o insanlarla aynı siyasal iktidara tabi olduğumuzu, ayru siyasete bağlı olduğumuzu bilmemiz gerekiyor. Çünkü siyaset toplumun olmazsa olmaz harcı ve toplumun düzenlenmesin sağlayan odak ya da Althusser'in ünlü deyimiyle, kerte. Ama "siyasal olan"m arayışına çıkmış olan Lefort'un Machiavelli'de keşfettiği tek husus bu değil. Machiavelli'nin *Prenste* yer alan bir cümlesi Le-

fort'a siyasal olanın toplumsal ehemmiyetini bir kez daha hatırlatıyor Her toplumda iki farklı mizaç var, diyordu; biri halkmki, diğeri ise büyük olanların mizacı. Ne var ki. halk büyüklerin emri ve baskısı altında olmak istemezken, büyükler ise halka komut vermek ve onu baskı altında tutmak istiyorlar.[5] Bu cümlede Machiavelli toplumsal bölünmüşlüğün gerçekte toplumlann vazgeçilmez ve önlenemez bir niteliği olduğunu belirtmek istiyor. Ve işte, bu müthiş tespittir, diyor Lefort, Machiavelli'yi modem anlamda siyaseti kavrayabilen ve anlayan bir düşünür olarak karşımıza çıkaran.[6] Siyasetin oluşmasına yol açan işte, bu bölünmüşlük, bu ikilik, hatta niçin olmasın, sınıf mücadelesi. Bu ikilik olmasa toplum olmayacak ve tabii, siyaset de olmayacak. O halde toplumu toplum yapan siyasetin içeriğinde bizatihi bu ikilik var.

AmaMachiavelli'ye göre, siyasetin ya da siyasal iktidarın görevi bu ikiliği gidermek ya da çözmek değil. Siyasetin tek fonksiyonu kendisiyle tümüyle banşık bir toplumun tesisi değil, çünkü böyle bir toplum siyasetin *esbab-ı mucibesi'm,* var olma nedenini ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda kendini de yok etmiş olur. 0 halde, siyasetin amacı, toplumda önlenemez ve vazgeçilmesi mümkün olmayan bölünmüşlüğü ve çatışmayı yönetmektir. Siyasetin amacı çatışmayı yönetimi altına almak ve deyim yerindeyse, bu çatışmanın bir çeşit işletmeciliğini üstlenmektir. Taraflar arasındaki bölünmüşlüğün toplumu heba edecek boyutlara ulaşmasını engellemek için bölünmüşlüğü kendi idaresi altina almaktır. Görüldüğü gibi, Lefort'un Machiavellfnin düşüncesinden hareketle izlediği mantık Marksist tezlere olabildiğince ters düşen bir manük. Zira, Marx'a göre, sınıflar arasındaki çelişki ve çatışma siyasetin karşısında öncelikli (ya da göreceli olarak öncelikli) bir konuma sahip. Daha önce de gördük, siyasetin ya da siyasal iktidarın görevi ise bu çelişkiyi hukuk yoluyla âdeta tescil etmek, devamını sağlamak ve böylelikle de çelişkinin ve çatışmanın kendisini ortadan kaldıracak boyuta ulaşmasını önlemek. Oysa ki, Machiavelli toplumsal bölünmenin, siyasetin ihdasının ve iktidar olgusunun meydana gelmesinin eşzamanlı olduğu görüşünde. Hiçbirinin bir diğeri karşısında kronolojik ya da tarüsel bir önceliği yok.

O halde Makyavelci yaklaşım toplumsal bölünme ile siyaseti birlikte, aynı düşünsel anda kavramamıza yol açıyor. Bızı siyasetin özerk, bağımlı ya da görece özerk olup olmadığı konusuna dair tartışmanın ötesine taşıyıp, onun toplumun içeriğinde olan bir

öge, özunıi teşkil eden mündemiç !>ir olgu olduğuna işaret ediyor. Bizim siyaseti otonom bir alan olarak düşünebilmemize imkân veriyor. Machiavelli'nin siyaset sosyolojisi çalışnıalannda yeniden merkezi bir önem taşımasının bir nedeni bu. Ama diğer yandan, Sovyet deneyiminin yarattığı hayal kırıklığı ile siyasetin ister Marx, isler Gramsri, ister Altlmsser'dekı nijanslara rağmen yim* de son tahlilde ekonomiye bağımlı bir olgu olduğunu savunan "bilimsel sosyalizmin belki do gözden düşmesinden ötürüdür ki, siyaset sosyolojisinde bir Ma< biavelli incelemeleri dönemine girilmiş bulunuluyor. Machiavelli ıım çizgisinden hareketle birçok araştırmacı siyasetin bir çeşit yeniden keşfi içıit yola çıkmış bulunuyor. Güzergahta karşımıza çıkan isim, Cari Schımtt. Birkaç oııyıldırsar dışı bırakılan ve unutulan Schmitt in kitaplarının üstüne çarpı işareti konmuş ve adı ila ileri sürdüğü tezlerle birlikle siyaset biliminin tozlu raflarına kaldırılmıştı. Çünkü Schmitt, onu kıyasıya eleştirisi ve görüşlerini yadsıyan birçok yorumcuya göre, XX. yüzyjJuı en önde geJon siyaset ve İniktik düşünürlerinden biri olmakla beraber, Nazi politikalarına karşı gösterdiği leveeciihtcn ve batla bir sure Nasyotıal-Sosyalisl Paıti'nin danışmanlığını dabi üstlenmiş olmasından ötürü, üniversiteden atılmış ve yalnızlığa terk edilmişti. İler ne kadar Nıırnberg'e sürüklenmemiş İst* de, o da, tıpkı Heidegger gibi, yaşadığı kasabada bir lanetlenmiş olarak ölümünü beklemeye bırakılmıştı. Nazi dehşetinden ve İkinci Dünya Savaşı yenilgisinden yeni çıkmış kuşakların onu, bilimsel ve entelektüel değeri ne olursa olsun, masum ilan edip görüşlerini tanışmaya açmak islemeleri tabii ki düşünülemezdi,

Ne var ki, *hafıza-i beşer n isyan He mahıjriiirsozü* sadece Türkler için geçerli değil. Alınanlarda da aynı unutma hastalığı var olmalı ki, 1980jerden itibaren Schmitt'in kitaptan gün ışığına çıkmakla kalmayıp İngilizceye ve Fransızcaya ve daha birçok Balı diline çevirilerek hor biri birkaç baskı yapmış bulunuyor. Hakkında kitaplar yayımlanıyor, Üniversitelerde tezler yazılıyor. Habermas ve Leo Strauss gibi XX. yüzyılın iki dev ismi bile siyasal dınışlan ve felsefi lercüileri itibariyle tümüyle karşısında olmakla beraber onun görüşlerini tartışmaya açma gereğini duyuyor. Bunu tabu, sadece Batı bilim camiasının unutkanlığına ya da Batı toplumlanmn faşizm telüikesıni ebediyen atlatmış olduklanm düşünmelerine ve bu tehlikeyi gerçekten de bertaraf etmiş olmalarına yormak mümkün değil. Gerçek o ki, Schmitt'in hukuk ve siyaset konusunda geliştirdiği tezlerin, demokrasi teorisiyle Schumpeter, liberalizm ve özgürlük

şîimpiyonıı llayek ve "gerçekçi" nlıshırarası ilişkiler leorisyeni Hans Morgonthau gibi XX. yüzyılın sosyal Mimlerine damgalarını vurmuş goriişleı kadar (»nemli olduğu düşünülüyor. İkinci Diinya Savaşı sonrası bilünariamlannı da-gerçekle, hiçbiri onun fikirlerini puylnşnıasalar da- etkisi altına alınış olduğu kabul ediliyor.[7] Yukarda adı geçen ekonomist ve siyaset bilimcilerinin Halı Avrupa ve ABD'deki bilini çevreleri ve siyaset dünyası üzerinde ise ne denli nüfuz sahibi oldukları ise herkesin malumu. Ama Schnıilfin uyandırdığı merakın ve yeniden gündeme gelmesinin esas nedeni ileri sürdüğü tezlerin siyaset bilimi camiasında gördüğü İni itiraf edilmeyen örtülü kabııl değil. Esas neden yukarda sözünü ettiğimiz siyaseti yeniden keşfe çıkma ihtiyacı ve bu arayışta Schmift'in siyaset kavramı üzerindi' yazılanımı üihrik edici ve dolayısıyla düşündürücü niteliği.

Siyasetin kritik anı: "İstisnai durum" ve karar vermek

C. Sdımitt, siyasi düşünce tarihçilerinin tasniflerinde *kuramhk* okulunun önde gelen siması olarak anılıyor, Kararcıhk, esas itibariyle, akla güven besleyen Descaries'çı iyimserliğin bir eleştirisi. Descartcs'a göre, iyi düşünen vc iyi muhakeme eden kişi ister isl emez iyi de hareket eden ve davranışı düzgün olun bir kişiydi. XX. yüzyılın başlarında Almanya'da filizlenen siyasi düşünce ise akla bu denli güven besleyen bu görüşii kuşkuyla karşılıyor. Bununla da yetinmeyip, yerleşik siyasal ussallığa karşı Sehmill'in de tahrik ettiği ciddi bir eleştiri de getiriyor. Us, diyor bu karamlık akımının yandaşlan, birçok şeyi çözmede yeterli ise de. siya-

* Bir diğer neden. 1920'lerin ion yıllarında liberal düşüncenin devlen zaafa uğrattığına ve bir devlet krizi yarattığına inanan Schmitt'in devlete yeniden kredi kazandırmaya yönelik teorik çabalan. Aynı endişeyi günümüzde duyan Batı Solu Schmttt'in yazılarından faydalanarak güçlü bir sosyal devlet oluşumu tçin moral ve etik değerleri sapuma çabasını güdüyor.* Gerçekten de. sol dürünce sahibi ve radikal demokrasi teorisyeni C Mouffe da, "solcu" bilinen *Telos* gibi bir dergi de. Schmıtt'in günümüzde kendileri için önemini vurgulamaktan kaçınmıyor.[4] Kaldı ki. bir sanat eserinin, düşüncenin ya da teorinin değerlendirilmesinin, sahibinin özel hayatının ya da kişisel siyasi tercihlerinin ışığı altında yapılmasının pek akıl kân bir yaklaşım olmadığı da söylenebilir. Raflaello'nun cinsel tercihleri, Van Gogtı'un fırtınalı yaşamı, Beaudelaire'ın kuraldışı yaşantısı ya da Foucault'nun eşcinselliği, ortaya koydukları yapıtların değerini azaltmadığı gibi, Schmitc'ın Naillere itibar etmiş olması da onun tezlerinin entelektüel değenn» ve bilimsel açıkta ytoltığını azaltmaz. Bu nedenledir kı belki de. Mouffe, çoğulcu demokrasiyi aslında onun en parlak ve en tavizsiz muhalifleri arasında olan Schmiu'in eserinden harekede düşünmenin iyi bir yol olduğu kanaatinde. Mouffe. Schrmtt'ın parlamenter demokrasi hakkmdakı eleştirilerinin bunca onyıl sonra hâlâ geçerliliğim koruduğunu düşünüyor ve "boylcsmc güçlü ve keskin zekâlı tür muhalifle boy ölçüşmemiz kendi düşüncemizi deriye götürmemize de yardımcı olabilir" diyor.[10]

setin kendine öylesine Özgü bir boyutu var ki, omı çözmede ve düzenlemede çaresiz kalmaya mahkum. Us, siyasette her zaman var olan ve görmezlikten gelinmesi mümkün olmayan karar alma olgusunu çözümleyemez ve açıklayamaz. Karar alma olgusunu ve alman kararın niteliği ile içeriğini sadece akla dayandırmak mümkün değildir. Karar alma anı ussal olmayan bir dizi öğenin, duygulanıl, haleti ruhiyenin yoğunlaştığı bir andır. Bu nedenledir ki, karar eylemi herhangi bir ussal argümantasyonun sonucu olmayabildiği gibi, karar verme durumunda olan kişinin us-dışı yönlerinin bir yansıması olması da pekâlâ mümkündür. Karar, us üzerinde tenıellenmenıektedir.

Görüldüğü gibi, burada usa ve akılcılığa karşı ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya bulunuyoruz. Gerçekten de, kararcılığın belli başlı öncülerinden olan Schmitt, karar alma fiilinin ussal argümantasyonlarda temellenmediğini net bir biçimde belirtmektedir. Ona göre, alman kararın ardında ussallık gibi bir şey aramaya gerek yoktur. Çünkü alınan karann ardında, ona göre, bizatihi o karardan başka bir şey yoktur. Hobbes'un "hakikat değil, iktidar yasayı koyar", yani yasalar siyasi iktidarı elinde tutanın verdiği emirlerdir prensibinden hareketle Schmitt de, sözkonusu kararcılık akımının dayandığı temel görüşleri sonraları çok ünlenecek olan "siyasal teoloji" konulu kitabında ele almış ve egemenlik ka\Taıru etrafında geliştirmiştir. Egemenlik kavranuna yüklediği anlamla* üç yüz yıllık bir rasyonalist siyasal teori geleneğini tersyüz eden Schmitt'in gözünde egemen olan Tann, halk, millet ya da bir sosyal sınıf değildir. Egemen olan toplumda meydana gelen bir hadisenin ya da içinde bulunulan durumun "istisnai olduğuna karar veren" kişi ya da siyasi heyettir.[13] Belirli bir siyasal

* "Siyasal ceolojfyi ele aldığı kitabında Schmitt, çağımızın siyasal kavramlarının aslında din kaynaklı kavramlar olduğunu yazıyor. Egemenlik, itaat, bağlılık (sadakat), siyaseten biat etmek *(political obligation*). hak ya da kanun gibi kavramların sekülerleşmış (ya da sekurieştırılmış) dinsel kavramlar olduğunu belirtiyor. Bu husus, tabii, özellikle egemenlik kavramı konusunda netlik arz ediyor. Parlamenter demokrasilerde ulusa (ya da halka) atfedilen egemenlik her şeye kadir olan Tanrı'nın egemenliğinin bir çeşit dünyevi kopyası şeklinde karşımıza çıkıyor. Ulusun oyladığı ve onayladığı anayasalar ise Tanrının kelamına tekabül ediyor.[11] Din kökenli kavramlar ile siyaset kavramları arasında bu tür analojileri çoğaltmak mümkün. Schmitt'in siyasal tercihlerinin tümüyle karşısında olan C-Offe de onun bu konudaki görüşünü benimseyerek modem siyaset teorisinin teolojik temeller üzerinde kurulduğunu kabul ediyor ve ömegın, demokrasiye karşı beslediğimiz inancın da, gerçekte. Hıristiyan teolo|inin sekülerleşmiş bir versiyonu olduğunu söylüyor Bunun yanı sıra, din ile politika arasındaki bu sıkı bağın tabii sadece Hıristiyanlığa özgü olmadığını da ekliyor ve günümüzde "iktidarın demokratik meşruluğuna karşı çıkan tek alternatifin teokratik meşruluk" olduğunu yazıyor

sistemde durumun siyaseten “istisnai bir durum" olduğuna kim karar veriyorsa, egemen olan da odur. Bu çarpıcı formüle açıklık kazandırmak için en iyisi Schmitt’in yazdıklarını okumak:

> Burada (egemenlik konusunda] tartışma, egemenlik kavramının somut kullanımı üzerine, ve bu şu demektir: tanışına, çatışma olduğu zaman kimin karar verdiği, kimin neyin kamu yararına, neyin devletin çıkarına uygun olduğuna, kamu düzeni ve güvenliğine ve solut public’e uygun olduğuna karar veren olduğu konusundadır. İstisnai durum, ki bu durum cari hukık düzeninde tanımlanmamışım had safhada bir zaruretin meydana geldiği, devletin varlığına kasteden ya da benzer bir şeyin ortaya çıktığı durumdur, Bu durumu ampirik olarak önceden tespit etmek ve kodifiye etmek mümkün değildir.

Kararcılığın özü hakkında fikir veren bu tanımlama ve beraberindeki açıklama, gerçekte, iktidarın kullanımı konusunda kesin bir hukuksal ve anayasal çerçeveye sahip olan çağımızın hukuk devletlerinde bile egemen olan bir otoritenin mevcudiyetine işaret ediyor. Başka bir deyişle, iktidarın sahibi olanın hak ve görevlerinin büyük bir özenle sınırlandırıldığı hukuk devletlerinde bile bertaraf edilmesi mümkün olmayan bir mutlakiyelçi “an"ın var olduğunu anlatıyor. Eğer Schmitt’in dediği doğruysa, bu şu demektir: Egemenliğin ulusa ve onun temsilcisi olan parlamentoya ait olması ilkesi ve anayasal güvencelerimiz, bazı koşullarda (İd, bu koşullar da, işte, Schmitt’in sözünü ettiği istisnai durum koşullandır) aslında bir masaldan ibarettir. Ya da, bu güvenceler önemini en azından büyık ölçüde kaybetmektedirler. Zııa siyasal açıdan bir toplum için önemli olan, o toplumun istikametini çizen, geleceğini biçimlendiren bu istisnai hallerdir ve tabii, bu hallerin gerçekten de istisnai olduğuna karar veren mercilerdir.

Bu analizle vardığı sonuçlann gerçekte her demokratik parlamenter rejime sahip olan toplumlar için de geçerli olduğunu savunan Schmitt’in gözünün önündeki örnek, tabii ki, Weimar Cumhuriyeti'nin uyguladığı parlamentarizmdi. Ve Schmitt ülkesinde cereyan eden siyasal olaylardan şikâyetçiydi, parlamentonun hareketsizliğinden ve acizliğinden yakınıyordu. Parlamento siyasal

* Schmiıt kitabında bunu Fransızca yazmıştır. Başla dillere çevirilerde dc terim Fan» sızca olarak kaydedilmektedir Anlamı kamu selametidir. Bu cenm. aynı zamanda fansa Devrimi sırasında kurulan ve egemenliği üstlenen Salut Public Komitesi ne de gönderme yapmaktadır

hayatta merkezi bir rol üstlenemiyordu. Mevcut siyasal partiler arasındaki uzlaşmazlık ve ülkenin genel çıkarları konusunda konsensüs yokluğu da parlamentonun liberal demokrasi kuralla-n uyarınca ifa etmesi gereken siyasal işlevleri yerine getirmesine izin vermiyor ve parlamentonun büsbütün atalete sürüklenmesi-ne yol açıyordu. Bunun içindir ki belki de, Schmitt'in kavramsal-Laştırdığı istisnai durum, dönemin Almanyası'nda neredeyse istis-na olmaktan çıkmış, Alman siyasal hayatının doğal haline, âdeta siyasal normu haline dönüşmüştü ve rutin olmuştu. Ne var ki, du-rumun istisnai olduğuna karar verecek bir otorite de yoktu.

Bu durum, hiç şüphe yok ki, bizzat kendisi bir istisnai durum ola-rak, dünya tarihinin bir çeşit beşeri afeti olan nasyonal sosyalizmin ortaya çıkmasına ve gelişmesine zemin hazırlamaktaydı. Hukuk devletinin ortadan kalktığı, istisnai durumun yerleşıkleştiği, karar alıcının, yani Schmitt'in görüşü uyarınca "egemen olan"ın anayasa gibi, ona göre, olsa olsa olağan ve sıradan dönemlerde rehberlik edebilecek bir belgeye riayet etmek zorunda olmadığı dönem. İstis-nai şeflerin, büyük önderlerin, karizmatik liderlerin, *Führe*)*lerin *Öncelerin* dönemi. Schmitt, bu durumu tarihin bir yol kazası değil de, liberal demokrasinin aslında mantığı gereği,[14] önlenemez bir sonucu olarak gördüğü içindir ki, belki de, bu önlenemezliği Alman siyasal hayatında somutlandıran Nazilerle ittifak kurabilmiştir.

Peki, liberal demokrasinin mantığında bu zaaf ve önlenemez-ilk niçin var? Liberal demokrasinin kaosa yol açıp istisnai du-rum(lar)a meydan vermesi, onun karşı gelinmesi mümkün olma-yan değiştirilemez bir akıbeti mi? Bir mukadderat, bir yazgı mı? Ya da, istisnai durum, bir arızi an olarak her siyasal sistem çerçe-vesinde ortaya çıkması muhtemel olan ve göz önünde bulundu-rulması gereken bir olgu mu? Şayet bu doğruysa, o zaman bizati-hi siyaset olgusunun istisnai durumu potansiyel olarak sinesinde taşıdığım da kabul etmek gerekecek ve bu, bizi Schmitt'in siyase-ti nasıl tanımladığına götürecek. Bu sorulara yanıt aramak ve Schmitt'in pek ünlenmiş ve üzerinde bunca analiz ve yorum yapı-lagelen siyaset anlayışım ve tanımım görmek için yine kitapları-na başvurmaya ve onu okumaya devam edeceğiz.

Ama hemen belirtelim ki. istisnai durum koşullarının oluştuğu-nu tayın etmede nihai karar alma am her siyasal sistem için, sosyo politik bir kaos ortamı yokluğunda dahi, ihtimaller dahilinde bir

olay. Olasılığın Özellikle uluslararası ilişkiler çerçevesinde daha yüksek olduğu bir durum. Her an patlak vermesi muhtemel olan ve sistem içerisinde egemen olarnn (kral, padişah, başkan, başbakan, parlamento, şef, vb,) karşılaşabileceği bir durum. *Cas*its *belli* ilam, yani bii- ülke için neyin savaş durumu olacağının tayini de, işte, bu durumun bir örneği. Silahlı bir müdahalede bulunmak ya da sıcak bir çatışma için karar vermek de egemen olanın uhdesinde olan bir husus, istisnai durumun meydana geldiğinin tespit edilebilmesi için koşulların doruğa eriştiğine işaret eden bir husus. Durumun istisnai olup olmaması keyfiyeti egemen olanın kişisel yorumuna bağlı ve iradesine kalmış bir husus. Nitekim, ABI) Başkanı Nixon da görevi süresince dön kere nükleer savaş için düğmeye basmak ya da basmamak konusunda nihai karan vermede, kendi başına kaldığım, alınacak kararda inisiyatifin tümüyle kendi iradesine teslim edildiğini anılarında anlatıyor.

Türkiye'de de, 1974 Kıbns Banş Harekâtı için karar verenin de zamanın başbakanı Ecevit olduğunu biliyoruz. Ama egemen olanın nihai karan alması sadece uluslararası ilişkilerle ilgili olarak meydana gelen bir durum değil. Ülkenin iç siyaseti çerçevesinde de istisnai durumun teşhisi daha sonra Milli Güvenlik Konseyi aduu alacak olan beş komutanın oluşturduğu heyetin aldığı kararla kabul görmüştü ve 12 Eylül 1980 darbesiyle sonuçlanmıştı.* Keza, 1997

* İlginçtir ki. Türkiye'deki askeri müdahalelenn oluşumu ve darbeleri yapanlar tarafından gerekçelendirılmelerinin biçimi Schmıtt'in öngördüğü çizgiyi izliyor. Onun savunduğu "istisnai durum diktası" ile bizdekı ara-rejim hallerinin arasında şaşırtıcı benzerlikler var: Schmitt, istikrarı sağlayacak, toplumun kültürel değerlerini koruyacak ve anayasal düzeni yeniden tesis edecek bir heyetin, bir komisyonun işbaşına geçmesini ve bu amaçlara ulaşılınca geri çekilmesini öneriyor. 6u yolun toplumun ve devleon bekası için bir zorunluluk olduğunu söylüyor Bu yol siyasal analizlerde bir kanunsuzluk gibi gözükse de kanunsuzluğu hedeflemediğini, cam tenine, amacının hukuk duzenmin yemden ihyası olduğunu anlatıyor. Schmitt, liberal parlamenter demokrasinin kurumtannın içi boş ve sadece araçsa! nitelikli birer teknikten ibaret olmalarından öturu toplumun karşılaşabileceği tehditlere karşı direnç gosıerememelerınden şikâyetçi¹' Endişesi liberal hukuk düzeninin istisnai durum karşısında yetersiz kalması. Bunun içindir kı. anayasayı ortadan kaldırma potansiyeli taşıyan siyasi partilerin çok sıkı bir denetim altına ahnmavm da salık veriyor. Türk Silahlı Kuwetleri'nm müdahalelerinin İç Hizmetler Yasası na dayanılarak yapılmış olması nedeniyle kanunsuz olmadıkları goz onun de bulundurulmak kaydıyla, bu girişimlerin her seferinde belirtilen amaçlarının Schmitfın gösterdiği hedeflere hemen hemen harfiyen uyduğu görülüyor 27 Mayıs Darbesinin nedeni, Demokrat Parti hükümetinin 'Anayasa'yi çiğnemiş'' olması: 12 Martın nedeni, ülkeyi 'anarşiden" kurtarmak ve "kardeş kavgasına son vermek" Ama burm *çm çarpıcı olan bir başka husus da var Schmitt* m programının Türkiye'de aşma olunan ve TSK'nın dışında ısıl siviller arasında var olan bir çeşit "darbe felsefesi" diyebileceğimiz düşünce uruyla benzeşmesi. Bu konuda, bir Turk siyaset bilimcisinin 12 Eylül müdahalesine ilişkin yaptığı analız ve vardığı sonuç iyi bir örnek teşkil ediyor. Millî Güvenlik Konsey Başkam Org.

yılında Milli Güvenlik Kurulunun *28 Şubat kararlan" liberal parlamenter demokrasinin öngördüğü biçimde milli iradenin temsilcisi olan ve bu itibarla da teorik olarak ulus adına egemen olan parlamento tarafından değil. Schmiır'm tarif ettiği şekilde durumun iv tisnai olduğuna ilişkin karar verme yetkisini kendisine izafe eden kurul tarafından alındı. Demek kî, modem ve demokratik devletlerde de fiili egemenin kim olduğu anayasaların öngördüğü egemenlik anlayışının dışında da belirlenebiliyor. Liberal anayasanın teorisi ile siyasetin pratiği arasında belirli bir uyumsuzluk meydana gelebiliyor Schmitt bize siyaseten egemen olmak ile hukuken egemen olmak arasında bir fark olduğunu anlatıyor ve bu fark, ona göre, siyasetin bizatihi özünden kaynaklanan bir fark.

Siyasal hayatın pratiğine baktığımızda gerek tarihte gerek bize daha yakm dönemlerde birçok siyasal rejimin Schmitt'in sözünü ettiği istisnai durumu hesaba kattıkların), önceden kestirilemeyenin patlak vermesi olasılığını tahmin edebildiklerini ve önlem aldıklarım gözlemleyebiliyoruz. Roma böyle bir durumda diktatörlüğe başvurmayı öngörüyordu. Kamu düzenini sarsan ya da tehlike altına sokan olağandışı koşullar boyunca yani istisnai durum süresince, tüm iktidar geçici bir diktatörün eline veriliyordu. Bu Romanın varkalımı için zorunlu bir yol olarak görülüyordu. Ama olaylar yatışınca ve istisnai dunım ortadan kalkınca diktatör tüm yetkilerini devretmek zorunda kalıyordu.[17] Benzer bir uygulama biçiminin XX yüzyılın anayasalarının da öngördüğüne tanık oluyoruz. Bunlardan biri, işte. Weiniar Cumhuriyeti'nin anayasası ve onun ünlü 48. maddesi. Ünlü maddesi, çünkü Hitler'in iktidara gelir gelmez uyguladığı ve yönetimi boyunca faydalandığı madde.

Nitekim. H. Arendt de. bu tür bir hareket tarzının devrimci totaliter rejimler için bir zorunluluk olduğunu ve çok uzun bir süre sürmesinin devrimciliğin âdeta bir gereği olarak değerlendirildi-

Kenan Evren'ın demokrasiyi tesis etmek için ilk önce Türkiye'yi "genci fikirler" ile "sapık ıdeolojilcr'den kurtarmak istediğini belirten bu yazara göre, "Askerler Türk siyasetine daha yüksek doza|da 'ussallık' ahlamak ve polîtizasyon düzeyini aşağı çekmek istemiştir".Bu yorum Schmıtt'in istisnai durum tezim doğrulamakla birlikte. Schmict'in siyaset teorisine de tümüyle ters düşüyor, zira daha önce açıkladığımız gibi. Schmict siyasetin ussallık içerdiğine ilişkin Aydınlanmacı önermeyi yadsıyordu. Diğer yandan, siyaseti ıç politika çerçevesinde değil de. uluslararası siyaset açısından Schmict'in teorisine dayanarak tahlil edecek olursak, uluslararası siyasette de egemen olanın 11 Eylül terör olayından sonra durumun istisnai olduğuna karar veren, bunun ülkesine açılan bir savaş olduğuna hükmeden ve Afganistan'a asken harekâtı tertipleyen bizzat ABD baş* kamnının olduğunu söyleyebiliriz.

ğîni anlat lığı istisnai dorumun, düşmanın tümüyle yenilmesine kadar devam ettiğini kitabında indirtmektedir. Ve tabii, istisnai durumun devam edebilmesini sağlamak için de düşmanın ninniyle yenilmediğine dair yapılan propagandanın gerekliliğine işaret (Minektedır iç ya da dış (veya her ikisi) düşman tümüyle pes etmemiştir, yılanın başı ezilememişlir, kamu düzenini lelıdıt etmeye devam etmektedir, bireysel ve demokratik özgürlüklerin yeniden ihya edilmesinin sırası değildir, vatan tehlike altındadır, özetle durum istisnai olma niteliğini korumakladır[18]

Ama bizce bu uç örneklere başvurmaya da gerek yok. Zira Fransız Anayasası'run da ünlü bir 16. maddesi var ki, o da olağanüstü ve ciddi bir kriz halinde tüm yetkilerin cumhurbaşkanına verilmesini öngörüyor. Sosyalist Parti lideri P. Mitterrand tarafından "kesintisiz darbe" potansiyeli taşımasından ölürü çok tehlikeli olarak nitelendirilen bu madde, no var ki, kendisi cumhurbaşkanı olunca da iptal edilmemiştir. Ama tabii, uygulanmasına yol açacak hiçbir istisnai durum fiilen meydana gelmediği gibi, kabul etmek gerekir ki, uygulanmasına elveren bir siyasal kültür de Fransa'da yoktur ya da sadece yok denecek kadar ufak siyasal gruplarda yeşerme imkânım bulmaktadır.

Az önce gördük ki, Schmitte göre belirli t>ir toplumda egemen olan, durumun istisnai olduğuna karar veren kişi, heyet ya da makamdır. ,J. Freund Schnıitt'in bu konudaki düşüncesini tahlil ederken bize üç şıklı bir dununun ortaya çıkabileceğinden söz ediyor. Birinci şıkta, aranan cevap istisnai bir dununun olup olmadığına kimin karar vereceğine dair soruları soruya verilecek olan cevaptır. Evet; durum istisnai nü, değil mi? Kim karar verecek? İkinci şıkta başka bir soru yer alıyor; İstisnai durum var olduğu takdirde yönetim son tahlilde kimin olacak? Günlümüzün birçok anayasasında bu somların yanıtlan bellidir ve Türkiye'de örneğin, konuya ilişkin sorumluluğun Milli Güvenlik Kurulu'mm tavsiye kararıyla şekilleneceği öngörülmüş bulunmaktadır.

Ama Freund'un daha çok üzerinde durduğu başka bir şık daha var Anayasanın reddedildiği, topyekûıı kaosun hüküm sürdüğü koşullarda ve devrim ortamında egemenin kim olacağının belirlenmesinin zorluğu. Çünkü bu tür bir toplumsal ortamda egemenliğin hukukun istisnai koşullar için dahi öngördüğü çerçevede belirlenmesi artık mümkün olmayacaktır. Egemenliği belirlemede huku-

kun yerini güç ya da kaba kuvvet alacaktır.[19] Nitekim Schmitt de bunun altını çizmekten geri kalmamıştır. Ona göre, "Kaosa karşı uygulanacak bir norm yoktur. Düzenin bir anlamı olması için, Ur düzeni üretmek gerekmektedir".[20] Yasaların ve normların fiilen ortadan kalktığı bir ortamda, hukuk da yoktur, hukuku üretecek düşünce de. Bu, her şeyin alabora olduğu devrim' ortamını tarif eden bir durumdur Bu değerlendirmeyi yapmak Sclınütl için önemlidir, çünkü bu değerlendirme ona hukukun bazı koşullarda sınırlarım çizmesine imkân vermekle kalmayıp, siyasetin özgüllüğünü tespit etmesine de yardımcı olmaktadır.

Siyaset: Dost-diişman ayırımı

Siyasetin ne olduğunu belirlemek için Schmitt işe siyaset ile devletin birbirinden çok farklı şeyler olduğunu söylemekle başlıyor. Ona göre, siyaset devleti önceliyor, yani siyaset devletten önce var. devletin olmadığı koşullarda da siyaset var. Bu. tabii, daha önce de gördük ki, siyaset sosyolojisi teorisi açısından önemli bir tespit Devlet ortadan kalksa veya belirli bir toplumda şu veya bu nedenden ötürü yıkılsa da siyaset var olmaya devam edecek çünkü devlet, gerçekte, insanların birlikte yaşayarak bir toplum oluşturmalarını sağlayan bir kurum olmasının ötesinde bir olgu değil. Bu itibarla da evrensel değil, tarihsel bir olgu. O halde, devletin günün birinde yok olabileceğini ve onun yerine başka bir siyasal örgütlenme biçiminin ortaya çıkacağını düşünmek de pekâlâ mümkündür. Schmitt'e göre insanlar var oldukça siyaset de olacaktır çünkü bir toplumda örgütlenmemiş olarak yaşamayı düşünmek mümkün değildir. O halde, bir insan topluluğunun toplum oluşturabilmesi için siyasal bir örgütlenmeye sahip olması zorunlu bir koşul teşkil ediyor ve bu örgütlenme biçimi modem çağlarda karşımıza devlet olarak çıkıyor, ama siyasetin var olmaya devam etmesi için devlet bir zorunluluk teşkil etmiyor. Nitekim, bazı devrim ortamlarında ya da iç savaş halinde birbirine zıt iki siyasal iradenin çarpışmasıyla devletin çökmesine yani devletin, Althusser'in sevdiği deyimle, bir *kerte* olarak ortadan kalktığına tanık olunsa da, devletin kendini yeniden onarmasına ya da yeni bir devletin kurulmasına kadar geçen süre içinde

* Bile gore devrim ortamını değil, devrim arifesindeki ortamı tarif eden bir durum demek daha doğru olacak. Zira devrim kendi hukukunu ve kurumsallığını getirecektir. Kalıcılığı da buna bağlıdır. Bu olmadığı takdirde devrimden değil, toplumu tarumar edecek olan bir kaostan söı etmek daha doğru olur.

siyasetin ivmesini kaybetmediği, lam tersine daha da büyük bir yoğunluk kazandığı görülüyor.

Peki, devlet siyaseti içerir mi?‘ Schroitfo göre, tabii ki. içerir ve içermesi gerekir. Ne var ki, bazı durumlarda devletin siyasal niteliğinin dumura uğradığına ya da devletin siyasal bir biçimde hareket etmekten kendi isteğiyle kaçındığına lamk olunuyor Schmitt’in daha sonra Hitler in iktidarı ele geçirmesiyle birlikle sonlanacak olan Weimar Cumhuriyeti'nin yönetim tarzına karşı yaptığı en büyük eleştiri de, işte, bu noktada billurlaşıyor Ona göre, Weimar Cumhuriyeti siyaset yapma yeteneğinden yoksun* laşmış bir devlet yapısı arz ediyor. Çünkü sahip olduğu -hukuk tekniği açısından- “mükemmel anayasa" onun güç üzerinde temellenmesi gereken bir siyaset gütmesine engel teşkil ediyor, oysa ki. Schmitt’in görüşünde, siyasetin doğasında güç olgusu var.[22] Aşın hukukçuluk taslayan tavrından ötürü güç olgusundan imtina eden bir siyaset gerçek anlamda siyaset olmaktan da çıkmaktadır. Zira, bir ülke için önemli olan hukuk açısından mükemmel bir anayasaya sahip olması değildir. Önemli olan, soınut so* runlan çözme yeteneğine sahip olan, toplumsal çatışmaları gidermeyi başaran, toplum için gerekli olan değişimleri gerçekleştirmeye müsait olan bir siyasal rejimle donatılmış olmasıdır. Oysa ki, Schmiu’in gözünde, Weimar Cumhuriyeti anayasası bu nitelik* lerden yoksun bir anayasadır ve bu anayasanın savunculan Hit* ler’in gelişini, hem de hukuka uygun hir biçimde gelişini göz göre göre hazırlamış bulunmaktadırlar.[23]

Weimar Anayasasının yandaşlarının bu hataya düşmiış olmalarının bir nedeni vardır: Siyaseti bilmemek, neyin siyaset olduğunu, neyin siyaset olmadığım kavramakta zorlanmak. Nitekim, Schmitt’in siyaset nosyonu üzerine yazdığı kitabın önsözünde .!. Freund de “siyasetin kriterini tespit etmenin, neyin siyasal olduğunu, neyin siyasal olmadığını teşhis etmenin" Schmitt için önemini vurguluyor. Tüm diğer başka türden toplumsal ilişkilerin dışında ve bunlardan bağımsız olarak bilfiil siyasetin niteliğini, siyasetin hüküm sürdüğü ilişki türünün özgüllüğünü saptamak Schmitt in belki de başta gelen entelektüel kaygısı. Ona göre, bir ilişkinin siyaset içerip içermediğinin, bir olayuı siyasal olup olmadığının bir kıstası var. dost-dıışman ilişkisi. Schmitt, siyaset

* Cari Schmıu’m siyasete ilişkin tezlerinin açılımlı bir analizi *Sıyıul* fCavramı başlıklı çalışmasına Aykut Çelcbi’run yazdığı sunuşu yer almaktadır.-'

ilişkisinde buyruk-itaai yani iktidar olgusunun da var olduğunu kabul ediyor, ama ona göre, siyasetin özgüllüğünü başka bir z_p. minde aramak daha doğru. Sadece siyasal olarak nitelendirilebi. lecek bir ilişki türünde var olan dosl-düşman ilişkisi siyaseti teş- his etmede en belirgin özellik. İlişkinin dost »düşman çerçevesin- de var olması siyaseti tanımlayan esas kriter. Bu nedenledir ki, si- yaset yapanın (kişi, kurum ya da herhangi bir insan grubu) dos» tunu ve düşmanını teşhis edebilmesi ve dost ile düşmanı ayırt et- me yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Bu yeteneğini yitir- miş olan devlet, bir kerte olarak siyasal olma ve siyaset yapma olanağından da yoksunlaşmış olmaktadır. Siyasette aslolan, her tüıiü alüaki ve hukuksal mülahazalar dışında düşmanı belirleye- bilmek ve bu düşmana karşı taarruza geçebilmek veya onun taar- ruzuna karşı savunma imkânlarına sahip olabilmektir.

SchmitTe göre düşmanın gerçek bir tehdit teşkil etmesinin de pek önemi yoktur, "(düşmanı teşhis etmek için] onun bir yabancı, bir *öteki* olması ve nihayet onunla önceden saptanmış genel norm- lar vasıtasıyla ya da tarafsızlığı tespit edilmiş bir üçüncü şahsın ha- kemliğiyle çözülmesi mümkün olmayan çatışmaların meydana çık- ma ihtimalinin var olması yeter".[24] Zira, taraflar arasında fiili bir ça- tışma patlak verdiğinde ancak çatışmada taraf olanlar gerekli kara- n almak durumundadırlar. Birinin varlığının cüğerininkini yok etme potansiyeli taşıyıp taşımadığına taraflar kendileri karar vereceklер- dir. Ve dostu düşmandan ayırt etmek için sezgi ve siyasal içgüdü sa- hibi de olmak lazım gelmektedir. Düşmanın düşman olduğunu bil- mek için onun estetik ya da ahlaki değerlere sahip olup olmaması- nın da önemi yoktur. Gerçekten de, ahlaken kötü olanın, estetik ba- kımdan itici olanın ya da ekonomik açıdan zararLı olanın mutlaka düşman olması gerekmez. Tıpkı ahlaki kriterler açısından iyi ola- nın, estetik açıdan güzel ya da ekonomik açıdan faydalı olanın da siyaseten dost olarak tanımlanmasını gerektirmediği gibi. Çünkü Schmitt'in siyaset anlayışında, kavga bir şey uğruna ya da bir şeye karşı değil, dost bilinen kişi(ler) adına ya da düşman olarak belirle- nen kişi veya kişilere karşı güdülen bir kavgadır.

Siyasal anlamda tanımlanan düşman, kişisel nefretleri uyandı- ran biri de değildir. Kişise! nefret yada garezin siyasette değil, sa- dece özel yaşamda bir anlamı olabilir. Düşman, bizim kişisel raki- bimiz değildir, bize şalisen muhalif olan kişi de değildir. Siyasette düşman her zaman kamu yaşamı açısından düşman olandır ve boy-

le tanımlanan düşman bütün bir halk için tehlike çanlarının çaldı* ğıno işaret eden bir tehdittir. Bunun içindir ki. hasım olarak belirlenmiş olanı şalisen sevmenin ya da ondan şahsen nefret etmenin de hiçbir anlamı yoktur. Hasım olarak belirlenmiş olanı topyekûn dışlamak, ona diz çöktürmek, belini kırmak, hatta yok etmek siyasetin esas hedefi olmalıdır. Bu nedenledir ki, sonuç olarak, siyaset ilişkisi toplumdaki tüm diğer ilişkilerden farklı bir niteliktedir ve belirleyici bir etkiye sahiptir. Weimar Cumhuriyetimn siyaset zaafıyeti ve yetersizliği, dost-düşman karşıtlığını tespit edememiş olması, Nazizm'in yükselişinin sorumlusudur. Zira dost-düşman ilişkisi üzerine bina edilmiş siyaset belirleyicidir, ama diğer yandan, dostu düşmanı tefrik etmemek, başka bir deyişle, siyaset yokluğu da aynı ölçüde belirleyicidir. O halde, Schmitt'e göre, siyasetin belirleyiciliğini ekonomi gibi siyaset-dışı etkenlerde aramaya da hiç gerek yoktur zira "dost-düşman karşıtlığı gibi özgül bir karşıtlığın mümkün olan tüm diğer karşıtlıklardan ayırt edilebilmesi ve özerk bir alan olarak düşünülebilmesi hususu siyasetin özerkliğini kanıtlamaya tek başına yetmektedir".[25]

Dost-düşman karşıtlığının siyasetin kriteri olarak belirlenmiş olması siyasetin tehlikeli ve ürkütücü bir alan olduğunu ister istemez düşünmemize yol açabilmektedir. Siyasetin "ateşten gömlek" olduğuna ilişkin imgeler ve Osmanlı döneminden bildiğimiz "siyaseten kati" ya da idam cezalarının uygulandığı "meydan-ı siyaset" gibi deyişler bizim belki de bu konuda daha da duyarlı olmamıza yol açabilmektedir. Ama gerçek o ki, Schmitt'in analizi siyasal düşmanın yok edilmesine cevaz veren bir görüşün kabulüne yol açmaktadır. Bu görüş uzantısında, düşmanı yok etmekten kaçınmanın kabul edilebilir bir tek nedeni olabilir ki, o da düşmanla anlaşma yapmanın daha yararlı olacağına ilişkin bir kanaatin uyanmasıdır. Aksi takdirde, diyor Schmitt, düşman siyaset gereği elenmesi gereken bir unsurdur ve bundan geri kalan da bizzat kendisi elenmeye hazır olmalıdır.

Diğer yandan, Schmitt'in siyaseti tanımlamak için ortaya koyduğu kritere göre, öyle anlaşılıyor ki, bir toplumda siyasal birala-

* Schmitt. Özel düşman ile kamusal düşmanı birbirinden ayırmanın önemine işaret etmektedir. Bunun için, İncil'in "Düşmanlarınızı seviniz" ayetine gönderme yapıyor ve buradaki düşman olarak kastedilenin tabii ki kişisel düşman olmadığını belirtiyor Zira, diyor Schmıu, "Hıristiyanlık ile İslam arasında bin yıldır süren mücadele konusunda. Arapları ya da Turkleri sevmek uğruna Avrupa'yı savunmak yerme onu Islam a teslim etmek kimsenin aklına gelmemiştir."'[6]

nın var olması için mutlaka "yabancının ya da “öteki”nin rie var olması şarttır. Ve bu öyle bir “yabancfdır ki, onunla anlaşabilmek için ortak herhangi bir zemin bulmak da imkânsızdır. Onunla hiç. bîr alanda ortak olmak ya da buluşmak mümkün değildir, çünkü üzerinde anlaşma sağlanabilecek oıtak normlar yoktur. Yabancı, kelimenin tam anlamıyla bir yabancıdır. Yabancıyla paylaşılan herhangi bir ortak değerler sistemi yoktur, çalışmayı önleyecek herhangi bir ortak ideal yoktur, onunla üzerinde mutabakat sağ. lanabilecek hiçbir şey yoktur. O, bize “ya ben ya o" dedirten, düşman olarak bellediğimiz varlıktır.

Bu. mut lak bir karşıtlığının resmidir ve bizi “Tanrıların savaşı", yani sureti katiyede bağdaşması mümkün olmayan tarafların yüzleşmesi ve karşı karşıya gelmesidir. Bu durumda, düşman olarak beliren yabancıya karşı birtakım tartışmalar ve müzakereler yoluyla argümanlar geliştirmek de boşuna bir çabadır. Zira tarafların birbiriyle çarpışan değerler sisteminin akılcı bir zeminde temellenmemesinden ötürü herhangi bir uzlaşmanın ortaya çıkması mümkün değildir. Alan usun değil, us-dışılığın hüküm sürdüğü alandır ve işte bu nedenle de Schmitt modemitenin bir icadı olan siyasal ussallığın olanaksızlığını savunmaktadır. Ussallığın mümkün olmadığı bir durumda savaş halini bertaraf etmek de mümkün değildir. Siyaset dost-düşman ayınmı üzerine bina edilmiştir ve bu ayıtım üzerinde temellenen siyaset her an “meydan ”a inmeye hazırdır. Düşmanı caydırmayı başaramayan ya da caydırma gücünü kullanmak istemeyen bir siyaset sahibinin karşısında bir tek şık kalnuşar Düşmanı ezmek. Düşmanı ezebilmek için kendisinin de yok olmasına neden olabilecek kapışmaya, yani savaşa hazır olmalıdır. Hazır olmalıdır, çünkü bilmelidir ki, “öteki” bundan kaçınmayacak ve hücum etmek için firsat kollayacaktır. Karşı taraf, bizim meşhur “su uyur, düşman uyumaz" misali, saldırıya geçmek için her zaman iutzır olacaktır ve firsat kollayacaktır.

Schmitt’in siyaseti tanımlama anlayışı uyarınca, siyaset bir toplumsal olgu olarak sadece belirleyici bir niteliğe sahip değil. Ayru zamanda da çatışmanın, mücadelenin, kavganın, bir adım daha ileri gidildiğinde de savaşın hem kaynağı hem de odağı olarak karşımıza çıkıyor. Bu anlayış tabii, bu çalışmanın devamı olarak yazacağımız kitabın ikinci cildinde demokrasi konusunda da göreceğimiz gibi. Habermas’ın öngördüğü iietişimsel ve müzakereci demokrasi modeline âdeta bir antitez teşkil eıinektedir. Keza, Mouffe ve Lac-

lau gibi radikal demokrasi deyimlemesiyle çoğulculuğu savunan teorisyenlerin de görüşlerinin peşin bir yadsıması olarak karşımıza çıkmakladır. Gerçeklen de Schmitt, sizinle aym değerleri paylaşmayan, ortak bir zeminde buluşmanızın mümkün olmadığı (ve bu nedenle de, işte, hasım olarak nitelendirmeye mahkûm olduğunuz) tarafla barışçıl amaçlı tartışmalara girişmenin abes bıı uğraş okluğunu ilan etmekte ve liberallerin bu yöndeki çabalarına meydan okumaktadır. Ama belirtmemiz gereken bir husus daha var ki, o da, Schmitt'in dünya görüşünü ve radikal söylemini sahiplenmemekle birlikte siyaset teorisyenlerinin hemen hemen tümünün siyaseti bir çatışma alanı olarak görmüş olmalandır.

Bir adını daha ileri giderek, vurgulamak gereken bir husus daha olabilir: Siyasal olgu hakkında düşünmenin belki de en isabetli yolu, Schmitt'in sözünü ettiği istisnai durumu göz önünde bulundurmakla mümkün olabilir. Bu, tabii, demek değildir ki, siyasette, hem de şükürler olsun, çok daha uzun süren istisna dışı, yani olağan durumlar yoktur. Gayet tabii ki, olağan dununlar, hadisesiz, çekişmesiz, patırtısız gürültüsüz, siyaset ve toplum kurallarının geçerliliğini koruduğu ve Hegel'in tarihin "beyaz sayfalan" olarak tarif ettiği dönemler galebe çalmaktadır. Ama Schmitt siyasetin analizini yapmak için istisnai durum üzerinde durmanın daha anlamlı olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımın "somut yaşamın felsefes'fnin bir gereği olduğu kanısındadır, "(bu felsefe uyannca) paradoksun kuraldan daha önemli olduğu düşünülebilir. Paradoks meraklısı olmaktan ya da herhangi bir romantik ironiden ötürü değil, her an birbirini tekrarlayan ortalama durumlar analizlerinden çok daha ciddi bir analizin gereği olarak. İstisna, normal durumdan çok daha ilginç. Normal durum hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisnai durum ise her şeyi kanıtlar. İstisna kuralı teyit ve tescil eden dununduır. Aslında istisnanın varlığı sayesinde ve istisna diye bir şey var olduğu içindir ki kural, karşımıza kural olarak çıkmaktadır".[27]

Birçok siyaset leorisyeninin siyaseti çekişmenin (örneğin, Foucault'nun incelemelerinde de görüleceği gibi, "agomsUk" ilişkilerin) alanı olarak tanımladıklarını yukarda hatırlattık. Gerçekten de, olayı Schmitt'in deyimiyle ifade etmeseler ya da aynı şekilde kelimelendirmeseler de, siyaset olgusu üzerine düşünen önde gelen isimler Sc hmitt'in sözünü ettiği istisnai dununu \urgulayage!nıişler ve teorik çalışmalarını istisnai durumlardan hareketle sürdürmeyi benimsemişlerdir. Örneğin Platon. AtinalIlar ile İspanaklar arasm-

daki mücadeleyi talüü ederek ve bu iki Yunan kavnıinin birbiriyi$_{e}$ kapışmasmm doruk noktasına vardığı Peloponnesos Savaşı'm de. ğerlendirmek suretiyle *Devfel'i* yazmıştır. Bu örnekten yola çıkarak daha yakın tarihe geldiğimizde de, görüyoruz ki, gerek Machiavelü gerek Hobbes yaşadıklan toplumlarda cereyan eden istisnai durum(lar)dan hareketle siyaset hakkında düşünce üretmişlerdir.

Bin, İtalya'daki site-devletler arasmclaki rekabet nedeniyle meydana gelen muharebelerden ötürü İtalyan birliğinin gerçekleşmemesinden şikâyetçi olduğu için Prens'i, diğeri ise İngiltere'yi sarsan din savaşlarından duyduğu endişeden ötürü *Leviathan'ı* yazmıştır. Tanım gereği, istisnai bir durum örneği teşkil eden devrimin Fransız toplumunda yarattığı alabora, Tocqueville'in düşüncesine yön vermiş ve onun demokrasi teorisini geliştirmesine yol açmıştır. Marx'in siyaset düşüncesi sıruflararası çatışma ve bir sınıfın diğerini sömürmesi üzerinde temeUenmiştir. Weber'in siyaset teorisine zemin oluşturan ise yaşadığı dönemin çeşitli Avrupa ülkelerinin emperyalist emelleri uğruna birbirlerine karşı giriştikleri amansız mücadele ile Marksizm gibi "seküler bir dinin" toplumu kuşatmaya başlaması olmuştur. Yani, Öyle anlaşüıyor ki, ortalık sütlimanken, her şey yolunda giderken siyaset üzerine düşünce üretmenin gereği duyulmamıştır. Siyaseti düşünmek normal zamanda hiçbir şekilde tartışmaya açılmayan gerçeklerin ve kuralların sorgulandığı, doğru olarak bilinen şeylerin yadsınmaya başlandığı, değişmez zannedilen kanaatlerin yıkıldığı ve artık hiçbir şeyin kesin olmadığı, tam tersine her şeyin imkân dahilinde olduğu ve beklenmediklerin hüküm sürdüğü olağandışı dönemlere özgü bir zihinsel uğraş olmuştur. Kargaşa ve ihtilaf ve uyuşmazlık, yukarda saydığımız filozof, siyaset bilimci ve sosyologlar ve tabii, daha niceleri için siyaseti düşünmenin hayat suyu, siyaset teorilerinin ana kaynağı olmuştur.*

Schmitt'in tespitleriyle hemfikir olmayan ve fakat bu tespitle rin doğruluğunu görenlerin başında, daha Önce de belirttiğimiz gibi, Chantal Mouffe gelmektedir. Mouffe, Schmitt hakkında kaleme alınan makalelerin derleyicisi olarak editörlüğünü yaptığı kitabın önsözünde şöyle diyor "Kuşkusuz, Schnıitt liberal kulak-

* Bu yorumun yalnızca yukarda zikredilen klasik donem ve modem zamanlar siyaset bilimcileri ıçm değil, günümüzde postmodern bılımadamlan için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, j F Lyotard *Le Dıfferend* adlı kitabında da şöyle der "Ya düşüncenin çıkış noktası mutabakat değil de, ihtilaf ise?"

lara çok ters gelen şeyler söylüyor (...) ama söylediği şeylerin yarattığı nefret belki de bunların doğru olmasından ileri geliyor".[28] Schmitt in görüşleri liberal demokrasiyle açık bir uyuşmazlık içinde. Uyuşmazlığın da ötesinde, görüşleri liberal demokrasiye ISO derece zıt olan görüşler. Bu, cümle âlemin malumu olan bir şey. Evet, Mouffe'un izlediği mantığa aşina olmayanlar için şaşırtıcı gelebilir, ama ona göre, Schmitt'in çalışmayı -düşmanlığa kadar varacak olanı dahil olmak üzere- siyasetin tanımlayıcı özelliği olarak değerlendirmiş olmasını dikkate almak gereklidir. Schmitt'in siyaset analizini görmezlikten gelmek ve/ya da bir kenara atmak mümkün değildir. Değildir, çünkü Mouffe'un savunduğu ve geliştirdiği demokrasi teorisi bakımından da bu yorumlardan çıkarılacak pek çok ders vardır.

Bunlardan biri, Mouffe'un gözünde demokrasilerde meydana gelen konsensüsün, yani oydaşmanm, bü* paradoks gibi gelse de, gerçekte, *çalışmalı bir konsensüs* oluşudur. Demokratik tartışma herkesçe kabul edilmesi istenilen *tek* ve *biricik* rasyonel çözüme ulaşmak ya da sonuca varmak için yapılan bir müzakere değildir. Demokratik tartışma karşıtlar arasında sürdürülen bir karşı karşıya gelme ve yüzleşmedir. Gerçekten de, karşıtlık kavramı liberal demokrasinin yeni tanımlanmasında çok büyük bir önem taşıyor çünkü karşıtlığın alum çizmekle siyasallığın, ister dikta rejimlerinde ister demokratik rejimlerde olsun her zaman bir değişmez olarak içeriğinde bulunan antagonizm boyutu göz ardı edilmemiş oluyor. Bize karşıt olan bir bakıma hasını olarak da belirlenebilir, fakat bu hasım ya da bu düşman demokrasi teorisine göre -ve bu demokrasilere özgü bir husustur- meşru bir düşmandır, düşmanlığı meşru bir düşmandır. Demokrasinin var olduğu yerde bu hasımla ortak bir zemin üzerinde ve paylaşılan kurallar çerçevesinde mücadele edilmektedir. Bu, Schmitt'in tezlerine tamamen aykırıdır, ama diyor Mouffe, birbuine hasım olan taraflar, evet, birbirlerine karşı kıyasıya mücadele ederler. Mücadelelerini liberal demokrasinin etik ve siyasal ilkelerini kabullenmiş olarak, hatta kendilerine mal elmiş olarak sürdürürler.[29]

Mouffe'un bu yorumu, şüphesiz, Schmitt'in elinin tersiyle reddedeceği bir yorumdur çünkü o, yu kardaki açıklamalarımızda da gördüğümüz gibi, baştan beri hasınüar arasında oturup konuşmanın, uzlaşma noktalan aramanın boşuna bir çaba olduğunu savunmakta ve tarafların ortak prensiplere ve aynı mücadele biçimlerim*

saJıip olmadıkları görüşünü benimsemiş bulunmaktadır. Moufie ise, bir makalesine koyduğu başlıkta dediği gibi. “Çağdaş demokrasiyi Sclunitt’le beraber ve Schmitt‘e karşı düşünmeyi” önermektedir. Schmitt’le “beraber düşünmeye evet, diyor Mouffe. Çünkü onun tanımına göre siyasetin içeriğinde var olan düşmanlık boyutunun gerçekçiliğini inkâr etmek mümkün değil. Ama diğer yandan da, hayır: Selimitt'e “karşı” düşünmek de gerekiyor. Mademki SchnıitTin siyasete ilişkin tanımı taraflar arasındaki düşmanlığın üzerinde temelleniyor, liberal demokrasinin de hedefi düşmanlık ortamım pekiştirme potansiyelini taşıyan koşullan değiştirerek siyasi mücadelenin basımlar arasında değil, birbirlerine karşı sadece muhalif ve karşıt olanlar arasında cereyan etmesini sağlamak olmalıdır. Bunun için, diyor Mouffe, liberal demokrasiyi çoğulculuğun en uç noktasına kadar götürecek radikal modellerin üzerinde durmak, onlan düşünmek gerekiyor.[30]

|. C. Lefort, *Elements dune Critique de la Bureaucrwe,* Gallimard, Paris, 1979.
2. C. Lefort, *Essais sur le Politique,* Seuil, Paris, 1986, s.10,
3. C. Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre de Machiavel,* Gallimard, Paris, 1986.
4. N. Machiavelli, *Oeuvres Completes. Discours sur la premiere dCcade de Tite-Live.* La Pleiade, Gallimard, Paris. 1952.
5. C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel.* s. 451-690.
6. *a.g.e.,* s. 381-382.
7. W. E. Schuerman, *Carl Schmitc the End of Law,* Rowman & Littlefield, Boston, 1999.
8. D. Dyzenhaus, "Putting the State Back in Credit", *The Challen♦ge of Carl Schmitt,* (C. Mouffe). Verso, Londra, 1999, s. 75.
9. C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitz* ve The *Return of the Political,* Verso, Londra, 1993.
10. C. Mouffe, *Le politique ec ses enjeux,* La D6couverte, Paris. 1994, s. 121.
11. C. Schmitt, *Theologie politique,* Gallimard. Paris. 1988, s. 15-17.
12. C. Offe ve U. K. Preuss, "Democratic Institutions and Moral Resources", *Political Theory Today,* D. Held (der.), Policy Press, Cambridge, 1995, s. 147-147.
13. P. Hirst, *The Challenge of Carl Schmitt,* s. 8-17.
14. C. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 33-50.
15. John P. Maccormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism,* Cambridge University Press. Cambridge, 1997.
16. M. Heper, *The State* Trad/c/on *in* Turkey, Eothen Press, North Humberside, 1985, s. 145.
17. S. E. Finer, *The History of Government: Ancient Monarchies and Empires,* cilt I. Oxford University Press. Oxford. 1955, s. 385-438.
18. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Harcourt Brace & Co., New York, 1979. s. 341-459, Türkçesı için bkz. *Emperyalizm/Totalitarizmin Kaynakları,* iletişim, Istanbul. 1998.
19. J. Freund, L'essence du politique, Sirey, Paris, 1965. s. 125-127.
20. C. Schmitt, *Theologie politique,* s. 20.

21. C. Schmitt, *Siyasal Kavramı,* Metis, İstanbul, 2007; Aykut Çelebinin Sunuşu: "Siyaset Kaderimizdir; Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı."
22. J. Freund, "Preface", *La notion de politique.* Flammarion, Paris 1988, s. 14-38.
23. C. Schmitt, *The Crisis of. Parliamentary Democracy.*
24. C. Schmitt, *La notion de politique,* s. 64-65.
25. C. Schmitt, a.g.e..s.67.
26. C. Schmitt, a.g.e.,s.66.
27. C. Schmitt, a.g.e..s.25.
28. C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt,* s. 2.
29. C. Mouffe, a.g.e., s. 4.
30. C. Mouffe, "Penser la democratic moderne avec, et contre Carl Schmitt", *Le politique et ses enjeux,* s. 120-142.

Elit teorisi ve siyasetin belirleyiciliği

Seçkinlerin yönetimi ve siyaset sınıfı
Rekabetçi elitizm ve Schumpeter
Siyasetin belirleyiciliği: Türkiye örneği

Daha önce gördüğümüz Marksist teorisyenlerin aksine, elitler üzerinde araştırmalar yapan siyaset sosyologlan düşüncelerini belirli bir toplumda siyasetin konumu üzerinde yoğunlaştırmanuşlardır. Siyasetin özerk bir olgu mu, yoksa bağımlı mı olduğuna ilişkin herhangi bir tespitte bulunmayı da öngörmemişlerdir. Siyaset biliminde elit teorisyenleri olarak anılan Vilfredo Pareto, Robert Michels ve Gaetano Mosca'mn temel amacı gözlemledikleri bir olguya yarut bulmak ve bu olgunun nedenlerini izah etmek olmuştur: Nasıl oluyor da her yerde ve her zaman ufak bir azınlık çoğunluğu yönetmekte ve toplumdaki siyasi karar alma yetkisini kendi elinde tutabilmekledir? Onları ilgilendiren bir diğer husus da bu durumun değiştirilebilirliği ya da değiştirilenıezliğiyle ilgilidir. Ama ilginçtir ki, elde ettikleri bulgular ve vardıkları sonuç siyasetin konumu hakkında da bü değerlendirme yapmalarına neden olmuştur. Çünkü onlar, tüm toplumlarda var olan bir seçkinler azınlığının, elitin, siyaseti oluşturmasının kaçınılmaz ve dolayısıyla, değişmesi mümkün olmayan bir durum olduğuna kanaat getirmişlerdir. Elit teorisi adıyla anılan bu görüş, siyaseti toplumsal gelişmeyi belirleyici bir unsur olarak değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra, elit teorisinin, hiç şiiphc yok ki. bir diğer uzantısı da ilerdeki sayfalarda göreceğimiz gibi, demokrasi ve hatta gene) oy uygulaması üzerinde bazı çekincelerin meydana gelmesine yol açmış olmasıdır. Siyasetin özerk ve belirleyici bir olgu olduğu görüşü gerçi, ta Antikçağ'a dayanmaktadır. Ant ikçağ'da da Plato, Aristo ve başka filozoflar siyasetin belirli bir bağımsızlığa sahip bir olgu olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre, tüm siyasal sistemler zamanla bozulmaya mahkum olan olgulardı. Böylelikle, monarşi istibdat (despotizm) rejimi-

ne. aristokrasi oligarşiye, demokrasi de çoğunluğun diktasına dönüşebiliyordu. XVIII. yüzyılda da. örneğin, Montesquieu, her ne kadar siyasal rejimlerin sosyo-okonomik koşullar uyarınca değışirlık gösterdiklerini belirtiyor ve siyasetin özerk olmayan bir olgu olduğunu kabul edıyorduysa da, o da Eski Yunan filozoflarının etkisinde kalmış ve siyasetin özerkliğini -belirli sınırlar dahilinde de olsa- kabul etmiş bulunuyordu, Ama tabii, Böne» sans dönenimin ünlü siyaset düşünürü Maohiavollfden esinlenerek siyasetin özerk bir olgu teşkil ettiği, toplumsal gelişmede vo tarih oluşturmada belirleyici bir nitelik taşıdığı gonışüne yukarda sozıinti etliğimiz elit teorisyenleriylc birlikte asıl XX. yüzyılda tanık olmaya başlıyoruz.

Bu akimin başla gelenleri Vılfredo Pareto, Roberto Michels ve Gaetano Mosca, tıpkı soykııtüklerinin başında olan Machiavelli gibi karamsar bir dünya görüşüne salupt ırler. Benimsedikleri gerçekçilik uyarınca *rralpnlitik* yanlısı olup, güçlü iktidar ve sınırlı bir demokrasiyi savunagelmişlnrdir. Onlara göre, eşitsizlik toplumsal yaşamın değişmez bir verisini teşkil etmektedir. Eşitsizlik var olduğu sıırecc -ki, hep var olacaktır- demokrasi adı altında biçimlenen siyasal sistemler bir aldatmaca ve yanılsamadan ibarettir, çünku gerçekle demokrasi erişilmesi mümkün olmayan bir idealdir. Her üçü de siyasal iktidarın ufak bir azınlığın, seçkinlerin, kitlelere hâkim olmasıyla oluştuğuna dikkati çekmektedir. Bu ekole göre, kitle ile seçkinler arasındaki ayırım toplumlann değişmez kaderidir, âdeta bir toplumsal yasadır. Hal böyle olunca da. Marksist tezin 180 derere karşılı olan bir görüşle, toplumsal değişimi, tarihi ve siyaseti elitlerin kendi aralarındaki iktidar kavgasına indirgemek mümkündür.

Seçkinlerin yönetimi ve siyaset smıfı

Pare t o analizinde *liin'i'lrr* ile *kalıntılar adını* verdiği iki kavramsal kategoriden lıareket etmiştir.[1] Türevler, siyasal sistemle ilgili (ya da toplumun dinsel, ekonomik, vb gibi diğer alt-sistemleriyle ilgili) olarak ileri sürülen görüşler, doktrinler ve teorilerdir. Bunlar zaman içerisinde değişirtik gösterebilmektedirler Kalınalar ise, insanların psikolojik dünyalarına ilişkin değişmez ruhsal durumlardır. Paretoya göre, tarihin motorunu, işte, bu kalıntılar teşkil eder. Kalıntılar adı altında kavramsaJlaştırdığı olgu, duygular, içgüdüler, mantık süzgecinden geçmemiş us-dışı düşüncelerdir. Bunlar, diyor

Pareto. belirli bir toplumun değişme?, vv ebedi kimliyim biçimlendiren olgulardır. Parolo, Marksist teennin sınıf nuU iidelcsi tezim kabul etmez ve onun yenne *dilinin doluşuru* teorisini önerir İki teoriye göre, tarih lıelîrli bir seçkinler grubunun Inr diğeri t amfin dan ikamesinden ibarettir I lor toplumda da, gördüğümüz gibi, bir HU tabaka ve kitle ayınım vardır. Küt sayı it»l*ariyle ufak bir «/.»itliktir. ama topluma damgasını vuran, toplumun niteliğini oluşturan kitle değil, bu elit tabaka, seçkinler /Unuesıdu.

Elit zümreye dahil olmak ise herkesin hara değildir Çünkü l'.ıroto'yn göre, elit kişinin özellikleri arasında olağanüstü meziyet* lere saltip olması, doğal hır üstünlüğe, doğuştan yeteneğe sahip olması gibi hususlar yer almaktadır Killin üyeleri kemli uğraş ve mesleki alanlarında istisnai meziyetlere, yeteneklere ve bereriye sahip kişilerdir. Elit kişiler, doğal yeteneklerinden otüni yaptıkları işlerde vasat iusiuılardan daha yüksek bir performans gösterebilen, ustun başarılı kişilerdir. Pareto bu gorıişümi şöyle ı/aıı etmektedir: "Her çalışına alanının çeşitli kollun için tıpkı sıtmvlıır da olduğu gibi not verildiğini varsayalım, Örneğin, mesleğim kusursuz bir biçimde ifa edene 1(1 üzerinden Ul verelim. Kıç mUşte ri çekemeyen bir dükkân sahibine I verelim kı, gerçeklen de İm dala olana da 0 verebilelim. Milyonlar kazanmayı başarana, ister iyi ister kötü yollardan olsıın, 10 verelim. dinlerce frank kazanabilene ise (3 verelim. Düşkünlcryurdumia olana da ü verelim", hu açıklamadan da anlaşıldığı gibi, faaliyet ulanlunmüı en iyi noht tutturabileıder seçkinlerdir, eliiin üyeleridir. Paretıı. uynaı, hıı eliti de ikili bir sınıflandırmayla incelemektedir *tiyatsal ditlerve* siyaset dışı işl(*vler goı en *luplınısal diller.* AmaUbıl, İmrada sunin herhangi bir bireyin seçkinler grubuna girmesinin, elit tabakaya daiul olmasının luuıgı mekanizmayla gerçekleştiğiyle ilgili. Mademki, elit olmak bir yetenek işidir, bu, babadan oğulaaktarılabilecek bir şey değildir çünkü seçkin bir kişinin çocukları yeteneksiz olabilir. Bunun içindir ki, toplum içindeki eski elitlerin ye* nni sürekli olarak yeni elitler alabilmektedir. Pareto'nun açıklamasına göre, bu yeni elitler toplumun alt labakıilanndim gelen kişilerdir. Yeni elitler, toplumsal hareketlilik (sosyal muinlin?) mekanizmasıyla toplum hiyerarşisinin zirvesine erişebilmiş kişilerdir. Toplumsal değişim de, işte, bu *elUkrut (Maşımı'* yla meydana gelmektedir. Pareto'nun deyimlemesiykç değişim "bireylenn bu iki grup arasında, elit ile toplumun geri kalan kısmı arasında ki dolaşımı" yla mıımkün olabilmektedir.

Bu dolaşım süresiz bir *döngü* teşkil eder. Dolaşımı meydana getiren faktör de Pareto'nun analizlerinde merkezi bir önem taşıyan iki psikolojik olgudur: kurnazlık ve güç. Pareto'ya göre bazı diller kurnazlıkları, bazıları ise güçlü olmaları sayesinde egemenliklerini kanıtlarlar. Kurnazlığıyla egemen olmayı başarmış olan bir elit, toplum içerisindeki en kurnaz kişileri de kendine çekecektir. Böyle bir oluşumla, toplumda kumazbk niteliği ağır basan bir elit meydana gelecektir. Kurnazlıkları ön planda olan elitlere Pareto *Tilkiler* adım vermektedir. Bu elit güç kullanmaktan âcizdir, oysa ki, karşısında güçlü olan, ama gücünü —şimdilik- kullanma hünerinden ve sanatından yoksun olanlar da vardır ve bunlar *Arşlarda* r'dır. Günün birinde, güçlüler de bu beceriye sahip önderler bulabilirlerse zafere ulaşacak ve iktidarı ele geçireceklerdir. Kimdir bu önderler? Mevcut elitin içinden çıkan muhaliflerdir, *karşı-elitlei 'dı*. Pareto'ya göre, bu döngü üelebet devam edecek ve elitler birbirinin ardından, peşpeşe, toplum sahnesinin aktörleri olacaklardır. Bu açıklamaya göre, işte, tarih de "aristokratlar mezarlığfndan ibarettir. Ama bu değişim, yani mevcut elitlerin çöküp yerlerini yeni elitlere bırakması olgusu Pareto'ya göre, toplum için çok yararlı bir olgudur. Yararlıdır, çünkü elitlerin bu bitmez tükenmez dolaşımı toplum içerisinde en yetenekli bireylerin dikey hareketliliğini (sosyal mobilitesini) sağlamasından ötürü, toplumsal dengenin devamlılığına yol açmaktadır. Bu dolaşım yararlıdır, çünkü bir yandan dengeyi sağlarken, diğer yandan da, toplumsal değişime yol açmaktadır. Zira, Pareto'ya göre, elitlerin dolaşımı toplum içerisinde fikirlerin de dolaşımına yol açmakladır. Elit kapalı bir toplumsal grup teşkil etmez. Ortaçağ Avrupası'mn feodal zümreleri gibi bir dizi hukuksal setlerle sınırlandırılmış ve korumaya alınmış değildir. Hukuksal engeller olmadığına göre, yetenekli herhangi biri elitin üyesi olmak imkânına potansiyel olarak sahiptir. Kuşkusuz, elit grup kâh kurnazlığa, kâh güce başvurarak elde etmiş olduğu toplumsal ve siyasal iktidarı idame ettirmeye çalışmaktadır, ama kitlelerin baskısıyla ve alt-tabakalardan gelen yeni seçkinlerin de katkısıyla kendisini, ister istemez, yenileme durumundadır. Pareto'ya göre, elitlerin dolaşımı toplum için sadece yararlı değil, aynı zamanda gereklidir de. Zira elit grup kapalı bir grup oluşturduğunda, dolaşım engellenmiş olur ve toplumda devrimler patlak verebilir. Nitekim, elitlerin dolaşımının dondurulmuş olması, örneğin, Fransız aristokrasisinin kapalı bir elit grup olması, 1789 Devrimi'ne yol açmıştır. Demek oluyor ki, elitlerin dolaşımı hep barışçıl bir toplumsal me-

Icfljıizma uyarınca meydana gelmemekle, bazı koşullarda toplumsal bunalım ortamında ve şiddet olgusunun eşliğinde de olabilmektedir. Ama bu da, Pareto'ya göre, tümüyle yararsız bir olgu değildir çünkü şiddet, ona göre, belirli bir toplumsal işlevi olan bir olgudur. Şiddet, "güçlii ve enerjik kişilerin zayıT ve alçak kişilerin yerini almasının dışavurumundan (tezahüründen) ibarettir". Bu tür görüşlerinden ötürüdür ki, bazı yorumculara göre, Pareto'nun gücü ve şiddeti bu denli yüceltmesi ve güç olgusunu siyasa) yöneticilerin başta gelen meziyeti olarak görmesi, onu teorik düzeyde faşizmin bir ön habercisi yapmaktadır. Siyasetin bağımsız bir olgu olduğuna işaret eden elit teorisinde Michels'in önermelerine temel teşkil eden gözlem ise şudur Kitleler kendi başlarına toplumu yönetmek ve hükümet etmek olanağına salüp değildir. Zira kitlelerin yönetimi dolaysız olarak bizzat ele geçirmelerine bir dizi mekanik ve teknik engel vardır.[2] Michels'e göre, demokrasinin ideali olan kitlelerin kendilerini yönetmesi ilkesi Ue fiili gerçeklik arasında bir bağdaşmazlık vardır. Çünkii pratikte gözlemlenen olgu, tüm demokrasilerde oligarşik bir kurmay heyetin oluşmasıdır. Kitle, zorunlu olarak, bir azınlığın yönetimi altındadır ve bu, öylesine genel ve evrensel bir olgudur ki, demokratik olduklarını ileri süren sendika ve siyasi partilerde bile durum budur. Michels'in bu gözlemleri sosyolojinin bir alt-dalı olan genel örgüt sosyolojisinin teorik temellerinden birini oluşturmaktadır.[3] Bu teoriye göre, belirli düzeyde bir örgütlenme olmaksızın demokrasinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Örgütlenme ise, mutlak surette rollerin farklılaşmasını, yüksek düzeyde bir işbölümünün ve uzmanlaşmanın var olmasını gerektirmektedir. Bu işbölümü ve rol farklılaşması ise, kitleler ile yöneticiler arasında giderek belirginleşen bir ayırımın, hatta bir uçurumun meydana gelmesine yol açmaktadır. Michels, meydana gelen bu uçuruma *oligarşinin tunç yasası* adını vermiştir. Çünkü, gerçekten de yaptığı araştırmalar örgüt olgusunun oligarşik bir duruma meydan verdiğini göstermiştir. Her örgütte, bu örgüt ister bir parti, ister bir sendika ya da bir fikir demeği olsun, aristokratik eğilimler yer almaktadır. Bizatihi örgütlenme olayı örgütün ikili bir nitelik taşımasına ya da yapı oluşturmasına neden olmaktadır. Örneğin, bir siyasi partinin yapısının yönetici azınlık ile yönetilen çoğunluk arasında bölünmesine yol açmaktadır. Bunun içindir ki, örgüt tabanına kendini empoze edebilen vc kararlarım buyruk olarak kabul ettirebilen bir yönetim var olabilmekledir. Yöneticiler kapalı kapılar ardında kararlarını almakta, örgütün

üyelerinden bağımsız olarak kapalı bir grup oluşturabilmekte, ellerinde tuttukları iktidarı tekellerinde muhafaza etmek için mücadele vermektedirler. Michels, bu genellemeye Alman Sosyal Demokrat Partisi üzerinde yaptığı incelemenin bulgularından hareket ederek varmıştır. Ona göre, yöneticiler kendi aralarında birlik olabildikleri surece örgütün tabanını oluşturan üyelere karşı her zaman hâkimiyetlerini koruyabileceklerdir. Bu oligarşik durumun ortaya çıkması, kitlelerin uzman kadrolara karşı edilgen tul umu sürdükçe kaçınılmazdır. Kitlelerin yöneticiler karşısında pasif olmaları da, giderilmesi mümkün olmayan bir sosyolojik veridir. Çünkü kitle, tanım gereği, uzmanlık ve beceriden yoksun bir kalabalıktan ibarettir. Yönetime katılamaz ve eksik niteliklerinden otum muhtemel katılımına da toplumun gidişatı ve sağlıklı işlerliği bakımından olumlu olarak bakılamaz. Elit teorisinin diğer huyıik öncüsü olan Mosca da elit ile kitle arasındaki ayırımın, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayırımın toplumun temel özelliklerinden biri olduğunu vurgulamış ve bu nedenle de, iktidarın ne tek bir kişi tarafından, ne de yurttaşların tümü tarafından sahip olunmayacak bir olgu olduğuna işaret etmiştir.[4] Ona göre, siyasal iktidar bir azınlığın elindedir ve bu azınlığın adı, oımn terminolojisinde, *yönetici sınıf* ya da *siyaset sınıfı* 'dır.' Bu olgu evrensel bir olgudur, tıını toplumlann geçmişte ve günümüzde tanık oldukları bir olgudur. Mosca'ya gore, iktidarı ellerinde tutan kişiler tıpkı bir sosyal sınıf gibi birlik teşkil etmektedirler. Yönetici sınıfın ya da siyaset sınıfının gücünü ve onun iktidar* ila kalınasım sağlayan faktör *oıyıt t ten m* /\s olmasıdır. (»erçeklen de, yönetici sınıfın üyelerini birbırloriylo kaynaştıran çeşitli bağlar mevcuttur Yönetici sınıfın üyeleri bazı toplumlarda olduğu gibi akrabalık ilişkileriyle birbirlerine bağlıdırlar. Ya da modem toplumlarda, anılarında akrabalık ilişkilerinden dalıa da bağlayıcı olan kültür ve ideoloji birliği vardır. Bu bağlar elite, yönetici sınıfa, gerçek bir sınıfın özelliği olan düşünce ve eylem birliğini, aynı statıde olma ve ayıu çıkarlara sahip olma bilincini sağlamaktadır. Ve bu husus çok önemlidir, çunku Mosca ya göre, birlik olan ve örgıilleıiımş yuz kişi, kendi aralarında mutabık olmasını bilmeyen bin kişiye va ila on binlerce kişiye her zaman hâkim olabilir onlar üzerindi» egemenliğim kurabilir Ve, hiç şüphe yok ki. yüz kişinin birlik ve beraberlik içinde olması on binlerce kişi-

• "Yönetsct sınıf ve ''siyaset sınıfı" terimlen Mosca'mn analtzJennl benimseyen veya reddeden birçok sosyal bilimci tarafından gönümüzde de kullanılan, genel kabul gormu} deyimlerdir

ıiıtı. kalabalık bir kilimin kemli içinde birleşmesinden daim k<^ laydır. Bu nedenledir ki, bir toplum içinde yönel id sınıf sayım ne kadar küçük ise çoğunluğun ona karşı direnmesi de o kadar güç olacaktır.

Mosea. yönetici sınıf teorisinin her toplum ve her siyasal rejini için geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimi ue olursa olsun, her devletin hır siyaset sınıfı itirafından ele geçirildiği bir gerçektir. Ve, bu yöneliri sınıf siyasal İktidarını ve egemenliğini bir *siyasal fnnntil* aracılığıyla kitleler nezdinde meşrulaştırır ve böylelikle, egemen oluşunu rasyonali ze ederek bu egemenliğini belirli ölçüde perdeleyebilir de Mnscanın ortaya attığı bu siyasal formül kavramı örneğin iktidarın "tanrısal kökenli" oluşıımı, egemenliğin "ulusa ait" oluşunu ifade etmeye yaramaktadır. Başka bir deyişle, siyasal formül gerçekte, ideolojik bir gerekçelendirmeden ibarettir ve yönetin sınıfın meşruluğunu sağlayan bir destek faktördür İhı siyasal formüller ya da ■'hükümet etme formülleri" arasında "milliyetçilik", " prole* (aryanın diktatörlüğü", "hukuk devleti" gibi kavranılan da saymak ııümkümliır ve bıınlarm tümü, Mosca'mn gıiztinde, birer içi boş kavramdan, aldatmacadan, hatta kendi deyimiyle, "hurafe" den ibarettir. Eğer yönel iri sınıf demokratik ise açık bir toplumsal gruptur. Bu demektir ki, ortaya attığı, onun hâkimiyetini sağ layan siyasal formülü benimseyen herkesin teorik olarak yöneticı sınıfa dahil olınnsı mümkündür, Ama Mown, yönetici sınıfın bazı toplumlarda aristokratik eğilimler taşıyıp, kapalı bir grup teşkil ettiğine de işaret etmektedir.

Bize yakın örnekler verecek olursak, Türkiye'nin yönetin sınıfının ya da siyaset sınıfının açık tur grup olduğunu söylemek mümkündür. Çütıkıi Türkiye'de yönetici sıiula dahil olmunm önünde hiçbir hukuksal ya du sosyolojik engel yoktur, Hır yandan, "Çoban Süleyman" örneği, diğer yandan, Türkiye'nin siyaset sınıfının çoğunlukla "Anadolu çocukları" tabir eılileu, yani lıalk katmanlarından gelen insanlardan oluşması bu "sutıfur açık bir grup olduğuna işarettir. Oysa ki, "iki yüz ailenin" yönettiği söyle nen şahlık donemi İranı'nria yönetici sıiuf, bildiğimiz gibi, kapalı bir sosyal grup oluşturmaktaydı. Ama bizim burada lıalırlaimuıu/, gereken husus, tarihsel ve toplumsal gelişmenin ve bunun içinde, tabii ki siyaset olgusunun, Moscaya gore, yöneliri sınıfın, tüplümün elitlerinin açıklanabilir olmasıdır. Çünkü ona göre, siyasal

dinamiği belirleyen, iktidarda olan elilıı, yani siyaset sınıfının fikirleri ve çıkarlarıdır.' O halde, siyaset ekonomiye ya da başka toplumsal etkenlere bağımlı olmadığı gibi, bilfiil bağımsız bir olgu olarak ekonominin ve diğer alt-sistemlerin üzerinde belirleyici bir konuma da sahiptir.

Meseleye salt ampirik gözlem açısından bakıldığında, gerek Pareto'nurı "eliderin dolaşımı", gerek MicheLs'in "oligarşinin lunç yasasf. gerek».* Mosca'mn başla "siyaset sınıfı" ve siyasal iktidarın örgütlenme üzerinde temellendiğine ilişkin tezi olmak üzere, bu analizlerin, hiç şüphe yok kt sosyo-poütik gerçekliği yansıttıklarını ileri sürmek mümkündür. Bu itibarla da, elit teorisyenlerinin ortaya attıkları kavramlar siyasal çözümlemelerde yararlı birer analiz aleti teşkil edebilmektedirler Ne var ki, bu teoriler, gerçekte, ideolojik taraf tutmaktan arınmış, salı objektiflik arlına geUşiirilrniş ve dolay'Lsı>ia, tümüyle masum birer düşüasel üriin dr; dı;ğiJdirler. Irving ZeitJin'in de büyük bir Lsai>cüe belirttiği gibi, Makyavelcf" ya da Makyavelgil geleceğin rrıeasuplan olan bu siyaset sosyologlarının belirli siyasal kaygılan vardır ve gerçek amaçlan belirli bir ideolojiyi savunmak ve doğrulamaktır. Başka bir deyişle, "Marx in hayaletTyle, yard yaşadıkian dönemde kapitalist ÜberaJ toplumsal düzeni tehdit etme potansiyelini gösteren sosyalizmle ve komünizmle mücadele etmek için geçerli bir teorik zemini oluşturmaktır.[5]

Gerçi, kimi araştırmacılar, elit teorisyenlerinin, herhangi bir ideolojik tavrın ötesinde ya da üstünde bir teorik duruşa sahip

* Burada "iktidarda olan elit"ten kastettiğimiz hükümeti oluşturan partinin ya da partilerin mensuplan değildir. Siyasal elit ya da başka bir deyişle, siyaset sınıfı hükümete muhalif olan kişileri de kapsamaktadır Zaten Mosca'mn bu kişilerin tıpkı bir sınıf gibi hareket etmelerini vurgulaması da bundan ileri gelmektedir. Hükümete yakın ya da muhalif siyaset sınıfının turn bireylerinin ortak davranış biçimleri, ortak üslupları ve ortak çıkarlan vardır. Buna, Türkiye bağlamında, en çarpıcı örnek olarak parlamentoda farklı siyasi partilerin üyelerinin ülkeyle ilgili hiçbir konuda birlik oluşturmamalarına ve anlaşmaya yanaşmamalarına rağmen kendi maaşları, "kıyak emeklilikleri" ve bir dizi ekonomik ve statüse! imtiyazları sozkonusu olduğunda çabucak mutabık kalmaları ve ilgili yasaları surade geçirebilmeleri örnek gösterilebilir. Ve bu durum. Mosca'yı âdeta doğrulamak istercesine, yeni bir durum da değildir zira hatırlanacağı üzere 1980 yılında, cumhurbaşkanı seçme konusu dahil olmak üzere, hiçbir konuda anlaşamayan parlamenterler, milletvekili maaşlarını artırma yasasını şipşak çıkarmayı başarmışlardı.

** Gündelik konuşma dilinde "Makyavelıst" deyimi, bilindiği gibi, acımasız, etikten yoksun. amaca ulaşmak için her şeyi mubah sayan bir davranışı ve yaklaşımı ifade etmektedir, Makyavelıst kişi her türlü kötülüğü ve pespayeliği meslek edinmiş bir çeşit iblis olarak algılanmaktadır Oysa, burada kastettiğimiz bu değildir. Machıavelli'nın düşünsel çerçevesinin siyaset bilimi üzerinde oluşturduğu yaklaşımdır. Bu nedenle, yanlış anlamaya yol açmamak için "Makyavelist" sözcüğünü kullanmamaya özen gösterilmiştir.

olduğunu ve örneğin özellikle Mosca'mn, "çoğulcu ve demokratik bir seçkinciliği" benimsediği görücünü savunmakta ve onun, bu bağlamda, XX. yüzyılın en büyük Marksist düşünürlerinden biri olan Gramsci'yle paralellik arz ettiğini yazmaktadırlar.[6] Yine de, elit teorisyenierinin tezleri hakkında oluşmuş olan genel yargı bu doğrultuda değildir. Tam tersine, Pareto ve Mosca'nın demokrasinin özünü teşkil eden ilkelerden biri olan eşitlik idealinin anlamsızlığını ve geçersizliğini ileri sürmekle, onların gerçekte, bizatihi demokrasiye karşı olumsuz bir tutum sergiledikleri düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.' Hatta. Mosca nın demokrasinin de ötesinde, "gerçek" demokrasiyi tesis etmede hiçbir şeye yaramadığı ve geçersiz olduğu gerekçesine dayanarak genel oy prensibine dahi muhalif olduğu bilinmekledir. Nitekim AJbert Hirschman da. Fransız Devrimi nden bu yana iki yüz yıldır süregelen gerici "siyasal retoriği" incelediği kitabında, Mosca'nın, ülkesi İtalya'da siyasal gündeme giren yeni demokratiğimsi uygulamaları bile, aslında, göz boyamaktan öteye gitmeyen içi boş ve anlamsız iddialar olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.[7] Bu retorik uyannca, Mosca oy kullanma hakkının toplum içerisinde var olan gerçek iktidar yapısı konusunda hiçbir iyileştirici etkisi olmadığını vurgulamaktadır. Halkın iktidarı belirlemek için oy vermesinin gerçek bir "yalan" olduğunu söylemektedir. O halde, aşağıdaki sözlerinden de anlaşılacağı gibi o da tıpkı daha sonra Pareto gibi genel oy prensibinin ve demokratik seçim uygulamalarının toplumsal ve siyasal düzene ilişkin hiçbir fiili değişim yaratmayacağım savunmaktadır:

> Siyasal sistemimiz milletvekillerinin seçmenlerin çoğunluğu tarafından seçildiğini varsayan bir hukuk anlayışına dayanmaktadır. Birçok insan bu prensibe körü körüne inanmaktadır oysa ki, bu prensip herkesin müşahede edeceği üzere, gerçeklere aykırıdır. Herhangi bir seçimi görmüş olan herkes bilir ki. seçmenler milletvekilini seçen kişiler değildir. Gerçekte, milletvekili kendisini seçmenler tarafından seçtirmektedir, Ya da, meseleyi bu şekilde ifadelendirmekten hoşlanılmıyorsa, milletvekilinin yakınlan onu seçtirmektedir. Ama her halükârda, kesin olan odur ki, her zaman ortak bir amacı olan bir grubun kararıyla aday olunmaktadır. Bu. örgütlü bir azınlığın örgütlenmemiş bir çoğunluğa dayattığı karardır.

* Pareto'nur» Mussolını'nin faşist Icalyası'nda senatörlük sandalyesini kabul etmıj olması bu kanaati, tabii, pekişcıncı bir etken

Rekabetçi elitizm ve Schumpeter

Vine de hemen belirtmemiz gerekir ki, İkinci Dünya Savaşı sonrası elit teorisyenlerinin çalışmalarında Paretoda ve Mosca'da gözlemlenen zımni ya da belirgin antidemokratik eğilimleri tespit etmek pek mümkün değildir. Nitekim, her ne kadar T. H. Boltonıore gibi Marksgil bir sosyolog, Joseph A. Schumpeter i de elitist bir bilimadamı olarak değerlendiriyorsa da, onu bu kategoride değerlendirmek. kanaatimizce, elitten söz eden veya siyasal sürecin seçkinler arasında süregelen bir rekabete dayandığını gözlemleyen herkesi elitist olarak görmek ve de tabii, onun uzantısında da onun anti-demokratik, faşizan, hatta düpedüz faşist -niçin olmasın- olduğunu ima etme anlamına da gelmektedir.[8] Gerçi, Batı nın siyaset bilimi camiasında büyük bir yankı uyandırmış olan ve çok sayıda siyaset sosyolojisi araştırmasına esin kaynağı teşkil eden ünlü kitabında Schumpeter, siyasal rekabet ile liberal ekonominin öngördüğü serbest piyasa koşullarındaki rekabet arasında bir paralellik, hatta bağlantı olduğunu tespit etmiştir,[9] ama bu tespitin demokrasi dışı açılımlara yol açan bir içerik taşıdığını ileri sürmek bir hekimin hastasında teşhis ettiği herhangi bir hastalığa bizzat kendisinin tutulduğunu iddia etmek gibi zorlama bir savdan öteye gitmemektedir. Nitekim, yine Bottomore, Schumpeter hakkındaki ilk yorumunu yaptıktan 20 yıl soma, Schumpeter'in Marx'la hesaplaşmasını incelediği bir kitabında onu daha objektif (ya da insaflı) bir yaklaşımla değerlendirmektedir.[10]

Ama diğer yandan, Schumpeter'in düşüncesinde demokrasiyi zorlayan herhangi bir husus hiç mi yoktur? İlk bakışta olmadığını söylemek pek mümkün değildir. Zira, yukarda sözü edilen kitabında Schumpeter elit teorisyenlerinin doğrultusunda bir yorum yapmış ve demokrasiyi bir idealden ziyade bir *yöntem* olarak değerlendÜTiüştır. * [11] Demokrasi, adalet, eşitlik, özgürlük ve

r
I
f
L
I

* Bu bahis açılmışken demokrasinin bir ideal mi, bir yöntem mi, yoksa bir araç mı olduğuna dair Türkiye'de yapılan bir siyasi tartışmaya değinmemek mümkün değil Bilindiği gibi, kapatılmış Refah Partisi nin İstanbul Belediye Başkanı Recep Tayyıp Erdoğan.1996 tarihinde *Radikal* gazetesine verdiği bir demecinde "demokrasinin ideal değil, bir araç olduğunu" söyleyerek buyuk çalkantılara ve polemiklere yol açmıştı. Onun "araç" sözcüğüyle gerçekte ne kastettiğini bilmemiz mümkün değil. Onun gözünde demokrasi nedir? Demokrasinin sağladığı imkânlardan faydalanarak ilerde demokrast-diş[1] bir yönetimi gerçekleştirmek mı, yoksa demokrasinin ideallen olan özgürlük, eşitlik gibi değerlere ulaşmak için bir araç mı? Bu sorulara tatmin edici bir yanıt vermemiz için elimizde yeterli veri yok. Ama karine var. Adı geçen siyasetçinin diğer söz ve eylemlerine bir butun olarak bakılacak olursa onun demokrasiyi asıl ideali olana kavuşmak içi»

insan haklan gibi bir dizi ideale, gaye ve ereğe hizmet edebilir, ama bu erekleri bizatihi demokrasiyle karıştırmamak gerekmektedir- Ona göre, demokrasi özünde siyasal liderliğin meşruluğunu sağlayan bir kurumsal düzenlemedir ve bu itibarla da halkın yönelimini öngören bir düzenleme biçimidir. Ama bu. demokrasinin eski, Atina demokrasisi döneminin anlamıdır ve çağımızın modem demokrasilerini ifade etmemektedir. Zira. Schumpeter modem demokrasilerde siyasetin ister istemez bir meslek olduğunu ve bu meslekte olanlar arasındaki rekabete dayandığım ileri sürmektedir. O halde, siyaseti elitler, siyaset seçkinleri arasındaki rekabetin ta kendisi olarak tanımlamak mümkündür ve Schumpeter bu tanımı yapmakta hiçbir sakınca görmemektedir. Tam tersine, herkesin malumu olan bir hususu gizlemenin ve demokrasinin sadece "genel yarar" için işlediğini ileri sürmenin gayri aldaki olduğunu düşünmektedir.

