Bir Demokrat Manifesto'ya Doğru

ETYEN MAHÇUPYAN

İDEOLOJİLER ve MODERNİTE

2. BASIM

patika

YENİ PARADİGMALAR

tüm sevdiklerim için...

etyen mahçupyan

İdeolojiler ve modernite

pınar

1. Basım Temmuz '96
2. Basım Şubat '97

© Etyen Mahçupyan

sorumlu yayın yönetmeni

A. Güngören

tasarım

ATG/Creativ Home Office

dizgi

Era (512 36 76)

baskı - cilt

Özgün Ajans

ISBN 975-7569-36-4

YOL YAYINLARI

P.K.30, Yeşilköy - İstanbul

Ankara Caddesi, 107 / 18

34410 Cağaloğlu - İstanbul

Tel: 0 (212) 519 45 80

Patika

Tel: 0 (212) 240 33 41 - Fax: 0 (212) 232 87 68

içindekiler

önsöz
giriş anlam dünyamızdan siyasete doğru (13)
Epistemolojik konumlar, zihniyetler ve ideolojiler (16)
Liberalizmi anlamak: temeller, işlevler ve ikilemler (67)
İslam ve demokrasi (107)
Devlet, sivil toplum ve siyaset (119)
Liberalizm, gelenekçelik ve demokratlık (135)
Cemaatleşme, bireyselleşme ve demokratlık (139)
Vatandaşlık cemaati ve çokkimliklilik (143)
Modernite ve modernizm (148)
Modernler, gelenekçiler ve siyaset (152)
Liberalizmden Kemalizme devlet-toplum ilişkisi ve laiklik (156)
Kimlikler dünyasında demokratlık (160)
Demokrat zihniyet ve Türkiye (163)
Liberalizm, sol ve demokratlık (167)
Çöken ideolojiler, ölümsüz paradigmalar (171)

Önsöz

Bir gün halktan birisi Zen ustası İkkyu'ya "ustam en yüce bilgeliğin temel kurallarını şu kağıda yazıver" deyince, İkkyu hemen fırçasını alıp kağıda "dikkat!" diye yazmış. Adam "Hepsi bu mu?" diye sorunca, bu kez fırçasını tekrar almış "dikkat!, dikkat!" diye iki kez yazmış. Adam biraz can sıkıntısıyla "Bu yazdığında öyle ince bir anlam, fazla bir derinlik göremiyorum" deyince de, bu sefer kağıda "dikkat! dikkat! dikkat!" diye üç kez yazmış.

(Zikreden: İlhan Güngören,
Buda ve Öğretisi sayfa 144)

Her tarihsel dönemin ve mekanın kendine has bir anlamlandırması olmasına karşın, kitap yazmak daima yazarın kendini önemsemesine muhtaçtır. Yazar kendini sıradanın dışında gördüğü için, tarihe iz bırakma ve kendi farklılığını ölümsüzleştirme kaygusu güder. Toplumsal kabul de genellikle buna uygun bir ortam sağlar. Kitapların sayısı art-

tıkça, toplum da yazarı daha çok önemser. Ne var ki yüzyıllarca süren bu mutlu dönem bugün sarsıntı geçiriyor. Bir yandan iletişim olanaklarının herkese açıldığı, öte yandan herkesin fikrinin bir diğerininkiyle eşitlendiği relativist bir tarihsel aralık yaşıyoruz. Tüm fikirlerin ve dolayısıyla fikir sahiplerinin sıradanlaşmayı içlerine sindirmek zorunda kaldıkları; büyük projelerin, niye ortaya çıktıkları kolayca anlaşılan, mütevazi birer tepkiye indirgendikleri bir dönem.

Böyle bir dönemde kitaplar da eski kendini beğenmişliklerini bırakmak zorunda. Daralmış olan işlevleri onları olaylara tanıklık etmekle sınırlıyor. Ancak entellektüel cemaatin "mesleki" kodlarının zayıflaması, kitapların önüne yeni bir yol çıkarıyor. Sadece şimdiki değil, geçmişteki olaylara da yeniden tanıklık ederken; bazı kitaplar olayların yorumuna, yani zihniyetlere de tanıklık ediyor ve içerdikleri ipuçlarıyla kendi dönemlerinin ötesine uzanan arayışın parçası haline geliyorlar.