Gerçekten de, Schumpeter "demokrasi halkın yönetimi anlamına gelmez ve gelemez. Demokrasi sadece balkın yönetenleri kabul etmek ya da reddetmek fırsatına sahip olduğu anlamına gelir" demek suretiyle demokrasinin, gerçekte, politikacılar ile üst kademe kamu görevlilerini kapsayan siyaset sınıfının yönetimi anlamına geldiğini belirtmiş olmaktadır, Çizdiği bu teknokratik tabloda ona göre, hayıflanacak bir şey de yoktur, zira yapıları itibariyle büyük bir yapışa) karmaşıklık ve tekno-

bir alet olarak gördüğü ve kullanmak istediği anlaşılabilir. Taraftarları. 2001 yılında kurduğu partinin programının demokratik nitelikli bir program olduğunu beyan etseler de, bir siyasal partiyi değerlendirmede program metninin içerik analizinin yetcrıa bir yöntem teşkil ettiği de bir gerçektir. Esas olan. Anayasa hükümlerine ve Sıyası Partiler Yasası'na zaten uygun olmak zorunda olan parti programında yer alan ve bir retorik teşkil eden önermeler değil, parti sorumlularının siyasal pratikleri, fiili davranışları, somut olaylar karşısında aldıkları tavırlar ve kararlarıdır. Aynı siyaset adamının AKP'nın genel başkanı ve başbakan olarak Türkiye'nin laik, sekuler ve demokratik bir bütün olan AB'ye entegrasyonu yönünde büyük çabalar sarf ettiği de herkesin hafızasındadır Amacımız bir politikacıyı yargılamak ya da bu konudaki polemiklere katkıda bulunmak değil. Ama gerçek o ki, kimsenin demokrasi karşıtı eğilimler taşıdıklarına dair fikir yürütmediği ve demokrasi üzerinde klasikleşmiş yapıtları olan XX. yüzyılın ünlenmiş demokrasi teorisyelerinden Schumpeter de. G Şanon de demokrasinin bizatihi bir ideal olmadığı kanısında. Demokrasi Schumpeter'e göre bir "yöntem". Sartori'ye göre ise, bir "yönetim biçimi" Ikısı de demokrasiyi bir amaç ya da bir ideal olarak değil, özgürlük ve eşıdık için bir araç olarak değerlendiriyor örneğin Sarton, katılmacı demokrasi konusunda şöyle yazıyor "Katılım bir ideal olarak yorumlansa bile yine idealin bir aracıdır, hiçbir vakit tek başına bir amaç değildir. Kim bilir belki de bazı yazarlarımız insanların sırf katılmak için katılmaları gerektiğim düşünüyorlardır Öyle de olsa, demokrasinin üstün idealleri özgürlük ve eşitliktir, özgürlük ve eşıdık olarak kalacaktır" [1] - Bize gore de bu ideallere ulaşmanın şimdiye kadar bıleMdığunız en *Y> yöntemi demokrasidir

lojik gelişme arz eden modern toplamlarda sıradan yurttaşın kamu düzenine ilişkin geliştireceği ya da uygulamayı başaracağı herhangi bir proje yoktur. Evet. Schumpeter'in görüşleri elit teorisinin uzantısında olan görüşlerdir, ama onun elilizmi demokrasiyi yadsıyıcı bir tutumun eşliğinde gelişmez, tam tersine, demokrasinin koşulu olan özgür rekabet ortamına vurgu yapan, çoğulcu bir siyasal ve toplumsal düzenin savunucusu *rekabetçi elitizm*'in kapsamına girer. Görüşlerini Batı demokrasilerinin fiili durumunu gözlemleyerek geliştirmiş olan Schumpeter, Batı demokrasilerinin istikametini de büyük ölçüde etkisi aJtına alabilmeyi başarmış bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Schumpeter için bu söylediklerimiz XX. yüzyılın ikinci yansından sonra elit analizlerini kaleme alan diğer sosyal bilimciler için de geçerlidir. Örneğin, Pareto, Michels ve Mosca'nın vurguladıkları elit-kitle ayırımına dikkati çeken bir diğer sosyolog da C. Wright Milis tir. Ama kimse onun demokrasiye karşı olumsuz bir tavır içinde olduğuna dair -tüm eleştirilerine rağmen Bottomore dahil- kuşku beslememektedir. Çünkü o da toplum içerisinde meydana gelen yönetici azınlık ile yönetilen kille arasındaki ayınm üzerinde incelemeler yapmıştır, ama daha önce önermelerini aktardığımız Makyavelci yazarların fikirlerini ideolojik ve siyasal uzantılarıyla birlikte benimsememişim^

Wright Milise göre, ABD'de meydana gelmiş olan seçkinler grubu askeri kurumlarda, sanayi işletmelerinde ve siyasal kunımlarda yer alan üst kademe yöneticilerdir. Bunlar, aralarındaki sıkı ilişkiler sayesinde homojen (türdeş) bir elit grubu oluşturmakta ve siyasal iktidan paylaşmaktadırlar. Büyük holdinglerin başında bulunanlar, siyasal liderler ve askeri komutanlardan oluşan bu grup kendi aralarında gerçekleştirmeyi başardıkları garip bir işbirliği ve koalisyonla toplumun dizginlerini ellerinde tutmaktadırlar. Örneğin ordu, sanayi kesimine verdiği siparişlerle, bilimsel araştırmalarda üstlendiği işlevle giderek özgülleşen bir politika izleyebilmekte ve kendini özerk ve siyaseti belirleyici bir kurum haline getirebilmektedir. Büyük sanayi kuruluşlarının yöneticileri de çok-uluslu şirketlerin komutasını ele geçirerek, şirketlerinin çıkarları ile toplumun çıkarlarının özdeş olduğunu ileri sürecek kaçlar bağımsızlaşabil-

nıışlercli[1]'- Onlar da siyaseti belirlemede önemli ve etkin bir role sahiptirler. Wright Mills'e göre, "General Motors için yararlı olan ABD için de yararlıdır" reklam sloganı ekonomik ve ticari maksadının yanı sıra, gerçekte, bu sosyo-politik olguyu dile getirmektedir. Siyasal kurumdaki elit ise, üst diizey bürokratlarla lider konumunda olan politikacUardır. Bu üç kurumun her bin diğeri için bir sacayağı niteliğindedir ve yöneticileri arasında sıkı bir bağ, dayanışma ve çıkar birliği mevcuttur. Bunlar, Mills'in deyimiyle, *iktidar üçgeni*'ni oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi, Wright Mills de toplumlarda bir yandan, iktidan elinde tutan bir azınlıkla, diğer yandan, siyasetten ve iktidardan uzak tutulan bir çoğunluğun, yönetilen kitlenin varlığını kabul etmektedir. Ama o, diğer Makyavelciler gibi bu olgunun toplumsal yaranın vurgulayan bir değer yargısında bulunmamaktadır. Tersine, bu olaya eleştirel bir yaklaşımla bakmaktadır. Onun deyimiyle, *iktidar seçkinlerFrâ* (veya etilini) oluşturan kişiler eriştikleri statüye salt doğal yetenekleri ve liyakatlerinden dolayı gelmeyip, birçok karmaşık sosyolojik mekanizmaların sonucunda varmışlarda. Çünkü toplumdaki iktidar yapısı ile sınıf yapısı ve statü dağılımı arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır. İktidar elitl içerisinde yer alan bireylerin çoğu "hayat şansları" -imkânları- balonundan baştan beri imtiyazb olarak yaşamışlar, en iyi okullarda ve üniversitelerde okuyup ve bir dizi kapalı kulüplere genç yaştan beri üye olup şeçkinler çevresiyle sosyal ilişkilerde bulunma şansına sahip olmuşlardır. Burada eklememiz gereken bir husus da Wright Mills'in ABD'deki iktidar eliti konusunda yaptığı tespitlerin diğer Batı toplumlan için olduğu gibi Türkiye bağlamında da geçerliliğini koruduğuna işaret etmektir. Ama bizim burada üzerinde durmak istediğimiz konu bu değil, diğer elit teorisyenlerininki gibi Wright Mills'in analizinin de siyasetin belirleyiciliğine dikkati çekmiş olmasıdır.

Siyasetin belirleyiciliği: Türkiye örneği

Bu konunun siyaset sosyolojisinde Marksistler, neo-marksistler ve elitistler arasında ciddi tartışmalara yol açıruş olması ve teorik

* Mills, bu analizi XX yüzyılın oralarında yaptığında küreselleşme olarak tanımlanan sürece henüz anık olmamıştı. Aynı analizi günümüzde yapmış olsaydı, muhtemeldir tu. sozkonusu kuruluşların yararına olan her şeyin sadece ABD kapsamında degıi tüm dünya için yararlı olduğunu ileri süreceklerini belirtecek ve böylelikle bunların yalnızca kendi toplumlanmn sınırları içinde değil, dünya siyasetini belirlemede de ne denli etkin olduklarına işaret edecekti.

anlamlılığı bu* yana, bizim açımızdan oncnıi, Türkiye sosyo-politik gerçekliliğinin de siyasinin bağımsız ve belirleyici bir olgu olduğunu göstermesiyle ilgili. Gerçekten de Türkiye'de bir ust-yapı öğesi olan siyasetin uılgcr Marksizm'in öngördüğünün aksine, ağırlıklı olarak ekonomik alt-yapı tarafından belirlenen ve onda meydana gelen değişimin etkisiyle değişime uğrayan bir olgu değildir.

Bu tespitimiz Türkiye'de ekonominin siyaseti etkilemediği anlamına tabii ki gelmemektedir vc bu nedenledir ki, belirli bir nüansı ifade etmek için ekonominin Türk siyasi hayatını belirlemede "ağırlıklı" bir faktör olarak karşımıza çıkmadığının altını çiz, meyi gerekli görmekteyiz. Zira, birçok kişi, siyasi analist, aydın ve politikacı, bu tespitimize karşı bir dizi itirazda bulunabilir, devalüasyonlardan sonra askeri müdahaleler ile ara-rejimler döneminin yaşandığım, Türkiye'de tamk olunan siyasi istikrarsızlığın, terörün ve daha birçok siyasal olumsuzluğun toplumun ekonomik zaafiyetinden ve alf-yapısal darboğazlardan kaynaklandığını hatırlatabilir. Ama bizim burada siyasetten kastettiğimiz, yapısal olmakla beraber bu tür siyasal olaylar değildir. Kaldı ki, Türk siyasi hayatında mantar gibi bittiğini gördüğümüz, hiçbir işlevi olmayan "tabela" siyası partilerinin türemiş olmasını ne bizim, ne do muhtemel itirazcıların ekonomik faktöre dayanarak izah etmesi mumkun değildir. Türkiye'de seçmen topluluğunun içerisinde ciddi boyutta bir fragmeniasyonun (bölünmenin) meydana gelmesiyle birlikte ilkin merkez sağda başlayan ve 1973 seçimleriyle ve genel seçimlerden genel seçimlere giderek anan bir ivmeyle merkez solda da meydana gelen oyların bölünmesi olayını yine alt-yapısaJ ekonomik faktörlerle açıklamak mümkün değildir Kronik bir yüksek enflasyonla yaşamayı başaran bir seçmen kitlesinin mevcut siyasi partilere giderek azalan bir ilgi göstermesini, yeni kumlaniara da itibar etmemesini toplumun ekonomik yapısına yormak mümkün değildir. Güvenini partiler ya da parlamento gibi siyasa] kurumlar yerine bu toplumda geleneksel bir değer olan Silahlı Kuvvetlere bağlamasını ve hiç tanımadığı, Ahmet Necdet Sezer gibi herhangi bir somut faydasını fiilen hentiz görmediği bir zaman diliminde bile bir yeni cumhurbaşkanından medet ummasını da ekonoınizme dayalı analizler yaparak anlamamız da mümkün değildir. AKP'nin kapatılmasına yönelik açılan davayı da, hepimizin bildiği gibi, Türkiye'nin ekonomik alt-yapısal nedenlerine bağlamak nmnıkıın değildir. Türkiye'nin siyaset tarihine damgasını vuracak olan hu davanın nedeni Cumhuri-

yel devletinin kururu felsefesinin temel taşlarını teşkil erten hukuka dayalı siyasal nitelikli bir nedendir Marksist terminolojiyi kullanacak olursak, ekonomiyle ilgisi olmayan, doğrudan iist-yapısal bir nedendir.

Ayrıca, bizim burada siyasetten kastettiğimiz kamuoyu anketlerinin araştırmalarında ortaya çıkan eğilimler ya da siyasi heyecanın seçimden seçime azalması olgusuyla da sınırlı değil. Burada siyasetten kastettiğimiz, bir toplumda çok uzun zaman zarfında meydana gelen birtakım yapısallaşmış, toplumun dokusuna mıfuz etmiş olan siyaset ve siyaset anlayışı. Fernand BraudeTin tarif ettiği *uzun zaman tarihi* dilimlerinde çizimlenen makro-eğiUmlcr,bir toplumun uzun vadede birkaç yüzyılını kapsayan bir şekilde yönünü çizen ve kimliğine damgasını vuran siyaset ve siyasal uygulamalar. Siyaseti bir kültür olarak düşünen bir bakış açısı.

Konuya bu açıdan baktığımızda ve Türkiye'nin XLX. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu önemli siyasal *momentum**lan. tarihin hızlandığı doruk anlarda göz önünde bulundurduğumuzda iki önemli tarihi olay karşınuza çıkıyor. Tanzimat reformları ve Cumhuriyet. Ve, siyasetin ve siyasetin aldığı biçimin ekonomik alt-yapı taralından koşullandığı ve belirlendiği varsayımıyla, soruyoruz: Bu iki köklü siyasal dönüşüme yol açan ekonomik etkenler nedir? Ya da bu toplumun siyasetini belirleyen bizatihi siyasetin kendisi midir, siyasal gereksinmeleri karşılayabilmenin yolu mudur? Bizim burada vereceğimiz yanıt açık: Gerek Tanzimat, gerek Cumhuriyet, siyasetin Türkiye örneğinde belirleyici rolüne parmak basmaktadır, iler ikisi de toplumsal ve ekonomik yapının ivmesiyle değil, siyasal karamı sonucunda meydana gelmiş iki siyasi olaydır. Biri, bir siyasi heyetin ülkenin maruz kaldığı siyasal baskılar nedeniyle aldığı, siyaselcıı almak zorunda kaldığı, siyasi bir kararın neticesidir. Diğeri ise, yine bir siyasi zaruret gereği, Muştala Kemal ve arkadaşlarının siyasal eylem ve kararının sonucudur.

Her iki olayda da siyaseti ekonomik alt-yapuun bir doğrudan yansıması ya da ürünü olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Her ikisini de ekonomik indirgemeeilik yaparak açıklamak da mümkün değildir. Ve ilginçtir ki ve bunun altım çizmek gerekir, hor ikisi de ekonomik alanda, lüç şüphe yok ki, bir dizi dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Ama her ikisinin do sosyolojik anlamlılığı esas olarak siyasal alana aittir. Yol açtıkları ekonomik

değişim siyasal ve kültürel değişimden kaynaklanmaktadır. Her ikisinin de bu toplumun birer kilometre taşı olarak anılmasının her ikisinin de toplumun öznelliğinde boyut lanarak yankılanmasının esas nedeni, her şeyden önce meydana getirdikleri siyasal nitelikJi değişimde, siyasal reform ve devrimlerde yatmaktadır.

Konuya daha sınırlı bir zaviyeden baktığımızda da yine bir kez daha siyasetin bağımsız bir olgu olarak belirleyici bir işleve sahip olduğuna tanık oluyoruz. Türkiye'nin 1945 yılında siyasi bir kararla çok-partili rejime geçişi hangi alt-yapısal faktörlerin koşullanmasıyla ya da tetiklemesiyle gerçekleşmiştir? Ekonomik alt,-yapının belirlediği hangi toplumsal hareketin, talebin ya da baskının neticesinde Türkiye tek-partili bir siyasal sistemden rekabetçi demokrasiye geçişi yapma gereğini duymuştur? Keza, uluslararası siyaset göz önünde bulundurulacak olursa, Türkiye hangi ekonomik faktörlerin bir sonucu olarak NATO gibi bir kuruluşa üye olmayı kararlaştırmıştır'? Avrupa Konseyi'ne üyeliği ekonomik yapısının bir sonucu mudur? Bu sorulara da yanıtımız açıktır Bu kararların tümü ekonominin bir yansıması olarak alınmamış, tümüyle siyasi mülahazalar uyannca ve siyasetin gereği olarak şekillenmiş bir siyasetin hayata geçişini temsü etmektedir.'

Bütün bu söylediklerimizle beraber, yine de bir şerh düşmek gereğini duymuyor değiliz. Evet, anlatmaya çalıştığımız gibi, siyasetin Türk toplumunu belirlemede nispi ağırlığı büyüktür ve demokrasiye geçtikten sonra da siyasal elitin sadece yöneticiliği değil aynı zamanda yönlendiriciliği de tartışılmaz bir biçimde etkin olmaktadır. Üstelik, yakın zamanlara kadar üst rütbe askerler ve kamu yöneticilerinden oluşan *iktidar eliti*, toplumsal ve ekonomik gelişmenin sonucu olarak ekonomik gücün de eklenmesiyle, yani sözkonusu elite büyük holding ve medya patronlarının da dahil olmasıyla, Wright Mills'in tarif ettiği *iktidar üçgeni* bu ülkenin de siyasal gidişatına yön vermeye başlamıştır. Ne var ki, bu üçlü arasında onun ABD örneğinde tarif ettiği karşılıklı bağlar ve uyum, kendi aralarında oluşturdukları koalisyon burada henüz oluşamamış; bunun oluşamamış olmasının yarattığı siyasi geri-

* Benzer bir analizi Türkiye'nin Avrupa Birliğine girme kararı ve AB'yle entegrasyonun yarattığı ekonomi değil, siyaset merkezli tartışma ve çekişmeler için yapmak mümkündür Bilindiği gibi, AB'yle entegrasyon sürecinde de uyum yasaları arasında en büyük siyasal çekişme ekonomiyle ilgili yasalar konusunda değil, TCK'nın 301. maddesi ve vakıflarla ilgili olan, doğrudan siyaset ve ideolojiyle ilgili yasal düzenlemeler konusunda ortaya çıkmıştır.

lim, işte, Türkiye'ye üstesinden gelmekte zorluk çektiği siyasi krizi yaşatmış. Bu siyasi gerilim, işle, ekonomi ile fınansın da krize girmesine yol açmıştır.

Ama diğer yandan, Marx'in öngördüğü gibi, bizim de burada siyasi mücadeleyi politikacılar arasındaki basit bir rekabet olayına, "sen ben" kavgasına indirgememiz mümkün değildir. Koyduğumuz şerh de, işte bu hususla ilgili bir şerhtir: Gerçekten de, Türkiye'nin tanık olduğu Cumhurbaşkanı Sezer ile Başbakan Ecevit arasındaki ihtilaf ve geçimsizliği, Anayasa uyannca sıyaset-üstü olan bir cumhurbaşkanı ile siyasi istikbali yaşı gereği suurb olan bir başbakan arasındaki çekişmeyi, siyasi rekabet mücadelesine indirgeyerek izah etmemi2 mümkün müdür? Hiçbir seçim zaferi umudu olmayan, siyasal iktidara ulaşma şansından yoksun bazı siyasi liderlerin verdikleri mücadeleyi onlann kişisel psikolojileri ve mizaçlarıyla, hırslarıyla ya da kendilerine vehmettikleri önem gibi tümüyle kişisel nedenlerle açıklamamız mümkün müdür? Yoksa, bizim de, klasik Marksist önermeler doğrultusunda, bu kavga ve hercümercin ardında temsil edilen bazı çıkartan, verilen bazı iç ve dış destekleri tespit etmeye çalışmamız mı gereklidir? Analizimizi de bu tespitlerin ışığı altında, ama âdeta ulusal geleneğimiz haline gelen ve fakat siyaset sosyolojisinde hiçbir surette yeri olmayan komplo teorilerine itibar etmeksizin sürdürmemiz daha doğru bir yol mu olacaktır?

Bu sorulara kesin bir cevap vermek yerine, bahsimize ışık tutacak bü* diğer siyaset sosyologunun görüşlerine kısaca değinmek daha doğru olacaktır. Siyasetin özerkliğini ve belirleyiciliğim savunan Raymond Aron'a göre, siyasal olgular ekononük olgulara oranla belirli bir önceliğe sahiptir. Birçok kitabında siyaset ve toplum ilişkilerini inceleyen Aron, siyasal dinamiği belirleyen faktörün mülkiyet faktörü olmadığım, siyasal dinamiği bizatihi iktidar olgusunun belirlediğini belirtmiştir. Aron bu sonuca Sovyet toplumunu inceleyerek ve işin ilginç yanı, bu incelemesini Marksist kavramlar ve metodoloji çerçevesinde yaparak varmıştır. Sovyet devrimi, ona göre, üretim araçlarının sahibi olmayan, ama diğer yandan, kitlenin de temsilcisi olmayan bir azınlığın iktidan ele geçirmesi sürecidir.*[4] Olaya böyle bakıldığında, bizzat Sovyet devriminin oluşum tarzı, siyasetin ekonomi tarafından belirlendiğim ileri süren Marksist önermelerin bir çeşit tekzibi olmak karşımıza çıkmaktadır. Bu olay, Aron'a göre, siyasetin özerk bir olgu olduğu

nu, ekonomik alt-yapı tarafından bclirlenmeksizin Özgül bir dinamiğe sahip olduğunu örneklendirmektedir.

Diğer yandan. Aron. daha sonra *convergence* (iki farklı şeyin yakınlaşması, birleşmesi, bir araya gelmesi) tezi adı altında yaygınlaşan, ve J. K. Galbraith gibi iktisatçılar[15] tarafından da benimsenen bir yan tezi de ortaya atmıştır: Sovyet toplumu ile ileri kapitalist toplundan özleri itibariyle ayıtıdır. Her ikisi de ileri sanayi toplumlanmn birer örneğini, üretim güçlerinin önemli ölçüde yüksek düzeyde olduğu toplum modelinin birer uygulanış biçimini temsil etmektedir. O halde, Sovyet toplumu ile ileri kapitalist toplumlar atasındaki fark nedir? Aron'a göre, bu fark ekonomik değil siyasal düzeyde biçimlenmiş olan bir farklılıktır. Ama her ne kadar Aron siyasal olgunun ekonomik olgu üzerinde önceliğini belirtmişse de, siyasetin mutlak ve mekanik bir biçimde belirleyiciliği tezine karşı da itirazda bulunmuştur. Ona göre, toplumsal dinamiği, ister siyasal olsun, ister ekonomik ya da kültürel, tek faktöre indirgemek yanlıştır. Ama yine de analizlerini siyasal düzeyin incelenmesinde yoğunlaştıran Aron'un siyasete öncelik tanıdığı da apaçıktır. Nitekim, bir kitabında siyaselin insanları ekonomiden daha çok Ügilendirdiğini ileri sürmüş ve siyasal örgütlenme biçiminin insanların yaşam tarzım doğrudan doğruya etkilediğini savunmuştur. Örneğin, Batı toplumlar) ile Sovyet toplumu arasındaki yaşam üslubu farkı, ekonomik gelişme düzeyleri az çok eşit olduğuna göre, siyasal sistemin farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.* [16]

Görüldüğü gibi, Aron daha önce tezlerini anlattığımız Makyavelci okulun monist (tekçi) açıklamalarında belirli ölçüde bir düzeltme yapmış, siyasetin öncelik taşımasına rağmen mutlak bir özerkliğe sahip olmadığını belirtmiş ve tekçi bir yaklaşımın yerine *çok faktörlü* bir açıklama modelinin siyasal analiz için daha enıin bir zemin teşkil ettiğine işaret etmiştir. Aron örneğinden hareketle, bizim de Türkiye'nin siyasal yaşamma ilişkin sorulanınıza bu çok faktörlü yaklaşım uyarınca ve tek bir açıklama mo-

* Aron un bu görüşleri bize Refah Partisi nin birinci parti seçilmesiyle birlikte Türkiye'de süregelen yoğun bir biçimde "hayat tarzı" konusunda odaklaşan siyasal ve toplumsal mücadeleleri çağrıştırıyor. Gerçekten, ekonomik sistemde değişim yapmayı öngörmeyen, en azından bu yönde bir beyanı bulunmayan bu partinin hükümet etmesine karşı gösterilen bunca tepki ve 28 Şubat MGK kararlarıyla doruğa çıkan itirazın kaynağında ekonomikten daha ziyade siyasi bir kaygı yer almaktaydı. Aynı yorum, daha önce de gördüğümüz gibi, AKP için de geçerlidir.

delinin çerçevesine saplanmadan yanıt aramamız isabetli bir metodoloji olacaktır. Bu tulum, bazılarınca efcfckfiJf* olması nedeniyle eleştirilse de toplumsal ve siyasal gerçekUliğin analizi bizim tek bir teorik modeli her zaman ve her toplumsal koşulda uygulamamıza elvermemektedir. Kaldı ki, yukarda da gördüğümüz gibi Aron'un çok faktörlü analizinin ortaya çıkardığı bulgular ve görüşler ampirik olarak da doğrulanmıştır Sözünü ettiğimiz birleşme *(convergence)* tezinin öngörüleri Sovyet toplumumın dönüşümüyle birlikte gerçekleşmiş bulunmaktadır.

* Eklektizm, farklı ve hatta birbirine zıt olabilen fikirleri ve yöntemleri toplayın W fek sefe yöntemidir.

Referanslar

1. V. Pareto, *Traitâ de sociologie generale,* Droz, Cenevre, 1968.
2. R. Michels, *Les partis politiques: essaı sur les tendances Oligarchiques des Democrades,* Calmann-Levy, Paris, 1971.
3. A. Öncü, *Örgüt Sosyolojisi,* Siyasal Bilimler Derneği Yayınlan. Ankara. 1977.
4. G. Mosca, *La Classe Polidca,* (haz. N. Bobbİo), Lataerza. Bari-Roma, 1994.
5. 1. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1981.
6. M. A. Finocchiaro, *"Beyond Right and Left: Democratic Elitism in Mosca and Gramsci*\ Yale University Press, New York. 1999.
7. A. Hirschman, *Deux Siecles de Rhetorique Reactionnaire,* Fayard. Paris, 1991, s. 88-104.
8. T. H. Bottomore, *Elites and Society,* Penguin Books, Harmondsworth, 1976, Türkçesi için bkz. *Seçkinler ve Toplum,* Gündoğan, İstanbul.
9. J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et dâmocratie,* Payot, Paris. 1990.
10. T. H. Bottomore, *Between Marginalism and Marxism: the Economic Sociology of J. A. Schumpeter, Palgrave, New York,* I993.
11. D. Held, *Models of Democracy,* Polity Press, Cambridge, 1996, s. 177-198,
12. D. Sartoru, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş,* Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, s. 174.
13. Mills C. Wright, *The Power Elite.* Oxford University Press, New York, 1956. Türkçesi için bkz, *İktidar Seçkinleri,* Bilgi, Ankara, 1974,
14. R. Aron, *Dix huit leçons sur la socıötö industrielle,* Gallimard, Paris, 1969; Türkçesi için bkz. *Sanayi Toplumu,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997; *Les dösiltusıons du progrds,* Calmann-L6vy, Paris. I960
15. J. K. Galbraith, *Le nouvcl ctat industrtcl,* Gallimard, Paris. 1969.
16. **R.** Aron, *Dâmocratie et totalitarisme,* Gallimard, Paris, 1970.

Siyaset ve iktidar ilişkileri

İktidarın heryerdeliği: Michel Foucault
İktidar vc yeni siyaseti oluşturmak
Yeni siyaset sosyolojisinde iktidara bakış

Siyaseti devlet kapsamında görmekle yetinmeyen ve iktidar olgusunun aracılığıyla tanımlayan yaklaşımlar günümüz siyaset sosyolojisinde yaygınlık kazanmış bulunuyor. Giderek öncelik kazanan bu yaklaşımın ya da yaklaşımlarm (çünkü bu konuda, ilerde de göreceğimiz gibi, bir tek yaklaşım yok) hareket noktası tüm siyasal nitelik taşıyan ilişkilerde iktidar olgusunun var olduğuna ilişkin gözlem ve genel kanaattir. Gözlemlenen bu olguyu açıklamak için şimdilik şunu belirtmekle yetinelim; “Ali'nin Ahmet üzerinde iktidarı var" dediğimiz zaman gerçekte kastettiğimiz Ali’nin tutumunun ya da davranışlarının Ahmet’in tutumuna ya da davranışlarına neden olduğunu ya da Ali'nin Alunel’in davranışını etkilediğini ifade etmektir. Başka bir deyişle, Ahmet'in davranışı, eğer Ali’nin etkisi olmasaydı ya da başka bir deyişle, onun direncini yıkan iktidarı olmasaydı, farklı bir davranış olabilirdi demek istiyoruz, işte, iktidar olgusunu bu türden ilişkiler çerçevesinde değerlendiren K. Dahi da siyaseti şöyle tanınılıyor: “Siyaset, insanlar anısındaki otorite, iktidar ve egemenlik olgularını içeren ilişkilerin sürekli ve kalıcı bütünüdür".[1]

tkiidar olgusu, devlet örgütlenmesinin çerçevesinde sınırlanmayan ve toplumlann tümünde var olan evrensel bir olgu okluğuna göre, siyaseti iktidar ilişkileri perspektifinden hareket ederek tanıukuıak isler islemez siyasetin de evrenselliğini vurgulamak anlamına geliyor. İhı tanımı benimseyen araştırmacı, siyaset olgusunu saptamak ve çözümlemek için sosyal bilimlerin temel analız yöntemlerinden biri obuı kurşılaşUmıalmu başvurarak konuyu belirleme imkânına sahip olabiliyor. Bu tanımın başta gelen yaran da böylelikle incelemeyi sosyolojik bir temele olunabilmesi, siyaset

oigıe*ına ilişkin çok sayıda varsayanların geliştirilmesine ve bun. Lann çeşrck topî'urniarria sınanmasına elverişli olması.

Ne sar lo. bu taıum da baza sakırgalardan yoksun değil. Hiç şıjp. yok K. taşıra sajnnoası. sıyase*; insanlar arasında oluşan ilaı-dar ü&ksk'rjar» burûrM olarak e> almasında Daha orve <k- gurdı*. zx"* ü gibi. ger*k iktkiar gen-ir o»on*e kamu yaşamına ıjjşkır, rr^yar» a-amarda da «pey yaygın ^ toplun«sal olgular olarak kar susuza *'p'rsyjr*. Oroeğin, bir l^al/arun çocukları «izt'Tindekı Montesi-rar. ya da ışvenMe. bir ustabaşarur» çalışma koşullanın tayın m. mekıekı ıkudanitin araba siyaset olgusuyla dolaysız olarak bir iliş, k» var mı? Siyaset pıttır iktidar diyen tanım uyarınca ve dolayı-sıyla. bunlar da iktidar ilişkileri kapsamına girdiğine gore. baba-ço-cuk ilişkisi ya da usta-çırak ilişkisi de siyaset sosyologunun araş-tırrna alanını teşkil edebilir mi? Aile içi iktidar ilişkilerinin ince-leme alanına girmesi söz konusuysa ve bunun bir uzantısı olarak, si-yaset sosyolojisi iktidar olgusunu tümüyle ve her toplumsal me-kânda inceleyecek olursa siyaset sosyolojisinin genel sosyoloji-den farkı nedir[4]? Mademki, iktidar olgusunun yer almadığı bir top-lumsal grubu düşünmek bile mümkün değil, siyaset sosyologu top-lum içerisinde var olan grupların ve bu gruplar arasındaki ilişkile-rin tümünü incelemeli mi? Bu sorulara yanıt vermek için ilk önce iktidar ilişkilerinin tümünün siyasal bir nitelik taşımadığını göz önünde bulundurmalıyız. Evet, baba-oğul, hoca-öğrenei, doktor-hasta ve geçmişin ataerkil toplumlanyla günümüzün erkek-ege-men topiumlannda kan-koca ilişkilerinde, hiç şüphe yok ki, iktidar ilişkisi mevcuttur. Bu ilişkilerde iktidar olgusu vardır, ama bu iliş-kiler siyasal nitelikte ilişkiler değildir,

Demek oluyor ki, siyaseti iktidar ilişkilerinin kalıcı ve sürekli bir bütünü olarak tanımlayan Dahl'ın açıklaması da yetersiz. Çünkü bu tanımın iktidar olgusuna atfettiği aşın derecedeki geniş alan si-yaseti belirli bir kesinlik içinde teşhis etmeyi ve bir bilimsel obje olarak belirlemeyi, ilerki sayfalarda M. Foucauit'un siyaset olgusu-na ilişkin yaklaşımında ve yaklaşım doğrultusundaki tanımlama-sında da göreceğimiz gibi hayli zorlaştırıyor. 0 halde, biz burada siyaset sosyolojisinin iktidar ilişkilerini tahlil etmeyi amaçlayan bir bilimsel faaliyet alanı teşkil ettiğini ve bu yaklaşımın siyaseti dev-in bilimi olarak sınırlandıran tanıma göre daha sosyolojik olması wdfftiyje dalıa elverişli olduğunu kabul ediyoruz. Ama bunu kaimi etmekle birlikle, Dahi m yukarda aktardığımız tamını yerine başka

^rmnlara da baş\urma gereğini duyuyoruz. B*tsttâm* böyle syawf gramını kullandığımızda düsünrf-rmzı r>u wm tarairwgrxf' >#** jentfcrmeyi uygun görüyoruz ^ bilindi# r^r<iim|ar vawnte tercihte bulunmak ya rla belirti bir y; v*ya Ur bçircrf* tmnlamak. araştırmacının özel Müfteri kaygjUmc» v<> ktş**i bt*ı> ^tsına göre Vydırierırrickü*dir *<• bu ncd^-ni*' dc <hgcr y*v/si bilim-ler kavramlarında okluğu 0M. <#yaw* kavra/ı«j tçın fk saywz t* nınlamalanla buluruiimuyor.

Birçok araştı ruıa/j siyasetin iki lemri ozciliği oidtjğuna işan* etmekti ir. Bunlardan biri, siyasetin bir grup utsan içir» ya da toplumun tümü için alınan, kolektif yayımı etkilen kararlan kapsamasıyla ilgilidir. Siyasetin ikinci Elliği ise. bu kararlann alınmasında bazı bireylerin mensup oldukları grup üzerinde basit bir etkileme gücünden düpedüz baskı uygulamaya kadar varan çeşitli düzeylerde ve yoğunlukta belirli bir iktidara sahip olmalarıyla ilgilidir.[2] İlginçtir ki, bu iki özellik Weber'in siyaseü yorumlamasında da yer almaktadır.

Nitekim, o da siyaseti bir insanın ya da bir grup insanın kendi iradesini, hedef aldığı topluluğa aksi yönde faaliyet gösterenlerin direnişine rağmen ve de bu direnişi kırarak kabul ettirebilmesi olarak değerlendiriyordu. En kaba şekilde özetleyecek olunsak Weber'e göre iktidar bir iradenin diğerine baskın çıkmasıydı. Demek ki, o da, siyasetin çok geniş bir tanımından yanaydı. Ne var ki, D. Held'in de belirttiği gibi, Weber daim sonraki çalışmalarında siyasetin kapsamını daraltmak gereğini duyarak, siyaset olgusunun analizini devletle (özellikle toprak bütünlüğü üzerinde egemenliğini sağlamış olan ulus-devletle) ilişkilendirerek yapmayı tercih etti.[3] Çünkü ona göre devlet, şiddet uygulama yetkisine meşru olarak sahip olmasından ötürü topluma yönelik kararlan en muktedir şekilde uygulattırmak gücüne sahip bir kurum olarak ortaya çıkmış bulunuyordu. Siyaseti devletle ilişkilendirerek incelemek ona, bu nedenle, daha akıl kân bir yaklaşım gibi geliyordu. Yine de Weber, siyaset kavramım devlet kurumuyla bağdaştırma çabasına rağmen siyaset tanımlamasında yer alan toprak unsurunun, bürokrasi gibi bir örgütlenmenin ve şiddete başvurmanın yanı sıra, iktidar olgusunu da vurgulamış olmakla siyaset araştırmalarım klasik kurumsal yaklaşımdan ve hukuk perspektifinden koparmış ve örneğin, kabile, klan, aşiret ve Ortaçağ korporasyonian gibi devlet öncesi siyasal oluşumlarda da siyaset ulgusunu incelemeye imkân sağlamıştır.

İktidarın heryerdeliği: Michel Foucault

Siyasetin iktidar olgusunun eşliğinde tanımlanmasından söz ederken, tüm analizlerinin arkaplanında iktidarı düşüncesine yön veren bir sorunsal olarak ele almış olan M. FoucaulŁt'mın siyaset teorisi üzerindeki etkisinin göz ardı edilmesi olanaksız. Gerçekten de, çağdaş felsefe ve insan bilimlerinde çığır açmış olan bu fi. lozof-sosyal tarihçinin tezleri, benimsensin ya da reddedilsin, tüm sosyal bilim araştırmacılarının üzerine dikkatle eğildikleri yeni bir söylemi oluşturmaktadır.[4]

Ama ilginçtir ki. Foucault'nun iktidar olgusunun merkezi bir konumda olduğu binlerce sayfayı bulan devasa bilimsel üretiminde iktidar üzerinde düşünmek için sistemleştirilmiş bir önermeler dizisi ya da geliştirmiş olduğu bir kuramsal model yoktur. Hatta Foucault, iktidarı tanımlamanın bile halihazırda zor olduğunu ifade etmekten kaçınmıyor ve "iktidarın ne olduğunu hâlâ bilmiyoruz (.....), aynı zamanda hem görünür hem görünmez, hem açık hem gizli olan ama her yerde var olan bu anlaşılması zor şeyi, muammayı çözemiyoruz" diyor.[5] Gerçekten de, onun dikkati iktidarın ne olup ne olmadığından, yani özünden daha çok, iktidarın Fiili olarak toplum ve birey üzerinde ne şekilde uygulandığı konusunda yoğunlaşmış bulunuyor.

iktidar, ona göre pek çok mevcut toplumsal pratikler arasında *bir* pratik, özel bir pratik teşkil ediyor. Kendisiyle yapılan bir mülakata "Bana kim olduğumu sormayın, aynı kalmamı da istemeyin" diyerek başlayan Foucault, öyle anlaşılıyor ki, kendi hakkında olduğu gibi, iktidar üzerinde de düşünürken onu bir tanımla tespit etmek, yani belirli ve tek bir tanımın sınırlan içinde âdeta "alçıya almak" ya da dondurmak istemiyor. Bunun içindir ki, belki de, iktidar olgusuna yaklaşımının mevcut nihilist ya da mekanist yaklaşım! an reddettiğini vurgulayabilmek için iktidarın "analizi" yerine iktidarın "analitiği" (*analytique*) sözcüğünü de bize sunuyor. Nedir bu Foucault'nun iktidar olgusunu teşltis etmeye yönelik "analitik" adım verdiği nosyonun ortaya çıkardığı tablo?

Birinci saptama; bu konuda Foucault çok kesin, iktidarın içimizden herhangi birinin (şef, lider, hükümdar, vb) ya da bir toplumsal grubun elinde bulundurduğu ve dolayısıyla da kaybedebüeceği bir şey olmadığı. İktidar, saymakla bitmeyecek kadar çok sayıda

odaklar vasıtasıyla insanlar üzerinde hayadan boyunca uygulanan bir çeşit değişken ve dolayısıyla, dovinimü bir eşitsiz ilişkiler yumağı- tespit, sözkonusu iktidar ilişkilerinin sadece baskıcı, yasaklayıcı bir işlevi olmadığı ve aynı zamanda "üretici* bir nitelik taşıdığı. Bir diğer tespit, iktidar ilişkilerinin aile, işyeri, arkadaş grubunda okluğu gibi, doktor-hasta ilişkilerinde, aşkta ve cinsellikte de mevcut olduğu. Bu iktidar ilişkileri belirli bir merkezin iradesiyle kararlaştırdığı ve tayin ettiği bir şekilde meydana gelerek biçimlenmiyor. "İktidar bir kurum değil, bir yapı cleğü. bir mülk (varlık) de değil. Çok karmaşık bir stratejik duruma verdiğimiz isimdir" diyor Foucault.[6] İktidar sanki kendiliğinden oluşan namütenahi ve sayısız taktiklerin bîr sonucu olarak ortaya çıkıyor. İktidann Foucault'nun deyimiyle, *mikro-,fiziği'm* teşkil eden bu saymakla bitmez taktikler yine sayısız temaslar, bir araya gelmeler, kopmalar, uyarlamalar ve yeni ayarlamalarla parmak basılması mümkün olmayan büyük bir stratejinin varlığım ortaya koyuyor. 0 kadar ki, kimin bu durumun sorumlusu olduğu ya da bu stratejinin patentinin sahibi olduğu gözden kaçabiliyor.

İktidar hakkında Foucault'nun bir diğer Önemli saptaması ise, iktidann olduğu yerde (ki, gördüğümüz gibi, her yerde var) direnmenin de olacağı. Bu nedenle de iküdar ve iktidara direnç birbirinden ayrılmaz bir İkiliyi oluşturuyor. O halde, ve sonuç olarak. Foucault'ya göre iktidann sadece bireyler (özneler) arasında bir ilişkiyle sınırlı olmadığını, "eylem üzerinde bir eylem* olduğunu söyleyebiliriz. İktidar, eylem üzerinde bir eylemdir çünkü iktidar başkalarının eylemlerini ve davranışlarım etkileme gücüne sahip ve onları yönlendiren ve idare edebilen bir eylem biçimidir. Örneğin, Foucault'nun "büyük kapatılma" olarak tarif ettiği olayın mekânı olan cezaevinde kurulan sürekli denetim mekanizması mahkûmların tamamen kul köle teslim olmalarına *(assujetissement)'* neden olmaktadır. *Panoptieoji'vdji* bir denetim uyannca ne zaman gözetlendiklerinin farkına varamasalar da her an izlenmelerinin mümkün olduğunu bilmeleri, ontann hal ve hareketlerinde

* Foucault'yu İngilizceden okuyan çevirmen ve yazarlar jufyecnficJDon sözcüğünü genellikle özneleşme ve/ya da öznelleştirme olarak Türkçeleştiriyorlar Oy», Foucault yanlarında özneleşmenin karşılığı olan *subjecüficatioriun* yanı sıra, yukarda belirttiğimiz gibi Fransızca da çok farklı bir anlam taşıyan assu/er/ssemem sözcüğünü de kullanıyor "Öıne" ya da 'özneleşme" konusunda ise, bu nosyonun çapraşıklığını kendisi de kabul ediyor ve nitekim şöyle diyor "Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve bilinci ya da öıbilgısi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne".' O halde, şunu diyebiliriz: "özne"nin her iki anlamı da. gerçekte, birbirini tamamlayan "nesneleşme" ile "özneleşme" süreçlerine tekabül ediyor

dikkatli olmalarına yol açmakta, disipline riayet eden birer "uysal beden" haline gelmelerini sağlamaktadır.*[8] Foucault'ya göre, püf noktası da işte, cezaevierindeki bu gözükmeden gözetleyebilme uygulamasıdır. Cezaevi ortamında idare ile tutuklu ve mahkumlar arasındaki iktidar ilişkisinde meydana gelen bu *biyo-ik. tidar"* durumundan da öyle anlaşılıyor ki, Foucault'nun dediği gibi, "iktidar her yerde her an, her noktada ya da daha doğrusu her ilişkinin her noktasında var".[9]

Ama yine de biz, yukardakı anlatımdan iktidarın her yerde var olduğunu anlamış bulunmamıza rağmen onun ne olduğunu henüz kavrayabilmiş değiliz. Bu nedenle, iktidar kavramını tanımlamaktan özenle kaçınan Foucault'nun düşüncesinde iktidar olgusunun, daha doğrusu yeğ tuttuğu deyimlemeyle, "iktidar ilişkilerinin' ne anlama geldiğine açıklık kazandırmak için onun ölümünden birkaç ay önce yapmış olduğu bir konuşmaya atıfta bulunmayı gerekli buluyoruz:

(...) "iktidar" derken neyi kastettiğim sorununa geliyoruz. Oysa ben "iktidar" sözcüğünü pek kullanmıyorum ve bazen kullandığımda da her zaman kullandığım iktidar ilişkileri deyimini kısaltmak için kullanıyorum. Ancak birtakım ısmarlama kalıplar da vardır: "ikti-<lar "dan söz edildiği zaman, insanların aklına henıen bir siyasi yapı, bir hükümet, hâkim bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi, vb gelir. "İktidar ilişkileri'' terimini kullandığımda benim düşündüğüm şey bu değil. Demek İstiyorum ki, ne olursa olsun bütün insan ilişkilerinde -ister şu anda birlikte yaptığımız gibi sözlü bir iletişim sağlama, ister bir aşk ilişkisi ya da kurumsal veya ekonomik bir ilişki söz konusu olsun- iktidar hep vardır; bir kişinin başkasının davranışlarım yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi kastediyorum. Bunlar, dolayısıyla farklı biçimler altında farklı düzeylerde rastlanabilecek olan ilişkilerdir Bu iktidar ilişkileri hareketli ilişkilerdir, yani değişikliğe uğrayabilirler, kesin ve değişmez biçimde verili değillerdir. (...) İktidar ilişkileri değişebilir, tersine dönebilir ve kalıcı olmayan şeylerdir. (...) Ayıca, özneler özgür olmadıkça iktidar ilişkilerinden söz edile-

* Foucault'nun. Bench am'dan ödünç aldığı *Psnopdcum* imgesi cezaevinin merkezinde bulunan bir kulenin tepesinden görevlilerin mahkumlan her an gözetebildikleri ve fakat mahkûmların izlenmekte olup olmadıklarım hiçbir zaman bilemedikten durumu anlatıyor

** Bıyo-ıktıdar, insan bedenim tahlil etmek, denetim ve disiplin alanda tutmak ve düzenlemek ıçm sosyal bılımlenn üretmiş olduğu teknolojiler butunu. Bu konuda önemle vurgulamak gerekir ki, Foucaulc'ya göre, farkında olmasalar da, toplumda siyasal egemenliğe sahip olanlar da aslında bu biyo-tkudann düzenlediği ve uysallaştırdığı ürünleridir.

> yeyeceği de belirtilmelidir. Eğer iki kişiden biri tamenıen ötekinin yönetiminde olur ve onun şeyi, üzerinde sınırsız ve sonsuz bir şiddet uygulayabileceği nesnesi haline gelirse, burada iktidar ilişkileri olmaz- Bir iktidar ilişkisinin uygulanabilmesi için her iki tara/la en azından belli bir özgürlük olmalıdır. Bu demektir ki, iktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkan» da vardır zira hiçbir direniş imkânı (şiddetli direniş gösterme, kaçıp kurtulma, hileye başvurma, durumu tam tersine çeviren stratejiler) olmasaydı iktidar ilişkisi de olmazdı (....) Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır.

iktidar ilişkilerini açıklayan ve bu ilişkilerin, mutlaka karşıt bir güç olarak direnmenin eşliğinde meydana geldiğini belirten Foucault, söyleşinin başka bir bölümünde de şu örneklere yer veriyor:

> Şimdi fiilen tahakküm durumlan vardır. Pek çok örnekte iktidar ilişkileri öyle bir şekilde sabitlenmiştir ki, hop asimetrik durumdadır iar ve bu yüzden özgürlüğe düşen pay son derece sınırlı kalır. Kuşkusuz çok şematik bir örnek seçersek: XVIII ve XIX. yüzyılların toplumundaki geleneksel karı-koca ilişkisinde yalnızca erkek iktidanmn bulunduğunu söyleyemeyiz Kadın da bir sürü şey yapacak güçledir kocasını aldatabilir, ondan para koparabilir, onunla cinsel ilişkiye girmeyi reddedebilir Ama gene de kadın, bulun bunlar eninde sonumla birtakım hilelerden başka bir şey olmaması ve durumun asla tersine dönmemesi ölçüsünde bir tahakküm ilişkisine tabiydi. Ekonomik, toplumsa), kurumsal ya da cinsel nitelikli bu tahakküm örneklerimle, asıl sorun direnişin nerede örgütleneceğini öğrenmekte yatar, Örneğin, direniş siyasi tahakküme -sendikayla, partiyle- kaışı koyacak bir işçi sınıfında mı olacak ve hangi biçimi -grev, genel grev, devrim ya da parlamenter mücadele- alacaktır? Böyle bir tahakküm durumunda, bütün bu sorular çok özgül bir yaklaşımla, tahakkümün işlevine ve kesin biçimine bakarak cevaplandın t mabdtr.[10]

Diğer yandan Foucault, siyaset ya da iktidar konusunda kendi deyimiyle, "ütopik" teoriler arayışında olmanın da anlamsız olduğunu ileri sürer Örneğin, Habermas'ı ima ederek, asıl maksadın adaleti tesis etmek değil, iktidara sahip olmak olduğunu vurgular. Bu konuda N. Chonısky'nin adil bir toplum arayışı içinde olmasını da küçümser ve kınar. Ona göre, önemli olan adaletin peşinde koşmak değil, iktidarın yarattığı bağımlılıklarla bireyi nesneieş-

(irmesine karşı direnebilmcktir “Bana oyle geliyor ki. bizatihi adalet fikri çeşitli toplum tiplerinde belirli bir siyasal ve ekonomik iktidar İçin ya da o iktidara karşı bir silah olarak icat edilmiş ve işlenen bir şey"[11]

Onun tek amacı iktidann toplumda nasıl uygulandığını, nasıl "iş. IcdiğTni, *tnikm-fizifli'ni* tespit edebilmektir. Hu tespiti yaparken de iktidann, tanımı gereği, kotu bir şey olduğunu sanman birçok düşünürün ve siyaset sosyologunun aksine, soziimı ettiği iktidar ilişkilerinin bizatihi olumsuz, oziında kötii olnıadığmı düşünmektedir, Bilindiği gibi, Foıicauli, hangi düzeyde ve hangi ilişkiler sisteminde olursa olsun, iktidann her zaman bilginin toplanmasına, saluplenıJmesinc, bölıışıılmesine ya da saklanmasına dayandığını ileri sürmüştür. Ona göre, bilgi bir iktidar aracı olarak karşımıza çıkmaktadır ve bunun en çarpıcı delili de krimonoloji, psikoloji, psikiyatri gibi cezaevinin özgül ortamına ve cezaevine» bağlı “bilimlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Cezaevi düzeni ve bu düzenin gerektirdiği uygulamalar “ikt idar-bilgi" düzenlenişinin ya da oluşumunun kaidesini teşkil etmektedir. Olaya furilıscl olarak baktjğuıuzda, bu “iklıdar-hilgTıun İm düzenlenişidir *(disjx>sitiJ)* işte, Foıicaull'ya göre, sosyal bilimlerin meydana gelmesine neden olan.[12]

Bu aşmnada, bir saplama yapmakta yanır var. Görülen o ki. Foucaull'mm kavraınlaştırdığı “ikt idar-bilgi" pek çok Foucault okunma çok cazip gelmiş ve ilginçtir ki, bu okurlar bir bireyin bilgiyle donanmış oltnasıun onu iktidar sahibi yapacağına inanmışlardır. Bazı “aydinlarui yaptıkları gibi üstünlük taslamasına ya da toplumsal hiyerarşide âdeta otomatik olarak üst statülerde konumlanacağına dair bir kanaat geliştirmiş bulunmaktadırlar. Ama diğer taraftan, bu amiyane, vülger Foucault’culuğa yenik düşen okurlar, iktidarın bir dizi olumsuzluklar içeren ve çarpıklıklara yol açan bir olgu olduğunu belirten yazarların fikirleriyle de koşullanmış oldukları için bilgi ile iktidarı bire bir ve mekanik bir biçimde özdeşleştirmek suretiyle bilgiyi ve/ya da bilgi sahibi kişiyi de sorgulamak ya da yadsımak ihtiyacını duymaktadırlar. Bilgi, onlara göre, iktidann bilgi yoksunu insanlar üzerinde baskıcı ve ezici bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu itibarla da bilgi ve bilgi sahibi kişi rasgele olumsuzlanabilmektedir.

Ne var ki, hemen belirtelim, bu düşünce zaman zaman Foucault'ya atfedilse de, ona yabancı bir düşüncedir zira, ona göre.

tekrar ölmekte sakınca yok, iktidar dzd itibariyle kotu hır şey de fildir. İklidarı toplum üzerinde mutlaka habis bir ur gibi gören yüzeysel bir Marksizm'den ve özellikle Stuire'ın iktidarı olumsuzkıyıcı fikirlerinden ithal edip Foucault's ada mal edilmek Nenen bu tarz düşünce Foucault yu uit değildir, (kut güre, iktidar bir dı /j "strateji oyunlarfm içerir ve bu oyunlarda etik açıdan nakledilmesi gereken bir şey yoktur İki insanın arasındaki duygusal ilişkilerde de bu beyledir ve biri üzennde her an oluşabilen, yıkı labilen ya da tersine çevrilebilen bir iktidnnn sahibi olmanın, be lırlı bir strateji oytımımı açık bir biçimde oynamanın koni İm taraf» yoktur Hatta. Foucault bunun duygusal ilişkilerin bir boyu tu, eski deyimle mütemmim cüzü, yani olmazsa olmaz tanıamhıyı cı parç:ısı okluğunu da düşünmekledir. Ama gerçek o kl. Knıemılt da bu luısusa işaret, ediyor, asıl öğretim kurundan "tktıdarbılğf düzenlenişinin en çok eleştirildiği ve sıkıntı yarattığı zemm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gerçekten de, öğreten-öğrenen dişkileri çerçevesinde "iktidarbilgi"nin bulunmaması mümkün değil. Okul öğretmeninin ya da üniversite öğretim üyesinin öğrenciler üzerimle belirli bir İktidara -bu ikt ıdaı , tabii, daha önce gördüğümüz gibi her zammı otoritenin eşliğinde olmayabilir- sahip olduğu ise, hele öğrencilisin "eti senin kemiği benim" diyerek öğretmene teslim edildiği Tür kiye gibi bir ülkede çok iyi bilinen bir gerçek. Ftmeaulfya gelin ce, o bu türden iktidar ilişkilerine karşı çıkmamakla yetinmiyor, bunun pedagojinin esasını teşkil ettiği, öğretme-öğrenme ilişkisinin temelini oluşturduğu görüşünü savunuyor, Ve bakınız, - belki de kendisi de bir üniversite hocası olduğu için- ne dtyur: "belirli bir hakikat oyununda başkasından daha hızla bilgi şalubi olan, bu başkasına ne yapması gerekliğini anlatan, ona bir şeyler öğreten, bilgi aktaran, hüner ve becerilerini ileten birisinin pratiğimle kötülüğün nasıl olabileceğini anlayamam doğrusu*,[1]' Ama yine de burada, hiç sorun yok değil, tabii. Sorun, mesela uç vakalarda, Öğrencinin belirli bir öğretmeninin keyfi ve gereksiz iklidar pratiklerinden korunmasını sağlamanın ya da aşın otoriter ve sertlik yanlısı bir üniversite hocasının öğrenci üzerinde kurduğu tahakküme son vermenin yollarını aramak olacak.

Nitekim ilerde, devlet, yönetim ve yönetsellik *{yommımentn' fite)* konularım ele aldığınuzda ve Foueault'yla yeniden karşılaştığı nuzda, göreceğiz, Foucault "iktidar ilişkilerini" 1970'U yıliannbaşm-

daki yazılarında okluğu gibi *agonistik*, yani çekişmede ve meydan okumada temeUenen "analitikten" farkJj bir düzlemde görmeye başlıyor ve iktidarı "sürekli bir kavga" alanı olarak düşünmek yerine, modem devlet ile toplum arasındaki ilişkileri, bu ilişkilerin nıakro-fiziğini "iktidar-y önetsel) i k" sorunsalı çerçevesinde incelemeyi yeğliyor. Bu tercih arfık onun iktidar ilişkileri incelemesinde hapishane, tımarhane, okul ve kışla örnekleri üzerinde yoğunlaşmasına da bir nokta koyacaktır. Devleti tüm toplumsal alanın içine işleyen iktidar ilişkilerinin, makro-ûziğirün, kuşkusuz, tek değil ama bir-ve de önemli- odağı olarak değerlendirmesine neden olacaktır.

Bazı araştırmacılar, başta Habermas olmak üzere, Foueault'nun iktidarı tüm ilişkilerde her zaman ve her yerde konumlanmış olarak tespit eden teorisinin, siyaset konusunda (ya da izlenecek siyaset konusunda) sonuç olarak çok muğlak bir vaziyet alış içinde olduğunu ıJeri sürmüşlerdir.[14] Foucault aslında bize bir duraksamasız ve sürekli olan (olması gereken?) direniş etiğinin tablosunu çizmiştir, ama Habermas'a göre, hiçbir normatifliği, değerler temelli bir duruşu kabul etmeyen Foucault'nun hangi norm ve değerlere dayanarak şu veya bu iktidar ilişkilerinin meşruluğunu sorgulayacağı belirsizliklerle doludur. Bunun mantıksal uzantısında, tabii, meşru olmadığı kesinleşmiş olmayan bir iktidara karşı direnmenin de gerekçelendirilmesi kolay olmayacaktır. Foucault'nun hiçbir normatif ve/ya da ahlaki ölçüt getirmemesi yüzünden hangi iktidar ilişkilerinin kabul edilebilirliği, hangilerinin kabul edıimezliği konusunda toplumsal aktörlere referans teşkil edebilecek ve direnişlerinin haklılığını tespit ettirecek ve meşrulaştıracak bir kriter yoktur.

Diğer yandan, bir çeşit kesintisiz muhalifliği öneren Foucault için özgürlüğün bizatihi bir değer olması gerekir, ama özgürlüklerin miladı olan Aydınlanma hareketi de onun gözünde kötüdür. Çünkü Aydınlanma nın ihya ettiği us (akü) ona göre saf olmayan, iktidara ve dolayısıyla da, kire bulaşmış bir nosyondur.[15] Gerçekten de, Foucault'nun "özgürlükleri keşfetmiş olan Aydınlanma, disiplini de icat etmiştir" şeklinde ifade elliği görüş de, onun özgürlük konusunda da düşüncesinde belirli bir müphemliğin mevcut olduğunu düşündürebilir.

Bununla beraber, Habermas onun gizli bir normatif tutum içinde olduğunu belirtmede yine de sakınca görmüyor. Foucault'nun

tinerdik direniş etiğinin ister istemez bir özgürlük ortamında mümkün olabileceğine işaret ediyor.

İlginçtir ki, bu görüşü bir adım daha ileriye götüren W, Connolly. Foıcault'nun düşüncesinin "radikal- bir liberal demokrasiye zemin hazırladığım, zira özgürlükler konusunda hukuka değil de, özgürlüğe âdeta iman elmiş olan ve "özgürlüğün garantisi özgürlüktür'' diyen Foucault'mın direniş etiğinin ancak radikal liberal bir toplumun mutlak özgürlük ortamında hayata geçirilebileceğini ileri sürüyor.[16] Hayatım Marksizm'in lüm renkleriyle llörl ederek geçirmiş, bir ara Maoculuğa yakınlık duymuş, birçok solcu eyleme katılmış, hatta Humeyniciliği bir başkaldırı harekeli olarak savunmuş olan Foucault'nun radikal liberallikle nitelendirilmesi çok çarpıcı bir değerlendirme gibi gelebilir. Ama tıpkı "genç Marx/1844 sonrası Marx" şeklinde Marx için yapılmış olan ayının gibi bir ayınm Foucault içü\ de yapılmakta ve birçok yorumcu onun düşüncesinde meydana gelen değişikliği vurgulamaktadır. [17]

İktidar ve yeni siyaseti oluşturmak

Siyasetin tanımlamasına ilişkin şimdiye kadar gördüğümüz yaklaşımların bir çeşit sentezini yapan U, Beck, siyaseti hem toplum katmda ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde, hem devlet katında ve iktidar olgusunun eşliğinde var olan bir olgu olarak görüyor. Diğer taraftan, siyasetin devletle bağlıntılamnasıtı da öngömyor. Ancak, bunların iki farklı siyaset anlayışına ve/ya da alanına tekabül ettiğini vurguluyor. Bu farklılığı açıklamak ve vurgulamak amacıyla da siyasetin yanı sıra *alt'Sİyasef* kavramını geliştiriyor. AH-siyaset. kavramının açıklanmasına geçmeden önce, siyasetin "yeniden icat edilmesini" öngören önemli kitabında bize siyasetin çağımızda aldığı biçimi nasıl yorumladığına bakalım:

> Siyasal ve toplumsal alana ilişkin sözlüğün tünıı bir anda eskidi ve yeniden yazılmak durumundadır. Siyasetin icadı lam rla bunu kasledivor: Batılı modernliğin modeli —kapitalizm, demokrasi, hukuk devleli düzeni ve ulusal egemenlikten (hu da her zaman asken egemenlik anlamına gelir) oluşan Garbi karışını— hükümsüzdür ve yeniden müzakere çelilip tasarlanmalıdır. Batılı partiler demokrasisinin kn/.ı olarak çokça tartışılan konunun özü budur. Doğu-Uatı çatışmasının sonunda sağlanan özgüvene yaslanarak bu modelin radikalleştirilip

reforma tabı tutulması da mümkündür AvrupalI modernliğin kazanımlar] -parlamenter demokrasi, hukuk devleti düzeni, insan hakları, bireylerin özgürlüğü- değil, ama bunların sanayi loplumunun kalıpı^. rina hangi biçimde döküldükleri ele alınmalı. İlkesel alternatifler iç^ gözlerimizi açacak düşünsel eylem edimleri dahil olmak üzere, yapıl, ması gereken birçok şey \ar

Öyleyse siyasetin* icadıyla kastedilen nedir? Kastedilen, yalnızca *kuralları* uygulayan değil, kuralları değiştiren bir siyaset*tir*, yalnızca siyasetçinin siyaseti, politikacılık değil, toplumun siyasetidir. Ve yalnızca iktidar siyaseti değil, tasarımcı siyaset, siyaset sanatıdır. Bunu butun düzeylerde, bütün konularda, özellikle de askeri ve dış siyasette göstermek mümkündür.

* Kitabı Türkçeleştiren çevirmen *politics* sözcüğünü "sı/asıltık" olarak çevirmiş Kiubm İngilizce baskısına bakarak ben bu sözcüğün kargılığının "siyaset" olduğunu düşünüyorum. Ancak, son zamanlarda kimi yazarların ya da konuşmacıların siyaset ile siyasallık sözcüklerini bırbırıyle eşanlamlıymış gibi kutlanma eğilimde olduklarına da tanık oluyoruz Bu nedenle, burada da bir açıklama yapma gereğini duyuyorum. Siyaset sözcüğünün yanında bir de "siyasallık" ya da "siyasal olan" terimleri tabii, bize Batı literatüründen geçmiş olan sözcükler Ve aynı şeyi ifade etmiyorlar. Fransızcada *la politique'm* yanı sıra bir de /e *pohUquc* özellikle siyaset felsefesi kapsamına giren bir kavram olarak üretildi. Keza. İngilizcede de *"polidcs"in* yanı sıra "ebe *political"* sözcüğünün üretilmiş olduğu gibi Bu konuda onculuk eden ve çalışmalarıyla siyaset ile siyasal olan (ya da siyasallık) arasındaki bu ayırımın bilim camiasında yaygınlaşmasına yol açan C. Lefort'a bakalım: Siyaset yerine siyasal olan terimini tercih eden Leforc'un amacı, bir kere siyaseti gündelik konuşma dilimizde kullandığımız anlamından farklılaştırmak. Ama asıl gayesi, "siyaset"! siyaset biliminin ve siyaset sosyolojisinin bilimsel objesi olarak tanımlamak, "siyasallıgr ya da "siyasal olanı" tse siyasi düşüncenin ya da siyaset felsefesinin alanına ait bir olgu olarak değerlendirmek. Örneğin, Lefort'a göre, siyaset biliminin meşruluğu gerçekte bilimsel objesini (siyasal sistemi) toplumun ekonomik, hukuksal, kültürel, vb. diğer alt-siscemlerinden ayrıştırmasına dayanıyor. O halde, bir bilim olarak siyaset sosyolojismin siyaset hakkında ürettiği bilgi ancak kısmi ve deyim yerindeyse "bölgesel" bir bilgi olmaya mahkûm, çünkü toplumun diğer "bölgelerini" göz ardı etmek zorunda. Siyasetin ölçütü, ekonomi, kültür, sanat vb gibi siyaset olmayanla belirlenmiş oluyor. Lefort'a göre siyasal olan ile olmayan arasında gözetilen bu ayrılık modernitenin üretmiş olduğu bir farklılaşmaya işaret ediyor. Kadim toplumlarda ya da "ilkel'' Batı-dışı toplumlarında böyle bir ayrışma yok ve böyle bir ayrışmanın anlamı da yok. Bu ayrışmanın tümüyle Batı toplumlanmn modernite aşamasında icat ettikleri bir siyasal, ekonomik, dinsel vb alanlar arasında vuku bulan farklılığın ve bu her bir alana özgüllük izafe etme olgusunun Doğu toplumlannda mevcut olmadığım ve bunlann monist (tekçi) nitelikleri-nin ağır bastığını daha önce de gördüğümüz gibi. L Dumont da açıklamış bulunuyordu.[18] Lefort ise bitimin konusunun siyaset olduğunu, düşüncenin ya da felsefenin ise "siyasal olan" olduğunu vurgulamak istiyor. Bilim (siyaset bilimi), ona göre, bu icadın yepyeni bir olgu olduğuna işaret etmeyi ihmal ederken, düşünce (felsefe) ise bu alanların faridılaşmas»n«ı kaynağın» irdelemek istiyor. Hangi olaylar bütününün siyasal, ekonomik, dmsei vb alanların farklılaşmasına yol açtığım araştırmayı hedefliyor. O halde, "siyaset" modem toplumun diğer aii-sistemlennden ayn olarak meydana gelen siyasal sistemle -tgıîı bir kavram "Siyasal otan" ise. modem toplumun biçimlenmesi sürecinde, diğer eylem alan tanrıdan farklılaşan ve bağımsızlaşan siyasal alanın oluşum nedenlen ve koşullı-*rryia* »ig-!t bir kavram •'

Beck e göre, Avrupa da bir güvenlik sistemi arlık yoktur, çunkıı bu anlaşmaları yapan taraflar artık mevcut değil, bu anlaşma)#-ra konu olan bölgeler/ulkeler yok ve anlaşmaları dengeleyecek çıkarlar kalmadı.

> Kastedilen şudur: öyle bir durumdayız ki geçerli kurumlann, kavramların, siyaset kavramlarının ne kapsayabildiği m* de yanıtlayabildiği sorularla karşı karşıyız. Oic yandan, bu hal pek de yeni sayıl nıaz
>
> Siyaset, siyasal kurumlar hiçbir zaman bir yerden okunmuş, kulak kabart ılıp öğrenilmiş, değişmez doğa yaşanırından türetilmiş değildir, her zaman icat edilmişlerdir (...) Siyasettin tarihi bu anlamda siyasete ilişkin icallann tarihidir - Yunan demokrasi ve devlet yönelimi sana* tınılan başlayıp, l Eobbe* ve Max Weber'in devlet kuramlarına ve oradan bu devlet kuramlarına ve oradan taa "oze! olan siyasaldır" tahrik edici sözüyle kadın hareketine, (...) kadar
>
> ( ) Kısacası: nasıl Yunanlılann Antikçağı'nda demokrasinin yerel biçimleriıü, XVIII. ve XIX. yüzyılda ulusal demokrasinin biçimlenin icat etmek zorunlu olmuşsa, güniinü2de de küresel bir demokrasinin biçimleri yeniden icat edilmelidir.'^

U. Beck'in bu yazısında siyasetin tanımı yok, ama icat edilmesini önerdiği yeni siyasetin tanımlanması gerekecektir. Yine de icat edilen siyasetin tanımlanmasının şimdiye kadar olduğu gibi devlet üzerinde yoğunlaşmayacağına, toplum-merkezli bir siyaset anlayışının galebe çalacağına ilişkin ipuçları var. Nitekim, bu yeni siyasetin tanımlanması doğrultusunda *ail-siyaset* adım verdiği yeni bir kavramı üretiyor. Beck, "alt-siyaset"in anlamım ifade etmeden önce konuya "bireyselleşmeyi anlatmakla başlıyor". Ona göre, "bireyselleşme" bazılarının ileri sürdüklerinin aksine toplumdan kopma, ilgisizleşme ya da toplumsallıktan kaçış anlamına gelmiyor. Bireyselleşnıenin birinci anlamı, sanayi toplumunun yaşam tarzlarının tasfiyesiyle ilgili, ikinci anlamı ise, bireylerin kendi yaşamöykülerini, kendilerini yapabildikleri, kendilerim üretebildikleri ve sahneye koyabildikleri bir durumu ifade ediyor. Bu açıdan bakıldığında, Beck'in terminolojisinde "bireyselleşme", sanayi loplumlantun tartışılmaz olarak kabul edilmiş olan "doğrulan"mn darmadağın olmasının yanı sıra, insanların hem kendileri hem başkaları için yeni doğrular bulmak, onîan icat etmek zorunluluğunu hissetmelerini içerir.

ttock, biroysclJeşınehin aslımla bireylerin özgür iradeleriyle meydana gelen bir olgu olmadığını da belirtir. Onlar, J. P San* re'ın deyişiyle, bireyselleşmeye âdeta "mahkûm" edilmişlerdir. Ancak, Beck bu oluşumun modern sosyal devletle sıkı sıkıya bir bağlantısı olduğunu da düşünmektedir. Zira, sosyal devlet ona göre, bireyselleşmeyi hızlandıran bir faktör ve yepyeni ben-nıerkezli yaşam tarzlarına zemin hazırlayan bir deney düzenlemesi olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde tanımlanan bireyselleşmenin bireylerin özel alan sınırlarına tekabül etmediği açıktır. Tam tersine, sinesinde yeni bir siyasetin oluşmasına imkân sağlayacak ve anlam taşıyan yeni bir siyasallığı kesin olarak barındırmaktadır:

> Bireyselleşmiş bireyler. kendi-kendini-ve-dünyaru-kendin-yapçılar, artık, (...) basit sanayi toplumunun "rol üstlenicileri" değildir. Daha çok bunun tersi geçerlidir kurumlar, problematikleri açısından gerçeklik yitimine uğrayıp, çelişkili bir hale gelmekte, bu nedenle bireye bağımlı olmaktadır. (....) Kısacası, biri diğerine yansıtılamayan çifteleşmiş bir dünya oluşmakta: ild ayn çağa -sınai ve düşünümse! modemliğe-ait olmak üzere simge yüklü siyasal kurumlann dünyası ile günlük siyasal pratiğin dünyasıdır (çatışmalar, iktidar oyunları, araçlar ve arenalar) bunlar. Bir yanda siyasal kuramların eylemse! boşluğu oluşmaktadır, diğer yanda siyasetin kurumsuz rönesansı: *bireyler, topluma geri dönmektedir* (italik bana ait).[21]

Beck, parlamento, siyasi partiler ya da sendikalar gibi siyasal arenalarda ele alınan ve tanışılan meselelerin giderek hiçbir ilgi ve heyecan uyandırmadığına işaretle, alınan kararların da parti merkezlerinde oluşan fikirlerle alınmasının artık mümkün olmadığını bildirmektedir.[22] Bu resmi siyasal kuruluşların tüm amaçlan kendi kendilerini idame ettirmek olmaya başlamıştır. Benzer bir teşhiste bulunduğu içindir ki, belki de, "tarihin sonu" (F. Fukuyama). "ideolojinin sonu" (D. Bell) türü ünlü çıkışlar bir yana, Beck'in kavramsal dünyasından epey farklı bir çizgide olan P. Bimbaum gibi bir siyaset bilimci de bu "sonu" gelenler arasına siyaseti katmayı uygun görmüş ve bir kitabına "siyasetin sonu" başlığını atmakta sakınca görmeyerek "soncular" kervanına katılmıştır.[25] Fakat. Beck için bu teşlıisten hareketle varılan sonuç yanlıştır. Ona göre, bu bir tanı hatasından kaynaklanmaktadır. Siyasetin ve devletin, siyasetin ve siyasal sistemin bire bir eşit ol-

duğunu varsayan görüşün hatalı bir görüş olmasının sonucudur Çünkü devletin resmi siyasal organlarında siyasetin durduğunu görenler siyaset in toplum katında da topyekım durduğu ya da ortadan kalktığı vehmine kapılıyorlar. Oysa, diyor, Beck, bu yanlış piryonimtlan ibarettir:

> Toplumsal düzlemde çok sayıda aktör pekâlâ hareket halinde olabilir -all'Sİyaset etkinleşirken siyasetin kuraklaşmasıdır bu, Gözünü tepedeki siyasete dikerek ondan bir şey bekleyen, siyasetin -en azından bir imkân olarak- toplumun birçok alanını, bütün alanlarını "alt-siyasal" biçimde harekete geçirebilen kendiliğinden örgütlenme yeteneğini gözden kaçmr.[24]

Beck'in bize anlatmak istediği, siyasetin, Türkiye'de alıştığımız deyimle, "tıkanarak" -muhtemelen de "tıkandığı" için- önünün açılmasının pekâlâ mümkün olduğu ve yerleşik resmi sorumluluklarla mevcut hiyerarşilerin ötesine geçerek yeni bir siyasetin doğumunu gerçekleştirebileceğidir. Ona göre, sanayi toplumuna özgü siyasette siyasal sayılan, günümüzde siyasal olmaktan çıkmakta, ama diğer yandan, o dönemde siyaset-dışı sayılanın artık siyasetin kapsamına girdiği kabıl edilmektedir. Bunun içindir ki, eski alışkanlıklarına esir düşenler siyaseti hâlâ büinen siyasal kurumlarda aramaktadırlar, oysa ki siyaset, Beck'in alt-siyaset adını verdiği siyaset artık başka odaklarda yeşermekte ve şekillenmektedir. AH-siyasetin uç verdiği dönem "siyasetin siyaseti" dönemidir, siyasetin yeniden icat edilmesinin dönemidir.

Beck'in tarif ettiği alt-siyasetin bilinen siyasetten aynhğt özellikle iki husus üzerinde temellenmektedir: konumlan ve statüleri itibariyle devletin, siyasal kurumlann ya da korporatist kurumlann dışında olan bireyler de toplumun yeniden tasarımında ve biçimlenmesinde etkili olabilirler. Bunlar serbest meslek profesyonellerinin, teknik ve ekonomik entelijansiyantn. yurttaş girişimlerinin ve kamuoyunun oluşturdukları gruplardır. Alt-siyasetin temelindeki diğer toplumsal güç de bireylerin ta kendisidir Onlar da sözünü ettiğimiz gruplarla ve birbirleriyle yanşarak siyasetin oluşumunda etkin bir rol üstlenebilmektedir.[25] Bu, daha önce açıkladığımız "bireyselleşmiş'* bireylerin "topluma dönüşünün" hem gereğidir, hem de göstergesi.

Of*

Şimdi sıra, Beck'in sanayi topi umlanmn siyaseti ile yeni toplumlarda oluşan alt-siyaseti biribirinden ayıran hususlan gösteren şemaya gelmiştir[26]

Siyasetin kategorileri Nitelikleri ya da dönemleri itibariyle siyaset		
	Basit modernlik (Kuralcı)	modernlik (Kural değiştirici) Düşünümsel
Siyasal sistemin siyaseti	simgesel siyaset, iktisadi büyüme, tam istihdam, teknik ve toplumsal ilerleme	devletin yeniden etkinleştirilmesi ya da başkalaşımı, siyasetin çekirdeğinin çıkartılması
Alt (sistemsel) siyaset	basit uzman rasyonelliği, leknokratik-bürokratik eylemselliğin başatlığı, özel alan	rasyonellik reformu, siyasa] girişimcilik, meslek olarak siyasal eylem
Siyasallaşmanın koşullan	grev, parlamento çoğunluğu, devlet inisiyatifi, kolektif-bireyci çözümler (örneğin araba, sigorta)	siyasetin içindeki ve dışındaki modernleşmeye ilişkin reformlar konusunda bir mutabakata varmak için harcanan çabanın bir değişkesi olarak tıkanma ve blokaj

Yeni siyaset sosyolojisinde iktidara bakış

Günümüzün sanayi-sonrası topiumlannda, yani onun deyimiyle "düşünümsel" *(reflexive)* modernlik aşamasında olan toplum* [arda meydana gelen yeni siyaset konusunda yoğun ilgiye ve hararetli tanşmalara yol açan açıklamalarından sonra artık gerek siyaset biliminin, gerek siyaset sosyolojisinin ortak bilimsel objesi olan siyasetin kavramsal anlamım aydınlığa kavuşturmuş olduğumuza göre, başta sorduğumuz soruya yanıt arayabiliriz. Siyaset bilimi ile siyaset sosyolojisi eşanlamlı deyimler midir? Her ikisi de aynı bilimsel işlemi mi ifadelendirmektedir? Gerçekten, bu sorular akademik çevrelerde bir tartışmanın açılmasına neden olmuştur. Bakıyoruz, günümüzde Avrupa ve ABD üniversitelerinde siyaset bilimi adı altında okutulan derslerin içeriği siyaset sosyolojisininkinden pek farklı değil, 0 halde, bu farklı deyimleme nereden kaynaklanıyor? Evet, içeriği pek farklı değil, dedik. Ama bu, hiç fark yok anlamına gelmemeli. Gerçekten de, davranışçı akımın toplumsal bilimlerde 1950'lerden itibaren giderek yaygınlaşmasına koşut olarak, siyaset bilimciler de yavaş yavaş gözlenılenebilen siyasal davranış analizlerini anayasal incelemelere yeğ tutmaya başlamışlardır.

Yeğ tutmuşlardır, çünkü belirli bir ülkenin anayasasının enine boyuna irdelenmesinin, o toplumdaki siyasal süreçler hakkında aydınlatıcı sonuçlara yol açmadığı belirlenmiş bulunmaktadır. Gerçekten de, eski Sovyetler Birliği Anayasasfrun analizinden hareketle Sovyet topiumunun siyasal dinamikleri ve hayatı hakkında gerçekçi bilgilere ulaşmak mümkün değildir. Keza, Türk Anayasası üzerine yapılan bir metin incelemesi de Türkiye'deki siyasal süreçleri ve siyasetin bu toplumda nasıl yaşandığım, reel politikanın nasıl biçimlendiğini bize anlatamaz. Türkiye'deki siyasi partiler krizi, asker-sivi] siyaset ilişkileri, siyasal bir boyut kazanan kayırmacılık, seçmen topluluğunun bölünmüşlüğü karşısında

* A. Giddens'ın 1991 yılında yayımlanan kitabındaki tanımlamasına göre, düşünümsellık *(reflexivity)* kavram» "ileri modemue" döneminde bazı ilen derecede azmanlanmış bilgilerin toplumsal eylem üzerinde düşünüm ürettikleri ve bunun da mevcut toplumsal yapılan sürekli olarak gözden geçirmek, düzeltmek ve değiştirmek imkinmı doğurmasını ifade ediyor.[27] Daha sonra Beck bu kavrama yem bir anlam katıyor, onun çalışmalarında kullanılan düşünümsellık kavramının bilgilenmiştik ve düşünce olanaklarının artmasıyla ilgisi yok. Ona göre, "düşünümsel modernleşme", "basit modernlik" aşamasından sonra insanların modernleşmeyi sorgulamalarını, onun beklenmedik olumsuz sonuçlarına ve yarattığı risklere karşı bir tepkiyi ve bu nedenle de bireylerin alt-sıyaset vasıtasıyla toplumu yeniden -yapılandırma girişimlerini anlatıyor

güçlü bir yürütmenin kurulamaması ve tüm bunlara rağmen Türkiye'de seçmen topluluğunun siyasete bütünüyle ilgisizleşmemesi konularında bize açıklık getiremez. Amerikan toplumunda tüm analistlerin gözlemlediği halkın anayasaya olan büyük bağlılığ konusu da ABD Anayasasfrun incelenmesiyle izah edilemez. Bu bağlamda, davranışçı akımın siyaset bilimine egemen olmaya başlaması bu bilim dalının psikoloji, sosyal antropoloji ve özellikle sosyoloji gibi diğer sosyal büimlerin geliştirmiş olduğu teorileri ve yöntemleri kendisine mal etmesine yol açmıştır. Ve, gerçekten de günümüz siyaset bilimcileri tek hedeflerinin siyasal davranışı sap. tamak olmadığım savunmakla beraber, sosyolojik temellere dayandırılmamış bir analizin geçersiz olduğunu da belirtmektedirler. Bunun yanı sıra, 1970'li yıllarda siyaset bilimcileri tahlillerini tarihsel süreçlerin de ışığı altında yapmanın vazgeçilmez bir yöntem olduğunu da belirtmeye başlamışlardır. Bu konuda S. Rokkan, T. Skocpol, N. Elias'ın ve C. Tilly'rün uygarlığın gelişim sürecini ya da de\Timlerin ardındaki faktörleri ve devletin kuruluş sürecini açıklığa kavuşturan incelemeleriyle siyaset biliminde (ya da sosyolojisinde) diyakronik, yani çok-zamanlı ve tarihsel analizlere öncülük etmişlerdir. Bu çalışmalar tarih biliminin de siyaset bilimi ile sosyolojisine katkısının zorunluluğu görüşünü perçinleştirmişim[28] Bu nedenledir ki, belki de, siyasal sistemin mekanizmasını, işleyiş yasalarım inceleyen ve çözümleyen bu bilim dalı, siyaseti diğer toplumsal olgulardan tecrit etmeden, siyaseti genel toplumun bir ögesı olarak ele almasından beri siyaset sosyolojisiyle yakınlaşmış, hatta siyaset sosyolojisinin kapsamına girmiştir. Aralarında fark, kuşkusuz, yok değildir, birkaç örnek verecek olursak ayru bilimsel objeyi ele alan, örneğin, devlet kuruntunu ele alan siyaset bilimci devletin toplumu nasıl etkilediğine ağırlık verecek, siyaset sosyolojisi ise toplum-merkezli bir bakış açısıyla, toplumun devleti nasıl belirlediğini, hangi tipteki toplumlann hangi türden devletlerin oluşmasına yol açtığını inceleyeceklerdir. Siyasal olguyu irdelemeyi amaç edinen siyaset sosyologları, siyasetle toplumun nasıl ve hangi toplumsal süreçlerle ilişkilendirildiğini açıklamayı hedeflemektedirler. Örneğin, demokratik yönetim biçimiyle toplumsal tabakalaşma sistemi arasındaki ilişki nedir? Ya da parlamenter sistemin işleyiş biçimiyle toplumun gayrisafi milli hasılası arasında bir ilişki var mıdır? Bu yaklaşım aslında bir toplumsal indirgemeciliklen ibaret değildir. Bu yolu izleyen araştırmacılar tüm siyasal olayları toplumun birer yan ürünü olarak değerlendirmemektedirler.[29] Bu araştırmacıların amaçlan, toplumsal olgu

ile siyasa* olgu arasındaki etkileşimi saptamak, bu iki olgunun birbirleri üzerindeki etkisini meydana çıkarmak ve siyasal olaylar İle siyasal kurumlan datıil oldukları toplumsal bağlamın analizini yaparak belirlemektir. O halde, siyaset sosyolojisi başla da belirttiğimiz gibi, genel sosyolojinin bir alt-dalıdır ve bunun içindir ki, gerek kavramsal gerek yöntemsel açıdan ana dala bağlıdır. Siyaset sosyolojisi yöntem araştırma tekniklerini ana daldan almıştır Bundan yaklaşık yarını asır önce sosyolojik yaklaşımı benimseyen iki siyaset bilimcisi siyaset sosyolojisinin kapsamına giren inceleme konularını şöyle sıralıyorlardı: I) seçim davranışı (bireylerin tutumları ve kanaatleri üzerinde ampirik incelemeler), 2) siyasal karar alma süreci, 3) siyasal hareketler, baskı gruplan ve ideolojileri, 4) siyasal partiler, 5) devlet ve yönetim sorunları.[30] R. G. Schwartzenberg, sonraki gelişmeleri de dikkate alarak karşılaştırmalı siyasal sistemler, Batı-dışı toplumlann sistemlerini vc siyasal dinamiği odak noktası alan, siyasal gelişme ya da siyasal modernleşme konularının da araştırmaların kapsamına girdiğini belirtmektedir.[31] Fakat, tabii, siyaset sosyolojisinin incelediği konular bununla da sınırlı kalmamaktadır. Geçen zaman dilimi içinde toplumlarda ekonomik ve siyasal alanlarda büyük değişikler meydana gelmiş, bir veri olarak kabul edilegelen Doğu Bloku-Batı Bloku çatışması sona ermiş, teknoloji önceden öngörülmesi mümkün olmayan boyutlarda sıçrama yapmış ve tüm toplumlar küreselleşmenin etki alanına girmeye başlamıştır. Bu faktörlerin eritişiyle eski politika tarzının, demokrasinin vazgeçilmez unsurları olarak selamlanan siyasi partilerin, ulus-devlet yapısının ve fonksiyonlarının değiştiğine tanık olunmuş, yeni bir siyasetin geliştirilmesinin zaruretine inanılmaya başlanmıştır.

Bu oluşumları fark eden yeni kuşak siyaset sosyologları sivil toplum içerisinde meydana gelen toplumsal hareketleri, örneğin, "Özel olan her şey siyasaladır diyen kadın hareketlerini, küresel yönetim anlayışına ve mekanizmalarına yönelik açılımları da analizlerinin kapsamına almaya başlamışlardır. Bu, tabu, siyaset sosyolojisinde sadece yeni konuların ele alınması meselesinden ibaret basit bir yenilenme çabası değil. İçinde yaşanılan çağ toplumlar için gerçekten de büyük yapısal transformasyonların meydana gelmekte olduğu, tarihsel bir dönemecin ya da miladın çağıdır. Bu itibarla, yeni oluşumları analiz edebilmek için yem bir kavramsal çalışmanın yapılması ve yeni yaklaşımların geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun içindir kı, siyaset sosyolojisi yem yönünü

tayin edecek olan bir paradigma değişimini yaşamaktadır.* y_{eni} siyaset sosyolojisi devlet-merkezli ve sosyal sınıf yaklaşımlı siy*, sal katılma ya da katılmama incelemelerinden sıyrılıp siyasetin roplumsal hayatın tüm kademelerinde ve olgulanııda var olduğu anlayışına doğru bir kayma göstermektedir. Bu nedenledir ki, K_ Nash “yeni siyaset sosyolojisi" olarak adlandırdığı bu yaklaşımın ’kültürel politikalara" Öncelikli bir ilgi gösterdiği görüşünü savunmaktadır.[3] Kültürel politikalar ise, onun tanımlanmasında bir toplumda mevcut olan anlam yüklü pratiklerin siyasetidir. Ona göre, bu pratikler aracılığıyla kimlikleri, toplumsal ilişkiler üe kuralları sorgulamak, tersyüz etmek ve değiştirmek mümkün olmaya başlamıştır.[35] Ama tabu bu, devlet incelemelerinin bir kalemle çizilmesi gerektiği ve bundan böyle rafa kaldırılacağı anlamına da gelmemekte, sadece siyaset sosyolojisinde yeni bir eğnimin ya da gündemin bir çeşit manifestosunu teşkil etmektedir. “Yeni siyaset sosyolojisinin" dikkat çekici bir özelliği de ampirik, görgül araştırmalar yerine sosyolojinin felsefe ile yeniden bağ kurmasına işaret etmesidir. Ama bu manifestonun dikkate değer bir diğer yönü de, bize sosyolojik bakımdan öğretici nitelikte bir çıkış yapmış olmasındadır siyaset sosyolojisinin de, toplumda var olan tıpkı diğer olgular gibi sosyolojik olgulardan etkilendiğini bize hatırlatmaktadır.

* Paradigma terimi, bilim felsefesinde Kuhn *un 1962'de yayımlanan *Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı)* adlı kitabıyla büyük yaygınlık kazandı. Kuhn kitabında, Newton'un çalışmalarının fizikte yeni bir paradigmanın gelişmesine yol açtığını belirtmişti. Paradigma, araştırmanın yürütülmesine yönelik bir kavramlar, bulgular ve yöntemler bütününü sağlayarak bilime bir çerçeve oluşturur. Araştırmanın bir çeşit kanaviçesini teşkil eder. Sosyal bilimlerde paradigma değişimi ancak devrim ortamında ya da toplumsal transformasyonlar döneminde meydana gelir. Çünkü eski paradigma yeni oluşumları tespit etmekte ve açıklamakta yetersiz kalmaya başlamıştır. "Bilimsel devrimlerden kastettiğim birbirinin peşinde oluşan dönemler ve bu dönemlerin birbirini izlemesi kümülatif bir biçimde gerçekleşmez. Bu dönemlerde eski bir paradigma onunla hiçbir şekilde bağdaşabilir olmayan yeni bîr paradigma tarafından ya tümüyle ya da kısmen ikame edilir" diyor Kuhn. Bilimsel devrime gösterilebilecek en büyük örnek, tabii. Kopemik'in dünyanın evrenin merkezinde olmadığını kanıtlamasıyla meydana gelen ve tüm bilimlerin ve felsefe akımlarının da değişimini teukleyen, onları zincirleme etkileyen paradigma değişimi. Keza sosyal bilimlerde, örneğin. Mant'ın toplum analizi metodolojisinin ve Freudün psikanaliz çalışmalarının gerek felsefede gerek sosyolojide yeni paradıgmatik tutumların oluşmasına neden olduktan genel kabul görmektedir ü Ama bilim felsefecisi P jacob'a göre, paradigma aslında, yalnızca kurallardan, yöntemlerden ve teorilerden oluşan bir bütün değil. Daha global bir şeyi kastediyor. Paradigma kavramının kapsamında bir dizi sezgiler, inanışlar ve müphem ya da kesinleşmiş önyargılar da var. Özetle, bilime herhangi bir ilerleme kaydettiren her şey paradigmanın içinde olabilir.[35] Biz de ilerdeki açıklamalanmızda paradigmayı bu son anlamım da içeren boyutuyla zikredeceğiz; dünya göruşu, telakkiler ve kanaatler dizisi.

Referanslar

1. R. Dahl, *Modern Political Analysis,* Prentice-Hall, New Jersey, 1963.
2. W. P. Shively, *Power and Choice,* MacGraw Hill. 1998, s. 3*15.
3. D. Held, *Models of* Democracy, Polity Press, Cambridge. 1996, s. 162-168.
4. A. Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odaklan,* Bağlam Yayınları. İstanbul. 2000.
5. M. Foucault, "Les intelleccuels etle pouvoır". *LArc,* Paris, 1972, s. 7.
6. M. Foucault, *Histoire de la* 5exua//ce. *La Volontd de Savoir,* Gallimard. Paris. 1976; Türkçesi için bkz. *Cinselliğin Tarihi. I, 2, 3,* Afa. Istanbul, 1993-1994.
7. M. Foucault, *La volontâ. de savoir,* s. 122.
8. M. Foucault, *Surveiller et punir.* Gallimard, Paris. 1975.
9. M. Foucault, "özne ve İktidar", Seçme *Yazılar t* Ayrıntı. İstanbul, 2000. s. 63.
10. M. Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği", Seçme *Yazılar 2,* s. 236.
i I. P. Rabinow, "Introduction", *The Foucault Header.* Penguin Books. Londra. 1991, s. 7.
12. M. Foucault, "Truth and Power". C. Gordon (der.), Po*wer/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972' 1977*, Pantheon, New York. 1980.
13. M. Foucault, "Bir Özgürlük...". a.g.e., s. 244.
14. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* Polity, Oxford. 1987.
15. J. Simmons, *Foucault and* the *Political,* Routledge, New York. 1996, s. 114.
16. W. Connolly, *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality.* Sage, Newbury Park. 1993
17. j. Bernauer ve D. Rasmussen, *The Final Foucault.* The MIT Press, Cambridge, Massachusssets, 1994 ve T. Osborne. "On Ethics and Politics in the Later Foucault", S. Ashenden ve D. Owen (der.). *Foucault Contra Habermas,* Sage, Londra, 1999.
18- L. Dumont, *Homo aequalis. Genesc et epanouisscment de fidiologie economique*, Gallimard, Paris, 1977.

19. C. Lefort, *Essais sur le Politique,* Le Seuil, Paris, 1986.
20. U. Beck, *Siyasallığın İcadı,* İletişim, İstanbul, 1999, s. 17-18.
21. U. Beck, a.g.e., s. 147-168.
22. U. Beck, a.g.e., s. 152-153.
23. P- Birnbaum, *La fin du politique.* Seuil, Paris, 1975.
24. U. Beck, a.g.e., s. 153-154.
25. U. Beck, a.g.e., s. 159-160.
26. U. Beck, a.g.e. s. 204.
27. A. Giddens, *Modernity and Seff-Idendcy: Self and Society in (he Late Modern Age,* Polity Press, Cambridge. 1991.
28. Skocpolt, *Vision and Method in Historical Sociology,* Cambridge University Press, 1984 ve *Bringing the State Back In,* 1985 ; S. Rokkan, *Citizens, Elections, Parties.* Oslo, 1972; C. Tilly, *The Formation of National States in Western Europe,* Princeton University Press, New Jersey, 1975; N. Elias, *The Civilizing Process.* Blackwell, Oxford, 1997, Türkçesi için bkz. *Uygarlık Süreci* (2 cilt), İletişim, İstanbul, 2002.
29. R. E. Dowse ve J. A. Hughes, *Political Sociology,* John Wiley. Londra, 1972. s. 9.
30. R. Bendix ve S. M. Lipset, "Political Sociology: an Essay and Bibliography". *Current Sociology,* cilt 6, Unesco, Paris, 1957.
31. R. G. Schwartzenberg, *Sociologie politique,* Montchrestien, Paris, 1988.
32. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, 1970, s. 94, Türkçesi için bkz. *Bilimsel Devnmlerin Yapısı,* Alan. Istanbul.
33. P. Jacob, *De Vienne â Cambridge: L'hâritage duposidvisme lopque*. Gallimard. Pahs. I960, s. 296.
34. K. Nash, *Contemporary Political Sociology,* Blackwell, Oxford 2000. s. 5-6
35. K- Nash, age.. s 274

Siyasetin sosyolojik analizi

Pozitivizm
Anlama yöntemi
Etnometodolojik bakış
Sosyolojide "tarihsel tahayyül"

Siyaset sosyolojisinin amacı bir toplumsal olgu olarak tanımladığı siyasetin bilimsel analizini yapmak ve onu belirli kuramsal modeller aracılığıyla açıklamak. () halde, siyaset sosyolojisinin iddiası bir dizi öznel yorum yapmak, araştırmacının izlenimlerine ve kanaatlerine dayanan az ya da çok sistematize edilmiş bir düşünce üretmek değil. Siyaset sosyolojisi bir bilim ve bu itibarla ila onu bilimin tarihsel gelişiminden, yöneliminden ve aşamaların* dan soyutlamak mümkün değil.

Bilimin gelişiminde düşünceye, kavramsa) çerçeveye ve araştırmalara yön veren belli başlı üç dönemden söz edilebilir, ili* rincisi, Eski Yunan'da teşekkül etmeye başlamış olan ve dünya* run düzenini, evreni anlamaya çalışan bir zihinsel faaliyet. Ilıı aşamada bilimsel irdelemelerin yansız olmaları diye bir kaygı yok. VVeber'in sözünü ettiği "aksiyolojik yansızlık", yanı değerler karşısında tarafsız kalma prensibi eski çağların bilimcilerinin riayet etmeleri gereken bir zorunluluk değil. Tanı tersine, bu dönemde sözkonusu olan bilgi ile değerlerin bir çeşit iç ıçellği Bilgilenmenin insanlar için yararlı olması, bilimin insanlara daha i>1 yaşamalarım sağlayacak nihai bir dizi önerilerde bulunması bu dönemin temel anlayışım teşkil ediyor. Buğunun gözüyle değerlendirecek olursak, bilimin felsefeyle bir olduğu donem.

Modem zamanlarda Kopemik devrimiyle birlikte bu anlayışın tümüyle değiştiğine tanık oluyoruz. Bilgiye ulaşmanın yolunun değerler karşısında mutlak bir yansızlıkla mümkün olduğu görüşü hâkim olmaya başlıyor. Olguian incelerken büım artık "olma-

sı gereken"i değil), "olanı olduğu gibi" incelemeyi hedefliyor. XIX yüzyılda pozitivizmin doruğa çıkardığı -ama gördüğümüz gibi Weber'in de tasvip ettiği- bu modem yaklaşımda bilimin değerlerle olan bağlantısı koparılıyor ya da göz aldı edilmeye çalışılıyor, bilimde normatif olmanın bir kusur olduğu fikri yerleşiyor. Bilimadamırun temel kaygısı evreni ya da toplumu tarumak, onlar hakkında bilgilenmek. Ürettiği bilginin aksiyolojik arkaplaın üzerinde düşünmek ya da bu arkaplanı ürettiği bilginin bir parçası olarak değerlendirmek değil.

Günümüzde ise, bilimin bu ikinci aşamasındaki hâkim görüşten tümüyle vazgeçilmiş değilse de, Frankfurt Okulu'nun vaz ettiği eleştirel yaklaşımın ve A. Giddens'in toplumbilim için öngördüğü düşünümsel incelemelerin giderek artan boyutta yaygınlık kazandığım görüyoruz. Örneğin, bu konuda bir çığır açan kitabında da U. Beck, toplumlarda meydana gelen teknolojik ve bilimsel ilerlemenin neden olduğu tehdit algısının küreselleşmenin de etkisiyle kendi kendini tahrip ederek yok olma istidadı gösteren ve toplumu bir "risk toplumu"na dönüştüren bir ortamın bilimadamlanna da sirayet ettiğini ve yeni bir bilincin oluştuğunu anlatan kitabı konunun önenüne işaret ediyor.[1] Bu yeni durumda ve onun deyimiyle, XX. yüzyılda başlayan bu "ikinci modemite" döneminde bilimin ve tabii, toplum bilimlerinin de faaliyetlerinin sonuçlan ve erekleri konusunda düşünmeleri gerekiyor.

Bu saptamadan sonra, siyasetin sosyolojik analizi bahsine dönecek olursak, geniş bir perspektiften bakıldığında görüyoruz ki, özgül bilimsel objelerinin farklı olmasına rağmen, tüm sosyal bilimlerin bilimsel objesi, gerçekte, toplumsal olgunun ta kendisidir ve fakat her bir bilim dalı bu objeyi farklı yönleri ve boyutlarıyla ele almaktadır. Ama bilimsel objenin aynı olması, sosyal bilimlerin her bir daimin tabii ki, aynı zihinsel işlemlere tabi tutulmasına da yol açmaktadır. Gerçekten de, toplumsal felsefeleri, yani onları koşullandıran ideolojik öncüllerin birbirinden farklı olmasına rağmen Marx, Durklıeim ve Weber de bilimsel eylemlerinde aynı epistemolojik ilkeler çerçevesinde hareket etmişlerdir.[2] Yani, her üçü de sosyolojik yönteme bağlı kalmıştır. Peki, aynı yöntem uyarınca zihinsel işlemlerde bulunan bu araştırmacıların ortaya koydukları toplumsa] teoriler nasıl oluyor da bu denli büyük bir fark, hatla karşıtlık arz etmektedir? Bu sorunun yanıü-

[M ideolojik öncüller ve sosyolojinin, bir hayli tartışma konusu olan, yansızlığı konusunda aramak gerekecektir, Evet, sosyolojinin amacı toplumsal olguyu açıklamaktır. Bu amaca doğru yol almada sosyolojinin vaz ettiği ilk postulat toplumun tek ve bölünmez bir bütün teşkil ettiğine dair elde ettiği genel bilgidir. O halde, siyasal alan bu bütün teşkil eden toplumun ancak bir parçası, bir öğesidir ve siyasal alan bu bütün göz önünde tutulmaksızın inceleıuueyecektir. Toplum birbirleriyle bağımlılık ilişkisinde olan öğelerin meydana getirdiği bütündür. Ekonomi, din, kültür ya da siyaset bu biitüıuin çeşitli yönleridir, aynı toplumun, aynı bütünün, farklı alanlardaki işlemlerine tekabül etmektedir. Tek başlarına ve toplumun diğer öğelerinden tecrit edilerek birer kapalı dünya ya da sistem teşkil etmezler. Toplumun bölünmez bir bütün olduğu görüşü bilim çevrelerinde tartışılan tüm sosyolojik teorilerin oydaşlığı temel varsayımı ya da postulatı teşkil etmektedir. Gerçekten de, ister Marksist perspektifi benimsemiş olsun, ister sistem analizi yanlısı ya da yapısalcı, siyaset sosyologu toplumun bölünmezliğini yadsımayacak ve toplumsal olgulan bu bütünsellik çerçevesinde ve bütünsellikleri açısından çözümlemeyi amaçlayacaktır. Topluma ilişkin herhangi bir öğenin (ekonomik, kültürel, siyasal, vb) içerisinde gelişen olayların veya meydana gelen olguların, ister istemez, toplumun tümünü etkilediğim ve bu toplumsal öğelerin yerleşik ilişkiler sistemini değişime tabi tutacağım kabul edecektir.

Bu temel varsayım, yukarda da dediğimiz gibi, tüm sosyologların hareket noktasını teşkil etmektedir. Ama kimisi bu gerçeği yani toplumun bir bütün teşkil ettiğini zımnen kabul etmiş, kimisi ise, Durkheim gibi, toplumun bir bütünlük arz ettiğine ve bölünmezliğine ilişkin varsayımdan hareket etmeyi sosyolojik yöntemin ana kuralı olarak vurgulamıştır.[3] Gerçekten de, Durkheim sonraki kuşaklara bir çeşit rehber teşkil eden yöntemle ilgili kitabında, biyoloji ve kimya gibi bilimlerle analojiler kurarak toplumun bir bütün olduğunu kaydetmiş ve bir bütünün de, yani toplumun da, içerdiği öğelerin aritmetik toplamına indirgenmeyeceği kuralını ortaya koymuştur. Demek oluyor ki, bir bütün olarak toplum, ekonomik öge artı siyasal öge, artı kültürel öge, artı... vb'deıı kurulu değildir. Toplum, içerdiği öğelerin aritmetik toplamından ibaret değildir, içerdiği öğelerin özgül bileşiminden kuruludur ve bu özgül bileşimdir ki, her bir toplumun özgü! bir yapıya sahip olmasına yol açmakta ve her bir topluma özgül bir

kimlik kazandırmaktadır. Bu nedenle, siyaset sosyolojisi özerk ve bağımsız bir bilim dalı olamaz. Siyaset olgusunu tek başına, toplumsal bütünselliği göz ardı ederek incelemeye çalınmak m?, todolojik bir hata teşkil eder. Sosyal bilimcinin araştırmasının ilk aşamasında karşısına çıkan görev, toplumsal olguyu bütünselliğin içerisinde saptamak ve saptanmış olgunun bütün içindeki sınırlarını çizmektir. Siyaset sosyologunun da ilk göresi, siyasal yaşamı incelerken, bunun tüm toplumsal yaşamın bir boyutu olduğunu zilininde canb tutmaktır. Bu noktaya kadar belirli bir fikir birliğine varmış olmalarına rağmen, sosyologlar birbirinden hayli farklı, hatta birbirini dışlayan çeşitli inceleme yaklaşımları geliştirmiş ve benimsemişlerdir Bu olgu sosyolojinin türdeş bir görüntü vermemesinin başlıca nedenlerinden birini teşkil etmektedir Toplumsal olguyu algılamaya, teşhis etmeye, incelemeye ve çözümlemeye ilişkin ekol tartışmaları, hatta çarpışmaları süregelmektedir.

Pozitivizm

Sosyolojinin bir özelliği de, A. Comte'dan beri pozitivist felsefe yaklaşımlarının damgasını taşımasıdır. Comte pozitif bilgiyi tanımlarken, pozitif olarak adlandırdığı bu bilgi türünün metafıziksel düşünceden tümüyle arınmış olduğunu, yani böylelikle de bilimsel olduğunu vurgulamak istemiştir. Bilimsel olmayı da (doğa bilimleri için yürütülen zihinsel işlemlerden esiıüenerek) ussal yollardan ve deneyle elde edilen bilgiye ulaşmak olarak tanımlamıştır. Pozitivist yaklaşımı benimseyen araştırmacı, toplumsa) olguları çözümlemek için sadece gözlemlenebilir olanları seçiyor ve gözlemlenebilenin analizini yapıyor. Gözlemlenebilen olguların ve/veya olayların ardında yatan "anlanılar'ı analizinin kapsamına almıyor, çünkü pozitivist öğretiye göre, insanoğlunun zekâsı bu görülmeyen, gözlemlenemeyen ve dolayısıyla da gizli olan anlamlan ka\Tayacak güce sahip değil. O halde, pozitivizmden esinlenen sosyolog için ancak ve ancak gözlemlenebilen ve ölçülebilen olgular bilimsel obje teşkil edebiliyorlar. Gözlem dışı veya ölçülebüirliği olmayan olgular ise -şimdilik- bilinmez olarak kabul ediliyor Bu yaklaşıma göre, toplumsal gerçekliği çözümleyen araştırmacı "somut" sorular sormalı, "hayal gücünü" sürekli olarak 'gözlemin sınamasına tabi tutmalı" Pozitivizme göre, bu Pir bir zihinsel işlem ve disiplinle sosyoloji hayal gücü ve ideolojilerden. yani sonuç olarak felsefeden de arınarak gerçek bilim

rütbesine erişecektir.* Durkheim, Cotnte'un öğretisine sadık kn-larak bıı önermeleri daha da geliştirmiş ve “sosyolog incelediği toplumsal olgulara nesneler gibi bakmalı" göriişunu bir yöntem-se) kurala dönüştürmekle pozitivist yolda bir adım daha ileriye gitmiştir, Durkheim, sosyolojinin sübjektiflikten (öznellikten) arınarak objektif (nesnel) ve dolayısıyla da yaasız bir bilim olma-sını amaçlamış ve bunun için de toplumsal olguların nesnel göz-lemini saptıracak tüm önyargılardan, kanaat ve duygulardan arınmayı öğüt İçmiştir. Toplumsal olgular “dış"tan incelenecek, saptanmış ve kesin kurallar çerçevesinde yürütülen bir gözlemle onların “nesnel gcrçekliği"nc ulaşılacaktır. Bu tür bir yolu izle-mek sosyologu ideolojiden bağımsızlaştıracaktır. Yeni bir bilimin âdeta peygamberliğini yaparken Durkheim. sosyolojinin objek-tifliği için mücadele ederken, temel önermelerinin bir uzantısı olarak da ampirik bilginin üstünlüğünü savunmuştur Felsefe te* örflerinin ya da kurguların ve ideolojinin emrinde kalarak “kaıuf" arama işlemlerini yermiş ve somut, nesnel olguları yeterince kn le almayan bir Spencer[1]! de bu açıdan eleştirmiştir.[4]* Pozitivist yaklaşımın en çarpıcı örneklerinden biri de Durkhelm'ın intihar olgusu üzerine yürüttüğü araştırmadır. Resmi kaynak ve istatis-tiklerden elde ettiği verilerle Durkheim intihar oranlarının top-lumdan topluma ve aynı toptum içerisinde de zumun dilimlerim* göre büyük değişkenlik gösterdiğini kanıt hımıştır XIX. yüzyılın Avrupa toplumlannda tespit edilen intihar oranlarının gelişigüzel ve rasgele bir biçimde değil, düzenli bir biçimde değiştiğim orta-ya çıkarmıştır. Bu araştırma intihar olgusunda hır dizi toplumsal düzenlilikleri tespit, etmenin mümkün olduğunu göstermiştir İn-tihar olayı bu araştırmada bireye ilişkin psikolojik bir olgu ola-rak değil, toplumsal bir olgu olarak incelenmiştir. Belirli bir tüp-lüm içerisinde var olan kentliler, köylüler, farklı dinsel gruplar cinsiyet gruplan, üst ya da alı gelir gruplan vb'mıı, yani mm top-lumsal grupların tanık olduğu toplumsal bir olgu olan intihar, yi-

* İlginçti' ki. data once aıkrenigimtf "yeni siyaset soıyoto**" akem gunumdı akademik çevrelerinde yoğun bir ilgiyle karçtiarunaıift* ragmen vyttet bihmı ve siyaset sosyolog-SI çalınmalarını hilj bu ilk kuçak pozjırvıst önermeler uyannea sürdüренler yok deldir.

Bu araştırmacılar. C W Mılls m ta 19S9 yıknda “sosyolojik hayal guciTnu torunki gd-ren ve buyuk yankitar yaratmıç olan kKabmdan da hiç etkilenmemrj olup, fdrgtil analiı-ze ub tutulmamış ve bu yotta «nanmamıj olan her bulguyu kufkuyla karptamay» de-vam etmektedirler Bu nedenle de sosyolog. siyaset bdum ve siyaset sosyoka^smın kan-ma «I araçurma tekniklerine dayanan bir ven toplama ıgemmden ve çizelgelerle ütaut-tdo oranlar y>£nmdan ibaret olduğu kanaatim yaymaktadırlar Onları göre, muhtemel-Oır kı. Mam. Weber. Foucauk. Habermas, yonenbnm aktardığıma Beck »e daha niceleri kanınanf ampirik araçurma bulgularına «Anr etmedikten ıçm küçümsenebilir r« "edebiyat" yapmakla suçtanabdırter

ne başka toplumsal olguların ışığı altında analizi yapılacak ve diğer toplumsal olgular, intihan açıklayıcı birer faktör olarak belirlenecektir. Çünkü Durkheini'ın sosyologlar için önerdiği metodolojisinde intihar, boşanma, suç ya da dayanışma gibi tüm toplumsal olgular bireye ait psikolojik etkenlerle değil, yine bir dizi toplumsal faktörün bu olgular üzerindeki etkisiyle açıklanacaktır, Ona göre, toplumsal olguların psikolojik olgulann bir türevi olduğunu düşünmek sosyolojik yöntemde kabul görmeyecek bir yaklaşımdır. Durkheim, meydana gelen toplumsal olgular arasındaki nedensellik İlişkilerinin tersine çevirilnıesini öngörmektedir: Psikolojik olgular, gerçekte, toplumsal olgulann bireylerin bilincinde yankılanmaJarından ve uzantılarından ibarettir.' Yukarıda genel hatlanyla aktardığımız pozitivizm, Viyana Çevresi olarak bilinen okulu oluşturan araştırmacıların çalışmalarında da yankı bulmuş ve "mantıksal pozitivizm" adı altında gelişerek 1920'li yıllardan itibaren bilim felsefesinde köklü bir yer edinmeyi başarmıştır. Neurath, Camap ve Hahn gibi Viyana okulunun ileri gelen teorisyenleri içinde ampirizm bilimsel eylemin temel taşını oluşturmaktadır. Bu okulun yaklaşımına göre, bilgi edinmenin tek yolu deneyden, araştırmacının karşısına somut birer veri olarak çıkan olgulann deneyinden geçmektedir. R. Carnap ın dediği gibi, "Bilim dolaysız deney üzerinde temellenen bir önermeler sistemidir".[5] Doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin ortak bir mantığa sahip olduklan, hatta ola ki, ortak bir metodolojik temele dayandık!an fikrine dayanan bu yaklaşım uyannca esas olan "bilimin birliğTdir.

Oysa ki, Kuhn işte, özellikle bu noktada pozitivizmin ve Viyana Çevresi'nin önermelerine karşı çıkıyor. Ona göre, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında büyük farklılıklar var. En büyük farklılıklardan biri, sosyal bilimcilerin sürdürdükleri bilimsel eylem konusunda vardıkları bir anlaşma zemininin bulunmaması. Başka bir deyişle, sosyal bilimlerde "paradigma" boşluğu var. Bunun içindir kî, diyor Kuhn, sosyal bilimler doğa bilimlerinin gelişme modelinden çok farklı bir modelle karşımıza çıkıyor. Doğa bilim-

* Burada Marksgıl perspektifin de aynı doğrultuda olduğunu belirtmek gerekir. Bilindiği gibi, maddi yabamı belirleyen bilinç değildir; um tersine, bilinci maddi yaşam belidemektedir İnsanların bilinci toplumsal yaşamın ve kurumlann yaratıcısı olmaktan çok. bunların ürünüdür. Aslında, Marx sosyolojinin psikolojiden bağımsız ve özerk bir bilim dalı teşkil ettiğini belirtenlerin öncüsüdür. Zira ona göre, unhsel gelişimi açıklamak 'Çin. örneğin, kâr etme isteği ve smıfiararası çıkarlar önemli hususlar teşkil ediyorlarsa da bunlar, gerçekte, toplumsal yaşamın sonuçlarıdır, nedenlerini oluşturmazlar.

leri. Kuhn un deyimiyle, uzun süre “normal bilim" şeklinde seyrediyor, yanı doğa bilimcilerinin ortak bir paradigmanın sınırlan dahilinde istikrarlı bir gelişme izleyebiliyor. Ta ki, arada bir ve seyrek olarak, Kopemik’in gezegenler sistemim açıklaması, Galileo’nun dünyanın yuvarlak olduğunun keşfi Newton'un yerçekimi yasalan ya da bize daha yakın bir tarihte, Einstein'ın göreceli-lik teorisi gibi bir devrim patlak verinceye kadar bilim “normalliğini” koruyor. Ve bu şekilde oluşan ve ister istemez, yeni dünya görüşlerinin de ortaya çıkmasına yol açan yeni paradigma eski paradigmanın yerini alıncaya kadar doğa bilimleri ‘‘normal” çizgisine devam edebiliyor. Doğa bilimlerinin bu “normal bilim” hali belki de hızlı bir ilerleme kaydetmiş olmalarının başlıca nedenlerinden biri. Çünkü bilimadamlan ve bilimkadınlan kesin bir biçimde tanımlanmış problemleri çözmek için gayretlerini ortak bir kabul gören mevcut paradigmanın çerçevesinde birleştirme imkânına sahipler.

Ne var ki, daha henüz paradigma-öncesi aşamada olan sosyal bilimlerde böyle bir birlik tesis edilmiş değil. Kulın’a göre toplumsal dinamiklerin ivmesiyle öncülleri, yöntemi ve kavramsal bütünlüğü sürekli olarak altüst olan ve bir çeşit kesintisiz devnm işlemine tabi tutulan sosyal bilimlerin “normal bilim” oluşturma olanakları çok daha sınırlı.[6] Pozitivistlerin, bilime izafe ettikleri bir güç vardı. Bu güç olayları “önceden kestirebilmek için bilmek, toplumu yönetebilmek için önceden kestirebilmek" imkânım sağlayan bir güçtü. Ne var ki, böyle bir gücün, olaylan önceden kestirebiime gücünün sosyal bilimlerde pek nadiren gozlemlenebildiğine herkes tanık oluyor. Gerçekten de, örneğin kapitalist blok ile komünist blok arasında, o da ekonomik alanla stnırü kalmak kaydıyla, aynı yönde belirli bir birleşmenin meydana geleceğini ünlü “yaklaşma tezTyle önceden kestirebilmiş olan R. Aron[7] ve bir iki uzman dışında, siyaset biliminin ve sosyolojinin en ileri gelen araştırmacılarından, eski Sovyetler Birliği üzerinde çalışan “KremlinolojT uzmanlarından kaçı Berlin duvanrun yıkılacağını ve Sovyet rejiminin çökeceğini, bu nedenle de uluslararası ilişkiler sisteminin tümüyle dönüşüme uğrayacağım tahmin edebilmişti?

Anlama yöntemi

Demek ki, pozitivistlerin toplundan açıklama gayesiyle geliştirdikleri yöntemin karşısında başka bir sosyolojik yöntemin de

denenmesi ihtiyacı doğuyordu. Pozitivist sosyolojinin kaydığ, "bilimciliğin* bir yadsınması olarak, pozitivistlerin yukarıda anlattığımız açıklama yöntemine karşı W. Dihhey'in geliştirdiği anlama *(verstehen)* yöntemi yer alıyor. Sosyal bilimleri doğa bilim, lerinden bağımsızlaştırmayı, onlann özgül nitelikleri üzerinde inşa edilecek bir özerkliği isteyen DUthey'e göre, sosyal bilimler her şeyden önce insanların özel yaşantılarıyla ilgilidir. Yaşantılar da pozitivistlerin öngördüğü biçimde ölçülebilir somut olgular değildir, onları içten bir bakış açısıyla anlama yöntemiyle aydınlatmak mümkün olabilir Peki, Dilthey'in savunduğu bu anlama neye tekabül ediyor? Bireylerin yaşantılarım, ruh hallerini ve edimlerini onlarla birlikte hissetmek ve kavramak gerekiyor. Pozitivizm, sosyoloji ile doğa bilimleri arasında analoji kurmak suretiyle açıklamalara varmayı amaçlıyor, bunun için de belirli soyutlamalara başvuruyordu. Anlama yönteminde böyle bir amaç yok zira Dilthey'e göre, doğayı açıklayabiliyorsak da toplumsal ve beşeri olguları açıklamamıza gerek yoktur, çünkü onları "anlıyoruz". Bu yaklaşıma göre, sosyolojinin gerçek konusu "yaşanılan dunımlar"dır, asli görevi bunlan incelemektir. Oysa ki, bu yaşanılan durumlan soyutlamaya gerek yoktur, çünkü sosyal bilimlerin objesi olan bu durumlar, henüz hakkında "pozitif[1] herhangi bir bilgi edinmeksizin bizce de anlaşılabilmektedir.[8] Gerçekten de, izlediğimiz toplumsal durumlann, çevremizdekilerin davranışlarının çoğunu kolayca anlayabilmekteyiz. Gelinliğini giymiş bir kızın belediye sarayının merdivenlerinden hangi maksatla çıktığını bilmemiz için anket yoluyla "pozitif[1] bilgi edinmemize gerek yok. Cenaze arkasında ağlaşan insanların da niçin ağladıklarını açıklamak için pozitivist sosyolojinin öngördüğü araştırma yöntemlerine başvurmamıza gerek yok. Mehtaplı bir gecede Boğaz yolunda el ele dolaşan bir genç kızla delikanlının arasındaki ilişkinin niteliğini kavrayabilmemiz için de Durkheim'm koyduğu sosyolojik yöntem kurallarım uygulamaya hiç gerek yok. K. Jaspers'in verdiği ünlü örneğe bakmak bu konuda yeterince aydınlatıcı olacaktır. Bir anne çocuğunu tokatladığında, bu davranışı anlamakta, nedenlerini saptamakta güçlük çekmiyoruz; çocuk yaramazlık etmiştir, oysa uslu olması gerekmektedir. Annesinin tokadı da ona bu gerçeği hatırlatmaya yöneliktir. Bu türden örnekleri çoğaltmamız tabii ki, mümkündür, ama Jaspers'in verdiği örnek büe bize fiziksel olgulann tersine, toplumsal olgulann bizce anlam yüklü olduklarım göstermeye yeter.[9] Görüldüğü gibi, Dilthey'in sosyal bilimler için öngördüğü anlama yöntemi £

Uusseri'in fenomenolojisiyle çok yakından ilgilidir Husserl'in tarif ettiği fenonıenoloji "özlerin analizi ve (araştırmacının dolaysız sezgilerinin aracılığıyla kavranan genel gidişat hakkında irdelemelerdir. Fenomenoloji, olgulan 'görmek' onları aydınlatmak, anlamlarını belirlemek ve anlamlan birbirinden ayırt etmektir".[10] 0 halde, fenomenoloji, sistemleştirilmiş bir dizi felsefi önermeden daha çok bir yöntem, bir bakış açısı teşkil etmektedir. Toplumsal gerçekliği anlamak için geliştirilmiş bir yöntem ve bu yöntem sayesinde sahip olunan duyarlılık. Fenomenoloji, toplumsal olgulaların özünü anlamak için bu özü sezgilerin aracılığıyla bilince indirgeme işlemini teşkil etmektedir. Fenomenolojinin önde gelen teorisyeni ITusserl'e göre, bu yöntem toplumsal bütünlerin kavranması için bir düşünsel araçtır, ama bu toplumsal bütünleri de tümüyle, her yönüyle çözümlemek olanak dışıdır. Gerçekten de, Husserl bu bütünleri ancak kısmen, bir ya da birkaç boyutuyla saptamanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. 0 halde, toplumsal olgular da bütünsellik niteliğine sahip oldukları için onları da ancak bir boyutu ya da birkaç boyutuyla anlamak mümkün olacaktır. Bunun için olgunun özüne inebilmek, bu özü teşhis edebilmek şarttır ve nasıl ki bir sözcük, ses tonu, beden dili ya da bir hareket karşımızdaki bireyin kişiliğini yansıtıyor, bize, onu tanımasak bile kişiliği hakkında bilgi veriyorsa, toplumsal olgulan da kavrayabilmemiz için onlann anlamlı bir yönünü ya da boyutunu anlamamız gerekmektedir.' Nasıl ki Durkheim pozitivizmin sosyolojide başlıca uyancısı olmuş ve bu akımın günümüze kadar hüküm sürmesine yol açmışsa, Weber de Dilthey'in savunduğu anlama yönteminin sosyolojinin belli başlı yöntemsel yaklaşurdannndan biri olmasım sağlamıştır. Gerçekten de Weber, Durkheim'ın aksine, topluma ait bireylerin (sosyal aktörlerin) öznel düşüncelerinin, motivasyonlarının (saiklerinin) anlamının kavranmasının sosyologun önde gelen çabası olduğunu belirtmiştir. Toplumsal düzenlemeleri, bu düzenlemelerin kaynağı olan bireylerin onlara atfettikleri aıüamlan bilmeden, anlamadan, tespit etmenin olanaksız olduğunu üeri sürmüştür. DUthey gibi onun için de sosyoloji, bir *verstehen*, anlama meselesidir ve bu iübarla da açıklamaya müsait olan doğa bilimlerinden ayn tutulmalıdır. Durkheimgil pozitivizme göre, sosyoloji toplumsal olguların açıklanmasını, başka toplumsal olgulan etken olarak belirleyerek, açıklanmasını amaç gütmekteydi. Nitekim, unlu yöntem ki-

* Bu yöntemi, tabii ki, herhangi bir teorik çerçeveden yoksun basit bir izlenimcilikle ya da bazı postmodern yaklaşımların yol açtıkları mutlak gorecılıkle karıştırmamak gerekir

tabında da şöyle yasmıştı: “Bir toplumsal olguyu belirleyen nedenler, bu olgudan önce meydana gelmiş olan toplumsal olgular, ca açıklanmalı ve açıklama bireysel bilinçler düzeyinde aranmamalıdır’.

Oysa ki, VVeberiçin sosyoloji "toplumsal eylemin aydınlatıcı bir şekilde anlaşılmasını" sağlayan bir bilimdir. Ama hemen ilave etmek gerekil', Weber'in düşüncesinde bu bağlamda eylemden kastedilen, eylemde bulunan bireyin kendi eylemine ve davranışına atfettiği sübjektif anlamdır. Örneğin, bundan birkaç onyıl öncesine kadar Türk toplumunda evli bir kaduun ev dışında ücretli bir işte çalışması ancak mecburiyet karşısında katlanılacak bir eylem olarak yorumlanıyordu ve çalışan kadınlar bu eylemlerini ekonomik sıkmtılanıun bir göstergesi olması nedeniyle kendi öznelliklerinde aşağılayıcı bir eylem olarak değerlendirebiliyorlardı, ama günümüzde özellikle meslek sahibi bir kaduun çalışması eziklik duyulacak davranış biçimi olmadığı gibi, kıvanç duyulan bir eyleme dönüştü. Demek ki, toplumsal gerçeklikte görülen o ki, aynı eylem bireylerin bilincinde farklı anlamlar taşıyor ve analizinin geçerliliği için sosyologun da, işte, bu farkb anlamlan tespit etmesi gerekiyor. Diğer yandan, daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheim psikolojik yorumlamalardan uzak kalmayı emrediyordu. Weber ise sosyolojiyi anlama yöntemine bağlı öznel bir analize dayandırmak istemektedir.[11] Şöyle ki, *verstehen*'ci bir sosyolog, dinin ekonomik davranış ve eylem üzerindeki etkisini belirlemek için pozitivist bir sosyologun yapacağı gibi, örneğin, yalnızca din faktörü ile farklı ekonomik gelir gruplan arasındaki ilişkiyi tespit etmekle yetinmemeli. Weber, bu etkiyi belirleyebilmek için şu veya bu dinsel öğretinin anlamım anlamanın gerektiğini ileri sürmekte ve ancak bu anlam kavrandığı takdirde dinin inananlann ekonomik yaşamı üzerindeki etkilerini saptayabileceğimizi düşünmektedir. 0 halde, Weber’e göre, toplum bireylerin eylemleri aracdığıyla ve bu eylemlerin sonucunda biçimlenen bir bütün teşkil etmektedir. Bu eylemi anlamak için araştırmacının eylemde bulunan bireyin bakış açısını, görüşünü ve güdülerini tespit etmesi gerekir. Sosyoloji literatürüne kazandırdığı ünlenmiş deyimiyle, bireylerin *weltanschauung’unu* (dünya görüşünü, zihniyetini) tespit etmesi gerekir. Sosyal bilimlerin özgüllüğünden kaynaklanan anlama yöntemi, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin pozitivist açıklama yöntemiyle bağdaşamayacağım vurgulamaktadır. İlginçtir ki, Weber’m gözünde bu durum, sosyal bilimlerin doğa bilimlerine oranla âdeta bir

üstünlüğünü de teşkil etmektedir “Doğa bilimlerinde hiçbir zaman erişilemeyen bir şeyi yapmaya muktediriz, yani toplumu oluşturan bireylerin eylemlerinin kendileri için öznel anlamım anlamak durumundayız”.[12] Toplumsal bütünün sosyoloğa gösterdiği düzenlilikleri pozitivistlerin yaptığı gibi açıklamak yerine, anlama yöntemindeki maksat bu düzenlilikleri yaşayan bireyler açısından anlamlandırmaktır. Bu durumda, sosyolog ile gözlemlenen toplumsal aktör, eylem halindeki birey arasındaki mesafe, zaman ya da mekân açısından ne kadar büyük olursa olsun, incelemeyi yapan araştırmacı ile incelediği toplum arasındaki kültürel mesafe ne kadar aşılmaz gibi gözükürse gözüksün, sosyolog yine de incelediği bireyi anlayabilecektir. Tabii, incelediği birey ya da bireylerin eylemlerinin gerçekleştiği toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal ortam hakkında yeterli bilgiyi önceden edinmiş olması kaydıyla. Bütün b unlan söyledikten sonra aklımıza bir soru geliyor, tabü. Dilthey, Weber ve diğer *verstehen'â* sosyal bilimciler anlamaktan neyi kastediyorlar? Hemen belirtmek gerekir ki, buradaki anlamak fiili sosyologun incelediği toplumun bireyleriyle benzer duygulara kapılması, onaylaması ve/ya da anlayış göstermesi anlamına gelmiyor. Weber’in anlamaktan kastettiği bir yandan, gözlemlenen bireyCler) ile onun ya da onlann içinde bulunduklan koşullar ile eylemleri ve saikleri arasındaki ilişkileri saptayabilmek ve diğer yandan, kendisinin de aynı toplumun üyesi olması ve aynı duruma tabi olması halinde muhtemelen aynı eylemde bulunabileceği, aynı duygulan besleyebileceği ve bulunduğu eylemlere aynı anlamı yükleyeceği konusunda kendisinin ikna olmasıdır. Demek oluyor ki, burada sözkonusu olan araştırmacı ile incelenen toplumun bireyleri arasında gelişen bir duygu birliği, hoşgörü ya da benimseme değil. Nitekim, bazı sosyal antropologların içine düştüğü bu tuzak, onlann araştırmanın bitiminde kendi toplumlanna ve üniversitelerine döndüklerinde inceledikleri toplulukların bir çeşit avukatı kesilmelerine neden olmuş ve olsa olsa araşürmalannın bilimsel niteliği konusunda kuşku beslenmesine yol açmıştır. Konuyu, Türkiye'den bir iki örnekle aydınlığa kavuşturmak mümkün: Biri büyük bir kentte büyümüş, diğeri köyünden hiç çıkmamış, değer yargılan itibariyle farklı toplumsal kesimlere ait iki kadım düşünelim. Köylü kadınm imam nikâhıyla ikinci ya da üçüncü eş olarak evli bir erkeğin evine kuma statüsünde yerleştiğini varsayalım. Kumalığm Türkiye'nin kırsal ve geleneksel kesimlerinde bir kurum olduğunu bilmiyorsak bu kadının eylemim anlamamız mümkün olmayacaktır. Bu eylemin bu kadının içinde bu-

Umduğu toplum açısından anlamım bilmiyorsak, evli olduğunu bile bile o erkekle hayatım birleştirmesinden ötürü onun, ola ki. ahlaken tartışmalı bir kişi olduğuna karar vereceğiz. Ama imam nikâhı temelli kuma müessesesinin geçerli olmadığı, sadece yasadışı değil, aynı zamanda geniş kitlelerce meşru kabul edilmediği İzmir, İstanbul ya da Ankara'da kentsoylu bir kadının aynı eylemde bulunmasını da anlayacağız. Anlayacağız, ama bu ikinci kadının ait olduğu toplumun seküler değer yargılarına aykın bir eylemde bulunduğunu da tespit edeceğiz. Çünkü aynı eyleme farklı toplumlann farkh anlamlar yüklediğini göz önünde bulunduracağız. Benzer bir durum Türkiye'de "namus temizleme" adı altında işlenen töre cinayetleriyle de ilgili, ömeğü, farklı değer yargılarına sahip, zihin haritaları farklı *wella nsclta* //» «r/'larla çizilmiş bir köy kökenli doğulu ile Batı Anadolu'nun büyük kentlerinde oturan bir bireyin namus adına bacısını ya da kızım öldürmesi eylemine aynı anlamı yüklemedikleri bilinen bir gerçek. Biri için örf, töre ve dolayısıyla, ahlaki olan bu eylem, diğerinin ait olduğu toplumsal kültürde kabul edilemez bir cinayet ve vahşet göstergesi.

Etnometodolojik bakış

Webergil yaklaşımın uzantısında olup, pozitivizmle bağlan tümüyle koparmayı öngören ve giderek etkinlik kazanan bir diğer analiz yöntemi de etnometodolojik yöntemdir. Bu yöntem aracılığıyla sosyolog, kendini günlük yaşamlannı incelediği bireylerin yerine koyarak eylemlerini, algılamalannı ve toplumsal tahayyüllerini belirlemek istemektedir. J. Douglas, A. Schutz, H. Garfinkel ve E. Goffman gibi araştırmacılar, 1970'lerin başından beri bu yeni yaklaşımın yöntemini yazılarında âdeta bildirgelemişlerdir. Daha önce gördüğümüz gibi, Marx da, Durkheim da, Weber de toplumsal olguların toplumu oluşturan bireylerden bağımsız olarak var oldukları konusunda birleşiyorlardı. Belirli bir toplumdaki olguların o toplumda insanlar yaşadığı için var olduğunu, hiç kuşku yok ki, kabul ediyorlardı, ama yine de, onlara göre, toplumsal olgular bireyleri aşıyordu. Toplumsal olgular aşkın olgulardı. Bu olguları tespit etmek ve analizini yapmak kimine göre pozitivist yöntemle, kinüne göre anlama yöntemiyle gerçekleşebilirdi, ama olguların niteliği ve varoluş süreci konusunda tartışma yoktu. Oysa, etnometodolojik yaklaşım, işte, sosyolojinin "kurucu babalarTnın ortaya koydukları bu önkabulu reddediyor.[13]

Toplumsal olgulann toplumsal sistem tarafından üretildiği vc bireyin toplumsallaşma süreci boyunca, toplumun denetimi altında kalarak, bu olguları içselleştırdikleri fikrine karşı çıkıyor. Peki, etnoınetoüoloji yanlısı görüşün bu yadsımasıyla sosyolojinin özerk bir bilini olarak var olma nedenleri de acaba ortadan kaldırılmış ını oluyor? Topluma öncelik tanımamakla gerçekte toplumun bilimi olan sosyoloji de özgül bir bilimsel faaliyet alanı olma niteliğini mi kaybediyor? Bu konuda cevap vermeye çalışmadım önce etnonıetodologlann önermelerine değinmemiz gerekecektir. Bu akımın öncülerinden olan Schıılz'a göre, sosyologun bilimsel çabası bireyin öznelliğim kavramak ve bireyin kendi eylemini nasıl algıladığını ve yorumladığını saplamaktır.[14] Burada önemli olan toplumsal sistemin çözümlemesi ve yapı analizi değildir (hatta bu akımın izleyicileri olan sosyal bilimciler sistem ve yapı kavramlarını araştırmalarında kullanmazlar). Onlar için önemli olan, bireylerin yani sosyal akldrlerin kendi durumlarım nasıl algıladıklarını ve tanımladıklarını araştırmaktır. Böylece sistem ve sosyal yapı çözümlemelerinin yerini sosyal aktörlerin gündelik yaşamları süresince meydana getirdikleri toplumsal pratiklerin analizi alıyor.[15] Elıoıılelodologlara göre, toplumsal düzen belirli denerim mekanizmaları uyannca bireylerin içselleştırdikleri toplumsal değerlere dayanmıyor. Marx'in vurguladığı gibi, toplumdaki iktidar yapısı ile toplumsal gruplanıl birbirleriyle sürdürdükleri İlişkilere de dayanmıyor. Bu yaklaşıma göre, toplumsal ılüzeu olsa olsa sosyal aktörlerin kendi yorumlanılın ve algılanılın bir türevini teşkil ediyor.

Yaklaşım bu olunca, araştırmacı sosyal aktörlerin gündelik yaşanılanın oluşturma sürecini, eylemlerine ilişkin algılanın ve yorumlanın nasıl belirleyebilecek? Pozitivistlerin önerdiği gibi olaya dıştan bakarak, toplumsal olguyu bir nesne, bir "eşya" gibi gözlemleyerek mi, yoksa, daha önce gördüğümüz fencmu'tıolojik doğrultuda olduğu gibi anlama yöntemiyle nü, içsel bir yaklaşımla im? Oouglas'ın bu konudaki bildirgesine bakmak aydınlatıcı olacaktır. Douglas konuya şöyle giriyor. "Sosyolojinin amacı günlük yaşamı anlamak ve onu düzenlemektir". Bu amaca ulaşmak için de sosyologun incelediği toplumun günlük yaşam tarz(lar)ına, bireylerin sübjektif âlemlerine karşı belirli bir duyarlılık geliştirmesi gerekiyor. Bilimsel objesine Durkheim'm öğüdüne baş eğerek bir "eşya" gibi bakması değil, bilimsel objesiyle öznelliği de içeren bir etkile-

şmu *fi/'n'ktyftr* /'unu yapa/ken de. o» ag/*,■ vAyolog sağduyasundun r/'kinrrtwrudi, sübjektifliğinin anıştırın* sim saf/ü/masından korkmamalıdır öözh-mledığı olguların *UıiMtt* aukı/rılanm, toplumdaki anlamlanın. I>elırl<'ınık İçin bu ku mıda gelİşörıJ/niş uları düşünsel sisfeırılerderı ya da ideolojilerde^ flaiı/ı *ntk,* kendi :ml;muı gürüne ağırlık vermelidir Klasik v/syolog l;n gibi toplumun soyul analizini yapmaya yeltenmemelidir ".So-yutlama yanılgısı" denilen İm yola başvuran klasik sosyolog, etno ınriodnJojik akıma gore gerçekten de yanıldı içindedir çünkü ozc| V4* somu! düzeyde anlamaktan ariz olduğu bir toplumsal olcuyu dalın soyut ve genel düzeyde kavrayabileceğini varsaymakta vı* sanmaktadır. Böyle bir zehaba kapılmamak, daha soyul olaru anla* yabllınek, genellemeler yapabilmek, birtakım sosyolojik düzenli İlkleri tespit edebilmek ve yasaJhklam varabilmek için sosyologun ilk önce, toplaması ve üzerinde dikkatini yoğunlaştırması gereken "ampirik kanıtlar* gürdük yaşamın sistendi bir gözlemiyle elde edi-len veriler olmalıdır.[17]

Bu aidatımdan anlaşıldığı gibi, etnometodolojik okulun yaklaşı-mı bireylerin öznelliğine ve algı dünyasına yöntemsel bir öncelik tanımakla beraber toplumu tabii ki göz ardı etmiyor, sosyolojinin de bilim olarak varlık nedenini, eski devimle, esbab-ı mucibesini ortadan kaldırmış olmuyor. Yaptığı, çözümleme öncüllerini tersine çevirmek: toplumdan hareketle bireylerin davranış ve eylemlerini izah etmek yerine bireylerin ta\ı/ianndan, bireylerin birbirleriyle etkileşiminden, eylemlerinden ve yorumlarından hareketle toplu-mu açıklamayı öngörüyor. Ama diğer yandan, aklımıza gelen bir başka v>run da yok değil. Sosy olojik analiz yöntemini araştırmacı-nın bireylerin günlük hayatlarım yonımlayış biçiminin anlamlandı-nlmastna indirgeyen bu yaklaşım, WeberHn öngördüğü *verstehen.* anlama yöntemini azartu düzeye getiren bu yaklaşım, sosyologun bir din özel yeteneklere saiiip olması gerektiğini zımnen de oba vurgulamış olmuyor mu? Poziuvizmin çözümleme kurallar ve araştırma teknikleri bir kenara atılmakla, toplumsal durumu "anla ma' eylerni v/syoloğun sadece kişisel anlama hünerine terk edil-miş olmuyor rnn? Kuşkusuz *ı*ntf>h/>n* ve etnometodolojik yön-tem. v*>yoloğur> araştırma tekniklerine vâkıf olmasından daha çok. anlama yeteneğine sahip olması gerektiği görüşünü benimse

• *bı* koouda benrm loçfcjmui gerçekli# kanrvnajra vt anlamlandırmaya dtffcjn inak***
çrf. bkı ^*oifdof* ve Silicon Dajo/sknaı Aya <h Mafıflrgt Üzerine Notlar". *Tof-*
•*uft öunajfj* uy. 92. 2006

vor Sosyolog olmak hır İni» teknik ve bn>n ^ olmakla kaimi' vor. hır y'**r rı«'k »şı oluyor Sosyokiğnn günlük *yontum* wrgikdifc İ,Igulara ve onların yankılarına rıpkı Ur sanatçı ®U duyarlı olma» g<>M*kıyor. Hır bakıma, Wrighi Mılh'ınfHruanfintkıkjKİarfUrıtarkıı' ^ık om'*' söztınü euıği ve A, Gıririens'm de Mmüğ», a «tın Uı «un vısyaJ bilimcilerin zıkretmmlen edemedikleri “sosyolojik (aliayyül giirirne sabıp olunmasını gerektiriyor

Sosyolojide “larihsel tahayyül”'

Daha once <lc belirtmiştik: Tarihten kopuk olsa da, liliy, bir metodoloji ve uygun ölçiiın teknikleriyle yapılan hır sosyoloji araştırmasının kayda değer bir önem taşıdığı tartışılmaz. İncelenen toplumsal olgunun gerçekliğe sadık bir resmini çekmeyi hedefleyen bu tür bir araştırma bize içinde bulunduğumuz toplumsal gerçeklik hakkında verimli bir analiz yapabilmemiz için göz ardı edilemeyecek ampirik verileri sağlar. Çekilen resim bize elzem olan bilgiyi verir. Ama bu bilgi ne kadar gerçekliği yansıtırı nitelikte ve dakik olursa olsun geçici ihtiyaçlara cevap vermekten öteye gitmez, çünkü bize ancak *olan* hakkında bilgi verir, incelenen olgunun *oluşum silreci'ne* ışık tutmaz.

Çağımıza ve hatta günümüze dair sorduğumuz ciddi herlıangı bir soruya tarihe başvurmadan yanıt bulmamız mümkün değildir. Latin Amerika'da *caudiüo* fenomenini ya da darbe geleneğini ele alalım Bu konuda yürütülecek bir ampirik anıştırma bize şu veya bu Güney Amerika ülkesinin ordularının mensuplan, onlann maksatları, siyasal ideolojileri lıakkında bilgi verir. Sozkonusu ülkeler'deki kitlelerin darbeleri nasıl algıladıklarımı dair bulgular sağlar Ama bu ülkelerin örneğin devlet oluşum surecini, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin hangi koşullarda biçimlendiğini, bu ülkelerdeki ekonominin yapılanma sürecini, yani tek kelimeyle, tarihini bilmediğimiz ve yürüttüğümüz araştırmayla ekle ettiğiniz bulgulan bu tarihten soyutladığımız takdirde yapacağımız analizin incelediğimiz olguyu anlamaya yönelik bir açıklama değeri olmaz Uulgus<d *(heurist ic)* değer taşıyan bu tür araştırma sonuçlan hiç şüphe yok ki yararlı bir çalışma tıipotezi *(ux/rkiruf hypothem)* oluşturur* lar ama bütünü anlamlandırmamız için diyakronik, yani çok-zamanlı yönteme haşvurnıarrıız gerekecektir.

’ Bu deyim* T. Skocpoi'dan odunç aldık.'* O da Wright Mıib'm küuldeyr^ unkı kıuba>l*gjfid»n *(Soao/ogtc»! lm»gıniüon)* »Idıgtfıı belirtiyor.

Keza, Türkiye'de siyasal süreçte meydana gelen tıkanıklığa sivil toplumdan kaynaklanan politikaların cılızlığı ve sosyop^ tik istikrarın Silahlı Kuvvetler'in devreye girmesiyle sağlanabilir olmasını izah edebilmemiz ve anlamlandırabilmemiz için tarihe dönmemiz zorunludur. *Niçin*'i anlamak için *nasıl*'a bakmamı* tarihe müracaat etmemiz ve ulusal ya da uluslararası sosyo-politik olguları açıklamanın, ancak tarihle mümkün olduğunu kabuj etmemiz gerekmektedir. Tarih sosyolojisinin aslında sosyolojinin bizatihi kendisi olduğunu bilmemiz lazım gelmektedir. Gerçekten de, bir örnek verecek olursak, Philip Ab rams'in dediği gibi "Filistin'de sürekli olarak bir savaş riskinin devam etmesi, halihazırdaki Suriye ya da Lsrail hükümetlerinin mutat uzlaşmazlıklarından değil, ama bu uziaşmazcüğm tarihsel derinliğinden, yüzyıllarca süren kültürel ve dinsel mücadeleden, emperyalizmden ve güvensizlikten*' kaynaklanmaktadır. Aynı yazara göre, örneğin İtalya'da bitmez tükenmez hükümet krizlerinin nedenini de Italyan politikacılarının ehil olmayışlarında ya da oportünizmlerinde değil, özünde fevkalade bolünmüş ve parçalanmış olan bir toplumdan üniter bir devlet oluşturmak için XIX. yüzyıl boyunca süren çabalarda aramak gerekmektedir.[20]

"Soyut ampirizm" olarak nitelendirdiği davranışçı siyaset sosyolojisini eleştirdiği kitabında Wright Mills tarihsiz bir sosyolojinin abesliğini anlatırken, tarihin bir sosyal bilim olup olmadığı konuşumla yapılan tartışmaların da anlamsızlığına işaret ediyor. Ona göre önemli olan hangi türden bir tarihten ve/ya da tarihçilikten söz edildiği. Tarihten kastedilen geçmişteki savaşları, tahta oturmaları veya tahttan indirilmeleri ve benzer olaylan zaman içinde meydana geliş sıralarıyla, yani kronolojik bir biçimde ortaya çıkarmak ve betimlemek ise, bunun sosyolojik bir boyutu olduğunu ileri sürmek hiç şüphe yok ki, mümkün değildir. Ama tarihe bakış bu "olaylar tarihçiliği" tabir edilen anlayışı aşmış bulunmaktadır ve tarih günümüzde kavramsal bir boyuta ulaşmıştır. Bu nedenledir ki, sosyolojiyle organik bir bütün halini almaya başlamıştır. Kendini bilen her sosyolog ve siyaset bilimci, belirli "bir toplumun imgesinin onun tarihsel özgüllüğünün oluşturduğu imge olduğunu" hesaba katmak durumundadır. Wright Mills, seçim sosyolojisi gibi bir alanda dahi yapılan araştırmaların anlamlılığı için tarihin gerekliliğine işaret etmektedir. Örneğin, birçok toplumda özellikle kentlerde oy verme oranlarının düşmekte olduğu ve siyasete karşı ilgisizleşmenin antiği gözlemlenmektedir.

Ancak, davranışçı okulun mevcut ampirik seçim sosyolojisi araştırmalan vasıtasıyla, meydana gelen bu siyasal itgisizleşmcnm anlamını tespit etmek mümkün değildir, zira sanayi-bncesi toplamlarının köylülerinin siyasete ilgisizliği ile Batı toplumlanmn birer kitle toplumu insanı olan bireylerinin ilgisızleşnıest ayıtı fenomeni ifade etmemektedir[21]'

Birkaç onytldır tarihçiler, savaşlara, muharebe efsanelerine. yöneticilerin hayat hikâyelerine .sırtını çevirmiş bulunuyor. Ama tabii, bunları konu eden bir tarih anlayışının tümüyle onartan kalktığını ileri sürmek mümkün değil. Dünya güçlülerinin aşklarına, askeri ve siyasal olayların perde arkasına ve fısıltılara ışık tutan hır yaklaşım uyannca kaleme alınan kitaplar, anekdot Urnhı meraklılarının tüketimine sunulmaya devam ediyor ve günümüzde revaçta olan süpermarket kültürünün "iyi salanları" arasında yerini koruyor. Ama gittikçe televoleleşen bu tarih incelemelerinin akademik camianın bütünüyle dışına püskiirtüldüğü do bir gerçek İhı konuda özellikle Marc Blochın IfKRt-1940 yılında feodal toplum üzerine yapmış olduğu araştırma yeni tarih anlayışının .startını vererek bir nevi dönüm noktası teşkil ediyor.[22] Kski usul tarihçilerin yerini daha önce de belirttiğimiz gibi, Annalist Okulunun çizgisindeki araştırmacılar ainuş bulunuyor ve bunlar, biliyoruz, geçmiş toplumlann sosyolojik yapılarım analız ediyor ve "uzun zaman tarihi" perspektifinden bakarak, kalıcı olan ve devamlılık arz eden olguları inceliyorlar. Bu açıdan Fcmand Braudel uzıın zaman tarihçiliğinin nıucidi olarak, bize kesit kesil uranmış otan bir Akdeniz dünyası tablosu sunuyor, Yediğiyle içliğiyle, ürettiğiyle tükeniğiyle

* Bu bahis açılmıyken, Türkiye'de seçmen davrandı konulunda kamuoyu arattırma şirketi ennin yaptıkları anketler difinda dikkat çekici sosyolofik çaiıynalann buiunmıdıgıru da belirtmek gerekiyor. Bu kamuoyu arttırmalarının bulgularına gore Türkiye'de siyasete karşı artan bir ilgisizlik tespit ediliyor Ancak, bunun nedenleri konutunda Mlmsel yöntemlerle saptanmış bilgimiz yok. Siyasal davranış konusunda birçoğunun yanı sırı sadece oy vermeyi başlıca kıstas olarak kabul edecek olursak, bir dıger çırpıcı husus da Türkiye'de dıger benzer nitelikteki toplumları oranla kırsal kesimin oy vermede çokpartili sisteme geçişin ca haçından ben bayla İstekli gorUndügU. Bunun nedenlerine dair de hiçbir bilgi edinilmemi} ve bu durum izah edılmemiyur Yine de bu konuda "tarihsel tahayyülümüzü" de tahrik eden birkaç çalışma hipotezi deri sürmek mümkün I) Türkiye'de köylülük diğer tarım toplumtanndakı köylülerden toplumla daha çok bütünleşmtf durumda. 2) siyasal bilinci yüksek, 3) durumundan gayrımemnun ve seçim onun için değişimi gerçekleştirmenin bir yolu. 4) seçimlerde oy vermeyi "devletin istegme" riayet etme olarak değerlendiriyor, geleneksel itaat tavrını sürdürüyor. S) Türkiye köylerinde oy verme fiili demokrasinin tesisinden önce de "geleneksel" bir edimdi (muhtar seçimi, ıhuyar heyeti seçimi). Görüldüğü gibi, bu ve benzer hipotezler çerçevesinde yürütülecek bir araştırma bızı meseleye İster istemez tarihsel perspektiften bakmaya davet etmektedir.

bir Akdeniz. Hayaü devanı eitimıe yöntemleri, yaşam mücadele ve öldürme teknikleriyle. Sevdalan, kinleri, husumetleri, tutkulan ve zihniyetiyle bir denizin her iki yakasında yaşayan halkların top. yekûn tarihinin tablosunu sunuyor.[23] "Olaylar tarihi" bir kenara atılmış. Onun yerini süreçlerin tespiti ile kavramların zaman içerisindeki serüveninin analizi alıyor.

Annales Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden Emmanuel Le Roy Ladurie bu yeni tarih anlayışım "yapısal", "total" ya da "sistematik" sıfatlarıyla nitelendiriyor. Bunun ne demek olduğunu daha iyi kavramak için tarihi bir "olay" olarak değerlendirilen 1348 yılında Avrupa'da patlak veren veba salgınının nasıl "işlendiğini" onun kaleminden okuyalım:

> (...) 1348'de boy gösteren kara vebadan ötürü Batı'da nüfusun üçte biri, bazen de yansı telef olmuştur. Ama çok tepeden, uluslararası ve kıtalararası bir açıdan bakıldığında, bu salgın vahşetini kaybetmiş oluyor. Dünyanın mikrobik yayılma konusunda birleşmesi olarak tanımlayabileceğimiz 14. ila 16. yüzyıl arasında başlayan çok genel bir sürecin önceden tahmin edilebilir bir hadisesi olarak karşımıza çıkıyor. Dünyanın bu şekilde birleşmesi ise, 11. yüzyıldan itibaren boy göstermeye başlayan global olgulardan kaynaklanıyor üç büyük insan kitlesindeki nufus artışı (Çin, Avrupa, Kristof Kolomb Öncesi Amerika) ve kıtalar arasındaki karayollanyla deniz yollarının açılmasıyla birlikte bu kitlelerin ilişki kurmalarının önlenemezliği. Böyle bir "dışa açılmanın" tipik örnekleri olarak şunları zikretmek kâfi gelebilir Cengiz Han'ın Moğol ve küresel imparatorluğunun kuruluşuyla birlikle Avrasya'nın bütünleşmesi, bu imparatorluk boyunca Cenevizlilerin Orta Asya ile Kınm arasında açlıkları ipek yolunun mikrobik bulaşmaya elverişli olması, bir dönem sonra nihayet Bat ı'ya doğru yine -Cenevizlilerin keşfiyle- Amerikan kıtasına giriş. Bütün bunlar, tabii ki, Doğu'dan Batı'ya doğru büyük çapla mikrobik kirlenme dalgalarının oluşması ihtimalini de taşıyordu: ilk önce, Kırım'daki Kefe limanı yoluyla Orta Asya'dan Avrupa'ya gelen veba; daha sonra da, aynı mekanizma uyannca ama çok daha vahim bir biçimde, 1500 ila 1700 yıllan arasında İspanyol kolonizatörleri vasıtasıyla taşınan basillerin Amerika'nın yerli nüfusunu tarumar etmesi. Bu indirgemeci perspektiften bakıldığında, sözkonusu salgın felaketlerinin insan sayısının ölçüsüzce artmış olmasının, ticaretin, askeri akınlann ve sömürgeciliğin mantıksal olarak açıklanabilir bir akıbetinden ibaret olduğu görülüyor. Bu felaketler tekil bir olay olmaktan çıkıyor, biricik-

lik niteliğini yitirmiş oluyor. Global tarih tarafından özümseniyor Demek ki, mümkün olduğu kadar nicel verilere dayanmayı öngören bu totaled ve yapısal tarih yazımı belirli bir tekil tarihi olayın ardındaki ve üzerindeki mekanizmaları anyor, tekil tarihi olayı global çerçeveye oturtuyor ve bu çerçeve içinde onu erilme ve anlamlandırma çabasını güdüyor.[24]

Genel sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin tarih ile izdivacının bir zaruret olduğunu daha iyi kavrayabilmemiz için sosyolojinin temelde her şeyden önce toplumsal değişimin bilimi olduğunu göz önünde bulundurmakta yarar vardır. Gerçekten de, değişim olmasaydı sosyolojinin de bir *logos* olarak, toplumun bilimi olarak gelişmesine gerek olmazdı. Toplumsal değişimi en geniş anlamıyla bir toplumun zaman içerisinde uğradığı yapısal, kurumsal ve kültürel değişiklikler olarak tanımladığımızda, yani bir toplumda Z1 ila Z2 dilimleri arasında meydana gelen değişimi göz önünde bulundurduğumuzda, o topluma ister istemez tarihsilik atfetmiş oluyoruz. Amerika yerli toplumlannın, Afrika ve bazı Asya topluluklarının ise ilk çarpıcı özelliği durağanlığı ve âdeta zamanın dışında bir nitelik taşımaları.

Bu nedenledir ki, C. Levi-Strauss, antropolojinin incelediği “değişimsiz"' toplundan “tarihsiz toplumlar" olarak tanımlamak gereğini duymuştur.[26] Nitekim, bu Larihsiliğinden ve varit olan değişimi açıklama gereğinin duyulmuş olmasından Ötürüdür ki, bir XIX. yüzyılın bilimi olan sosyolojinin doğuşu şu sorulara yanıt aramakla başlamıştır: Sanayileşmenin, kapitalizmin ve demokrasinin öncülleri nedir? Hangi koşullar bunJann oluşmasına yol açmıştır? Bu bağlamda, Marx, Durkheim ve Weber gibi "büyüklerin" bilimsel çabalan Batı'da meydana gelen toplumsal yapılann değişimini açıklayarak kavranılan geliştirmek olmuştur ve her üçünün çalışmaları sosyoloji ile tarihin iç içellğinin birer

* Antropolojik analizlerin bilimsel objesi olan, örneğin, L6vi-Strauı*'un bizzat incelediği Amazonya'nın küçücük Nambikwara topluluğunun bile tümUylo "değışlmılz", dolayısıyla da "tarihsiz" oluşu tabii ki tartılmaya açık bir önerme. Bui toplumlarm değişimden İdeta muaf olukları görüşü, gerçekte değirmin hız ve temposunun çok daha yüksek ve somutluk kazandığı Batı toplumlanyla zımnen de olsa yapılagelen bir karşılaştırmanın ürünü. Bu itibarla da. tarihli/tarihsiz toplumlar ayrımına dayanan varsayım ola ki belirli bir Avrupa merkezciliğin ifadesi. Günümüzde değişimi iç dinamiğinin bir sonucu olarak değilse de, uluslararası ekonomik faktörler, sömürgecilik ye emperyalizm (ve şimdi de küreselleşme) gibi dış etkenlerin ivmesiyle yaşamayan toplum yoktur R. Nlsbet'ln belirttiği gibi, değişim birçok toplumda bir "davetsiz misafir" rolüyle uç vermeye başlamıştır.[2*] Davetsiz, belki: ama kalıcı bir misafir olduğu muhakkak.

Örneğidir. Örneğin, Durkheim için tarihsel gelişim, toplumsal farklılaşmanın ve işbölümünün artmasıdır. Marx a göre tarih onun ünlü deyimiyle "sınıf mücadelelerinin tarihidir". Ussallaşma ve bürokratikleşme Weber'in toplumsal değişim tarihinde saptadığı başlıca olgulardır. "Kurucu babalar"ın çalışmaları sosyolojinin aslında bir toplumsal değişim tarihi olarak değerlendirilebileceğini bize göstermektedir.

Referanslar

1. U. Beck, *Risk Society,* Sage, Londra. 1992.
2. P. Cot ve J. P. Mounier, *Pour une sociologiepolitique,* Seuil, Paris, 1974.
3. E. Durkheim, *Les regies de la mdthode sociologique,* Presses Universltaires de France, Paris, 1969. Türkçesi için bkz; *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları,* Engin Yayınları, 1995.
4. E. Durkheim» *De la division du travail social.* Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
5. R. Carnap, *The Unity of Science,* St Augustine Press. Indiana, I99S. s. 42.
6. T. Kuhn, *The Logic of Scientific Discovery,* University of Chicago Press, Chicago, 1970; Türkçesi için bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* Alan Yayıncılık, Istanbul ve P. Jacob, *De Vienne i Cambridge: L'Heritage du Positivisme Logique de 1950* a *Nos jours,* Gallimard, Paris, 1980, s. 293-298.
7. R. Aron, *Dix-huit leçons sur la soci&tâ industrielle,* Gallimard, Paris, 1962.
8. W. Dilthey, *L'idification du monde historique dans les sciences de l'esprit,* Cerf, Paris, 1988.
9. K. Jaspers, *Initiation â la möthode philosophique,* Payot, Paris, 1994.
10. E. Husserl, *L'idee dephenom6nologie,* Presses Universitaires de France, Paris. 2000, s. 18.

II .J. Freund, a.g.e.

12. M. Weber, *Ethique protestance et esprit du capitalisme,* Plon, Paris, 1970.
13. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology,* Prentice Hall. New jersey, 1967.
14. A. Schutza, *The Phenomenology of the Social World,* Heinemann, Londra, 1972.
15. E. Goffman, The *Presentation of Self in Everyday Life,* Penguin Books, Londra, 1971.
16. N. Vergin, "Sosyoloji ve Siyasetin Dayanılmaz Ağırlığı ya da Hafifliği Üzerine Notlar", s. 5-21, *Türkiye Günlüğü,* sayı 92, 2008.

■7. N. Douglas, “Understanding Everyday Life", *Understanding Everyday Life: Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge,*

Routcldge A Kegan Paul. Londra, 1973

18. A. Ciddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction,* Macmd. Ian Press. Hong Kong, 1982. s. 15-16; Türkçesi için bkz *Sosyoloft: Eleştirel Bir Yaklaşım,* Birey Yayınlan. İstanbul, 1994.
19. T. Skocpol, "Sociology's Historical Imagination", *Vision and Method in Historical Sociology,* (der.), Cambridge University Pretj 1985, Cambridge, s. 1-22, Türkçesi için bkz. *Tarihsel Sosyoloji* Yurt Yayınlan. İstanbul, 1999.
20- P. Abrams, *Historical Sociology,* Open Books, Bath. 1982, s. 2-3.
21. C. Wright Mills, *L'imagination soctologtque,* Masptro, Pans, 1967, s, 152-173; Türkçesi için bkz. *Toplumbilimsel Düşün.* Der Yayınları. İstanbul, 2000.
22. M. Bloch, *La sociâfe feodale.* AJbın Michel. Paris, 1978.
23. F. Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Eren Yayınlan, İstanbul, 1989 ve *Civilisation MaUrietle. Economie et Capitalisme, XV*. XVIIF siecle.* 3 cık, Armand Colın, Paris. 1979.
24. E. Le Boy Ladurie, *Le territoire de Thıstorien.* Gallimard, Paris, 1973, s. 170-171.
25. R. Nisbet, *Social Change and History,* Oxford University Press, New York. 1969. s. 275-291.
26. C. L6vi-Strauss, *Race et histoire,* Gonthier. Paris, 1961.

Tarihsel sosyoloji ve Marksist gelenek

Diinya-HİHtcmi ve J. WallcrMcin
KftpitAİiftt devrimler ve farklı gti/crgihUn
•-Doğu despotizmi" ve Osmanlı Devleti: H. tsbtmoğlo

Dunya-sistemi ve I. WaJlerstein

Immanuel Wallerstein, devnmler ile devletin t/ansformaayrmu arabandaki ilişkiyi incelemiyor Bu itibarla onun araştırmaları ilerdeki sayfalarda göreceğimiz Skocpol'un çalışmalarından farkJı Wallerstein kapitalizmin dünyaya nüfuz etme mekanizmasın) açıklamayı amaçlıyor, ama yine de tarih üzerinde temellenen bir yaklaşım sayesinde modem devletin oluşum surecine de ışık tutuyor Belli başlı saplaması, milli devletin XV ita XVII yüzyıllar artısında meydana gelen ekonomik dönüşümlerin sonucu olarak onaya çıkmış olmasıdır. * Üretim güçlerinin gerek nicelik gerek nıtriik açısından muazzam bir gelişme göstermesi denizyoUanmn kullanılmasına ve ticaretin büyük bir ivtne kazanmasına yol açmıştır Böylelikle, tarihte ilk defa olarak dünya ölçeğinde bir ekonominin gelişmesi mümkün olmuştur. Ama bu dünya ekonomisi aynı zamanda farklı coğrafyalardaki ülkeler anısında bir işbölümünün gerçekleşmesine de neden olmuştur. Bu işbölümü ülkeler arasında bir dizi ekonomik farklılıkların meydana gelmesine yol açtığı gibi, Avrupa ülkelerinin farklı siyasal sistemler geliştirmiş ve devli*! kurmada farklı güzergâhlar izlemiş olmalarının da başlıca nedenidir,

Atlantik kıyısındaki ülkeler, Ceneviz ve Venedik gibi ticaret merkezlerinin yerine geçerek bu denizaşırı ticaret imkânlarından faydalanabilmişlerdir. Başta Ingiltere olmak üzere, Hollanda ve daha küçük bir ölçüde Fransa tüm ticaret hareketlerini kontrolleri altına alabilmişlerdir. Avrupa'nın geri kalan tikeleri bu yeni fırsatlardan faydalanma imkânını bulamamış ve birer tanın ülkesi olarak kalmışlardır. Bu yeni durum ekonomik bakımdan kalkınmış olan ülkelerin kendi aralarında bir paylaşım gerçekleştirip çok geniş alanlar üzerinde nüfuz sahibi olmalarını sağlamıştır

örneğin, Portekiz Ingiltere'nin etki alanına girmiş, İtalyan kentleri ikinci plana itilmiş, Orta ve Doğu Avrupa ise feodal yapılarını çözemeyip senyörlerin iktidarı altında yaşamaya devam etmiştir Bunlar kapitalist "dünya-sistemTnin periferisine, yani kenanna itilmiş ülkeleridir ve ekonomik geriliğin anayurtları olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

VVaUorstein'ın çok geniş kapsamlı "büyük teorisi"nde karşınıza çıkan model uyarınca kapitalist dünya-sistenüni incelemek için onu üç kademede ele almak gerekmektedir. Birincisi, Atlantik kıyüanndaki Kuzeybatı Avrupa ülkelerinden oluşan merkezdir. İkinci kademede yan-çevre, yan-periferik ülkeler yer almaktadır. Üçüncü kademe Lse çevre (periferik), ülkelerden meydana gelmektedir.* Wallenstein'ın dünya-sistenıi perspektifine göre, kapitalizm bir dünya-sistemi oluşturduğu için sistemin periferik ülkeleri de merkezin etkisinin dışında olmayıp bu sistemin baskısı altındadır.** Onlann ekonomik geriliğini pekiştiren de bu sistemin ta kendisidir, çünkü bu ülkelerdeki gerilik sadece kendi iç dinamiklerinin durağan oluşundan değil, kapitalist dünya-sistemirün onlar üzerinde "aktif bir geriletme" dediği duruma yol açmasından üeri gelmektedir. Kapitalist dünya-ekonomisinin periferisine dahil olan tüm ülkeler böyle bir geriletilıneye tabı tutulmuşlardır. WaJJerstein in gözünde Polonya ve Rusya bu bakımdan iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu ülkelerin dünya-sistemi içerisinde periferik bir konumda olmalarının, tabii, bir dizi toplumsal sonuçlan vardır. Söz konusu toplumlara pazar ekonomisinin sokulması köylülüğün üzerinde baskılar oluşturmuş ve köylüler merkez için hammadde üretmeye mecbur edilmiş-

* C. Lövi-Strauss'un sosyal antropolojinin ilkel toplumlar için "tarihsiz toplumlar" nitelemesine btr nazire ya da yanıt olarak kaleme aldığı kitabında antropolojiye tarihsel perspektiften bakan E. Wolf. *Avrupa ve Tarihsiz Halklar* başlıklı kitabında Wallersteinin dünya-sisiemı modelim de inceliyor ve bu modelde ''periferik" adı altında yer alan toplumlann ya da ülkelerin sosyal antropolojinin "geleneksel" toplumlar olarak tanımladığı toplumlaria aynı toplumlar olduklannı saptıyor. Bu itibarla, Wallerstein'm katkısının fazla orijinal olmadığı gibi, "periferik" kavramının da tıpkı "gdeneksel'' gibi bir şemsiye ya da torba kavram olmasından vc söz konusu perifenk toplumlann sosyolojik ve tarihse! özgüllüğünü göz ardı ettiği gibi, her birinin dünya-sistemıne karşı geliştirdiği özgün tepkileri, cemaatleşme stratejilerim ve içe kapanma, gelenekselleşme, muhafaza kırlaşma politikalarını kale almamasından yakınıyor. Bu ona gore, Wallerstein'in kurduğu modelin aşırı genellemecı olmasından kaynaklanıyor.*

** Wallerstein'in belirlemelerine göre, dünya-sıstemı içerisinde merkez ülkenin guçlu bir devlet aygıtı vardır. Çeşitlenmiş bir üretim yapısına sahiptir. Kalifiye olan ve yüksek ücretli bir işgücü kapasitesi vardır. Çevreleşmiş (periferik) bölgede ise, devlet zayıftır, ekonomi bir ya da iki hammaddenin üretimine dayanmaktadır. Üreticiler eğitimsiz ve düşük ücretlidir.

lerdir. Pazar ekonomisiyle ve kapitalizmle tanışmalarından önce refah düzeyi daha iyi olan halklar gittikçe yoksullaşmışlar ve A. G. Frank gibi bir Wallerstein'ci sosyolog-okononustin "azgelişmişliğin gelişmesi*" olarak nitelendirdiği bu durum dünya-sisteminin oluşmasından bu yana, yani 1500'lu ydlardan hu yana, çağımıza kadar süregelmiştir.[5]

Ama dünya-sisteminin ayakta durmasına ve kendini yenidenlirelcbilmesine başlıca katkı, esas olarak yan-periferik ülkelerden gelmektedir. Bu ülkeler ne merkeze dahildirler ne de sistemin tümüyle kenarında konumlanmış bulunmaktadırlar. Bu ülkelerin dünya-sistcmi içerisindeki işlevi kenar ülkeleri merkez adına kontrolleri altında bulundurmaktır. XVI. yüzyılda, Atlantik kıyısı ülkeler sistemin merkezi olduklarında, Italyan şehirleri ve İspanya bu yan-periferik duruma itilmişlerdir. Daha sonra, İsveç ve Japonya gibi ülkeler de bu kümeye dahil olmuşsa da XX. yüzyılda İsveç ve Japonya merkezin bir öğesi olmayı başarabilmişler, Osmanll'dan periferik bir bölge olarak tevarüs eden Cumhuriyet Türkiyesi ise yan-periferik statüsünü muhafaza etmiştir. Wallerctein, belirleyici bir rol oynayan bu merkezin güdümünde olan yan-çevre ülkelerin çok kritik bir durumda olduklarım belirtiyor. Durumları çok kritik çünkü merkezin dünya-sistcmi içerisinde dengeyi sağlayabilmesi için bu ülkelere ihtiyacı var. Onlardan beklenen çevre ülkeler nezdinde merkez ülkeler adına bir çeşit jandarma işlevi görmeleri. Ama merkezin bunların yan-periferik konumlarından merkez ülke olmaya doğru seyretmelerine ve hamle yapmalanna da katlanması mümkün değil. Fazla ilerleme kaydeden yan-periferik ülkeleri frenlemesi gerekiyor. Bu dunun Brezilya ve Türkiye gibi ülkelerdi* görüldüğü gibi devletin, yükselen toplumsal hoşnutsuzluğu dizginleyebilmesi ve muhtemel siyasal kargaşayı (inleyebilmesi için güçlenmesine ve otoriterleşmesine yol açıyor. Bu durum, bu Uir ülkelerde milliyetçiliğin şahlanmasına, gelir dağılımındaki dengesizliğin artmasıyla ekonomik kirlenmenin boyutlanmasına, asalak ve rantiye bir zümrenin oluşmasına ve zaman zaman askeri rejim denemelerine de yol açıyor.

Avrupa'nın "uzun XVI. yüzyılı" boyunca meydana gelen gelişmeler dünya tarihinde birçok ilke damgasını vurmuştur ve bu ilklerdir beş yüz yıldan beri dünyanın aldığı biçimi tayin eden, "modern dünya-sistemi"nin inşasına neden olan. Wallerstein, daha önce tarihte hiç görülmemiş bu dünya-sisteminin imparator

toklarda varolan önceki dünya ekonomilerinden çok farklı olduğunu söylemektedir. Emperyal sistemlerde yönetim ve sömürü bir tek merkeze, imparatorluğun payitahtına aittir ve bu, ekonomik hâkimiyetin çok ilkel bir biçimini teşkil etmektedir. Kapitalizmin oluşturduğu dünya-sistemi ise bu tür bir ilkelliğe cevaz vermemektedir, başlıca ayırt edici özelliği çok-merkezli bir hâkimiyet kurmuş olmasındadır. Kapitalist dünya-sisteminın kurulmasına yol açnğı milli devletler sisteminde başlıca bağlayıcı etken ekonomidir. Daha önce gördüğümüz gibi, İngiltere ve Fransa gibi Atlantik ülkeleri ticaret yollarını denetlemeleri sayesinde milli devletlerini kurma sürecine girebilmişlerdir. Mali kaynakların çoğalması merkezileşmiş bürokrasilerin gelişmesini hızlandırmıştır. Kaldı ki, ticaret burjuvazisi ile yeni oluşan sanayi burjuvazisinin işlerinin görülmesi ve korunmaya alınmaları için gerekli mevzuatı düzenleyecek ve ona uyulmasını sağlayacak bir bürokrasiye de artık ihtiyaç duyulmaktadır. Bütün bunlar Batı Avrupa'da müli devletin oluşmasına ve gelişmesine hız kazandırırken Doğu Avrupa'nın da toprak aristokrasisinin yönetimi altında çok daha az merkezileşmiş siyasal biçimlerle yoluna devam etmesine neden olmuştur. Doğu Avrupanın toplumsal yapısı kapitalist dünya sistemine elverişli olmadığı gibi, hemen belirtelim. imparatorluklar da uygun bir siyasi yapıyı oluşturmazlar. Örneğin, M. Genç'in araştırmalarında vurguladığı Osmanlı Devleti'nin *provisyonîzm* (iaşe) ilkesi*[1] tek merkezden (payitahttan) gerçekleştirilmeye çalışılan bir bölüşümeülüğü öngörmekte ve bu nedenle de kapitalizme uygun bir ekonomi anlayışı ve uygulaması teşkil etmemektedir. Kapitalizme uygun siyasal-ekonomik byim ulus-devlettir.

Wallerstein'm bütüncü tarih anlayışı uyarınca geliştirdiği dünya-sistemi modeli Osmanlı tarih araştırmalarına da esin kaynağı teşkil elti. Onun New York Devlet Üniversitesi bünyesinde kurduğu Fernand Braudel Merkezi'nde araştırmacılar Kondratieff döngüleri* ve Osmanlı imparatorluğunun çevreleşme sürecini incelemeye koyuldular. Osmanlı İmparatorluğu'nun çevre konu-

* N O Kondratieff ekonomik gelişmenin uzun dönemlerini incelemiştir. Fiyatların yükselmesi ve üretimin artmasına denk gelen bu gelilme dönemleri, ona gore, sadece bir ülkeyi değil, dünya ekonomisini kapsamına almaktadır. S0-60 yıl süren bu büyüme dönemlerim ekonomik daralma dönemleri izlemektedir. Modem zamanlarda bunların ılkı KondratiofTin analizinde Avrupa'da l496'da başlamış bulunmaktadır Onun bu döngüler teorisinden harekede Wallerstein ve muntien dünya-sisıemı çerçevesinde uygulanan politikalar ile ekonomik gelişme arasında bir ilişki olduğu hipotezim sınamaya çalışmışlardır

nıu Üzerinde hemfikir olan bu iktisat tarihçilerinin birbirinden ayrıldığı tek noktanın “Avrupa'nın hasta adamı" nın çevreleşme sürecine girmesinin başlangıç tarihiyle ilgili olduğu söylenebilir. Gerçi XVI. yüzyıldan itibaren Osmanb İmparatorluğu nun Avrupa’yla ticari ilişkiler sürdürdüğü herkesçe teslim edilen bir tarihi olgu olmakla beraber Reşat Kasaba OsmanlI'nın dünya-ekonomisine dahil olmasını 1750'lerden iübaren pamuk gibi hammaddelerin Avrupa’ya ihracata yönelik, yani özellikle ticari maksatla üretilmeye başlamasına bağlamaktadır.[5] Yine de Osmanh ekonomisinin periferikleşmesi onun gözünde esas olarak XIX yüzyılda yoğunluk kazanmaktadır. Gerçekten de, Osmanh ekonomisi Wallerstein’in tanımladığı kapitalist dünya-sistemine bu dönemde katılmış bulunmaktadır ve “pazar ilişkilerinin ve siyasal denetim mekanizmalarının eşit güçte ve aynı oranda mümkün alternatifler olarak Osmanlı toplum yapılanm etkilemeye çalıştıklarına yine bu dönemde tanık olunmuştur.[6] Osmanlı ekonomisinin dünya-sistemi içerisinde kapitalist pazarın bir parçası haline gelerek çevreleşmesi ilkin Balkanlar’da, daha sonra Batı Anadolu-Ege bölgelerinde ticaret sermayesinin duruma hâkim olmasıyla mümkün olmuştur. Kapitaliznvöncesi aşamasında olan Osmanlı ekonomisinin dünya-sistemine eklemlenmesi girişimi bu ekonominin konumunun periferik oluşunu tayin etmiştir ve aleyhine gelişen bu hiyerarşik durum Cumhuriyet Tiirkiyesi’ne de intikal etmiştir.[7]

Wallerstein modelini benimseyen bir diğer Osmanlı tarihçisi, XIX. yüzyıl boyunca meydana gelen global değişimlerin Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkisinin artmasına neden olduğunu belirtmektedir. Kapitalist dünya-sisteminin XIX yüzyü boyunca gösterdiği muazzam gelişme Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen değişimlerin de yönünü ve niteliğini belirlemekten geri kalmamıştır.* D. Quataert, Avrupa'nın doğrudan nüfuz alanına giren imparatorluğun tüm siyasal ve ekononük kumrularında reformlar yapmak zorunda kaldığını ifade etmektedir. Gerçekten de, XIX. yüzyılın başında Osmanh tarımı uluslararası ihracata uyum sağlayıcı ticarileşme reformlarım gerçekleştirmenin yolunu tutmaya başlamıştır.[8] Bu durum tabii, iç dina-

* Quataert “global ticaretin” XIX. yüzyılda 50 kat arttığını. XVIII. yüzyıla oranla üç kat daha hızlı geliştiğini bildirmektedir (a.g.e.. s. 771). Ne var ki, bu süre zarfında merkez ülkelerin ekonomileri çok buyuk bir gelişme gösterirken, Osmanlı ekonomisi çevrdeşerek “üçüncü dünya” ekonomisi niteliğini kazanmaya başlamıştır

twiklerin hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmemektedir, ama gerçek odur ki, dış faktörler artık belirleyici konumdadırlar.' Osmanii İmparatorluğu bazı korumacı uygulama denemelerine mgmen kapitalist dünya-sistemine geriye dönüşü olmayan bir biçim, de eklemlenmiş bulunmaktadır.

Gördüğümüz gibi, Wallerstein'in "dünya-ekonomisi" kavramıyla açıkladığı siyasal gelişim hiç şüphe yok ki, tarihsel sosyolojinin önemli ve büyük yankılar uyandırmış bir örneğidir. Gerçi onun analizinde kapitalizme uyum gösterebilen tek devlet biçimi olan milli devletin ortaya çıkışı çok belirgin "ekonomist" bir yaklaşımla açıklanmaktadır ve bu itibarla da ekonomiyi tek faktör olarak vurgulayan bir tez olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi, Walierstein dünya-sisteminin kapitalist olmayan çok değişik üretim tarzlanru da sinesinde barındırdığım ileri sürmekle, kapitalizmin bir topluma girmesiyle birlikte tüm önceki üretim tarzlarını ortadan kaldıracağım savunan Marksist aksiyomu da değiştirmiş bulunmaktadır.[10] Ama gerçek o ki, merkez-çevre modelinde ana faktör ekonomidir. Yaklaşımının ekonomizme dayanması onun klasik Marksist şemaya sadakat gereği, tüm siyasal gelişmeleri ekonomiye bağlamak isteğinden kaynaklandığı ileri sürülmüş ve bu tutumu birçok sosyolog ve iktisatçı tarafından eleştirilmiştir.

Örneğin, Roland Robertson Wallerstein'in dünya-sistemi modelinde kültür faktörüne hiç yer vermemesinin büyük bir eksiklik olduğuna işaret etmiştir. Wallerstein'in kültürü dünya-sistemi içerisinde sosyalizmin gerçekleşmesine ideolojik bir engel olarak gördüğünü belirtmiştir.[11] Gerçekten de, yapılan eleştirilere yanıl veren Walierstein kültürün varlığım kabul etmekle birlikte onun yine gerçeklik arz eden ekonomik süreçlerin yanında bir epifenomen olduğuna dikkat çekmiş' * ve merkez ülkelerin ya da "üst tabakanın çıkarlarım haklı çıkarmaya hizmet eden bir ideolojik paravan" olduğunu ileri sürmüştür.[12] Bu değerlendirmeden birkaç yıl sonra yayımlanan bir başka yazısında ise, yine kültürün araçsal boyutuna dikkati çekmekte, güçlülerin biçimlen-

* Bu "global" gelinmelerin Osmanlı iktisat düşüncesinde meydana getirdiği değişi ve çizilen zik zakları Ahmet G Sayar'm iktisadı düşünce tarihimize ışık tutan kitabında izlemek mümkündür.*

[M] Wallerstein'ın modeli uyannca çalışan Türk iktisat tarihçilerinin de Osmanlı ya erken Cumhuriyet araştırmalannda kültür olgusunu kale almamaları bu bakımdan dikkat çekicidir.

dirtiiği ln>' olgu olduğunu ve onlann elinde bir baskı ve sömürü kozu teşkil ettiğini tekrar etmektedir* Kültür, ona göre “her zaman giiçlülerin elindeki silah olmuştur", Kültürün günümüzde İse, olsa olsa her türlü olanakları elinde bulunduran ulus-devletler tarafından “milli" bir kültürün oluşması için üretilebildiğini savunmaktadır. Karşıt-kültürün ise ulus-devletin dayatmak istediği lıomojen milli kültüre karşı ezilen grupların bir direniş hareketi olarak örgütlenmesi halinde, antı-kapitalist ve sislem-karşm bir “dünya kültürü’ne dönüşme potansiyeli taşıdığını ifade etmektedir’[3] Bize göre, Wallerstein’m kültürü bu şekilde azımsayıcı bir tutumda ısrar etmesi çok şaşırtıcı değildir zira, bilindiği gibi, kültür belki de daha önce gördüğümüz Gramsci hariç, Marksist teorisyenlerin değerlendirmeye almakta isteksiz oldukları bir alan olagelmiştir. Wallerstein tarihsel sosyolojide bu Marksist geleneği devam ettiren önemli bir kilometre taşıdır. Ama Wallersteın’a yöneltilebilecek esas itiraz onun kültürü kale almada gösterdiği isteksizlikten çok daha önemli bir konuda ifadesini bulabilir: Wallerstein orada burada meydana gelen toplumsal hareketlerin mevcut kapitalist düzeni kıskaç altına aldığını düşünüyor ve bu itibarla da onlara olumlu bir işlev yüklüyor.’[4] Oysa ki, kapitalizme karşı gelen tüm direniş hareketlerinin özgürleştirici nitelikte hareketler olduğunu varsaymak oldukça Avrıipamerkezli bir bakış açısının dışavurumu. Zira, örneğin 1nın devriminin gerçekleşmesine yol açan direniş hareketi kapitalizm karşılı olmakla beraber özgürleştirici değildi. Diğer İslam toplumlannı saran köktendinci hareketlerin de başlıca hedeflerinin özgürlüğü tesis etmek olmadığı biliniyor. Bunun da ötesinde, 1980’li yıllardan itibaren Avrupa’da patlak veren ültra-milliyetçi ya da düpedüz ırkçı hareketleri göz önünde bulundurduğumuzda onun Avrupamerkezci olarak nitelendirdiğimiz temel varsayımının Avrupa örneğine de uymadığım söyleyebiliriz.

* Bu yorumu desteklemek için ileri sürdüğü argüman çok ilginç. X yüzyıl Avrupasızda güç(ülerm bir şato ya da kasır in;a ettirerek çevrelerinde yajayan köylüleri nasıl boyunduruk akına aldıklarını ve rençberlcre hükmetmelerinin nasıl bir “hak” ofarak algılanmasını sağladıklarını anlatmaktadır. Edindikleri bu "hak" zamanın dilinde âdet. ört. töre karalığı olan "customs"* sözcüğüyle ifade edildiğini belirtmekte ve bunların tabii olarak kültürün ana hatlarını oluşturan ogeler olduğuna ijaret etmektedir Senyörlertn el koydukları topraklarda rençberlık yapanları sömürmeleri kültüre dayanan bir "hak” Dimas' bu sömürüyü haklı göstermeye ve mejmhjtırmaya yetmektedir. Töre adına uygulanan tahakküm ve sömürünün devam etmesine de yararlıdır. Tıpkı. Türkiye'de yerel kültürün önemli bir özelliği olan "töre" adına namus cinayetlerinin imlenmesinin mepu sayılması, bazı yörelerde bir sömürü sistemi olan ağalık muessesesinin yine töreler gereli sürdürülmesi gibi.

Kapitalist devrimler ve farklı güzergâhları

Gördüğümüz gibi, Walierstein toplumsal değişimi öncelikle faktörlere bağlıyor, belirli bir toplumun siyasal şekillenmesinde uluslararası ekonomik İlişkilerin önceliğini savunuyordu. Barrington Moore bunun tersini yapıyor. Gerçi onun çalışması da Marksist varsayımlara dayanıyor, ama esas amacı kapitalizmin belirli bir toplumdaki dinamikleri ile farklı siyasal üst-yapılar ara* sındaki ilişkileri saptamak. Daha sınırlayarak söyleyecek olursak, amacı, sanayileşme sürecine girmiş bir toplumda demokrasiye yol açan ya da tam tersine, demokrasiye geçit vermeyen toplumsal koşullan belirlemek. Zihnini kurcalayan soru tarihsel sosyolojinin en ünlenmiş kitaplarından biri olan *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsa/ Kökenleri* başlıklı çalışmasının hemen ilk sayfalarında yer alıyor. Niçin sanayileşme süreci İngiltere'de oldukça özgür bir toplumun tesis edilmesiyle sonuçlandı? Bu soruya yanıt vermek için karşılaştırmalı bir yaklaşım izliyor, ama İngiltere'de, Fransa'da, ABD'de, Japonya'da, Çin'de, Almanya'da ve Rusya'da kurulan siyasal sistemler hakkında verdiği bilgiler Wailerstein'in analizlerinde olduğu gibi dış faktörü neredeyse tek başına belirleyici sayan bir varsayımdan kaynaklanmıyor.[15] Siyasal sistemlerin oluşumu, ona göre, toplumlann iç dinamiklerinin bir ürünü.

Barrington Moore, modem hükümet etme biçimlerinin ardında, geleneksel bir tarım ekonomisinden tarımsal-ticari ekonomiye geçiş esnasında var olan toplumsal yapının niteliğinin göz önüne bulundurulmasını salık veriyor. Çeşitli toplumlarda meydana gelmiş olan siyasal sistemleri anlamlandırabilmcmiz için söz konusu toplumlunu sınıfsal yapı analizinin zorunluluğuna işarel ediyor.