Elinizdeki kitabın bunu becerip beceremeyeceğini bilmiyoruz. Yaşadığımız dönemin bizleri mahkum ettiği tevazu, önemi belirsiz olan ürünlere bizi razı kılıyor. Bu kitap 1994-96 yılları içinde basılmış yazıların bir bölümü ile yeni makaleleri içeriyor. Söz konusu yıllar, Türkiye'nin 80'ler sonunda yaşadığı toplumsal değişim ve açılım sürecinin geri dönüşü güç görünen tezahürlerinin billurlaştığı; aynı zamanda devlet mekanizmasının ekonomik, hukuki ve ahlaki açıdan kendini yeniden üretme kapasitesinin açıkça kurumaya yüz tuttuğu bir dönem oldu. Başlıbaşına bir çatışma ortamını ifade eden bu bileşim, dünyadaki radikal iktisadi, siyasi ve kültürel gelişmelerle ve yeniden yapılanma arayışlarıyla da çakıştı. Sonuçta Türkiye toplumu kendisini hem fiziksel hem zihinsel olarak bir kaos ortamında buldu. Böyle bir ortamı anlamaya çalışmak, Batı dünyasını ve Tür-

kiye'yi kendi geçmişlerinin içinden kavramaya çalışmayı gerektirdi. Bu nedenle sözkonusu makaleler felsefeden güncel siyasete geniş bir yelpaze çizerken; elinizdeki birinci kitap demokrat bir pozisyonun ideolojik bakışını ve farklı zihniyetlerin bu ideoloji çerçevesinde aldığı konumu irdelemektedir. Çalışmanın diğer bölümlerini kapsayan ikinci kitap ise Osmanlı'dan günümüze zihinsel maceramızın aldığı şekillerin ve bunların siyasetteki yansımalarının yanında; geliştirilmiş olan felsefi ve tarihsel ayaklara bağlı olarak, küreselleşen dünya ortamında Türkiye'nin temel meselelerini ve siyasi ortamını ele almakta.

Açıktır ki gerçeklerin kendince sergilenmesi, "doğruların" gösterilmesi değildir. "Doğrular", elimizin altında, bizlerin kabuklarını kaldırmamızı bekleyen cevherlerden ziyade; kendimizin oluşturduğu ve anlam yüklediği gerçeklik parçalarıdır. Dolayısıyla bir kitabın yapabileceği, yeni gözlem ve fikirlerin peşinden giderek yeni sonuçlara varmak ve bunları eskilerin bir bölümüyle bütünleştirmekten ibarettir. "Orijinallik" atfedilen, aslında daima marjinal bir katkıdır; ve üstelik bizleri gerçekliğe daha yakınlaştırıp yakınlaştırmadığı da bilinmez. Yazarın yetkinliği, anlama ve açıklama tarzını derinleştirip zenginleştirerek kendini okuyucu için daha anlamlı hale getirmeye çalışmakla sınırlıdır. Bir kitabın başarısı ise, okuyucuyu yazarın düşünce çizgisine çekebilmenin yanında bu çizginin sınırlarını değiştirmeye yönelik bir merak uyandırmasındadır.

Bu kitaptaki fikirlerin okuyucunun zihninde çeşitlenerek sürdürülmesi kaygusu, hemen hemen tüm makalelere spekülatif ve siyasi bir ton yüklemektedir. Bunlar, riski minimize edecek şekilde dipnotlarla sarmalanmış bilimsel yazılar değildir; daha ziyade içgörü ile merakı, analatik irdeleme ile ahlaki tercihleri birleştiren "arayış" yazılarıdır. An-

cak, bu özellikleri ve referanslara bağlı olmadan yazılmaları özgün sanılmalarının bir sonucu değildir. Tam aksine, yılların birikimi içinde, bu makalelerdeki fikirlerin oluşmasında sayısız insanın doğrudan veya dolaylı etkisi vardır; o kadar ki hangi fikrin kimden kaynaklandığını veya ne kadarının bana ait olduğunu bilmem neredeyse olanaksız görünüyor. Ancak geçmişte üzerimde etkisi olmuş olan bazı isimleri yukardaki genellemenin içinde eritmek de mümkün değil. Bunların başında bana hocalık ve arkadaşlık etmiş, birlikte ve özgürce düşünme keyfini yaşatmış olan Yahya Sezai Tezel geliyor. İkinci olarak ise bugünkü düşünme ve algılama kalıplarımı oluşturmamda önemli etkisi olmuş olan İlkay Sunar'ı zikretmem gerekiyor. Sunar'ın "Toplum ve Düşün" adlı kitabı, bugünkü ortamımızda yeniden keşfedilmeyi bekleyen, ideoloji alanında yazılmış en temel eserlerden biri olma özelliğini devam ettiriyor. Doğal olarak başta Şerif Mardin olmak üzere sayısız birçok insanın da kitaplarıyla bugünkü formasyonumu neredeyse anonim hale getirmiş olduklarının farkındayım.

Öte yandan bu makalelerin yazılma süreci çok farklı bir "birlikte düşünme" süreci ile çakıştı. Ali Bayramoğlu ve Erol Katırcıoğlu ile beraber geçirdiğimiz bu iki yıl, farklı disiplinden gelen, farklı sorunsalların peşinden giden fakat aynı ahlaki ve siyasi tercihlerde birleşen kişilerin yarattığı zihinsel ortamın ne denli zorlayıcı, zenginleştirici ve ufuk açıcı olabileceğini bizlere gösterdi. Bu kitapdaki makalelerin içerdiği fikirler doğal olarak bana aittir. Ancak bildiğim iki şey var: biri bunların aynen ya da en azından sezgisel olarak arkadaşlarımın da fikirleri olduğu, ikincisi onlarla olan ortak çalışmam olmasaydı hiçbirini yazamayacağım.