Başka bir deyişle, o da kültürel faktörlerin göz ardı edilmesi pahasına, özellikle ekonomik değişkenin etkilerini incelemeyi öngörüyor. Tarım ekonomisinden tarımsal-ticari ekonomiye geçiş İngiltere'de XVII. yüzyılın sonunda yaşanan, diğer Avrupa ülkelerinde ise XIX. yüzyılın sonuna kadar uzanan bir süreç. Kırsal alanların kendi kendilerine yeterli yan-otarşik bir ekonomik düzenden çıkmalarının başlangıç noktası. Ekin teknolojisinde meydana gelen değişimle birlikte insanlık tarihinde ilk defa olarak gıda üretiminde bir artık elde ediliyor. İlkin Hollaıv

dada, ama esas olarak yanın yüzyıl sonra Ingiltere'de gerçekleşen bu tanm devrimi Tudor Hanеıtanı'nm tanm reformu uygulamasıyla ve 1689 yılında *BUİ of Rights'*^ (Haklar Bildirgesi) özel mülkiyetin de tescil edilmesine yol açıyor. Soylu ya da değil, herkes toprak sahibi olabiliyor ve bu toprağın kullanım ve mülkiyet biçimindeki değişim, toplumsal ilişkilerde de bir dizi zincirleme değişimlerin ortaya çıkmasına neden oluyor. Soylu ya da burjuva, toprak sahipleri sadece hukuksal açıdan değil, siyasal ve toplumsal açıdan da eşitleniyor. Ingiltere'nin geleneksel toplumsal tabakalaşma sistemi köklıı bir değişime uğruyor. Burjuvazinin rüştünü ispatlamasında bir dönüm noktası olan tarım devrimi. XV1I1. yüzyılda gerçekleşecek olan Sanayi Devrimi'nin de habercisi.

Moore'un tanm devrimiyle ilgilenmesi tarımsal üretim tekniklerindeki değişimi inceleme amacını gütmüyor, Onun ilgisini çeken ve sorunlaştırdığı konu çok basit, ama aynı zamanda çok çarpıcı bir olgunun tespitiyle ilgili:

Modem toplumlann siyasal sistemleri birbirinden farklı Bu saptamadan hareketle B. Moore siyasal sistemler arasındaki farkların nedenlerini irdelemek istiyor ve ona göre, bu farklılıktan izah etmenin yolu tanm devrimi sayesinde tarımda yaralılan üretim artığının ne şekilde ticarileştirildiğini ve nasıl denetlendiğini bilmekten geçiyor.

Söz konusu ticarileşme ile denetimin ise birbirinden farklı toplumsal ilişkilerin mevcut olduğu çeşitli toplumlarda farklı bir biçimde cereyan edeceğini ve şekilleneceğini varsayıyor. Tarımsal artığın ticarileşmesi ve denetim uygulaması her bir toplumun özgül sınıf yapısı uyarınca şekillenecektir. Mevcut sınıflar arasında oluşturulan ilişkilerin türüne ve sınıflar arasında kumlan ittifaklara göre değişik siyasal sistemler tesis edilecektir.

Siyasal .sistemleri biçimlendiren ve niteliğini tayin eden, toplumsal yapı ve bu yapı içerisinde kurulan toplumsal ilişkiler sistemidir. Moore'a göre, her bir toplumda var olan tanının özgül koşullan ilerde kurulacak olan siyasal sistemler Üzerinde belirleyici bir rol oynuyor. Örneğin, tarım toplumundan sanayi toplunıuna geçişte Ingiltere'de Şanlı Devrim (tftomıs too/uriwı), Amerikan Devrimi, 1789 Fransız Devrimi gibi bir dizi devrimler patlak verdi ve bu devrimler birbirinden çok farklı olmakla beraber, hepsi burjuvazinin hâkimiyet kazanmasıyla so-

nuçkmdı.' Kent ekonomisinin ve ticaretin genelleşmesi burjuvazinin bu üstünlüğü kazanmasına zemin oluşturdu ve demokrasinin ilk tuğlaları bu şekilde yerleştirilmeye başlandı. Arna Moore'un üzerinde durduğu bir diğer husus da bu sözünü ettiği, miz devrimlerde vardı: Mevcut devlet yapısına karşı burjuvazi diğer sosyal sınıflarla ittifak kurma yeteneğine de sahipti,

Moore'un oluşum nedenlerini açıklama amacıyla ele aldığı siyasal sistemler parlamenter rejimler, otoriter rejimler ve komünist rejim (ya da rejimler). Parlamenter rejimin kapısını açan olay, yeni bir kapitalist elititı eski aristokrasinin bir bölümüyle işbirliği yapmaya başlaması ve tarım devriminin oluşmasına imkân verdiği tanmsal artığın, ticarette kullanılması. Ama tanmın ticarileşmesi yeterli bü' koşul değil. Gerekli olan, ticarette kullanılan attığın aynı zamanda bu elidn lehinde de kullanılabilmesi. Böyle bir durumda ancak bu yeni elit monarşık devlet nezdinde bağımsızlığını kazanabiliyor. Oysa ki, tersi durumlarda, buıjuvazinin aristokrasiyle ittifak kuramadığı ortamlarda, siyasal rejim, Almanya örneğinde görüldüğü gibi, demokrasiye doğru değil, otoritarizme doğru yol almaya başlıyor. O halde, özetle tekrarlayacak olursak, kentsel ve kırsal elitlerin işbirliğinin demokrasiye yol açtığını, aralarındaki uyuşmazlık ya da mesafenin ise demokrasiyi tesis etmede başlıca engellerden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Moore sanayi-öncesi toplumdan kapitalist topluma geçişte belli başlı üç yolun var olduğunu anlatıyor. Demokratik yol bunlardan biri. Bu güzergâhı izleyen toplamlarda kapitalist, elitlerin devletten bağımsızlaşma sürecine Uınık olunuyor. Söz konusu bağımsızlaşmanın ise parlamenter rejime yol açlığını Ingiltere'nin tarihsel örneğinde görüyoruz. "Burjuva devrimi" olarak da adlandırılan bu tarihsel olay, Moorr'a göre, bağımsız bir ekonomik tabanı olan bir toplumsal grubun ('burjuvazinin) kapitalizmin aleyhine işleyen fe*

* İstiklal Savap sonunda Cumhuriyet devriminin niteliği konusunda Barrington Moore'un teonk modeli uyarınca yapılacak bir anala 1923'lin "tepeden inme" bir devrim nitelinde olduğuna vc bu iubarla da kurulan siyasal »istemin otoriter özellikler taçıdığına ipret eder Cumhuriyet dcvnmıyte birlikte hedeflenen yeni toplum türüne uygun vaıandajla* on yaratılması çabası devlete ve bürokrasiye bağımlı Türk burjuvazisinin 1980'lerden itibaren giderek artan ölçüde hegemonya sahibi olması ve devletten bağımsızlanma müradelesı vermesiyle sonuçtandı B*',ta 1USİAD olmak üzere, TUGİAD ve ÇfjHh Kemterde kurular» SlADlar gtbi örgütlerin demokrasinin, insan haklarının, siyasal sistem degifimmln. ekonominin yeriiden-yapılanmasınm babını çekmeye başlamasım ve yayınlatokları raporlar v© bildirgelerle bunların b*yrakurty»m yapmak islemelerini bu çerç*** de degerltnd»rırwfk mümkündür

oılal toplum kalıntıları ve engellere karşı bilinçli bir taarruzu ve bu ilibarla da vardığı sonuç dolambaçsız ve kesin: “burjuva yoksa demokrasi de olmaz".[16] Bîr diğer yol ise, faşizme ya da en azında» otoriter bir siyasal rejimin tesisine göt tiren yol. Almanya’da görüldüğü gibi- oioriter ve nıodomleşmeci bir devletin inisiyatifiyle gerçekleştirilen “tepeden inme" bir devrimle devlet ekonomik elitlerin devlete bağımlılığım sağlama alıyor ve bu sayede de toplumun nıaddi gelişmesini tümüyle kontrol edebiliyor. Çin ve Rusya’nın izlediği ve komünist rejimlerle sonuçlanan yo! ise tamamen farklı. Burada ekonomik rüştünü ispatlamış bir burjuvazi teşekkül etmiş değil. Devrim köylü devrinü. Çin’in aksine Sovyet yönetimi bunu kabul etmese deve 1917’nin Marksist teoriye uygun bir biçimde bir işçi sınıfı devrimi olduğunu ileri sürse de gerçek o ki. Lenin'in henüz sanayileşmemiş ve dolayısıyla da işçi suufımn fevkalade cılız olduğu Rusya’da gerçekleştirdiği devrim de aslında Komünist Parti’nin önderliğinde yapılan bir köylü devrinü.

Demokratik burjuva devriminin tipik örneği, İngiltere’de tümüyle devlet dışında oluşan, lıatta bir ölçüde devlete karşı meydana gelen toplumsal dönüşüm. Burada istisnai gibi gözüken bir olayla karşı kaışıyayız çünkü genellikle birbirine hasım olan aristokrasi ile burjuvazinin tahta karşı ittifak kurmalarına tanık oluyoruz. Ürettiği yıinü ticarileştirebilmek için İngiliz *fjnıtry’smın* kentlerle bütünleşmeye ihtiyacı var. Kentlerde mesken tutarı güçlü bir burjuvazi için de pazar ekonomisiyle entegre olmaya hazır olan bu toprak aristokrasisiyle güç birliği kurmak stratejik bir önem taşıyor. Devrim işte, bu ittifak üzerinde temelleniyor ve devletin gelenekse) olarak ifa ettiği baskıcı işlevinin gerilemesiyle sonuçlanıyor. Devletin sivil toplum karşısında göreceli olarak ikincil bir konuma itilmesi İngiltere’nin kaldırabileceği bir durum ya da karşılayabileceği bir lüks, çünkü bazı yorumcuların da belirttiği gibi Napolyon savaşlarının patlamasına yani XfX. yüzyıla kadar askeri açıdan uzun bir geri çekilme dönemi yaşayan Ingiltere'de devletin öncelikli olması ve toplum üzerinde baskıcı ağırlığını korumam bir zaruret teşkil etmiyor.[17]

Fransız Devrimi de burjuvazisinin zaferini tescil «‘diyor, ama Fransa'nın izlediği yoJ Ingiltcre’ninkindeıı farklı. Moore’a göre, Fransa ezeli rakibi Ingiltere'nin sahip olduğu demokratik istidadı

* Gentry, Ingiltere’de aristokrasiye mensup olmayıp kırsal loptomun üst obafcaur» otujturan varlıklı toprak sahiplerine, kırul elitlere verilen ad

gösteremiyor Burada sivil toplumun elitleri devletin yardım ve himayesi olmaksızın kendilerini yönetme kapasitesine sahip değiUer Fransız aristokrasisi devlete tabi durumda. Üstlendiği ve yerine getirmesi gereken askeri görevleri nedeniyle devletten bağımsız olması mümkün değil. Bir yandan, gelişmekte olan buıjuvazinin, diğer yandan ise köylülüğün tehdidi altında ve bu üq $*. rafin yarattığı tehlikeye karşı devletin himayesine muhtaç. Kent elitleri ile kırsal elitlerin ekonomik çıkarları farklı ve bu durum burjuvazi ile toprak aristokrasisi arasında kronik bir çatışmaya neden oluyor. Aralarındaki bölünme siyasi bir ittifak kurmalarına engel teşkil ediyor. Fevkalade devrimci bir potansiyel taşıyan ve sürekli ayaklanma istidadı gösteren köylülüğe karşı devlet kırsal elitlerin sığınacağı tek kale. Giderek güçlenen burjuvazi ise köylü kitlelerin devrim enerjisini baskıcı ve gerici bir toprak aristokrasisine karşı kendi lehine çevirmeyi başarıyor. Köylü ile burjuvazi arasında kurulan ittifak devrimle sonuçlanıyor, ama bu devrim İngiltere'nin aksine, Fransız Devrimi'nin hüzünlü yorumcusu Tocqueville'in değerlendirmesine göre, tarihin derinliklerinden gelen bir gelenek uyarınca merkeziyetçi bir devletin kurulması ve Jakobenizm'in temellerinin atılmasıyla sonuçlanıyor.[18] Fransa'da demokratik devrim Ingiltere'de olduğu gibi egemen sınıfların öncülüğünde değil, hoşnutsuz ve öfkeli toplumsal kesimlerin tetiklemesiyle ve anarşik bir ortamda gerçekleşiyor. Bu nedenledir ki, belki de Fransız demokrasisi inişli çıkışlı zık zaklar çizerek gelişiyor ve Fransız siyasal sistemi İngiltere'nin sergilediği istikrara kavuşmakta zorlanıyor.[19]

İngiltere'nin ve Fransa'nın demokrasiye yol açan kapitalist devrintlerinin yanı sıra Moore'un üzerinde durduğu bir diğer model ise Japonya ve Almanya Örneğinde müşahede edilen ve onun "tepeden inmeci" kapitalist devrim olarak sıfatlandırdığı model. Enıperyal Almanya'da değişim gereksinimi duyuluyor, ama burada değişim İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi alttan gelen, toplumdan kaynaklanan bir ivmeyle meydana gelen bir değişim değil. Değişini devletin elinde, çünkü Alman aristokrasisinin ve burjuvazisinin modernleşmen bir dinamiği yok. Koşullar bu olunca, Alman siyasal .sisteminin demokrasiye doğru evrilmesi doğrudan doğruya devlet iradesinin doğurduğu bir sonuç olarak ortaya çıkıyor Alman devletinin güttüğü amaç Almanya'yı diğer sanayileşmiş ülkelerle eşit duruma getirmek ve bunun için devletin kapitalizmi tetiklemesi gerekiyor. Devletin ekonomik ve toplumsal dönüşümün on-

cülüğünü üstlenmesi gerekiyor Kapitalist devrimin amacı, Almanya örneğinde, sosyolojik anlamda bir modernleşmeden daha ziyade Almanya'nın milli gücünü artırmak. Bu itibarla da, modernleşmeye yönelik adlımlar devletin inisiyatifinde alman stratejik kararlar niteliğim taşıyor, bir dizi yeni uygulamaların tepeden inme bir biçimde halka dayatılması olarak hayata geçiriliyor

Moore'a göre, burada da tabii tarımsal alandaki durum kapitalizme giden yol konusunda tayin edici bir faktör ve belirleyici. Almanya'da baskıcı bir tanm ekonomisi yaygın. Toprağı işleyenler devletin bir çeşit serfleştirdiği bir kesimi oluşturuyorlar. Hayli sanayileşmiş bir tarım ekonomisine sahip olan Almanya'da tamu aynı zamanda da aşın derecede merkezileşmiş bir sistemle yönetiliyor. Tanmsal üretim tümüyle devletin denetimi altında. Böyle bir tanm sistemi Alman devletinin askeri ihtiyaçları için hayati bir önem taşıyor. Ticarete yönelebilecek tanmsal artık ürünün devletin eline geçmesi bir zorunluluk. Tanmsal üriinler Alman devleti için siyasal bir güç kaynağı, uluslararası arenada önemli bir kart teşkil ediyor. Nitekim, örneğin, tahıl ihtiyacı içinde olan yabancı ülkelerle Alman devleti tanmsal artığın pazarlığını yapacak imkânı bulmuş oluyor. Köylüler bağınılılaşmış, tanmsal işgücü yoğunlaşmış, toprak aristokrasisi ise Prusya devletiıün kırsal toplumdaki bir aracı sadece. Köylüler üzerindeki vesayeti aslında devletin askerileşmiş iktidarına karşı gösterdiği itaat karşılığında ona devlet tarafından bir mükâfat olarak verilen bir çeşit vekâleten vesayet olmaktan öteye gitmiyor.

Almanya'da XVII. ve XVUI. yüzyıllarda mevcut olan devlet yapısını bir çiftçi ve kışla devlet olmak da tanımlamak mümkün. Özellikle Almanya'nın doğusuna damgasını vuran bu nitelikteki bir devletin burjuva kapitalizmine ket vuran yapısal özelliklere sahip olduğu besbelli. Kırsal toplumun efendileri olan *junker*]*-rin* ayın zamanda askeri görevleri de var, varlıkları Alman devletinin ihyasına adanmış durumda. Batı Almanya'nın burjuvalarıyla işbirliğine girmeleri bu aşamada mümkün değil. Aslında yüksek düzeyde askerileşmiş bir devlet olan Alman devletinin bir diğer özelliği de bürokrasisinin mükemmelliği üzerine bina edilmiş olması. Burjuvazi için XIX. yüzyılda bile tek çıkar yol Bismarck'ın kurduğu yan-parlaıienier ve sözde demokratik rejimin hamisi

* Junker'ler Prusya'nın bliyük toprak sahibi ve nüfuzlu eşraf diyebileceğimiz bir toplumsal tabakasını oluşturuyor.

olan devlete sığınmak- Köy-kent ayininin çok net olduğu bu top. lumda köylülüğün herhangi bir devrimci kapasitesi de yok. Bur. juvazinin demokratik kapitalist devrim yolunda koalisyon kuracağı bir sıruf yok. Elitlerin çıkarlan birbirine çok zıt olması nedeniyle bir araya gelmeleri mümkün değil. Doğu nun tutucu *junketleriyle* Ban kentlerinin ilerici ve modernist burjuvalanru barış içinde yaşatacak bir hakeme, devletin otoriter ve tartışma götürmeyen hakemliğine gerek var. Devletin gözetiminde gerçekleştirilen kapitalist devrimin seyir defterinde demokrasi zorunlu bir son durak teşkil etmiyor. Alman kapitalist devrim modelinde düzen ve disiplin kavramları anahtar rol oynayan ve devletin hedeflediği askeri güce ulaşmayı sağlayan temel unsurlar. Tepeden inmeci kapitalist devrimin modernleşme faslında öngördüğü başlıca ve belki de tek değişim Alman siyasal düzeninin rasyonelleştirilmesi ve bu rasyonelleştirilmiş yeni toplum türüne uygun vatandaşların yaratılması. Ne var ki, Moore'un da belirttiği gibi, "Eski düzeni tepeden inme yollarla alaşağı etmenin siyasal sonuçlan, onun tabandan gelen bir devrimle alaşağı edilmesinin sonuçlarından son derecede farklıdır. Bu yan parlamanter yönetimler, tutucu modernleşme yolunda ilerlediklerinden, eski toplumsal yapıyı olabildiğince korumaya ve onun parçalarını yeni yapıya yerleştirmeye çalıştılar". Benzetme de müthiş: "bu tutumun doğurduğu sonuç az çok, mutfakları çağdaş elektrikli araçlarla donanmış, ama banyotan yetersiz ve su kaçıran borulan yeni badanalanan duvarlarla örtülmeye çalışılan Victoria döneminden kalma evlere benzer. Sonunda da bu *idare-i maslahatçılık* çöker".[20]'

Şimdiye kadar gördüğümüz devrimler burjuvazinin öncülüğünde ya da devletin inisiyatifiyle meydana gelmiş olan sosyo-politik ve ekonomik dönüşümleri gerçekleştiren kapitalist devrimierdi. Bunlar Almanya, Fransa ve Ingiltere gibi ülkelerin toplumsal yapılarında var olan sosyal sınıfların monarşik devlete karşı arala-

* Her ne kadar esin kaynağı Fransız Devrimi, pozitivizmi, devlet teşkilatlanma anlayışı ve ideolojisi olmuşsa da Türk okuyucunun Osmanlı'da ve Türkiye'de gerek Tanzimat Fermanı gerek Cumhuriyet devrimleri konusunda yukarda Moore'un analiz ettiği Almanya'nın sosyo-politik koşullarıyla analojiler kurması mümkündür. Gerçekten de. birer modemleşmeci devrim niteliğinde bu İki tarihsel "anda" da herhangi bir sımflararası ittifak sistemi kurulmamış, bizatihi toplumsal yapının alaşağı edilmesi öngörülmemiştir. Her ikisi de toplumdan değil, devletten kaynaklanan, yukardan aşağı uygulanan bir reformlar zındrinın tatbikatıdır. Almanya örneğinde olduğu gibi, devrimin aktörleri sosyal sınıflar değil, devletin bizzat kendisidir Bunun içindir ki. belki de, 70 küsur yıl sonra bile halk katında "tutan devrimler" "tutmayan devrimler" usandırıcı teranesi bazı ultra-muhafaza kir çevrelerce günümüzde de sürdürülebılmektedir.

nncla kurdukları açık koalisyonlarla ya da Almanya örneğinde olduğu gih* devleti talikim etmeye yönelik zımni ittifaklarla gerçekleştirilen ve halkların kitlesel olarak aktör olmadığı devrimler. Devlete ve tarımsal alanda baskı uygulayan aristokrasiye karşı köylülüğün öncülüğünde yapılan devrim, taşıdığı işçi sınıfı devrinü ideolojisine rağmen ilginçtir ki, sanayileşememiş, burjuvazinin gerek ekonomik gücünün gerek siyasal etkisinin çok zayıf olduğu Rusya ve Çin'de gerçekleşmiştir. Burada sanayi yok denecek kadar cılız, burjuvazi henüz bir sınıf teşkil edemeyecek kadar t»üçsüz, ticaret ekonomisi ise emekleme aşamasında. Toplumsal yapı tanm sektörüne mutlak hâkim olan feodal malikâne sahipleri ile köylüler arasındaki çıkar çelişkisi ve bu iki kesim arasındaki husumet ilişkisi üzerine kurulu. Devlet aşın derecede merkeziyetçi ve tanmı kontrolü altında tutuyor. Köylülük bir yandan devletin, diğer yandan büyük toprak sahiplerinin baskısı altında ve toplumun kelimenin tam anlamıyla ezilen kesimini oluşturuyor. Onlan devrimci kılan da işte Çin'de olduğu gibi bir yandan "tarımcı bürokrasi"nin ve savaş beyleri ile çetelerin, haydutların bu kıskaç altına alınmış durumda olmalan. Komünist partilerin önderliğinde ayaklanıyor, örgütleniyor ve aristokrasinin alabildiğine büyük, uçsuz bucaksız bir toprak mülkiyetine dayalı sömürü düzenini alaşağı ediyorlar.

Böyle bir durum gerçi, örneğin, Fransa'da da meydana gelebilirdi, ama daha önce de gördüğümüz gibi, Fransız burjuvazisi köylü hareketini denetimi altında tutma becerisini gösterdi ve köylülüğün hoşnutsuzluğunu kendi lehine işleyen bir sosyal güç olarak aktarmayı başarabildi. Demek oluyor ki, tanm ekonomisinden ticaret ekonomisine geçişte ve kapitalist demokratik devrimi gerçekleştirmede burjuvazinin toplum içerisinde sahip olduğu nispi ağırlığı ve manevra kabiliyeti çok önemli. Moore'un analizlerinin bize gösterdiği bir diğer husus da tanmuı biçiminin belirleyiciliğiyle ilgili. Tanm ekonomisinin baskıcı olup olmamasının, pazar ekonomisine girmiş bir tanrrun varlığı ya da yokluğu devrimin niteliğini ve devrim sonrası kurulacak siyasal sistemin demokratik olup olmamasıyla yakından İlgili. Köylülüğün devrimci bir potansiyel taşıyıp taşımaması ve kurulu düzeni teminatı altına alan devlete karşı kurulan ittifak tiplerinin özelliği de Moore'un çalışmasından çıkaracağımız üçüncü ders. Siyasal sistemlerin toplumsal yapı ile tarihsel özgüllüğün bir sonucu olduğunu anlatan Moore, bize günümüzün kapitalist ülkelerinin ve

son olarak bu sistemi benimsemiş olan Rusya'nın ve Çin'in siy$_a$. sal sistemlerinin ve bu toplumlardaki somut siyasal hayatın rüçi$_n$ farklı olduğunu açıklamış oluyor.

"Doğu despotizmi" ve Osmanlı Devleti: H. islamoğlu

Ö. L. Barkan ve H. İnalcık gibi Osmanlı tarihi ustalarının çâg,. sini izleyen Huricihan tslamoğlu da Osmanlı Devleti'nde yönetim, toplum ve ekonomik düzen arasındaki ilişkileri irdeleyen bir sosyal bilimci. Ama onun amacı vakanüvisçi ve kronolojik tarih yazımı anlayışım aşmanın da ötesinde, tslamoğlu'nun amacı, Osmanii İmparatorluğumu geleneksel Batı-Doğu antitezi çerçevesinde ve Batı'nın tuhaf, eksikli ve dolayısıyla da garipsenen ve olumsuzlanan bir karşıtı olarak gören tarihçilerin ve Oryantalistlerin aksine, Osmanlı Devleti'ni dünya tarihi içinde konumlandırarak incelemek. Dünya tarihi içinde olan ve dünya tarihinin etkileyen ve etkilenen bir öğesi olan Osmanlı tarihi alanında yeni bir kavramsallığa ulaşmak. Bunun için, tabii, Osmanlı tarihinin yeni bir bakış açısıyla yeniden yazılmasını öneriyor.

Osmaılı İmparatorluğumu dünya-ekonomisi içinde kavramanın önemini vurgulayan islamoğlu, 1987'de editörlüğünü yaptığı kitabın önsözünde bu yeniden yazma girişiminde Wallersteinin modelinin onun için bir rehber olduğunu yazıyor.[21] Önceleri, OsmanlI tarihine eğilen araştırmacıların Osmanlı Devleti'ne özgü olduğunu varsaydıkları askeri ve siyasal kurumlan incelemeyi görev bilmelerinin ve Osmanlı'yı bir bütün olarak farklı bir medeniyet unsuru olarak görmelerinin Marx'tan ve özellikle Weber den beri sosyal bilimlere musallat olan bir "kültürel özcülük" akımı-1un tezahürü olduğuna işaret ediyor. Bu yaklaşıma göre, Osman-ıı İmparatorluğu İslam medeniyetinin bir unsuru.[22] O halde, diyor bu yaklaşımın taraftarları, Osmanlı'yı mutlaka İslam uygarlığı çerçevesinde ele almak ve tanımlamak gerekiyor. Osmanlı lmparatorluğu'nun gelişmesinin Avrupa runkinden farklı oluşunu dahil olduğu medeniyetin özünde yer alan hususlarla açıklamak bu metodolojinin temel prensibini oluşturuyor Ama Osmanlı İmparatorluğu ekonomik gelişmesini gerçekleştiremedi, Avrupa'nın dönüşümüne ayak uyduramadı, modernleşeceği yerde gelenekte saplanmanın yolunu tuttu ve geri kaldı *çünkü* ait olduğu İslam medeniyeti ve kültürü buna elvermiyordu anafıkrine dayanan açıklama tarzını islamoğlu tümüyle reddediyor. Bu açıklama tan

zınuı bilimsel olarak savunulabiliri)# olmadığından hareketle, gerçekte Avrupa için bir kendini savunma ve Üstünlük ideolojisi teşkil elliğini de belirtiyor

Osmanlı İmparatorluğu kurumlannm Avrupa monarşilerinin kurulularından çok farklı olduğuna, modernleşmeye ve ussalcılığa yer vermediğine dair yapılan tespit Avrupalı siyahı düşünürlerinin sımsıkı sarıldıkları bir görüş, hatta bir önkabul. Örneğin, Machıavelli'ye göre, Osmanlı Devleti incelenmeye değer bir siyaset modeli. Çünkii ona göre, orada ibret alınması gereken bir siyasal iktidar modeli var ve bu, salt güre ve gücün halkta yaratırğı korkuya dayanmakta. Machiavelli'nin Pmns'te betimlediği OsmanlI devlet yapısı onun yaşadığı çağda başka hiçbir yerde benzeri olmayan bir yapı: bir kişinin iktidarı, onun askerlon ve korku *(uno solo, solda (i* ve *paum).* Ikiidanru kendisine bağlı olan askerlerden, yani kaba kuvvetten ajan ve halkının korkusu üzerine bina eden bir padişah istibdat rejiminin ana hatlarını çiziyor. XVIII. yüzyılda ise, despotizm atlı alunda anılan bu rejim Montesquieu tarafından tek kişinin hiçbir kuraJ ya da yasa tanımaksızın ya da hiçbir kurala ya da yasaya bağlı olma yükümlülüğü alunda olmaksızın toplumu yönettiği rejim olarak tarif edilmiştir Zamanının birçok siyaset düşünürü gibi Doğu'ya, yani Osmanlı lınpa ratorluğu'na ilişkin Önyargüanyia donanmış olan Montesquieu, İslam dininin Hıristiyanlığın aksine, despolik yönetim tarzına uygun özellikler taşıyan bir din olduğunu savunuyor. "İslam" diyor Montesquieu, "sadece kılıçtan söz ediyor ve onun temelinde olan tahripkâr ruh ile insanlar üzerinde hâlâ hükürn .sürüyor".[2]* ilginçtir ki, Avrupa'nın siyaset düşüncesinde kök salmış olan bu görüşün yaygınlaşmasında kuvvetler ayrılığı ilkesinin leorisyeni olan Montcsquieu'nün etkisi çok büyük olmuştur.

Ama despotizmin bizatihi İslam'dan kaynaklanan ve en belirgin şekliyle Osmanlı Imparatorluğu'nda gözlemlenen bir yönelim tarzı olduğu fikri esas olarak XIX. yüzyıl Oryantalistlerinin benimsedikleri bir görüş. Avrupa sömürgeciliğinin çoğunlukla Müslüman toplumlar üzerinde pupa yelken hızlandığı bu dönemde İslam, Oryantalistlerin öncelikli inceleme konusu. Ve, tabii, bu İncelemelerde İslam Avrupa medeniyetinin bir antitezi olmakla kalmayıp, her türlü olumsuzluğun ana kaymağı olarak değerlendiriliyor. Oryantalistlere göre, despotizm gibi insan onuruna aykırı, insanı cemlere içinde tutan ve ezen bir siyaset anlayışının temelin

de Islam dinine mündemiç olan bir bozukluk var.* 0 halde, İslam medeniyeti dairesindeki toplumlarmın despotik rejimler altında olmaları şaşırtıcı değildir. Diğer taraftan, XX. yüzyılda analizlerini Oryantalistler gibi İslam medeniyeti ve özellikleri üzerinde yoğunlaştuTnayanlar da Batı-dışı toplumlann Avrupa'nın çizmiş olduğu dönüşüm modelinin dışında kalmış olmalarını bu toplumlann coğrafı-ekonomik koşullarından kaynaklanan bir siyasal yapı, lanma biçimine bağlamışlar ve bu biçimi siyaset bilimi yazımına "Doğu despotizmi" adı altında tanıtmışlardır.[25] Doğunun ve onun bir parçası olan Osmanlı'run baskıcı ve totaliter bir dünya görüşünün ürünü olan "Doğu despotizmi" altında geri kalmaya mahkûm edildiğini ileri süren ve kökü XVI. yüzyıla uzanan bu görüş Avrupa'nın kolektif bilinçaltına kazıldığı gibi sosyal bilimcilerin zihninde de yer edinmiştir.

H. Islamoğlu'nun çalışmaları, tabii, bu görüşü tümüyle reddediyor, ama reddederken de muhalif olduğu görüşün aslında eşit bir zıddı olan yaklaşımı da kendine mal etme hatasına düşmüyor. Onun amacı İslam medeniyetini özünde kusurlu bulanlara karşı karşıt bir söylem geliştirerek bu medeniyetin mükemmelliğini kanıtlamak değil. Karşı çıktığı görüşün sahiplerinin düştükleri hatayı tekrarlamıyor. Eleştirisi ve karşı çıkışı, bu görüşün bilgisizliği, nesnel verilere dayanmaması ve tarafgir oluşu üzerinde yoğunlaşıyor. Ona göre, Osmanlı imparatorluğu'nun siyasal ve ekonomik çöküşünün yansız bir analizini gerçekleştirmenin yolu Osmanlı'yı

* Bilim Türkiye'de milliyetçilik anlayışımızı bir bakıma borçlu olduğumuz E. Renan, 1883 tarihli ünlü söylevinde Avrupa'nın İslam karşısındaki perspektifini şöyle özetler "Herkes" der Renan, "Müslüman ülkelerin halihazırda içinde bulunduğu aşağılık durumundan haberdardır. İslam tarafından yönetilen devletlerin inhitata geçişinden haberdardır. Eğitimini ve kültürünü bu dinden alan ırkların entelektüel nakiseliginden haberdardır. Dogu'ya ya da Afrika'ya giden herkes Müslüman'ın ne kadar dar kafalı olduğunu, kafasının âdeta bir demir cendere içinde olduğunu ve bütün bunların onu ne denli bilime kapalı, yeni bir şey öğrenmekten âciz, yeni fikirlere duyarlılıktan yoksun bir hale soktuğunu bilir. On ya da on iki yaşına doğru, o saate kadar zeki olan Müslüman çocuk. dini eğitimden geçtikten sonra birdenbire fanatikleşir, hakikat olduğunu zannettiği bir şeye sahip olmanın verdiği budalaca kibre kapılır, ve onun aslında aşağılık olmasını sağlayan bir imtiyazdan mutluluk duyar... Müslüman'ın en temel kusuru işte bu çılgın kibirdir..." O halde, görüyoruz ki, Müslümanlar, bu açıklamaya göre özgür düşünce, hatta düpedüz düşünce özürlüsü olup ilerlemeye de müsait değildirler. "İslam" der Renan. "insanlığın bugüne kadar taşıdığı en ağır zincirdir". Bu zincire bağlananlar, etnik mensubiyetleri fark etmeksizin budalalaşma sürecine girmişler ve paylarını almışlardır. Bunun içindir ki. Renan'a göre Berberiler de Türkler de, hiç fark etmez, "ağır, kaba ve zihnen durgun ırklardır".[24] Bu görüş uyarınca İslam bilimsel düşünceyi kısıtlayan, beyinsel faaliyeti körelten, bilime kapalı bir inanç sistemi olduğuna göre Avrupa'nın İslam'dan asıl Müslümanları kurtarması, onlan bu zihni cendereden muaf kılması lazımdı.

belirli bir dönüşüm süreci içinde görmekten geçiyor. Avrupa'nın dunya-kapitalist sisteminin XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarına nasıl nüfuz etmeye başladığım incelemekten geçiyor. Wallerstein'in açıkladığı bu dünya-ekonomisi içerisinde yer almanın Osmanlı İmparatorluğumdaki ekonomik ve siyasal yapılan nasıl zaafa uğratarak ve etkisizleştirerek dönüştürdüğünü anlamaktan geçiyor. İslamoğlu'na göre, Wallerstein'm dünya-ekonomisi perspektifi Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel gelişimini kavramakta elverişli bir yaklaşım çünkü bu perspektif dünyanın çeşitli bölgelerinin niçin ve nasıl farklı gelişmelere sahne olduklarına ve bu bölgeler arasında meydana gelen eşitsizliğin oluşum sürecine ışık tutuyor. Bu perspektif bize Osmanlı İmparatorluğumun nasıl dünya-sistemi tarafından "içerildiğmi", yani kapitalist dünya-sistemine dahil olduğunu ve bu süreçte dünya-sisteminin periferik bir alanına dönüştüğünü açıklayabilme imkânını sağlıyor. Bu perspektif Osmanlı İmparatorluğunun nasıl çevreleştiğini anlamamıza yardımcı oluyor.

İslamoğlu, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında müşahede edüen geri kalmışlığın ve gelenekselciliğin Osmanlı yönetim yapısının özünde var olan bir özellikten kaynaklandığı görüşüne karşı çıkıyor ve Osmanlı toplumunun sergilediği durağanlığın Batı'nın nüfuzunun artmasıyla birlikte meydana geldiğini savunuyor: XVI. yüzyüdan itibaren ekonomi bir dünya-ekonomisine dönüştü; ticaret yapılan değişti ve bu değişimin doğrultusunda yeni pazarlar ortaya çıktı. Osmanlı lmparatorluğu'nun Avrupa kapitaüst sistemi tarafından içerilmesi OsmanlI'nın çok köklü yapısal değişimlere sahne olmasına yol açtı. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalist dünya-ekonomisi içinde artık işlevsel bir konumda olmasının dönemi de açılmış oluyor, Osmanlı İmparatorluğu'nun işlevselleşmesi, imparatorluğun Avrupa'nın "merkez" pazarlarında imal edilmiş mallar satın alan bir hammadde üretim bölgesi olması ve tanm ekonomisinin zorunlu olarak değişime uğraması anlamına geliyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyasistemi içinde hızla "çevreleşmesine" -ve ilerde Türkiye'nin azgelişmişliği yeniden-üretmesine- yol açıyor.

Ama İslamoğlu'nun çalışmaları çevreleşnienin etkisinin yalnızca ekonomik alanla smırh olmadığını da gösteriyor. Çevreleşmeüin imparatorluğun siyasal birliğinin ve devlet yapısının üzerinde de yıkıcı bir etkisi var. Çevreleşnıe Osmanlı Devleti'mn siyasal

rasyonalitesinde tahribat yapıyor. Merkezi devlet zaafa uğnıy$_{or}$ Devletin siyasal mantığında çözülme yaşanıyor. Devlet üretimi dağıtımı, bölüşümü ve ortaya çıkan artı-iirünün mevcut sosyal gruplar içinde kimler tarafından ve nasıl temellük edileceğini de netlemek yeteneğim yitirmeye başlıyor. Devletin idari uygula,,,,,, lamıda meydana gelen yetersizleşme Osmanlı İmparatorluğunun toplumsal yapısmda da büyük çalkantılara neden oluyor. Tımar sisteminin çözülmeye başlaması, ayanların ve derebeylerinin peyda olması, bunların tanmsal artı-iirüne el koyması tanm ekonomisinin Avrupa pazarlama yönelik ticarileşmesinin meydan verdiği zincirleme değişimlerin arasında yer alıyor.[26] Osmanlı tmparatorluğu'nun kapitalist dünya-ekonomisi sistemi içerisinde çevreleşmesi, yani periferik bir konumda bulunması, ilerdeki dönemlerde toplumsal tabakalaşma sisteminin de alabora olacağının işaretini veriyor.

Osmanlı hnparalorluğu'nda Devlet ve Köylü başlıklı kitabında İslamoğlu, devletin tanm ekonomisinin ticarileşmesiyle birlikte karşılaştığı durumu ve meşruluğunu yitirmemek için almak zorunda kaldığı önlemleri irdeliyor.[27] Bu çalışmasında Islamoğlu'nun ortaya koyduğu temel sav, Anadolu'da meydana gelen nüfus artışının ve tarımın ticarileşmesinin tanm işletmelerinde kayda değer bir parçalanmaya yol açmadığı yönünde. İşletmelerin boyutlarında bir değişimin meydana gelmemesinin uzantısında da, büyük çapta ticari işletmelerin kurulmamış olması ve dolayısıyla da köylünün mülksüzleşme gibi bir mağduriyete uğramamış olması. Bu nedenledir ki, diyor İslamoğlu, demografik büyüme ve tanmdaki ticarileşme "kırsal bölgelerde sınıf farklılaşmasına yol açmadı".[28] Kırsal ekonominin ticarileşmesinin toplumsal dokuda beklenebilir bir yıkıma yol açmamasının nedenlerini araştıran lslamoğlu, XVI. yüzyılda köylü ekonomisinin Osmarüı Devletinin başlıca gelir kaynağı olduğunu ve devletin temel kaygüanndan birinin köylülüğü korumaya almak olduğunu belirtiyor. Devleün siyasal mantığında var olan bu korumacı refleksten ötürüdür kı, diyor islamoğlu, meydana gelen değişim köylülüğün sertleşmesi ve bağımsız köylü statüsünü yitirmesi yönünde gelişmiyor.[29]

Buna karşılık, Osmanlı tmparatorluğu'nun XVI. yüzyıldan sonra Avrupa kapitalist sistem tarafından içerilnıesiyle birlikte merkezin çevresi haline dönüşmesinin ekonomi üzerinde bir dizi olumsuz etkisi olmuştur. Ticaret sermayesinin Avrupa pazarlan-

na yönelmesinin sonucu olarak iç ticarette gerileme başlamış ve bağımsız köylülerin ekonomisinde durağanlık boy göstermiş, göyliüüğim geçimini, dirlik ve düzenini sağlamanın kendi meşruluğu ve idamesi için elzem olduğu ilkesini benimsemiş olan devletin siyasal rasyonalitesi örselenmiştir. Meşruluğunu adaletin koruyucusu ve uygulayıcısı olmakla sağlayan devlet bu işlevinde zorlanmaya başlamıştır. Devlet düzenlemelerine tabi olan ticaret üzerinde, yani Osmanlı topraklarında mallann akışı üzerinde devlet denetimini yapamaz hale gelmiştir.[50] Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, adaleti tesis etmekle ve *nizamı âlem* 'in devamını sağlamakla yükümlü olan Osmanlı Devleti, çevreleşme sürecinin meydana getirdiği yapısal bozulmaya karşı direnme yoluna gitmeseydi üzerinde titizlikle durduğu meşruluk ilkesi zedelenebilecek ve siyasal-toplumsal yapı hızlı bir çöküşe doğru siirüklenebilecekti.

Oysa ki, Osmanlı İmparatorluğu'nda çeneleşmiş yapı, toplumu gerek ekonomik, gerek siyasal düzeylerde tümüyle etkisi altına aldığı XIX. yüzyılda bile devlet köylüleri ekonominin ticarileşmesinin etkilerine karşı korumaya almayı öngörüyor. Bu, onun için mali bir kaygının da ötesinde, meşruluğunu sağlama alınanın gereği Devletin bu tutumuyla ilgili olarak tslamoğlu'mın bize 1858 tarihli Arazi Kanunnamesinin uygulanma biçiminden verdiği örnekler çok aydınlatıcı. D. Quataert bu kanunun amacı ve sonuçlan üzerinde tarihçilerin birbirinden çok farklı değerlendirmeler yaptıklarını yazıyor. Bazılarının, bu kanunun devletin mali ihtiyaçlarım karşılamak için çıkan]dığnu ileri sürdüklerini hatırlatıyor, ama kendisinin lnalcık'm da işaret ettiği gibi, "genelde kanunun klasik dönemde uygulanan miri rejimin devamı olduğunu"[31] benimseyen yorumu daha akla yatkın bulduğunu belirtiyor. 0 da, Arazi Kanunnamesi-'nin belli başlı özelliğinin kırsal alanda istikran ve düzenin devamlılığını sağlamaya yönelik bir araç olduğu görüşünde.[32]

İslamoğlu, Osmanlı bürokrasisinin köylülere işledikleri topraklarda mülkiyet hakkı taruyan Arazi Kanunu'nu uygulamada isteksiz davrandığını ya da kerhen uyguladığım yazıyor. Bu isteksizliğin nedeni onlara göre, toprağın köylülerin özel mülkiyeti olmasının köylüler için avantajlarının yanı sıra sakıncalarının da var olmasıydı. Gerçekten de, bu kanun sayesinde köylü, üzerinde özel mülkiyet hakkı olan toprağı satın alabildiği gibi, ihtiyaç duyduğunda serbestçe satma hakkına da sahip olabilirdi Bu nedenledir ki, miri

topraklar üzerinde tasarruf sahibi olan köylülere borçlarından oturii haciz getirilmesi yasaklandı. Barkan'm belintiği gibi, "mal sahj. hi'run "malik vaziyetinde olmayıp ancak 'mutasarrıf sıfatını haiz olması" bu yasağı mümkün kılıyordu. Yasak, köylünün topraksız, taşmasına engel olduğu gibi, onun sefalete düşüp devlete vergi ödeyemez hale gelmesinin de önünü kesiyordu.[33] Diğer taraftan Arazi Kanununun bir diğer maddesi de üzerinde belirli bir nüfusun yaşadığı tanm arazisinin çiftlik kurma niyetiyle bir tek şahsa verilmesi hususunu yasaklamıştı.[34] Bu yasak da arazinin birkaç guç|u şahsın eline geçmesini önlüyor ve köylünün kiracı ya da yancı sıfatıyla ugatlaşmasına karşı bir tedbir teşkil ediyordu. Osmanlı Devletinin arazi siyasetini şekillendiren temel husus kırsal alandaki toplumsal ilişkilerin bozulması endişesiydi[35] ve bu nedenle devlet. toprakta özel mülkiyetin yaygınlaşmasına dayanan ve toprak sahiplerinin çıkarlarım kollayan bir dönüşüme direnme yolunu tercih etti, islamoğlu. devletin bu tutumunun kırsal kitle nezdmde meşruluğunu korumasına yol açan ve Anadolu'da köylü ayaklanmalarına engel olan esas faktör olduğunu bildiriyor[36] \

Meşruiyet tabii, turn devletler gibi Osmanlı Devleti'nin de titizlikle üzerinde durduğu bir husus. Ama meşruiyetin vaki olmasının Osmanlı İmparatorluğu açısından taşıdığı önem kendim idame ettirmek gibi pragmatik bir kaygının da ötesinde, ait olduğu ve kendisine mal ettiği İslam düşünce sisteminde ve kültür mirasının özünü teşkil eden örfte de temelleniyor. Bu konuda İnalcık, Os-

• İlginçtir İti. XX. yüzyılın ortalarında da geç sanayileşmenin bir sonucu olarak bir tanm ülkesi yapısal özelliklerini taşıyan Türkiye'de hükümetlerin ekonomi politiğinde kırsal ekonomi ve köylülük önemli bir kaygı odağı olmaya ve iktidarların meşruiyet kaynağı olarak politikaları şekillendirmeye devam etmiştir. "Köylü başbakan" ivmesiyle sanayileşme ve kalkınma politikalarına hu kazandırılmışsa da "köylü efendimiz" prensibi uyarınca değişimin yaratacağı yıkıma karşı köylülüğün korunmaya alınmasına özen gösterilmiştir. Nüfusun önemli bir bölümünün ıç göçler nedeniyle kentlere taşınmasıyla birlikte makro politikaların kent toplumu lehine seyretmeye başlaması ise 1980'lcrden sonra liberalizmin ve piyasa ekonomisinin yeşermesiyle boy göstermiştir. Dışa açılma, ihracat seferberliği. Türkiye'yi dünya ekonomisiyle bütünleştirme gayretleri ve nihayet küreselleşme, köylülüğün çağdaş politikalar adına görece "ihmal edilebilir bir varlık" olarak ele alınmasına yol açmıştır, İslamoğlu. bu sürecin Osmanlı İmparatorluğu nda oh duğu gibi Cumhuriyet Türkiyesi'nde de yasalarda kaydedildiğine, ticarileşme, liberalleşme ve küreselleşme ile hukuk arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. 2002 tarihli Tütün Yasası buna çok çarpıcı bir omek teşkil ediyor. "Yasa bir ölçüde ulus-ötesı şirketlerin ve onların yerli ortaklarının ortaya koyduğu projenin hayaca geçirilmesinin yolunu açıyor". Bunun tütün üreticilerini bekleyen gelecek açısından anlamı ise "desteklemetenn kaldırılması ve üretime sınırlamalar getirilmesiyle, toplam üretici sayısının 600 000lik düzeyinden ISO 000e düşmesi. (...) aileleriyle birlikte 2.5-3 milyonluk bir nüfusun geçim ımkinlannı kaybetmeleri."''

manb Devletrnin adaleti garanti alüna almasının Osmanlı devlet jeorisinin temel taşını oluşturduğunu yazıyor. Bu teoriye göre adalet, merkezi devletin temsilcilerinin haksızlıklarına ve özellikle gavrikanuni vergilendirmelere ve idarenin suiistimallerine karşı ahaliyi korumak anlamına geliyor İnalcık, bu koruyuculuğun Osmanlı hükümdarının en önde gelen görevi olduğunu bildiriyor. Hükümdarın meşruluğu ve buna bağlı olarak da topyekün toplumsal yapının devamlılığı, yani Osmanlı siyasal sisteminin meşruiyeti bu görevin layı layla yerine getirilmesine dayanıyor.*[8]* İnalcık, diğer yandan. İslam'dan kaynaklanan eski bir uygulamaya daha değiniyor ihtisab. Kuranın buynığu uyannca ümmetin selameti açısından siyasal iktidarın halkı haksızlıklara ve adaletsizliğe karşı koruması büyük bir önem taşıyordu. Bu bağlamda özellikle ticari ilişkilere amir olan ihtisab düzenlemeleri pazarlarda adil fiyatların konmasını, ölçümlerin ve tartıların düzgün olmasını ve satılan malların kalitesinin kontrol edilmesini sağlıyordu. Şeriatın öngördüğü bu yöntemi Osmanlı Devleti muhtesib adı alunda görevlendirdiği memurlar aracılığıyla uyguluyordu. Bunlar pazarlarda yaptıkları teftişlerle satılan mallarda kârın en çok yüzde yirmiyi aşmamasını temin ediyordu. Amaç, tabii, yolsuzlukları ve fırsatçılığı önlemek suretiyle güçsüzlerin ezilmesini engellemekti.*[9]

Osmanlı Devleti'nin ekonomide müdahaleci ve düzenleyici uygulamalarıdır, belki de, Baûlılann onu "Doğu despotizmimle nitelendirmesine yol açan husus. Oysa, tslamoğlu, devletin tanmsal artı-değere el koymasının devletin salt bir baskı aygıtı işlevi görmesi anlamına gelmediğini düşünüyor. Bu tutumun gerçekte köylü çiftlerinin bütünlüğünün korunmasında önemli bir etken olduğunu belirtiyor. Ona göre, devlet köylülerin geçinebilme hakkını sağlama almanın ve köylünün refahını sağlayan düzenlemelerin yükümlülüğünü üstleniyor.[40] "Devlet" diyor İslamoğlu, "köylülüğü ticari gelişmenin olumsuz etkilerinden korumayı amaçlıyordu". Devletin bu "paternalist" tutumu, onun toplum üzerinde güç kullanan bir baskı öğesi olmasının yanı sıra bir mutabakat unsuru olduğunu da gösteriyor. İslamoğlu, önceki sayfalarda gördüğü-

* İnalcık, Sarı Sakuk'un Osman Gaıi'ye şu nasihatini aktarıyor: "Adıl ve hakkaniyetli ol; yoksulların bedduasını alma; tebaana kotu muamele etme (....); kadılarını ve valilerini goıeüe". Keza. *Kucadgu Bilişten* de şu ö|ute yer veriyor "hazînenin kesesini aç, servetini dağıt, tebaanın sevinmesini safla". Eski Osmanlı kaynaklannda yer alan ve Otmanii padişahının tebaasının velinimeti olarak bilinmesine yol açan bir hususa da dikkatimizi çekiyor "ikindi namazından sonra (Osmanlı sarayında) ahali gelsin »e yetin diye bando çalardı". Sarayın mutfaklarının kapısı bandoyu duyup gelenlere açıktı {*. 67)

muz Gramsei'nin analizleri doğrultusunda, devletin bir *hegemo$_n$ ya* odağı olduğuna işaret ediyor çünkü devlet, bu bağlamda, teb$_a$ arun rızasını kazanan, nza birliğini, yani konsensüsü oluşturan bir odak olarak karşımıza çıkıyor. Sözkonusu olan salt baskı uygul$_a$. yan, halkı ezen, dediğim dedik bir zorba devlet değil, "baskıyı hem içeren hem gizleyen bir konsensüsü" da sağlayan bir devlet. Kendisinin "devlet baba" olarak tanımlanabilmesine zemin hazırlayan bir devlet

XVI. yüzyıldan itibaren nüfus artışının ve dünya-sisteminin dayattığı değişimler karşısında Osmanlı Devleti'nin direnç gösterebilmesi işte bu paternalist iktidar anlayışından kaynaklanıyor, Ama diğer yandan tabu, ticarileşmeye paralel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun çevreleşme sürecine girmesinin uzun vadede Önlenemez sonuçlan da olacaktı. Devletin yapısına yeni bir yön vermesiyle birlikte çevreleşmenin Osmanlı toplumu üzerindeki sonuçlan en belirgin haliyle XIX. yüzyüda şekillenmeye başlıyor. Çevreleşmesinden ötürü ele alman reformlar ve yeni uygulamalar devlet iktidannın hegemonik yapısında hasara yol açıyor, meşruiyetinin yara almasına neden oluyor. Dünya-sistemine ayak uydurmanın şartı bir dizi reformdan ve merkezileşme uygulamalarından geçiyor. Orduda ve idari kademede girişilen reformlar dünya-sisteminin zorunlu kıldığı siyasal-toplumsal değişimin ilk adımlan. Dünyayla uyum sağlamak ve Batı ilkelerim benimsenmek için yapılan bu reformlar yeni bir toplumsal örgütlenme modelinin hayata geçirilmesini, devlet ile toplum ilişkilerinin yeni bir siyasal mantık uyarınca düzenlenmesini, paternalist modelin terk edilmesini gerektiriyor.

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda başvurduğu dünyayla bütünleşme gayretlerinin en önemli sonuçlarından biri devleti yönetecek yeni bir bürokrasinin ortaya çıkması. Bu yeni bürokratik sınıf dünya-sistemi içerisinde kendini kabul ettirme ve meşrulaştırma çabasına girdikçe Osmanlı toplumunda var olan diğer sınıf ya da zümrelerden uzaklaşıyor. Çünkü varlığını Avrupa kapitalist sistemiyle ittifak kurmaya dayandıran bu yeni merkezi bürokrasinin duruşu, çıkarları ve vaz ettiği dünya görüşü Osmanlı toplumvınun diğer katmanlanyla çelişiyor. Yeni bürokrasinin ecnebi tüccarlarla ya da onlann temsilciliğini yapan yerli azınlık mensuplarıyla kurduğu ittifaklar toplum gözünde yabancılaşmasına yol açıyor Kent esnafı ve zanaatkarlarıyla köylülüğün çıkarlarına ters düşen

bir ittifak yumağının içinde yer alması yüksek bürokrasinin belki de günümüze kadar süregelen yabaneılaşmışığının ve toplum üzerinde bir epifenomen olarak konumlanmasının ana nedeni, tslamoğju'na göre, bunun ortaya çıkardığı en önemli husus ise devlet iktidarının hegemonyasını sağlayan birleştirici ideolojinin yıkıma uğramasıyla birlikte meşruiyetinin de sorgulanabilir olmaya başlaması. Zira merkezi yüksek bürokrasisinin kendini uluslararası sistem içerisinde meşrulaştırma çabalan, bizatihi Osmanlı toplumundaki meşruluğuyla ister istemez çelişiyor, sivil toplum üzerindeki hegemonyasını yitirmesine neden oluyordu.

Gramsci'nin devlet ile toplum ilişkilerine dair analizlerinde de gördüğümüz gibi, bu dimim devletin ortaya çıkan çelişkiyi ve/ya da çatışmayı çözmede ikna yeteneğini Osmanlı toplumu Örneğinde de kaybetmesine yol açıyor. Hegemonya kaybının doğal sonucu ise baskının bir yönetim biçimi olarak ön plana çıkmasına neden oluyor. islamoğlu, "Devlet gücünü elinde tutan yönetici sınıfın bu çelişkiyi çözemediği oranda zulme başvurduğunu" yazıyor.[41] 0 halde, Osmanlı Devleti'nin konsensüsü ihmal ederek salt baskıcı boyutunun ağırlık kazanması çevreleşme sürecinin etkisiyle meydana gelen bir durum. Osmanlı Devletfnin özünde var olan, bir Doğu devleti olmasından ileri gelen bir haslet, bir nitelik değil. XIX. yüzyılda devlet yapısında başlatılan modernleştirici dönüşümler bir paradoksu da beraberinde getiriyor. Bir yandan, çevreleşmenin yarattığı toplumsal yapı içerisinde zarara uğradığını düşünen ya da fiilen uğrayan toplum katmanları kendilerine İslam'da bir savunma ve kurtuluş ararken, diğer yandan da II. Abdülhamid saltanatında panislamist siyasal tutumların ve baskının doruğa çıktığına tanık olunuyor* [42] Çevreleşmiş "alafranga" kültürün istüasuıa karşı kimliğini korumak isteyen Müslüman Osmanlı toplumu çareyi gelenekseledikte ararken, Avrupa'nın giderek artan nüfuzuna karşı direnmek isteyen Osmanlı Devleti ise baskıyı bir yönetim yöntemi olarak benimsemeye başlıyor, islamoğlu, bunun Avrupalı yazarların varsaydıkları ve Osmanlı Devleti'ne de atfettikleri "Doğu despotizminin somutlanmış bir gereği olmayıp, gerçekte Wallerstein'm tarif ettiği kapitalist dünya-sisteminin Osmanlı tarihinde neden olduğu bir yan Ptki olduğunu savunuyor.

* Tanzimat'la birlikte imparatorluğun Müslüman ahalisinde meydana gelen huzursoilu-
8[U] anlatırken M. Türköne şöyle yazıyor: "İslam, geniş ki beler için ferdi bir din olmak-
[Qs] sosyal-siyasal alana aşırılmaktadır. Din, sosyal tatminsizliklerin bir ifadesi, değişmeye karşj direnmenin en güçlu silahı, eskiye donuşun vasıtası olmaktadır' (s. 63)

Referanslar

1. *I.* Wallerstein, *The Modern World-System,* I. cilt. Academic Press, New York, 1974.
2. E. R. Wolf, *Europe and the People without History,* University of California Press, Berkeley, 1982, s, 23
3. A. C. Frank, *Capitalisms et sous-devebppement en Amtrique latine,* Masp£ro, Paris, 1968
4. M. Genç, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", Osmon/y *Imporotorluğundo Devlet ve Ekonomi,* Ötüken, 2000, İstanbul.
5. R. Kasaba, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi,* Belge Yayınları, Istanbul. 1993, s. 23-34.
6. R. Kasaba, a.g.e., s. 14.
7. Ş. Pamuk, *Osmanfı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi (1820-1913),* Yurt Yayınlan, Ankara, 1984 ve Ç. Keyder, *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929),* Yurt Yayınları, Ankara, 1988.
8. D, Quataert, "The Age of Reforms, 1812-1914". *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 2. cilt, H. İnalcık ve D Quataert (der.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 759-934.
9. D. Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması,* Der Yayınlan, Istanbul, 1986.
10. J. Mandalios, "Historical Sociology", *The Blackwell Companion to Social Theory,* Bryan Turner (der.), Blackwell, Oxford, 2000, s. 393.
11. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture,* Sage, Londra, 1992, s. 65-68.
12. I. Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity,* M. Featherscone (der.). Sage, Londra, 1990.
13. I. Wallerstein, "The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?", *Culture, Globalization and the World-System,* A. King (der.), University of Minnesota Press. Minneapolis, 1997, s. 91-106,
14. I. Wallerstein, (vd) *Andsystemic Movements*, Verso, Londra, 1989. s. 77.
15. B. Moore Jr., *Diktatörlüğün* ve *Demokrasinin Toplumsal Kökenleri,* V. Yayınları, Ankara, 1989.

16. a g e-.s* 325.
17. M- Mann, *The Sources of Social Power,* 2. cih. Cambridge University Press, 1998. s. 597-625.
10. a. de Tocqueville, *L'ancien regime et la revolution.* Gallirmrd, Paris. 1967.
19. S. Haxareesingh, *Political Traditions in Modem Prance,* Oxford University Press, New York, 1996, s. 151-177.
20. B. Jr. Moore, a.g.e., s. 341.
21. H. İslamoğlu-lnan, "Introduction:'Oriental Despotism'in World-System Perspective" (der.), *The Ottoman Empire and World-Economy,* Cambridge University Press. 1987, s. 7-23.
22. B. Turner, *Weber and Islar*n, Routledge & Kegan Paul, 1974, s. 122-134.
23. Montesquieu, *Oeuvres completes, 2.* cilt, La Pteiade. Galllmard, 1949-1951, s. 718.
24. E. Renan, "L'islamisme et la science". *Discours et conferences,* Calmann-L6vy, 1887, s. 375-401.
25. K. A. Witttfogel, Le *despodsme oriental. Etude comparative du pouvoir total,* Ed. de Minuit, 1964.
26. H. İslamoğlu, "16. Yüzyıl Anadolusu'nda Köylüler. Ticarileşme ve Devlet İktidarının Meşrulaştırılma*", *Osmanh'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tanm*, Ç, Keyder ve F. Tabak (der.), Yurt Yayınları, 1998, s. 80.
27. H. islamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*. İletişim Yayınları, 1991.
28. a.g.e., s. 11.
29. a.g.e., s. 12.
30. a.g.e., s. 28.
31. D. Quataert, "Agriculture", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire,* 2. cilt, 1600-1914, S. Faroqhi, B. MacGowan, D. Quataert ve §. Pamuk (der.), Cambridge University Press, 1999, s. 885, dipnot 39.
32. D. Quataert, a.g.e., s. 858.
53. Ö. L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi,* Toplu Eserler I, Gözlem Yayınları, 1980 s. 345.
34. Ö. L. Barkan, a.g.e., s. 345.346,
35. H. Cin, Osman// *Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması,* Boğaziçi Yayınları, 1985, s. 245-263.
36. H. İslamoğlu, a.g.e., s. 38-39.
37. H. İslamoğlu, "IMF Kaynaklı Kurumsal Reformlar ve Tütün Yasası", *Birikim,* sayı 158, haziran 2002, s. 25.

« H İnalcık. The Ottoman Empire. The *Classical A*$_{ge}$, ,$_{3}$^
'phoenix. 1995. s. 66.^

39. H. İnaİC'k a.g.e$_{::}$ ^ $_{Anad}$olusu'nda Köylüler, Ticanfe,-.

*£ffİ- a.,e.. k *0,0. **•

İl m. 1991. °hrak isiamc„gm °°güuu' ^

Tarihsel sosyoloji ve devlet

Theda Skocpol ve devrimlerin sosyolojisi
Avrupa'nın **"kavram haritası" ve milli devletler**
Savaş ve devletin oluşumu

Davranışçı okulun aşın ampirist yaklaşımının hüküm sürdüğü dönem boyunca gölgede kalan tarihsel sosyoloji, 1970'li yıllardan itibaren XX. yüzyılın sonlarına doğru gereken ilgiyi yeniden görmeye başlamıştır. Immanuel WaUerstein, Perry Anderson, Barrington Moore Jr., Charles Tilly ve Theda Skocpol gibi son kuşak siyaset sosyologlarının dikkatlerini yoğunlaştırdıkları konular arasında Rönesans sonrası modem toplumlarda milli devletin ve daha sonra da ulus-devletin' oluşumu ve kuruluşu, demokrasi ve faşizme yol açan sosyolojik koşullar ile toplumsal devrimler var-

* Bilindiği gibi. Türkiye'de siyaset ve siyasetçinin dilinde yaygın olarak kullanılın kavram "milli devlet"cir. özellikle Türkiye Cumhuriyeti devletinden söz ederken onun milli bir devlet olduğunu söylemek bir çeşit övünç vesilesidir. Bu nedenledir ki, Türk devletinin "milli" bir devlet olarak sıfatlanmasının sık sık altı çizilmekte, devletimizin milliliğine vurgu yapılmaktadır. Burada, öyle anlaşılıyor ki, zımni bir varsayımdan hareket edilmektedir: Her devlet "milli" değildir ya da her devlet milli olmayabilir ama bizimki millidir. Ama tabii, bizim bu bağlamda milli sözcüğünden ne kastedildiğini de aydınlığa kavuşturmamız gerekmektedir. Devletin "milli" oluşu, o devledn Tllrkler, yani "Türk mHletT (ya da ulusu) tarafından kurulduğu, TUrklere ait olduğu anlamına mı gelmektedir' Yoksa. Cumhuriyet devletinin "milli" bir niteliğe sahip oluşu egemenliğin millete (ulusa) ait olduğunu savunan Rousseau'cu egemenlik teorisine dayandığını mı ifade etmektedir' Başka bir deyişle, Cumhuriyet devletimizin milliliği onun Türk milleti tarafından sahiplenilmeşini mi ifade etmektedir yoksa bir siyasal teorinin uygulanışını mı anlatmaktadır! Ya da her iki anlamı da kapsayan bir sıfat mıdır! Daha uzun ve başlı başına bir inceleme konusu olacak bu sorulara burada kesin yanıt vermeden hemen şunu belirtelim ki, Avrupa'da Rönesans sonrasında kurulan tüm devletler, mutlakiyetçi monarşiler, birer "milli" devlet olarak kurulagelmişlerdir 1648 Vestfalya Antlaşması bu fiili durumu tescil etmek suretiyle "modem" dediğimiz "milli devleti" kodifiye etmiştir. Fransa tahtı ile Ingiltere tahtını karşı karşıya getiren ve Yüz Yıl Savaşları'na yol açan ihtilaflar oluşum halinde olan yeni devlet biçiminin belirgin bir işaretidir. Charles Tilly, çok önemli bir ayırımı vurgulayarak Avrupa'da bu oluşmakta olan devleti ulus-devlet olarak değil, milk devlet olarak adlandırmamızı önermiş ve siyaset sosyolojisine çok önemli tur katkıda bulunmuştur.[1] Ingiltere kralı, Fransa kralı. Kastilya kralı ve sonradan bu "devletler Avrupası" kulübüne katılanlar Ingilizler, Fransızlar, Kastıllyalılar adına savaşlar ilan etmişler, barışlar imzalamışlardır. Bu itibarla, Tılly'nin de büyük bir isabetle belirttiği gibi

dır. Örneğin, C. Tilly bir araştırmasında devrimin oluşabilmesi için toplumsal mobiJizasyonun (hareketlenmenin) ve bunun içi$_n$ de muhalif güçlerin siyasal örgütlenmede sahip oldukları siyasa] ve ekonomik yeteneğin önemini vurgulamıştır.[5] T. Skocpol j$_{Se}$ Fransa, Çin ve Rusya örneklerinden hareketle, devrimlerin nedenlerini araştırmış ve gerek 1789, gerek 1911 ve 1917 devrimlerinin ardında benzer toplumsal koşulların bir araya gelmiş olmasının yattığını saptamıştır. ** Bazı tarımsal yapıların ve köylü ayaklanmalarının elverişli bir ortam yaratarak bu tür devrimlere yol açtığını belirtmiştir. Bu araştırmacılar tarih ile sosyolojiyi ilişki. Iendirerek geliştirdikleri modeller sayesinde siyaset sosyolojisine yeni bir soluk kazandırmışlardır. Ama bu modellerin irdelenmesine geçmeden önce azımsanmayacak bir diğer katkılarının da karşılaştırmalı yönteme ağırlık vermiş olmalarında yattığını belirtmek gerekiyor. Gerçekten de, tarihsel perspektifle yürütülen sosyolojik araştırmaların bir ortak yarn da belirli bir olguyu, örneğin meşruluğu, belirli bir toplumun tarihinin çeşitli dönemlerinde karşılaştırarak incelemek ya da örneğin temsili sistem gibi

milli devlet olgusunun ortaya çıkması mutlakiyetçi monarşilerin kurulması ve tahkim olmasıyla eşzamanlıdır. Ne var ki. bazi ders kitaplarında, gazete köşe yazılarında ve televizyon programlarında milli devletin ancak Fransız Devrimi'nden sonra kurulduğunu beyan eden birçok ünlü ve ünsüz kişi var. Örneğin. 1789'dan önce millet olma özelliklerini taşıyan bir toplumsal bütün olmadığına (!) göre, milli devletin de olmadığına hükmedenler Türkiye'de ciddi bîr kavram kargaşasına sebebiyet vermektedirler. Bir kere, hukuksal anlamda millet olmakla, sosyolojik bir olgu olarak millet olmayı birbirine karıştırmaktadırlar. Milletin hukuki bir gerçeklik kazanmasının Fransız Devrimi'nden sonra meydana gelen bir hadise olduğu bir gerçektir. Ama sosyolojik olarak Fransızlar millet olarak önceleri de Yardılar. XVII. yüzyılda kurulan ve dillerini kodifiye eden Acad6mıe Française'in kurulmasıyla, yine aynı dönemde düzenli ordunun tesisi için gerekli olan *levee en masse* (zorunlu askerlik) tabir edilen uygulamayla. Cizvitlik ve Jansenıim gibi Fransa'ya Özgü Katolik tarikatlarıyla vardılar. Demek ki, var olan bir sosyolojik gerçek Fransız Devrimi'yle birlikte hukukî boyut kazanmıştır ve bu hukuki boyutu kazanmasının uzantısında da siyaset teorisinin yenilenmesine yol açmıştın egemenliğin krala, hanedana, Tann'ya değil, millete ait oluşu tezi. Yeni olan budur. Ulus-devlet devletin ozgul bir türünü teşkil etmektedir ve örneğin, önceki devletlere "ulus-öncesi devletler" sıfatını veren Y. Guiomar gibi bir siyaset tarihçisinin gözünde Fransız Devrimi'nden önce ulus hukuksal bazda henüz teşekkül etmediği için ulus-devtetcen söz etmek mümkün değildir.[2] O halde "milli devlet" Makyavelci fikirlerin oluşması "anından" itibaren ortaya çıkmışsa, "ulus-devlet" de Fransız Devrimi'nin ilkelerinin yayılması "anından" itibaren kurulmaya başlamıştır. Ve, işte, bu ilkeler üzerinde temellenen devlete siyaset biliminde verilen ad artık "milli devlet" değil. "ulus-devleC'tir. O halde, nispeten yeni olan ve XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılda yaygınlığı ve etkinliği doruğa çıkan devlet ulus-devlettir. Bu anlatımdan anlaşılacağı üzere, Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet devleti de ulus-devlet esasına göre kurulmuş bir devlettir. Herhangi bir yanlış anlamaya ve kavramsal karışıklığa yol açmamak ve terminolojik birliği sağlamak için bilimsel analizlerimizde ona milli devlet değil, ulus-devlet dememiz daha doğru olur. Terimleri kullanmada göstereceğimiz titizlik bilimsel b.r zorunluluk olması bir yana, birbirimizle dahi kolay anlaşmamızı sağlayan bir husustur.

bir olguyu farklı toplumlann karşılaştırmalı analiziyle açıklamaya çalışmak olmuştur.

Theda Skocpol ve devrimlerin sosyolojisi

T. Skocpol'e göre büyük devrimleri sadece belirli bir toplumsal grubun mevcut iktidar yapısına muhalif oluşu ya da Manc'ın şematik bir yorumu uyarınca, sınıf mücadeleleriyle açıklamak mümkün değil.' Ona göre, üzerinde durulması gereken husus devletin içinde bulunduğu askeri ve siyasal kriz. O halde üzerinde durulması gereken esas husus bazı toplumlarda siyasetin sahip olduğu özel konum. Örneğin, Fransa'da mutlakiyetçi devlet, toprak aristokrasisiyle kurduğu siyasal ittifakla ayakta duruyordu. Bu nedenle de gerek köylülüğe gerekse ticaret ve yeni oluşan sanayi buijuvazisine karşı

* Skocpol "toplumsal devrim" ile "siyasal devrimi"i birbirinden ayırt ediyor. Ona göre toplumsal devrim siyasal sistemde, toplumsal yapıda, mülkiyet ilişkilerinde, hukuk sisteminde ve toplumsal düzene ilişkin söylemde eski düzenle bağlan tümüyle koparan radikal bir değişimi ifade ediyor. Toplumsal devrimler alttan gelen devrimler ve iki farklı hadise dizisinin çakışmasıyla meydana geliyorlar sınıf ayaklanmalanna dayanan ve toplumsal yapıyı dönüştüren bir olaylar dizisiyle, diğer yandan, siyasal dönüşüm ile toplumsal dönüşümün bir arada gerçekleşmesi. Skocpol Fransa, Rusya ve Çin devnmlerini bu kategoride devrimler olarak değerlendiriyor. Bu anıma bakarak listeyi uzatmak mümkün tabii. Nitekim, devrim analizleriyle uzmanlık kazanmış F. Halliday. Vietnam, Küba ve Iran devrimlerini de eklememizi öneriyor,* Siyasal devrimler ise yukardan gerçekleştirilen devrimler. Siyasal devrim sadece siyaseti, hükümet etme biçimini ve siyasal kadroların değişimini kapsıyor. Bu tanımlamaya göre, Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet, ilk bakışa bir toplumsal devrimin sonucu değil, çünkü bu devrimi tetikleyen sınıfsal kökenli ve toplumun sınıf yapısını değiştirmeyi hedefleyen bir kalkışma değil, Milli Mücadele'nin, Kurtuluş Savaşı'nın sonucu. Ne var ki, siyasal nitelikli bir devrim olarak başlayan "inkılaplar" sonuç itibariyle Skocpolün tanımladığı anlamda bir "coplumsal devrim" boyutu da kazanmıştır. Fransa'da De Gaulle'ün seçilmesiyle birlikte kurulan V. Cumhuriyet bir «yasal devrim. Ispanya'da Kral juan Carlos'un aha oturmasıyla birlikte Franco re|immden sonra Ispanyol monarşisinin yeniden kurulması da bir siyasal devrim. Yine Skocpol'un anımı uyarınca, Latin Amerika'da. Ortadoğu'da, Afrika'da askeri cunalarla yan-sivıl klikle-rin peşpeşe gerçekleştirdikleri darbeler. 1960'lann sonunda Yunanistan'da kurulan "albaylar rejimi" ve 1960'tan bu yana Türkiye'de gerçekleştirilen darbelerle asken müdahaleler ise tabii ki, toplumsal değil, siyasal nitelikte devrimlerdır Biz yine de, herhangi bir kanştklıfa meydan vermemesi bakımından, önüne herhangi tir sıfat koymaksızın devrim kavramını 1789 (Fransa), 1917 (Rusya), 1948-1949 (Çin) arihlerinde sadece köklü dönüşümlere yol açan ve 1923'te meydana gelen devrimler için kullanmayı tercih ediyoruz. "Saray entrikaları" ya da askeri müdahaleler sonucu siyasede sınırlı yönetim değişimine "darbe'[1] sözcüğünün uygun ve kullanışlı olduğu kanaatindeyiz Zaten Türkçede söz konusu siyasal operasyona verilen yerleşik ismin "hükümet darbesi" olması çok anlamlıdır ve olayın devleti ya da topyekün toplumsal düzeni hedef almadığını, siyasal yönetimle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. XX. yüzyılın ikinci yansında Fransa ve Ispanya örneğinde olduğu gibi demokratik yollarla gerçekleşen yeni rejim ihdasını da "siyasal sistem değişimi" olarak adlandırmayı öneriyoruz. Bu deyimlemelerio kabul edilmesinin siyaset bilimi literatüründe yaygın olan adlandırmalara uygun olmaları nedeniyle de kavram karga* Ş'nı önlemek açısından yararlı olduğunu düşünüyoruz

olumsuz bir duruş içindeydi. Ne var ki, yeni uluslararası ekonomi, durum bu mutlakiyetçi monarşinin toprak aristokrasisini heü alan yeni bir vergi politikası izlemesini gerektirmişti. Bu yeni ve lendirmeler devletin köylülerin yanı sıra aristokrasinin de hedef tahtası olmasına yol açtı. Fransa'da devletin güçlü olması onun ru zamanda zaafını da teşkil ediyordu. Oysa ki. İngiltere'de böyle bîr durum yoktu. Orada devlet sosyal sınıfların kendi aralarında itülak kurmalarına cevaz verecek kadar güçsüzdü. Gücü de bu güçsüz]^ günden kaynaklanıyordu, çünkü La Fontaine'in "Meşe Ağacı ve Saz" masalında olduğu gibi İngiliz devleti fırtına karşısında lomjjp eğiliyor ama meşe ağarı gibi kınlıp de\TÜmıyordu.

T. Skocpole göre, toplumlan devrime götüren koşullar bir model oluşturuyordu ve bu modeli örneklendiren ülkeler Fransa Çin ve Rusya idi. Bu modele göre, birbirinden farklı iki tür toplumsal çelişkinin bir arada varlığı büyük devrimlere yol açan başlıca faktör Bir yandan, devlet ile egemen sınıf arasında bir güç ittifakmın varlığı ve bu ittifaka karşı üreticilerin (günümüz Türkiyesi'nde "reel sektör'ün deriz) muhalefet etmeleri ve diğer yandan ve aynı zamanda, egemen sınıfın da devlete karşıt olmaya başlamasıyla devletin aciz içine düşmesi ve uluslararası düzenin talep ettiği yeniden-yapüanma politikalarını yürütemez olması.'

Toplumsal devrimlerin karşüaştırmah bir incelemesini yapan Skocpol» devrim analizlerinde devletin rolünü ön plana çıkanyor. Ona göre, devrim ortamının oluşmasında devletin biçiminin, "zayıf" ya da "güçlü" olup olmamasının çok önemli ve belirleyici bir rolü var. Daha sonraki yıllarda birkaç arkadaşıyla birlikte yayınladığı "Devleti Yeniden Gündeme Getirmek" başlıklı kitabında da devlet analizlerinin siyaset sosyolojisinde merkezi bir önem taşıdığına işaret etmekten geri kalmıyor.[6] Devrim araştırmasında da gördük ki, başlıca hipotezi devrimlerin kurumsallaşmış bir bürokratik devletin mevcut olduğu tanm toplumlannda meydana gelmesi. Ama bu iki hususun bir arada olması yetmiyor. Devrimi tetikleyen bir olay ya da olaylar zinciri lazım: Sözkonusu devletin siyasal ve askeri krize girmesi. Böyle bir kriz devletin bir taraftan daha baskıcı olmasına yol açıyor, diğer taraftan da köylülüğün

* Skocpolun bu analizi Fransa örneğinde siyasetin değişimi belirlemede Ingiltere'ye oranla çok daha ağırlıklı bir etken olduğunu ortaya çıkarıyor. Ingiltere'de sivil toplunW çok daha gelişmiş olması nedeniyle toplumsal dinamiğin başını bilfiil toplumsal olan ç* kerten. Fransa'da siyasal olanın özerk bir konumda olduğunu görüyoruz.

devrimci eğilimlere yönelmesine neden oluyor Aristokrasi ile bul juvazinm karşı karşıya gelmesi ise artık önlenemez olan akıbeti hızlandırıyor. Önlenemez, çünkü devlet duruma hâkim olma kapasitesini yitirmiş ve çaresiz. Tek toplumsal desteği olan toprak aristokrasisi de karşısına dikilmiş ve muhalif kampta. Devrime teslim olmak onun anık önlenemez sonu.

Devleti yeniden analizin merkezine oturtmakla Skocpol'un sivaset sosyolojisine kayda değer bir katkıda bulunduğuna şüphe vok. Devletler, Skocpol'un tanımlamasında her şeyden önce idari ve askeri örgütler. Toplumdan aldıkları kaynaklarla yurtiçinde kamu düzenini sağlarlar. Yundışmda da görevleri vardır Diğer devletlerle rekabet gücünü elde etmek ve korumak. Bu nedenledir ki, devletler her ne kadar ekonomik koşulların ve baskılann etkisiyle biçimleniyorlarsa da, onlann kendilerine özgü bir rasyonelleri, man tıklan olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Devlet mantığını belirleyen olgular arasında dünya-ekonomik sistemi yanı sıra, uluslararası askeri rekabetler, jeopolitik koşullanmalar da vardır.[7] Bunun içindir ki belki de. Fransız, Çin ve Rus devrinden zannedildiği ya da umulduğu gibi salt özgürlüğün zaferi olarak sonuçlanmadılar. Fransız Devrimi'nin dünyayı sarmış olan "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ülküsü, Rusya ve Çin devrimlerinde Marx'm teorisi doğrultusunda hedeflenen "devletin sönmesi" beklentisi, gerçekte, bürokrasinin, yani devletin zaferiyle ve devlet tahakkümünün, despotizmin güç kazanmasıyla yer değiştirmiştir.

Fransız Devrimi fiiliyatta, özgürlükleri kısıtlayan bir Jakobenizm'e, kardeşlik ilkesi de bir ulusun ihyası olarak sınırlanan milliyetçi ideolojinin yayılmasına yol açmıştır. Rusya'daki devrim ise, "devletin sönmesiyle birlikte oluşacak olan eşitlikle ve özgürlükle değil, çok daha güçlendirilmiş bir devlet aygıtıyla ve baskısıyla devlet, ve parti bürokrasisinin ihyası ve bu bürokratik yapı içerisinde yer alan ve *nomcnklatum* tabir edilen imtiyazlı bir devlet seçkinleri grubunun oluşmasıyla sonuçlanmıştır

Devrimlerden Skocpol'un deyimiyle, "profesyonel-bürokratık" bir devletin ortaya çıktığı besbelli. Kurduğu "yekpare ve merkezileşmiş" idari yapılanmayla bu devlet topluma çok daha derinden nüfuz edebiliyor. Varlığı çok daha derinden hissediliyor. Devrimin ihdas etmek istediği eşitlik, devletin bütün bir ulusun ya da L'üm toplumun devleti olmasını gerektiriyor. Devlet artık tüm bi-

reyler için fiili bir varlık çünkü kamusal alanı tüm yönleriyle dil zenleme kabiliyetim» sahip,'

O halde, devrim gibi bir sosyo-politik olayı inceleyen sosyolog devleti açıklayıcı bir faktör olarak değerlendirmek zorunda. Bir çünkü devletin toplumsal bir boyutu var. Devlet belirli bir top. lumsal egemenliğin, yani Skocpol'ım verdiği örneklerde toprak aristokrasisinin hâkimiyetinin destekleyicisi olduğu içindir ki zaten devrimler onu hedef alıyor ve alaşağı etmeyi amaçlıyor. İki devletin siyasal bir boyutu var. Devlet belirli bir toplumsal grupla ya da zümreyle işbirliğine girdiği için eli kolu bağlı oluyor. Hareket serbestisi çok sınırlı. Toplumsal değişime ya da değişim taleplerine karşılık verecek gücü yok. Krizi yönetecek yetenekten yoksun. Üstesinden gelmeye ise hiç mecali yok. Ama, ekliyor Skocpol, burada altı çizilmesi gereken bir husus var: Böyle bir devlet ancak feodaliteye özgü bir toplumsal tabakalaşma sistemine sahip olan, yani güçlü ve kısmen bağımsız, otonom bir aristokrasinin mevcut olduğu tanm toplumlannda var. Devrim öncesi Fransa, Rusya ve Çin Skocpol'un hipotezlerini doğrulayan toplumlar. Nitekim, bu türden bir aristokrasinin mevcut olmadığı Japonya'da ya da İngiltere'de toplumsal hoşnutsuzluk devlete karşı yürütülen bir devrimle sonuçlanmıyor.

• Fransız Devrimi'ni inceleyen C. Tilly de aynı kanaatte. Ona göre de, Fransız Devrimi direkt. dolaysız bir merkeziyetçi yönetimin başlangıç noktası ve tarihteki en büyük ömegi.

•• Osmanlı Devleti Skocpol'un incelemesinin kapsamında değil. Ama onun hipotezinden harekede, bizim Osmanlı üzerinde düşünmemiz ve bir hanedanın kurduğu devletin altı yüzyıl gibi uzun bir süre onu alaşağı edecek bir devrime muhatap olmamasını Osmanll toplumunda da ciddi bir aristokratik yapılanmanın mevcut olmamasına bağlamamız mümkün. Böyle bir yorum, tabii, örneğin kültürel faktör gibi başka faktörlerin goı ardı edilmesi anlamına gelmemeli ve gelmez. Skocpol. "yukardan devrim" nosyonum dayanarakjaponya'da ve Türkiye'de devrimlerin sosyal sınıflardan bağımsız kalmayı başarmış devletler tarafından gerçekleştiğine işaret *ediyor.* Devlet kurumlarınm toplumsal güçler karşısında özerklik kazanmış olması ve devletin kendine özgü bir mantığı ve çıkarlarının bulunması, onun, siyasal elitler dahil olmak üzere, tüm kesimler ve siyasal aktörler üzerinde tesirini artırıyor. Kitle katılımı olmaksızın gerçekleştirilen bu bir tür ''bürokratik devrimler", Türkiye'de Japonya'da olduğu kadar başarılı olmasa da, kapitalizmin kok salmasına müsait yapıların kurulması sonucunu doğuruyor. E. K. Trimberger de Japonya'daki ve Türkiye'deki devrimlerin askeri elitler tarafından yapılmış dmalan nedeniyle bunların "yukardan devrim" niteliğini taşıdığını belirtiyor.* Bu devrim ve Türkiye bahsi açılmışken bir saptama yapmadan geçemeyeceğim. Ahmet Altan arkaplamnda 31 Mart ayaklanması olan *İsyan Günlerinde Aşk* adlı romanının birçok anıtım söyleşisinde dikkatimi çeken bir hususu defalarca vurguladı. Ona göre, Türk toplumunda devnm olamazdı, çünkü bu toplumda kadın yoktu, devrimin olabilmesi için kadının bulunması gerekiyordu. Alun'ın kastettiği, tabii. Türk toplumunda kadının kamusal alanda bulunmayışıydı ve devnm çalışmalarını cetiklemek için kadınların erkeklerle birlikte hareket etmesinin gerekliliğiydi. Bu türden verdiği demeçler beni ilkin rahatsız etti. Pelo.

Skocpol'un tezi, tabii, fazla genellemeci olmasının yarn sıra, Fransız, Çin ve Rus devrinılermin ortak yönlerinin tespitinde sosyolojik sürece aşın vurgu yapmak suretiyle onlann aralarındaki farklılı klan yeterince hesaba katmamakla eleştirilebilir. Skocpol bu devrimler arasındaki ideolojik farklılıkları önemsememiştir. Devri mlerin kurmayı hedefledikleri siyasal sistemler arasındaki farklılıklann analitik bir değer taşıdığını düşünmemiştir. Söz konusu devrimleri adı geçen toplumlarda mümkün kılan devletin imgesi, halklann devleti algılama biçimleri, başkaldırma geleneğinin var olup olmaması ve protestonun üslubu gibi kültürel koşullanmaları da analizine dahil etmeyi gerekli görmemiştir. Bu devrimlerin sosyolojik tabanına bakmak ve devlete karşı oluşan ittifak sistemini incelemek ona kâfi gelmiştir. Meseleye bu şekilde yaklaşmak Skocpol'un bu üç devrimi aynı pota içinde değerlendirmesine imkân sağlayan hususlur.

Avrupa'nın "kavram haritası" ve milli devletler

Stein Rokkan da Braudel'in açmış olduğu yolun bir takipçisi olarak tarih incelemelerinin uzun zaman süreçlerini göz önünde

Nene Hatunlar neydi? Milli Mücadele'de bilfiil varlık gösteren kadınlar, umanın belgesellerinde duygulanarak seyrettiğimiz mermi, top taşıyan kadınlar neydi! Edebiyatçı Ahmet Altan bunları niçin göz ardı ediyor ve Türkler devrim yapamaz çünkü kadınlar yok diye bir sosyo-tarihsel gerçeği bir kalemde siliyordu! Ne var ki. beni başlangıçta rahat* sız eden bu kanaatinin sosyolojik bir gerçeğe parmak bastığını kabul etmek gerekiyor XVIII. ve XIX. yüzyılda sınıf temelli kalkışma ve devrimlerınde İngiltere, Fransa ve Amerika örnekleri göstermiştir ki devrimlerin gerçekleşmesi girift bir iletişim sisteminin ve ilişkilerin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Basılı materyalin yanı sıra yerel örgütlenmelerin çok büyük bir rolü olmuştur. Bu yerel örgütlenmeler aileleri, kadınları da kapsamına almıştır. Sokak bazında, komşular arasında kurulan bu örgütlenmeler kadınların katılımını sağlamıştır.[9] Türkiye'nin geleneksel kesimlerinde kadınların erkeklerle omuz omuza çalıştığı örgütlerin kurulması kültürel olarak mümkün gözükmemektedir ve burada sözkonusu olan artık bir kanaat değil, bir tespittir ve A. Altan tespitinde haklıdır. Onun bu saptaması romancı ile sosyolog bakışı arasındaki yakınlığı bir kez daha doğrulamaktadır. İyi romancıların sosyolojik bir perspektif sahibi oldukları bir gerçek. Stendhal, Balzac. Zola'nın sosyolojik duyarlılıkları malum. Ama Dostoyevski'nln de, Proust'un da. Tıpkı MoliĞre'in *Kibarlık Budalası'r\dak* Mösyö Jourdain'in farkında olmadan nesir yazması gibi, iyi bir romancı da galiba farkına varmadan sosyoloji yapabiliyor. Ama Ahmet Altan'ın romanından hareketle, benim burada dikkati çekmek istediğim bambaşka bir husus daha var Türkiye gecekondu semtlerinde ve varoşlarında. İslam kültürünün taşıyıcısı olan Fazilet Partisi ve devamındaki partiler "adil düzen" davasında kadınların mobilizasyonunu, işte, bu türden sokak sokak örülen mahalle örgütlenmeleri ya da ileüşim ağlarıyla geleneksel kesimlerin kamusal yaşamdan tecrit edilmiş tesettuHil kadınlarını siyasete taşımayı başarmışlardır. İlginçtir ki. Cumhuriyet devrimmın mirasının taşıyıcısı olan "müesses" siyasi partiler ise kadınların hâkim oldukları aile ortamına girmem'J ya da girememiş. kadınların siyasede bütünleşmelerim sağlayamamışlar, oniarı kendi siyasal çizgileri doğrultusunda mobilize edememişlerdir Bu da. tabu, Türk siyası hayatının tek paradoksu değildir.

bulundurmaktan yana. Avrupa'da oluşan ulusal devletlerin şunu o da, tıpkı Braudel ve Tilly gibi "uzun dönem" çerçevesine tahlil etmeyi benimseyen bir araştırmacı. Rokkan "uzun dönem* yaklaşımının yanlısı çünkü incelediği olgunun niteliği yani devl$_{eı}$ olgusunun ortaya çıkışı çok uzun bir zaman dönemini değeri^ dirmeyi zorunlu kılıyor. Rokkan Avrupa'da (özellikle Batı Avru pa'da) devletin meydana gelişini ve oluşumunu inceliyor, dünya nın bu yöresinde hangi faktörlerin bileşkeninin milli devletin kurulmasına zemin hazırladığını araştırıyor.[10]

Bu bir makro-fenomen ve çok uzun bir süreyi kapsayan bir süreç. Kutsal Roma İmparatorluğu nun XI. yüzyılda çöküşüyle başlayan, XX. yüzyüa kadar uzanan ve muhtemelen Birinci Dünya Savaşının bitiminde sonuçlanan bir süreç. Ama Rokkan'm amacı sadece milli devletin doğuşuna yol açan koşulların çeşitliliğini saptamak değil. Bir diğer amacı. Batı Avrupa ülkelerinde siyasal hayatı günümüzde bile belirlemeye devam eden olgulan tespit etmek.[11] Ulus-devletin doğuşu hedeflediği incelemenin birinci aşamasından ibaret ve biz burada tarihsel sosyolojiye anlamlı bir kavramsal çerçeve sağlayan analizinin bu aşamasını ele almakla yetineceğiz.

Rokkan işe milli devletin kurulmasına imkân veren öncelikli değişkenleri tespit etmekle başlıyor ve XVI. ve XVII. yüzyıllardan itibaren Avrupa'da gelişen kavramların bir çeşit haritasını çiziyor, şekillenen "kavramlar haritasını" oluşturuyor. Öne çıkardığı değişkenler ya da faktörler arasında ekonomik değişkenler yok değil tabii. Ama o, özellikle teritoryal' değişkenler üzerinde duruyor, bunların belirleyici önemini vurguluyor. Burada işaret ettiği teritoryal özellik, belirli bir siyasal merkezin sahip olduğu askeri ve idari güç vasıtasıyla çevreye (periferiye) giderek artan ölçüde nüfuz etme yeteneğinin artması. Örneğin, merkez olarak beliren bir payitahtın toplumu taşranın en ücra köşelerine kadar etki alanında bulundurabilmesi. Bunun mümkün olması devreye kültürel değişkenlerin de girmesine yol açıyor. Kültürel değişkenler Rokkan'a göre çok önemli çünkü bunların niteliği incelenen siyasal sistemde var olan siyasal birlik ve bütünleşmenin düzeyi hakkında bilgi veriyor. Din ve dil gibi kültürel değişkenler yeni oluşan siyasal merkezin kontrol altında bulundurduğu toplumun etnik ve kültürel türdeşliği (homojenliği) konusuna ışık tutuyor. Bu hususların milli devletin kurulması ve bir kez kurulduktan sonra

* Siyasal iktidar ve yönetime belirli bir toprak alanının sunduğu özellikler

kalıcılığı açısından taşıdığı önem ise XX. yüzyılın sonunda Orta Avrupa ve Balkan ülkelerinde Rokkan'tn teorisini âdeta doğrularıma cereyan eden hepimizin tanık olduğu trîyik siyasal olaylarla bir kez daha kanıtlanmış bulunuyor

Teritoryal ve kültürel faktörlerin önemine ağırlık vermekle Rokkan, hemen anlıyoruz, Marksist araştırmacüann ekonomist yaklaşımının dışında yer alan bir siyaset bilimci. Devlet oluşumuna dair ortaya çıkardığı modelde ekonomi-dışı mülahazalar ön planda ve hatta diyebiliriz ki, onun bu anaüziyle beraber siyasal olgu gerçek bir özerklik kazanmış oluyor. Bu modelde siyaseti belirleyen faktör bizatihi siyasetin kendisi. Ona göre, siyaseti anlamanın yolu siyasal süreçleri yani siyaseti tarihsel bir analize tabi tutmaktan, incelemekten geçiyor.

Siyaseti böyle bir yaklaşımla anlamaya çalışan Rokkan'ın ilk saptamalarından biri Doğu-Batı farklılaşmasının ekonomik ve teritoryal değişkenlerin etkisiyle meydana gelmiş olması. Batı'da, diyor Rokkan, kent ekonomisinin tesis edilmiş olması uius-devietin oluşumuna yol açıyor. Doğu'da ise milli devlet sadece tanmsal alt yapı üzerinde temelleniyor. Devlet, merkezi bürokrasinin desteğinde ve toprak aristokrasisinin icazetiyle oluşan bir yapı.

Buraya kadar yaptığı analizin Marksist araştırmacılardan pek farkı olmadığı ve onlann itiraz etmeyeceği hususlan içerdiğini görüyoruz. Ancak, Rokkan'a göre teritoryal faktör, üstünde durulan bu birinci ekonomik faktörün etkisini değiştiren bir olgu. Zira Atlantik periferisindeki ülkeler ile Akdeniz'den Kuzey Denizi ne çizilen bir hatta yer alan toplumlarda siyasal merkezlerin çevre üzerindeki nüfuzları ve toplumu kontrol etme yetenekleri birbirinden çok farklı oluyor. Gerek Atlantik havzasındaki toplumlar gerekse Orta Avrupa toplundan gerçekte aynı ticaret ekonomisinden faydalanmış olmalanna rağmen farklı siyasal oluşumlara sahne oluyorlar. Sonuç itibariyle siyaset, birincilerde ulus-devlet biçiminde kurumsallaşırken, diğerlerinde ise devletimsi oluşumlar, periferik topraklan olmayan devletçikler, site-devletler ya da empetyal özellikler taşıyan makro devletler biçiminde örgütleniyor.

Demek kİ, devlet oluşum süreci göz önünde bulundurulduğu takdirde Doğu-Batı farklılaşması rek farklılaşma değil. Onun yarn sıra, Orta Avrupa-Atİantik Avrupa farklılaşması da var ve Rok-

kan bunun üzerinde durmamızı öneriyor. Orta Avrupa'ya baktı' mızda, bu alanda Roma İmparatorluğu'nun kalmtısı olan bir dizj kentin yer aldığım ve bu kentlerin Ortaçağ'ın sonlarında ve XVI XVII. yüzyıllarda etkinliklerini sürdürdüğünü görüyoruz. Kentle, rin yeşerdiği bu alan. Rokkan a göre, Avrupa kıtasının bir nevi belkemiği, omurgası. Bu kentler arasında sıkı bir rekabet var vç bunlar güçlü, kimlikleri şekülenmiş ve özerk kentler. Örneğin 1$. viçre'nin bir konfederasyon olmasına ve kalya ile Almanya'nın merkezi bir milli devlet kurmalarının gecikmesine neden olan kentler. Haçlı seferleriyle XI. ila XHI. yüzyıllar arasında Doğu ticaretinin yeniden canlanmasına paralel olarak Avrupa'nın siyasal geleceğine damgasını vuran kentler.

Ama az önce de gördük, devlet inşası sürecini açıklayabilmek için Rokkan kültürel faktörlerin de belirleyiciliğini göz önünde bulundurmanın önemine işaret ediyordu. Bu konuda bize düşüncemizi bir Kuzey-Güney ekseni uyarınca yönlendirmemizi öneriyor. Bu Kuzey-Güney farklılaşmasında ona göre ana etken kültürel faktör. Rokkan, devletin oluşmasında ve onu takiben uluslaşma sürecinde kültürün etkili olduğunu düşünüyor. Kültür derken, tabii, kültürü şekillendiren ve başlıca bir kültür kodu olan din faktörü karşımıza çıkıyor. Kuzey, Reform hareketinin vatanı, Güney ise Katolik Kilisesi'nin ve Karşıt-Reform hareketinin mevzilendiği topraklar. Kuzey'de karşımıza çıkan devletleştirilmiş Protestan Kiliseler. Bunlar Rönesans'tan beri belirli bir kültür birliğinin taşıyıcısı ve birer üssü. Ulusal duygunun oluşmasında büyük bir rol oynuyorlar. Güney ise, başlıca işlevi ümmet duygusunu aşüaınak olan Vatikan Kilisesi'nin (devletinin) hüküm sürdüğü alan.

Avrupa milli devletlerinin oluşum sürecinin hızlandırıcı faktörü hiç şüphe yok ki, Reform hareketi. Çünkü Reform dönemi, sadece Doğu KilisеIeri'nin Ortodoks öğretisi ile Vatikan arasındaki kopuştan sonra meydana gelen Hıristiyanlık içi bir mezhepleşmenin başladığı dönem olmayıp, ulusal kimliklerin de oluşmaya ve biçimlenmeye başladığı dönem. Reform hareketi, belki de bu kıtanın siyasal gelişimini en belirleyici biçimde etkileyen ve yapısallaştıran hareket.

Rokkan'ın bize Avrupa coğrafyasında tarif ettiği Kuzey-Güney biçimindeki farklılaşmanın bir siyasal-kültürel eksen de oluştur-

duğunu söylemiştik. Olaya bu açıdan bakıldığında ilk göze çarpan olgu. Roma'ya yani Vatikan Kilisesi'ne coğrafi açıdan yakın olan siyasal yöneticilerin (prensler, hükümdarlar) ulusal nitelikli bir devlet kurmakta zorlandıkları. Zira Vatikan bunu ikiidanrun paylaşımı anlamına gelmesi bakımından kendisine karşı bir tehdit olarak algılıyor, Hıristiyan ümmet İçerisine nifak unsuru olarak değerlendirmek suretiyle de dinsel bir set çekmeye çalışıyordu.

Rokkan, milli devletin meydana gelmesi için Vatikan gibi "ıhrevi bir iktidar" odağına çok yakın olmamak gerektiğini savunuyor. Ona göre, ilk devletlerin Avrupa'nın İngiltere* Portekiz. İspanya, İsveç gibi periferik bölgelerinde kurulmuş olmasının bir nedeni Vatikan'la coğrafi bir ilişki içinde olmamaları. Keza. Prusya ve kıtanın Doğu periferisinde bulunan Rusya da ulusallaşmalannı evrenselci bu din odağıyla komşuluk ilişkisinde olmamaya borçlu. Oysa ki, Almanya prensliklerinin birleşmeleri ve İtalya'nın milli devlet olarak örgütlenebilmesindeki gecikme Vatikan'ın gölgesinde olmalarıyla açıklanıyor.

Gerçekten de, Reform hareketi, Katolik Kilisesi'nin evrenselci iddialarını reddetmekle, toprak bütünlüğüne bağlı, sınır saptama üzerinde temellenen ilk devletlerin kurulmasına cevaz veren bir süreci başlatmış bulunuyordu. İngiltere'de, Prusya'da ve İsviçre'de inşa edilen Anglikan, Luterci ve Kalvenci kiliseler sektiler milli devletlerin bir çeşit "kurucu meclislerTni teşkil etmiş oldular. Sözü edilen bu Protestan Kiliseler, kozasını örmekte olan milli devletlerin sadece bir mütemmim cüzü olmakla da kalmayıp, nıodemitenin ve modem devletin harcını da almış oldular/*

Yine de üstünde durulması gereken bir husus da bu tliasel-kültürel faktörün yanı sıra siyasal bir faktörün varlığı ve Rokkaıı'ın analizleri bu faktörü göz ardı etmiyor. Avrupa kıtasının güneyinden

* Devletleşmedeki öncülüğünün yanı sıra. Ingiltere tarihçilere göre ulusal duygunun ya da "ingılizliğin" de geliştiği ilk ülke. Ortaçağ unhçilen, E Hobsbawm gibi XX. yüzyıl sosyologlarının aksine Ingiltere'de bu ulusal duygunun kıta Avrupası toplamlarından çok once, aşağı yukarı Xl-XIII. yüzyıllarda yeşermeye başlamış olduğunu, bunun da Ingilte-re'de erken devlet oluşumuna yol açan bir etken olduğunu savunuyorlar.[1] •

** Bu arada, tabii, 1450'lerde Gutenberg'ın matbaayı icat etmiş olmasının da küçümsenmeyecek bir rol oynadığı vurgulanması gereken bir hususlur Basılı yazının icadı ve riygmlaşması hiç şüphe yok ki Kuzey devletlerinin ve kiliselerinin standartlaşmış bir milli dil edinmelerinin ateşleyicisi işlevini görmüştür. Bu durum kitlelerin birlik kazanmaya başlayan bir ulusal dil etrafında toplumsallaşmalarına yol açmıştır.

kuzeyine ortasından geçen bir hat boyunca, Orta Avrupa'da R_{0ma} İmparatorluğunun kalıntısı olan kentler ile site-devletler de ^ manya ve İtalya'da devlet oluşumunu geciktiren bir diğer etken Bu nedenledir ki, bu kuşak boyunca tüm coğrafi alaru kontrolü al tına alabilecek kadar geniş ekonomik kaynaklara sahip bir siyasi merkez yok. Aynca, söz konusu ticaret kentlerinde burjuvazisin^ beslediği emeller ve bu site-devletlerin birer otonomi örneği oluş, turması periferi ülkelerin yöneticilerini kaygılandırıyor ve çekinmelerine yol açıyordu. Bu tehdit algılaması da Fransa, İspanya ve Prusya gibi ülkelerde otoriter monarşiler yoluyla milli devletlerin kurulmasını hızlandırmada et kili bir neden teşkil etmiştir.[13]

Sonuç itibariyle, Rokkan'ın analizleri bize Avrupa'nın siyasal yapısındaki ikiliğe işaret etmektedir. Bir yandan, en güçlü ve kalıcı siyasal sistemlerin eski Roma İmparatorluğunun çevresinde meydana geldiğini belirtmektedir. Diğer yandan ise, Avrupa'nın göbeğindeki İtalyan ve Alman topraklarının çok uzun bir süre, ta XIX. yüzyıla kadar parçalanmış ve bölük pörçük siyasal egemenliklere tabi kaldıklarım göstermektedir. S. Rokkan'a göre, bu ikili yapı Avrupa'nın ve Batı topiuınlannm günümüze dek uzanan ve bugün de güncelliğini koruyan "kavram haritasFm çizmeye ve ona şekü vermeye devam etmektedir.[14]

Savaş ve devletin oluşumu

Charles Tilly. S. Rokkan'ın öğrencisi ve kullandığı yöntem itibariyle de onun izleyicisi. O da uzun tarihsel süreleri kapsayan yapısal karşılaştırmalar yoluyla sosyo-politik süreçlerin analizini yapıyor. "Geniş kapsamlı karşılaştırmalar büyük toplumsal yapılan ya da süreçleri ele almakla başlar. Bu karşılaştırmalar incelenen yapı ya da süreç içerisinde bazı odaklan seçer ve bu odaklar arasındaki benzerlikleri ya da farklılıklan izah eder. Bu yöntem seçilen odakların yapısal bütünle sürdürdükleri ilişkilerin meydana getirdiği sonuçlan da açıklamayı amaçlar".[15] Bu, mikro-analizlerin makro-analizin hedeflerine hizmet ettiği bir yöntem. Odakların seçimiyle birlikte yürütülen mikro-analizlerin devlet oluşumu, devletleşme süreci gibi çok uzun bir tarihsel süreyi kapsayan makro hadiseleri açıklamayı Öngören bir yöntem. Hatta bir adım daha atarak bu yöntemle sadece devletleşme olgusunu değil, Avrupa gibi kültürel ve siyasal bir oluşumun meydana geliş sürecini de irdelemek ve aydınlığa kavuşturmak mümkün-

Gerçekten de, 990 ila 1990 yıllan arasındaki binyd Avrupa kıta* sında sahnelenen siyasal örgütlenme dönüşümlerini inceleyen kitabında Tilly şu çarpıcı gerçeğe de dikkati çekiyor. Bundan binyd önce Avrupa diye bir şey yoktu ve devasa Asya'nın bu kuçüciık burnunu oluşturan topraklarda yaşayan 30 milyon insanın kendilerini Avrupalı olarak tanımlamaları için de bir neden yoktu. Ona göre, Avrupa'yı Avrupa yapan 990 yılından itibaren yavaş yavaş kozasını ören ve bugün bütün dünyada devletler sistemi olarak bildiğimiz milli devlet sisteminin vücut bulmasıydı. Ama milli devlet oluşumu birkaç yüzyıl süren çok uzun bir zaman diliminde meydana gelebildi ve ancak Şarlken'in 1556'da imparator tahtından inmesinden ve Otuz Yıl Savaşlan'nın bitiminde 1648'de Avrupa'nın (ve dünyanın) kaderini çizecek olan Vestfalya Antlaşmasından sonra bir Avrupa devletler sisteminin temelleri atdabüdi.[16]

Ama bu devletler sisteminde yer alan devletlerin örgütlenme biçimi artık imparatorluklar ya da kent-devletler şeklinde değil. Bunlar Tilly'nin milli devlet olarak tanımladığı devletler yani nispeten belirli bir özerkliğe sahip ve merkezileşmiş örgütlenmeler. Birbirine bitişik olan topraklarla oluşan ve artık sınırlan belirlenmiş ülkelerin halkları üzerinde denetim imkânını gerçekleştirmiş olan bir devlet biçimi. Milli devlet örgütünde iç farklılaşmaya yani nüfusun tümü üzerinde mutlak bir denetim sağlamaya elverişli olan bir uzmanlaşma da mevcut.*

Milli devletin başat olmaya başlamasının 'Hlly'ye göre iki nedeni var. Biri, İngiltere ve Fransa gibi en güçlü devletlerde var olan sermaye birikintinin ve güçlü ticaretin, ekonomiye küçük tüccarların yön verdiği devletleri çökertmiş olması. Milli devletin başat olmasına yol açan diğer faktör ise savaş ve savaşa hazırlık için gereken iktisadi kaynaklar ve örgütsel becerinin geliştirilmiş olması. Gerçekten de, Avrupa'da örneğin Fransa ve İspanya birtakım savaş politiklan gütmüştü ve bu savaşlar giderek daha büyük bir önem kazanmaya başlıyor ve daha büyük masraflara neden

* Devletlerin beş bin yıldır en güçlü yönetim örgütlenmeleri oldukları genel kabul gören bir görüş. İmparatorluklar, slte-devletler. teokrasiler devlet olarak tanımlanabiliyor Ama devlet kavramı kabileleri, kiliseleri ya da cemaatleri kapsamıyor TıUy milli devleti birbirine bitişik birçok bölgeyi merkezileşmiş, farklılaşmış ve özerk yapılar vasıtasıyla yöneten devlet olarak tarif ediyor. İmparatorluklar, site-devleder milli devlet kapsamına girmiyorlar. Ne var kı. milli devlet mutlak surette ulus-devlet anlamına da gelmiyor Ulus-devlet, Tilly'ye göre, balkın çok güçlü bir dil, din ve semboller birliği çerçevesinde kimliğini paylaştığı devletler. Ulus-devlet için verilen milat Fransız Devrimi'nden son-™ tesis edilen devlet biçimi ve de devlet olma anlayışı.

oluyordu. Tabii olarak büyük devletler bu denli büyük birsil^ gücünü finanse etnıek için kendi ekonomilerini seferber etmeı^ kânına sahip oldukları gibi belirli bir tarihten sonra denizaşırı somürgelerinin kaynaklarını da aynı amaç için kullanma şansına^ hiptiler. Bu alandaki üstünlük onların açtıktan savaklardan galip çıkmalarını sağlıyordu. Küçük devletler ise yenik düşmemek jçj$_n$ çoğu kez güçlerini aşan bir savunma gayreti içine girmek zorun, da kalıyordu. İşte, bu savaş ve savaşa karşı savunma gayretleri onlann da değişmesine, güçlü milli devletler içinde erimelerine ya da mevcut giiçlü milli devletlerle füzyon yapmalarına yol açıyordu. [17] Zira ordu, polis gücü ve silah üretimi gibi unsurlan kontrolleri altında tutan siyasal örgütlenmeler bunları hâkim oldukları nüfusları ve kaynaklan çoğaltmak için de kullandılar.

Savaş imkânlarını optimal hale getirmek için sürdürülen girişimler devletlerin merkezi örgütlenme yapılarının meydana gelmesini sağladı. Bu açıdan avantaj sahibi olan devletler kuşkusuz düzenli ordulan tesis edebilen devletler oldu. Bunlar savaş yasalannı tayin etme ve dayatma imkânına sahip oldukları için giderek kendi devlet biçimlerinin de Avrupa'da vazgeçilemez bir devlet biçimi olmasına neden oldular. Avrupa devletlerinin milli devlet yönünde gelişmesine yol açtılar. Komşular ya boyun eğecek ya da onlar da ilhak olmamak için savaş hazırlıkları yapacaklardı. Sonuç olarak sadece önemli bir sermaye kaynağına sahip olan ve büyük ordulan besleyebilecek kadar büyük bir nüfusa sahip olan ülkeler güdülen askeri politikalarda hâkimiyet kurabildiler, Örgütlenmelerini milli devletler olarak gerçekleştirmeyi başaran ilk devletler büyük bir nüfusa ve mali kaynaklara sahip olan devletler oldular.

Görüldüğü gibi, Tilly devlet oluşum sürecini incelerken milli devletin ortaya çıkmasında savaşa, savaşın ölçeğine ve savaş biçim ve tekniklerine merkezi bir önem atfediyor. 1975 yılında derlediği kitapta milli devletlerin oluşumunu izah ederken işte bu bakış açısı Ön plana çıkıyor Devlet biçimleri ile savaş olgusu arasında bire bir bir ilişki var. Yine de Tilly teknolojik gelişmeler ile savaşların aldığı biçimler arasında sıla bir üişkinin var olduğunu tespit etmekle kalmıyor, bu gelişmelerin devletin mali yapısını da etkilediğini kabul ediyordu. Ama ona göre devlet biçimlerinin değişimini açıklamayı amaçlayan çeşitli analiz modelleri savaşın bu konudaki merkezi rolünü görmüyor, savaş ve savaşa hazırlığın

önemin» göz ardı ediyordu. Örneğin, Wallerstein'in devlet oluşumunu anıklama modeli bu oluşunum bir sarmal niteliğinde olduğunu öngörüyordu. Wallerstein'm modeline göre, belirli bur bölgede var olan üretim tarzı, belirli l>ir üretim ilişkileri türü yani belirli bir sınıf yapısı meydana getiriyor, bu sınıf yapısına da belirli bir devlet biçimi tekabül ediyordu. Bu model uyarınca vanlaıı sonuç genel Marksist anlayış doğrultusunda bir sonuç olarak karşımıza çıkıyordu: Devlet, yönetici ya da egemen sınıfın aletidir. Evet, öyledir ve Tilly de bu gene! açıklama modelini yadsımıyor. Nitekim o da, millileşmenin daha ileri bir safhasında, yani 1700'lerden itibaren ulusal çıkar kavramının devreye girdiğine ve hanedanların artık kendi adlarına savaş yapmayı bıraktıklanna dikkati çekmek istiyor. Milli devletin eşliğinde gelişen ulusal çıkar ya da milli menfaat mefhumunun ise son talılilde egemen sınıflann çıkartanın ifadelendirdiğine işaret ediyor.[18]

Ama ona göre Wallerstein'm modeli milli devletin meydana gelmesini açıklamakta yetersiz ve bu nedenle başka açıklama modellerine de dikkati çekmek gerekiyor. Örneğin Norbert EUas'ın Ortaçağ toplumunun çözülmesine ilişkin yapmış olduğu araştırmaların milli devletin oluşumunu anlamlandırmak için vazgeçilmez bir rehber olduğunu düşünüyor. Elias feodal sistemin iç gerilimlerinin milli devletin inşasına yol açtığını belirtiyor ve feodal senyörler arasındaki çekişmelerin aralannda en güçlü olanın nihai zaferiyle sonuçlandığını belirtiyor. Bu süreç doğal olarak hükümdarların ya da senyörlerin siyasal denetimleri altında bulunan birimlerin sayısının giderek azalmasına, başka bir deyişle hükümran oldukları toprakların yüzölçümünün büyümesine yol açmıştı. Senyörün ya da kralın zaferi tabü onun maü kaynaklar üzerindeki denetiminin etkinliğine bağlıydı ve bu da ister istemez onun daha büyük bir askeri potansiyel sahibi olmasının esas nedeniydi. Ama Elias'ın analizlerinde Tilly'rün esas olarak önemli bulduğu bir başka nokta daha var. Elias Ortaçağın sonuna doğru önemli bir dönüşümün meydana geldiğini anlatıyor ve bu dönüşüm askeri tekniklerdeki dönüşüm, örneğin at üstünde kılıcıyla savaşan şövalyenin yerini artık mızraklarla donanmış piyadelerin almış olması ve savaşın piyade askerlerle birlikte kitlesel bir nitelik taşıması Elias'ın vurguladığı kritik dönüşümlerden biri. Askeri üstünlüğün mali üstünlükle ve vergilendirme imkânlarının gelişmesiyle bir arada meydana geldiği bir dönüşüm.[19]

Elias bu dönüşümün önemsenmesi gereken bir dönüşüm oldu ğunu vurguluyor, çünkü merkezi bir yönetimin giderek sınırlı say, da topraklar üzerinde kurulması süreci, kurulabilmiş olması ^ bu dönüşümün sonucu. Nitekim Tilly de XVI. yüzyılda sayıı^ 500'ü bulan aşağı yukan bağunsız siyasal birimin yitip gittiğini Ve XX. yüzyıbn ilk çeyreğinde bunlardan ancak 25'inin varkabm mü caddelerini başarıyla atlatabildiklerini belirtiyor. Uzmanlaşmış bir yönetim aygıtına saltip olan merkezi iktidann oluşumu işte modem anlamda devlet dediğimiz örgütlenmeyle bizi karşı karşıy a getirmekte. Gerçekten de etkin bir yönetim olan bir hükümet eu me biçimiyle, aldığı kararlan yönettiği toplumda hayata geçirmeye muktedir olan bir yönetimle artık karşı karşıya geldiğimizi düşünüyor. Ve tabu, biliyoruz, bu tür bir devletin aldığı kararların uygulanmasını sağlayan organlar sivil bürokrasi ve süahlı kuvvetler,

Charles Tilly *nin araştırmalarına yön veren bir diğer kaynak da Otto Hintze'nin çalışmaları. Devlet oluşumu ile askeri örgüüenme biçimi arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünen Hinlze bu konuda çok kesin; ona göre "her siyasal sistem kökeni itibariyle askeri bir sistemdir".[20] Dahası, bu durum tüm tarih boyunca kanıtlanmış olan bir gerçektir. Hintze devlet oluşumunda ve devletin tahkim edilmesinde devletler arasındaki çatışmanın sınıf çatışmalanndan çok daha belirleyici bir rol sahibi olduğunu ileri sürüyor. Ona göre belirleyici olan toplumun iç dinamiğinin bir ürünü olan sınıf çeliş- kileri değil, dış çatışmalar. O da savaşın ve savaşa hazırlık yapmanın idari merkeziyetçiliği ve vergilendirme polit ikalarını izah eden bir olgu olduğunu düşünüyor. Bu iki temel özelliğin ise mutlakıyet* çi devletin, yani Tilly'nin terminolojisinde milli devletin, belli başlı özellikleri olduğunu hatırlatıyor. Ama bir adım daha atarak Hintze, devletlerin inşasının savaş yapma ve savaş zaruretlerinden kaynaklanması bii' yana, esas olarak silah üretiminde meydana gelen teknolojik değişimlerden ileri geldiğini de belirtiyor.

Eski çağlarda, Ortaçağ'da ve modem dünyadaki siyasal biçimleri (ya da sistemleri) karşılaştırırken siyasal biçimler ile askeri "formatlar" arasında, yani silah türleri ve ordu tipleri arasında bir ilişki olduğunu tespit ediyor. Bu konuda, ona göre, üç anlamlı dönemi göz önünde bulundurmak gerekiyor: Birincisi, XV. ila XVII yüzyıllar arasındaki dönem. Bu dönem ücret karşılığında savaşa katılan mersonerler, paralı askerler dönemi. Bunlar mızraklarla mücehhez ve sabit topçu olarak savaşa katılan yerli ya da yaban-

cl askerler- Uğruna savaştıkları siyasal düzenle hiçbir şelolcle bütünleşmemiş ve söz konusu siyasal sisteme dahil olmayan askeri_er. Daha sonra, XVIII. yüzyıla kadar uzanan dönemde mobil topçuların hâkim olduğu düzenli orduların tesis edilmesine tanık olunuyor. Bu orduyu oluşturan askerler siyasal düzenle bütünleşmiş dürümdalar ve merkezileşmiş devletin yönetimine tabi olan askerler. XIX. yüzyılda başlayan dönemde ise, Hintze'nin "silah altında millet" olarak tarif ettiği dönem başlıyor ve bu dönem halkın katıldığı düzenli bir ordunun tesis edildiği dönem. Bu dönemin ayırıcı özelliği ordunun bir kitle ordusu olmasının yanı sıra, sözkonusu ordunun devlete karşı sadakatle bağlı olduğu dönem. Devlet ile ordunun mensubu olan asker arasında var olan bu bağın "siyaseten tabi olma" olgusunu kamçüadığı dönem.'

Bu çalışmalar besbelli ki Tilly'nin incelemelerine ve vardığı sonuçlara büyük ölçüde ilham kaynağı oluşturmuş. Nitekim o da savaş etme biçimlerinin değişmesi Ue devlet biçimleri arasındaki ilişkinin önemini vurguluyor. Hintze'nin modelim andıran bir dönemler sınıflaması yapmak suretiyle o da savaş etme biçimi ile devlet oluşumu arasındaki ilişkiyi saptamaya çalışıyor, incelediği zaman düiününde (990-1990) belli başlı dört dönem bu ilişkiyi açıklayıcı nitelikte. Birincisi XIV. yüzyıla kadar hüküm süren patrimonyalizm dönemi. Bu dönemde savaşta en önemli rolü oynayan faktörler hükümdarın saldığı vergiler, kent milisleri ve diğer geleneksel güçler. Monarklar savaş gütmek için ihtiyaç duyduklan sermayeyi tebaadan, kendi yönetimi altında olan nüfustan çekiyorlar, İkinci dönem, sözleşmeli paralı askerler dönemi ve bu uygulama 1700'lere kadar sürüyor. Ama bu dönem boyunca esas olan, hükümdarların zengin kapitalistlerin verdiği borçlara ihtiyaç duymaları. Vergi almak için de yine bu kapitalistlerin aracılığına muhtaç olmalarından ötürüdür ki bu döneme Tilly "aracılık dönemi" aduu veriyor," XVIII. yüzyılda başlayan üçüncü dönem, kitlesel ordulann ve donanmanın millileştiği döneni. Hükümdarlar silahlı kuvvetleri artık

* Hintze *levâe en masse* tabir edilen bu askere alma yönteminin ülkedeki tüm erkekleri kapsayan ve statüye bağlı siyasal ayrıcalıklar sistemine son veren genel oy prensibiyle bağlanalı olduğunu açıklıyor. Askere alma biçimi ile genel oy arasındaki bağın deyişle açıklık kazandığına işaret ediyor: *'bir asker, bir tüfek, bir oy", Askere gitme ile *>yasal katılma arasında bir ilişki olduğunu anlatıyor.

** Osmanlı Devleti'nde iltizam müessesesine yakın olan bu uygulama bilindiği gibi vergi toplayan mültezimlerin giderek güçlenmesine neden olmuştu. İltizam usulü Osmanlı toprak rejimini bozan ve devletin malı krize girerek çökmesine yol açan faktörlerden birini teşkil ediyordu.[21]

devletin idari yapısının bünyesine almaya başlıyorlar. Aracı) (ya da mültezimlerin) faaliyetlerine son verip vergi toplama işi$_e$ ni de devletin işlevi olarak düzenliyorlar. 1850'den sonra ise diy * TlUy. milli devletin uzmanlaşmış bir kolu olarak askeri güç büsi/ tün büyüyor "Uzmanlaşma dönemi" adını verdiği bu aşamada as$_a$ yişten sorumlu polis gücü ile savunmadan sorumlu silahlı kuvetl arasındaki işbölümü de gerçekleştiriliyor.

Tilly'nin dikkat çekmek istediği bir diğer husus da devletlerin dönüşümüyle birlikte savaşların da farklı gayelere hizmet etme si olgusu. Örneğin patrimonyalizm döneminde savaş yoluyla toprak kazananına geçen devletlerin fethettikleri toprakların halklarından talep ettikleri tek şey vergi. Onların yönetimini ele almak, siyasetlerini belirlemek amaçlan arasında değil. Yönetim biçimlerine müdahale etmiyorlar. Boyunduruk altına alman halkların iktisadi kaynaklarını ele geçirmek gibi bir ihtirasları da yok. TUly, rant ve vergi sağlamaya dayanan birçok imparatorluğun bu şekilde tesis edildiğine işaret ediyor. Onun için merkezi önem taşıyan soruya yanıtı işte burada aramak mümkün: Savaş, sermaye ve zor arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin her bir toplumsal ve tarihsel bağlamda devletlere, ulaşacakları milli devlet yönünde farklı güzergâhlar çizmesi, bu güzergâlan âdeta zorunlu kılması.

Evet, niçin Avrupa topraklarında tesis olmuş mevcut devletler zamanla milli devlet yönünde bir değişim çizgisi izlediler? Değişimin yönü bu kadar benzerken milli devlete ulaşmak için izlenen yollar niçin birbirinden bu denli farklı ve değişik oldu? Diğer yandan, Tilly devlet oluşumunun izlediği güzergâha dikkati çekerken üç faktörün de önemine işaret ediyor. Bunlardan biri devletin güçlü baskı koşullan altında kuruluşu, diğeri güçlü bir sermaye birikimine dayandırılmış olması ve nihayet kapitalistleşmeyle koşut olarak meydana gelen baskı. Yoğun bir baskı ve zor altında oluşan devletler, savaş olanaklarım kendi nüfuslanndan temin ediyorlar. Bunlar Rusya ya da Brandeburg gibi vergi toplama yapılan güçlü olan devletler. Hollanda veya Ceneviz gibi güçlü sermaye birikimine sahip olan kent konfederasyonlan ya da şelür- devletlerinde ise devleti yönetenler askeri gücü kiralamak ya da satın almak için kapitalistlerle belirli bir anlaşmaya vannak zorundalar. Bu onlann sürekli ve düzenli devlet yapılan kurmadan da savaşabiJmelerini sağlıyor. Bu koşullarda merkezileştirilmiş

bir vergi alma örgütlenmesine gerek duyulmuyor. Ordularını uluslararası piyasada kiralamayabiliyorlar. Tüly'nin kapitalistleşmiş baskı koşulları olarak tanf etliği durumda ise ülkenin kapitalleri devlet yapısına dahil ediliyorlar. Kapitalistler ile devleti yönetenler arasında yoğun bir etkileşim var ve aralarında kurulan ilişki eşitlik üzerinde temellenen bir ilişki.

Bu üç devlet tipi Avrupa'nın çeşitli dönemlerinde geçerli ve başarılı olmuş. Ama savaş, savaş baskısı ve düşman güçlerini bertaraf etme ve püskürtme zorunluluğu devlet yapılan içerisinde Önemli değişimlerin meydana gelmesine, örneğin sivil halkı silahsızlaşrirma poütikasırun güdülmesine de yol açmış. Tilly, milli devleti inşa etmede bir dönemeç olan Fransız Kralı XIII. Louis'nin bu konudaki siyasetinin belirleyiciliğine vurgu yapıyor. Onun tebaayı silahsızlaştırmasmm yanı sıra ülke sathında birçok kale şatolan, kasırları yıktırdığım, ama buna karşılık, sınırlarda kaleler inşa ettirdiğini hatırlatıyor. Bu uygulama iç isyanların azalmasına neden olması itibariyle milli devlet yönünde gelişmelerde de hayati bir Önem taşıyor. Oysa ki, önceleri para karşılığında ordu kurmanın iyi bir yol olduğu düşünülüyordu. Askeri ulusararası piyasadan para karşılığında temin etmenin daha elverişli bir yöntem olduğu kabul ediliyordu, çünkü ordu saflarına içten asker edinmek hem daha pahalı hem de tehlikeliydi. Zira silahlanmış bir tebaa kraliyetin kararlarına her zaman direnebilirdi ve isyan tehlikesi göz ardı edilemez bir tehdit unsuru olarak merkezi yönetimin başında Demokles'in kılıcı gibi sallanıyordu. XIU. Louis zamanındaki politikalar uluslararası piyasadan asker çekmenin zararlı olduğu fikrine dayanıyordu. Ücretli asker sistemi devleti örseleyici bir uygulamaydı, zira devlet parayı zamanında veremediğinde ayaklanmalar, isyan ve eşkıyalık boy gösteriyordu. Devlet dışı güçler tarafından oluşan ve korunan, ama devletler tarafından tescilli olan korsanlar da tehlikeli olmaya başlamışlardı. XVII. yüzyıl boyunca denizlerde cirit atan korsan gemileri banş zamanında da ticaret yollarım zaptederek dehşet saçmaya devam ediyorlardı. Paralarını zamanında alamadıklarında yabancı menşeili ücretli askerlerin (mersönerlerin) yağmalama eylemleri sivil halkı mağdur ediyor bu da onun merkezi otoriteye karşı olumsuz bir tavır içine girmesine yol açıyordu. Bu sistemin devlet güvenliği açısından sakıncalı olduğu fikri hâkimiyet kazanmaya başladı. Bu duruma son verme ve ordulan millileştirme zamanı gelmişti.[22]

Fransa ve İngiltere kapitalistler ile devlet arasında eşit düzey^ bir ilişki sisteminin ük tesis edildiği ülkeler ve TUİy Ingiliz v_e sız devletlerinin diğer Avrupa devletlerinden daha erken bir tarihte milli devlet olarak meydana çıkmış olabilmelerini bu nedene bağlıyor. Sermaye yoğunluğu, zor ve kapitalist gruplarla güdül$_{en}$ ilişkilerin niteliği devletlerin milli devletleşme yolunda farktı gjj. zergâhlar izlemiş olmasını açıklıyor. Her birinin aynı yönde yanj milli devlet yönünde gelişmelerine yol açan esas faktör ise arala, nndaki askeri rekabet. Bu rekabet ve bu rekabetin uzantısındaki tehdit algısı, kapışmalar ve savaş milli devletin hem kuruluşunu hem de devam etmiş olmasını açıklıyor. Nitekim Michael Mann de, “askeri devrim" olarak ifadelendirdiği tarihsel süreçlerin büyük devletleri büsbütün güçlendirdiğini ve tahkim ettiğim, küçük devletlerin ise sahneden silinmelerine başlıca etken olduğunu anlatıyor, Militarizm, sivil toplumlarai siyasallaştırılmasına ve ona göre halklar nezdinde hâlâ kutsallığım ve önemini muhafaza eden milli devlet ile sonra alacağı şekliyle ulıs-devletin dünya sahnesinin başaktörii olarak yerini almasına yol açmıştır.[25]

Referanslar

1. C. Tilly, *Contrainte et capital dans la formation de l'*Europe *990-1999*. Aubier, Paris, 1992; Türkçesi için bkz. Zor, S *emaye ve Avrupa Devletlerinin* Oluşumu, İmge, 2001.
2. j. Y. Cuiomar, *La naüon entre l'histoıre et la raison,* La dico-uverte, Paris, 1990.
3. C. Tilly, *From Mobilization to Revolution,* Addison-Wesley, Massachussets, 1978 ve *Avrupa'da Devrimler 1492-1992,* Afa, Istanbul, 1992.
4. T. Skocpol, States *and Social Revolutions,* Cambridge University Press. Cambridge, 1979.
5. F. Halliday, *Revolution and World Politics,* Duke University Press, Durham. 1999, s. 47.
6. P. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol, *Bringing the State Back In,* Cambridge University Press, Cambridge. 1999.
7. T. Skocpol ve E. K. Trimberger, ''Revolutions and the World-Historical Development of Capitalism", *Social Change in the Capitalist World Economy,* B. H. Kaplan (der.), Sage, Londra, 1978, s. 121-138.
8. E. K. Trimberger, *Revolution from Above. Miliary Bureaucrats and Modernization in Japan, Turkey, Egypt, and Peru,* Transaction Books, New Brunswick, 1977.
9. M. Mann, *The Sources of Social* Power: *The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914,* 2. cilt, Cambridge University Press, Cambridge, (998, s. 220.
10. S. Rokkan, "Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe". *The Formation of National States in Western Europe,* C. Tidy, Princeton University Press. I97S.

U.S. Rokkan, (vd), *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development,* Oslo, 1970,

12. A. Hastings, *The Construction of Nationhood.* Cambridge University Press, 1999.
13. B. Badie ve **P.** Bfrnbaum, *Sociologie de l'Etau* Grasset, Pans, 1979.
14. P. Rokkan, "Cities, States, Nations: a Dimensional Model for the Study of Countries in Development", s. 73-97; S. Rokkan ve S. Ei-

senstadt, *Building States and Nations*, 2 cilt, Beverly Hills, Sage (

15. C. Tilly, *Big Structures. Large Processes. Huge Compa* Russell Sage Foundation, New York, 1984, s. 125.
16. C. Tilly, *Concrainte et capital dans la formation de l'eurooe 1990.* Aubier, Paris, 1992, s. 269-302.

17. C. Tilly, a.g.e. s. I 19-154.
16. C. Tilly, a.g.e. s. 306.
19. N. Elias, *The Civilizing Process,* Blackwell, Oxford, 1994, $ 335 451.
20. O. Hintze, "Systfcme politique et systeme militaire", *Fâodaffa capitalisme et etat moderne,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991. s. 55-83.
21. H. Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977, s. 107-1 I I.
22. J. Thomson, *Mercenaries. Pirates & Sovereigns*, Princeton University Press, 1994.
23. M. Mann, *The Sources of Social Power,* 2. cilt, Cambridge University Press, 1998, s. 737.

Sosyolojide yansızlık tartışması

Durkheim ve sosyolojide nesnellik
Weber: Bilim ve siyasetin ayrılığı
Yansızlık: Bir düş mü?
Frankfurt Okulu ve eleştirel sosyoloji

Sosyolojide nesnellik konusu, araştırmayı yürüten sosyolog ile araştırmasının objesi arasındaki ilişkinin niteliği, karşımıza çıkan en dikenli ve çözülmesi kolay olmayan sorunlardan biri. Daha önce de gördük, örneğin etnometodoloji yanlılarının bakış açısı bizi ister istemez objektiflik konusunun tartışümasma davet ediyor. Mademki, sosyoloji günlük hayatın o hayatı yaşayanların atfettikleri "anlamiarirun anlaşılması çabasını güdüyor, bilimsel nesnellikten ödün vermiş ya da uzaklaşmış olmuyor mü? Ama etnometodolojik yaklaşımın sosyolojinin nesnelliği konusundaki bakış açışım irdelemeden önce, Durkheim'ın ve Weber'in görüş ve tutumlarım açıklamamız yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi, sosyal bilimlerin objektiflik meselesi uzun tanışmalara konu olmuştur. Araştırmacının doğa bilimlerinde olduğu gibi konusuna karşı duygusuz ve yansız olamayacağı ileri sürülmüş, dahası, sosyoloğun araştırmanın hem nesnesi hem öznesi olması sorununun onu büsbütün karmaşık bir duruma soktuğu belirtilmiştir.[1] Araştırmasının hem öznesi hem nesnesi olması sosyologu araştırmasıyla, günümüz sosyal bilimlerinde tedavülden kalkma istidadı gösteren bir deyim kullanacak olursak, "diyalektik" bir ilişkiye soktuğuna, bu ilişkiyi sosyoloğun aşmasının mümkün olmadığına ve bu nedenle de, tüm sosyolojik inceleme ve değerlendirmelerin az veya çok, ama mutlaka belirli bir ölçüde sübjektivizmle yüklü olduğuna işaret edilmiştir.

Yine aynı doğrultuda, aşağıda görüşlerine yer vereceğimiz A Gouldner de sosyoloğun bu özgül durumuna dikkati çekmekte ve okuyucunun sosyal bilimcinin analizlerini ve önermelerini daha

doğru bir biçimde değerlendirebilmesi için onun içinde bulunduğu toplumsal ortamı, muhatap olduğu sosyolojik belirlenmelerin bir açıklamasını yapmasının zorunluluğunu ileri sürmüştür. Böy. lelikle alınacak bir önleme "düşünümsel sosyoloji" aduu vere$_n$ Gouldner bu tür bir sosyolojik anlayışın sosyologun toplum hak kında sahip olduğu düşüncenin parametrelerini oluşturan top. lumsal ve siyasa] çerçevenin göz önünde bulundurulmasını öngörmektedir.[2] Goultlner'den sonra düşünümsel sosyolojinin teorisyenlerinden A. Giddens de sosyolojinin bu özgüllüğünün altını çizmiştir. Sosyal bilimlerin doğa biUmlerinden farklılığını o şöyle ifade etmektedir: "Doğa bilimlerinden farklı olarak, sosyoloji kendi inceleme alanıyla bir özne-nesne ilişkisi içinde değil, özne-özne ilişkisinin içindedir, önceden yorumlanmış bir dünyayı ele alır ve bu dünyaya atfedilen anlamlar fiilen aktif olan Özneler tarafından geliştirilmiştir ve bu aktif özneler sözkonusu dünyanın oluşumunda ya da üretiminde bilfiil vardırlar." Bunun içindir ki, toplum teorisi oluşturmak doğa bilimlerindeki "yasalan" saptamak işleminden çok farklı bir *hermeneutik'* çabayı gerektirmektedir.[5] Vine de gerçek o ki, her ne kadar epistemolojide sosyal bilimlerin bu özgül niteliğine değiniliyorsa ve bu özgüllükten Ötürü de sosyal bilimlerin bilimsellik çabasının çetin bir uğraş teşkil ettiği ileri sürülüyorsa da sosyal bilimlerin ve tabü sosyolojinin, her bilim gibi nesnel olma ereği peşinde olduğunu söyleyenler de azımsanmayacak sayıdadır. Hatta bunlar klasik sosyolojinin en kalabalık kesimini oluşturmaktadır.

Durkheim ve sosyolojide nesnellik

Doğal olarak ve tahmin edeceğimiz üzere, pozitivistler mutlak bir nesnellikten yana olmuşlardır. Muhakeme biçimlerini doğa bilimlerinden esinlenerek yönlendiren pozitivistler, araştırmacının tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi yansız ve objektif olmasını da öngörmüşlerdir. Sosyoloğun toplumsal olgulara bir eşya gibi bakması gerektiğine dair kuralın ardında yatan düşünce nesnellikle, objektif olmak kaygısıyla doğrudan doğruya ilintilidir. Bu bakımdan, Durkheim nesnelciliğin bir çeşit şampiyonu olmuştur. Sosyolojinin ortak sağduyudan kaynaklanan varsayım ve kanaatlerden, önyargılardan ve siyasal baskılardan arınmasının gereğini vurgulayan Durkheim, incelenen toplumsal olguların araştımıa-

• *Hermeneuvk,* insan bilimlerinin farklı bir yönteme ihtiyaç duyduğu anlayışı uyanno geliştirilen yorum teorisi.

cinin kişisel değerlerinden ayırt edilmesini savunmuş ve bu değerlerin bilgi edinme sürecini saptırdığım belirtmiştir. Bunun içindir ki, Durkheim'm günümüzde apolitik sosyolojinin öncüsü olduğu görüşü ileri sürülmektedir.[4] Oysa ki, bize göre, Durkheim sosyolojisinin bu apolitik gibi gözüken duruşu, gerçekte, entegrasyoncu ve kaynaşmış bir toplumsal-siyasal projenin paravanası işlerini görmektedir. Ve bu itibarla da, apolitik değildir.

Durkheim'a göre, toplumsal olguları çözümlemeye yönelik bir bilimin pratikte ne yapılması gerektiği konusuna ışık tutması olanaksızdır. Bilim büimdir, sorun çözme aracı değil Ne var ki, bu yaklaşım bilimin pratikte bir yaran olmadığı görüşünü de zımnen de olsa benimsemiş gibi gözükmektedir. Ama yine de bilimin, Durkheim'a göre, ideolojinin emrinde olması daha da kötü bir durum ortaya çıkmasına vesile olacaktır. Böyle bir tutumu izleyen araştırmacı hem bilime hem topluma ihanet etmiş olacaktır. Bilimin kirlenmesine yol açacaktır. Bilim nesnel olmalı, bunun için de sübjektif önermelerden, duygulardan, değerlerden ve her türlü ideolojik sapmalardan annmış olmalıdır. Ne var ki, Durkheim bütün bunlan savunmuştur, ama bizzat, kendisi biümdışı eyleminde ve toplumsal yaşamında, toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı amaçlayan bir ateşli reformcu da olmuştur. Tüm çabası, yöntemsel kurallarını koymuş olduğu bilimin objektiflik prensibiyle hayattaki siyasal tutum ve tercihlerini bağdaştırmak olmuştur Ona göre, sosyoloji toplumda var olan sorunlara bilimsel çözüm sağlamaya muktedirdir, bu nedenle de sosyolog toplum hakkındaki görüşlerini ilan edebilmelidir. Nasıl ki doktor hastaya iyileşmesi için ilaç yazıyorsa, sosyolog da toplumun arzu edilen bir biçimde olması için reçeteler sunabilmelidir. Durkheim toplumun "sağlıklı", "normal", "sağlıksız" ve "anormal" öğeleri arasında tıpkı bir hekimin insan bünyesinde yapageldiği gibi ayının ve tasnifler yapnuştır. Ona göre, sağlıksız ve patolojik öğeler giderilmeli ve yok edilmelidir. Ancak, burada yine bir sorun ortaya çıkmaktadır Belirli bir toplum için sağlıklı ya da tam tersine, normal olan öğelerin bu nitelikleri nasıl saptanacaktır?

Durkheim'a göre, belirli bir toplum için normal olan dununlar o toplumda yaygın olan, vasat, ortalama durumlardır. Örneğin, suç toplumda vardır, her zaman var olmuştur ve var olacaktır. Suç genellik arz eden bir toplumsal olgudur ve bu itibarla da normaldir. Ama suç oranlan belirli bir toplumda alışılagelmişin çok üstüne

fırlarsa ya da sürekli bir yükselme trendine girerse, bu clury^ Durkheim'a göre patolojik bir durumdur, derhal çaresine bakılıp lıdır. Ahlak, fikir cereyanları, eğitim, inançlar, bütün bunlar g_{ene}, lik arz eden olgulardır çünkü tek bir bireye özgü olmayıp kolel^ bir nitelik taşırlar. Onların bu kolektif niteliği toplumsal olgular o| duklannın da işaretidir. Durkheim metodolojisine göre de sosyolo. ğun gÖreıi, işte, bu toplumsal olguları gözlem yoluyla incelemek ve bir olgunun toplumsal olup olmadığını anlamak için onun birey, ler üzerinde sahip olduğu etkileme gücünü saptamaktır. Toplum^ olgular birey üzerinde etkilidirler, onun davranışını belirlemek^ ve kişiliğini biçimlendirmektedir. Bu durum, toplumun birey üzerinde âdeta bir baskı oluşturması anlamına da gelmektedir.

Diğer yandan, mademki, bu durumlar ve bunları meydana getiren öğeler toplum içerisinde yaygındırlar ve belirli bir düzenlilik arz etmektedirler, o halde, bunlar toplumun işlerliği ve idamesi için gereklidirler de. Çünkü Durkheim'ın benimsediği fonksiyonalizm (işlevselcilik) uyarınca, onun toplum teorisinin temel hareket noktası toplumun ahenk ve uyum içinde bir denge teşkil ettiğidir, Meselenin bizim için ilginç yanı, Durkheim geliştirmiş olduğu bu türden görüşlere birer bilimsel bulgu olarak bakmaktadır, çünkü bunlara, kendi mantığına göre, sosyolojik yöntemin kurallarına sadık kalarak varmıştır. Ve mademki, bunlar objektif bir biçimde saptanmış bulgular ya da verilerdir, o halde, sosyolog bu verilerin doğrultusunda kanaatlerini belirttiğinde bilimsel yansızlık ilkesine, taraf tutmama kuralına ihanet etmiş sayılmayacaktır.

Ona göre, toplumun ahenkli bir denge oluşturması ve çatışma olgusundan yoksun bir bütün teşkil etmesi bir veridir. Zira, belirli bir toplumda çatışmanın varlığını Durkheim, patolojik bir durum olarak değerlendirmektedir. O halde, sosyoloğun bu verinin ışığı alımda siyasal eylemde bulunmasında da artık sakınca yoktur. Sosyoloğun toplumun hekimi rolünü üstlenmesi bilimin objektifliğine gölge düşürmeyecektir. Gerçekten de, Durkheim'ın görüşünde, eğer sosyoloji toplumsal patolojiyi gidermede, toplumdaki aksaklıkları tedavi etmede ve onarmada hiçbir işe yaramayacaksa, bir bilimsel faaliyet türü olan sosyoloji üzerinde herhangi bir zahmete katlanmaya da değmeyecektir. Tüm toplumsal olgular gibi, sosyolojinin de bir işlevi olmalıdır, vardır. Sosyolojinin fonksiyonu toplumsal entegrasyonu sağlamak, entegrasyona mani olacak patolojileri, pürüzleri oıtadan kaldırmaktır. Toplum-

$_{s}$aJ bütünleşmeyi engelleyen anomiyi gidermek, bütünleşme için bir zorunluluk olan genel mutabakat, yani konsensüs kaybına yol açan olgulara sel çekmek anlamına gelmektedir

Durkheim ın tarafsızlık konusunda İleri sürdüğü argümanlar, tabii ki, başka sosyal bilimciler tarafından uzun uzadıya tartışılmış, sorgulanmış ve hatta kıyasıya eleştirilmiştir. Gördüğümüz gibi, Durkheim'a göre toplumda var olan bir öge varlığını sürdürüyorsa $_{ve}$ya ortaya çıkmış bir durum devam ediyorsa, bu demektir ki bu Öge veya durum toplumla "uyum'' içindedir, "gereklidir'- ya da "yararlıdır". Ancak, belirli toplumsal olguların var olmalarının, belirli toplumsal durumların kalıcılığının bunlann toplum için "gerekli" ve "yararlı" olduğu anlamına geldiğini ileri sürerken, toplumda kimin için, hangi kesim için yararlı ya da gerekli olduğunu bildirmeyi ihmal etmektedir. Mevcut öge ve durumlardan toplumun âdeta tümünün faydalandığını kanıtlamak istemektedir.[5]

O halde mevcut olanla uğraşmanın, ona karşı çıkmanın yersiz ve toplumun dengesini bozmaya yönelik bir çaba olduğu sonucuna da varılabilir. Böyle bir tutumun ise, Durkheim'ın tüm aksi yönde verdiği yöntemsel garantilere rağmen, taraf tutan, mevcut toplumsal (ve siyasal) düzenden yana taraf tutan bir eğilime sahip olduğuna bizce şüphe yoktur. Bunun içindir ki zaten, sosyolojideki önemine binaen hakkında yazılmış onlarca cilt kitap arasında onun, daha önce belirttiğimiz tüm reformist eylemlerine rağmen, mevcut toplumsal düzeni devam ettirme gibi muhafazakâr bir tavır içinde olduğunu, kısmen haksızlık ederek ve abartılı bir biçimde de olsa, belirtenler yok değüdir*

Weber: Bilim ve siyasetin ayrılığı

Weber ise, sosyolojinin objektifliği konusunda daha da kesin bir tavır takınmış ve bilim ile ideolojinin (siyasetin) mutlak surette birbirinden ayn alanlarla ilgili eylemlere tekabül ettiğini önemle vurgulamıştır.[7] Hatta bu metodolojik yaklaşım uyarınca, sosyologun bilimsel faaliyeti sırasında, yani analizlerini yaparken yada kürsüden ders verirken, siyasal ve aldaki değerlere ilişkin görüş serdetmesi, kendi değer sistemini dile getirmesi de yasaklanmıştır. Sosyologun tabii ki, kendine ait olan belirti bir dünya görüşü, bir *wd~ tansehauung'ıı* yok değildir ama onun işi kendi fikirlerini yayma anlamında siyaset yapmak değildir. Gerçekte, Weber'in inancı

od ur ki. bilim ve siyaset ya da ideoloji birbirleriyle kesin daşmazbk içinde olan birer avn alan ve eylem düzeyidir.® SosyoJ jinin bir bilim olarak belirli bir toplumda izlenmesi gereken ya ^ izlenmesinde yarar olan herhangi bir politika konusunda kesin b» yansızlık göstermesi şarttır. Bunun içindir ki Weber, sosyologa, kullandığı kavramların da değerlerden annnuş olmasına, kendideyimiyle "aksiyolojik yansızlığma", yani ahlaki açıdan da yansa ot masına dikkat etmesinin onun başlıca görevlerinden birini leşi^j ettiğini belirtmiştir. Bu aksiyolojik yansızlık sayesinde ancak sosyoloji siyasal tutumlardan uzak kalmayı, ideolojilerin ağma düşmekten kurtulabilmeyi başarabilen tarafsız bir eylem türii olabilmekte, yani gerçek bir bilim statüsüne kavuşabilmektedir. Sosyoloji, toplumsal olgular ve bu olgular arasındaki nedensellik ilişkileri hakkında aydınlatıcı bilgiler verebilme, bu aydınlatmacıhğı sayesinde de toplumun kaderini açıklayabilme gücüne sahiptir. Ancak, yansızlığından ötürü ve devamlı olarak gözetmesi gereken yansızlığı nedeniyle de bu kaderi belirlemekte söz sahibi değildir. Görüldüğü gibi, yansızlık ve objektiflik konusunda Weber, Durkheim'dan da daha radikal bir tutumu benimsemiştir. Ona göre, sosyoloji bir "sorun çözme" pratiği değildir ve bu itibarla da, "Ne yapmamız gerekiyor?" sorusuna cevap vermeyecektir. Cevap vermeyeceği gibi, böyle bir cevabı aramayacaktır da.

Anlaşılacağı gibi, Weber'in tutumu daha sonra J. P. Sartre ve J. Habermas gibi filozofların ve sosyologların savundukları *angajman'ın* tam aksine hayli entelektüalisl bir tutum. Ama bu tutum Weber'in bazı siyasal-ideolojik kaygılarını da yansıtmıyor değiL Böyle bir ahlaki ve siyasi tarafsızlığı sosyologlara salık verirken aslında Weber zamanın Alman üniversitelerinde revaçta olan partizanca davranışlara karşı beslediği kuşku ve endişeyi dile getirmektedir. Kürsülerden öğrencilerine siyasal içerikli nutuklar atan propagandacı hocaların davranışım kınamaktadır. Bu tutumun sosyolojinin bilimsel gelişmesine zarar verdiği kadar öğrencilerin de haynna olmadığım düşünmektedir. Bu tür siyasallaşmış bir bilimin ve öğretim eyleminin öğrencilerin kendi muhakemeleri doğrultusunda ve tercihlerine göre seçim yapmalarım engellemesinden Ötürü kaygılarım ifade etmektedir. Yine de, sosyal bilimcilerin değer yargılarında bulunmasını istememenin de bizatihi bir değer yargısında bulunmak olduğunu kendisi de bilmiyor değil. Bunun içindir kİ, sosyal büimcinin yazılarında değer yüklü önermelerde bulunmasını nispeten makul karşılamakta, ama yukarda belirttiği

iniz nedenlerden ötürü özellikle derslerin anlatımında bundan kesinlikle kaçınması gerektiğim vurgulamaktadır.[9]

Bütün bunlara karşılık, gerçek o ki. Weber hayatı boyunca sivasetle iç içe yaşamış olan bir akademisyen. Bu nedenledir ki, kendi tecrübesine dayanarak belki de, siyaset ile bilimin btrbiriyle çatışan iki rakip alan olduğunu vurgulama gereğini böylesinc voğun bir biçimde duymuştur, Ona göre, bilim "olgusal" bilginin üretildiği alan, siyaset ise normatifliğin, yani değer yargılarının at koşturduğu zemin. İkisinin bağdaşması asla mümkün değil. Ne var ki, tüm tarihsel, sosyolojik ve hukuksal incelemeleri, temelde Almanya'nın sanayileşmede ve modernleşmede tngilitere'ye ve bir ölçüde de Fransa'ya oranla geri kalmış olmasından duyduğu endişeyi yansıtan Weber'in bilimsel çalışmalarının da gerçekte siyasi kaygılardan tümüyle arındırılmış olduğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir.

Nitekim, Weber'e birçok olumsuzluğu izafe etmekten geri kalmayan Wolfgang Mommsen'in onun siyasi görüşlerine ve tutumuna lıasrettiği kitabında da belirttiği gibi, Weber Almanya'nın emperyalist emellerinin tutkulu bir savunucusudur. O, Almanya'nın dünyada sözü geçen, nüfuz sahibi bir "güç devleti" olmasını istemektedir. Nazilere bir süre akıl hocalığı yapan müridi Carl Schmitt için de sadece bir ilham kaynağı değil, onun gerçek fikir babasıdır.[10] Diğer yandan, Weber'in sosyolojisinin tanıtımına büyük katkıda bulunan R. Aroria göre de, onun otoriter ve faşizan eğilimlere sahip olması sözkonusu değildir gerçi, ama esas gayesi de Almanya'nın uluslararası arenada önemli bir yer edinmesidir. Dünya politikasında yer edinmenin yolu ise, Bismarck'm realpolilik çizgisini devam ettirmekten geçmektedir. Her şeyden önce önemli olan Almanya'mı! ihya edilmesidir. Parlamenter demokrasiyi de bunun için savunagelmiştir, yoksa onun demokrasiyi bir elik değer olarak ve ilke bazında benimsemiş olmadığı bir gerçektir. Ona göre, demokrasi iyidir, çünkü Almanya'yı sıradan, sönük ve güç iradesinden yoksun bürokratların sultasından kurtaracaktır. Bunların yönetiminde Almanya'nın bir güç devleti olması mümkün değildir. Demokrasi iyidir, çünkü Almanya'nın başına daha yetenekli "şeflerim gelmesine elverişli olan ve ülkeyi haşandan başanya taşıyacak siyasi liderlerin ortaya çıkmasına yol açabilecek bir rejimdir Yoksa, demokrasi bir erek, bir amaç, bizatilü bir gaye değildir. Alman milletinin büyüklüğünü korumak ve devletin gücünü idame

ettirmek için öngördüğü bir araçtan ibarettir.[17] Parlamenter ^ mokrasi ile milliyetçi empeıyalist emellerini ilginç bir biçimde bu. luştummyı başaran Weber aslında demokrasiye inanmamakta, kın iradesi'[1] kavramının da bir masaldan ibaret olduğunu düşün mektedir. Demokrasi, evet, iyidir Alman emperyalizmine hizmet et nıek için.[12] Weber, parlamenter demokrasiyi Almanya'nın ulusal çj karlarının bir gereği olarak öngörmektedir. Demokrasinin gerei^ si büyük ve güçlü Almanya'nın inşasıdır.

Bunun yanı sıra, Weber'in sosyolojiye kazandırdığı "kavramla, nn aksiyoiojik yansızlığı" ilkesi de, doğal olarak, hayli tartışı]^ ve eleştiriye yol açmıştır. Bunlardan burada ancak bazılarını aktarmak bize bu eleştirilerin içeriği ve doğrultusu hakkında bilgi vermeye yetecektir. A. W. Gouldner, Weber'in kavramsal yansız, lık ilkesini ve değerlerden annnuş sosyolojik yaklaşımını eleştirirken, ilkin, bir dizi soruyla konusuna giriyor: Değerlerden arınmış bir sosyolojiye inanmak, sosyolojinin gerçekten de de|er yargıları içermeyen bir bilim dalı olduğu anlamına geliyor mu? Bir konuyu seçerken, bilimsel objesini belirlerken ve analizi boyunca sosyolog, gerçekten de bilimdışı fikir ve saplantılardan arınmış, kendisini bunlardan soyutlamış olarak mı karşımıza çj. kıyor? Yoksa, değerlerden annmış, değer yargılarında bulunmayan bir sosyolojiyi savunmak sosyolojinin aslında sahip olması gereken (ve fakat fiilen sahip olamadığı) niteliği hakkında sadece iyi niyetli bir dileği mi ifade ediyor? Gouldner'e göre, birinci görüş gerçekliği yansıtmıyor ve gerçekte, daha önce Piaget'nin de belirttiği gibi, bilimdışı koşullanmalara tabi olmayan sosyolog yoktur O halde, kültür, ideoloji ya da siyaset gibi bu bilimdışı koşullanmalara tabi olanlar arasında bizzat Weber'in kendisi de vardır. Gouldner, yönelttiği sorulara devamla, değerlerden annnuş bir bilime inanmanın sosyologların yaptıkları işin ahlaki ya da siyasi uzantılarına karşı kayıtsız oldukları ya da olmalan gerektiği anlamına geüp gelmediğini de merak ettiğini söylüyor. Yani, sosyologların inceledikleri konulara karşı hiçbir duygu beslemedikleri ya da beslememelerinin gerekli olduğu mu söylenmek isteniyor? Gouldner'e göre, sosyologu değerlerden arınmış bir sosyolojinin şuurları içerisinde hapsetmek onun eleştiri hakkının elinden alınması anlamına geliyor. Değerlerden annnuş sosyoloji ilkesinin ardında yatan bir ideoloji var ve bu ideoloji sosyologum kulağına şöyle fısıldıyor: ''Eleştirel ya da olumsuz bir değer yargısında bulunmayacaksın; Özellikle de içinde yaşadığın toplu*[11]

hakkında!'"** Demek oluyor ki, objektif olma ve değer yargısında bulunmama kaygısı, sosyologun karşısına dikilmiş bir tuzaktan, onu mümkün olmayan bir şeyin peşinde koşturan bir aldatmacadan ya da onu toplumun gidişat ına boyun eğerek bilim yapmaya zorlayan bir ideolojik hükümden ibaret.

Gerçekten de, örneğin, kent sosyolojisi yazılarında Weber, "konun havasının özgürleştirici'' olduğunu ifade ediyor, özgürlük kavramının tanımlanması aşamasında kavram ne kadar değerlerden alınmış olursa olsun, özgürlüğün bizatihi bir değer olduğu göz önünde bulundurulursa -ki, bulundurulmalı- Weber'in savunduğu aksiyolojik yansızlık ilkesi bizzat kendisi taralından çiğnenmiş oluyor. Zira, burada Weber kentin lehinde bir yargıda bulunmuş, kentten yana taraf tutmuş oluyor. Keza, din sosyolojisi araştırma* lannda da İslam dininin, Örneğin Kalvenci Protestanlığın aksine, kapitalistleşmeye elverişli olmayan ve bunun mantıksal uzantısında ve çıkarsama yoluyla anlayacağımız üzere, modernleşmeye ve gelişmeye de kapalı bir dünya görüşü vaz ettiğini ileri sürerken de yine -üstelik, nesnel doğruluğu da tartışılabilir olan- bir değer yargısında bulunmuş oluyor. Diğer taraftan, Weber'in siyaset sosyolojisinin önde gelen uzmanlarından biri olan vc onu acımasızca eleştirmekten kaçınmayan W. Mommsen de, Wel>er'in siyaset analizlerinin tarafgirliğe varacak boyutlarda cleğer-yoğun olduğunu, diğer yandan da, iktidar ve egemenlik olguJarma ilişkin görüşlerinin otoriter rejimlere ideolojik zemin hazırladığım iteri sürmekten geri kalmıyor.[14] Kaldı ki, eleştirilerinde Mommsen den daha ileri giden L. Strauss'a göre, sosyoloğun incelediği olaylar ve toplumsal olgular hakkında değer yargısında bulunmamasının imkânsız olması bir yana, bunun Weber'in iddia ettiği gibi mümkün olduğu varsayılsa da, böyle bir sosyolojinin değersiz olduğu vurgulanmalıdır. Çıinkti, diyor Strauss, örneğin, sanat sosyolojisi uzmanı olan sosyolog neyin sanat eseri, neyin çöpe atılmaya müstehak bir saçmalık olduğunu ayıt edemiyor ve bunu yaptığı analizde ortaya koymuyorsa, onun "sosyolojisi de sanat ya da bilim değil, olsa olsa çöpe atılması gereken bir sosyolojidir".[15]

Yansızlık: Bir düş mü?

Tarafsız ve yargısız, objektif ve halim selim bir sosyoloji anlayışının tam karşıtını teşkil eden yaklaşım, kuşkusuz, Marksist geleneğin uzantısında gelişmiş olan eleştirel sosyoloji akımıdır. Bu

yaklaşıma göre toplum, toplumsal teorinin, yani sosyolojinin uyum göstermesi gereken bir veriden ibaret değildir. Aksine, top. lumsaJ teori (ya da sosyoloji) kendi başına bir güç teşkil etmektedîr, tıpta siyaset gibi. Çünkü, bilindiği gibi, çağın önemli siyaset düşünürlerinden H. Arendt'in de belirttiği gibi, siyaset pasif bir eylem alanı değildir. Dünyayı değiştirmeyi ya da olduğu gibi muhafaza etmeyi veyahut yeni bir dünya kurmayı kendisine amaç edinmiş bir faaliyettir.[16]

O halde, aynı doğrultuda, Marx'm da felsefe konusunda ortaya atmış olduğu ünlü sözünü sosyolojiye uyarlamamak için neden yok: Sosyologlar şimdiye kadar toplumu yorumlamakla yetindiler, Önemli olan toplumu değiştirmektir! Gerçekten de, teori ilepnzris arasında mutlak bir ilişki gören, bunların birbirlerini tamamlayıcı nitelikler taşıdığını belirten bir düşüncenin, bilim ile sosyal pratikler arasında. yani sosyoloji ile siyaset ve ideoloji arasında bir ilişki olduğunu, olması gerektiğim salık vermemesi olanak dışı. 0 halde, Marksgil perspektiften hareket eden sosyoloğun değerlerden arınmış olarak, âdeta kirden ve mikroplardan arınmış steril bir laboratuvar kavanozu içindeymiş gibi bilimsel eylemini yürütmesini beklemek safdillik olur. Nitekim, bu bakış açısına göre, toplumsal ve siyasal pratiklerden arınmış, olan biteni bilimin huzurlu gözlükleriyle seyreden bir sosyoloji, ideolojiye hizmet eden -kapitalist burjuva toplumunun ideolojisine hizmet eden- idealist bir tutumdan farksızdır. Demek ki, bu yaklaşımda sosyoloğun bilimsel ve düşünsel ürününün değerlerden arınmış, tarafsızlık taslayan bir teorik Önermeler dizisinden ibaret olmaması, üzerinde özellikle durulan bir hususlur. Gerçekten de, bu yaklaşıma göre, sosyoloğun -böyle bir yansızlığın samimi bir taraftan dahi olsa- yansızlığa erişmesi olanak dışıdır. Zira sosyolog araştırması sırasında ister istemez kendisini de araştırmasının konusu gibi bir sorun olarak görmeye başlamaktadır. Araştırmanın seyrinin araştırmanın şahsi tercihleri ve kişiliği tarafından koşullanması araştırmacının iradesi dışındadır. Çünkü araştırmacının bilimsel eylemi, pratiği, ideolojisinden soyutlanamaz Bunun içindir ki, sosyoloğun toplum içerisinde işgal ettiği konumun bilinmesi de araştırmasını değerlendirebilmek bakımından önem taşımaktadır. Bir insanbilimi olan sosyolojinin özelliğini teşkil eden bir diğer husus da, önceden gördüğümüz gibi. onun araştırmanın gerek öznesi ve gerek nesnesi olması nedeniyle, insana, yani insan faktörüne dayanmasıdır. Bunun içindir ki, araştırmacı, araştırmacının kullandığı yöntemler ve elde ettiği bul-

gülar arasında sıkı bir bağlantı olduğu sık sık vurgulan agelmişür.
Ve bu bağlantıya açıklık getirmek amacıyla, örneğin, Levi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler* adb kitabında yaptığı gibi, birçok sosyal bilimci yürüttükleri araştırmanın hangi nesnel koşullarda gerçekleştiğim bir çeşit araştırmanın öyküsü biçiminde, tıpkı denizcilerin seyir defterinde olduğu gibi, kaleme alma gereğini duymuşlardır. [17] XX. yüzyılın ilk yansına kadar hükmünü rakipsiz bir şekilde sürdürmüş olan pozitivizme karşı bir tutum izleyen A. Gouldner de araşütmacı-özne ile birey-nesne arasındaki çoğu kez çekişmeli etkileşime dikkati çekmiş sosyoloğun bilimsel eyleminin toplumsal rolü, toplum içindeki statüsü ve kişisel *pram*'i tarafından belirlendiğini belirtmiştir. Dahası, Gouldner aynca, bi2zat araştırmacının kendisinin de araştırma objesi (nesnesi) tarafından değişime uğradığı tezini savunmuştur.[18] Gerçekten de, özellikle ait olduğu topluma çok uzak ve yabancı olan toplumsal ortamlarda alan araştırması yapan ve anlama yöntemiyle bilimsel objesine yaklaşan bir sosyal bilimcinin araştırması tarafından etkilenmemesi ve bu etkinin kişiliğinde yankılar yaratmaması mümkün gözükmemektedir. Bilindiği üzere, bizim de Ereğli havzasında yürüttüğümüz alan araştırmasından sonra müşahede ettiğimiz gibi, sahaya çıkan birçok sosyal antropolog ve sosyolog yaptıkları ilk alan araştırmasının, kuramsal olarak kurguladıkları bilimsel objeleriyle ilk temasın ve somut ilişkilerin, kendileri için âdeta bir milat teşkil ettiğine tanıklık etmektedir.[19] Böylesine bir etkileşim içerisine giren sosyologlar arasında, hiç şüphe yok ki, bu gerilimli durumu en yoğun biçimde yaşayanlar etnometodolojik akımın izleyicileridir. Araştırma objesi üe araştırmacı arasında zihinsel ve duyarlılık düzeyinde bir bağın kurulmasını öneren bu okul için objektiflik sorunu doğal olarak önemli bir sorun teşkil etmektedir. Toplumsal gerçekliği saptamak için bireylerin bakış açılanm, olaylara ve olgulara atfettikleri simgesel anlamlan kavramanın gerekliliğini savunan bu yaklaşıma göre, araştırmacı bilimsel objesini anlamaya çabalarken kendi psikolojik durumunu ve öznelliğini bulgularına yansıtmayacak mıdır? Douglas'a göre, bu sorun aslında pozitivist bilimin öngördüğü kadar büyük bir önem taşımamaktadır. Çünkü pozitivistlerin savundukları objektiflik bizzat pozitivist yaklaşımın bile ulaşamadığı bir erekten ibarettir. Çünkü bilgilenme sürecinde sosyolojik anlamlılık taşıyan bilgilerin elde edilmesi, aslında araştırmacının sağduyusu, "sosyolojik düş kurma gücü" ve kişisel tecrübelerinin süzgecinden geçmekte olduğuna göre, mutlak anlamda bir objektifliği gerçekleştirmek mümkün değildir. Bunu peşinen kabul

etmek gerekir. Peki, mutlak objektiflik mümkün olmadığına gör* araştırmacı nesnellik kaygısını bir kenara atıp, alabildiğine stibjek Of olmaya, öznelliğine yer açmaya hak kazanmakta mıdır? Dougl^ bu soruya yanıt verebilmek için bilgi teorimizi değiştirmemizin ve nesnellik kavramımızı gözden geçirmemizin gerekli olduğunu savunmaktadır. Daha önce de gördük, Husserl ve Schütz, insan zik ninin belirli bir ereğe ya da İliç değilse kısa vadeli de olsa, günlük amaçlara göre düzenlendiğini belirtmişlerdi. Douglas'a göre de, iş. te, insan zihnindeki bu "amaçlandırma" ya da genel olarak, erekya da gayedir çevremiz hakkında ve bu arada kendi hakkımızda, bilgi edinmemizi sağlayan. Bu mantığı izlersek, Douglas'ın görüşünün teorik uzantısının da bilimin, ister istemez, içinde bulunduğumuz yaşam aşamasında tayin edeceğimiz amaçlar uyarınca belirlendiğini kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü, doğal olarak, bilimin zihnimizin Özelliklerinden topyekûn bağımsız bir alan teşkil ettiği düşünülemez. Bilimin bu bağımlılık olgusu bir veri olarak kabul edildiğinde, bilimsel objektifliğin de, aslında, belirli bir ereğe yönelik olduğunu ileri sürmek mümkün müdür? Gerçekten de, nedir bu sözü edilen nesnellik? Herhangi bir araştırmacının şu veya bu bilimsel önennesinin objektif olup olmadığına nasıl karar verilecektir? Douglas'a göre, bir Önermenin nesnelliği sözkonusu önermenin "yararlılık" düzeyiyle ölçülecektir. O halde, bu yaklaşan, bilimsel bir önermenin "yararlT olduğu ölçüde objektiflik niteliğine sahip olduğu görüşünü karşımıza çıkarmaktadır. Anlaşıldığı gibi, bu okul "bilim için bilim" ilkesini savunan yaklaşımlarla tezat içindedir, o yaklaşımların bir karşıt yaklaşımım geliştirmeyi amaçlamaktadır. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, etnometodolojik bakış açısına göre, sosyoloji aslında toplumsal gerçekliği anlamayı sırf bilim yapmış olmak için değil, günlük yaşamamızı "iyileştirmek" ve düzene sokmak için öngörmektedir. Burada, pozıtivistlerırı yansız, dışsal yaklaşımının yerini normatif, yani değerlere dayanan, değer yargılannda bulunmaktan çekinmeyen faydacı bir kaygı almaktadır: Bilim yararlı olmalıdır.[20]

Frankfurt Okulu ve eleştirel sosyoloji

Sosyolojide nesnellik konusunda Frankfurt Okulu olarak bilinen bilimsel camianın 1930'lardan itibaren ileri sürmeye başladıklan önermelere değinmemek mümkün değil. Bu ekolün kurucusu Horkheimer, T. Adomo ve H. Maıcuse'ün yorumlan "eleştirel sosyoloji akımını oluşturmuştur. Bu yorumlar ilerde Ador-

no'ıun öğrencisi olan J. Habermas'ı incelerken de göreceğimiz gibi, günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Frankfurt Okulunun görüşlerini yansıtmak için kurucusu Horkheimer'in *geleneksel teori* ile *eleştirel teori* arasında yapmış olduğu aymm konusundaki incelemelerine bakmak gerekmektedir.[21]

Horkheimer'e göre, yapılagelen bilimsel araştırmalarda teori, geleneksel olarak, birbirlerine bağlı olan ve aralarında mantıksal tutarlılık taşıyan bir önermeler dizisidir. Teorinin tutarlılığının garantisi, başta gelen birkaç önermeden diğer önermelerin mantıksal olarak yapılabilmesindedir. Teorinin toplumsal gerçekliğe uymasının garantisi ise, ileri sürdüğü ilkelerin ampirik olgulara tekabül etmesindedir. O halde, deney ile teori arasında tutarsızlık meydana geliyorsa ikisinden biri düzeltilmeüdir, çünkü ya deney yanlış yapılmıştır ya da teorik öncüllerde yanlış vardır. Geleneksel teoride, der 1-Iorkheimer, teori aslında ampirik olgular karşısında geliştirilmiş olan bir hipotezden ileri gitmemektedir. Deneyle ya da alan araştırmasıyla elde edilen bulgular birtakım uyumsuzlukların ortaya çıktığını gösterdiğinde de hipotez gözden geçirilmeli, düzeltilmeli ya da düpedüz değiştirilmelidir. Ne var ki, yerleşik bir fikrin yeni bir buluş karşısında gözden geçirilmesi, düzeltmelere tabi tutulması, yalnızca manuksal işlemlere bağlı değildir. Çünkli geleneksel teoride hâkim olan pozitivist anlayış uyarınca olgular teoriden bağımsız olarak var okluklarına göre, araştırmacı her an yeni hipotezler gelişürerek kurmuş olduğu teoriyi değiştirmek olanağına sahiptir. Bunun içindir ki, yeni fikirlerin oluşması ve bunların belirli dönemlerde âdeta yeni bir paradigmaymış gibi empoze edilebilmesi -araştırmacı her ne kadar sadece bilimsel saiklerle ve tamamen bağımsız hareket ettiğini zannetse de- bu fikirler belirli bir somut tarihsel bağlam içerisinde meydana gelen fikirlerdir.[22] O halde, gerçek odur ki, geleneksel teorinin bilimsel, yani yansız ve gerçekliği nesnel olarak sunduğu teori de, ona bağlı olan fikirler ve önermeler dizisi de, toplumsallıktan bağımsız değildirler. Gerçekten de, Horkheimer'in altım çizmek istediği husus da budur: Hem araştınıacı bir birey olarak, hem de yaptığı bilim toplumsal düzenin birer parçasıdır. Araştırmacı düzenle bütünleşmiş durumdadır ve bunun içindir ki, ortaya çıkardığı sonuçlar da, gerçekte, kurulu düzenin idamesi, devamı ve yeniden-tiretimine yönelik birer faktörden ibarettir. Bu sorunu çözmek için bilimin toplumsal boyutunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Horkheimer, bilimin dışsal bir öge olma-

(lığım, bizatihi bilimin de muhatap olduğu gerçekliğin bir pan^j olduğunu vurgulamaktadır. Oysa ki. geleneksel teori görüşüp,)' teorik çalışma bilimsel eylemin mevcut toplumsal işbölümünde^ soyutlanarak düşünülmesine yol açmıştır. Bu görüş. Horkheln*,- göre, değerlerde olguların, eylem ile züıinsel işlemlerin ayınnum temel olarak varsayan bilimadamlanmn kendi ideolojilerini yap sıtan bir görüştür. Bunun içindir, geleneksel teorinin bu ikici (du alist) yaklaşmtı bilimin toplumda ifa ettiği gerçek fonksiyonu göz ardı etmektedir. Bilimin insanlık için sonuçlarım, önemini ve an- lamım dikkate almamaktadır. Böyle bir kaygıya sahip olmadığı için de geleneksel teorik yaklaşım, bilimsel üretimin hangi belir.
U tarilısel koşullarda meydana geldiğini açıklamaz. Sonuç olarak da. geleneksel teori yaklaşımı, araştırmacının bilimsel faaliyetiy- le ve toplumsal yaşamıyla uyum ve tutarlılık içinde olmasına en- gel olmaktadır. Horkheimer'e göre, eleştirel teori yaklaşımının amacı, işte, bUimadamınm yaşadığı bu gerilimi gidermek, onun bilimsel eylemi ile bir yurttaş olarak toplumsal yaşamım bağda- şık (olmaktır. Bilimadamı olarak araştırmacı, toplumsal gerçekli- ği ve toplumsa) gerçekliğin türevleri olan olgulan kendi kişisel eylemine yabancı olgularmış gibi gözlemlemektedir. Bir sosyal aktör ve bir yurttaş olarak ise, toplumsal gerçekliğin sorumluluğunu yüklenmekte, siyasal analizler yapmakta, demeklere, partilere üye olmakta, seçimlere katılmaktadır. Horkheimer bu iki eylem alanını birleştirmenin ve kaynaştırmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Ama Horkheimer bununla yetinmiyor. Pozitivist yani geleneksel bilimin tarafsızlık iddiasının tümüyle bir aldatmaca değilse de, en azından bir yanılsama olduğunu belirtiyor. Bu iddianın geleneksel teorinin aslında hangi çıkarlara hizmet ettiğini (bazen de istemeyerek ve zorunda kalarak) gizlemek için ileri sürüldüğünü düşünüyor. Eleştirel teorinin ise, her an bazı çıkarlanı aracı haline gelen usun, aklın kökten bir eleştirisini yapmak suretiyle bilimin araçsallaşmıasım önleyebileceğini ileri sürüyor.

Ama tabii, burada biraz duraklamamız gerekecek: Eleştirel teorinin geleneksel teoriye oranla araç haline gelmesi ihtimalinin daha düşük olmasının garantisi nedir? Eleştirel teorinin toplum içindeki farklı ve çelişen çıkarlardan etkilenmeyeceğine, tuzağa düşmeyeceğine dair bir teminatı mı var? Eleştirel teorinin temellendiğini beyan ettiği "evrensellik" söylemi de bir çıkara dayanıp, o çıkar tarafından araçsallaştırılnuş olamaz ntı? Eleştirel teorinin bu ve benzeri çelişkilerine felsefe bazında cevap verebilmenin

701'iut^ı Frankfurt Okulu mı yeni bir çizgi arayışına zorlamıştır. Yaııtlonamayan bu sorular, eleştirel toplum teorisinin toplumsallıktan ve dolayısıyla, çıkarlar sisteminden bağuıısızhğı iddiasımn gözden geçirilmesine ve tashih edilmesine yol açmıştır.[25] Nitelini, Jiirgen Habermas da Frankfurt Okulu'nun bu önermeleri doğrultusunda bir düşünür olarak bilimin Weber'in tarif etmiş olduğu aksiyolojik yansızlığın, değerlere karşı yansızlık ilkesinin bir efsaneden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Bilimsel eylemin de değerlerle yüklü olduğunu belirten Habermas'a göre, bilimsel evlem ile siyasal eylemin eklemlenmesi, birbirini içeren hale gelmesi bir zorunluluktur. Ona göre, bilim ile siyaset arasında diyalogun gerçekleşmesi, iletişim bağlarının kurulması gerekmektedir. Bu diyalog, ayrıca, toplum içerisinde herkese açık olmalı ve kamuoyunun önünde alenen cereyan etmelidir. Ne var ki, Habermas kamuoyunu oluşturan kitlelerin siyasal bilincinin yüzeysel olduğunu da işaret etmektedir. Ona göre, gerçekten de, kamuoyunun siyasetten uzak durması, depolitize edilmiş olup, apolitik bir nitelik taşıması, aslında, kapitalist toplumlar için yapısal olarak gereklidir, hatta bir zorunluluktur. Bunun içindir ki, ona göre, kapitalist toplumlarda bilim ile kamuoyu arasında ileüşim kurulmasına engel olunmaktadır. Bilimsel bulgulara! toplum üzerindeki etkileri konusunda bilimadamı ile toplumun çeşitli katmanlan arasında verimli bir diyalogun sağlanması için bilınıadamlan eleştirel bir tutum izlemeli, inisiyatifi ele alıp bu tartışmaların yapılması için zemin hazırlamalıdırlar.[24] Sosyal bilimlerde objektiflik meselesini burada noktalamadan önce, son olarak, G. Myrdal'ın bu konudaki değerlendirmesine de bakmakta yarar var. Myrdal, sosyal bilimlerde nesnel olmanın mümkün olmadığı görüşünden hareketle, sorulması gereken üç sorudan bahsetmektedir.

1) Sosyal bilimci dalla önce yazılnuş olan ve genellikle de metafiziğe dayanarak geliştirilmiş olan normatif, değer yüklü teorilerin mirasından nasıl kurtulacaktır? 2) İçinde bulunduğu kültürel, ekonomik, toplumsal ve siyasal ottanım etkilerinden kendisini nasıl muaf tutabilecektir? 3) Araştırmasını kendi yaşamöyküsüıiün meydana getirmiş olduğu kişisel sorunlardan nasıl soyutlayabilecektir? Halletmesi gereken bu üç sorunun yanı sıra sosyoloğun karşısına dikilen bir sorun daha vardır. Toplumu anlamak istemek ile toplumu değiştirmek arasındaki ilişki nedir? Ona göre, bu ilişkiyi çözüme ulaştırmak biiyük bir önem taşımaktadır, çünkü sosyal bilimcinin ürettiği ya da benimsediği teori ile toplumsal pratiği arasında bulunması lazım gelen bağ böylelikle sağlanmış olacaktır.

Bu bağı kurmak çok kolay değildir, çünkü bireylerin toplumsal gerçeklik baklandaki görüşleri, sahip oldukları değerlerden ve bilgiden kaynaklanmaktadır. Bilgi ve değerlerdir insanların kanaatlerini oluşturan öğeler. Bilgi, zihinsel ve bilimsel işlemlerin sonucuyken, değerlere hükmeden ise duygulardır. Bilgi toplumsal gerçekliğin nasıl olduğuna ilişkin görüşlerimizi ifadelendirir, değerler ise onun nasıl olması gerektiğini dile getirir. O halde sosyologun herhangi bir toplumsal olgu konusunda geliştirdiği tezlerin bilgiden mi, yoksa değerlerden nü kaynaklandığını ya da bu tezlerde değerlerin nispi ağırlığını saptamak hayli güçtür. Bu zorluğun nedeni bireylerin psikolojik olarak salüp olduklan değerleri gizleme eğiliminde olmalarıdır. Salüp olduklan değerleri gerçekliğe ilişkin bilgiymiş, yani bilgiden kaynaklanan, bilgiyle elde edilen bir sonuçmuş gibi sunmaya çalışmaktadırlar. Ya da, sahip olduklan değerleri hoş göstermek amacıyla onlann doğru izlenim ve doğru nedenlere dayandıklanıı kanıtlamaya çakşırlar. Böylelikle de, kanaatleri gerçekte, bir rasyonalizasyondan, ussallaştınıadan ibarettir. Psikolojik bir süreç olan bu rasyonalizasyon sayesindedir ki, bilgiler çarpıtılabilmekte ve insanlar, gerçekte, inanmak istediklerine inanmakta, işlerine geleni ve değerlerine uygun olanı gerçekmiş ve gerçekliğe uyuyormuş gibi öne sürebilmektedirler.[25] Ne var ki, sosyal bilimlerde bu hususlann yarattığı sorunlara işaret etmek, nesnel olmanın zorluğuna ya da imkânsızlığına dikkati çekmek, tabii, araştırmacının alabildiğine ve doludizgü bir biçimde kişisel kanaatlerini ve öznelliğini ön plana çıkarmasını mazur görmek anlamına gelmiyor. Sosyolog ya da siyaset bilimcinin yaptığı analizin, kaleme aldığı incelemenin bir kanaat beyannamesi ya da siyasal bildirge olmasına mazeret teşkil etmiyor. Yapılması gereken, araştırmacının taraf tuttuğunu net bir biçimde belirtmesi ve ayrıca, hangi tarafı tuttuğunu açıklamasıdır. Bize göre, sosyal bilimlerin içeriğinde var olan bu zorlukları aşmak için bir kere bu zorlukların bilincinde olmak gereklidir. Mükemmeliyetçi bir tutum içinde ve objektif olmak yolunda atüacak ilk adım, araştırmacının "işine gelmeyen" bilgileri de dikkate alması, kendi umut, beklenti, değer ve amaçlarına ters düşen, onlan olumsuzlayan verilere de analizinde ve yaptığı değerlendirmede yeterince yer vermesidir. İncelediği toplumsal gerçekliğin çok-boyutluluğuna duyarlılığı koruması ve bunu korumanın önemiıün bilincinde olmasıdır. Bu, gerçekte, dürüst ve kale alınmaya değer bir bilimsel eylemin önkoşulunu teşkil etmektedir. Aksi de mümkündür, tabii. Sosyal bilimcinin kişisel

meraklarına, tutkularına, inanç ve değerlerine pupa yelken yola çıkması da mümkündür. Ama bu tarz bir girişimle ortaya çıkacak olan ürünün, kuşkusuz, entelektüel bir eylemin üretimi olmakla beraber bilimsel olma niteliğini taşıması mümkün değildir. En mükemmel şekilde kaleme alınmış ve gerçekten de ciddi bir bilgi üzerinde temellenmiş bir gazete köşe yazısından bilimsel bir analiz metnini ayıran da, işte, bu hususdur. Bir siyaset düşünürü ya da bir entelektüel ile siyaset sosyologunun arasındaki ince çizgi belki de burada çizilmelidir.

Referanslar

1. J. Piaget, *Episcemologie des sciences de l'homme,* Gaflimard, P*. ris, 1970.
2. A. W. Gouldner, *The Corning Crisis of Western Sociology,* Basic Books. New York. 1970.
3. A. Giddens, *New Rules of the Sociological Method,* Basic Books New York, 1977, s. 146.
4. N. J. Smelser ve R. S. Warner, *Sociological Theory,* General Learning Press, New Jersey. 1976.

5.1. M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory,* Pretice-Hall, New Jersey, 1981, s. 285-86.

6. L. A. Coser, *Masters of Sociological Thought.* Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1977.
7. M. Weber, *Le savant et le politique,* Plon, Paris. 1968.
8. R. Keat ve J. Urry, *Social Theory as Science,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982, s. 196-197; Türkçesi için bkz. *Bilim Olarak Sosyal Teori,* imge, 1994.
9. N. Vergin, "Bilim Camiası ve Tanınma İsteği", *Din, Toplum ve Siyasal Sistem,* s. 216-217.
10. W. Mommsen, *Max Weber and German Politics, 1890-1920,* University of Chicago Press. Chicago, 1984.
11. **R.** Aron, *Les* ecapes *de la pensee sociologique,* Gallimard, Presses Universitaires de France, Paris, 1967; Türkçesi için bkz. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi, Ankara, 2000.
12. A. Giddens, "Politics and Sociology in Max Weber", *Politics,* Sociology and Social Theory, Stanford California Press. Stanford, 1995; makalenin Türkçesi için bkz. *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji,* Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
13. A. W. Gouldner, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology,* Pelican Books, Londra, 1975.
14. W. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber,* Polity Press, Cambridge, 1989.
15. L. Strauss, *Droit naturel et histoire,* Paris. Plon, 1953. s. 50.
16. H. Arendt, Qu'esc-ce *que la politique?,* SeuiL Paris, 1993, s. 198.
17. C. Levi-Strauss, *Tristes Tropiques,* Plon, Paris, 1956; Türkçesi için bkz. *Hüzünlü Dönenceler,* Yapı Kredi Yay.. İstanbul, 1994 ve G. Balandier, *L'Afrique Ambigüe,* Plon, Paris, 1957.

1$_8$ *x* W. Gouldner, a.g.e.

19 O. Lewis, *The Children of Sanchez,* Seeker and Warburg, Londra, 1962 ve N. Vergin, Industrialisation et chongement *social en milieu rural*.

20. J- Douglas, a.g.e.

2) M. Horkheimer, *Theorie traditionnelle* et *theorie critique,* Gallimard, Paris. 1974.

22. K. R» Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach,* Cambridge University Press, Cambridge, 1972 s. 134-136.

23. A. Renaud, "Les transformations de la philosophie Allemande", *Les philosophies politiques contemporaines,* Calmann-levy, Paris, 1999, s. 129-149.

24. J. Habermas, *La technique et la science comme ideologic,* Paris, 1973: Türkçesi için bkz. *İdeoloji Olarak Teknik* ve Bilim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

25. G. Myrdal, *Objectivity in Social Research,* Pantheon Books, New York, 1969.

13

Siyaset sosyolojisi ve felsefe

Felsefeye karşı sosyoloji
Felsefeden arındırılmış sosyoloji: Bir kuruntu mu?
Felsefe ve sosyolojinin eşliği
Sosyal bilimlere karşı siyaset felsefesi

Şimdiye kadar gördük ki, siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi bilimsellik statüsünü kazanmak için pozitivizmin de öngördüğü gibi, kendisini spekülatif düşünce tarzından arındırma ve bunun için de felsefeden uzak durma çabasını gütmüştür. Sosyo-politik gerçeklikte gözlemlenebilen somut olgularla ilgilenen ve ampirik yolla elde edilen verileri çözümleyen bir bilimsel uğraş olarak tanımlanmak istemiştir. Siyaset sosyolojisinde bu yaklaşımın doruğa çıkması kantitatif araştırmalara özellikle öncelik veren "davranışçı" okulun ABD'de gördüğü rağbetle de ilişküendirilebilir. XX. yüzyılın ortalarında bu akım hegemonyasını kurmuş ve birçok Avrupalı sosyal bilimcinin de yeğlemeye başladığı yöntemi temsil etmiştir.[1]

Dönem, Batı-dışı toplumlann modernleşme süreci üzerine istatistiksel tekniklerle yapılan bol denekli alan araştırmalan, anketler ve *survey*'ler dönemidir. Dönem, siyasal katılma oranlarının ve biçimlerinin tahlil edildiği dönemdir. Dönem, davranışçı okulun bireylerin tutumlarını ve davranışlarını analiz ettiği dönemdir. Gerçi, bunda, tabii, dönemin toplumsal ve siyasal yapılarının etkisi de yok değildir. Çift-kutuplu bir siyasal dünya düzeninde ve I. Wallerstein'in tarif ettiği "dünya ekonomisi" çerçevesinde toplumsal, ekonomik ve siyasal yapısallaşma belirli bir "denge"ye ulaşmış ve sosyal bilimciler için amaç mevcut durumu tespit etmek olmuştur. Bu denge üzerinde şekillenmiş olan toplundan incelemek için giderek sofıstîkeleşen ve çetrefilleşen araştırma tekniklerine başvurarak çözümlemeleri yürütmek mümkün gibi gözükmüştür. Toplumlann ve siyasal gerçekliğin fotoğrafını çekmek ve bu fotoğrafı izah etmek gerekmiştir.

Bu işlemde bizce olmazsa olmaz olan tarih biliminin ve felsefenin katkıları nispi olarak göz ardı edilmiş ya da bunlara gerek olmadığı düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır. Sosyalizm ile kapitalizm arasında biçimlenen bu çift-kutuplu dünyada yeni toplumu, yeni siyaseti inşa edebilmek için yeni kavramların üretilmesinin zihinse] odağı olan felsefeye ihtiyaç duyulmamıştır. Bunu yapanlar ise, tabii ki, istihzayla karşılanmış ve bilim değil, "felsefe yapmakla" (ya da daha önce de gördüğümüz gibi, "edebiyat yapmakla") nitelendirilmişlerdir. Tarihten de soyutlanan ve analizlerini çok-zamanlı (*diyakronik*) bir perspektifle yapmayı fuzuli bulan bu davranışçı okul araştırmaları netice itibariyle birer kamuoyu araştırmasından farksız bir nitelik kazanmaya başlamıştır.' Toplumda cereyan eden gelişmeleri saptamak için çok gerekli olan bu kamuyoyu araştırmaları en yetkin sosyologlar tarafından yürütülse de ortaya anlık bir tabloyu çıkarmaktan başka bir işleve sahip değildir. Pazarlamacılık açısından ve siyasi partilerin -ister istemez- kısa bir zaman dilimi içerisinde kamuoyundaki tercihleri saptaması açısından büyük önem ve değer taşıyan ve doğrudan doğruya tutum ve davranış irdelemesine yönelik bu araştırmalar, gerekli bir veri tabanı oluşturmaları açısından faydalıdır, ama toplumlann geleceğini tayin eden dehlizlerdeki oluşumları kavramaya elvermezler. Buna tipik bir örnek olarak A. Inkeles'in azgelişmiş altı ülkede yürüttüğü klasikleşmiş modernleşme araştırması ile R. Inglehart'ın 43 toplumda yürüttüğü ve Türkiye'yi de kapsayan dev araştırması gösterilebilir."[3]

* önceki bir yazımda dikkatimi çekmiş olan bir kamuoyu araştırması konusunda benzer bir itirazda bulunmuştum: "'Türk toplumunun değerlen* başlıklı kapsamlı bir anket çalışmasının toplam 50 sayfalık rakamlı ve ara ara serpiştirilmiş yorumlu İncelemesini okudum. Hiçbir şey anlamadım. Anlamadım çünkü okuduğum değerlendirmelerden ve güzüme ilişen rakam ve yüzde hesaplarından Türkiye'yi teşhis etmem mümkün olmadı. Bunlar benzer bir toplumsal ve ekonomik yapıya sahip başka bir topluma da ait olabilirdi. Zira, kalitatif yaklaşıma öncelik veren bir toplumbilimci olarak tarihten yoksun bir toplum araştırmasının dakik, ama dakik olduğu kadar da geçici ihtiyaçlara cevap veren bir yoklamadan* ibaret olduğunu biliyorum. 6u bir nevi resim çekme çabalan Türk topkımunu anlamaya muktedir kılmıyor insanı". Ayrıca, bu tür salt sayısal bilgi edinme çabalarıyla yetinen siyasi parti çalışmaları da Türkiye'de siyasetin yenilenmesi ve ussallaşması zarureti karşısında yetersiz kalıyor.[2]

[M] İstatistiksel yöntemlerle yürütülen nicel araştırmanın çok etkileyici bir örneği olan Inglehart'ın bu çalışması bize Türk toplumunda insanların % 66'sının dinin hayatlarında önemli bir rol oynadığını ifade ettiklerini bildiriyor. Bu oran Danimarka'da % 9*a. Çin'de ise % l'e ınıyormuş (s. 84). Bu tür araştırmaların kanımızca bir yaran da, dünyanın her yerinde okuryazar kitlelerin çeşitli kaynaklardan (gözlem, gazete, televizyon, smema..) bilgi sahibi olduklan bu tür gerçekler hakkında rakamsal ve dolayısıyla kesin destek sağlamasıdır.

Felsefeye karşı sosyoloji

Kaldı ki, siyaset sosyolojisinin bilimsel objesi tek bir toplu$_{ma}$ özgü olan olgular da değildir. Sosyolojinin klasikleri olarak kabul edilen Marx, Durkheim ve Weber sadece kendi toplumlaruu ve yaşadıkları döneme ait olan olguları incelememişlerdir. Örneğin Durkheim siyasal hayal ile ekonomik hayatın nasıl eklemlendiği! ni anlayabilmek için Eski Yunan site-devlet oluşumunu incelemiş, Marx eski Alman topluluklarım, tnkalan ve Doğu'yu inceleme alanına almış, Weber ise, siyaset, iktidar ve otorite tanımlarından da anlaşıldığı üzere, dikkatini geçmişteki toplumlar ile Batıdışı toplumlar üzerinde yoğunlaştırmayı gerekli görmüştür. Ampirik araştırmaların öngördüğü biçüıde, belirli bir toplumda, belirli bir tarihte ve belirli bir toplumsal kesim tarafından anket soru kâğıdına verilen yanıtlardan hareketle toplumsa] ve siyasal teori oluşturmaya teşebbüs etmemişlerdir.

Onların işi, “sosyografya” adı verilen ve toplumda var olan olgulan, tercih ve tutumlan, bireysel eğilimler ile davraruşlan bulup ortaya çıkarma işi olmamıştır.[4] Onların amacı, toplundan genelinde ve ilerde alacakları biçimle anlamaya ve açıklamaya yönelik kavranılan üretmek ve tanımlamak olmuştur. Geliştirdikleri kavramlan biz hâlâ bugün yaptığımız araştırmalarda birer analiz aleti olarak kullanabiliyor, S. Wolin’in ünlü deyimiyle, onlan siyaset sosyolojisinin “epik teorisyenleri", yani mevcut toplumsal ve siyasal durumlara daha önceleri bilinmeyen yeni perspektifleri getirmiş olan bilimadamlan olarak görebiliyorsak onların siyaset bilimini ya da sosyolojisini belirli bir felsefi zeminden ödünç aldıkları fikirler, nosyonlar ve kavramlar sayesinde bize kadar ulaştırabilmiş olmalarındandır. Bizim bugün onlara “klasik” diyebilmemizin de nedeni, işte, sosyoloji ile felsefe arasında kurdukları bağchr. Bu, bir paradoks gibi gözükse de, ilginçtir ki, sosyolojiyi felsefeden ve normatif bir bakış açısından arındırılmış bir bilim yapmak isteyen Durkheim için de geçerlidir. R. Nisbet'in bu konudaki görüşlerimizi doğrulayıcı yönde çarpıcı yorumlan var. Sosyolojinin “ge!eneği"ni açıkladığı kitabında o da tıpkı Wright Mills gibi “sosyolojik hayal gücü”nden söz ediyor ve sosyal bitimlerde ortaya çıkan belli başlı önemli fikirlerin ardında mutlaka belirti bir felsefi ve moral kaygının ya da isteğin yer aldığım bildiriyor. Sosyal bilimcilerin geliştirdikleri kavramlar ne kadar soyut olurlarsa olsun ve büimadamlan nezdinde ne kadar yansız gibi olurlarsa olsunlar, bu kavramların hiçbirinin temellen-

ilikleri moral köklerden tümüyle bağımsızlaşamadıklannı söylüyor, gu kavramların yalnızca saf bilimin tarafsız ve ahlaken renksiz akıl Yürütmelerinin birer ürünü olmadıklarını açıklıyor. Ona göre, sosyolojinin büyükleri, Marx, Weber ve Durkheim gibiler bir anlıda alılak ve siyaset felsefecileri de olagelmişlerdir ve savundukları analiz yöntemleri ne olursa olsun, ister pozitivist, ister anlanıacı, bu felsefeci sıfatlarını hiçbir zaman yitirmemişlerdir.

Nisbet, bir Weber'in *ussaliaşma'ya* üişkm vizyonunun ya da bir Durkheim'ın *anomi* kavramının sadece manüksal-ampirik analizin birer ürünü olduğuna inanmanın mümkün olmadığım ileri sürüyor. Hepsinin çok derinlikli sezgileri olduğunu, sahip oldukları o büyük hayal gücü onlann çevrelerindeki olguları kavramalarım sağladığını ve çok önemli bir husus daha, hepsinin bulunduklan toplumsal ortamda olan bitenlere karşı büyük bir tepki duyduklarım anlatıyor. Sosyoloji ile felsefe arasındaki bağlara işaret etmesi bakımından Durkheim'm sosyolojinin istatistiksel teknikleri kullanan ilk büyük ampirik araştırması olarak bilinen *intihar* adlı ünlü çalışması için ise Nisbet şunlan söylüyor: "Bir şeyden emin olabiliriz: Durkheim bir toplumsal olgu olarak değerlendirdiği intihar hakkmdaki fikirlerine, bilimin 'leylek hikâyesi'nin anlattığı gibi Avrupa'nın yaşam istatistiklerini inceleyerek varmadı. *Intihaf* m yönlendirici fikri, analizin gelişmesi ve sonucu, intihar kayıtlarını incelemesinden çok önce zihninde vardı. Bu fikirleri nereden ve nasıl edinmişti? Bundan hiçbir zaman emin olamayız. Belki daha önce okuduklarından. Ya da kişisel yaşam deneyiminden. Kişisel yalnızlık ve maıjinaliik duygusundan. Kim bilebilir ki? Ama kesin gerçek o ki, *intihar* adlı kitabında yer alan ve bizim bugün bilimsel çalışmalarımızda kullanmaya devam ettiğimiz o yaratıcı düşünceler harmanı bir bilgi işlemcinin, bir mantıkçuuu ya da bil· teknoloğun ürünü değiller".[5] Peki, kimin ürünleridir bunlar? Biz noktalayalım: Büyük bir paradoks gibi gelse de, evet, bir felsefecinin ürünleri.

Bazıları, tabii, bu yaklaşıma karşı çıkabilir ve sosyolojinin felsefeden kesinkes boşandığını, bunun sosyoloji tarihinde büyük sancılar yaratmış olan bir kopuş olduğunu ve sosyolojinin bir daha geri dönmemek üzere yolunu felsefeden ayırdığım ileri sürebilirler. Bu geri dönüşten sosyolojinin doğuşunda maruz kaldığı "Toplumlar nereye gidiyor?", "Dünyayı neler bekliyor?" gibi, yaıii daha amiyane bir düzeyde "Ne olacak bu Türkiye'nin hali?' türünden sorulara yanıt aramayı ve tarih felsefesi yaklaşımımı! ve-

niden etki alanına girmesini kastediyorlarsa, itiraz sahipleri hiç Şüphesiz, haklıdırlar.

Gerçekten de, yüzyıllar boyunca Platon dan Hegel'e, Machiavtf. li'den İbn Haldun'a, Hobbes'tan Rousseau'ya, Marxian Comte'a kadar sayısız filozof ve düşünür bu somlan cevaplamaya çahş. mış, nereden nereye gelindiğini ve Aristo'ya göre toplumsal ve si. yasal bir hayvan *(zoon poiitikon*) olan insanoğlunun kaderinin ne olacağım bilmek istemişlerdir. Oysa ki, tecrübeyle gördük ki bu büyük filozof ve düşünürlerin geleceğe ilişkin çizdikleri tablolar gerçekleşen toplumsal ve siyasal oluşumlar tarafından doğrulanmamış ve dolayısıyla, bilimsel bir geçerlilik arz etmekten uzak kalnuşlardır. Bu nedenle de sosyolojinin toplum "yasalan"nı bilen bir tarih felsefesiyle özdeşleştirilmesini kabul etmek mümkün değildir. Değildir, çünkü toplum!ann bir çeşit "başlangıç" noktasını aramak bir sosyolog arayışı değü. Onun bu konuda vereceği cevap, sorunun sosyoloji açısından anlamsızbğı ifade etmek için olsa olsa "başlangıçta Söz vardı" demekten ibaret olabilir. Toplumlann geleceğine ilişkin -hele de tek-doğrusallı bir gelişim çizgisinin "aşamalarından" geçerek- hüküm vermek de onun işi değil. Sosyologun tahminde bulunması ondan beklenen bir şey olmakla beraber, evrensel geçerlilik vaat eden toplum "yasalarfmn tespitinde bulunması sözde-bilimsel bir sunuşla olsa da kehanetten öteye gitmez. Bu konuda siyaset sosyologları arasında genel bir mutabakata varılmış bulunmaktadır.

Yine de bu konuda Weber'in bilim ve bilimadamı ya da bilimkadını olmak üzerine vermiş olduğu ünlü konferanstaki sözlerine bir gönderme yapmadan edemeyeceğiz. Bilimin anlamlıbğı üzerine şöyle diyordu Weber "Bilimin hiçbir anlamı yoktur, çünkü sorduğumuz sorulara, bizler için önemli olan şu tek soruya cevap veremiyor 'Ne yapacağız ve nasıl yaşayacağız?'"[6] Bilimin, insanlara yaşam ve dünya hakkında geçerli bir yorumu, tek başına sagIayamazlığını teslim eden Weber'e göre bilimsel çalışmanın varacağı nokta en iyimser durumda bu konulara yüklediğimiz anlamlara ve bu anlamların ardındaki *Weltanschau ung'*a, dünya görüşüne, belirli ölçüde açıklık kazandırmak olacaktır.

Felsefeden arındırılmış sosyoloji: Bir kuruntu mu?

Toplumu ilk keşfedip sonra da toplumu keşfe çıkanlar günümüzde filozof olarak nitelendirdiğimiz düşünce adanılan. Bunun

uzantısında, siyaseti de ilk keşfeden ve siyasetin keşfine çıkanlar da onlar. Peki, biz bugün bir Aristo'nun ya da Machiavelli'nin siyaset sosyologu olduğunu niçin kabul etmiyoruz? Bu tutumda kanımızca iki neden var. Birincisi, bilim hakkında edinmiş olduğumuz ve sosyal bilim camiasının bilinçaltına yerleşmiş olan bir önkabul. Tıpkı doğa bilimlerinin doğayı yenebildiği gibi, sosyal bilim de insanlara toplumlannı "bilme'yi ve bu bilgi yoluyla toplumsal olgular üzerinde belirli bir hâkimiyet kurmayı sağlayabilmeli. Doğa bilimlerinin doğayı "evcilleştirme'yi büyük ölçüde başarabildiği gibi, sosyal bilimler de toplumu "evcilleştirebilmeli". Sosyal bilimin bilimsel olmasının zihinlerimize damgasını vuran önkoşulu bu paradigma, yani bilim camiasında başat olan bir çeşit dünya görüşü.

O halde, siyaset sosyolojisinin de felsefenin kapsayıcı sentez ve teorilerinden uzak durması lazım. Siyaset sosyolojisinin özgül amacı siyaset ve siyasal faktörler ile toplum ve toplumsal faktörler arasındaki ilişkileri saptamak, analitik olmak, saptadığı ilişkiler dizisinde birtakım düzenliliklerin var olup olmadığına bakmak ve onlan ortaya çıkarmak. Felsefenin yaptığı gibi *olması gereken*'in değil, *olan*'ın keşfine çıkmak, *olan*'ı anlamlandırmak ve açıklamak. R. Aron'un hatırlattığı gibi, Greklerin ya da onlardan sonra diğer filozofların "Hangi siyaset en iyisidir?" türünden sordukları sorunun örneğin Weber için hiçbir sosyolojik anlamı yoktur. Bu "iyi" ve "kötü" kategorileri dışında düşünme tarzına, toplum ve siyaset hakkında yeni bir bakış açısı, bir sosyolojik düşünce tarzı da diyebiliriz. Siyaset sosyolojisinin felsefeye karşı çekinge koymasının ikinci nedeni, belirli kapsayıcı ve total felsefelere dayanan sosyolojik açıklamaların gerçekte ideoloji yoğun bir içerik kazanmış olması. Bu yolu izleyenlerin, durum tespiti ve toplumsal durumun analiziyle, aslında, kendi isteklerini bilimsel eylemlerinin merkezine oturtmuş olmalan.*

* Siyaset felsefesini açıkladığı, önde gelen yazı parçalarını derleyen ve I960'lı yıllardan beri birkaç baskı yapan klasik kitaplarında L. Strauss, sosyal bilimler ile siyaset felsefesinin aralarının açık olmasının nedenlerini de irdeliyor. Bilim ile felsefenin birbirine karşıt olarak algılanmasının XVII. yüzyılda meydana gelen entelektüel dönüşümünün sonucu olduğunu anlatıyor. Bilim doğa bilimi olarak düşünülmeye ya da daha doğrusu doğa bilimleri bilim denilen alanı tümüyle kapsamına almaya başlayıp istila edince, onun felsefeden bağımsızlaşmasının önlenemez olduğunu belirtiyor Başlangıçta bilim ile felsefe el ele giderken, siyaset bilimi ile siyaset felsefesi de özdeş olarak tanımlanırken ayrılık meydana geliyor ve siyaset bilimi felsefeyle olan bağlarım kopanp siyasal olguların b»r nevi doğa bilimi olmayı hedeflemeye başlıyor.'

Nitekim, Marx amacın arlık olanı yorumlamak değil, dogtyj,. nick olduğunu, olması gereken hale getirmek olduğunu açıkr$_a$ ifade etmemiş miydi? Bu yaklaşım, hu itiraf ve araştırmacım,, şahsi tercihinin, ideolojisinin içinde zapt el meye yol açlığı $_{Wtt}$y_ şeşi, siyaset sosyolojisinin tanımı gereği normatiflik içeren fol^. feden uzak durmasını, onunla köprüleri almasını gerek!iriyordu Bu konuda R. Boudon, bir adım daha atarak sadece felsefenin değil, bilimadamının düşüncesine düşünme çerçeveleri ve sınırlar çizen paradigmaların bile birer ideolojiye dönüştüğünü ve sosyal bilimlerde belirli bir paradigmanın hüküm sürdüğü sürece bunun bilimsel faaliyeti ve elde edilen bulgulan belirlediğini örnekler vererek açıklıyor. Yeni-sömürgeciliği açıklamak için bir süre sosyolojik düşüncenin referans kaynağı haline gelen ve paradigmalaşan L Wallerstein ve A. Emmanuel'in "bağımlılık teorileri'nm aslında modernleşme ve gelişme teorileri gibi başka paradigmaların enkazı üzerinde kurulduğunu ileri sürüyor. Keza, toplumsal ve siyasal kurumlan inceleyenlerin ta XVII. yüzyıldan beri sorageldikleri "Bu kurumlar niçin var?", "Meşrulukları neye dayanıyor" türünden soruların da gerçekte, işlevleri konusunda bir araştırma olduğuna işaret ederek, fonksiyonalist teorinin de sosyal bilimleri hapse alan bir paradigma olduğunu belirtiyor. Bu paradigmaların ardında bir felsefe yatıyor ve bu felsefe ya da şimdi gördük ki, paradigma, pekâlâ ideolojikleşebiliyor.

Buna rağmen, sosyolojinin yansızlığı konusunu ele aldığımızda yine gördük ki, Frankfurt Okulu felsefenin sosyolojik analiz için bir tuzak teşkil etmesini ve incelemelerin henı seyrini hem vanlan sonuçlan saptırma potansiyeli taşımasını kayda değer görmüyordu. Felsefenin Hegel'den beri görevi "şimdiki zamanı kavramak" olmuştu. Bunu yapabilmek için de şimdiki zamanı irdeleyen vc hakkında ampirik bulgular elde eden pozitif bilgilenmeden faydalanmalıydı. Bu demekti ki, felsefe sosyal bilimlerle çok sıkı, organik bağlar kurmalıydı. Aksi takdirde felsefenin çağdaş dünya lıakkında söyleyeceği her şey boş ve keyfi yorumlardan öteye gidemezdi. Bu Hegelyen tutum, Frankfurt Okulıfnda pozitivizmin yaygınlaşmasına tanık olan ve bundan endişe duyan Horkheimer tarafından özellikle benimsenmiştir. Ama bu benimseyişi sosyal bilimlerin yükselişi karşısında felsefeyi yeıü rakibine karşı bir kurtarma operasyonu olarak değerlendirmek yanlış olur. Zira Horkheimer felsefe Ue sosyoloji arasında gerçek bir benzeşme ve bağ olduğu kanaaûndeydi ve ona göre, bütün mesele bu benzeşmenin ve nüş-

lerr* yönün bilincimin olabilmek)),' İşin, bu *uyumdu, f>-Mr i)*<> sosyolojinin birlikteliğinin rniiıık ün okluğu bilmemi en üst düzeyde taşıyan ve her ikisini eklemleyerek bir figür olarak İm okulun bir öğrencisi olmuş olan ve günümüzün önde gelen bir filozof-*»-yoloğu olan J. Habermas karşımıza çıkıyor.

Felsefe ile sosyolojinin eşliği

llabermas'ın sosyoloji ile felsefenin birbirini içeren ve tamamlayan iki yaklaşım olduğuna dair yürüttüğü incelemeler, aslında, birbirini izleyen üç teori ya da önermeler dizisi çerçevesinde gerçekleşiyor. Habermas, ilkin, felsefenin sosyal bilimleri kurma görevi okluğunu belirtiyor. Daha sonra, felsefe ile sosyal bilimler arasında, özellikle de sosyoloji arasında, bir işbirliğinin varolması gerekliliğini savunuyor. Bu konudaki üçüncü teorisi ise, felsefc-sosyoloji ilişkilerim yeni bir temele oturtma çabasını güdüyor ve bu sefer görüşü o ki, sosyoloji felsefenin içinde yer alınalı ve böyle gelişmeli.[9] 0 halde, burada temelde birbirine ihtiyaç duyan bu iki yaklaşım arasında uyum göstermesi gerekenin sosyoloji olduğunu düşünüyor. Acaba niçin? Bu konudaki düşünce güzergâhının son aşamasında, 1995 yılında yayımladığı kitabında[10] sosyolojinin felsefimden muaf bir bilim türü olmadığı (olmaması gerektiği) doğrultusunda vardığı son kanaat felsefeye öncelik veren bilinçaltı bir önyargının ürünü mü? Dönüp dolaşıp Frankfurt Okulunun düşünce alışkanlıklarına yenik düşmenin bir tezahürü nii? Yoksa, Hogolyeıı gelenek uzantısında, felsefeyi çağı kavramanın düşünsel eylemi olarak tanımlayan bir görüşün sahibi olarak, çağın içinde bulunduğu durum karşısında geliştirmek zorunda kaldığı bir tez nü?

Bu sorulanı bizim vereceğimiz yanıt çok net: Sovyeüer Birliği'nin dağılması ve çili-kut uplıı dünya sisteminin çökmesi yalnızca ulusla rarası ilişkiler sistemini değiştirmekle kalmamıştır. Bir yandan, yeni dünya düzeni adı altında zikredilmeye başlayan yeni sosyo-politik oluşumlar, diğer yandan, küreselleşmenin toplumlann yenidenyapüaıımasma yol açan ve bu yenidcn-yapılanmayı öngören ya da dayatan ekonomik, siyasal ve kültürel gelişmeler, tüm toplumlunla yeni bir siyasetin ve toplum teorisinin oluşmasını gerekli kılmaya başlamıştır. Bu nedenle de yeni dununu tespit etmek ve geleceği inşa etmek için yeni ka\Tamlaruı üretilmesine ihtiyaç vardır. Toplum

* Horkheimer'ın bu vaziyet alışı daha sonra özellikle Adorno gibi diğer Frankfurt teorisyenleri tarafından şiddetle reddedildi.[8]

ve siyasete ilişkin pararligmu değişmekle, düşünce haritamızı çj. zimlcycıt kavramlanu topografyası yemlenmekledir. Yeni bir paraıljgntaıun eşiğinde olan hizler için çağımızı kavramaya elverişli olacak yeni kavramlann ya mevcut kavramlara yerd bir içerik kazan, dinimin ve «udimi yüklemenin ürerini nıeı kezi, kavramsal çalışma, mn odağı, hiç şüphe yok, eskiden olduğu gibi, tarihle yaşanan bu. yiik dönüşüm dönemlerinde oiduğıı gibi, şimdi de felsefedir. Siyasel sosyolojisinin yeni yapısallaşmakla olan sosyo-polUik gerçekliği anlayabilmesi ve açıklayabilmesi için kendisine analiz aletleri olan kavramları kuracak felsefeye bugün XX yüzyılın ortalarında olduğundan çok daha büyük bir ihtiyacı varılır.

Bunun içindir ki. bizce, Habermas'ın sosyoloji üe felsefe arasındaki ilişkileri tespit etme sürecinde, düşüncesinde meydana gelen ve yukarda zikrettiğimiz evrimin nedenini de işte, onun bu durumu görmüş olmasında aramak gerekmektedir. Çünkii dönem ampirik sosyolojik araştırmaların sağladığı durum tespitiyle yetinme çağı değil, yeni durumu tasavvur etmenin, anlamanın, alacağı biçimleri tayın etmenin çağıdır. Dönem, toplumlann yukarda sözünü ettiğimiz çift-kutupiu ve kapitalist-sosyaiist toplumlar biçiminde uluslararası bir denge etrafında yapısallaşmış ve dolayısıyla istikrarlüaşan toplumlann çağı değildir, içinde bulunduğumuz dönem, felsefenin sosyoloji için yeniden zaruri bir kaynak teşkil etmeye başladığı yeni sosyo-politik düzenlemelerin arifesi çağıdır. O halde, büe göre, Habermas'ın felsefe ile sosyoloji arasında gerçekleşen işbirliğini artık yetersiz buJup, felsefeyi sosyolojiyi içerleyen, yani ihtiva eden bir alan olarak görmek istemesi siyaset sosyologları tarafından da yadırganmaması ve yeni koşulların emrettiği bir dunım olarak değerlendirilmesi gereken bir husustur.*

* l. Strauss, 1963'te yayımladığı ve büyük bir yankı uyandıran *Siyaset Felsefesi* TarA* adlı kitabında siyaset felsefesinin sosyal bilimler tarafından kuşatılmış olmasından yakmıyordu. Ona göre, siyaset üzerine yeniden düşünmenin zamanı gelmişti. Bunun için siyaset bilimini bir doga bilimi olarak değerlendirmekten vazgeçmeli ve klasiklerin yapağı gibi esas sorulan yeniden sormaya başlamalıydı: Hangi "rejim'* daha iyidir? Mevcut siyasal durumu inceleyip, olan ile olması gereken arasındaki mesafeyi irdelemek gerekiyordu. Normatif analizler siyaset gibi bir olguyu yakalamak için bir zorunluluktu.[11] İlginçtir ki. 70*lı yıllarda siyaset teorisi alanında yaşanılan zenginlik ve çeşitlilik Scrauss'un temennisini gerçekleştirmiş oldu. Dönem, siyaset felsefesinin bir çeşit rdnenans dönemi olarak karşımıza çıka Berlin duvarının düşmesi, küreselleşme ve yeni bir siyasetin düşlenmesi gereği bu hareketlenmeye büsbütün ivme kazandıran etkenlerdi. Siyaset sosyolojisinde olduğu gibi diğer sosyal bilimlerde de "değerlerden arındırılmış" kavramlarla olgusal analizler için çanlar» çalmaya başladığı bir dönem Nitekim, aynı doğrultuda, 1999'da yayımlanan önemi kitabında bir uluslararası ilişkiler uzmanı olan A. Wendt de yeni uluslararası ilişkiler lamlandırabılmenin bir gereği olarak felsefeye başvurmanın ve bu ilişkilerin ardındaki ontolojiyi tespit etmenin zorunluluğuna işaret etmektedir.[12]

Bu açıklamadan sonra (luhrmıas'ın sosyoloji ılc felsefe arasında var olduğum» söylediği ve kurduğu bağlar konusunda yaptığı Üçlit tasnife geçebiliri?.. Birincisi, 19fi0'larda yayımladığı bir kitabındı* sosyolojinin kaynağının felsefe olduğuna ilişkin bir önermeyi içeriyordu.[15] Bu konuda etraflıca açıklama yapmamıza gerek yok. Aristo'dan başlayıp Montesquieu yc kadar ve batta Conuc'un beyrnı ettiği bağımsızlık ilanına kadar, biliyoruz, bizatihi sosyoloji tarihi bu önermeyi reddedilmesi mümkün olmayan örneklerle doğruluyor. Fakat burada yine de eklememiz gereken bir husus var Şimdiki zamanı düşünmeyi hedefleyen çağdaş felsefe, tıpkı sosyoloji gibi ampirik bilimlerin de teorilerini kurma amacını muhafaza etmeye devam ediyor. Ve hatta, daha da ileri giderek toplum teori* lerinin temel kavramlarını belirleme işlevini de üstlenmekten vaz* geçmiş değil. Demek oluyor ki, felsefenin sosyolojinin temelini oluşturması yalnızca geçmişe ait, sosyolojinin tarihiyle ilgili bir husus değil. Bu tespit, tekrarlamakta yarar var, önemli, önemli, çünkü bizim de yukarda belirttiğimiz gibi, yeni toplumsal oluşumları analiz etmek için sosyoloji yeni bir kavram çalışmasının gereğini duymakta ve her yeni kavramsallaşma döneminde olduğu gibi şimdiki kavramsallaşma çabasında da felsefeye Önceleri olduğundan çok daha büyük bir muhtariyet içinde/

Daha sonra, 1981'de yayımladığı “iietişimsel eylemin teorisi” konulu ve yeni sosyolojik bakış açısının belirlendiği bir kitabında Habermas felsefe ile sosyal bitimler arasındaki ilişkiyi gözden geçiriyor ve bu sefer her ikisini de aynı düzeyde görmenin doğru olduğunu belirtiyor. Felsefecinin bundan böyle sosyal bilimcinin dilinden konuşması gerekliğini ve sosyolojinin bilimsel objeleri ile bakış açısını kendisine mal etmesinin önemini savunuyor. Aslında

* Bao felsefesinin gelenekle) diyarı, bitiyoruz, Avrupa'ydı. Almanya, Fran», İngiltere XX. yüzyılın ortalarına kadar başı çeken Ülkelerdi ve rakipleri yoktu. Şimdi ise bu tekel kırıl* mı? gibi gözüküyor. ABO de felsefe alanında, özellikle hukuk felsefesinde ve siyaset felsefesinde, çok büyük bir patlama yaşanıyor. Bunun bir rastlantı olmadığını düşünmek gerekiyor. "Yeni dünya düzeni" olarak adlandırılan toplamların yeniden-yapılanması sürecine girilmişken ve yeni kurumlaşmaların tesis edileceği bir dönemde yeni bir kavramsal-•aşmanın da temelleri atılıyor. Yaratacağı ve şimdiden yaratmaya başladığı olağanüstü toplumsal ve ekonomik dengesizliklerden ötürü küreselleşmeye karşı olan düşünce akımlarının da “sömürü", "bağımlılık" gibi XIX ve XX yüzyılın büyük bir bölümünü tahlil etmeye elveren klasik Marksist kavramların dışında yeni kavramlar üretme arayışında ya da bu kavramları yeniden tanımlama çabasında olduklarını biliyoruz. Çokfcüfcürcütuk akımının üzerinde odaklaştığı kavramlar bu arayışın iftdeJendihlişı olarak değerlendirilebilir. Ne var ki, bu kavramların çıkış noktası da ağır bir bedel ödeyerek küreselleşmenin gadrine uğrayan ya da uğrayacak olan ülkeler degıl. yine ABD ve genel olarak Anglosakson dünya.[14]

bu konulan işlediği yeni kitabında iletişimsel eylemin teorisinin bir felsefe çalışması değil, kendi eleştirel normlarım gerekçelendirmeye çalışan bir toplum teorisinin başlangıç noktası olduğunu açıklıyor. Ona göre, Weber ve Durkheim gibi sosyologlar da son tahlilde tıpkı filozoflar gibi incelemelerini akü üzerinde sürdürmüşlerdi. Weber'in modemite analizlerinin ortaya çıkardığı ve şimdiki zamanı tanımlayan ve şimdiki zamana özgü olan toplum, larda meydana gelen "anlamın yitişi" ve "özgürlüğün yitişi* nosyonları, hedefi şimdiki zamanı incelemek olan modem felsefe için değerlendirilmesi gereken sorunlardı. Keza, Durkheim in "dinsel hayatın basit biçimleri" konulu ve ilkel toplum!ardaki dinsel rituelleri incelediği çalışması da Habermas'ın felsefesi için önemli bir esin kaynağı teşkil edebilirdi. Zira, bilindiği gibi, bu ünlü incele* meşinde Durkheim, sözkonusu ritüelleri toplulukların kutsallık teması çerçevesinde bütünleşmesini sağlayan ve kaybolma potansiyeli taşıyan toplumsal konsensüsün yemden oluşmasına yol açan kolektif faaliyetler olarak yorumluyordu.

Bu fikir, toplumlann bir kereye mahsus olarak kurulmuş *ebet müddet* bütünler olmadığını düşünen ve kendilerini idame edebilmelerinin koşulunun sürekli etkileşimlerle toplumun üyeleri arasında meydana gelen iletişimin olduğunu savunan Habermas için, hiç şüphe yok ki, benimsemesi ve felsefesine dahil etmesi gereken sosyolojik bir bulgu teşkil ediyordu. O halde, felsefenin şimdiye kadar kendi has bahçesine ait olan ussallık sorunsalını sosyolojinin bu alanda edindiği ampirik bilgi kazarummdan faydalanmasında herhangi bir sakınca olamazdı.[15] Gerçekten de, Habermas'ın geliştirdiği iletişim teorisi, esasta felsefi temellerinden, kuşkusuz, uzaklaşmamak kaydıyla, sosyolojik araştırmalarla işbirliği yapmaya ve diğer yandan da, bu araştırmalara yeni bir zemin hazırlamaya elverişli bir teori olarak karşımıza çıkıyor. Pozitivist yaklaşımın sosyolojide egemenlik kazanmasından beri meydana gelmiş olan aynlık, Habermas'm felsefe ile sosyoloji arasında savunduğu bu işbirliği ve ortaklık, onlann nikâh masasına oturmasına yol açmış oluyor.

Ne var ki, bu izdivaç da pek uzun ömürlü olmuyor. Habermas felsefe ile sosyoloji arasındaki ilişkileri üçüncü kez ele alıyor ve bir önceki tutumunu taslıih etme gereğini duyuyor. Çünkü Habermas yukarda belirttiğimiz çalışmasından on yıl sonra felsefesini çok daha belirgin bir biçimde normatif temellere oturtmak istediğini ifade

edivor. Mensubu olduğu Frankfurt Okulu nun eleştirel teorisini derinleştirmek ve şimdiki zamanı kıyasıya sorgulamak artık onun başlıca hedefi. Bu hedefin ise sosyoloji gibi ampirik bir bilgi *corpus*'u (külliyatı, bütünü) olan bir bilimle bağdaşık olması ona göre müminin değil. Düşüncesinin bu yeni aşamasında Habermas Aydınianmadan bu yana felsefenin esas amacı olan ussallık teorisinin yine Aydın! anma'nın bil' çocuğu olan sosyolojinin ışığı altında gelişmesinin artık mümkün olmadığını ifade ediyor. Yine de, bizzat, kendi inisiyatifiyle kurulmuş olan diyalogu koparmaktan da yana değil.

Bu aşamada, sosyoloji ona göre, felsefe için merkezi bir önem taşımaktan çıkmış olmakla beraber yine felsefefeyle ilişkilendirilmeye devam edecek ve fakat bu sefer eşit düzeyde bir işbirliği çerçevesinde değil, sosyoloji felsefeye bir nevi tabi olacak, felsefe sosyolojiyi ihtiva edecek ve etmeli. 1992'de yayımlanan "hukuk ve demokrasi söylemine katkı" konulu yeni kitabında siyaset sosyolojisinin yetersizlikleri ve sınırlan üzerinde duruyor ve siyaset felsefesinin sosyolojinin saflarına geçmesinin sakıncalanna işaret ediyor. Sosyolojinin gerek Marx'in gerek pozitivistlerin çalışmalarında hukuku önemsizleştirici, toplum üzerinde Marx'in deyimiyle ancak "üst-yapısal" ve dolayısıyla asalak ve tali bir konumda olduğunu ileri süren tavırlarının yanlış olmakla kalmayıp, özellikle demokrasi açısından sakıncalı olduğunu belirtiyor. Pozitivistlerin "doğal hukuk" kavramını kıymeti harbiyesi olmayan, değersiz bir nosyon olarak değerlendirmelerine de şiddetle karşı çıkıyor. Weber'in iktidar ve meşruluk olgularına ilişkin analizlerinin herhangi bir aksiyolojik sorgulamaya tabi tutulmaksızın yalnızca olgusal bir değerlendirme konusu olmasını kabul etmenin ise, etik açıdan kabul edilmez olduğunu belirtiyor.

Çünkü, Habermas'a göre, Weber'in analizleri normatif açıdan meşruluğu olmayan bir iktidarın da yasallığına dayanarak hukuk devleti içerisinde de pekâlâ var olduğu gözlemine dayanıyor. Bu gözlemi yaptıktan sonra, onun sonuçlarının demokrasiyi yıpratıcı ve zedeleyici olmasına karşı tavır koymamış olmasını yeriyor. Gerçekten de, meşruluk bahsi açıldığında Habermas'ın yanıtlanmasını istediği sorular var. örneğin, bir yargıcın verdiği kararın meşru olduğuna hüküm verdiğimizde, bu hükmü neye dayanarak veriyoruz? Yargıcın yasayı büyük bir sadakatle bire bir uygulamış olmasına mı, yoksa insan haklarını ve genel etik ilkelerini kale almış olmasına mı?

Bu somlara Habermas'm verdiği yanıtların ne olacağı sorduğu sorulardan belli. Ama Habermas'm gözünde sorun Weber'in bunlara vermiş olduğu yanıtlarda Bunun içindir ki, ona göre, Weber'in savunduğu ve daha önce de gördüğümüz "aksiyolojik yansızlık" ilkesinin siyaset felsefesine olduğu gibi aktarılması demokrasi ilkelerinin inkân anlamına geliyor. Ama bu darboğazdan çıkmanın da yolu yok değil. Habermas'a göre, siyaset sosyolojisi çağdaş demokrasilerde var olan aksaklıkları ve çarpıklıkları ortaya çıkararak önemli bir işlev görmüş, bu tür demokrasilerin foyasını meydana çıkarmıştır. Ama daha da önemlisi, etik ve siyasal rasyonaüteye gerekli vurguyu yaptığı takdirde siyaset sosyolojisi olgusalcı tutumunu ve ampirik analizciliğini kendiliğinden aşacaktır, normlar bazında ilerlemesi mümkün olacakt ır. O halde ve böyle bir durumda, felsefenin sosyolojiyi bünyesine almaması, yani sosyolojinin felsefeye dahil olmaması için hiçbir neden yoktur.[16]

Bu anlatımdan anladığımız, Habermas'm siyaset sosyolojisi üe felsefenin yakınlaşmasına olumlu baktığı. Zira, sosyolojiye karşı yönelttiği tüm eleştirilere rağmen ondan vazgeçmeye ve onsuz bir felsefeyi düşünmeye razı görünmüyor. Ona göre, sosyoloji felsefeye eşlik ederek felsefenin normatif bazda çalışmasına ampirik kanıtlar getirmek suretiyle onun spekülasyonlardan arınmasına katkıda bulunabilir. Nitekim, sonuç itibariyle sosyolojiyi felsefeye bağlamayı öngören kitabında şöyle diyor "Normatif amaçlar güden bir demokrasi teorisi sosyal bilimlerin nesneleştiricüğmi ve ampirik stratejilerini pekâlâ *ödiinç* alabilir".[17] Habermas'ın ülozofik eyleminin nihai amacı siyaset sosyolojisinin, ampirik alanda faaliyet göstermesi kesinlikle mümkün olmayan siyaset felsefesiyle bu çerçeve dahilinde, yani bir tür destek kuwet olarak eklemlenmesini gerçekleştirmek.

Sosyal bilimlere karşı siyaset felsefesi

Ne var ki, Habermas'm şimdiki zamanın felsefesi için sosyolojiye tanıdığı bu koltuk değneği işleri, bu mütevazı konumlanma büe Claude Leforı tarafından tümüyle ve şiddetle reddedUebilmekte. Bir siyaset felsefecisi olarak onun amacı toplumsal da\îanışlann "yaşanılan" anlamlarını saptamak, bu davranışların aktörlerinin sozkonusu davranışları nasıl yorumladıklarını ve onlara yükledikleri anlamlan belirlemek. Lefort'un bu vaziyet alışı, hemen anlaşılıyor, daha önce gördüğümüz Husserl fenomenolojisiy'

|e büyük bir yakınlık arz ediyor. Gerçeklen de, Fransız fenomenoloji okulunun büyüklerinden Maurice Merlcau-Ponly'nin öğrencisi olan Leforl, siyaseti kavramanın da ancak fenomenolojinin doğrultusunda mlimkün olalı ileceği görüşünde. Ona göre, bilim ile fenomenolojiniı yöntemi birbirine zıt yöntemler. Bilim "yaşan ı-lan"dan uzaklaşmayı öngörüyor, "yaşarulan"ın soyut modelini oluşturmayı hedefliyor. Bunu yaparken de ister istemez somut olanla bağlannı koparmaya yöneliyor. Oysa ki, fenomenolojinin amacı "yaşanılan'la buluşmak, ᵘyaşanüan"m içkin anlamına ulaşmak, bireyler ve toplum nezdincleki yankılanmalannı ve taşıdığı anlamlan tespit etmek. Lefort'un 1978-1986 yıllarında yayımlanan yazılanrdaki niyeti de, işte, bunu başarmak: "Zamanımızın deneyimlerinden fışkıran sorulara çare aramak için siyasal olanı düşünmek ve yeniden düşünmek" gerekir diyor.[18] Kendine tayin ettiği amaç şekillenmiş bulunmamaktadır Toplumsal olanın fenonıenolojik incelemesinden hareketle, siyasal olanı düşünmenin ve siyaset felsefesinin yeniden temellerini atmanın yolunu bulmak.

Ona göre, şimdiki zamanı düşünebilmesi için siyaset felsefesinin her şeyden önce kendini onarması gerekecektir. Felsefeye bulaşmış olan ve onu zaafa düşüren yabancı düşünce tarzlarından arınması için özellikle bilimin bakış açısrnı tasfiye etmesi bir öncelik teşkil etmektedir. Fikir babası Merleau-Ponty ve siyaseti fenomenolojik bir incelemeye tabi tutmanın zorunluluğunu savunan Hannah Arendt gibi, o da bilim ile felsefenin temelde tamamen ayn iki farklı araştırma türii olduğunu düşünmektedir.[19] Arendt, bilimin esas amacının dünyayı duyularımıza sunulduğu ve yansıdığı haliyle görmek ve bilmek, felsefenin esas kaygısının ise dünyayı yorumlamak ve ona anlam kazandırmak olduğunu ileri sürüyor. Bu nedenledir ki. siyaset felsefesinin öncelikli işi siyasal kavramlardan daha çok siyasal deneyimleri ve olayları irdelemek olmalıdır.[20] Kavramlar yalnızca var olan deneyimlerin kavramsallaşmasmı içerir. Onlan soyut düzeyde incelemenin hiçbir faydası yoktur. Ancak belirli deneyimler ve olaylarla bağlamdandıklan takdirde kavramlann analizim yapmanın bir anlamı olabilir. Tek başlarına, belirli bir olayla ya da olaylar dizisiyle ilişkilendıri im ediklerinde ve toplumsal olaydan tecnt edilerek ele alındıklarında bunlar sadece birer sözcükten ibarettirler. Bu sözcüklerin kavram statüsüne erişmesi ancak belirli olayların ve deneyimlerin kavramsailaşmasıyla mümkündür ve o zaman ancak belirti bir içerik ve anlam kazanmış olurlar. İşte, aynı doğrultuda.

Lefort da soyut bir felsefeyi reddediyor, “olayca bağlantılı bir felsefenin kurulmasını öneriyor.[21]

Siyaset felsefesinden bilimi püskürtmenin gereğini salık verirken, Lefort Özellikle siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisinin felsefeyi bulandırdığım ve bu nedenle de siyaseti fılozofik düzeyde düşünmenin zorlaştığım bildiriyor. Diğer yandan, siyaset sosyolojisinin nesnelleştirici boyutu aynı zamanda nesneyi yansız bir biçimde kavramaya yatkın olan tarafsız bir öznenin varlığım da varsaydığına işaret ediyor. Bu, ona göre, siyaseti anlamayı engelleyen pozitivist bir Aksiyondan ibaret. “Her şeyi bilim izah eder”, “Her sorunu bilim çözer” şeklinde ifade edilen bir kurgudan ibaret. Ve gerçekte, bilimin de meşruluğunu zedelemeye yol açan bir “bilimcilik", yani bilim üzerine inşa edilmiş olan bir tutum ve ideoloji. 0 halde, siyaset sosyolojisi ile siyaset felsefesi birbirine tümüyle ters düşen bilgilenme yollan. Buluşmalan ise, felsefeye zarar ve ziyan veren bir işlem.

Lefort’un felsefe ile siyaset sosyolojisini birbirinden ayrıştırma gayretinden Marksizm de eleştiri ve reddiye payım alıyor. lefort, Marksizm’in de temel varsayımının, âdeta içinde yaşadığı ya da tanık olduğu toplumsal olayların bizzat kendisinin de bir oyuncu olduğunu göz ardı eden tarafsız bir öznenin varlığına dayanmasından şikâyet ediyor. Çünkü ona göre, Marksizm’de yer alan bu “tarafsız özne" konumlamşı, araştırmacı kişiyi belirli bir toplumda, aslında bir insan kalabalığına, beşeri bir toplum olma statüsünü veren esas olguyu, yani düşünceyi düşünmekten alıkoyuyor. Araştumaeının toplumun nasıl düşündüğünü ve neyi düşündüğünü düşünmesine engel oluyor. O halde ona göre, Marksizm de diğer sosyal bilimler gibi siyaset hakkında üretilen düşünceyi sonuç itibariyle iğdiş etmekten öteye gitmeyen bir fonksiyon ifa ediyor.[22]

Görüldüğü gibi, bir siyaset felsefecisi olarak Lefort’un kendine biçtiği görev siyaset sosyoloğununkinden çok farklı. Siyaset sosyolojisi ya da bilimi, bilimsel nesnesini (siyaseti, siyasal sistemi) toplumda var olan ekonomik, dinsel, hukuksal gibi diğer sistemlerden kesin bir biçimde ayırarak belirlemiş ve tanımlamış olmakla meşruluğunu kazanan bir faaliyet biçimi. Bu itibarla da, toplumsal bütün göz önünde tutulduğunda, siyaset sosyolojisinin siyaseü kavramak ve siyaset konusunda bilgi üretmek konusunda ister istemez “bölgesel” bir konumu var. Ürettiği bilginin niteliği bölge-

sel ya da kısmi. Zira, siyaset sosyolojisinin toplumsal ilişkiler bütünü içinde *siyasal olan*'ı tanımlama ölçütünü *siyasal olmayan* belirliyor. Oysa ki, siyaset felsefesinin amacı siyasete ilişkin veriler toplamak ve onlar arasındaki üişkileri saptamakla yetinmekten ibaret değil. Siyaset felsefecisinin görevi gündelik siyaseti belirleyen olgu üzerinde düşünmek. Toplumda *siyasal olan*'ı düşünmek. Bu farklılaşmanın Lefort için çok büyük bir önemi var. Zira, az önce gördük ki, siyaset sosyolojisi bilimsel objesi olan siyaseti tanımlamak için toplum haritasında birtakım sınırlar çiziyor, siyaseti ekonomiden, dinden ya da estetikten ayrıştırıyor. Bu ayrıştırma işlemi, diyor Lefort, yanlış bir işlem çünkü siyaset ile siyasetdışı alanların birbirinden ayn olmaları tüm toplumlara özgü değil, yalnızca modem toplumlarda meydana gelmiş olan bir farklılaşma. Modemite öncesi toplumlar ya da L. Dumont'un belirttiği gibi Batı-dışı toplumlar" sözkonusu olduğunda siyaset sosyolojisinin yaptığı gibi böyle bir farklılaşmayı vurgulamanın hiçbir açıklayıcı niteliği yok. Gerçekten de iktidar olgusunun evrenselliği konusunu irdelerken daha önce de gördüğümüz gibi, ükel olarak adiandınlagelen toplumlardaki toplumsal ilişkilerin niteliğini siyasal, ekonomik ya da dinsel olarak birbirinden farklı ilişkiler türü biçiminde teşhis etmemize imkân yok.

Oysa ki, Lefort'a göre, siyaset sosyolojisi bu farklılaşmanın tarihsel toplumlara özgti bir hadise olduğunu görmüyor, bu farklılaşmayı üzerinde düşünmeye gerek olmayan olağanlıkta bir olgu olarak değerlendiriyor. O, bu farklılaşmanın, toplumda var olan alanların birbirinden ayrışmasının doğrudan doğruya modem toplumun bir icadı olduğunu düşünüyor ve bu icadın mümkün olmasını sağlayan "olanakların koşulları" üzerinde düşünülmesinde ısrar ediyor. Siyaset üzerinde düşünmek, yani siyaset felsefesi yapmak, işte, bu alanların ayrışmasının kökeninde ne olduğunu düşünmek, modemite-öncesi toplumlann niçin böyle bir ayrışmayı gerçekleştiremediklerini araştırmak. Siyasal alanın bir çeşit özerkleşmesiyle meydana çıkan bu aynşmayı teşkil eden "hadise"yi anlamak için düşünmek.

Siyaset sosyolojisi siyasal sistem hakkında nesnel bir bilgi üretmeyi gözetirken, siyaset felsefesinin gayesi toplumun genel

* Bu konulan daha once gördük. Lefort'un görümlerinin sos/al bilimlere karşı çok ciddi bir tarafgirlik taşıdığını ve kendisinin belirttiği birçok husus üzerinde siyaset sosyologlarının da durduklarını söyleyebiliriz.

biçimlenişi ve bu toplumsal biçimleniş içinde *siyasal otarı m* ortaya çıkması, ortaya çıkmasının koşullan ve düzenlenişi üzerindi* yoğunlaşıyor Bunun içindir ki siyaset sosyolojisi île siyaset felsç. fesini birbirinden ayn tutmak konusunda büyük bir titizlik göste. ren Lefort, bu iki alanın birbiriyle çakışmasını önlemek amacıyla "siyaset" kavramını siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisine bağış, lamayı uygun görürken, *siyasal olan* kavramını siyaset felsefesinin özel kullanımına sunuyor.[25] Ne var ki, felsefeden epey koklu bir kavram ithal etme geleneğine sahip olan siyaset sosyologları, Lefort un filozofık düşünceye özgü bir analiz aleti olarak geliştirdiği bu kavramı da tüm diğer kavramlar gibi kendilerine mal etmekte tereddüt etmiyorlar. Daha önce de gördüğümüz gibi,si^. *scl-siyasal olan* İkilisi siyaset sosyolojisinin terminolojisinde de yerini almış bulunuyor. Tıpkı ilerdeki sayfalarda üzerinde çalışacağımız ve ilkin bir grup felsefecinin tanımlamış olduğu postmodemile kavramı gibi. Ama postmodemizmin siyaset sosyolojisi üzerine yansımalarım ele almadan önce güreciliğin etkileri üzerinde durmamız gerekecektir.

Referanslar

|. R. Boudon ve P. Lazarsfeld, *L'analyse emptnque de la causaliti.* Parıs-La Haye, Mouton, 1965.

2. N. Vergin, "Yeni Siyaset ve Sıyası Partiler", Om, *Toptum* ve *Sıyosöl* Sistem, s. 300.

3. A. Inkeles, ve D. H. Smith, *Becoming Modem,* Hcmemana Londra. 1974 ve R. Inglehart. *Modernization* and *Pottmodcmınbon.* Princeton Universrty Press. 1997.

4. R. Boudon, *La crise de la sociologie.* Drot Geneve-Pans, 1971, s. 14.

5. R. Nisbet, *The Sociological Tradition,* Basic Books. New York. 1966. s. 18-19.

6. R. Boudon, *L'ldtologie*. Fayard. Paris. 1986, s. 267-270. 219-222; M. Weber. "Science as a Vocation'*, *From Max* Weber. Gcrth ve Mills (der.).

7. L. Strauss, *History of Political Philosophy, University of* Chicago Press, 1987 ve *What is Political Philosophy,* Free Press, New York. 1989; Türkçesi için bkz, *Politika Felsefesi Nediri,* Paradigma, Istanbul, 2000.

8. T. Adorno, "Sociologie et recherche empirique". De *Vienne i* Francfort. *La qucrelle Allemande des sciences sodales,* Complexe, Paris, 1957, s. 59-74.

9. S. Haber, *Habermas et la sociologie. Presses Umversttaires* de France, Paris, 1990, s. 17.

10. **j.** Habermas, *Between Facts and Norms.* Cambridge University Press. 1996,

11. L. Strauss, *History of Political Philosophy,* University of Chicago Press, içinde, 1907, s, 1-6.

12. A. Wendt, *Social Theory of International Polina,* Cambridge University Press. Cambridge. 1999. s. 370-379,

13. J. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine,* Kabala Yayınevi. İstanbul. 1998

14. A. D. King, *Culture, Globalization and the World-System,* University of Minnesota Press, 1998; Türkçesi için bkz, *Kürcscllcfmc ve Dünya Sistemi,* Bıkm ve Sanat Kıtabevı, Ankara, 1998.

15. J. Habermas, *Thtone de l'agtr communicatıonnel.* 2. cilt. Fayard. Paris, 1987, s. 421-358; Türkçesi için bkz, *IleVfimse/ iylem*

Kuramı, Kabalcr. İstanbul. 2001.

J6. S. Haber, a.g.e.. s. M 8-119.

17. J. Habermas, Between *Facts and Norms,* Polity Press. Camb *a* ge, 1998. s. 289. n

18. C. Lefort, *Essais sur le politique,* LeSeuil,Paris,1986, s.*y*

19. H. Arendt, *La vie de J'esprit,* I. cilt.PressesUniversrtaire$_s$^ France. Paris, 2000.

20. H. Arendt, *Penser l'ev&nemenc,* Belin, Paris, 1989.

21. C. Lefort, a.g.e., s. 19-20.

22. C. Lefort, a.g.e... s. 255.

23. H. Polder, *Claude Lefort: La decouverte du politique,* Michalon. Paris, 1997, s. 55-58.

14

Siyaset sosyolojisinde görecilik

Güreciliğin çıkmazlan
Gürecilik ve toplundan anlama
Nietzsche'nin dönüşü ve Michel Foucault
Gürecilik, liberal duruş ve ironi: R. Rorty

Gürecilik nosyonu sosyolojiye ilkin "kültürel gürecilik" kavramıyla birlikte girmiştir. Özellikle sosyal antropologların etnosantriznıi yenmek için rağbet ettikleri bu kavram aslında bir kavram da değil, bir tutumu ifade ediyor. Kendi kültürümüzden farklı kültürlere ait olan insanları belirli bir objektiflikle ve doğnı olarak anlayabilmemiz için bize ait olan değerler çerçevesinde yorumlamamamızı öngören bir turum. Bizim kültürümüz uyannea benimsemediğimiz, ayıpladığımız ya da kınadığımız davranış ve hareketlerin karşılaştığımız farklı toplumlarda belirli bir anlam taşıdıklarını ve o kültürlerde olağan olduklarını göz önünde tutan bir yaklaşım. Etnosaıtrik bakış açısının bilimsel araştırmanın yürütülmesinde yol açtığı sakıncalar gidermesi açısından da, hiç şüphe yok ki, dikkate alınması gereken bir duruş.

Ne var ki, bu görüşün de özellikle konu insan ve siyaset, yani insan üzerinde uygulanan eylemler olunca hiçbir pürüze meydan vermediğini ileri sürmemiz mümkün değil. Örneğin, şu veya bu kültürde kölelik gibi bir uygulama varsa ya da bazı toplumlann kültürlerinde kadınlara yapılan baskılar ya da sünnet edilmeleri gibi fiziksel tahribat, gelenek ve törelerinin vazgeçilmez bir unsuru ise, hayvanlan dövüştürerek onları kan revan içinde birbirine öldürtüp bundan hayvan sahiplerinin para kazanması autlardan kalma bir âdet olarak dayatılıyorsa, bizim de etnosantrik olmamak uğruna bu uygulamalan kültürel görecilik prensibi adına doğal karşılamamız ve makul bulmamız tabii ki mümkün değil. Demek ki, kültürel görecilik ilkesine riayet eden tulumun da sınırlan var ve bu sınırlan tanımlayan husus evrensel değerler çerçevesinde elik anlayışımız ile insanüğm korunması kaygı-

sı» »Nitekim. Birleşmiş Milletler tnsan Haklan Beyannamesi de bu sınırlan evrensel değerler temelinde çizen ilk belge. Bİ2e kul türel gorecîlik yaklaşımında etnosantrizm kompleksine kapılmaksızm nerede duracağımızı, durmamız gerektiğini belirleyen bir rehber. Ama diğer yandan ve bu sefer ahlakî kaygılar bir » ruL Giddens de. günümüzde bu sözünü ettiğimiz kültürel gürecilik tavnmn çok ötesinde gelişen bir gürecilik bakış açısının felsefe. sosyoloji ya da edebiyat gibi birçok düşünce alaıucu istila ettiğim ve bu göreciler korosunun sesinin ortalığı kapladığım anlatıyor. Bu koronun hakikat, objektiflik ve evrensellik gibi nosyonları temelsiz bulup birer yanılsama olarak değerlendirmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkan kritersizlik ve dayanak yokluğu karşısında sosyal bilim yapmanın fiilen imkânsız hale geldiğini ya da gelmek üzere olduğunu belirtiyor. Görecilik tutumunun düşünce sistemimizde kök salması ve hâJcimiyet kazanması halinde felsefenin de amaçsızlaşıp gere kçesizleşeceğine işaret ediyor. Başka bir deyişle, felsefenin de var olma nedeninden yoksun kalacağım kaydediyor.[1] Böyle bir göreciliğin hüküm sürmesinin sosyoloji ve felsefe için çanların çaldığı anlamına geldiğini açıklıyor.

Gerçekten de, Cicourel ve Gadamer gibi etnomelodoloji Önderleri 1960'h yıllarda yayımladıkları yazılarla epey zamandır toplumun her an bireylerin imgeleri ve yaşanılan durumlara yükledikleri anlamlar tarafından mütemadi bir biçimde yeniden ve yeniden oluştuğu fikrine bizi alıştırmaya başlamış bulunuyorlardı. Bu bağlamda, hakikat ve nesnellik gibi nosyonların artık tedavülde olmayan birer kalıntı ve geçerliliğini yitirmiş bir felsefenin miras bıraktığı müzelik unsurlar olarak değerlendirilmeleri de olağan karşılanmalıydı. Bu tür bir göreciliğin edebiyat incelemelerine de sıçramış olması metinlerin alabildiğince çok sayıda yoruma tabi tutulmasının meşru sayılmasına kapıyı açmış bulunuyordu.[2] O halde, belirli bir edebiyat eserinin hakikatini anlamak, şifresini çözmek için de kendimizi yormamıza gerek yoktu Edebiyat yazımında hakikat mademki her zaman ve mutlaka yazarın kişisel öznelliğinden kaynaklanan bir hakikat idi, bu hakikati hakikat varsayıp müthiş bir analitik çaba içinde peşine düşmeye de gerek yoktu. O hakikat çünkü, öznel ve dolayısıyla göreceli bir hakikatten öteye gitmeyen bir şeydi. Bunun için bilimsel akıl yürütme yöntemlerini uygulamak yersiz ve fuzuli bir işlem teşkil etmekteydi.

Bir Fuzuli'nin, bir Yahya Kemal'in veya Proust'un, Virginia Woolf ya da Kemal Tâbirin ortaya koydukları hakikat konusunda okuyucu sayısı kadar çok sayıda yorum yapmak pekâlâ mümkün* dii. Hakikatin göreceleştiği bir düşünce sisteminde her şey mümkündü, her şey mümkünler dahiline girmiş bulunuyordu. Felsefeyi. edebiyatı, estetiği, sanatı ve tüm diğer kültür ürünlerini saran bu görecilik düşüncesi tabii ki, siyaset için de geçerliydi.* Bu bakış açısı uyarınca, Dostoyevski büyük bir romancı olarak biliniyorsa, bu kanaat onun nesnel olarak gerçekten de büyük olmasından ileri gelmiyor. Biz, Dede Efendiyi Osmanlı-Türk musikisinin büyük bir bestecisi olarak değerlendiriyorsak, bu değerlen* dimıcmizin de hiçbir iler tutar tarafı ve objektifliği yok. Bizim onları böyle bilmemiz ve değerlendirmemiz, gerçekte, içinde bulunduğumuz toplumsal ortamın bize aşüadığı görüşlerden ve birçok mümkün yorum arasında *bir* yorumdan ibaret. Bu demektir ki, başka bir kültürel ortamın insanları olmamız halinde zikrettiğimiz bu iki şahsı edebiyatın ya da musikinin birer büyüğü olarak değil, sıradan, alelade ve hatta, türlerinin kötüsü olarak da bilebilir ve değerlendirebilirdik. Ama bizim burada üzerinde durmamız gereken husus, bu görecilik vurgusunun bilim alanına da sirayet etmiş olması. Bilimsel sözcelerin de, bilimin dünya hakkında geliştirdiği önermelerin de "son tahlilde", yani eninde sonunda herhangi bir objektif dayanağı olmayan bir söylem olarak değerlendirilmiş olması.

Göreciliğirı çıkmazlan

R. Boudon, değerlerin ve bilginin nesnelliğini incelediği bir kitabında, işte, bu konuya parmak basıyor ve sözünü ettiğimiz lu kültürel görecilik yaklaşımının en mükemmel bir biçimde muhkem olduğu varsayılan, sapasağlam bildiğimiz en son kaleyi de, yani bilimi de fethetmesinin ortaya çıkardığı sakıncalara işaret ediyor.[4] İşin ilginç tarafı, kültürel görecilik bilime ve bilimsel faaliyet alanına sızma işlemini daha önce de çalışmasına değinmiş olduğumuz büyük (yani, bizim öyle bildiğimiz) bir bilim tarihçisi ve felsefecisi olan Kuhn'un ortaya atmış olduğu görüşler vasıtasıyla ve onun argümantasyonu sayesinde gerçekleştiriyorlar. Bilindiği gibi, Kulın bilimsel eylemin belirli bir paradigma çerçevesinde cereyan eden bir eylem turu olduğuna dikkati çekmişti. Paradigma ise, daha önce gördük. Weber'iti tarif ettiği *Weltanschauung,* yani bir çeşit dünya goruşu ya da

daha net bir ifadeyle, kültür gibi anlamamız gereken bir kav. ramdı.

O halde, mademki, bilimsel eylem belirli bir paradigma iç,$_n$. de yer aJmaktadır, yani bir kültür içinde yer almaktadır, hiçbir kültürün diğerine oranla üstünlüğü savunulamayacağı gibi, hiç. bir bilimsel paradigmanın da diğerlerinden üstün olduğu ileri sürülemez. Üeri sürülse dahi, bunun böyle olduğu kanıtlanamaz. Ama bu bakış açısı ve mantık uyarınca, bilimde de göreceli bir yaklaşımı zonınlu kılan sadece kültürlerin, yani paradigmanın öznellik katsayısının yüksek olması hususu değil. Bili m adamının ya da bilimkadımıun bilimsel araştırmasını yürütmek için seçtiği yöntemin de gerçekte, o yöntemin söz konusu araştırmanın objesine en uygun yöntem olduğu için seçilmediği belirtilmek isteniyor. Burada yöntem seçiminin de araştırmacının sübjektif değerlendirmelerine bağlı bir işlem olduğu söyleniyor.

Nitekim, Paul Feyerabend 1975'te bilimde kullanılan yöntemler) konusunda yazdığı kitabında yöntemin çoğu zaman gelişigüzel, yani araştırmacının kişisel tercihlerine dayanılarak seçildiğini bildiriyor ve objektifliğe ve hakikati bulmaya hizmet ettiğini düşündüğümüz birçok yöntemin aslında tüm bilim tarihi boyunca sadece ve sadece tek bir prensibe dayandığını söylüyor Bu prensip, "her şeyin işe yaradığı" prensibi. Feyerabend, büimadamımn veya bilimkadınının yöntem seçmede "usun sesi'ni dinlediğini üeri sürmesine de itibar edilmemesi gerektiğini zira "usun sesi" olarak tanımladığı şeyin, gerçekte, yetiştiği ortamda öğrendiklerinin olsa olsa "artçı-etkTsinin bir nedensel sonucu olduğunu ifade ediyor. Usun hâkimiyetine bu denli kolayca boyun eğmesinin ardındaki nedenin ise onu sadece tatmin etmeye yarayan ve zihinsel konforunu sağlayan bir *siyasal manevra'dan* ibaret olduğunu belirtiyor.[5] Bu durumda, tabii, bilimin ürettiği sözcelerin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda fikir yürütmek safdilliğin ta kendisi olmuş oluyor. Herhangi bir bilimsel sözce konusunda kanaat belirtme hakkına sahip olduğumuz tek şey söz konusu sözcenin anlamlı olup olmadığıyla ilgilidir. Göreciİik uyarınca, bilimsel sözcenin anlamlılığı da -varsa şayet- doğal olarak söz konusu sözcenin üretilmiş olduğu toplumsal ortamla doğrudan ilgilidir. Bu nedenledir ki. örneğin, kapitalist büyüme modelini bilimsel bir sözce olarak belirlemiş olan bir toplumda bu ekonomik

biiyünte modelinin anlamlılığı vardır. Başka bir toplumsal ortıımdn ise sözkonusu model ne yanlıştır ne de doğru; sadece anlamlılıktan yoksundur.*

Gerçi, toplumsal faktörlerin bilimde de etkili olduklarını kavramak Kuhn, Feyerabend ve görecilik akımının birkaç üyesine daha ait olan yeni bir buluş değil. Yeni olan, bilimin bu t oplumsal etkilenmeden ötürü objektifliğinin yadsınması, Kuhn gibi önemi tartışılmaz bil* bilimcinin “usa elveda" etmiş olması. Bilimin nesnellikte temellenmediği, objektiflikten uzak olduğuna dair görüşün adı geçen göreci bilimadamlan tarafından “bilimsel olarak", yani bilimsel bir argümantasyonla kanıtlanmaya çalışılması. Yeni olan, yeni bilim camiasının bizatihi bu argümantasyondaki çelişkiyi göz ardı etmekten hiç yüksünmemesi, böylelikle göreciler kervanına katılımın engellenmesine yönelik ciddi bir itirazda bulunulmaması.

Görecilik ve toplumlan anlama

Az önce Kuhn’a gönderme yaparak “usa elveda"dan söz ettik. Gerçekten de, deyim yermdedir ve bu deyimin yanı sıra "hakikate elveda"dan da söz etmek pekâlâ mümkündür. Çünkü burada söz konusu olan, us yoluyla varılan ve us yoluyla varıldığı içindir ki. tek olan hakikatin tekliğinin hedef alınmış olmasıdır. Görecilik olgusunu vurgulayan düşünce sistemi hakikatin tek olduğuna ilişkin genel kanaati sorgulamakta, sorgulamakla da yetinmeyip reddetmektedir. Göreci tezler bize birden fazla sayıda hakikatin var olduğunu ve bu hakikatlerin de yine göreceli hakikatler olduğunu bil-

* Bu husus bize İtalya'nın Güney bölgesi Mezzogıomo'nım kapitalist sermaye bmkımı biçimine geç intikal etmesiyle ilgili 19601ı yıllarda dilden dile dolaşan bir fıkrayı hatırlatıyor çok gelişmiş. çok kalkınmış ve başarılı bir lopitaltst rasyonakteye ulaşmış Kuzey'inden bir Milanolu turistik bir gezi için ülkesinin Güney'ine gider. Antik bir kentin kalıntısı (iç beş şutun arasında gezinirken bir agacm altında uyuklayan bir köylüyü görür Milanolu varlıklı adam, yoksul olduğu her halinden belli olan köylünün gamsa bir biçimde sere serpe ve miskin miskin oturmasına şaşar. “Niçin çalışmıyorsunrdiye sorar. Koylu. "Niçin çalışayım ki?" der. Milanolu yerli turist, "Olur mu? Çalışman (azım. Para kazantrsei, derde kendine bir ev alırsın" diye yanıtlar. Bu sefer, köylü hayrede bakar ve "Para kazanmak, derde ev almak benim neyime W'der Milanolu, Güneyli köylüyü ikna etmekte karartor "Otur mu, canım? Para kazanmak iyi bir şey. para kazanman lazım. Çalışırım, kazandım parayı biriktirirsin, tahvil falan alırsın, sonra kendine bir ev alırsın, daha sonra da emek! okıp, yan geiip otururs un, hak ettiğin şekilde dinlenirsin" diye üsteler. Kapitalist frurok uyarınca anlamlı olan bu önennin Mezzogıomotu koylu tçm hiçbir anlamlılığının olmadığım ifade eden yanıt hazırdın "Kendimi neden bu kadar sıkıntıya sokayım ki? Hem bütün bir omur çalışıp, ilerde emekli olup dinlenmek de ne demek oluyor ki? Görüyorsun, işte, ben zaten şimdiden dinleniyorum". Gününu gün etme manoğiyta donanmış koykimûz ıçm para kazanmak uğruna didinip harap düşmenin anlamı yoktur.

dirmektedir. Örneğin. Kuzeyin hakikat olarak bildiği bir şeyi Gy. ney hakikat-dışı olarak algılayabilmektedir Bu tespitin doğruluğa nu teslim etmek gerekmektedir. Görecilik hakkında kişisel kanaatimiz ne olarsa olsun ve yukarda değindiğimiz etik ve insan hakları konusundaki çekinceleri de dikkate almak kaydıyla, gerçekten de, kabul etmek gerekiyor ki, kültürel görecilik yakiaşunlanıun tespitleri gözlemleyebildiğimiz ampirik gerçekliği layıkıvla yansınyor. Evei, bu tespitler yalnızca sayfa altına not düştüğümüz İtalya örneğinde olduğu gibi Kuzey VJeki ve Güney deki anlamlılığın göreçeliğine işaret etmiyor ve bu tür bir örnekle sınırlı değil, içinde bulunduğumuz küreselleşme döneminde evrensel-yerel, Kuzey-Güney toplumlarmda var olan anlamlılığın farklı mantıklar, farkb paradigmalar uyarınca şekillendiğini de bize hatırlatıyor.

Ama görecilik bununla yetinmiyor. Bilimin dahi göreceli temellere dayandığım anlatan bu bakış açısı, bize toplumlann çeşitliliğini anlamamız ve açıklayabilmemiz için yeni bir pencere açıyor. Örneğin fai klı ülkelerdeki siyasetin -söz konusu siyaset aynı hukuksal ilkeler ve prosedürler çerçevesinde çizilmiş ve belirlenmiş olsa bile- anlamlılığının çok değişik olabildiğini fark etmemiz için farklı bir zihni duruş edinmemizi sağlıyor. Göreci bakış açısı, örneğin, devlet kavramının -ve unutmayalım, bizatüü aygıtuun da- devlet ebet, müddet anlayışının hâkim olduğu Türk toplumundaid anlam özgüllüğünü kavramamız ve devletin Türk toplumundaid anlamlılığının söz gelimi İtalyan ya da Arap loplumlanndaki ardamdan çok farklı olduğunu görebilmemiz için bize bir yol haritası çiziyor Devlete yüklenen anlamın farklı oluşu, farklı toplumlar tarafından devlete atfedilen "önenTin de değişik olması sonucunu doğuruyor. Göreci bakış açısı, dört dörtlük ve tanı teşekküllü diyebileceğimiz, totaliter ve devlete tapmakla tanımlanan bir faşizm deneyiminden bundan yalnızca 60-70 yal önce geçmiş olan İtalya'da -bugünkü olabildiğince çoğulcu ve sitil toplunwnerkezlj siyasal iklimine bakacak olursak eğer- Mussolini olayının toplumsal dokuya nüfuz edememiş olan bir anlamdan, bir *cptfenometı'övn* ibaret olduğunu ya da tarihin bir yol kazası olduğunu bize gösteriyor. Diğer yandan, bu bakış açısı, tarihinin hiçbir dönenimde (Osmanlı dönemi dahil*)* to-

• Eprfenomen kavramını Ahmet Cevızcı *felsefe Sözlüğünde* şöyle açıklıyor "B*r sûrece eşlik eden, aynı surecin daha sonraki gelişiminde hiçbir rolü bulunmayan, surece hçb°' özse! katkısı olmayan ikincil oge ya da yan urun, başka bir olayla birlikte var olsa, başta bir surece eşlik etse de, o olayın ortaya çıkışında veya o sürecin oluşumunda hıçtar talkı* bulunmayan olay'. Eprfcnomen oraya çıkan olayın üzerinde görünümse! olarak var olan ve fakat olayın ıç dinamiğinden kaynaklanmadığı gibi, alı bir işlevi olan bir olay

taliler bir siyasal kültür üretmemiş ve faşizmi biçımsel-hukııksal bovuluyla hiçbir zaman yaşamamış olan Türk toplumunda devlet-merkezli ve otoriter telakkilerin günümüze dek hâkim olmalarının nedenleri konusunda ipuçları veriyor.

Goreci bakış açısı, örneğin Avrupa Birliği çerçevesinde, iiye Ülkelerin devletlerinin egemenlik haklarından ve yetkilerinden belirli ölçüde teker teker birlik lehine feragat edebilmiş olmalarına karşılık, Türkiye'de devleti yönetenler ile halkın azımsanmayacak bir bölümünün bunu niçin ulusa! egemenlik ve bağımsızlık ilkesinden kabul edilmesi mümkün olmayan bir taviz olarak değer lendirme eğiliminde olduğu konusunu lalüil edobilnıenüz için ışık tutuyor Benzer bir yaklaşımut izlenmesinin siyaset dışı konulara da açıklık kazandırabildiğini görebiliyoruz. Nilckim, kıillıirel gorecilikle hiçbir yakınlığı olmadığı bilinen Francis Fukuyama da çeşidi toplumsal ilişkiler çerçevesinde var olan (ya da olmayan) güven olgusunu incelediği kitabında, aile kavramına ve korunumu atfedilen anlamlılığın toplumdan topluma çok farklı olduğunu, bu konuda Alman toplumu ile Italyan toplumu arasımla hiçbir benzerliğin olmadığını anlatmaktadır>h

Sosyal bilimleri bu denli etki abuıına nkuı gonrilığin orkaplnmnda Alman filozofu Nietzsche mn düşüncelerinin yer aldığı konusunda geniş bir mutabakat vur.[7] Bu fılozof-düşünür (bazılarına göre sadece düşünür), bilindiği gibi, popüler kültürde “supermen" imgesine dönüşen *iisl-hLstm* kavramıyla ııı salınış ve yediden yet nıişe birçok insanın hayalimle ız bırakmış olan -Deloıızr'ün deyişiyle- bir “anti-filozof tır.[8] Ama bizim burada oıa atıfla bulunma gereğini duymamızın nedeni bu değil. Bize göre, onun hakkında birkaç açıklamada bulunma gereğini duymumtzıtı nedeni, oiuıı güreciliğin ve önce gördüğümüz Koucault’ıın başlıca ilhanı kaynaklarından biri olmasının yanı sim, ilerdeki sayfalarda göreceği *miz* postmodenıist düşünceyi de etkilemiş olmasıdır.

Niotzsche'nm dönüşü ve Michel Koıicault

“Elinde çekici", Nietzsche pullan kırıyor, modem dımyanm t um değerlerini -değerini yitirmiş, doğersizleşıiüş değerlenin bir

• Fukuyama aile yapıtının ve aileye nale edilen ©nem ve anlamın loplunıUrm ekonomilerine ve tahıp olduktan sıyaul tıueme de etkili ©ldufunu belirtiyor. Yaptığı analla, ailenin çeptl» toplumlarda »h«p olduğu farklı anlamlım ekonominin ve uyaıeOn anlımhhgryta bağlantılı olduğunu ortaya çıkarıyor

bir salvoya tutuyor. Tann'nın "ölümü"nü ilan etmekle bütün bir Batı düşüncesini amansız bir eleştiriye tabi t utan, Aydınlanma hareketinin prensiplerini de elekten geçirip reddeden ve onlan üj. müyle çürüten Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlıkta temellenen **ahlak** da geçerliğini yitirmiş ve o da bizatihi Hıristiyanlık gibi güçmüş tur. Çünkü Hıristiyanlığın vaz ettiği "zayıf insanların" ve "avamın isyan" ahlakı, mutlak hakikate dayanmamakta, gerçekte, o donemde toplumda hâkim olan değerlere tercümanlık etmektedir Koşullann değişmesiyle, dinde temellenen bu ahlak, beklenen akıbete uğramış ve çökmüştür. Bu dinin ve dinden kaynaklanan ahlakın yerini bilim almaya kalkmıştır. Ama bu da nafile bir çabadır, çünkü Özellikle Aydmlanmacılann yarattıkları yeni zihinsel iklimde yeni bir ilerleme tutkusu yer almaktadır ve bu ilerleme de ancak bilim sayesinde gerçekleşeceği söylenen bir ilerlemedir.

Nietzsche'ye göre bu düşünce bir safsatadan ibarettir. 0, bunu bilime bir çeşit tapma olarak değerlendirmekte ve bunun da boş bir inançtan Öteye gitmediğini belirtmektedir. Diğer yandan, bilimin bulacağı nesnel hakikatin de zaten mevcut olmadığı görüşünden hareketle, "hakikatQer)"in var oldukları varsayılsa dahi, bunların hiçbir temele dayanmadığın] ileri sürmektedir. Bu duruş, onu 'antitemelci" bir füozofik yaklaşımın belli başlı öncüsü olarak konumlandırmaktadır. ' Çünkü Nietzsche, yalnızca dinin iflas ettiğini ilan etmekle yetinmemiş, bilimin hükmünün sürmesi olayının da sona erdiğini bildirmiştir. Çünkü o, tıpkı az önce zikrettiğimiz göredler

* Temelcilik. bilginin başka bir temellenmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan öğretidir. Temelciiiğin esas tezi, dünyaya dair bilgimizin, kendilerinden kuşku duyulmaz inançların meydana getirdiği bir temele dayandığı görüşüdür. Aydınlanma'dan önce bilginin nihai temeli Tanrı iken. Aydınlanma hareketiyle birlikte bu temel us olmuştur. Descartes'çı temelciiige göre, "sal akıl" sahibi olan öznenin cogfto'su (düşünmesi. düşünme yetisi) hakikati bulmaya muktedir olan güvenilir bir yoldur (bkz. Ahmet Cevizli). Bu geleneğin uç bir örneği daha sonra pozitivistlerın daha öncegordüğümu2 "bilimcilik" öğretisine yol açmıştır. Türkiye'de ise Descartes'çı bir ussallık uğrum ve ne yazık ki onu pek anlamadan içine düşülen bilimciliğin yansımaları saymakla bitmez "bilim diyor ki". "bilim halleder", "bilim geldi, din gitti" türünden sözceler bu ülkede özellikle vülger bilim ya da amiyane bilim çevrelerinde çok rağbet görmektedir. Hattı bu görüşü karikatür haline getirenler dc yok değildir: Öğrencilerin şamatasına tozan tur öğretim üyesi bir gün çok sinirlendiğini şöyle anlatmıştı: "Biliyorum, bir bılimadamı da* rak sinirlenmemem lazımdı çünkü bilime inanan insan sinirlerine yenik düşmez" Neden düşmezmiş» Sinirlenmiş olmanın ya da olmamanın bılimadamlığıyla ne alakası var. diye soramadık. Ama bu açıklama sayesinde "bılımadamınm" sinir sistemi olmadığını, herkes gibi onun da bazen "canına tak" etmediğini, onun da duygulan olan bir insan olmad$-m, onun herkes gibi bir yığın insanı zaafla donanmamış olduğunu, ussallığının yanı «t* herkeste mevcut olan kocaman bir irrasyonel, yani us-dışı boyutun mevcut olmadı^1 öğrenmiş olduk Bilime bir çeşit tapma hastalığı olan bilimcilik dediğimiz arazın bu *p*-lunç mertebeye dahi ulaşabileceğini gördük.

gjbi, bilimin bulduğu sabitleşmiş bir hakikatin masal olduğunu dil* şünmektedir. Her masal gibi o da geçiri olmaya mahkûmdur. Ve her masal gibi gelmiş geçmiş birçok yorum arasında *bir* yonım olma ötesinde bir değer taşımamaktadır.[9] Bu masal bilim denilen tuzağın kurulmasına yol açmış ve Tann'run yerine bilime tapmayı öngörmüştür İnsanları sanal bir âlemde yaşamaya davet eden bu masalın eninde sonunda müthiş bir umarsızlığa ve netice itibariyle nihilizme* yol açmaması mümkün değildir.

Nietzsche, anlıyoruz ki, bilimi sevmiyor, küçümsüyor. Göreci düşünürlerin ve bu arada Kuhn ve Feyerabend gibi bilimadamlannın artık aşina olduğumuz argümantasyorüan doğrultusunda bilimi şüpheyle karşılıyor. Ama bilime karşı duyduğu fılozofık kuşku onun bir dizi sorular sormakla ve eleştiride bulunmakla yetinmesiyle de sınırlı değil. Bilimi kendisine özgü o ünlenmiş acımasız üslubuyla yerden yere vurmakta tereddüt etmiyor.[11] Ona göre, bilimin şayet bir temeli varsa, bu temel olsa olsa bir ''bilimsel önyargı" olarak tanımlanabilir. Bilimin keşfettiğini iddia ettiği ve dayattığı hakikatin herkes için, her zaman ve her yerde geçerli, yani evrensel olma niteliğine sahip oluşu bir önyargıdır ve bu önyargı, üstelik, "avam"ın görüşüne tercümanlık eden bir önyargıdır... Çünkü herkes için geçerli olan bir hakikatin varlığım kabul etmek dünyaya ilişkin yorumların sonsuz sayıda olabilmesinin peşinen reddedilmiş olması anlamına gelmektedir ki, bu da "insanlığın avam bir çeşidi olan (...) ve kendi fikirlerine dahi güvenmekten âciz olan bilinıadamına" yakışan bir tutumdur.[12] Ama ne mutlu ki, avamı temsil eden bilim artık yeterince tahrip olmuş ve Nietzsche "Dünya bizim için yeniden sonsuz olmaya yani sonsuz sayıda yoruma açık olmaya başlamıştır" diyebilme şansına erişebilmiştir. Ne mutlu ona ki, Aydınlanma'yla temelleri atılan modernliğin, bilimin aracılığıyla yarattığı, ona göre, "tek tip" ve "sürü insanı"nı yücelten sıradanlık dönemine noktayı koymanın zamanı gelmiştir. Avrupa'nın Aydınlanma tuzağının haşuıuza ördüğü çoraptan kurtulmanın sırası gelmiştir.

Nietzsche, hayatının sonuna doğru kaleme aldığı kitaplarda bilime ve ona eşlik eden modernliğe karşı duyduğu nefret, ve üfke-

• Nıeıszche'nin arifine bakacak olursak, nihilizm, "en yuk$ek değerlerin kendi kendilerini degersızleştırdıgıdır Yok olan, amaçtır, 'niçin?' soruvu yanıt bulamamaktadır" ■" Nihilizm, hiçbir şeye inanmamayı ve ba{lanmamayı ve amaçtıtlıgı öngören bir ö|reü. Nıetzsche'nm "antl-felsefesinın" nihilizme yol açtığı kabul edilegdmektedır.

yi giderek artan bir radikallikle ifade etmekte ve Aydınlanma projesinin çöküşünün midesini vermektedir. Gerçekten de, Nietzsche için modernlik kötüdür, kötülüğün ve alçaklığın timsalidir. O kadar ki, "modem olan her şey gelecek kuşaklara ancak kusturucu bir ilaç olarak hizmet edebilecektir".[13] Ama yorumlarının aşırılığı ve tartışılabilirliği bir yana, yine ne mutlu ona ki, büim ve modernliğe karşı insaf ölçülerini aşan acımasız eleştirileri yanlasız kalmamış, göreci bakış açısına ışık tuttuğu gibi, ilerdeki sayfalarda görüşlerine yer vereceğimiz postmodemistlere de esin kaynağı teşkil etmiştir. Hıristiyanlıktan sonra bu kez modernliğin de miadının dolduğunu anlatan "peygamber" Nietzsche'nin burada sadece birkaçını saymak gerekirse, Foucault'dan, Jean-François Lyotard'a, ondan da Zygmunt Bauman'a kadar uzanan -haberdar olsaydı, birçoğunu muhtemelen hiç beğenmeyeceği ve kendisine yakıştırmayacağı- çok sayıda torunu, eski deyimle, geniş bir *ahfadı* vardır. Onlar Nietzsche'nin Aydınlanma ve modernlik baklandaki yorumlarından hareketle, sosyal bilimlerin ve siyaset teorisinin çağımızda belki de en etkileyici akımlarından birini oluşturan postnıodemizmin kurucuları dır.

Gerçi Foucault, düşüncesinin postmodernist öncüllerden kaynaklandığmı hiçbir zaman yazılarında ya da konuşmalarında alenen kabul etmemiştir, ama Nietzsche'nin görüşleri ve perspektifi ile kendi yaklaşımı arasında birçok ortak yönün ve büyük bir fikri yakınlığın var olduğu yadsınmayacak bir gerçektir. Bir kere, Foucault daha önce gördüğümüz gibi, hakikatin ve bilginin iktidarla sıkı bağlar içinde olduğunu belirtmişti. Bu görüş Foucault'nun Nietzsche'den esinlenerek geliştirdiği bir görüştür, zira Nietzsche de "Tanrinm ölümü yle birlikte bilimsel söylemin ve özellikle Aydınlanma projesi gibi bir *meta-anlatı'* run *(meta-narrative)* iktidan sağlamaya ve pekiştirmeye yaradığını yazmıştır. Her ikisi de bilimin ürettiği hakikatin ve bilginin iktidar mücadelelerinin sonucu olduğunu belirtmiştir. Her ikisi de belirli bir toplumda geçerlilik kazanan belirli bir bilgi ya da hakikat biçiminin elde ettiği zaferin bu bilginin ve hakikatin daha değerli ya da ebedi olma niteliğine dayanmadığını, söz konusu zaferin temelinde yalnızca belirli bir grubun kendi iradesini, istencini dayatabilme imkânına sahip olmasının yer aldığını açıklamaktadır. Her ikisi de büyük bir kuşku beslediklen modern toplumun yol açtığı sakıncalara ve tehlikelere dikkati çekmiştir. Foucault da, daha önce gördük, tıpkı Nietzsche gibi çekişmeci, agonistik ilişkilerin üzerinde dur-

makta ve çekişmeyi süresiz bir mücadele biçimi olarak değerlendirmekledir. Agonizm, her ikisi için de meydan okumanın ve direniş e//tos'unun temelini oluşturmaktadır.*

İkisi arasındaki paralellik burada da bilmiyor. Foucault, tarihin bit ilerleme süreci olduğunu düşünen safdilliğe karşı çıkmakla da Nietzsche'rün görüşlerini paylaşmaktadır. Onlara göre, tarihi belirli bir hedefe doğru yönelen bir süreç olarak yorumlamak, yani *teln-olojik* bir okumaya tabi tutmak yanlıştır." Bu bağlamda Nietzsche, bilindiği gibi, Hegel'in öngördüğü gibi tarihin şaşmaz bir biçimde mutlak bilgiye doğru hareket ettiği görüşüne şiddetle karşı çıkmış ve büyük u'yla Us'a karşı beslediği derin kuşkuyu anlatmıştı.

Bunun içindir ki. Foucault Nietzsche'rün *soykütiiksd* tarih anlayışım ödünç almıştır. Ona göre, tarihin soykütüğünü çıkarmak demek, tarihi mevcut çıkarların ve agonistik ilişkilerin ışığında yazmak demektir. Soykütüksel tarih, olayların biricikliğini *(singularity)* herhangi bir monoton ereğin, hep aynı olan bir gayenin dışında olan olaylar olarak kaydetmelidir. TVilısel değişimin arduıda yatan neden, ilerlemeci teorinin öngördüğü gibi şu veya bu nihai hedefe doğru mesafe almaya değil, Nietzsche'nin vurguladığı gibi, *güç istenci*'ne dayanmaktadır. Soykütüksel tarih, olaylan eıt özgün özellikleriyle ele almaktadır. Bu nedenledir ki zaten, soykütüksel tarihin incelediği olay ne bir karar, ne bir antlaşma, ne bir savaş, no de şu veya bu devirdeki saltanat olabilir. Buna karşılık, güç dengelerinin tersyüz edilmesi, iktidar gaspı, belirli bir söylemin bir zamanlar bu söylenü kullananların aleyhine çevrilmesi gibi hususlar soykütüksel tarihin dikkate aldığı konulardır

Foucault, tıpkı Nietzsche gibi, tarihte meydana gelen güç olaylarının kaderin ya da düzenleyici birtakım mekanizmaların kont-

* Ethos bîr toplumun ya di bir sosyal grubun ruhu, davranış ve hissedişi, tmi veya karakter özelliğidir. Toplumun zihin ve duygu haritasını çizer

** Teleolojik yaklaşım, dünyanın belirli bir amaca göre düzenlendiğini varsayar Tarihin belirli bir erek doğrultusunda süregeldiğini kabul eder Bu açıdan bakıldığında.. Aydınlanma projesinde de bir telos. erek vardır. Us'un gakp gelmesi olgusuna dayanan ve top» lumUnn iyileşeceğine inanan ilerleme felsefesi bu ereği Hade eder Chger yandan. R. Nisbet, ilerleme fikrinin ve isteğinin Batı dünyasında en azından î 500 yıllık bir geçmişi olduğunu belirterek, bu düşüncenin, gerçekte, çok sade bir tespitten kaynaklandığım bildirmektedir İlerleme fıkn. "insanoğlunun geriye bakarak geçmişteki i M. barbar ya da bir hiç olduğu durumundan daha ilerde olduğu ve tahmin edilebilir bir gelecekte de Her» lemeye devam edeceği düşüncesine dayanmaktadır" [14] Nisbet bunun adalet, eşitük. özgürlük kadar önemli ve temel bir istek olduğunu düşünüyor Teleolojik yaklaşım, bu temel isteğin saflığını yıcirmiş ve bir çeşit dogmalaşmış versiyonunu teşkil ediyor

rolünde olmadığım düşünmektedir. Bu güçler, tamamen tesadüfi çatışmalar karşısında ortaya çıkmış güçlerdir.[15] Görüldüğü gibj Nietzschenin fikirlerini benimsemekle, 1960'h yılların Fransa'da en önde gelen Marksist filozofu L. AJthusser'in öğrencisi ve kısa bir süre için de olsa, Fransız Komünist Partisi'no üye olmuş olan Foucault, bom Hegel'in hem Manc'ın teleolojik kuramlarından bir kalemde boşanmış bulunmaktadır. Bazı yorumculara göre h(r "Foucault yüzyılı" olan XX. yüzyılın bu önemli Uırihçi-filozofunun düşüncesine Nictzsche'nin felsefesi damgasını vumıuş bulunmak* tadır. Nitekim, inkâr götürmeyecek bu durumu bizzat Foucault şöyle teyit etmektedir: "Nietzsche'ninkine benzeyen düşüncelere borcumuzu ödemenin tek geçerli yolu, bu fikirleri kullanmak, deforme etmek, onların haykırmalarım ve itiraz etmelerini sağlamaktır. Eğer yorumcular benim Nietzsche'ye sadık kalmadığımı söylerlerse, bunun gerçekle hiçbir ilgisi yoktur".[16]

Görecilik. liberal duruş ve ironi: R, Rorty

Hatırlıyoruz, değil mi? Nietszche Aydmlannıa'mn insanlık tarihine dayattığı bilime ve bilimsellik anlayışına güvenmiyor ve bize onunla dalga geçmeyi Öneriyordu. Ciddi, asık suratlı ve kendi önermelerinden kuşku duymayan bir mutlak doğruların bilimi yerine "şen bilimi" *{gay science*), evcilik oyunu benzeri bir bilimselcilik oyunu yerine de ironinin beslediği sorgulayıcı bir duruşu savunuyordu. işte, bu tavsiyeyi en iyi yerine getiren de ABD'nin son yıllarda önde gelen felsefecilerinden biri olan Richard Rorty. Rorty Nietzsche nin, ve tabii, Foucault ile Derrida'run bilime karşı çekinceli tavırlarım paylaşıyor ve hakikatin herhangi bir 'temeli" olduğuna ilişkin Aydınlanmacı rasyonalist (ve pozitivist) görüşü reddediyor.

Kendisini bir "liberal ironist"* olarak tanımlayan Rorty'ye göre, başka herhangi bir olgu gibi akıl da sosyolojik bir belirlenmeye tabi bir olgu. Belirli bir kültürel geleneğin, Aydınlanma geleneğinin ürünü. Bu itibarla da göreceli bir ka\Tam. O halde, Habermas'ın yaptığı gibi Us'u savunmak ve onun sanki tüm diğer beşeri olgulardan farklı bir nitelikteymiş gibi tarihsellik-dışı olduğunu üeri sürmek çok yanlış. Zira, diyor Rorty, Us'u savunmak aslında kendi tarihsel deneyimimizin, Batı ve Aydınlanma deneyimimi*

* 'ironi" diyor Rorty "amaçlanan anlamın kullanılan sözcüklerin ifade ettiğinin tanı kan şıcını ifade eden bir söz üslubudur", örneğin, bir m sanın hiç hoşlanmadığı bir şey *W* mizahı amaçla "Bayılırım" demesi gibi

tin, bizi yavaş yavaş inanmaya ikna ettiği bir dizi değeri savunmaktan başka bir şey değil. Bu nedenle de, konuya ironist bir bakış açısıyla yaklaşılmasını önerir,

Rorty ironist kişiyi şöyle tanımlar "Ironiste göre, 'tüm insanlar doğalan gereği bilmeyi arzular' ya da 'hakikat insan zihninden bağımsızdır' gibi tümceler sadece yerel nihai sözcük dağarcığını, Bntı'nın amiyane bilgisini ve sağduyusunu aşılamak için kullanılan yavan sözcüklerdir". Ve bunun içindir ki, onun deyimiyle "ironist entelektüeller", zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir düzene inanmayan ve "en merkezi inançlarının ve arzularının *olumsallığıyla'* [italik bize ait] yüz yüze gelebilen" kişilerdir.[17]

* Rorty'nin *Contingency. Irony 2nd Solidarity* bn$I>klı kitabında yer alan ve tüm analizlerinin odağını oluşturan contingency kavramı Türkçeye ''olumsallık" olarak çevrilmiştir Olumsallık sözcüğünün bırakınız hiç felsefe bilmeyen bir Türk vatandaşını. Türk entelektüelinin zihninde bile ne türden bir çağrışım yaptığım v« neyin karşılığı olduğunu ben bilmiyorum, Oysa ki, sıradan bir Ingiliz ya da Fransız için *contingency* ya da conringence sözcüğünün bir anlamı vardır, yani bu insanlar bu sözcüğün felsefede nasıl kavramlaştığım bilmeseler bile sözlük anlamını bilirler. Bu da. "rastlantı" ya da "tesadüftür Bildiğimiz gibi, birçok sözcüğün sözlük anlamı ile bilimde ve felsefede kullanım anlamı birbirinden epey Farklı olabilmektedir. Ama. işte, bu sefer (ilginç bir tesadüf eseri olsa gerek!). *contingency* yalnızca sözlük anlamıyla değil, felsefedeki anlamıyla da "tesadüf", "rastlantı" demektir. Sözcüğün Laoncedcki kullanımında da aynı anlam vardır ve bu dilin Cicero. Horatıus gibi ustalan bunu bu şekilde kullanmışlardır (Bkz Gaffiot). Turkçesi "tesadüf' ya da "rastlantı" olan conongenc/nin karşılığının "olumsalhk" olarak geçmesinden H. B. Kahraman da hoşlanmamış ve onun yerine "olanaksalhk" sözcüğünü tercih etmiştir. Bunu, bu sözcüğün B. Akarsu aralından "imkin" olarak çevrilmiş olmasından harekede öz Türkçe karşılığı olarak sunmaktadır (Bkz. "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su". *Doğu* Bat/, sayı 14. 2001. s. 13). Ne var ki. Latince *conongen*cra'dan gelen *contingency* sözcüğünün kökünde zannedildiği gibi ne "olumsallığın" çağrıştırdığı "olmak" vardır, ne de "olanaksallığın" içerdiği "imkân" ya da ' olanak *. Aynca. bu iki sözcüğün Türkçe olumluluk içeren bir anlamı vardır Oysa. *conungenc/6t* olumluluğu çağrıştıran bir anlam yoktur. Daha doğrusu *contingency* kavramı, olabilirlik sahibi olan bir olgunun ya da olayın olumlu olabileceği gibi, olumsuz olabileceğini de ifade eder. İlginçtir ki. Latinceden Fransızcaya ve İngilizceye geçerken de bu sözcük hiçbir semantik kaymaya uğramamış ve orijinal anlamını muhafaza etmiştir. Yine de. B. Akarsu'nun "imkân" olarak verdiği karşılık bir ölçüde ve kısmen kabul edilebilir mahiyettedir, çünkü sözcüğün taşıdığı "tesadüf anlamı aynı zamanda herhangi bir şeyin ya da olgunun ya da olayın tesadüflere bağlı olarak "olabilirlik" dahilinde, yani imkân dahilinde olduğuna da, çıkarsama yoluyla işaret etmektedir. Bir şey, bir olgu ya da bir olay "olabilir" de "olmayabilir" de. Herhangi bir şeyin, olgunun ya da olayın meydana gelmesi ya da gelmemesi tesadüfe ya da tesadüflere bağlıdır. Bunların kesin kurallar, doğa yasaları tarafından önceden belirlenmişligı yoktur. Kaldı ki. doğa bilimlerinde dahi rastlanıısallıktan tümüyle arınmışlıgın mümkün olmadığım biyoloji Nobel ödullüj. Monod da belirtmiş bulunmaktadır (Bkz.. *Le Hasard et la Nicessıti).* Toplumsal bir olgu ya da olayın ise zaten var olmayan sosyolojik "yasalar" tarafından önceden belirlenmiş olması ise düşünülemez. Bunun içindir ki. tüm sosyolojik gelişmelerin contingent, yanı tesadüflere bağlı bir boyutu da olduğu kabul edilmektedir. Bu bunu 1970'lerır» başında yaptığımız bir toplumsal değişim analizimizde. Karadeniz Ereğlisı köylerinde meydana gelen sosyolojik dönüşümlerin *continent,* yani rastlantıya bağlı mtelığm; de bekroruş

Meseleyi bu şekilde ortaya koyunca, hakikatin peşinde koşm$_a$. nın, evrensel geçerlilikleri tespit etmeye çalışmanın da Rorty jçjj, hiçbir anlamı yoktur. Ona göre, evrensel olarak doğru ve geçerli olan ya da olabilecek bir şey yoktur. Kullandığımız kavramlann çoğu sadece belirli bir toplum için değer taşımaktadır ve o toplum için

bulunuyorduk. Ama aynı ramanda sanayileşmenin, çevre köylerin hayatına conbnyenc/yi yani belirsizliği de getirdiğini tespit etmiştik. Önceden belirlenmiş. Tann'nın koyduğu lqj! rallar uyarınca örülmüş bir geleneğin tesis ettiği toplumsal düzenin yerine modemitenm kurduğu, sabit kuralların yıkıldığı, hesapta olmayanın ve akla gelmeyenin hüküm sürdüğü bir kul yapısı yeni düren. H. Lefebvre'ın de modemiteyi incelediği kitabında işaret ettiğiş. bı. imkânsızın mümkün, imkân dahilinde olduğu bir düzen. İnsanların hayatına rastlantısal, lığı taşıyan modernite. Rorty de, işte, bir felsefeci olarak sözcüğü bu bilinen ve yerleşik anlamıyla kullanıyor *necessity* kavramının karşıtı olarak *contingency,* yani "zorunluluğun" karşıo olarak '"tesadüf ya da "rastlantı", önceden bilinmeyen, hesaplanamayan. akla gelmeyen. Şimdi gelelim bu kavramın felsefede ifade ettiği anlama: Ortaya çıkabilen, fakat ortaya çıkışı kesin ve zorunlu olmayan, gerçekte var olmayabilen ya da olduğundan başka türlü olabilen, bir doğa yasası tarafından gerektirilmeyen, var oluşu başka bir şeye bağlı olan şeyin özelliği olarak rastlantısallık *(contingency),* bir olay ya da bir olgunun, kendileri de zorunlu olmayan başka olgulara zamansal ya da nedensel olarak bağımlı olması durumunu tanımlar. Bu kavram tüm anlamları itibariyle "zorunluluk" kavramının karşıtı olarak karşımıza çıkar. Nitekim A. Lalande, klasikleşmiş bir başvuru kaynağı ve bu konuda bir otorite olan *Felsefe Sözlüğünde,* Aristo'dan ve Spinoza'dan da örnekler vererek konuyu böyle açıklar. Mutlak anlamıyla, bu kavramın belirli bir olayın meydana gelebileceğini de gelemeyeceğini de bir ihtimal olarak ifade ettiğini anlatır. Ama kavramın bir göreceli anlamı da vardır Bir olgu belirli bir doğa yasasına göre rastlantısal olabilir, yani genel ve sabit öngörülerin dışında, doğa yasasının belirlediği kesinlik ve zorunluluk dışında da meydana gelebilir. Böyle bir olgunun gerçekleşmesi (ya da gerçekleşmemesi) imkân ve ihtimal dahilindedir, mümkündür, rastlantısallık içerir. Mantıkta ise. bir önermenin rastlantısallığı bu önermenin doğru ya da yanlış olduğunun tespitinin us vasıtasıyla değil de, sadece bireylerin deneyimleri, sahip oldukları sosyolojik ya da tarihsel tecrübeyle mümkün olduğunu anlatır. Metafizikçe ise, bu kavram Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak kullanılmaktadır *contingencis mundi* (dünyanın rastlanasallığı). Dünyanın ampirik olarak var olmasının hiçbir zorunluluğu olmadığına göre, varlığının kendisinin dışında bir nedeni olması gerekir ve bu neden de Tann'mn kendisidir. Bu açıklamalardan görüldüğü gibi, *contingency* kavramı İngilizcede var olan ve Rorty'nin ya da başka bir düşünürün icat ettiği ya da uydurduğu bir sözcük olmayıp, en azından 2 500 yıllık geçmişiyle Latinceden Bacı dillerine geçen ve "rasdantı" anlamına gelen bir sözcüktür. Biz, bunu Türkçeye çevirirken ve dilimizde karşılığı olan "rasdantı" ya da "tesadüf' sözcükleri varken niçin "olumsallık" gibi dilimizde mevcut olmayan ve Türkçe konuşan, okuyan ve yazan insanların zihninde hiçbir şeyin karşılığı olmayan bir sözcüğJ icat etmeyi uygun görüyoruz? Türk okurunun nezdinde Rorry'nin düşüncesini olduğundan daha zor hale getirmekten başka bir işe yaramayacak bu iyi niyetli olduğundan kuşku duymadığıma çabayı gereksiz buluyor ve kitabının çevirisinde yer alan "olumsallık" sözcüğü* nün yerine yerleşik bir sözcük olan "rastlantfdan cüreme "rasdanosallık" sözcüğünü kullanıyoruz. Ve, bu haliyle bile, kavramın açıklanması gerektiğinin bilincindeyiz. Bir diğer önemli nokta ise, bu kavramın analız aleti olarak benimsenmesinin yol açtığı sonuçlarla ilgili: Rasdantısallığa verilen Önemin hiç şüphe yok ki, bilimsel bakış açımız üzerinde küçümsenmeyecek bir etkisi vardır. Sosyolojiyi ele alacak olursak, rasdantısallığa yapılan vuryı göreciliği beraberinde taşıdığı için "büyük teoriler", örneğin, Comte'un toplumlann metafizik aşamadan teolojik aşamaya, ondan da pozidf aşamaya geçeceklerini vaz eden "üç hal kanunu", Marx'm nihai olarak sosyalist üretim tarzının oluşacağını öngören "toplumun gelişme yasaları" ve genel olarak da tüm tek-doğrusallı toplumsal değişme teorileri geçerliklerini yitirmiş olacaklardır, Rorty de zaten bütün bu "büyük teorileri" birer "meta-anbcT olmaları nedeniyle topyekün reddetmektedir.

ancak geçerliliğe sahiptir. Çünkü toplum mazisinden gelen bir alışkanlıkla söz konusu kavramlara belirli bir anlam ai fetnûştir ve bunlar üzerinde belirli bir anlaşmaya ya da konsensusa varmıştır. Sözdağanmız *(ıvcabulfuy),'* inanç sistemlerimiz ve sahip olduğumuz değerler rastlantısaldır, bu nedenle de bunların evrensel felsefi ölçütlerin birer türevi olmaları mümkün değildir. Toplumlar» birleştiren, insan birlikteliğini mümkün kılan da işte bu ortak sozdağarlan ve ortak umutlann varbğıdır[18] Bunları usla açıklamamız, hele hele gerekçelendirmemiz hiç mümkün değildir, inançlarımızı ve değerlerimizi savunmamızın tek yolu onların "bize iyi geldiği nT, yani faydalı olduğunu ileri sürmekle mümkündür. Çünkü inançlarımızı besleyen bu değerlerin ötesinde ya da berisinde hiçbir nihai temel yoktur. Onlara salüp çıkmamızın ve gerekçelendirmek istememizin tek nedeni pragmatist kaygılardan ileri gelmektedir. Diğer yandan, insan doğasma ilişkin özcü hakikatler olmadığına göre evrensel bir etikt en de söz etmek mümkün değildir. Ortak bir insan doğası olduğuna ve hepimizin başkalarıyla ortak bir yönü paylaştığımıza inanmamız gerektiğini Platon bize dayatmıştır ve bu, Rorty ye göre, yanlıştır. [19] O halde, felsefeye de gerek yoktur ve varsa şayet bu olsa olsa zihnin gelişmesi, düş gücünün zenginleşmesi için yararlıdır.

Rorty Bata felsefesine gerçek hakikatin ne olup ne olmadığına dair genel kurallar arayışı içinde olmasından ötürü kaışı çıkmakta ve bizim artık postfelsefe döneminde olduğumuzu savunmaktadır, Felsefe tek ve yadsınamaz açıklama yapabilme peşinde koşmaktan vazgeçmelidir. Felsefenin ya da toplum teorisinin bundan böyle bir tek meşru görevi olabilir ki, o da, dünyayı değerlendirmeye ilişkin olabildiğince çok sayıda yorumu geliştirmektir. Bu önermenin tabii Rorty'nin savunduğu bilgi teorisiyle yalandan ilgisi var. Ona göre, nesnel bilgi diye bir şey yoktur. Var olaı, az veya namütenahi çok sayıda başka insanla şu veya bu ölçüde paylaştığımız inançlardır.

* Burada sozdağarınm *(vocabulary)* anlamı sözlük anlamından farklı Bir dilde var olan sözcükleri, söz haznesini ifadelendirmiyor. Rorty bilginin çeşitli dallarını ve çeşidi kültürleri birer sözdağarı olarak tanımlıyor. Bu itibarla. Weber'in wc/Dnschauung, Kuhn'un çalışmalarında "paradigma" neyse, Rorty'nın terminolojisinde de sözdağan az çok aynı anlama geliyor. Bunun içindir kı. liberal bir "ironist" olarak kendi sötdağarlanmıza da ironiyle bakmamızı ve onlara sımsıkı bağlanmamamızı ve körü körüne inanmamamızı salık veriyor. Kendi "nihai soz dağarlarımızın" birer son söz olmadığını ileri sürüyor Ona göre, bunların rastlantısalımın ve kırılganlığının bilincinde olmamız, benliğimizin de bu nitelikleri taşıyan bir benlikten ibaret olduğu bilincim de b*ıe kazandıracaktır. Kesin hükümlerin. emin olmanın ve güvende hissetmenin zamanı değildir. Ne var kı. buiun görecilik düşünürleri gibi Rorty de böyle bir zamanın hiçbir zaman gelmeyeceğini savunmakla, gerçekte. görecilikle çelişen bir kesin hükümde bulunmaktadır Bu da Habermas'ın da işaret ettiği gibi, güreciliğin bir paradoksunu teşkil etmektedir

Ama tabii, inançlarımızın çok sayıda insan ya da toplumun çoğu* luğıı tarafından paylaşılması da bu inançların hakikate dahayaj^ ya da objektif oldukları anlamına gelmemektedir. Burada da ironim bakış açısı devreye girmelidir. Felsefenin hakikati yakalama alarma tebessümle bakılmalı ve inanç sistemimizin birçok alters ttf inanç sistemlerinden biri olmaktan ibaret bir şey olduğunu göz önünde bulundurulmalıdır. Ve kendi inanç sistemimiz bile bizi tu müyle ikna etmemelidir çünkü topyekûn bir ikna obnuşluğu gemk tiren esas bir temel yoktur. Argümanların dayanacağı ve yadsınması mümkün olmayan birincil ilkeler de yoktur.

Rorty'nin öngördüğü "postfilozofık" kültürde doğanın aynası olma iddiasıyla hakikate varmak ve objektiflik taslamak da mümkün değildir. Mümkün olan bu konuda (ve başka konularda) "konuşmaya devam etmektir". Ola ki, aslında önemli olan da buna devam edebilmektir.[20] Rorty, gerçekte, klasik bir tespitten hareketle yola çıkıyor; nesnel hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı. 0 halde, boşuna uğraşmaya, uğraştığımız için de kendimizi avutmaya gerek yok. En doğrusu, William James'in öncülüğünü ettiği pragmatist yaklaşımı benimsemek. Bilimin ebet müddet, ezeli hakikatlerle davranış yasalarını keşfe çıkmadığını kabul etmek. Bilimadamımn ya da bilimkadının araştırması boyunca topladığı verilerin seçiminde ve bu verileri analiz etme biçiminde nesnellik kaygısının ön planda olmadığını bilmek. Yapılan analizin ise, en iyi işleyen ve faydalı olan analiz olduğu için yapıldığını, en iyi, yani yararlı sonuçlara varan analiz türü olduğu için tercih edildiğini göz önünde bulundunnak. Ve tabii, günü geldiğinde ve lazım olduğunda yeni verilerle insanların faydalı bulacağı yeni bir analizin yapılacağını (yapılması gerektiğini) peşinen kabullenmek.[21]

Evet, Rorty'yc göre uygun olan Amerikan pragmatizm* okulunun önermelerinden hareketle, göreciliğin doğru bir yaklaşım ol-

* Pragmatizm de birçok felsefe öğretisi gibi çoğu zaman yanlış anlaşılıyor. Birçoğumuz pragmatizmin oportünizmle, yani fırsatçılıkla aynı şey olduğunu sanıyoruz. Bunun ıçmdır kı. birinden söz ederken onun pragmatist olduğunu söylemek onu olumsuzlamakla, hacca aşağılamakla bir oluyor. Pragmatist kişinin ahlakiliğinden şüphe ediyoruz ya da onu düpedüz ahlak-dışılıkla suçluyoruz. Çünkü zihnimizde hep aynı karışıklık: Pragmatist kişi, eşittir oportünist kişi, yani itkes)2. fırsatçı, menfaatini kollayan biri. Oysa, A. Cevizcinin sözlüğüne de bakacak olursak göreceğiz ki, pragmatizm, fayda gözetmeyen bir hakikat arayışı diye bir şey olmadığını, düşünme faaliyetimizin belirli bir meseleyi çözmeye yönelik olduğunu ve inançlarımızın evrensel ve tek geçerli bir hakikate dayanmadığını ileri süren bir felsefe yaklaşımı. Pragmatist kişi bizim yüklemek istediğimiz ahlakdışılıga sahip bir kişi değil. Siyasette de. pragmatist olmak ya da pragmatık politikalar

duğunu benimsemek. Benimsenen bu görecilik uyarınca da doğru olan, evrenselciliği tarihten bir kaçış olarak değerlendirmek. RastİantısallıklardaN, aslında, hiç de mümkün olmayan bir kurtulma çabası olarak değerlendirmek. Evrenselci bakış açısının bir yanılsama olduğunu kabul etmek. Doğru olan, evrenselciliğin tarih-dışı, tarihin rastlantısallıklarmdan etkilenmeyen ve bir tek adet olarak var olan bir hakikatin mevcudiyetine inanan bir düşünce sistemi olması nedeniyle, onu reddetmek. Evrenselciliğin öngördüğü ussallığa tapmayı ve ussallık normlarını topyekûn yadsımak. Doğru olan, kafesten çıkmak; uçmak.

Ama tabu, Rorty nin bu coşkulu tabu kinci söyleminin birçok itirazı davet eden yönleri de yok değildir. Evrenselciliğin bizi hapsettiği kafesten çıkmanın özgürleştirici boyutunun yanj sıra her türlü adaletsizliğe, haksızlığa ve hatta tahakkümcülüğe meydan veren bir yönü olduğunu da, R. Dworkin'in hatırlattığı gibi, düşünmemiz gerekmektedir.[22] O halde, böylesine bir mutlak göreciliğin Rorty'nin diğer yandan savunduğu liberalizme ters düşen gelişmelere yol açması mümkündür. Nitekim, bunu Rorty de kabul ediyor. Gerçekten de, doğal bir düzenin ya da "objektif bir hakikatin verili varlığını inkâr etmemiz bir dizi iktidar düşkünü insanın kendi kurdukları ve işlerine gelen bir düzeni güç ve hile kullanarak bize dayatmalarına yol açabilir. Gerçi NİetszcheNin böyle bir duruma itirazı olmayabilirdi, ama besbelli ki bu, Rorty'nin kabulleneceği bir sonuç değil. Ona göre, ortaya koyduğu görecilik anlayışı daha fazla toleransın yerleşmesine katkıda bulunabilir.

Çünkü, diyor Rorty, insanların evrenselciliğin iddia ettiğinin aksine hakikati sahiplenmenin mümkün olmadığına inanmaları, kendi doğrularının ve anlayış tarzlarının bir başkasırunkinden dalla iyi olmadığına, daha gerçek olmadığına, daha sağlam temellere dayanmadığına inanmalarına da yol açacaktır. Kendi doğrularımızın doğruluğundan kesin olarak emin olmamızı engelleyecektir. Böylelikle, insanlar birden fazla toplum projesi olduğunu tespit etmekle yetinmeyecek, her bir projenin kemli bağlamı içinde haklılığı ve geçerliliği olduğunu da kabul edeceklerdir. Bu kabul liberal hoşgörüyü, dayanışmayı ve çoğulculuk içinde yaşanıa-

guımek oportünizm anlamın» gelmez. Belirli siyasal teoriler ye dogmalara saplanmaksa zın ve beliren ihtiyaçlara göre siyaset yapma anlamına gelir. Birçok siyasetçinin görünürde ve retoriğinde belirli bir ideolojinin takipçisi olsa da, fiilen pragmatist tutum izlediği bilinmektedir. Siyasal babanlarının bir nedeni de bu fiili pragmatist tutumlarıdır Disraeli, Lenin, Atatürk..

ya yönelik iradeyi giderek amıacaktır. Gerçek o ki, Rorty'nin kurguladığı siyasal modelin merkezinde adalet ve eşitlik gibi evrense! değerler yoktur. Var olan, tolerans ve çoğulculuktur. Tbfe. rans, çoğulculuk ve dayanışma. Rorty'nin teorik açıklamalarına baktığımızda, niçin olması gerektiği pek belli olmayan, toplumlar oluruna bırakıldığında, bir tüı lü tesis edilemediğini de tarihi tecrübelerimizden bildiğimiz, anın yine de Rony'nin bizim iman etmemizi istediği tolerans ve dayanışma.[23]

Referanslar

1. A. Gİddens, *Modernliğin Sonuçtun,* Ayrıntı, Istanbul, 1998.
2. C. Norris, Whacs *Wrong with Postmodernism?,* John Hopkins University Press. 1991.
3. T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism,* Blackwell. Londra. 1996.
4. R. Boudon, *Le juste et le* vrai Fiyard, Paris, 199$, s. 499-503.
5. P- Feyerabend, *Against Method* Verso, Londra, 1988, s, 11*27, Türkçesı için bkz: *Yönteme K*rp,* An YaymcMt. İstanbul, 1989. s. 33.
6. F. Fukuyama, *The Trust The Social* Virtues *and* the Creaoon *of Prosperity.* Hamtsh Hamdtoa Londra. 1995, s. 97-125; Türkçesi için bkz; *Güven. Sosyal Erdemler* ve *Refahtn Yaraolmask* t) Bankası Yaytnlan. İstanbul. 1998
7. A. **Renaut,** **Le **NietzscNsme fondamencaT.** *Les* **pbdosopbtes** *pofroques concemponines.* K Renaut. (d*er). CaknarrAjevy* Paris, 1995. s. 75-83.
0. G. Deieuze, *Nietzsche et ta pNhsophe.* Presses Unrver~~m~~ates de France, Paris, 1962.
9. R. Schacht, *Mahng Sense of t+eosche,* Unrversry of IBnoc Press. Chicago. 1995. s. 65-66.
10. F. Nietzsche, aktaran P A. Tagweft. "Nwtzsche in Reactionary Rhetoric". *Why we are not htetzscheam.* University of Oacago Press, Chicago. 1997. s. 173.
11. F. Nietzsche, Le *Gar* Savor. Fbmmariom Paris. 2001. s. 374; L Kuçuradı. *Nietzsche* ve frisam Türkiye Fehefe Kunjmu. Ankara. 1999. s. 102-103.
12. F. Nietzsche, *Par-deti le Bten et le MaL* Fbmmanon. Pans. 2001. s. 206. Türkçesı için bkz. lydfn ve KocıAgun Ousnde. Gundogan Yayınlan, Istanbul. 1998.
13. F. Nietzsche, *Crdposcule des idoks.* s. 39; Türkçesı <in bkz *Puthnn Alocakoranligi,* Tümzamaniar Yayınlan. Istanbul, 1998
14. R. Nisbet, *History of the Idea of Progress,* Heinemann. Londra. 1980, s. 4.
15. M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History". P. Rabrnow, *The Foucault Reader,* Penguin Books, New York. 1984. *. 76-97.

(6. D. Robinson, (aktaran). *Nietzsche ve Postmodermzm,* Everest

Yayınları, İstanbul, 2000, s. 78.
17. R. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* Ayrıntı, İstanbul 190 s. 17.
18. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth,* CambridgeUniv sity Press, New York, 1999.
19. R. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* s. 14.
20. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* PrincetonUni versity Press, 1979, s. 10-11.
21. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth,* s. 21-125.
22. R. Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe If *Philosophy & Public Affairs*, 25 (1996), s. 87.
23. N. Dodd, *Social Theory and Modernity,* Polity Press, Cambridge, 1999, s. 177-179.

15

Modemite ve postmodemizm

Postmodernizm: Her şeyin sonrası mı, sonu mu?
Aydınlanma ve modernite
Modernıte: Bir çıkmaz yol mu?
Siyaset sosyolojisinde postmodernizm
Postmodernizm ve siyaset

Felsefede boy gösteren göreeiliğin toplum teorisi vc siyaset sosyolojisi üzerinde çok büyük bir etkisi olduğunu yadsımak mümkün değildir. Görecilik, sosyal bilimlerde yeni bir akımın oluşmasına yol açmıştır. Postmodernizm, işte, güreciliğin mantıksal uzantısında olan bir okulun sosyal bilimlerde ya da toplum konusunda yeni bir bakış açısını getiren bir tavrın adıdır. Siyaset sosyolojisinde ciddi bir yaklaşım değişimine kaynaklık eden, halta kinülerince yeni bir paradigmanın oluşmasına yol açmakta olduğu söylenen postmodernist düşünce, ilkin Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi modemiteyi en erken yaşamış olan ülkelerde filizlenmiştir. Batı'da toplum ve siyaset teorilerini çeyrek yüzyıldır istila eden postmodemizm, toplumu vc bireyi modemitenin tekdüzeci sonuçlarından kurtarmanın yolunu arayan bilimadamlarun rağbet ellikleri bir yaklaşımdır.

Ama işin tuhaf tarafı, ileri kapitalist toplumların uğradıkları sıkıntılara karşı bir Batılı söylemi olarak gelişen postmodemizmin, modemiteyi tam anlamıyla ve Batı toplumlar! ölçüsünde yaşamamış olan ve kapitalizmin azgelişmiş varyantına sahne olan Baü-dışı toplumlann entelektüellerine de cazip gelmiş olmasıdır. Nitekim, postmodemizm bilindiği gibi, Türkiye'de de yankı bulmakta gecikmemiş, postmodernist düşünce üzerinde temellenen çeviri analizler bu ülkenin yayınevlerinin bir numaralı tercihi İmline gelmiştir Kitabevleri postmodernist yaklaşımla kaleme alınmış ya da "postmodern dunınf u anlatan incelemelerle dolup taşmaktadır.* Ekiniz-

• Buna bîf örnek olarak postmodern düşünürler arasmda sadece Z. bunun* muna bakmak tdfttr. 1994'dan bu yana jeçen son brkaç yü urtnda Baunun* II b- ot» Türkçeleştnlerek pryasav» sunulmuştur.

de somut bilgi ve kesin rakamlar olmamakla beraber, kitap satışlarının ekonomik nedenlerden ve daha genel olarak okuma merakına sahip olmamaktan ötürü çok düşük seviyede kaldığı bilinen Türkj. ye'de bunların ekmek peynir gibi sarıldığı soylenegelmektedir. Ama işin asıl tuhaf taraft, hiçbir sabite kabul etmeyen, yani değişmez değerler ile c\Tensel bir hakikatin varlığını yadsıyan bu görüşün İslanü kesrim aydınlarınca da büyük bir itibar görmüş olmasıdır.' Bu da, lüç şüphe yok ki, Türkiye'nin içinde bulunduğu düşünce iklimini açıklamak için aslında sosyolojik ve siyasal çözümlemeye konu olması gereken bir durumdur. Gerçi bu durum Türkiye'ye özgü bir durum değildir. Nitekim, postmodemizmin Baü sosyal bilimlerini âdeta istila ettiğini belirtmek isteyen Pauline Rosenau'ya bakılacak olursa, postnıodemizm günümüzde toplum biliminin üzerinde bir "hayalet" misali dolaşagelmektedir. Ona göre, postmodemizm etrafı sarmış sarmalamıştır. Akademiya içerisindeki kaleler fethedilmiş ya da fethedilmek üzeredir.[1]

Postnıodemizm: Her şeyin sonrası mı, sonu mu?

Rosenau'nun bu değerlendirmesi bize ilk bakışta abartılı, hatta düpedüz paranoya sınırlanru zorlayan bir düşüncenin ürünü olarak

* Turtuycdo İslamcı düşünce hayatına postmodemizmi en etkili bir biçimde sunan aydım hiç şüphe yok ki. Alı Bulaç olduğuna dair genel bir kanaat var. *Din ve Modemizm* bışUd yapıtı bu bakımdan bir öncü niteliğindedir. İlginçtir ki, yayımlanır yayımlanmaz büyük bir yankı uyandıran bu kitabında Bulaç, bizi şaşırtıcı bir biçimde "Modemrzme Açık Alt-Kükur Gruplan" başlığı altında "marjinalleri, ateistleri, feministleri, eşcinsellen, hoşnutsuz ve köksüz zümreleri" ve onun deyimiyle "lümpen akımını" saymaktadır. Bu çok hayret verv ci bir sınıflamadır çünkü biz biliyoruz kı. adı geçen toplumsal kategorilerin asıl postmodernist akım içerisinde değerlendirildiklerine dair sayısız analiz ve ven de vardır. Gerçek o kı, Bulaç'ın saydığı bu kesimler, -tabu. militanca davranmadıktan ve patırtı çıkarmadıktın sürece ateistler hariç olmak üzere- katı toplumsal kurallar ve düzenlemed tedbirler öngören modemıtenm dışlanmtşlandır. Azınlıklar, farklılıklar ve tüm "ötekiler" (b modermtenın kenarında tutulan ve kenannda duranlardır. Poscmodermst düşünceyi sahiplenmekte olduklarına ve bu akım içerisinde yer aldıklarına dair ampirik olarak beklenmiş veriler saymakla bitmez Diğer yandan, Bulaç'ın yönetimindeki buğun ya)m hayatına son vermiş olan *Bilgt ve Hikmet* dergisi de modernıteye ilişkin sürdürdü eleştirel duruşla modernite/postmodemite kavramlarının açıklanmasında ve İdamı M***' nezdinde olduğu gibi farklı sosyolojik ve ideolojik gruplar nezdinde de tanıtımında önemli bir işlevi olmuş bir yayındır. Bizzat Bulaç'ın postmodernist bir düşünür olup oktudfc M tartışmaya açık bir konu. Yukarda zikrettiğim kitabında postmodemizmin Müslüman** için (modemiteyı dışlamak bakımından) "kullanışlı" bir yaklaşım olduğunu ve fak» to düşüncenin Muslumanlar için "kurtarıcı" olamayacağım açıkça ve kesin bir diHe ifade ed*T or. O* halde, postmodemizmin İslamcı düşünceye hizmet edebilecek bir araçsa! değ^ taşıdığını kabul edebilmekle beraber, kendisi bir postmodernist değil. Ne var ki. *Modeli Uius-Oevlet* başlıklı kitabında modem ulus-devlete karşı yönelttiği eleştirilerde yurunuP* mantıkta da postmodemizmin izlerini görmemek de mümkün değil

gelebilir. Zira, her şeyin geçici, bugün var yarın yok olduğunu savunan postmodemizm de ola ki, daha şimdiden dağılmanın yolunu tutmuş bir sabun köpüğüdür, zihinleri cezbeden bir pınltKİan ibarettir. Sosyal bilimlerin gelişim sürecinde sadece bir donemin anısı olarak kalacak olan gelip geçici bir kuyrukluyıldızdır. Habermas, biliyoruz, bizatihi episîemolojik temellerini kuşkulu bulduğu pnstmodemizme karşı en güçlü argümanlarla yaıut verme çabalarına rağmen bilimsel açıdan ciddiye alınacak yeni bir paradigma oluşumuyla karşı karşıya bulunduğumuz görüşünü paylaşmamaktadır. Ne rar ki, Rosenau'yu haklı gösterecek işaretler de hiç yok değildir. Örneğin, postmodemizmin birer titiz çöziimleyirisi olan S. Best ve 1). Kellner, bu konu üzerinde yazdıkları ikinci kitapta Rosenau'ntm endişelerini doğrular gibidirler. Postmodemistlorin çelişkili vaziyet alışlarından ve vardıkları birbirine zıt sonuçlardan hareketle, postmodern bir teoriden söz etmenin mümkün olmadığını belirtmekle birlikte[2] belirli bir paradigma değişiminin çizimlendiğine de dikkati çekmektedirler. Onlara göre, "modem-oncwi toplımılardan modem toplumJara ve Ortaçağ teorisinden modem teoriye geçişle olduğu gibi, şimdi de büyük bir paradigma değişimiyle karşı karşıya bulunduğumuzu" dikkate almamız gerekmektedir^

Paradigma değişimi konusu, tabii, hafife alınacak bir konıı değil. Daha önce de gördük ve Kuluı bize öğretti ki, paradigma değişinıi bilimde meydmıa gelebilecek en büyük olay, bir devrim ya da serencam. örneğin, Baunıun gibi postmodern bir paradigma değişiminin içinde olduğumuzu[4] söylemek için en azından erken. Kaldı ki, belirli bir paradigma değişiminin ya da buna dair anlamlı işaretlerin var olup olmadığım ileri sürmek için izlenebilecek yol yordam, metodoloji de belli değil. Belli olun, oluşum lıaJinde olan yeni bir paradigmayı teşlıis edebilmek ve bıı paradigmayı tanımlayabilmek için onun tamamen şekillenmesinin, koordinatlarının kesinleşmiş olmasının gerekli olması, Gerisi, öznel bir gözlemden hareketle varılan ya da varılmak istenen sansasyonel ve aceleye gelen çarpıcı bir sonuç. Ola ki, bir yanılsama ya da bir temenninin ifadelenişi. Bu nedenledir ki, Best ve Kellner de yukarda, sözünü ettiğimiz çalışmalarının ilerleyen sayfalarında ihtiyatı elden bırakmamakta ve postmodemtzmin ancak oluşum ıiallnde hır paradigma olma istidadını gösterdiğini yazmaktalar. Vanİ, post modernizmin Kuhn'un deyimiylehemiz "normalleşmemiş", oiıırmanuş, modem paradigmanın yeriıu alarak hâkim paradigma haline gelme iniş olduğunu belirtmekteler.[5]

TAhı,. RosenaıTmın endişelerine zemin teşkil edecek geiişmelonn varlığım da kabul eımek gerekir. Bir kere sosyat bilimler ile »-.şunce hayatım ve kademe kademe bireylerin o*. neSiikionıui do etkisi alt ma almakta olan bir ‘dostçuluk", yani "sonnuubk* merakı nımmiştmlımmakuuiır Bunun merkezinde tabii postnıodemizm yer almaktadır. Bu sonracıhk takıntısı öylesine yaygınlık kazanmıştır ki. Best'in ve Kellner’in de işaret etuğı gıhi gerçekten de bir "sendrom’ lıaline gelmiştir. Daniel Bellin ABD'de TÖ’li yılların başında yayımlanan ve "postendüsmyel toplum'un ortaya çıkışının konu edildiği kitabından beri bir postşu, post bu merakı almış yürümüştür.[6] Şunun bunun 'sonrasında- yer almak yani "post" olmak çağa uygunluk bakımından esas duruş haline gelmiştir. Birbirlerine kendilerini takdim ederken insanlar postmodern, postyapısalcı, postfenıinisı, postnıarksist, postulusalcı olup olmadıklarım ya da bu sonracılık söylemlerinden hangisine katıldıklanm da belirtme gereğini duymaya başlamışlardır. O kadar ki, bu hiçbir şeyin sonrasında bulunduğumuzu ifade etmeyenlerin susmaları gerekmeye başlamış, susmayanlar da geri, ültramuhafazakâr ve mesela, Türkiye'de ciddi bir şekilde yaygınlaşan deyimle, “dinozor" olmayı kabullenip her türlü istihzaya göğüs germe durumuna düşmüşlerdir.*

Sözünü ettiğim bu "post", yani "sonracı" duruşa ivme kazandıran ve onu besleyen bir başka söylemin de varlığım göz ardı etmemekte fayda var. İlk bakışta bir paradoks gibi gözüküyorsa da, kabul etmek gerekir ki. şunun bunun “sonu"nu ilan ederek 1980'lerden itibaren gündeme gelen tezler ve teoriler de yukarda sözünü ettiğimiz "sonracılığa" katkıda bulunma işlevini görmüşlerdir. Tarihin sonu, toplumun sonu, modemitenin sonu, gelişmenin sonu, toplumsalın sonu ve şimdi de biyo-teknik devrimin bir sonucu olarak insanın sonu gelmiştir.[7] Onun bunun ve her şeyin sonJandığı, sonunun geldiği bir dünyada yapacak çok şey yoktur Gianni Vattimo'nun da belirttiği gibi nihilizme varan bir edügen*

[4] Bu konuda gazateci C. Çandarin aslında tümüyle modern ulus-devleu tahkim etmeye yönelik olan ve içerikleri /ubanyle de modernise olan "28 Şubat Kararlan'nı "postmodern darbe" olarak değerlendim»} olması ve bu deyimin Türkiye kamuoyunda bu denli yaygınlık kazanmi} olması da postmodemizmin -ne olup ne olmadığını bitelim, b*meyeJim. zaten fark etme2 ve önemli değil- yıldızı yüksek bir yaklaşım olduğunun br josterjendir Oysa kı. bizim kanaaunuze göre. 28 Şubat Kararlan adı altındaki siyasal eylem gerek kollandığı yöntem, gerek hedefi itibariyle dort dörtlük b*r modernist eylem turudur Bu eylemi modernist bir eylem olarak teşhis etmenin ise onu övmekle ya da ona sovmekJe hiçbir ilgisinin olmadığı apaçıktır.

lıklc elimi/ kolumuz bağlı oturup Ivklemck, Raudrillard'ın vazettiği derin karamsarlığa kapılmak ya da gününü gun etmek ya da Kortynin öğütlediği gibi "konuşmaya devam etmek*.* Ama lahit, bu tıır yaklaşımların siyaset üzerindeki etkilerini ise görmezden gelmek mümkün değildir Bu konuya ilerki sayfalarda tekrar döneceğiz Ancak bemen belirtelim ki. postmodernist öngörülerin aksine tarihin sonu ya da gelişmenin sonu gelmemiştir, bu sonların ufukta gözüktüğüne dair bir emare de yoktur IVıstmodenüstlenn bu kehanetlerde bulundukları 80'li yıllar, tam tersine, çok büyük ekonomik ve tarihsel-siyasal değişimlerin meydana geldiği bir donem olmuştur. Gelişmenin sonunun geldiği duyurularında belirlilen gerçeklerin aslında gerçekliğin sadece bir İHmıtunıı vurguladığı ve gittikçe büyük bir etkinlik kazanan "yeni toplumsal hareketlenn" bu alanda katılımının önemini güz anlı elliği düşünülmektedir.[9]

O halde, postmodemizmin muhtemel sonuçlarının olumluluğu ya da olumsuzluğu üzerinde yoğıuılaşnıaktaıı ve Roseıuıu'mın sözünü ettiği "anarşfye anlam vermeye çalışmaktan çok çözümle melerini, iroıık gibi gelecek ama sosyolojinin hüyük ustalarının önerdikleri gibi "dışardan" bir bakışla ve yansızlıkla irdelemekle yarar vardır.

Zira hadise bir panik hadisesi değildir. Ve hu nedenledir ki, bizatihi postmodern akımın varlığının da sosyolojik bir olgu yıı da sosyo-politik gerçekliğin bir yansıması olarak ele almak siyaset sosyologunun çabası olmalıdır. Böyle hakıığıuızda görüyoruz ki, postmodernist düşüncenin esas duruşu modmıilerun yarattığı fikir sığlığına ve lop!tunlarda yol açlığı acılara karşı bir protesto ve özgürleşim arzusu olarak karşımıza çıkmakladır. Modemitcnin vazettiği tekilliğe karşı farklılıkları, çoğulluğu ve kimlikleri öne süren François Baudrillard, Jacques Derrida, Jeun-François leotard ve Zygmunl Bauman gibi araştırmacılara göre, "hakikalin, adaletin, demokrasinin tek bir versiyonu yoktur. Ve Uıbıi ki, (toplumlarda) tek bir inanç sistemi olması için de herhangi bir istek yoktur".[10]

Kulağa postmodemizmin bir çeşit manifestosu gibi gelen bu satırların siyaset sosyolojisinde ve siyasetteki izdüşümlerine geçmeden önce, biz burada modemite ve onun meydana gelinesim* neden olan Ay dınlanma konusunda baz» açıklamalarda bulunmak istiyoruz Bunu gerekli görüyoruz çunku Aydınlanma ditşun-

cesi konusunda hafızamızı tazelemeden ve onun doğal uzantısı olan modemiteyi bilmeden postmodemizmi anlamamız ve ntodemiie-postmodemite çerçevesinde yapılagelen tartışmalara anlam vermemiz imkânsızdır.'

Aydınlanma ve modemite

Aydınlanma, biliyoruz, XVU1. yüzyılda Voltaire, Diderot, Bayie ya da Condorcet gibi Fransız entelektüellerinin oluşturdukları *Ansiklopediciler"* adı verilen çevrenin Balı felsefesinde yarattığı düşünce devrimidir. Aydınlanma, Ortaçağ hurafelerine ve fikir karanlığına karşı ortaya çıkmış ve Fransa'nın dışında Ingiltere ve îskoçya'yı etki alanına aldığı gibi, Almanya'nın da düşünce siste, mine nüfuz etmiştir

Batı düşünce sisteminde bir donum noktası olan Aydınlan* ma'run sembol isimlerinden biri olan Immanuel Kant'ın 1784'te yayımladığı "Aydınlanma Nedir?" başlıklı ünlü yazısı insan zihninin olgunlaşmasına ve dolayısıyla da özgürleşmesine açılan bir davetiye teşkil etmektedir. Düşünmeyen, sadece emirlere itaat eden, birtakım rehberlerin yolunu izlemeyi kendilerine görev bilen insanlara yapılan bir çağn niteliğindedir.

Aydınlanma felsefesinin başyapıtı *Sail Akim Eleştirisi* adlı kitabında ise Kant, insanın âdeta kendisine empoze ettiği çocukluktan çıkmasını önermektedir. "Çocukluk" diyor Kant, "insanın kendi akimı başkasının rehberliği olmaksızın kullanamamasıdır. Bu, insanın kendi kendine yaptığı bir dayatmadır, Us eksikliğinden değil de, rehberin yol göstericiliği olmaksızın usu kullanma cesaretini gösterememekten ileri gelen bir dayatmadır". insanı yerinde sayma çaresizliğine mahkûm eden bu bir

* Ne yazık ki, Türkiye'de birçok postmodernizm yanlısı düşünür ve araşomacı. örneğin Kant'ı öğrenmeden, Habermas'ın tamamlanmamış olduğunu düşündüğü "modemte projesini" okumadan bilgi basamaklarını birer ikişer adamış ve posımodemizmde var dan bir çeşit topyekûn tepkiselliğın cazibesine kapıldıkları izlenimini yaratmıştır. Tepfo duyulanın ne olduğunu bilmeden tepkiden yana saf tutmanın, moda akımların peşine itişerek hâkim olunmayan kavramlarla siyaset yapmaya yeltenmenin bir "hobi" olarak telşndınlmeşi m.umkündür tabii. Ama daha kesin olan, bu çabaların akademik by değtf taşıdıklarının tartışılabilir olmasıdır.

** 8u çevreye bu ad verilmiştir çünkü bu düşünürler yazılarını Ansıklopedi'de (fncyclopedıe) yayınlıyorlardı.
Amaçlan turn bilimleri, sanat ve felsefeyi kapsayan bilgiyi derlemekidi. Böylelikle elde edilecek olan sentezle insanları aydınlatmak ve onların eylemlerini akılcı kılmak istiyorlardı

çeşit esaret durumundan kurtulmak için Kant'm tinlü öğüdü ise malum: *"Saperc aude'.ⁿ.'*

Kant'm dne sürdüğü ve tüm Aydınlanman düşünürlerin paylaştıkları görüşler arasında başta gelen aklın insanın en önde gelen yetisi olduğuna dair görüştür." Akıl insana sadece düşünmeyi değil doğru davranmayı da sağlayan bir yetidir, lasan doğası doğuştan iyidir. İnsan, bir birey olarak iyileşebilir, ilerleme kaydedebilir. Aynı şekilde, toplumlar da ilerleyebilirler. Devartes'ın belirttiği gibi, tüm insanlar akılla donanmışlardır ve akıl açısından eşittirler. Bu itibarla da, özgür bireyler olarak kanun önünde eşit olmaları gerekir. Aydınlanma düşümirlerinin savundukları bir diğer Fikir ise, inançlara karşı tolerans göstermenin gerekliliğidir. Ama hemen belirtmemiz gerekir ki, aslında Aydmlanmaeılaru» toleransa layık gördüğü inançlar kutsal metinlere, papazların dediklerine ya da geleneğe dayanan inançlar değildir. Onlara göre, hoşgörüye mazhar olan inançların akla dayanan inançlar olmam esastır. Zira önyargılar ve yerel örf ve âdetler aslında aklın gereği değildir, tarihten kaynaklanan özelliklerin birer ürünüdür. İnsan doğasının us-dışı boyutlarına hitap ('den bu özelliklere fazla itibar etmenin anlamı yoktur.

Aydınlanmacılann yukarda özetlediğimiz bu görüşlerinden hemen anlaşılıyor ki, onJann en önde gelen ve sarsılmaz kanaatleri akim bir ve değişmez oluşu. Akıl dünyadaki tüm insanlar ve lüm uluslar için aynı akıl. Tarihin turn dönemlerinde ve tüm kültürlerde akıl aynı akıl ve insanların salüp oldukları ortak bir yeti ya da haslet. Bunun içindir ki, akla başvurmak kaydıyla toplumda var olan kötülüklerden annmak, kamu lıayatını iyileştirmek insanoğlunun üstesinden gelebileceği bir şeydir. Toplum, tıpkı doğa gibi irdelenebilir ve içinde bulunduğu karanlıktan ve akıi-dışı sapmalardan kurtulabilir. Siyasal hayatın da iyileştirilmesi mümkündür. Bu nedenledir ki, Aydınlanmacılann onde gelen çabalarından biri de devleti ussal temeller üzerinde oturtarak onu ıslah etmek olmuştur. Onlara göre, "iyi bir yasal sistem'Ic devletin ussaliaştırıl-

* *Sipere iudef* Latince, "cesaret et", yanı kendi aklını kullanmaya ve ona juvemneye cesaret et anlımtru geliyor Bu. Aydınlanmanın bir çeşit sembol ilkesi ya da hıtu sloganı. Aydınlanma hakkında etraflıca bilgi edinmek için bk* A Çıfdem'm. *Aydmknm»*

Düşüncesi}*

** Bunun içindir kı. E. Cassirer gibi bir felsefeci Aydınlanmadın filizlendiği XVIII yurytf için "akıl çağı" nitelemesini yapmaktan kaçınmamıştır '►

ması mümkün olmaktır. Htı, bize günümüzde biraz safça gelcrı jyj yasaların sorunları gidereceği inancı, Aydınlanma cltiçtiııtîrlcıinin, tabii,saflıklarından değil, yasaya, yani yasa fikrine karşı <j_{Uy}, (hıkları derin saygıdan kaynaklanmakladır Yasaya duydukları bu sarsılmaz inanç yasanın, onların gözünde[1], ıssaJ bir zihinsel işfo. nün iiriinü olmasından ileri gelmekledir. Hu da yasaların toplum, da ister istemez adaleti ve özgürlüğü tesis edici bir boyutu olduğu anlamına gelmekledir. Çünkü Aydınlanmacılara göre, yasalar anayasalar ve kodifıye edilmiş kurallar aklın birer eseridir. 0 halde, yasaların iyi olmaları ve toplum düzenini iyileştirmeye hizmet edici olmalan şüphe götürmez bir gerçektir.

Aydınlanma düşüncesinin önemli bir özelliği, kurulu düzenin değerleriyle, geleneklerle ve güç odaldanyla bağlan koparmakta gösterdiği azimdir. Kant, beşeriyetin sürekti bir üerleme sürecinde olduğunu düşünmekte ve bu ilerlemede bireyin çok büyük bir sorumlululuk taşıdığını belirtmektedir. Aklını kullanmaya nihayet cüret edebilen insanlar, çocukluk dönemlerini de arkada bırakarak rüştünü ispatlamış yetişkinler olarak özerkliklerine kavuşabilmelerdir Geleceğe dair iyimser olmamak için hiçbir neden yoktur. Geçmiş geçmişte kalmıştır, karamsarlığa mahal yoktur. Kant insan yeteneklerinin geliştiğini, bu nedenle de geleceğe umutla bakmak gerektiğini söylerken, ilerlemenin şaşmaz bir akıbet olacağına, ilerlemenin mutlaka gerçekleşeceğine dair hiçbir kuşkusu olmadığını da ifade etmektedir, ilerlemenin önlenemez bir olgu olduğunun en büyük tanığı tarihin kendisidir. Nitekim. tarihi inceleyen herkes insanoğlunun zaman içerisinde ne kadar ilerleme kaydettiğini görmektedir. Evet, Aydınlanmacılara göre, ilerleme toplumlann gerçekten de âdeta kaderidir, yeter ki insanlar akıllarını layıkıyla kullanabilsinler, mevcut geleneklerin ya da dinsel dogmaların baskısından kurtulmayı bilsinler. Yeter ki, geçmişin hurafelerle örülü labirentlerinden çıkabilsinler ve tüm dikkatlerini geleceğe çevirmeyi başarabilsinler.

Bu düşünce ve dilekler, çağın okumuşlanrun ortak görüşleriydi. Gerçekten de, XVIII. yüzyıl insanları Voltaire gibi Aydınlanma filozoflarının etkisiyle, kısmen de doğa bilimlerinde kaydedüen ilerlemeye karşı duydukları hayranlıktan ötürü Kiliselerin vazettikleri dini ve yerleşik inançtan kıyasıya eleştirmeye başlamışlar dı. Aydınlanma düşünürleri dinin insan aklını dumura uğratan bir safsata olduğunu ileri sürüyorlardı; ama yine de tümüyle dindışı

I,ir yaklaşımı da benimsemiş değillerdi. Örneğin, Kilisenin en amansız muhalifi Voltaire dahi, valiyi olmayan bir inanç sistemine mutabakat gösteriyor, yaralın bir tanrının varlığına inanmanın akıl kân olduğunu kabul ediyordu. Aydınlanma önyargılara, din kurumun» ve din adamlarına karşıydı, ama bizatihi dini tümüyle dışlamaya da yanaşmıyor, dınselliği us-dışı hurafelere, taassuba karşı bir çeşit korumaya almak istiyordu, Aydmlanma'nm esas gayesi dini ortadan kaldırmak değil, Cassirer'in deyimiyle, “saf akün sınırlan dahilinde bir din” oluşturmak ya da dini aklın sınırlan içine çekmekti.[n]

Aydınlanma filozoftan, ilerleme fikrinin Öncülüğünü Üstlenirken aktardıkları düşüncenin ya da felsefenin zamanın insanlarında bir iyimserlik yarattığının da farkındaydılar. Gerçekten dc yarattıktan iklim iyimserlik iklimidir, Zaman, umutlu olma zamanıdır. Bilimde elde edilen başarılar, örneğin biyolojinin kat ettiği ilerleme XVIII. yüzyıl insanlarının morallerini yüksek t utmalarına yardımcı olmuştur. Ve Kant'ın belirttiği gibi, ilerlemeye karşı duyulan bu inanç gerçekte çok modem bir inançtır. Zira, bu inanç öncelikle uygarlığın, teknolojinin ilerlemesine ilişkin bir inanç olma özelliğini de taşımıyor değildir. Manevi alanda ise, Aydınlanma düşüncesinin bireylerin ve toplumlann ilerlemeleri konusunda işaret edebileceği kazanımlannın mevcudiyeti tartışma konusudur. Bu konuda, tereddütler vardır. Nitekim, *Ansiklopedi* çevresinin önde gelen yazarlarından Condorcet'de bile zaman zaman patlak veren karamsarlık krizlerini ve içine düştüğü düş kırıklıklarını görmek mümkündür. Evet, Aydınlanma düşüncesi insanı ihya etmeye yöneliktir. Özgürlüğü için dev adımların atılmasına önayak olmuştur. Ama insanın mutluluğu için yapabildiği bir şey var mıdır, elle tutulur bir öneri getirebilmiş midir? Gelişen ve ilerleyen bilimin kullarunu başkalarını sömürmeye, baskı altında tutmaya da yol açmayacak mıdır? Gerçek o ki, bu sorulara aranan yanıtlar pek iç ferahlatıcı değildir.[14]

Gerçekten de, Aydınlanma düşüncesinde modemiteye ozgıi olan bazı pürüzleri görmemek mümkün değildir. Örneğin, Aydınlanmanın yücelttiği ussalcük ve bu düşüncenin evrenselciliği ve ilerleme tukusunu ütopyacılığa kadar götürmesi günümüz dünyasının sahne olduğu birçok krizin de tetikleyicisi olmuştur. lîu sakıncalar, Weber'in işaret ettiği gibi, yaşam dünyamızın büyüsünün bozulmasına ve böylelikle de efsununu yitirmiş bir onanım

huktint sürmesine yol açmıştır, Dahası. bu durum, Aydinian-ma'nm yüceltmek islediği, ihya etmeyi amaçladığı bireyin de ör-selenmesine neden olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, Aydınlanmanın aklı insan Üzerinde mutlak hegemonik bir güç haline getirmede gösterdiği gayret pek de akıl kân olmamış. Aklın hükmetmesi yo-**lunda gösterilen gayret insanın mutluluğa kavuşması konusunda yer yer başarısızlıkla sonuçlanmıştır Nitekim, siyasetin ussallaş* masını hedeflemiş olan Aydınlanma düşüncesi, siyasetin aklın rehberliğinde gelişmeye direnç gösterdiğini ve netice itibariyle bunun mümkün olmadığını da ortaya çıkarmıştır. Günümüzde denenen siyaseti rasyonall eştirme çabalarının, toplumlann üret-tiği direnç nedeniyle sonuçsuz kalması, mantıksal örgüleri itiba-riyle ve ussalık açısından en mükemmel gibi gözüken ekonomık kalkınma modellerinin uygulandığı toplumlarda, örneğin Güney Amerika ülkelerinde başarısızlıkla noktalanması bunun bir gös-tergesi değil midir?**

Modernite: Bir çıkmaz yol mu?

Aydınlanma nın çıkmazlan XX. yüzyılda Frankfurt Okulu nun onde gelen felsefecileri tarafından da dile getirilmiştir. Theodor Adorno ve Max llorkheımer kaleme aldıklan incelemede bunla-rın üzerinde durmaktadır. Onlara gore, olumsuzlukların sorumlu-su Aydınlanmanın vazettiği evrcnselcilik anlayışıdır. Aydınlan-manın evrenselcilik anlayışı, tümel olanın bizatihi bireyin üstün-de bir güç olarak değerlendirilmesine yol açmıştır ve bu itibarla da sanık sandalyesine oturması gereken bu anlayıştır. Birey tü-mel olana tabi kılınmıştır. Bu durum, bireyin kendi aklının da tü-mel olana tabı olmasına neden olmuş ve bireyin fiili hayatta tü-melin tahakkümü altında yaşamasına zemin teşkil etmiştir. Ay* dmlannıa insanları dogmalardan kurtarmak için yola çıkmışsa da onları sonuç itibariyle başka bir baskı çemberinin içine hapset-meyi başarmıştır. Ne var ki. bireyin üzerindeki bu baskı her za-man ve her yerde tümelin aklı ve iradesi olarak tanıtılagelnüş ve maskelenmiştir, O halde, bir çelişki meydana gelmektedir Aydın-lanmayla gerçekle sözkonusu olan, ozgürleşım değil, birey üze-rinde tümel olanın tahakkümüdür. Gerçekten de. Aydınlanma nın öngördüğü evrenselci dayanışma aslında bireyin özgürleşmesine yönelik bir toplumsallık değildir.[15] işte bu tespitlerden banket-le. Adomo ve llorkheimer. Aydmlanma'nuı çıkış noktasında sallık-dışı anlatılara, hurafelere ve mitlere karşı çıkış olduğum*

kabul etmekle birlikle bizzat kendisinin ile bir mit halme dönüş-tüğünün altını çizmek istiyor.

Piğer yandan. Aydınbuıma, doğanın inşamı tabı olmasının Vur za-fer olduğunu sasıınagelmiştir Bu durumda, doğa insanın ustesm den gelebilmek, onu Isoyundunıgu altına alabilmek içm hakkımla bilgi edinilmesi gereken bir nt'snt'den ıkuvtiır İnsan, kendisinin ıU* doğanın bir paryası olduğunu unutmuş ve doğa u/ennde kurduğu egemenliğin kendi üzerinde de hır egemenlik olduğunu g«iz anlı el • ıneye başlamıştır Bunun nedenini. Knuıkfurt Okulunun tinde gelen son temsilcisi llnlsenms'tn ila İndirttiği gibi. PKxlem zamankutia meydana gelen aklın yozlaşmışlığında anunak gerekir Aklın ımıç-*sal akla* dönüşmesinde aramak gerekir y'unku araçsa! akıl aslında akim kendisi değil, aklın tahrif edilmiş bir aklıdır. I sun bir sapma-sı olan araçsaJ akıl insanbın yuhsuu lUştınnış, Habcrmasın deyi-miyle, "yaşama dünyalan'tu anhımsızlaşunnış. onları her turlu İm-ğınılılık ve vesayetten kurtaracağı yerde "yaşama dünyalarının so luurgcloşmesfne yol açmıştır Sonuç olarak. /\vriinianma'mn gıUiu ğü hedefler ve insanlık için kazandığı başanlar degeisı/leşiırilmiş ve dcğersizleşmışl ır.[1] [h] Bu, labii ki, Aydıılıuımanih amaçtanım ters düşen ve onun paradoksal okır.ık neden olduğu bir dunundur Bir ironidir, (,'iinku gerçek o ki, anıçsd akim hüküm sürmem, Aydınlım ııa'nın karanlık yüzünü teşkil etıuekJe kalmayıp. Aydml;uımn mira sının (aiırip edilmesi anlamına da gelmekledir

Kraıkfıın Okulunun kurucusu olaıı hocası Adorno gibi ll.ıher mas da tahii, Aydınlanmanın neden olduğu sorunlun göz ardı et memekte, ama u, Horkbeinıvı ve Adorno gibi eleştirel geleneğe sadık katma uğruna Aydınlanmanın kiizaıımiarını bu çapula önenısizleşiirmckten de yıuta değildir Araçsa! aklın Aydınlanma ruhunu tahrip eden bir yönünün olduğunu kabul etmekle birlik-te, Aydınlanma'ıın ihya etmek istediği akılcılığa tupyekûn mulıa İnlet etmeye de razı değildir Aydınlanırta'mn Milim İm çelişkile-rine rağmen vazettiği akılcılıktan da odun vermeye yHnuşmımmk-

* Araç t al aVıl. Frankfurt Okutune* Aytkftiarmu «ifgjrıttndf sıkça bıpurdufu b*r ho ram Aydınlanma'nm içme duftufu («JrtMen akim araçulUtmutf» yoran bu okukm do-funurienne fore, araçsa) akı), atdm «ut oUrıfc tmreuif amaçları toımtt «ımn Su n«> denle de. araçsa) akim hizmet ewfi amaçtarm |crçek anlamda bir umllıf* olmayabilir Bu amaçlar, evrensel akta doğrultusunda olmayan, hatta ona ters düftrek belirlenme amaçlar da otabdtr Araçta) aiut bırdermm *krfıöt* emeüertne, somut ariuUrma en halı ve etluk b*r biçimde ulapnak tçın kuWarvdikiari aJul torudur krat*ık'd*n kurulu, amı« yine deyırcvyk. hesap kitap ıjm* md*rjen»rm ter akıldır

tadın O, bir kere -aklın bekçiliğTni üstlenmeyi sevmiştir ve bu iti. barla da Aydmlanmaıun birikimini savunmaya kararlıdır.

Habermas'agöre, rasyonaliteye karşı ilk önemli salvo Nietzsche rarafmdan açılmıştır ve aklın onunla başlayan bu radikal eleştirisi giderek bir moda haline gelmiştir. Aydmlanma'nm akılcılığa atfet, tigi önemden ötürü insan için çok yüksek bir bedel ödemesi gerektiği hususunda odaklaşan şikâyetleri Habermas yersiz bulmaktadır Aydınlanma projesini gözden düşürmek ve silip atmak için insanı ve toplundan cendere içine sokan bir “büyük anlatT olarak tanımlamak isteyen postmodernist girişinim akıl ve rasyonaliteye karşı temelsiz bir saldın olduğunu düşünmektedir. Bunun netice itibariyle olsa olsa yeni bir obskürantizme' *(obscurantisme)* yol açmaya maruf bir çaba olduğunu Heri sürmektedir.[17] Bu nedenledir kı Habermas. Horkheimer ile Adomo’nun Aydınlanma’mn çelişkilerim ve “karanlık yüzü"nü açığa çıkarmak için yap tıklan eleştirinin bu denli sert olmasını da kınamakta ve bunun sonuç olarak sadece Nietzsche ve onun yandaşlarım, yani “geriye dönüşü" arzulayanları Aydınlanma öncesi dönemin özlemini çekenleri mutlu kılacak bir faaliyet olduğunu belirtmektedir.[18]

Horkheimer'in ve Adomo'nun Aydınlanma ya ilişkili eleştirilerinin ana teması malum: Akıl, ilk aşamada gelişmesine imkân verdiği beşeriy eti bizzat kendisi yıkıyor. Aydınlanma süreci baştan beri bir kendini savunma dürtüsünün sonucu ve bu nedenle de aklı iğdiş ediyor, çünkü Aydınlanma sadece insanın kendi içgüdülerine hükmetmesi ve doğa üzerinde hâkimiyet kurması amacıyla akla başvuruyor Yani başvurduğu akıl aslında araçsa! akıl. Habermas bu tespitleri reddetmemekle birlikte Aydınlanma düşüncesinin sadece bu yönünün vurgulanmasına karşı çıkıyor. Akü ve ussallaşmayı tek-tipleşmeye ve uygun adım yürüyen bir topluma yol açan bir etken olarak görmenin sakıncalarına işaret ediyor Böyle bir tutumun, aklın baskıcılığına karşı yürütülmesi gereken muhalefeti ussallığı reddeden görüşlerin sahiplerine emanet etmeye meydan vereceğine dair ikazda bulunuyor.[19] Aklın, diyor Habermas, sadece baskı yaratan boyutunu vurgulamak, gerçeğin

* *Obscurantisme*, Fransızcaya XVIII. yüzyılda girmiş olan bu sözcük Aydınlanmanın !**' Şiu olarak kullanılagelmekte ve aydınlığın karşıcı olan karanlığın, yani cehaletin, insanın bilinçlenmesini engelleyen fikirlerin savunusu anlamına gelmektedir. Aydınlanma düşüncesinden gen donuşu, gericiliği ifade etmektedir. Türkçe karşılığı olarak. Türk sıyası hayatında var olan herhangi bir polemik kastedılmeksizin irtica sözcüğü de önerilebilir.

valnızca bir yönüne dikkat çekmek ve aklın irtsaru özgürleştirici emellerini, demokrasiye ve dayanışmaya yol açan açılımlarım göz ardı etmek oluyor Oysa ki ona göre, rasyonalitenin değersizleşmesine yol açmaksızın da aklın totaliter eğilimlerine, bu hesaplamaa ve yoz biçimine karşı çare yok değil. Çare, araçsal akla karşı akim. Habemıas'a göre, esas özünü teşkil eden *iletişimsci akh* geliştirmek ve devreye sokmaktır.

Bu, tabii, bizatihi Aydmlanma'nm üstüne kurulu olduğu rasyonaliteden çıkmaksızın farklı bir düzleme geçmeyi de gerektirmektedir.[20] Araçsa! aklın yarattığı sıkıntılardan arınmak için Aydınlanma rasyonalitesi çerçevesinde yeni bir paradigma oluşturmayı gerektirmektedir. Habermas'ın öngördüğü, Dews'in deyimiyle "iletişimse! akıl paradigması^nın benimsenmesini zonınlu kılmaktadır Nitekim, Habennas'm önde gelen çalışmalarım da Aydmlanma'mn. işte, yukarda aktardığımız eleştirel yorumlara neden olan özne merkezli akla, yani araçsal akla karşı iletişimse! akü üzerine temellenen bir alternatif arayışı olarak değerlendirmek mümkün olabilir. Evet, Habennas'm bilimsel gayretleri burada odaklanmaktadır. Araçsal akla karşı üetişimsel aklı geliştirmek. Detişimsel akü ihya etmek. Ve bu umut her zaman geçerüdir. Modemite projesi henüz tamamlanmamıştır. Pes etmeye gerek yoktur.

Bu alternatif arayışı sürecinde Habermasin üzerinde durduğu husus insanların birbirleriyle ussal bir üetişını kurma yeteneğine sahip oluşlarıdır.[21] Bu, ona göre, insanları hayvanlardan ayıran temel özelliktir. Aydmlanma'nm yarattığı rasyonaüst düşünce iklimiyle özdeşleşen modem toplumda ise Habermas aklın iki boyutlu olduğunu tespit etmiştir, araçsal akıl ve iletişimsel akü, Modem toplumun gelişmesi de zaten bu iki boyutlu akıl üzerinde temellenmektedir.

Modemitenin şekillendirdiği toplumda insan ussallığını sadece güttüğü amaçlara ulaşmak için kullanmamaktadır. İnsanın içinde bulunduğu sistemin (ki, bu kapitalizmin belirlediği bir sistermlır) mantığına uygun, o manuk doğrultusunda akıl yürütmekle ve sadece araçsal akün rehberliğiyle yetinmesi mümkün değildir. İnsanın dahil olduğu ekonomik, siyasal, hukuksal sistemin yanı sıra bir de yaşama dünyası vardır ve bu yaşama dünyasında insan kendi dışında olanla, yani başka insanlarla yaşamak durumundadır Başka insanlarla yaşaması, onun sadece kendi öznesi üzerinde temellenen

eylemlerin dışında da eylemde bulunmasını gerektirir. Bu, onun isler istemez ve zorunlu olarak öznclcrarası sürdürdüğü bir eylemdir. Başka insaılann öznesini kale almasını gerektiren, Habermas'm iletişimsel eylem olarak adlandırdığı ve teorisini kurduğu bir eylem türüdür. İnsanların yaşama dünyasında Uetişim kunnalan için asbnda otoriterliğe ve dışlayıcüığa yol açan araçsal aklın fayda etmediği, buna karşılık Uetişimsel aklın zorunlu olduğu bir eylem türiidür.

Aydınlanma ile başlayan ve Habermas'a göre "tamamlanmamış" olan "modemite projesfnin kesintiye uğramaması (ya da başanlı olması) için Habermas'ın araçsal akün yerine yaygınlaşmasını istediği iletişimsel akıl, insanın kişisel tatminini sağlamaya yönelik olmaktan ziyade moral değerler ve ahlaki normlar üzerinde kumlu olan akıldır.[22] Uetişimsel akim ahlaki normlara dayanması onun. Aydınlanma run egemen kılmak istediği rasyonalitenın bir sapması olarak ortaya çıkan araçsal akıldan farklı olduğuna işaret etmektedir. Uetişimsel akim ahlaki normlar üzerinde temellenmesi, Habermas a göre, onun -yine Aydınlanma nın esas gayesi olan- evrenselliik boyutuna ulaşmasını da sağlamaktadır.

Habemıas'ın önerdiği Uetişimsel aklın, araçsal akün aksine, evrenselci niteliğinin ve bu itibarla da insanlararası dayanışma ve çoğulculukla bağdaşık olmasının temel nedeni, ona göre ahlakın tanım gereği evrensel olan normlara dayanmasıdır. Ahlaki normlarla kültürel değerler arasında ayırım yapan Habermas'a göre, belirli bir toplumun vazettiği kültürel değerlerin aksine, ahlak evrensele ait olan bir kategoridir. Örneğin, adalet kavramı (ve tabii, insan hakları) evrensellik niteliği taşıyan bîr kavramdır ve bu nedenledir ki. adalete dair sorunlar tüm insanlığı ilgilendiren sorunlardır. Oysa ki, belirli bir toplumda, belirli bir dönemde insanların sahip olduklan kültürel değerler evrensel bir meşruluk anlayışına dayanmamakta, deyim yerinde ise, sadece o değerlerin taşıyıcısı olan toplumun kapsamında değerli olan değerler olarak önem taşımaktadır.

Habermas'uı ahlak ile kültürel değerler arasında yaptığı bu analitik ayırım önemli bir ayırım ve Aydınlanma'yİa özdeşleşen Batı felsefesi geleneğinin yeniden canlanmasına İvme kazandıran bir yaklaşım. Ama tabii, iletişimsel akıl teorisiyle rasyonaliteye eski şanını yeniden kazandırmak isterken Habermas'ın amacı Batı düşüncesini salt Batılı bir düşünce olarak ihya etmek değildir Ilabermas'ın anıacı iletişimsel akıl vasıtasıyla cvrenselci bir dti-

şünce ve yaşımın dünyasını inşa etmenin mümkün olduğunu göstermektir. O halde. NietzscheVlen ya da 1 leidegger'den ilham alan göreli sapmalara ya da postmodernist inkarcılığa gerek yoktur, İletişimsel akıl ilerlemeye ve geleceğe umutla bakmamıza imkân sağlamaktadır çünkü üzerinde bina edildiği ahlak insanları evrenselliğe ulaştıracak bir iletişim biçimini benimsemelerine imkân vermektedir tnsard arar ası dayanışmanın tesis edilmesine zemin sağlamaktadır. O kadar ki, Habemıas'a göre, iletişimsel akim ihlali demokrasinin temellendiği dayanışmanın da ihlali anlamına gelmektedir, tletişimsel aklın gelişmemesi, güdük kalması ya da ihlali, eylemlerinizin evrensel kabul edilebilirliğine ve meşruluğuna bir engeldir.[23] Habennas'm teorisinin temel taşuu oluşturan bu görüş uyarınca, iletişimsel eylem bağlamında bir insanın ussal davrandığını söyleyebilmemiz için onun davranışım ya da fikirlerin) sağlam bir mantıkla temellendirmesi yetmez. Habemıas'ın teorisinde bir insanın ussal bir kişi olarak değerlendirilebilnıesinm yolu, yaptıklarını aldaki normlara dayandırmasına ve davranışlarını evrensel olarak meşru kabul edilen kriterlerin ve beklentilerin ışığı altında açıklayabilmesine bağlıdır,

Görüyoruz ki, Habemıas'ın ussallık kavramını ikili bir analize tabi tutması Aydınlanma'run öngördüğü ve sadece ekonomik ve teknolojik alanlarda ilerleme sağlamaya elverişli olan araçsal akün pürüzlerini ayıklamaya yönelik bir çaba olarak karşımıza çıkıyor. Aydmlanma'nm bir türlü çözüm bulamadığı manevi ilerleme ve özgürleşim yoluyla mutluluğa erişme gayeleri onun teorisiyle yeni bir anlamlılık kazanıyor.

Siyaset sosyolojisinde postmodernizm

Habermas, modemitenin insanlığın geçirmiş olduğu ve kesinlikle mazide kaiıuış bir merhalesi ya da posinıodemisticrm ileri sürdükleri gibi karanlık bir dönemi olmadığım savunageldi ve savunuyor. O halde, akılcılık üzerine kumlu olan modemite, posl nıodernistlerin büyük bir farfarayla ilan etlikleri gibi miadı dolmuş, geçmişe ait bir kalıntı proje olmadığı gibi, geleceğe yön verecek ve insanlığa hizmet edecek ucu açık bir tasanın olmaya da devimi edecek gibi gözüküyor

Ne var ki, ileri sürdüğü argümanların akademik dünyayı tıı nûıyle ikim etmediğini, tezlerinin savmakla bilmez tartışmalara

yol açmış olmasından da biliyoruz.' Onun bir entelektüel heves olarak tanımladığı postmodern düşüncenin 1970'lerden beri sosyal bilimlere ve siyaset dünyasına nüfuz ettiğine tanık oluyoruz. Aydınlanma ve modernite, günümüzde şiddetli itirazlara ve kabul etmek gerekir ki, kimi zaman da sığ ve süfli polemiklere neden olan bir "proje".[26] Postmodemizm, işte bu "proje"yi eleştiren, yadsıyan ya da aşmayı hedefleyen bir düşünce akımı ve duruş.

Ama biz burada tabii, Aydınlanma projesine karşı gelişen postmodemizmin de aslında yeni ya da karşıt bir proje olup olmadığını sorabiliriz. Postmodemistlere anlamsız ya da düpedüz saçma gelebilecek olan bu sorunun hiç şüphe yok ki, birbirinden farklı bakış açılarına ve değerlendirmelere dayanan birçok yanıtı olabilir. Ama ben, sadece bir tanesiyle yetineyim. Evet, postmodernist düşünürler kabul etseler de etmeseler de, postmodernizm de bir projedir. Gerçi tabii, mimarisi, temelleri, sınırları ve hedefleri belirsiz olan, belirsizliği yeğ tutan bir proje. Deyim yerindeyse, bir çeşit projesizlik projesi. Bir anti-proje.

Vine de, postmodemizm söz konusu olunca birçok hususta olduğu gibi bu konuda da çok emin olmamalıyız. Zira, ileriye yönelik bir proje geliştirmemiş ve geleceğin çizimiyle ilgili model inşasına girişmemişse de, postmodemizmin şüphesiz hiçbir projesi de yok değildir. Projesi, kendisini modemite paradigmasının dışında tutmak, hatta bununla da kalmayıp, modemiterun kavramlarını, kurumlanın ve modem yapısallığı amansız bir eleştiriye tabi tutmak suretiyle topyekun yadsımak. Modem düşüncenin inşa ettiğini yerle bir etmek. Jacques Derrida'mn ünlendirdiği deyimle, *yapı bozuma* " uğratmak. Gerçekten de, postmodemistler için, önlerine gelen her şe-

* Burada Habermas ile Foucault'yu birbirinin antitezi olarak ele alan iki çalışmayı Zikretmekle yetinelim.[24] Ayrıca, postmodernist yaklaşımın dışında, hadiseye ahlak felsefesi açısından bakan Alasdair Maclntyre ve Charles Taylor fibi araştırmacılar da modernitenin insanlık üzerinde moral açıdan tahripkâr bir etken olduğunu savunagefmekted* Zira Aydınlanmanın Frankfurt Okuluna göre, ihya etmek istediği araçsal akrt inşam hep isteyen, daha daha isteyen, fazlasını da isteyen, sürekli bir biçimde calepkâr bir konuma sürüklemekte ve bu durum onun bir doyumsuzluk girdabında cebelleşmesine ve manevi bakımdan da çöküntü içinde olmasına yol açmaktadır.[2]*

** Bir yazann yazdığı metindeki kelimelendirme ile o yazıda asıl kastetmek istediği ansında fark olduğunu düşünen Derrida, *yapıbozum* kavramını geliştirerek ilkin l'&fltu re er *U Difference* sonra da *De la Grammatologie* adlı çalışmalarında bir meon çözme yöntemi önerisinde bulunmuştur.[2'] Derrida'mn edebiyat ve felsefe metinlerini okurken örtülü olan ve gizlenmişleri çözmek için önerdiği bir analiz yöntemi. Metinde saklı ofan çelişkileri, tutarsızlıkları ve varsayım olarak sunulan Önkabuilen açığa çıkarmak içm uygulanan bir yöntem. Daha sonra poscmodemısderm tüm düşünce yapılarını ya da toplumsal yapıları parça parça edip yıkmak için öngördükleri yaklaşım.

vin ve her sistemin yapısıu bozarak meşruluğunu hükümsüz kılmak ve çürütmek alelade bir zihin alışkanlığının da ötesinde, tutkuya dönüşmüş bir hal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oysa ki, meseleye yakından baktığımızda görüyoruz ki, en azından olgusal düzeyde, modernite ile postmodemite anısında zannedildiğinden çok daha fazla benzerlikler de yok değildir.. Hatta her ikisi arasında belirli bir devamlılığın ela mevcut olduğu söylenebilir. Daha önce Henri Lefebvre'in çalışmasında da görmüştük, modernite aslında toplumsal tarihin belirsizlik, beklenmediklik, yani göreciliğin ve postmodemizmin büyük bir vurguyla göz önünde bulundurduğu ve ön plana çıkardığı rastlantısallığın önem kazandığı bir dönemi (ya da aşamayı) ifadelendiriyor.[2]* Toplumlann muhatap olmaya başladı klan, muhatap olduklarının bilincine varmaya başladıktan ve onlara rasgeleymiş gibi gelen yeni gelişmeler üzerinde düşünce üret meye yöneldikleri bir dönem. Ve tabii, bu bağlamda modernliği düşünmek ya da hakkında yeni bir düşünce geliştirmek için filozof, toplum ya da tarih leorisyeni olmaya da gerek yok. Bakınız, *Elnn* Ç/çeA/eri'nln dillere destan şairi Beaudelaire 1859'da kaleme aldığı "Modem Yaşamın Ressamı" başlıklı makalesinde nasıl tarif ediyor modemiteyi: "Modernite geçici olan, müphem olan, rastlantısal olandır; yani sanatın bir yansıdır, diğer yansı ise ebedi ve değişmez olandır"[29]

ilginçtir ki, bilim insunlannın nozdimle de bir referans teşkil eden bu yorumunda nıoderıiitenin parçalanmışlık, muğlaklık ve gelip geçicilikle örülmüşlüğünü arılatan Beaudelaire, gerçekte, postmodern akınım tarifine de uygun düşebilecek bir değerlendirmeyi ifade etmekledir. Evet, modemiteınıı nüfuz etliği tur dünyada olan bitenler hep yeni ve hep İlklenmedik şeylerdir. Aına kargaşanın hüküm sürmesine set çeken bir kalıcılık ve değişmezlik de hu yepyenilikle eşzamanlı olarak söz konusudur. Modemite hem baş döndürücü, hem endişelendirici, Ama bir anafor değil. Toplumlann onarılmaz bir biçimde tarumar olmasını engelleyici çıkış noktalarına, akıl üzerinde, evrensel değerler üzerinde temellenen dinamiklere de sahip.

Onu postmodern durumdan ayıran «la bıı. Daha doğrusu, toplumlann postmodern bir durumda olduğu teşhisinde bulunan pustmodemistlerin düşüncesine göre ayıran özellik bu. Çünkü birçok |>nstmodemistin öngörüleri bize bu durmak ve dinmek bilmez yemliğin

sarmalına kapılmış postmodern toplumJarm bir daha düze çıkmalarının pek ihtimal dahilinde olmadığım anlatmaktadır. Derrida'run da belirttiği gibi artık bahçemizin etrafında "çitler çekilmiş" bulunmaktadır, çıkış yoktur. Uftık daralmıştır. Yeni hedefler belirleyerek çıkış kapısı aramak boş bir uğraştır. Postmodemiteye maruz kalmış toplumlann insani an olan bizlerin umutlu olmanuzı gerektiren bir neden de yoktur. Postmodernist düşünceye göre, işte bu **nedenle** toplundan yeniden inşa etmek, yeniden-yapılandırmak ve düzeltmek için proje geliştirmek anlamsız ve nasıl olsa başarısız olmava mahkûm olan yersiz bir çaba ve avuntudan ibarettir. François Lyotardin tarif ettiği "postmodern dununu" düzeltmek ve üstesinden gelmek için nafile turlar atmaya gerek yoktur.[50]

Çığır açan kitabında postmodern durumu insanların çaba sarf etmek "havasında" olmamalarıyla, dünyaya ve günümüze ilişkin takındıkları kayıtsızlıkla, olan bitene amiyane deyimiyle "aldır* mamakia' betimleyen Lyotard'ın bu ve buna benzer değerlendirmelerinde hiç şüphe yok ki. nihilizmi çağrıştıran omlar yok değildir. Ama yine de onun nihilist bir toptan geri çekilme tutumu içinde olmadığını gösteren belirtiler de yok değildir. Zira, evet, postmodern durumdan çıkmak için gösterilecek çabalar ona göre beyhudedir. ama bu bunaltıcı durumda nefes almanın yollan da »ardır ve bunları gözetmek gerekmektedir.

Lvocarda göre, yapılabilecek şey. belki de tek şey, onun âdeta bir fcmkarûr haline getirdiği Aydınlanma felsefesinin evrensefcüik arJayışaan bir aldamueadan ibaret olduğunu bilmek, evrensele "buyuk arjsûirV» sona err.uş olmasuu kutlamak, modenute pro* **aiay** çrrsek ve butun burJaza karşı "topyekûn savaş" açmak. Maist her yerde ve her zenunde modemıtenin sahte kurgularını .uıûiv o-arak eclır. ec*^L.<^tinnek. Bunun y olu evrensekiliğe karsı :n e»Tvnrei o-buu- kuns ılı yereli kutsamaktan geçmekte ir. Bj s.'ir^arİA c-ûtua değertetKİirilen büyıtk anlanUnn himaye su>;.e 'e., m modem bilime karşı geleneğin imbiğinden suzu-.erek gelen 'Ve^-h hilç~mn dalıa değerli okluğunu savunmaktır. Ev reüselhk :öo:ns; Taşıyan büyük Tyle Teoriye karşı gündeÜK hayac ~-a:ar. yere[3]. "masallar." yeğ tutmaktır. İleri teknolojiye dayanan ::nb.! karsı geleneksel ı:p denilen büyükannemin tedavi usullenro - y a a r . e deyişle "kocakan" ilaçlanın- daha faydalı bulnvık-::r. Tur.a-.f \ o getıe! olana karşı, özel \v hatta aynnusal olanı ıvfe r.u.s nokta,**; olarak kabul eunektir. Maksat, modern inlimin utsan*

lık için kazanını olarak kayda geçtiği her şeyi yapıbozum yöntemiyle irdelemek ve didik didik etmektir Maksat, Marx ve Engels in bambaşka bir bağlamda ünlendirdikleri “katı olan her şey buharlaşıyor"* sözünü postmodemiznıe mal ederek bunun esas olarak postmodern durunu» tarif ettiğini ve bunun asıl şimdi gerçekleşmekte olduğunu göstermektir.

Evet, gerçekten de. her şey buharlaşmaktadır. Modemitenin zihnimize zerk ettiği önkabullerimiz birer hikâyedir. Doğrularımız doğru değildir. Onların yerine neyin doğru olduğu arayışı içinde olmanın da anlamı yoktur. Hakikat yoktur, doğru anlamsızlaşnuştır. Bu durumdan da şikâyetçi olmamak lazımdır. Baunıan'ın belirttiği gibi, bu dunını aslında huzur verici bir durumdur, nunun için göreci bir bakış açısını ve bebrsizlıkten haz duymayı Öğrenmemiz gerekmektedir. Ve her şeyden önce yaptıkları yorumlarla ve koydukları kurallarla bizi boyunduruk altında tutan resmi ve kaimi görmüş bilgiyle donanmışların üzeninizde kurdukları otoriteden yakamızı kurtarmayı başarmamız gerekmektedir. Bunun için de. tabii, olan biten ve başımıza gelenler hakkında açıklama arayışından da vazgeçmemiz lazım gelmektedir Huzur içinde keyifli bir y aşam olasılığı her şeyin mutlaka bir açıklaması vardır görüşünün terk edilmesine bağlıdır.[52]

Açıldamanİık. post modemisılere gore, modemitenuı dayattığı bir turum, bir takıntıdır. Ne var kı. gonıldüğü gibi, bu aşı da tutmamıştır Aşı tutmamıştır, çünkü Dünya Savaşlarının, nükleer tehditlerin, toplama kamplarının evrensel okhığu deri sürülen us uyarınca açıklanmasa ntumkun değildir Açlık, sefalet ve soybnmlann ızalu yoktur. Evrenseld maımğu» bu\T urunu oLın bu felaketler nıodenute için birer iftihar vesilesi obuıuzlu. Modernitenin karanlık yuzunım maskesi anık bundan böyle hiçbir tow metık çarenin engelleyenleyeceği şekıkte düşmüştür Bu nedt*oledır kı. işte, postmodern dunumla, bilinmezlik. müphemlik, muğlaklık hızı açıklama peşinde koşma tutkumuzdan \e .sapkuv Ularımızdan arındıracaktır. Büyük anlatılanı»vemıtokyılenn esaretinden kurtulmanın anı gelmiştir Bu an. jvıstmudem andır. Kurtuluş yolunda adımlar atılmaya luşUnnuştır

* tia'vhili Bemvan **’ ™*c u* uy»** CtaA 4». ne-,
öohırtapm' ttnrxtt* Am» A fcr fwnfr .1 * *mar*. w
otar** poınnoderv**w> ***** VlX. XX ft*nru »***0-
tana, deıver-^nr t«< *tyoarf** ö.-**. pc«nx*dr^ A-v-u *«*
d»ha eryr. b-r modenüfe aw?c*£

Bu yolda hızlı, hızb olduğu kadar da dev adımlar aran postmodern zamanların önderlerinden hin de hiç şüphe yok ki, Jacques Baudrillard. 0, birçok postmodemizm yorumcularının değerlendirmesinde. lyotard'la birlikte postmodemizmi en uç noktasına taşıyan bir düşünür. Kimine göre, 68 hareketinin başarısızlıkla sonuçlanmasının onun üzerinde yarattığı hayal kırıklığından ve/y^ da Marksizm'in tahttan indirilmesinden ötürü bir turlu teselli bulamayan bir uçuk söylem sevdalısı Kimine göre, aşırı ya da radikal bir postmodernist, Bize göre de, deyim yerindeyse, bir köktenpostmodernist Bu itibarla da bir fanatik.

Poslmodemizm ve siyaset

Postmodemizmin aşktan savaşlara, dinden ekonomiye, edebiyattan beslenme tekniklerine, teknolojik gelişmelerden siyasete kadar insan ve toplumla ilgili her konuda görüş serdetliğj inkâr edilemez. Gok kubbenin altında ne varsa postntodernizmiin ilgi aklimın girmekledir. Ancak, bu görüşlerin teori statüsüne ulaşması ıçm birer bütünsel bilgi dağarcığına zemin teşkil etliği söylenemez, Toplumsal etkeıüer arasında nedensellik ilişkilerini belirlemeye yönelik bir arayışın belirtileri de yoktur. Bu söylemlerde mantıksal iç tutarlılık saptamaya çalışmak da yersiz hır çabadır. Ama bunda yadırganacak bir şey yoktur zira bizzat postmodernistlerın leon oluşturma konusunda ciddi kuşkuları ve it n azları vardır Nitekim. Best ve Kellner de belirtiyorlar, bir postmodern teoriden soz etmek mümkün değildir. Mümkün olan, çeşitli konularda oluşturdukları kısmı ve çoğu zaman birbirini tekzip eden vizyonlar arasında mevcut olanı yapıbozuıtı yoluyla şiddetle eleştiren ve kınayan ortak tarafları tespit etmeye çalışmaktır.** Meseleye bu açıdan baktığımızda BaudriJlard'ın sı yasete ilişkin çalışmalarının postmodemistliğin bir çeşit "ideal* tip" ya da örnek modelini oluşturduğunu söylememizde sakınca yoktur

Birçok diğer postmodern duşunur gibi, Baudrillard da siyaseti kültür-yoğun bir alan olarak algılamaktadır. Kültür yaşamın tıim boyutlarında vardır. Bu, belki de postmodernistlerin ortaklaşa paylaştıkları temel varsayımdır. Frederic Janıeson'un dede ği gibi, postmodern araştırmacıların gözünde "toplumsal hayatımızda her şey kültürel olmuştur". Bunda aslında şaşılacak bir şey yoktur. Ekonomiyi ve alt-yapısal oluşundan belirleyici ola-

¡ak. bazen de ckonomizmdc olduğu gibi, tok belirleyici olarak ele alan Marksist öğreti altında yetişmiş olan postıuodornlstlerin bu indirgeıucciliktcıı bunalmış oldukları bilinmektedir katdi ki. postınodemistler bu tek etkenli indirgemeci açıklama modelinin açıklayıcılık gücütıın yetersizliğini ile sosyalist hlokun içten çözülmesiyle sonuıt olarak müşahede etmiş hır kuşağın mensuplarıdır.

Bu bakımdan, onların ekonominin dışında bir etkeni de göz önünde bulundurma gayretleri anlaşılabilir bir durumdur. Ne var ki, postmodern düşünürler nedenselliği tek bir faktöre bağlama konusundaki itirazlarına rağmen karşı çıktıkları Indlrgcmccillğin yerine başka tıir indirgemeriliğl ikame etmişlerdir İnceledikleri postmodern durumun haritasını yapma işleminde ekonominin *yattı sıra* kültüre değil, ekonominin yer/ar bıı sefer kültüre belirleyici bir konum atfetmeye başlamışlardır. Mir ifrat yaklaşımı o!;uı ekonomi/inin yerini yine ifrada kaçan kııltürahznı alınıştır. Marksist öncüllerden ödün vermeksizin postmodern düşünceyi sahiplenmekle ısrar eden Jaııesun bunda da yadırganarak bir şey görmemektedir. Ona göre, posimodermzm son dönem kapitalizmin kültünü ytınsıınasıdır. O, poslnuıderoizml lanlısel bir kopuş olarak değil, kapilalisi gelişme sürecinin bir aşaması ve “geç kapitalizmin kııltilrel mnntıgrıun bir tl'ndesi olarak yonımlnnıakladır.*[r]

Ama tabii, Baudrillard açısından sorun bu değildir Kkoııonıi politiğin önemi yok. Çünkü ona göre, ekonomi ve devlet üzerin de duşdnmek ve bunlarla toplum ve kültür arasındaki etkiliyim* terin analizini yapmak gereksiz. Toplumun ekonomik, siyasal ve toplumsal düzeyleri arasındaki ilişkiler sistemini saplamak onun amacı değil, (,’ünku amaç bir topluın teormı yapmak değil, gözlemlerden luırekct ederek eleştiri yapmak. Mu nedenledir ki o, dikkatim toplumun tüm faaliyet alalılarına nufuz eden kuttur

* O Harvey de post/noderruimm kaputem «(ertende yer alan getirmelerden baftmvr bir olgu olduğu gorujune kaolmamaktadır O da Mtura&u fndv|em*<ıfcf* karjı uw koymaku ve pojtmoderrvzmı kokienpotonodernbttorin du>ündoWeri gtbı geçmşle mutlak bir kopu} olarak deg*l, kap>utom«n kitle ureum* ve tüketimi komaunda Fordçu modelin ajıld# donemin bir »oi/o-poktık *» kuhurei b«(fmi ya da Jjamau olarak değerlendım>ektd«r Fordçu modekn a><«lruM kurtsekepneyf kojut b«r |eiijmed»r UlumI ekonomiler tehdıi altodadır Üretim geleneksel *vnâ* yaptenm Myerarj* mantine fort defrt. merkez-çevre çerçe*e»«nde yapJmaku*r Tukeom modelleri b*eyse» ihtiyaçla» hrkkla *an zevkler ve giderek çoğalan yı^am urztartınca jeMenmeMed.r' *

uzenrie odaiüaşanyor. Değerlendirmesi ise çok olumsuz. Vardie cok karamsar. Ona göre tarihin sonu gelmiştir ve bu saaner. sorra herhangi hır özgurieşim açıimunda bulunmanın arık aûasu kalmanuşor Bunda tabii, kıtlelenn içinde bulunduklan -ya da tuuildukiarv- durumun da sorumluluk payı çok bijyüfccjr

Kendiknr.e sunulan ya da dayanlan her şeyi muazzam bir kay.rsuhk ve umursanuziıkla kabullenen kitlelerden herhangi bir s*y ummak mümkün degüdir. Uyuşukluk ve edilgenlik kültürü ak >'üruınuşnir. Modemitenin kirlettiği kültürden beklenecek bir $e> yoktur. Bireylerin özgürlük alaıu teknolqji ve medya taranırdan çoğaltılarak yayılan *simulakra'* bombardımanıyla geriye dönüşü olmayan bir şekilde yok edilmiştir. Gün ‘gibilerin, “sankHenn günüdür. Nevin gerçek, neyin gerçeğin kopyası olduğunu tespit etmek de artık mümkün değildir. Her şey iç içe geçmiş, sınırlar yok olmuş ve lıareket alanı daralmıştır.[5 b] Yapılacak tek şey, bu durumdan neyin çıkacağını pek bilmeden, herhangi bir tahminde de bulunamadan beklemektir. Baudriliardm çizdiği resim ile vaat ettiği durumun mıydesiz bir düşüncenin ürünü olduğuna dair hiç şüphe yok. Gerçekten de, geleceksiz bir geleceğe ilişkin yapılan tespitler Jameson'un bu düşünceye atfen kullandığı “tersyüz edilmiş milenarizm" sözünü doğrulamaktadır.” Bu dununa karşı alternatifler aramak, farklı projeler üretmek için de artık iş işten geçmiştir. Zaten bu durumun devamım sağlamak için oyuna katılmaktan, sistemin işine gelen ve devamını sağlamaya yönelik siyasal kanlımdan da uzak durmak gerekmektedir. Bu oyunu oynamamak ve ince yerinden kopsun görüşünü benimsemek izlenebilecek en akıl kân yoldur. Farklı bir sistem arayışı içinde olmak da gereksiz olduğu kadar zararlı bir çabadan başka bir şey değildir. Zira başka bir sistem arayışı da aslında mevcut sisteme bir biçimde katılma ve onu dolaylı olumlama anlamına gelmektedir. Sistemin siyasal mantığının oyununa gelmemelidir. Herhangi

* Baudriliardm postmodernist analizlere kazandırdığı simulakra, orijinalinin belîrsizleştigi. önemsizleştiği, zihinlerden silindiği ya da düpedüz yok olduğu bir kopyanın kopyası anlamına gelen bir sözcük. Gerçek ile kopyanın arasındaki farkın yok olduğunu ifade etmek isteyen Baudnllard postmodern durumu simulakranın istilası olarak yorumluyor Postmodern durumda simulakra, yani kopya gerçeğin ta kendisi oluyor.Yüksek teknoloji sayesinde kopya orijinalin o kadar tıpatıp bir benzeri ki orijinalin hiçbir önemi kalmamaya başlıyor,

•* Milenarizm, sosyal antropolojiden alınma bir kavram. Boyunduruk altında bulunan kavımlerin milenyum sonunda kurtuluşunu ve ebedi mutluluğu vaat eden inanç ve bu inanca bağlı dinsel ntueller Bir çeşit yeryüzünde cennet beklentisi.

bir siyasal angajmana girmek konusunda kayıtsız şartsız odun-
siizlük esas duruş olmalıdır ’

Bu görüşler yumağından harekede. Baudriüard'ın demokrasi konusunda da olumsuz bir tutum izlediğini görmek hiç şüphe yok ki şaşırtıcı olmayacaktır- Gerçekten de. BaudriUard’ın demokrasiyle ve onun temel taşa olan lemsil olgusuyla da ciddi sorunlar var ve bunları sessiz çoğunluğun nasıl kandırıldığım anlattığı kitabında sergiliyor [5]” Ona göre, mutlak bir kaûlımsızhğı savunmak en devrimci tutumdur. Muhalefet yapmak şart ise en iyi muhalif modem siyasal eylem türlerine karşı olumsuz davranan, onları küçıîk gören, olumsuzlayan ve konuyla ironiyle yaklaşandır. İstihza modemıtenin bir meselesi olan temsil olgusuna karşı en güçlü silahtır. Hem zaten postmodern çağda temsil bir saçmalıktan ibarettir zira temsil simıüakranın tümüyle devreye girdiği bir olaydır Hilenin ve anlamsızlığın hüküm sürdüğü alandır, üstelik, demokratik temsilin amacı heterojen ve karmaşık olan toplumu tekdüzeleştimıekten, farklılıkların üzerine 'şal örtmekken başka bir şey değildir. Bu da modemıtenin asli hedefidir. İnsanları kalıba sokmak, tek-tipleştirmek ve yabancılaştırmak. Bu yeni bir şey değildir. Nitekim, başka bir niyetle de olsa. Nietzsche de demokratik temsilin bir kandırmacamn da ötesinde, toplumun gerçek efendileri olması gereken bireylerine karşı bir ihanet olduğunu savunmuştur. Toplumun çoğunluğunu oluşturan zayıf insanların güçlülere ve olağanüstü nitelikli olanlara hükmedebilmelerini sağlayan bir lıilebazbk.

BaudriUard seçimlerle gerçekleşen temsil olayının gerçek bir saptırma olduğu görüşündedir. Ona göre, bir ‘bilinç oluşturma sanayü" olan ya da tam tersine, bilinçsizleştirme tornası olan kitle medyalan aracılığıyla halkın yönlendirildiği bir ortamda temsilden söz etmek mümkün değildir. Modem demokrasinin temsil anlayışından medet ummak safdilliktir. Temsil olgusu bizi “gibiler" dünyasının içine sokuyor, sünulakra bombardımanına muhatap ediyor. Aslında halkın mı, milletin mi, bir sosyal sınıfın mı yoksa sermayenin çıkarlarının mı, yani tam tamına kimin temsil edildiği bile belli

* Angajman bahsi açılmışken kayıl düşmekte yarar var Bu uv«r. tabii, yaşam* boyunca siyasal angajmanı bir felsefi ilke haline getirmiş. Fransa Kornomu PraTm W üyeliğini yapmış. Nobel Ödülünü yine siyasal angajmanı gereğince reddetmiş ve hayatının sonuna dogrv yine desteklediği siyasal idealler uğruna bu seler Maotst b«r dergime satılmasına sokaklarda kantmış ve ‘ angajman felsefesi m savunmuş oUn J. P Sartre', çileden çıkarabilirdi.

•: ha kmvav in^nl.n M.skun u' kumı^mu.Mİaı k«>
nMaîvma d.. ku«m>!muU akiai'O cii'i İH'Uı kaI.pl;» K*'lWW
.%'v\' t'.*,-(uî*îıO ka«h» k,'mıv.iraklanltt »a auhrtlm \r
-,^vi >mlaı*n kn»kl«'ıım ıfaıh' «'(umk tçiıl HA '*.'*» tvıılUlı MVÜ»'
tUsui-aı hunun lyuMu kı. «Kum lUmlnUui'l. U'immI ol>n»aı M\a%al
IUa'ı»jml'l>W'UUU İ'U uç l».«kt:\\a ^1'tmU'lukhK.» I'U '.MlMlliUUMt olayı

«Mu unluphv'i M. |t.n»hılku«| .1» U|'M hu M«"* .1 m'u »lmnok
lauk hamalm İm UkMum.lau ıhaıvi «»hluyuınu ılılfilıılu'i lwn
«.mumum um» hm kılma*» luaKauıl*' ıhın««kıuıik inımll, nmlabık
ohu.ıy anla. m vanı »mnlu'ın «la huni mhl «l «\ taunumun ''ağlama
\a\aui'hk l>n manuvıa N«\iiul«m hu ln*aıtğ .»*.«miMimhnlm» ibaırl
olduğuna «vıo u ak «hantalı. M'iMilmiMn ıı»mha»alığı ın«nl\|r mu
lıiUU'il M* m«uu İM'kluUh'll \«'\lu '«««im «lh»* «««»ula. ak nluimı, \i\
İlli İM"<hu|luUı y altı «l ımahı a ««İMİ* uu >•!« 111 al yi mal '-ıl'Urmln lnpvr
Kan «ohu<mmlu '«omum Vt «la l»l.“ « hh'U'llin. hlı \n|'U\!ih \r*«l
muhıkıa «luhlm.l ««lan imımlll ıh'm«.kiM'<intn •««♦miium \mlııl ni'viu
ak» .11*1111 «ltUaımmum lmıu ■ 01! ilahi »hum İmi \a «la İhımhllla ı<l'm
atılalIMHimı ıımıılık . ı| ıı/mılmı ğmi'ğl. I iuim.«»lm lıuol nlıı «l» hr
Ilı 11İpi »«İM, laı lılı hlı |H«>dınu«h n.lal «lva'n l unluyı-mmı Imıi'HuİİI
ğl imi m («a m a| s mm I İn ı1 ■ «hmıi'k 1 aMl< I * »t «*«l II ll yn lııl < «İmi t»1»ıa niml
Inıhmlu aim ağım ilahi ıhmılmnmh'ii 1,1

\ M«> 1 iı. I ml.' I alml «l'«İm, (m ■*«(ıı«ı «ılı 111 ılimuııfll İm llı I llıııll »İVMNr
l«' kaim m)mmi"m> Im'ıı l,U'lahl va «la İlamlılIhınl kaılaı h« *»«lllt-t|
lir aim «ıhı mil1' ıh yllln A1 alaı ılııla | ««mİ ııı alı a iı «. ağın khllılllUr
ılın v< İM|ilmıılaim <<mlıala|« nhluMan lı lullljın kaini nur ma
«MUM, alh ımıllMı'i ğ« İMtmııM <1111111111111 unlumu hıhlnuohlrM'M'
mm vımuunhiin hlı ıml.au imlim* ıh mı mı m nnk h, ln «.aha lamayı /hl
a»Mr!umumim ıh- t aı I hu umu tylh /l İl Miri* h.Ilı 1 ilintiyiıj. ulama/,
tthıı fiği «la utk ıh im ku-ira kokh u|«<**<hlHM|i inl*ıl l«lı h'lakH w
limutnlllta lllhai • M11 u-1« I ıl r *ı Hİli'ili'Uh- iiuMili'ıl/t ıhurim'M ğh/r
ıilmılaı »la \ m 11 -ğinlt *.ım u ılın»la ilrı lnnrh v r «h ım *kı a «lyl rıııa
«llkal huMilhıima ııhmiuahiliıırh I.,lıı im. >ı|.-ı mır\ h p«».ti 11<u 1. tnu
mi l' Ml rlmmı ıh ımnu k Nnuı hilln» lımaulaıı ila \aı lhmlnnlmt
hlı» iv* mı i iı ı« ti * ı'ılmn «(alta «mm «■ ıh- Ir.hıiul laılmlığımu l lıauirtl
MmıHı'

Muııflr ıiıı t -a l'nuMu i.» laııMa hullkh' \a;«lığ(kllapla N*lnlı
h u ama. \ ı»«ıMm«Kİ.'iHlM ulğmhğıu tMm.intlmt Kölrhılm vk hlı
m 1 hmıtM («htşimmak v" Il«slı*t1(*m*tı imlıkal vlı iuoktaM.u ı«"*ı%ı^,»,*

Mlınrk Um Um Monflr unMrm sı\:mul »Ifjî.r* I<*Hıı \vnMm tu
•o Mİıluii'^t tyırkhpıhl ihlşMMltyıMİ-M Iruhkıt! (li'inokhıstnln hnn
nt.nlrtn tırm i'i^lmeıh'in ılrprih t tl/rıtiMİr kUMiiHİ»M«vrrtnU M\tl
nan MiMillr'ü »ir «♦' - ın«Mİrmıtr tmMıHnlnnMmımv ı'"« pht|r nluuk
\.ulır.Mu MthhUMMM Mi*mH*\ \MtMuuMlrihMri iti h,ıntlr hiılnnılıt#u
nıu.* »lmimiuui» «v/<'Uil<İntıii rlrMrn pt\ıınvk vanlıMnn '-nmı^Lın
\r \ jj'Mİ.Lim İM'iimlrınrl.'ir k.ilihn.tkhi hrnıhm Ikutılılllmıl p.M»t Mı
(>ı «ui n\ı nln ni'il pnı muin MİynM'llru un t yrkllmc <*l:ıı <»l* ıılhlıiıdltr
hltrırı'UnU evirin plnnınn ı»nn\ vrimlynl MiMİrtıith' ı»nı|ı>Mnlh tl«l
lıd »l.t p.rnlulrllleıek hiMMnitnra r.rirhrn ılımcı İn Ihlha etliğini ıht
•.MnMvm MiMİriMİtrtılıı »»nphHİlıpı «ırpMlle-ilınl «ttıeiıMVMi vr kenıh
imiilı yMİrmMiivİM Ihıtınm tleınokhiiik ilmi linin Intıı hiMiıılıiı
»lrpınlhrıiiiiılıt lyeni mlıiıı miilmi apim Iht'le eıtly«»ı M»| Itlh.iiki «İn,
miii pıtır, İnin mmmliiii Itrin |Ht>ıntMH|e|it Mı vn/lvrl ülim hritlihw
ıtırmek h Ih l»İl ıırtlm olnuuımlt 1,1 Mıı vryn İm »htylHttr • rirevrî»!
III1 'lıipliılllllnl Vrilni' inhlh'lll niVii'H'llll Milli! lıltMılİMIIIH M'jfIMİı l«,|ll
t>ı>'.liiiimli'Ml Miınll/li'ıili'it lıiyılnliiiiiiıtk lılı /iMU|ilıili||ı he ırınli'Mıt
li nin Ut/mıiiıtlm imi ılıı ph/rlMM'Vt' ı leynın rlıurk ıir lılı /tmnolıiİMk
l'ınlmmHİrın İki^iilImi ıIlHHİM ılelMitkhiM.Vİ le»(h rıh Mimenln vniil
İtil ilil I IH tutu* İtli (tiiMİii l/|rnıı*lılrn H.eı.'MM'kloth

Mı *ık'i ıiHi'Uİlı MvmmH |ıh ı|rh|111|ı Itıihhı prim n/r||f(l lylıımı ı llpty
«İl Anın» > O/pltı İlik, I'şllllh Vr ıHİıılel piM m'ien*ıe| <l<-pn(ı imi Imiiiim
İMntım'ıivhı Itlılllldc imini m liiivmlh pe«,lılln ı<l«ılııi HiıpMyiM .ı|< Mypn
lıMMıtlııı ıı ini İt Itilnıiılılı Ihı hrılrllrır rupi I IrakII rılrh Imdiilllr |û«
lııılimi vm ılıt kllUnle) ».»II*1 |«tıınıii*«iıl rprnımllk Vf*|tilnı»m tl<-pl>pln
h'l* h/.plh Irklın ıılnnını pi'Mİ^lrllnrh İmi 11| t ıjıı ılı t hnpHHİhplı i Malını
inin ınhlcytll Uıı İmi i vi* Mmıllr hm h İrinli ı-hiıı Ihi Ivlnın liipını jtny
lıtViV'nlm (Milimi pıtır, hunini tir ilcNiMİıhiMiiıln loımlu-ı Ih »yıılmı
Ml MliHMılh lllllllnkniMİlll Vr 1*11 tdılVUf hı|ıİHMIİMI|h pilirıtj.miHM Mİ
ıı ı Irılıır plhlIMmi, NilHl nılh »Mİ» Ir-milM Vi'htl/li'plpl, nap *'l MV»l
imimim Miliminin vUhtlip.i Vr I»>|tlnıii*M«l ılııvıtnışnuMiın m-klryr ıipın
lllj'l (ti thl MM Hİı '111», J (İl İM I ıll'.l Mil III | Ml lİİV'l'l k 11 1111 It i V IMl i 111Ul h 1141 f U İM
Mıı ılnuımılıı vukılıiii/i l*oklı*ıi|i(iAimndruıMln plhl nrilıv?»MMİı s-r
uiiiiilMM/llıpM kıt|tilahık M(\ilılırk M'illM'. (Utlt.ı ı^llllln,! vr rıiptıJı ıı
itil *ıiv:n«'< ıliıt'Mmiıtıik İyili lılı fıısnl tiıntk ılı prilı ittlhıtM'IMİii.
ırkınrklı-ıln l 'ıt'.ül ı|rmnk|Mtl\| yrıiltk-H llı?>t rlmrk trMM l ullk.ıl
k-.lltnrk h(\\ MİM prv.IMllt'k lytM kllllliKMİnmİMİM Aıiıtun lilılik.ii
ıtıt^irMM1 "vi hnirkı h' Ki\iMiı'k ıh ınıvkıaiık ılrvnnıi <l< ıınlı stnhtr
\o v<Mtrllk '.ihtlr.lıli'ii t>İM}Mnnmk jmim.iiimlm Aumtn vvni hu "m
XIİ IrK» Irnin tnurlIrhlM ıılııın .^UMaMMİU

Laclau ve Mouffe'un inşa etmek istediği demokrasinin aslında modemitenin yol açtığı liberal demokrasiyi temel alan bir demokrasi olduğu söylenebilir. Onlara göre, liberal demokrasi radikal demokrasinin önkoşuludur ve bu görüş modemiteve karşı devam eden bir bağlılığın ifadesidir. Modemitervin, kuşkusuz, insanlığa sağladığı büyük kazanımlar vardır, ama kabul edilmesi mümkün olmayan yönü Aydınlanmanın tebliğ ettiği evrensellik ideali ve totallik iddiasıdır. Aydüanma'mn değerlerini yeniden inşa ederken postmodemistlerin modemiteye karşı yönelttikleri deş. tirilerden faydalanmak, onun özcülük ve temelcilik üzerine bina edilmiş savlarını budamak lazım gelmekledir.

Radikal demokrasi teorisyenlerinin başlıca kaygısı, işte, bu noktada düğümlenmekledir. Modemitenin Hakikat ve değerler konusunda âdeta bir postulatı çağrıştıran kesin ve güvenli tavn Laclau ve Mouffe için sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu tavnn uzantısında toplumlann totalitarizmin içinde ya da en azından eşiğinde olması işt en değildir. Ama diğer yandan, postmodemizmin vazettiği geri çekilme ve ne olursa olsuncu "oyuncu" yaklaşımının da toplumsal parçalanmaya ve dayamşmasız bir topluma yol açma ihtimali çok yüksektir. Bu bir tür bozguncu politik tutumun da antidemokratik, hatta totaliter açılımlara zemin oluşturacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Ladau'ya ve Mouffea göre, düğümü çözebilmenin yolu liberal demokrasinin radikalleşmesinden ya da radikalleşiirilmesinden geçmektedir.

Radikalleşmenin yeni özne-kurumlara ihtiyacı vardır ve bunlar Mouffe'a göre yeni toplumsal hareketlerdir. İçinde bulunduğumuz "poslmarksist" çağda sosyal sınıf mücadele dinamiğini yitirmiştir/ O halde, diyor Mouffe, demokratik ve çoğulcu geleceği inşa etmenin aktörleri bu hareketler olmalıdır. Bu hareketler eşitlik için mücadele verirken ya da özgürlükler için örgütlenirken liberal demokrasiyi ileriye taşımakta ve radikal bir söylemin oluş-

* Sınıf politikasının etkisizleşmiş olması ve özellikle işçi sındının tarihsel aktör konumu* nu yitirmiş olması, 3. Yol teorisyeni A. Gıddens'cen F. Fukuyama'ya kadar çoğu sıyM* sosyologunun ortak tespiti. Ama bu, tabii, gerek postmarksistlerın gerek posımodernisderın üzerinde durdukları bir husus. A Heller de işçi sınıfı politikası gütmenin günümüzde geçersizliğine işaret ederek bu politikaya karşı çıkıyor. Böyle bir politikayı genci olarak nitelendirmekten de çekinmiyor. Ona göre, demokratik mücadelede düşman artık "sınıfsal" düşman değil, burjuvazi değil, işveren patron da değil. Düşman hükümetler, idare ve hatta milli iradenin tecellisiyle demokratik olarak seçilmiş vekiller. Bo bağlamda. sosyal hareketler bir sınıf hareketi değil. Yaşam kalitesini yükseltmenin ve meral değerler açısından daha tatmin edici bir hayatın peşinde olan hareketler[41]

ması için iyi bir zemin teşkil etmektedir Laclau'ya ve Moıiffea göre, çağdaş toplumdu bu hareketlerin işlevi XIX. ve XX. yüzyıl mücadelelerindeki işçi sınıfının işlevini de aşmış durumdadır Uclan'nun ve Moufle'un bu lıareketlerin gerçek bir siyasal güç olma potansiyeli taşıdıklarına dair hiçbir kuşkusu yoktur. Farklı geleneklerden gelen, farklı bağlantılar içinde olan, birçok konuda farklı hatta çelişen siyasal görıışlere sahip olan bireyler, belirli ve spesifik bıı konuda birleşebiliyor. bu ·ıdavan için örgütlü bir harekete dahil olabiliyorlar. Bunun devrimci potansiyeli azımsanmayacak bir önem taşımaktadır. Ve bu bireylerin kendi aralarında etrafında birleştikleri spesifik konu dışında hiçbir konsensusa varamamalannıı ya da varmak istemeyişlerinin ise hiçbir önemi yoktur. Yoktur, çünkü Mouffe için önemli olan aslında farklılıkla rı silgilemesinden ölürü ‘‘teröristçe" bir dnrunı olarak gördüğü konsensüs değil, tartışmak ve demokratikleşmeye engel olana karşı koymak için bir araya gelmiş olmaktır, oluşturulan beraberliktir.' Mouffe, bu yeni sosyal hareketlerin radikal demokrasinin tesis edilmesine yol açacak olan radikal değişimlerin ve dönüşümlerin kaynağını teşkil ettiğini düşünmektedir

Sosyal hareketler üzerinde temellenen bu yeni siyaset biçinüniıı bir tek hedef etrafında kümelenen grup politikalarına alkış tutmasının yanı sıra, farklılıkları da neredeyse fetişizm boyutunu ulaşan ölçüde vurguladığı da bir gerçektir Sınıf dayanışmasının yerine bu sefer farklılıklar üzerinde odaklanan politikalarla do-

* Irak Savajı na kar}i koymak İçin, Yeni Zelanda'dan Hollywood³ı!, İsveç'ten Japonya'ya kadar tüm dünyada aralarında sınıfsal açıdan hiçbir ortak tarak olmayan on müyoniarca insanın protesto yürüperi ve mitingler tertiplemesi Mouffe'un tezml doğrular mahiyette. Onun deyimiyle "Utopyasfnın da çok ütopik olmadığının işareti. Bu hareketler sava}i engellemeye yetmeyebilir, ama sava} ağalarının kureıel siyasetin mühendislerinin tasavvur ettiği doğrultuda olmasa da, dünya kamuoyunun devreye gırdlgı yeni bir dıinya düzeninin on habericisl niteliğindedir, Keza Türkiye'de çok daha cılız ve çapsız olmakla beraber düzenlenen mitinglerde İslamcılar Ue Marksist gelenekten gelen bireyleri bir arada görmek de yeni hareketlerin ekonomik temelli olmadıklarının ve hatu postmodern düşünürlerin ileri sürdükleri gibi siyasi parti bağlılıklarının çözülmeye basadığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir Türkiye'nin 2007'de sahne olduğu ve milyonlarca yurttaşı bir araya getiren devasa "Cumhuriyet mitingleri" de. bilindiği gibi, ekonomik haklan savunma çerçevesinde degıl, kültürel ve ideolojik amaçlı mitinglerdi Belirli delerler çerçevesinde v< bunları savunmak için bir araya gelen insanların kıüe gösterisiydi. Aralarında emekçiler olduğu gıb*. "beyaz yakalılar", kendi orta sınıflar, metropollerin yüksek bujuvazısı ve Türkiye için bir iHc her kesimden çok sayıda kadın da vardı Ve ilginçtir ki, bu insanların çoğu kürsülerden belırh b»r parti ya da partilerin siyasal teftihleri doğrultusunda seslenen "kurmaylar"! da pek dinlemiyorlardı Onları ne alkiflı/or ne de protesto ediyorlardı. Nitekim kısa bir süre sonra yapılan 2007 milletvekili s#ç.mı sonuçlan da Cumhuriyet değerlerinin savunucusu olduğunu belirten siyasal partilerin meydanlardaki kalabalıkların varlığını oya çevirmede bajar.su olduğunu gösterdi

Miokrusiyc <l<*riıılık kazandırmak islenmektedir. Farklılık, poslnıo<l«[k]rvı siyasetin demokrasi arayışında bayraktarlığım yaptığı haşla gelen bir sosyolojik olgudur.[1,1] Bu itibarla da bazı nraştırmaeilar poslıımdenı siyasetin kimlik politikalarıyla ilintili olduğıınıı düşünmekledirler. Kimlik politikasında bireyler, kültür, c*p nisıte ya da cinsiyet üzerimle temellenen mücadeleler vermek sureliyle kendilerini özdeşleştirdikleri ve egemen kültür tarafından baskı alımda (ululan gruplanıl çıkarları doğrult usumla siyaset yaparlar. Bu nedimle, farklılıklar kimlik politikalarının merkezi önem verdiği bir husustur. Kimlik politikası güden araştırmanlar ile aktivistlerin ıııodeıniteye ve Aydınlanmanın vurguladığı evıvn.selciliğe şiddetle karşı çıktıkları herkesin malumu olmakla birlikti' yine de haiırlalınakta yarar olabilir: Modemitenin öngördüğü türdeşleşme, topluluk ya da cemaat olgusunu ortadan kaldırmaya yönelik oldıığıı gibi, esas olarak kültüre) özerklik kamınım tüımiyle silip süpürmeyi hedeflemekledir. Bu itibarla, modemde ile kimlik politikasının ihya etmek istediği kültürel özerkliğin birbirinin antitezi olduğuna şüphe yok.

Ama yine de bu konuda süregelen bir tartışmaya burada da değinmekte yarar var. Kimlik politikaları, bilindiği gibi, milli kültürün özgüllüğünü, bclirLi bir gruba ya da cemaate ait olan özellikleri, "yerer[1] nitelikli gelenekleri muhafaza etmeyi öngörmektedir, Bu politikalar modemitenin vurgu yaptığı yurttaşlık ya da haklar gibi daha geniş ya da daha gayrişahsi dayanışma biçimlerine kimlikse! özellikleri yeğ tutmaktadırlar. Yerel ve özel tercihler evrensel ve genel tercihlerin üzerinde tutulmaktadır. Bu nedenledir ki, birçok kimlik politikası etnisiteyi ve etnik birliği siyasa] dayanışmanın esas unsuru olarak belirlemiştir. Ama bu konudaki tartışma da, işte, bu noktada alevleniyor. Acaba kimlik politikalarının özünde varolan anti-modem ve anti-etTenselci tutum, nıodemite* tün dışladığı ve egemen grubun özümsemek ya da yola getirmek istediği farklılıkların bağımsızlaşmasına, kültürel kimliklerin özerkleşmesine mi yol açacaktır? Yoksa, tanı tersine, söz konusu kimliklerin büsbütün baskı altında tutulmalarına ve içlerine kapanarak tecrit edilmelerine mi?*[3] Bu tür bir içe kapanma ve tecrit edilmişlik, kimliklerin uzun vadede yitip gitmesi tehlikesiyle de karşı karşıya gelmeleri ihtimalini beraberinde taşımaktadır.

Robert Antonio ise kimlik politikalarının bambaşka bir tehlikesine işaret ediyor. Ona göre, kimlik politikaları tehlikelidirçün-

kü hu politikalar *drmos*, yani halk üzerine kumlu çoğul modern toplıını yerine elnisile ve kabile üzerinde temellenmekledir, Antonio, bu kimlikscl tercihlerin, özellikle merkezkaç nitelikli olanhırın kök salmasında postmodernist düşüncenin aşırılıklarının Inıyük bir payı okluğu kanaatindi*. Postınodemi/.min takındığı, ona göre, gelişigüzel hoşgörü tavırları, farklılıklara atfettiği önem ve her daim evrensellik karşıtlığı, toplumlarda bir yeniden-kabi-Irleşmc eğiliminin boy göstemıesine neden oluyor. Aıitonio'nun tespit etliği bu kabileleşmc eğiliminin canlanmasının binlen fazla alanda sakıncaları var. Birincisi tabii, meydana gelen bu 'yeni kabilelerin, çeşitli etnik gruplan bir *demos* haJitıo getirerek oluşan kille loplumuna dahil etmek suretiyle kültürel kimliklerin ve farklılıkların yok edilmesinden modem demokrasiyi sonımlu tutması İkinci sakınca, demokrasinin hedef alınmasından daha da valiini görünebilir sonuçlar doğunıyor. Anionio'nun sözünü elliği bu kabileleşme eğilimi çok daha kapsamlı tehlikelerin meydana gelmesinde ona göre başlıca elken. Yeni kabileleşme ve ikiz kardeşi mikro-milliyetçilik gerici, faşizan ve kimi zaman kanlı politikaların da odağını oluşturuyor. Yabancı düşmanhğı, dinsel çatışmalar, ırkçılık, şiddet ve soykırım, AnLonio'nun belirlemesine göre, bıı yeniden-kabUeleşme hareketlerinin rehberliğinde patlak veren felaketler.'[1'4] Hiçbir kıtayı esirgemeyen örnekler saymakla bitmez: Bosna, Ruanda, Afganistan. İrlanda, Doğu Timor, Kosova ve, tabii, Güneydoğu Anadolu.

Antonio'nun tespitlerinin doğru olduğu yadsınamaz. Ama koyduğu teşhisin eleştiriye açık olduğu da doğru. Sözünü ettiği tehlikelerden ve hayata geçen felaket senaryolarından postmodern düşünceyi tek başına sorumlu tutması tarafgir bir tutumun yansıması değilse, abartılı olduğu muhakkak. Bu araştırmacı söz konusu kanlı sonuçlara yol açan kabileleşme olgusunun ateşlenmesinde bir dizi uluslararası etkeni, bazı modern ulus-devleilerin çıkarlarını, modernist politikalar güden silah ticaretini göz ardı ediyor. Nesnellik ve yansızlık adına insanın gerçekten de sorası geliyor Yoksa bu kabileleşme eğilimi de acaba Jameson un dediği gibi "geç kapitalizmin kültürel mantığı"ıun bir uzantısı mı? Bunun önünü kesmek demokrasiye ivme kazandırarak, onu radikalleştirerek mümkün olamaz mı? Çalışmalarını postmodern siyaset ü2erine odaklaştıran iki araştırmacının benzer sorulara verdiği yaıui bizlere, belki de aıtık çok tanıdık geldiği için, çok açık:

> Beklentimiz o ki, toplum adına hukuk yapmak geleneksel parlamenter ve başkanlık sistemlerinin cevaz verdiğinden daha açık, daha kamusal ve beklenmedik siyaset biçimleri uyarınca yapılmasıdır. Özgür insanların nasıl yaşamak istediklerini tartışabildikleri Atina'nın siyaset modelinin, postmodern dünyada da daha işlevsel, daha etkin ve daha meşru bir yönetim tarzı olduğu ortaya çıkabilir. İdeal ve saf bir demokratik siyaset, bireylerin ve grupların kendilerini ifade etmelerine, hükümetlerin bazı gruplan dışlamadan alamayacaktan kararlan rafa kaldırmalanna vc gerçek bir çokkültürlüğünün yeşermesine izin veren bir siyasettir.[45]

Hayır, yanılmıyoruz, bu sözler kamusal alan teorisyeni modernist Habermas'tan ve radikal demokrasinin teorisyeni "hem modem, hem postmodern" Mouffe'dan beri aşina olduğumuz bir yaklaşımın ifadesidir.

Referanslar

1. P. **M.** Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences.* Princeton University Press, 1992. s. 3-4; Türkçesi için *hkt. Post-Modernizm ve Toplum Bitimleri.* Ark. Ankara. 1998.
2. S. Best ve D. Kellner, *The Postmodern Turn*, Guilford Press. New York. 1997. s. 22.
3. S. Best ve D. Kellner, a.g.e., s. 253.
4. Z. Bauman, *The Intimations of Postmodemity*$_s$ Routledge. New York. 1992.
5. S. Best ve Kellner, a.g.e., s. 255.
6. Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society,* Basic Books, New York, 1973.
7. F. Fukuyama, *La fin de Thomme.* La Table Ronce, Paris. 2002.
8. G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture,* Polity Press. Londra. 1988.
9. T. Parfitt, *The End of Development: Modernity, Post-Modernity and Development,* Pluto Press. Londra, 2002
10. F. Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul. 2002.
11. A. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi,* Iletijim. İstanbul. 2001.
12. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment,* Princeton University Press, 1968, s. 6.
13. E. Cassirer, a.g.e., s. İ65.
14. P. Gay, *The Enlightenment.* Norton & Company. 1996.1 cilt, s. 100-121.
15. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment.* Verso. New York. 1997.
16. B. F. Dellaoglu, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas üzerine Bir Araştırma,* Bağlam, İstanbul.)99fl.
17. J. Habermas, ''An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason". *Philosophical Discourse of Modernity,* MIT Press, 2000. s. 294-326.
18. J. Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment", zikreden W. Outhwaite, *Habermas, a Critical Introduction,* Polity Press. 1996. s. 125.
19. P. Dews, "Communicative Paradigms and Subjectivity". *Habermas: a Critial Reader,* Blackwell, 1999. s. 99.

20. J. Habermas, 'Knowledge and Human Interests: a General Perspective", *Kknowledge and Human Interests,* Bacon Press, 1996.
21. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* MIT Press, 2000 ve *The Theory of Communicative Action*, 2 cilt, Be* aeon Press, 1984; Türkçe için bkz. *İletişimsel Eylem Kuramı,* Kabala, İstanbul, 2001.
22. J. Habermas, "Modernity: An Unfinished Project", *Habermas and the Unfinished Project of Modernicy,* Passerin d'Entreves & S. Benhabib, MIT Press, 1997, s. 38-58.
23. J, Habermas, Between Facts *and Norms,* Polity Press, 1992.
24. S. Ashenden, ve D. Owen, *Foucault Contra Habermas*, Sage Publication, Londra, 1999 ve M. Kelly, *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate.* MIT Press, 1998.
25. A. MacIntyre, *After Virtue,* University of Notre Dame Press, 1984, s. 203-210 ve C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* Harvard University Press, 2000, s. 321-354, 495-522.
26. P. Dallamayr, "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas". *Habermas and the Unfinished Project of Modernicy,* s. 59.
27. J. Derrida, De *la grammatolologie*, £d. de Minuit, Paris, 1967 ve *L'Ecricure et la Difference,* Seuil, Paris, 1967.
28. H. Lefebvre, *introduction â la modernite*, Ed. de Minuit, Paris, 1962, s. 201-203.
29. C. Beaudelaire, "Le peintre de la vie moderne", Oeuvres *Completes,* La Pleiade, Gallimard, Paris, I 954, s. 892.
30. J. -F, Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir,* Ed. de Minuit, Paris, 1979; Türkçesi için bkz. *Postmodern Durum,* Vadi, Ankara, 1996.
31. M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,* İletişim, Istanbul, 1994.
32. Z. Bauman, *Yasakoyucular ile Yorumcular,* Metis, Istanbul, 1996.
33. S. Best ve D. Kellner, *Postmodern Teori,* Ayrıntı, Istanbul, 1998.
34. F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991. Bu analizin Türkçe bir ön çalışma özeti için bkz. "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas,* N. Zekâ (der.), Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990.
35. D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu,* Metis, İstanbul. 1997.
36. F. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simüiasyon*, 9 Eylül Yayınları, İzmir, 1998.

37. F. Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, Ayrıntı, İstanbul, 1991.
38. F. M. Furet ve M. Ozouf, B. Baczko, *Dictionnaire critique de la revolution Française,* Flammarion, Paris, 1992.
39. E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics,* Verso. Londra, 1985.
40. C. Mouffe, "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", *Modemite Versus Postmodemite,* Vadi Yayınları, M. Küçük (der.), İstanbul, 2000.
41. A. Heller, ve F. Feher, *The Post-Modern Political Comdidon,* Columbia University Press, New York, 1989.
42. S. Benhabib, "The Democratic Moment and the Problem of Difference'1, *Democracy and Difference,* Princeton University Press, New Jersey, 1996.
43. B. Barber, "Foundationalism and Democracy", *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, S. Benhabib, (der.), Princeton University Press, New Jersey, 1996.
44. R. J. Antonio, "After Postmodernism: Reactionary Tribalism", *American Journal of Sociology,* cilt 106, No. I, temmuz 2000.
45. J. R. Gibbins ve B.Reimer, *The Politics of Postmodemity,* Sage, Londra, 1999, s. 151.

Kaynakça

Abrams, P., *Historical Sociology*, Open Books, Bath, 1982.

Adorno, T., "Sociologie et recherche empirigue", *De Vienne â Francfort. La quereUe Allemande des sciences sociales*, Complexe, Paris, 1957.

Adorno, T., ve Horkheimer, M-, *Dialectic of Enligklenment*, Verso, New York, 1997.

Akay, A., *Michel Foucault'da iktidar ve Diretime Odaklan*, Bağlam Yayınlan, İstanbul, 2000.

Almond, G. A. ve Coleman, J. S., *Tke Politics of the DevcU*)• *ping Areas*, Princeton, 1960.

Althusser, L. *Pour Marx*, Masp£ro, Paris, 1968.

"Ideologies et appareils ideoiogiques de I'Etat", *La penste*, No. 151, 1970.

Ansart, P., "Marx et rimagmaire", *Cahiers intemationawc tie sociologie*, *Paris*, 1968.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York, 1979; Türkçesi için bkz. *Emperyalizm/Tota-litarizmin Kaynaklan*, iletişim, Istanbul, 1998.

Penser l'evtnement, Belin, Paris, 1989.

Qu'esPce que la Politique?, Seuil, Paris, 1993.

La Vie de Tespril, cilt 1, Presses Univcrsitaires de France, Paris, 2000,

Aristo, *Polities, 'Die Works of Aristotle*, New York, Random House, 1970.

Aron, R., *Dix-huit leçons surla socittt industrieUc*, Paris, Gal* liiuaul, 19(>2.

Las ctapes de. la penste sociologique, (iallimurd, Paris, 1907,

IWmocmtic et tolalHurismc, (»aJIimard, Paris, 1970.

Les disillusions dn pmgris, ('almann-lAy, Paris, 1908.

f)i,v huit leçons sur la sucittti industrieUe, (»allimard, Paris, 1969.

Ashcmlcn, S. vo Owen 0., *Foucault (outtv Habermas*, Sage Publication, hondru, 1999.

Axtmann, R., "State Formation ami the Disciplined Individual in Weber's Historical Sociology", *Max Weber, Demn'racy ami Motlcniizalmn*, R Sclmk'dor (dor), St. Martin Press, Inc., New York, 1998.

Badie, B. vo Birnbaum P.. *Sormlogie de VEtat.* Grasset, Pans, 19? *.

Bal an flier, G., *LWfriquc* Anıbigue. Plon, Paris, 1957.

Anthropologic jmtitique, Presses rnivcrsilaires de France, Pans, 1967.

Anthtvpo-logiques, Presses Universitaires de France, Paris, 1974

Barber, B.$_t$ "Foundalionalisrn and Democ racy", *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political,* S. Benabib (der), Princeton University Press, New Jersey, 1996.

Barkan, Ö. L., *Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler* 1, Gözlem Yayınlan, 1980.

Baıdrillard, F., *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu,* Ayrıntı, İstanbul, 1991.

Simidakrtar ve Simulasyon, 9 Eylül Yayınlan, Izmir, 1998.

Simgesel Değiş Tokuş ve Olum, Boğaziçi Üniversitesi Yayınlan, İstanbul, 2002.

Bauman, Z., 77*te Intimations of Postmodenıity*. Routledge, New York. 1992.

)'asakoyuculor Ur Yorumcular, Metis, İstanbul. 1996.

Beaudclairc, C., "Lr peintrc de la vie modeme". *Oeuvıvs completes,* La Pleiade, Gailimard. Paris, 1954.

Beck, *V., Siyaşalltğın Iradı.* İletişim. İstanbul, 1999.

Bell. D., *The Coming oj Post-Industrial Socity,* Basic Books, New York. 1973.

Bendix, R. *ve* Upset S. M-, "Political sociology: an essay and bibliography", *Cunxmt Sociology,* cilt 6, I nesco, Paris, 1957.

Benhabib, S., "The Democratic Moment and the Problem of Difference", *Democracy and Difference,* Princeton University Press, New Jersey, 1996.

Berman, M., *Katı Olan Her Şey Buhaıiaşıyor,* İletişim, Istanbul 1994.

Bernauer, J. ve Rasmussen, D., 77ic *Final Foucault,* The MIT Press, Cambridge, Massachusssets, 1994.

Bet, S. ve Kellner, D., *The Postmodern Turn,* Guilford Press. New York. 1997.

Postmodern Teori, Aynnti. Istanbul. 1998.

Bloch, M., *Iai Societe Feodale*, Paris, Albin Michel.

Bottomore, T. H,, *Betuecn Marginalism and Marxism: the Economic Sociology of J. A. Schumpeter,* Palgrave, New)ork, law.

Elites and Society, Penguin Books, llunnonriswonh, 1976; Turkçosi için bkz. *Seçkinler ıc Toplum,* Gündoğan, Islan bul. 1978.

Boudon, R. ve Lazarsfeld. R, *L'Analysc Kmpirique de ta* Oı* *asal ite.* Paris-Uı Have. Mouton, 1965.

Boudon, R., *Ln erişe de (a sociolngic,* Droz. Genfcve-Poris, 1971.

[.'ideologic, Fayard. Paris. 1986.

*!j*justet1trvmi,* Fayard, Paris, I995.

Boıiretz, P., *!ss protııcsses du motifle: philosophic de \!a,ı* IVV»-*ber,* Paris. (îallimnrd. 1996

Braudel, F., *Civilisation matendle, t'conomir et nıpıtnlısme,* AV-AT///*' *siMc.* 9 cilt, Armand Colin, Paris. 1979

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Kron. Istanbul, 1989,

Carnap, R., 77*te Unity of Science,* Sı. Augustine IVess. Indiana, 1995.

Cassirer, E., *The Philosophy of the Pnliyhtnnnnıi,* I*nnrr1<m University Press, 19(58.

Cin, H., *Osnıanh Topntk Düzeni* ir *Itu fhizcnirı liozuhnası,* Boğaziçi Yayınlan, 1985,

Clastres, P., *Devlete Karşı Toptum,* Ayrıntı Yayınlan, Kianbul. 1990.

Connolly, W_M *The Augustiniarı hnjx'nitite A Rcfhıtuın an the Politics of Mobility,* Sage. Newbury Park. 199:1.

Colas. D_m *Sociologic /xttitique,* Paris. Prrsw-s I 'nivcntt.tircs do France, 1994.

Coser, L. A., *Masters of Sociological Thought,* llaremirt Br.nr Jovanovich, New York, 1977,

Çiğdenı, A_m *Aydınlanma Düşüncesi.* İletişim. Istanbul. 2001

Dahl, tt*Modem Politic al Analysis,* Prentice Hall. N'rw Jersey, 1963.

Dallamayr, K, "The Discourse of Modenutv Hegel. Nieuvhr, Heidegger and Habermas'", *Habermas a rut the t njinish*tl Project' of Modern ity.*

Deleuze, G., *Nietzscheef Ut jtlnloiutphie,* Presses I'nnersUairos de France, Pans, 1962.

Difference et rrjietitujn, Press#-» InivcrsiUm-s de France, Paris, 1968.

Dellaoğlu, B. F., *TojduırısnUıt Yeniden Yapılanması WibrnmiM üzerine Hir Araştırına,* Bağlam Isi.uıbui, 11798

Derrida, J-, *De la yrai/tiuutoloyie,* Ed. de Minuit, Patis, I *'Mil. L'ecrilure et la difference,* Seuil, Pans, 1967.

Dews. P., ‘Communicative Paradigms and Subjectivity", *Habermas a Critical Reader*, Blackwell. Oxford, 1999.

Dodd. Nigel, *Social Theory and Modernity*, Polity Press, Cambridge. 1999.

Dilthey. W., *L'edijieation du monde historique dans les sciences de t'esprit.* Cerf. Paris. 19SS.

Douglas. J.. "Understanding Everyday Life", *Understanding Everyday Life: Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge.* Routeldge & Kegan Paul. Londra, 1973.

Dowse. R. E. ve Hughes. J. A., *Political Sociology.* John Wilev Londra. 1972.

Dumont, L.. *Homo aequalis. Genese el epanouissement de I'ideologic economique.* Gallimard. Paris, 1977.

Durkheim. E., *De* fa *division du travail social,* Presses Universataires de France. Paris. 1965.

Les regies de la methode sociologique, Presses Universitaires de France. Paris. 1969: Türkçesi için bkz. *Toplumbilimsel yöntemin Kurudan.* Engin Yayınlan, 1995.

DworJrin. E-, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It". *Philosophy & Public Affairs.* 25, 1996.

Dyzenhaus, D.. ‘Purring the Stale Back in CrediU. *The Challenge of Cari Schmitt. (C.* Mouffe), Verso, Londra. 1999.

Eagleton. T,. *The Illusions of Postmodernism.* Blackwell, Londra.

Easton- D.. *A Systems Analysis of Political Life,* Wiley, New York. 1965.

Engels. F., *Almanya'da Burjuva Demokratik Devrim,* Sol Yayınlan, İstanbul, 1976.

Anti-Duhring. Sol Yayınlan, İstanbul, 1976.

E lias. *S., The Civilizing Process,* Blackwell, Oxford, 1994.

Evans, *P.,* Rueueschemeyer, D. ve S. T., *Bringing the State Back In,* Cambridge University Press, Cambrigde, 1999.

Evans-Pritchard, E. ve Fortes M., *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra, 1967.

Feyerabend, P., *Against Method,* Verso, Londra, 1988; Türkçesi için bkz. *Yönteme Karşı,* Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Findley, Carter V., *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbiâli (1789-1922),* İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Kalemiyeden Miiikiyeye, Osmanlı Memurianmn Toplumsal Tarihi, Yurt Yayınlan, İstanbul, 1996.

Finer, S. E., *The History of Government: Ancient Monarchies timi Empires,* cilt 1, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Finocchiaro, M. A*, *Beyond Right and Left: Democratic Elitism in Mosca and Gmmsci*, Yale University Press, New York. 1999.

Foucault, M_m "Les Intellectuals et le Pouvoir". *L'Arv,* Paris, 1972.

Sun'Cîtler et Punir. Gallimard, Paris, 1975.

"Truth and Power". *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, C. Gordon (der.), Pantheon, New York, 1980.

"Nietzsche, Genealogy, History". P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Penguin Books, New' York, 1984.

Histoire de la bexuatiUL La volonte de savoir. Gallimard, Paris, 1976; Türkçesi için bkz. *Cinselliğin Tarihi*, Afa, Istanbul, 1993,1994.

"Özne ve İktidar'', *Seçme Yazılar 2,* Ayrıntı, İstanbul, 2000.

'Bir Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği'*, *Seçme Yazılar 2,* Ayrıntı, 2000.

Fukuyama, F., *The Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Hamish Hamilton. Londra, 1995. s. 97-125; Türkçesi için bkz: *Güven. Sosyal Erdemleı■ ve Refahın* Ka-/uMmnsi, İş Bankası Yayınlan, İstanbul, 1998.

Lafın de Thomtne, La Table Ronde. Paris. 2002.

Furet, F_m Ozouf, M. ve Baczko B., *Dietionnaire critique de la revolution Française,* Bamnıarion, Paris, 1992.

Frank, A- G., *Capitalisme el sous-devefoppemenl en Amerique (atine,* Maspero, Paris. 1968.

Freund, J., *L'Essence du Politique.* Sirey. Paris. 1965.

La Sociologie de A/ar *Weber,* Presses Universitaires de FYance, Paris, 1969.

"Preface", *La notion de politique,* Flammarion. Pans. 1988.

Galbraith, J. K., *Le nouvel etat industriH,* Galhmard. Paris. 1969.

Garfinkel, H., Studies *in ethnomethodology,* Prentice HaîL New Jersey, 1967.

Gauchet, M., *Le desenchantemeni du monde,* Presses Universitaires de France, 1985.

Gal, P., *The Enlightenment,* 2 cilt, Norton & Company, New York, 1996.

Gellner, E., *Anthropology and Politics,* Blackwell, Oxford, 1995.

Genç, M., "Osmanlı İktisadi Dunya Görüşünün İlkeleri", *OsmanlI hnparatoıiuğunda Devlet ve Ekonomi.* Ötükeıı, 2000. İstanbul.

Gibbins, J. R., ve Reimer, B., *The Politics of Postmodemity,* Sage, Londra, 1999.

Giddens, A., *Neıv Rules of the Sociological Method*, Basic Books, New York, 1977.

The Consequences of Modernity, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age, Polity Press, Cambridge, 1991.

Sociology: A Brief but Critical Intwduction, **Macmillan** Press, Hong Kong, 1982; Türkçesi için bkz. *Sosyoloji: Eleştirel Bir Takla-ştm*, Birey, İstanbul, 1994.

Modernliğin Sonuçlan, Ayrıntı. İstanbul, 1998.

"Politics and Sociology in Max Weber", *Politics, Sociology and Social Theory*. Stanford California Press, Stanford, 1995; makalenin Türkçesi için bkz. *Max Weber Düşüncesin^de Siyaset iv Sosyoloji*, Vadi Yayınlan, Ankara, 1999.

Goffman, E., *The Presentation of Self* in *Everyday Life*, Penguin Books, Londra, 1971.

Gouldner, A. \Y., 77tc *Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books, New York. 1970.

For Sociology: Renewal and Critique in Sociology, Pelican Books. Londra, 1975.

Guiom&r. J, Y., *La nation entre Thistoire et la wison*, La decouverte. Paris. 1990.

Gramsci, A.. *Oeuvivs choisies*, Editions Sociales. Paris, 1959.

Haber. S., *Habermas et la sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris. 199S.

Habermas, J_M *La technique et la science com me ideologic*. Paris. 197a

Legitimation Crisis, Heinemann. Londra, 1980.

"An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subjecy-centred Reason". *The Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press, 2000.

"The Emwinement of Myth and Enlightenment", zikreden W. Outhwaite. *Habermas, a Critical Intwduction*. Polity Press, Londra, 1996.

"Knowledge and Human Interests: a General Perspective", *Kknowledge and Human Interests*. Bacon Press. 1996.

"Modernity: An Unfinished Project", Passerin d'Entreves & Benhabib S., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, MIT Press, 1997.

Between Facts and Nonas, Polity Press,., Cambridge, 1998.

Sosyal Bitimlerin Mantığı Üzerine, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

"Three Normative Models of Democracy", *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge, 1998,

"An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject Communicative versus Subject-Centered Reason*. *Philosophical Discourse of Modernity,* MIT Press, 2000.

The Ph ilosophieal DUsrourwhile of Modernity, MIT Press, 2000.

The Theory of Communicative Action, 2 cilt. Beacon Press, 1984; Türkçesi için bkz. *Uetişimsel Eylem Kurana,* Kabalcı, İstanbul, 2001.

Halliday, F., *Revolution and World Politics*, Durham, Duke University Press, 1999.

Hassan, Ü., *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, Kaynak Yayınlan. İstanbul. 1985.

Hastings, A., *The Construction of Nationhood,* Cambridge University Press, 1999.

Ha2areesingh, S, *Political Traditions in* Modern *France*, Oxford University' Press, New York, 1996.

Held, D., *Models of Democmcy*, Polity Press, Cambridge, 1966.

Heller, A-, ve Feher, F., *The Post-Modern Political Condition,* Columbia University Press, New York. 1989.

Heper, M., *The State Tradition in Turkey*, Eothen Press. North Humberside, 1985.

Hintze, O., "Systeme politique et systeme militaıre'. *Feodalite, capitalistic et Etat moderne.* Editions de la Maison desSciences de I'Homme, Paris. 1991.

Hirschman, A., *Deux siecies de rhetoriquc reactUinnairr.* Fayard. Paris, 1991.

Hirst, P., "Carl Schmitt's DeeisioiusroC *The Challenge of* Oiri *Schmitt „* C. Mouffe, (der.) Yenso, Londra, 1999.

Hix$_t$ S., *The Political System of the European I'nwn.* St Martin's Press, New York, 1999.

Hoffmann, J., "Antonio Gramsci: The Prison Notebooks'. *The political Classics from Given to Dvorkin,* M. Forsyth (derk Oxford University Press, 1996,

Hobsbawm, E., *The Invention ofTmdition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Horkheimer, M.» *Theorie IraditionneUe et Ihmric. critique,* Paris, Gallimard, 1974.

Husserl, E., *L'ldee de Phenowenotoyie,* loesses Unıversıtaıres de France, Paris, 2ÜÜ0.

İnalcık, H., *The Ottoman Emphv, The Classical Aye,* l.JCW-ftM, Phoenix, 1995.

İngiehart. R., *Modernization and Postmodeniizalion,* Princeton University Press. 1997.

tnkeles, A. ve Smith D. H., *Becoming Modem,* Heinemann, Londra, 1974.

İslamoğlu-İnan. H.. "Introduction: Oriental Despotism' in World-System Perspective", *The Ottoman Empire and* H*ortd-Economy,* (der.), Cambridge University Press, 1987.

İslamoğlu. H., *Osmantı İmpaıotoıiuğunda Devlet ve Köylü,* Derişim Yayınlan. 1991.

"16. Yüzyıl Anadolusu'nda Köylüler. Ticarileşme ve Devlet iktidarının MeşrulaştmlmasT, *Osmantı'da Topmk Mülkiyeti ve Ticari Tan m,* Ç. Keyder ve F. Tabak (der.), Yurt Yayınlan, 1998.

"IMF Kaynaklı Kurumsal Reformlar ve Türün Yasası", *Birikim.* sayı 158, haziran 2002.

Jacob, P., *De Vienne* a Cambridge: *L'heiitage du positivisme logique de 1950 a nos gout's,* Gallimard, Paris, 1980.

Jameson, F., *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism.* Duke University Press, Durham, 1991. Bu analizin Türkçe bir ön çalışma özeti için bkz. "Postmodemizm ya da "Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodemizm: Jamesotu Lyotard, Habennas,* N. Zeka (der.), Kıyı Yayınlan, İstanbul, 1990.

Jaspers, K., *Initiation a la Methode Philosophique,* Payot, Paris, 1994.

Jouvenel, B. de, *Du Pouvoir,* Paris, Hachette, 1972.

Kasaba, R., *Osmanlı İmparatoriuğu ve Diinya Ekonomisi,* Belge Yayınlan, İstanbul, 1993.

Keat, R. ve Urry J., *Social Theory as Science,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982; Türkçesi için bkz. *Bilim Olarak Sosyal Teori,* İmge, 1994.

Kelly, M., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habcrmas Debate,* MIT Press, 1998.

Keyder, Ç., *Diinya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1928),* Yurt Yayınlan, Ankara, 1982.

King, A. D., *Culture, Globalization and the World-System,* University of Minnesota Press, 1998.

Köprülü, F., "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayn bir Türk Amme Hukuku yok mudur ?", *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Mııcssesesi,* Ötukeıı, İstanbul, 1983.

Kriegel' B., *The State and the Rule of Law*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.

Kuçuradt, t., *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, An* kara, 1999.

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970; Tiirkçesi için bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan, İstanbul, 1985.

Laclau, E. ve Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy:* 7b-ironi *a Radical Democratic. Politics*, Verso, Londra, 1985.

Lagroye, J., *Sociologie politiqve*, Paris, Dalloz, 1991.

Lapierre, J. W., *Vivrc sans etat? Essai svr lepouvoir fioUtique et ('innovation sociale*, Seuil, Paris, 1977.

Lefebvre, H., *Introduction* d *la modemite*, Ed. de Minuit, Paris, 1962.

Lefort, C., *Elements dime critique de la bureaucratic*, Gallimard, Paris, 1979.

Le travail de Voeuvre de Machiavel, Gallimard, Paris, 1986. *Essais sur le politiqve*, Le Seuil, Paris, 1986.

Le Roy Ladurie, E., *Le (enifoire de t'histonen*, Gallimard, Paris, 1973.

Levi-Strauss, C., *Tt'istes Tropiques*, Plon, Paris, 1956; Türkçesi için bkz. *Hüzünlü Dönenceler*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1994. *Race et Histoire*, Gonthier, Paris, 1961.

Lyotard, J. F., *La condition postmodenıe: rapport sur le savoir*, £d. de Minuit, Paris, 1979; Türkçesi için bkz. *Postmodern Ihı-mm*, Vadi, Ankara, 1996.

Machiavelli, N., *Oeuvres completes. Discours sur la pmnitre decade de Ti te-Live*, l^a Pleiadc, Gallintard, Paris

Maccormick, John P., *Cmi Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

MacIntyre, A., *Jtfter Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984.

Mair, L., *Pnmitive Government*, Hannondsworth, Londra, 1962.

Mandalios, J., "Historical Sociology", *The Blackwell Compani-on to Social Theory*, Bryan Tumor (der.), Blackwell, Oxford, 2000.

Manent, P., *La did de I'homme*, Flarnmanon, Paris, 1994.

Mann, M., *The Sources of Social Power: Die Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, tilt 2, Cambridge Univcreily Press, Cambridge, 1998.

Marx, K., *Louis Bonuparle'ttt 18 Brumaire'i*, Sol Yayınlan, İs tanbul, 1976.

Alman İdeolojisi, Sol Yayınları. İstanbul. 1976.
Fransa'da Smtf Savaşımları, Sol Yayınlan, İstanbul, 1976.
Michels, R., *Les Partis Potitiques: Essai sur les Tendances Oligarchiques des Democrat i es*, Calmann-Levy, Paris, 1971,
Mommsen, \V., *The Age of Bureaucracy: 'flic Political Sociology of Max Weber*, Blackwell, Oxford, 1974.
Max Weber and German Politics, 1890-1920, Chicago. University of Chicago Press, 1984.
The Political and Social Theory of Max Weber, Polity Press, Cambridge, 1989.
Montesquieu, *Oeuvres completes*, cilt 2, La Pleiade, Gallimard, 1949-1951.
Moore, Jr B., *DiktatÖiiiiğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenimi*, V. Yayınlan, Ankara, 1989.
Mosca, G., *La Classe Politico*, (haz. N. Bobbio), Laterza, Roma, 1994.
Mouffe, C., *The Return of the Political*, Verso, Londra, 1993.
"Penser la Democratic Modeme avec, et contre Cari. Schmitt**, *Le politique et ses enjeux*, La decouverte, Paris, 1994.
Le Politique et ses Enjeux, La Decouverte, Paris, 1994.
"Radikal Demokrasi: Modem mi, Postmodern mi?", *Modernite Versus Poslmodemitc*, M. Küçük (der), Vadi Yayınlan, İstanbul, 2000.
Mounier, J. P., *Pour une Sociologie Politique*, Seuil, Paris, 1974.
Myrdal, G., *Objectivity in Social Research*, Pantheon Books, New York, 1969.
Nash, K., *Contemporary Political Sociology*, Blackwell, Oxford, 2000.
Nietzsche, F., *Le Gai Savoir*, Flammarion, Paris, 2001.
Par-dela leBien et leMat, Flammarion, Paris, 2001, Tiirkçesi için bkz. *İyiliğin ve Kötülüğün Ötesinde*, Gündoğan Yayınlan, İstanbul, 1998.
Crepuscule des idoles, § 39; Türkçesi için bkz. *Putla m Alacakaranliğ*K Tümzamaniar Yayınlan, İstanbul, 1998.
Nisbet R., *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York. 1966.
Social Change and History, New York, Oxford University Press. 1969.
Nisbet R., *History of the Idea of Progress*, Heinemann, Londra. 1980.

Norris, C.,ι *Who is Wrong with Post-modernism?** John Hopkins University Press, 1991.

Offe, C. ve Preuss U. K., "Democratic Institutions and Moral Resources'', *Political Theory Today,* D. Held (der), Polity Press. Cambridge, 1995.

Orum, A., *Introduction to Political Sociology,* Prentice-Hall, New Jersey, 2000.

Osborne, T., "On Ethics and Politics in the Later Foucault", S. Ashenden ve D. Owen (dor.), *Foucault Contra Habermas,* Sage, Londra, 1999.

Ortaylı, I., *imparatorluğun En Uzun Yüzyd,* HU Yayın, İstanbul, 1983.

Öncü, A., *Örgüt Sosyolojisi,* Siyasal Bilimler Demeği Yayınlan. Ankara, 1977.

Pamuk, Ş., *Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi (1820-1913),* Yurt Yayınlan, Ankara, 1984.

Pareto, V., *Traitc de Sociologie Generale,* Droz, Cenevre, 1952.

Parfıtt, T., *The End of Development; Modernity, Post-Modernity and Development,* Pluto Press, Londra, 2002.

Parsons, T., *The Social System,* New York, 1951.

Pombeni, P., (aktaran). *Introduction <i I'histoire des partis politiques.* Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

Piaget, J., *Epistemologie des sciences de t'homme,* (iallimard, Paris, 1970.

PoltİEr, H., *Claude Leforl: La decouverte du jtolilique,* Micha-Ion, Paris, 1997.

Popper, K. R., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach,* Cambridge University- Press. Cambndge, 1972.

Prelot, M., *Sociologie politique,* Dalloz, Paris. 1973.

Quataert, D., "The Age of Reforms, 1812-1914", An *Ecuwnnic und Social History of the Ottoman Empire,* oil! 2, H İnalcık ve I). Quataert (der), Cambridge, Cambridge University lYess. 1999.

"Agriculture", An *Economic and Social History of the Ottoman Empire,* c. 2, 1600-1914, S. Faroqhi, B MacGowan. D. Quataert ve Ş. Pamuk (der.), Cambridge University Press. 1999.

Rabinow, P., •'Introduction", *The Foucault Reader,* Penguin Hooks, Londra, 1991.

Renaut, A., "U' Nietzschisme fundamental'. *Us phUosojdues potitiques contemporaines,* (almann-Lm, I'aris, 199i.

"Les Transformations de la Philosophic AUemande", Reıiaud A., *Les philosophies politiques contemporaitips*, A. Renaut, (der), Calmann-UHy, Paris, 1999.

Renan, E., "L'islamisme et la science", *Discours et cottf&'ences,* Calmann-Levy, 1887.

Robinson, D., *Nietzsche ve Postmodemizm,* Everest Yayınlan, İstanbul, 2000.

Robertson, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture,* Sage, Londra, 1992.

Rokkan, S., "Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe", C. Tilly, *The Formation of National States in* Western *Europe,* Princeton University Press, 1975.

Citizens, Elections, Parties. Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development, Oslo, 1970.

"Cities, States, Nations: a Dimensional Model for the Study of Countries in Development", *Building States and Nations* S. Rokkan ve S. Eisenstadl, (der.), 2 cilt. Sage, Beverly Hills, 1973.

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, 1979.

Rorty, R., *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* Aynnti, Istanbul, 1995.

Rorty, R., *Objectivity, Relativism and 7Yuth,* Cambridge University Press, New York, 1999.

Rosenau, P. M., *Post-Modernism and the Social Sciences,* Princeton University Press, 1992; Türkçesi için bkz. *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri,* Ark, Ankara, 1998.

Roy, O., *Küreselleşen Islam,* Metis, Istanbul, 2003.

Sartori, G., *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş,* Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1990.

Schwartzenberg, R. G., *Sociologie Politique,* Montchrestien, Paris, 1988.

Skinner, Q., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences,* Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Skocpol, T. ve 'IYimbergcr E. K., "Revolutions and the World-Historical Development of Capitalism'[1], *Social Change in the Capitalist World Economy,* B. H. Kaplan (der.) Sage, Londra, 1978.

Skocpol, T., *Stales and Social Revolutions,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

"Bringing the Syaye Back In: Strategies of Analysis in Currrent Research", *Bringing the Stale Back In,* P. Evans, D. Ru-

cschemer (der.) Cambridge University Press, 1086.
“Sociology’s Historical Imagination",Vision *and Method* in *Historical Sociology,* (dor). Cambridge University Press, 1985; Türkçesı için bkz *Tarihsel Sosyoloji*, Yurt Yayınlan, Istanbul 1999.

Sayar, A. G., *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması,* Der Yayınlan, İstanbul, 198G.

Schacht, R., *Making Sense qf Nietzsche,* University of Illinois Press, Chicago, 1995.

Schuerman, W. E., *Cari Schmitk the End of Law,* Rowman & Littlefield, Boston, 1999.

Schumpeter, J_M *Capitalismc, Soeialismc et Democratic,* Payot. Paris, 1990.

Schütz, A., *The Phenomenology of the Social Worht,* Heine* mann, Londra, 1972.

Schmitt, C., *Thdologie politique,* Gallimard, Paris, 1988.
The Crisis of Parliamcnlmy Demonxtcy, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

Shively, W. P., *Power and Choice,* MacGruw Hill, 1998.

Simmons, J., *Foucault and the Political,* Routledge, New York, 1996.

Smelser, N. J. ve Warner R. S., *Sociological llu’onj,* General Learning Press, New Jersey, 1976.

Strauss, L., *What is Political Philosophy,* Free IVess, New York, 1989.

Strauss, L., *Droit nature! et histoirc,* Paris, Plon, 1953.

Taguicff, P. A., “Nietzsche in Reactionary Rhetoric", *Why we are not. Nietzscheam,* L. Ferry ve A Renaut (dor.) University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Taylor, C., *Sources of the Se(f: 'The Making of the Modem idem tity,* Harvard University Press, Cambridge, 21)00.

Thomson, *Mercenaries, Phnles Sovereigns,* Princeton University Press, 1994.

Tilly, C., *The Formation of National Stales in Western Europe,* Princeton University Press, New Jersey, 1975.
Contrainte et Capital dans la Formation de TEuntpe 990-1990, Aubier, Paris, 1992; Türkçesi için bkz. *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu,* İmge, 2001
From Mobilization to Revolution, Addison-Wesley, Massac* hussets, 1978.
Avrupa'da Devrimler 1492-1992, Afa, Istanbul, 1092

Tocqurville, A., de. *EMicien Regime et la Renlution,* Pans. Gallimard, 1907

TVimbergcr, E. K., *Remtution from Abone: Military Hnrcaur. nils and Modernisation in Jaftan, Turkey. Egypt, and* /V rw, Tbinsarlion Books. New Brunswick, 1977

T\»rner, B., *Writer and Islam.* Routl«*dgo & Kegan Paul, 1974.

Turkono, M., *Siyasi ideoloji (florak Islnmedigtn iJotjuştt.* i. şuu, 1991

Vnftiino, (i., *The End of Modernity, Nihilism and Hormone-ulies nt Rosi-Modern CnUure,* Polity Press, l/>ndra, 1988.

Vergin, N., *Siyaset Sosyolojisi,* Filiz Kitabevı, Istanbul, 1980

Din, Toplum iv Siyasal Sistem,* Bağlam, İstanbul, 2000.

"Sosyoloji ve Siyasetin Dayanılmaz Ağırlığı ya da Hafifliği Üzerine Notlar", *Türkiye Gunhoju,* sayı 92. 200S.

Wallerstein, I., 77/r *Model'll World-System,* cilt 1. New York, Academic Press, 1974.

Antısystcmic Movements, Londra, Verso, 1989.

"The National and tlıe l 11 ü versa): Ojui Tilere Be Such aTlıingas World Culture?", O*dtuır. Globalization and the Woiid-System,* A King (der.), Minneajtfdis, University of Minnesota Press, 1997.

"Culture :ls the Ideological Battleground of the Modern Workl-Systcin", *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity,* M, Kcathcrslone (der.), Sage. Dmdra, 1990,

Weber, M., *Essais surla theorir de la science,* Plon, P;uis, 1905.

Le savant et le politique, Plon. Paris, 190H.

Elhique jnvtestanlc et esprit du aijiitalisme. Plon, Paris, 1970,

Economic cl soeiete. Paris, Plon, 1971

"Science ;is a VVx*atkm". *From Mtw* H W#rr. Gerth ve Mills (der.)

Wendt , A., *Social Theory of International Politics,* Cambridge University Press, Cambridge. 1999.

Wittfogel, K. A., *Le desımtİsmc oriental. Etude com pa rat he du pottwir total,* Ed de Minuit, 1904

Wolf, E. R., *Europe and the People without History,* University of California Press. Berkeley, 1982.

Wright, Mills C., *The Poieor Elite,* Oxford University Press. New York, 1950; Türkçesi için bkz. *iktidar Seçkinleri,* Bilgi, Ankara, 1974.

L'imagination soriologique. Masj>ero. Paris. 1967; Türkçesi için bkz. *Toplumbilimsel Düşün.* Der Yayınlan. İstanbul, 2000.

Zeitlıı, I. M., *Ideology and the Development of Sociological Theory,* Prentice-ilall, New Jersey, 1981.

Abrams ISO, ISO, 320
adalet 23. 36. IS. 69, 72. 132, 14ft, I no. 207. 20ft. 285, 201, 202, 200, 302, 308, 310
Adel 71. 08, 103. 27ri. 301
Adorno 248, 263, 273, 30-1, 305, 306, 325. 320
agonistik 117, 152, 284,285
akıl (us) 105, 115, 243, 250, 266, 276, 282, 286, 301-311. 316
akılcılık (ussallık, rasyoıalile) 106, 116, 300, 305, 306, 300
aksiyolojik yansızlık 76, 165, 242, 244, 245, 251, 268
al l,-siyaset, 153, 155, 157, 158, 159
alt-y apt 80-86, 02, 100-102, 136-138, 110, 223, 311
Altluisscr 7, 80, 88,02-95. 07-102, 104, 112, 286,329
Amerikan Devrimi 195
ampirik 34. 38, 51, 03, 77, 107, 130, 1 11, **Kil.** 162, 169, (78, 179, 181,249, 250, 258, 250, 262, 204-268, 280, 288, 296
Anderson 215
anket 137, 172, 181,250, 257, 258,318
anlama *(verstehen)* 172-175, 178
anlan (Meta-anlaıı) 284, 288
anomi 241, 259
Ansiklopedi 300, 3()3
Antonio !*9, 322. 323. 327, 335
Arazı Kanunnamesi 207
Arendt 110. 121.246.2M, 260, 274. 329
Arıştı» 29. 30, 13, 101. 123. 260. 261, 265, 288, 320
Aron 130-112, 171. 185,243. 251,261.320
tusnbhtya 10
Axtıuann33, 1,320
Aydınlanma 9, 66, 110, 152, 267, 282-286, 205, 299-310. 312, 320. 322
azgelişmişliğin gelişmesi 180
azgelişmişlik 205, 257. 205

H

bağımlılık teorisi 262
Ma Kongo 70
IJalandier 15,39,42. 43, 70, 78, 251.3'J0
haıber 327,330
Markim 202, 208, 213,330
bastırılmış meşruluk krizi 51
hiişJaııgıı,' 101, 194, 220, 221, 260, 261, 266
Malı dışı 7, 27, 35, 36, II, 66, 80. 15», 161.204,256,258, 271.205
Bauflnllard 299, 314 319, 325-327, 330
hauınan 284,295,297, 299, 313,325,326, 3‘(0
Beaıılelaire 105, 311, 326, :|30

Beck 153, 155-159, 164, 166, 169,185, 330
Bell 156, 298, 325
Bendix 18, 25, 26, 164
Benhabib 326, 327, 334
Berman 313, 326
Best 297. 298, 314, 325, 326
bilim-biiimcilik 270, 282
bilimsel sosyalizm 104
bireyselleşme 68, 155-157
Bimbaum 156, 164, 235, 330
biyo-iktidar 148
Bloch 84, 181, 186, 330
Bottomore 132, 134, 142, 330
Boudon 262. 273, 277, 293, 331
Bouretz 69, 72, 78. 331
Braudel 137, IS1, 186, 190. 221. 222, 331
burvkrasi 31, 33, 34. 42. 49. 74. 75, 90.93, 14-3. 190. 196. UV. 207, 210. 211.219.223. 230
btirvkratik devrim 218-220

C

Carnap ITU. 185. 331
MJi 109
Cassirer 301. 303.325,331
cemaat 30.6S-7U 72. 73. 93. 188. 227.322
Chomsky 149
Ctzvidik 216
Clastres 37.38, 39,43. 331
Conue 46, 168.169.260, 265. 2SS
Connolly 153. 163, 331
convergence 140, 141
Cumhuriyetçi demokrasi 51

Ç

çalışma hipotezi 179, 181
çevreleşme 190, 191, 205-207 210,211

D

Dahi 143, 144, 163. 331
Deleuze 281,293, 331
demokratik meşruluk 49-51, 106
demos 323
Derrida 286, 299,310,312, 326, 331
Descartes 105, 282, 301
despotizm 123, 203, 219
devlet 7, 8, 18-20, 22, 24, 25, 27, 29-37,41,42, 44, 45, 56, 68. 71-74. 81-83, 86-90, 93, 95, 105, 112, 113, 143-145, 152. 153, 155, 156, 160-162. 179, ISO. 187, 1SS, 192, 196-201. 203. 205-211, 215-220, 222-234, 280. 315
devletin basımcı aygıtları 93
devletin ideolojik aygıttan İM
devrim 24.35. 47.64.65.89, 91. 105, 112. 113. 143-145. 152. 153.155. 156. 160-162. ITU ISO. 187. 1SS. 192.196-201. 203, 205-207. 209-211. *215.216. 218-220, 222-234, 2S0.315
Dews 307. 325. 332
Dilthey 172, 173, 175. 185. 332
diyakronik 160. 179, 257
dogmatizm 85
Doğu-Batı 153, 223
Doğu despotizmi 187, 202, 204. 209,211
Douglas 176, 177, 178, 185, 247, 248, 255, 332
Duguit 35
Dumont 154, 163, 271,332

Durkheim 8, 13, 24, 46, 93, 166, 167, 169, 170, 172-174, 176, 177, 183-185, 237-242, 258, 259, 266, 332
dünya kültürü 193
dünya-sistemi 187-192, 205, 210,211
düşman 84, 111, 114-116, 119, 120, 233, 320, 323
düşünümsel 156, 158, 159, 166
düşünümsel sosyoloji 238
düzenlemeci 296
Dworkin 99, 291, 294, 332, 335

E

Eagleton 293, 332
Easton 53, 55, 56, 58, 59, 62, 332
eklektizm 141
ekonomik belirleyicilik 84. 97. 315
ekonomik determinizm 86
ekonomizm S4-S6. 97.136, 192.315
eleştıv! sosyoloji S. ‘237.245, 248
eleştirel teori 249. 250.267
ELias 160. 164. ‘229. 230, 236. 332
elitler 123-126. 129, 133. 196-19S. 200. '220
elitlerin dolaşımı 125. 126
elit teorisi 7, 123, 127, 128, 134
Engels 81-85, 98, 99,313, 332
entropi 58
epifenomen 192, 211, 280
cfhos 285
etnomelodoloji 165, 176-178, 237, 247, 248, 276
etnosantrizm 35, 275, 276
Evans-Pritchard 36,43,332

farklılık 17, 35, 39, 140, 170, 187, 195, 221,226, 296, 299, 317, 321,322, 323
felsefe 8, 30, 33, 73, 80, 84,89, 100, 101, 117, 137, 141, 146, 154, 162, 165, 166, 168-170, 246, 250, 25. ‘172, 276, 277, 283,285-290, ^, 300, 301, 303, 304,308,310,312.317, 319
fenomenoloji 101, 173, 177, 268, 269
Feyerabend 278, 279, 283, 293, 332
fonksiyonalizm 240
Foıtes 36, 43, 332
FoucaultS, 105, 117. 143, 144. 146-153. 163, 169,275,281. 2S4,285, 286.293.310, 326, 330,333,336, 339.341
Frank 125, 1S9. 212,333,
Frankfurt Okulu 166,237.24S. 249, ‘251. 262,263, 267.304, 305,310
Fransız Devrimi 65. 83
Freud 162
Freund 78, 111. 113,121,122, 185.333
Fukuyama 156, 281. 293. 320, 325.333

G

Gadamer 276
Galbraith 140, 142,333
Garfınkel 176,185, 333
Gauchet 49. 62, 333
geleneğin icadı 70
gelenekselcilik 205,211

geleneksel otorite 7. (53, Üt'. (57, (58-71, 73, 75
geleneksel teon 2*111, 250
(iellner 10,-11. 1:1, 333
lîemeinsthnfi OH
(ieııv 100,212
(ı'eiıO.v 107
lJesselseluıll 0.8
(itbhlns 327, 333
MMdettsOO, 03, J50, HU, >00. IVO, 180, 238, 21>1, 270, 203, 370, 331
UotOnuu 70, 185, 331
(Oınlılltеı 737. 3.30. 3.11, 717. 751, 255, 331
giileeihk 173, 275 731, 300. 7M0, 701, 21li»
gotull O/ei klik H5
Miline.»'! 7, HO. 85 03. İMİ. 07. 0!». MM. 13|, 1 r, 103. 310, *11,333,331.335
MummU 37, 38, 30
Mudurnu, \ 310, 735, 331
IJUlIlmue 1 l.ıiı ı iluum.vunu VI. 73

II

llnl'etınas 50 52, 02, 77, 70, 101, 110, NO, 152. 103, 100, 312. 210. 251, 255. 203-208, 273. 271. 2S0. 280. 207.300, 30.V3I0, 321-320, 320. 331. 332, 331, 330. 330
hakikat 151. 201. 270-2S0. 282-284. 280, 288-201. 200, 313, 320
Haklar bildirgesi 105
Hallıdav 217. 235, 335
hayal gücü 108. 169. 258
llegol 81. 88, 117, 260. 262, 2S5. 286, 326, 331
hegemonya 7. 80, 86-02, 95-07, 106. 210. 211. 256
Heidegger 101.300.320. 331
Held 02. 101, 300, 320, 331
Heller 320. 327
henneneutik (yurum teorisi) 23S,
İlinize 230, 231, 730, 335
Hirsehmın» 131, 112, 335
hlyemı,şi 10, 38. 30, 03, 125, 150, 157, 101, 315
llulthes 30, 100, l IH, 155, 7,00
liuledutvvm 70, VH, 225
lluıkhehneı 7 18, 710, 250, 255, 7.02. 263, 3IM. 300, 37.5, 320, 335
I hıvmıl 173, 185, 7, İH, 7.08, 335

Inglehınt 257, 273
hlkrh'M 357, 273

tim I laldım 10, 260
Ideal 1 ip 15. 63, 73, 7-1. 311
ideoloji 21, 50, 80 82. 81 01, 03 08. 110. 128-130, 131, 138, 101. 100 100, 178, 170, 102, 200.201.203,211,210, 221.230, 211, 242, 2-11-210, 250, 201.202,270,201,200, 321
ideolojik aygıt 7. SO, 88, 92-94
ideolojimin 85
ihtisab 209
iktidar 7, 8, 23, 27, 30, 32, 33, 36-38, 42, 45-17, 59, 63, 68-73. 75, 76, 84, 87-91, 93, 94, 102, 103, 106, 107, 110, 113, 114, 124, 126, 128-131. 134,

Thl), mo, m/m nt,, ıw, 177.

188, l!)'l, 2011, 208, 200,210,

207,271, 281, 280, 201

iklitliir ilişkileri 8, 1*12, *I I I,* 117 102

iklliilmclili 120, 128

Iklllilm ll^riii 120, 128

lldldiiiin mlki'u *ti/,1*81 H7, 100

Iklklmiii klyİMt'llcıjitıcsl *İİH,* 72,

IlHl^ıınrml akıl 207, 208, *200*

IIII/,idil 221

lıınılrlk 72, 7H, 20:', 21)7*201», ::ı;!,2ıı,22r., 2:111

lii(lliy,('iiii'cllll< 21, 127, Mil), ;ı i r>

lit! IIdıi Mil), 171), 2011

In ml M, 72, 117, 270, 2HII2IK), 21111,200, 217, 2IN

İMİt'ıiingltı H, IN7, 202, 201 200, 211,212. 211, 22İİ

islisiuii durum dikliisi 101)

Huai :\2, ;ir>, 07. ir>, *10, 00,01. 00, 71», 70, 100, 111, IS I, 100, 200

.lnn>l> 102, 104, 185,

JakoOtMt Oi

JakolnMii/in 108, 210

.lanuvs 2011

.famoson 211-210, 028, 820, 820

Janscnizni 210

Jaspore 172, 185, 220

.louvenel 45, 02, 280

•Junker 100, 200

kubiir toplumlar 7,27, 27, 4(1,

II

kamuoyu *anıştırması 257*

kamusal alım 22, 411, HI, 52, 220, 221

lam davası 40

Kimi 200 202

kilimcilik 105, 100

Kıısıihn 11)1, 212

laıii/.ıuı 02-tifl

kıırlmımıii millileşmeni 05

kınumnllk ah » im 7, 0207, 70

kıiryı flitler 120

kıiryılkOllllr 102

kıiiyıl rıO'nnıı 224

kıivrnı» luırllm H, 205,221, **220**

Kefe IH2

Kellner 207, 2IM, 214, 225, 220, 220

kimlik 22, *07, 012, 107, 224, 21)0,* **222, 222**

Ivur/mlnıer /O

koltOoO'OMın' 27, *204*

komünist rejim *190,197*

KomİnıOeO' /OO

konsensüs 40. MS. *1111,210,* 2/1, 24/, 200, 280,2/8,22/

köylülük 01, 181, *201208*

Kufıı 102, HM, *170,171.185. 277, 279, 2&1 289, 297*

Kuzey-(îtiney *224. 280*

küifiir M, *17,18,35,50,* 52. 55-57,20.87-02, *III, 128.* 127, İ 07, 102. *193, 208. 221* 220, *277,278,281,* 2/4. 8/5. 222

külriiralizın 8/5

külhira/isf 2/5

I,

LacJau 116, 318, 319, 320, 321, 327, 337
Le Roy ladurie 182, 186, 337
laiklik 20, 03
Lefebvre 288, 311,326, *337*
Lefort 100, 101, 102, 103, 121, 154, 164, 268-272, 337, 339
L£vi-Strauss 183, 186, 188, 247, 254, 337
liberal demokrasi 51, 108, 119, 120, 153, 320
Lipset 18, 25, 26, 164, 330
Loeke 49
Luther 30
Lyotard 118, 284, 299,312, 313,314,318, 326, 336, 337

Machiavelli 7, 81, 87, 100-104, 118, 121, 124, 130,203, 260, 261, 337
Makyavelci 103, 130, 134, 135, 140, 216
Mann 213, 234, 235, 236
mantıksal pozitivizm 170
Marcuse 248
Marksizm 83-85, 92, 97, 100, 101, 118, 136, 151, 153, 270, 314
Marx 80-85, 89, 94, 99, 102-104, 118, 132, 139, 142, 153, 162, 166, 169, 170, 176, 177, 183, 184, 202,217,219, 246, 258-260, 262, 267, 286, 288, 313, 329
medya 19, 80, 92, L38, 316, 317
merkez 27, 36, 41, 42, 50, 104, 108, 126, 136, 138, 146-148, 156, 162, 187-192, 198, 195 201,206,209-211,218-220,' 222-224, 226-228, 230-233,' 261, 264, 267, 287, 292, 298 307,315,322
Merleau-Ponty 101, 269
meşruiyet 47, 208-21J
meşruluk (meşruiyet) 7, 14, 44, 46-48, 50, 51, 55, 56, 58-61, 63, 64, 67, 68, 76, 77, 106, 207, 267, 308
Michels 123, 124, 127, 128, 130, 134, 142, 338
mikro-milliyetçilik 323
milenarizm 316
milli devlet 8, 187, 190, 192, 215, 216, 221-230, 232-234
Mills 134, 135, 138, 142,169, 179, 180, 186, 258, 273, 342
modem devlet 32-34, 41,42, 75, 152, 187, 225
modemite 8, 9, 116, 154, 159, 166, 225, 266, 271, 288, 295, 296, 298, 300, 303, 304, 307-313, 316-320, 322, 327,338
modemite projesi 300, 307, 308, 312, 319
Mommsen 79, 243, 245, 254, 338
Montesquieu 101, 124, 203, 213, 265, 338
Moore 194-201,212,213,215, 338
Mosca 59, 123, 124,128-132, 134, 142, 318, 333, 338
Mouffe 105, 116, 118-122,318-321, 324, 327, 332, 335, 337, 338
mültezim 231, 232
müzakereci demokrasi 116
Myrdal 251, 255, 338

N

Nambikwara 183
Nash 162, 164
neo-marksizm 82, 83, 86, 135
nepotizm 31, 74
nesnellik 8, 76, 237, 238, 248, 276, 279, 290, 323
Nielzsche 8, 275, 281-286, 293, 306, 309, 317, 326, 331, 333, 337, 338, 340, 341
Nisbet 183, 186, 258, 259, 273, 285, 293, 338
nomenklatura 219
norm 33, 35, 46,51, 52, 55, 59, 62, 69, 70, 72, 75, 77,
normatif 108, 112, 114, 116, 152,266, 268, 291, 308, 309
Norris 293, 339
Nuer 36

O

Offe 106, 121, 339
olaylar tarihi 182
oligarşinin tunç yasası 127, 130
olması gereken/olan 20, 52, 57, 90, 152, 165, 244, 261, 262, 264, 296,317
olumsallık (*contingency*) 287, 288, 294, 340
organik aydınlar 91, 92
Orum 25, 26
oryantalist 202-204
otorite 7, 23, 36, 44, 46, 47, 58, 59, 63-68, 71-76, 108, 258, 288
otorite iktidar 63
otoriter rejim 47, 196, 245
oydaşma 46, 47, 49, 50, 89, 90, 119

Ö

örf 51, 67, 69,71,72, 98, 176, 193, 208, 301
özneleşme-nesneleşme 147

Panopticon 147
paradigma 162, 170, 171, 249, 261,262, 264, 273, 277, 278, 280, 289, 295, 297, 307, 310
Pareto 123-127, 130-132, 134, 142, 339
parlamenter rejim 107, 196
Parsons 52, 62, 339
paternalist 209, 210
patrimonyal 67, 68, 74, 231, 232
patrimonyal otorite 67, 68, 74, 209, 210
pazar (piyasa) 52, 90, 96, 132, 188, 189, 191, 197, 201,205, 206, 208, 209, 233, 295
periferi (çevre) 188, 189, 191, 205, 206, 223, 225, 226
Piaget 244, 254, 339
Platon 30, 117, 123, 260,289
Polis 29
postmodemizm 8, 9, 272, 284, 293, 295-300, 309-311, 313-315,318, 320, 323, 326, 336, 340
postçuluk 298
pozitivizm 8, 165, 166, 168, 170, 172, 173, 176, 178, 200, 247, 256, 262
pragmatizm 290
Prelot 30, 43, 339
proleter kültür hegemonyası 89
proletarya 89, 90, 92, 93, 96, 98, 129
provizyonizm 190

Q

Quataert 191,207,212, 213, 339

R

radika) demokrasi 105, 117, 318,319, 320, 321,324,327, 338
rastlantı (zorunluluk) 287, 288
rasyonalite (akılcılık, usssalcılık) 37, 206, 207, 268, 279,306-308
rcalpolitik 124, 243
reform 69, 71, 74, 79, 137, 138, 154, 158, 191, 195, 200,210, 212.213, 224, 225, 239,339
rekabetçi elitizm 7, 123,132, 134
Renan 204,213,340
risk toplumu 166
Robertson 192,212, 340
Rokkan 160, 164, 221-226. 235. 340
Rorty 275. 286-292. 294. 299, 340
Rosenau *296-299. 325, 340
Rousseau 38. 215. 260

S

Sanayi Devrimi 195
Sapere aude 301
Sartori 133.340
Sartre 101, 151, 156. 242,317
Savaş ve devlet 8, 215, 226
Sayar 192,212,341
SchmJu 62, 104-122, 243, 332, 335, 337, 338, 341
Schütz 176, 177, 185, 248, 341
Schumpeter 104, 123, 132-134. 142,330,341
Schwartzenberg 161, 164,340
segmenter toplum 36, 40
sektiler 49, 92, 106, 118 133 176,225 ' '*
simulakrlar 326, 330
simülasyon 318, 326, 330
sistem analizi 7, 44, 52, 56 59, 167
sivil toplum 7, 20, 52, 53, 80 81, 86-92, 161, 180, 197 jgg 211,218,234,280 ' ,
siyasal değişim 35, 61, 299
siyasal devrim 217
siyasal elitler 125, 130, 138, 220
siyasallık 29- 154
siyasal olan 100-103, 154,218, 269,271,272
siyasal olgu 25, 30, 32, 37, 40, 83, 86, 117, 139, 140, 160. 161, 223, 261
siyasal teoloji 106
siyasal toplum 29, 88,89
siyaset sınıfı 7, 59-61, 123, 124. 128. 129. 130, 133
siyaseten biat etme 106
siyasetin yeniden icadı 157
Skocpol S, 160, 164. 179,186. 187,215-221,235. 340
sonracılık 298
sosyal hareketler 320, 321
sosyografya 25S
sosyolojik talıayyül 179
sosyolojızm 24
sosyo-politik 21, 64, 76,87,93, 108, 130, 135, 136, 180,200, 220, 226. 256, 263, 264, 299, 315
soyküttiksel tarih 285
soyut ampirizm 170, 180
soyutlama yanılgısı 178
sözdağan 289
Statü 19, 20, 31, 35, 36, 53, 96,

128, 130, 135. 150, 157. 175, 189, 206, 231.242,247, 256, 269, 270, 314
Strauss 183, 186, 188, 247, 254.337,
sübjektif (öznel) 23, 49, 75, 169, 174, 177, 178, 239, 248, 278

T

tanını 25,30,32,44, 118, 128, 144, 308
Timzimat Reformları 71, 137
tarafsızlık 241, 246, 250
tarihsel blok 92
tarihsel tahayyül 8, 165, 179, 181
tarihsiz toplumlar 183, 188
tebaa 35, 49, 68, 72,209,210, 231, 233
teleolojik 285, 286
temelcilik 282, 320
temsil 44, 45, 67, 69, 72,95, 138, 139. 140, 256, 283, 317.318
teokratik meşruluk 106
ticaretin genelleşmesi 196
Tİlly 160, 164,215,216, 220. 222,226-236, 340,341
Tocqueville 118, 198, 213, 342
tolerans 291, 292, 301
toplumsal değişim 24,35, 67, 124-126, 183, 184, 194, 210, 220, 287
toplumsal devrim 215,217, 218
toplumsal elitler 125
toplumsal fonksiyon 82
toplumsal indirgemecilik 24, 160
toplumsal olgu 18, 23, 24, 116, 144, 160, 165-170, 172-174, 176-179, 238-242, 245,252, 259, 261
Tönnies 68
t öre 37, 51, 71, 176, 193,275
TYimberger 220, 235, 340, 342
Türköne 211, 214, 342

ulus-devlet 30, 32, 34, 40, 74, 93, 95, 145, 16 L, 190, 193, 215,216, 222,223, 227, 234, 29G, 298, 323
ussalcılık (akılcıık, rasyonalite) 303
ussallaşma 66. 184, 257, 259, 304, 306
usun sesi 278
uzun zaman tarihi 137, İSİ

Ü

üretim araçları 94, 102, 139
üretim güçleri 80, 82,94. 95, 10i. 140, 187
üretim ilişkileri 80,81,86, 94, 95.98, 100, 101,229
üst-belirleme 98
üst-yapı 80,-82. 84-86,89, 92. 95.98, 136, 137, 194. 267

V

Vattimo 298, 325, 342
Vergi-vergileıdimıe 19,208, 201), 218, 229-233
Verstehen (anlama) 172-175, 178
Vestfalya Antlaşması 32, 215, 227
Viyana Çevresi 170

W

Wallerstein 187-194, 202, 205, 211,212,215, 229, 256, 262, 342
Weber 7,8, 27, 32-34, 4345,47, 50, 63-68, 71, 73-79, 101, 102,118, 145, 155,165, 166, 169, 173,-178, 183-185, 202, 213, 237,241-245, 251,254, 258-261, 266-268, 273, 277, 289, 303, 329, 331, 333,334, 338, 342
Weltanschauung 174,176, 241,260, 277,289
Wendt 264,273, 342
Wolf 188, 212
Wolin 258

Y

yapibozum 310, 313, 314
yaklaşma tezi 171
yansıma 24, 71, 82, 83, 85, 86, 92, 106, 137, 138, 272, 282 299, 315, 323
yan-periferi 188, 189
yasa (toplumsal) 22-24, 72, 73 203,302
yasalUk-meşruluk 47, 48, 52 178
yasal-ussal otorite 7, 63, 65, 73-76
yeni siyaset 8, 20, 143, 153, 155, 159, 162, 169, 257, 321
yerel bilgi 312
yönetici sınıf 93, 128, 129, 211
yönetsellik 151, 152
yöntem 8, 18, 25, 29, 32, 56, 82, 132, 133, 143, 160, 161, 165, 166, 167, 169-173,176, 226, 233, 278
yukardan devrim 220

Z

Zcillin 130, 142, 254, 342