Nihayet, fikir üretimini anlamlı kılan esas unsurlardan birine, yani çevreye ilişkin birkaç söz... Fikirler toplumsallaşa-

madıkları ve yaşamın parçası haline gelemedikleri zaman hastalıklı özellikler geliştirebilirler. Eleştirilme olanağı olmayan, tartışılmayan fikirler, o fikirlerin sahiplerini de kopuk ve içe kapalı, küçük dünyalara hapseder. Bizim şansımız üretim sürecine paralel olarak, fikirlerimizin geniş ve anlamlı bir kitlede yankı bulmasıdır. Bu açıdan, Yeni Demokrasi Hareketi'nin oluşumu sırasında ortaya çıkan, her türlü etnisite ve kültürel gruptan gelerek bu fikirlerin taşıyıcılığını bizlerle paylaşan arkadaşlarımız olmasaydı, bu üretimin gereksindiği motivasyon da eksik kalırdı.

Bu kitabın tesbitlerinden ve çıkış noktalarından biri, dünyanın demokrat bir projenin eşiğinde olmasıdır. Tarihin önceden saptanmış bir yönü olmasa da, her zaman/mekan bileşkesinin önünde sınırlı bir ihtimaliyetler yelpazesi bulunur. Demokratlık da, uzun yıllardan sonra bugün toplumsal bir paradigma olarak o ihtimaliyetlerden biri gibi gözükmektedir. Öte yandan elimizden gelebilecek tek şey, bu alternatifin benimsenmesi ve talep edilmesi yönünde gayret çıkarmakdır. Demokrat bir toplumsal yapının oluşmasını garanti edemeyiz; ancak insanoğlunun tarihsel deneyimi, biz bu çabayı çıkartmadıkça tercih ettiğimiz ihtimaliyetin gerçekleşmesinin son derece güç olduğunu gösteriyor.

İnsanı mutluluğa götüren veya gerçekliğe yaklaştıran yollar çok çeşitlidir. Bazıları bu yollara çocuksu bir saflığın içinden ulaşır; bazısı için yığınla akıl yürütme gerekir. Bazısı ise, İkkyu'nun bilgeliğiyle, ikisini bir araya getirebilir. Böyle bir hedefin çok uzağında, tüm sınırlılıklarıyla eğer bu kitap çevremize ve kendimize yeniden "bakmak" için bir dürtü uyandırabilirse, işlevini yerine getirmiş olacaktır.

giriş: anlam dünyamızdan siyasete doğru

Sıkça söylendiği gibi; dil dışımızdaki gerçekliğin basit ve edilgen bir yansıması değil, o gerçekliğin belirli bir şekilde algılanmasına ve anlamlandırılmasına dayanan bir inşadır. İnsanoğlu kullandığı dille dışındaki nesneleri ve olayları yorumlarken, dilin kendi iç tutarlılığı da anlattığı gerçekliği bizim için tutarlı hale getirir. Bu nedenle tarih boyunca, hayatı ve maddi gerçekliği farklı anlam dünyaları içinde algılamış olan insan toplulukları, birbirine aynen tercümesi mümkün olmayan diller yaratmışlardır. Her dil kendine has bir kavramlar kümesi, bu kavramlar arasında kendine has bağlantılar ve nüanslar demektir. Dolayısıyla dil, herhangi bir topluluğa doğan birey için, hem onun dünyaya adaptasyonunu sağlayan özgürleştirici bir araç; hem de farkında olmadığı bir esarettir. Mukayeseli analizle ve tarihsel köklere giderek farkındalığımızı artırabilir ve kendimizi daha geniş bir referans çerçevesi içinde tanımaya çalışabiliriz. Ne var ki bu bağlamda dil sadece buzdağının üstüdür. Altta ise kelimelere birebir intikal etmemiş bir yumak, belki de genlere işlemiş bir derin kültür yatar. Sayısız etkileşimin ve eylemin ezeli/ebedi sürekliliği ve nedenselliği içinde, marjinal farklılıklarla yeniden üretip durduğumuz bir kozmos...

Anlam dünyamızın karmaşıklığı nesnel dünyanın da karmaşık bir bütün olarak algılanmasına yol açar. Bu nedenle anlama çabası daima, farklılıklara işaret ederek kategorize etmeyi ve böylece karmaşıklıktan basit kalıplar türetmeyi gerektirir. Bir sonraki adımda ise farklı bir düzeye geçilerek, bu kalıplar arasındaki benzerlikler yakalanarak genellemeler yapılır ve anlayışımız "derinlik" kazanır. Gerçekte ise bu "derinlik" nesnel gerçekliğin bir özelliği değil, zihnimizde ulaştığımız bir soyutlama düzeyidir. Dolayısıyla "anlama" her zaman bir soyutlama ve basitleştirme içerir. Zihnimizin mahkum olduğu bu çalışma biçimiyle, mantığın tekdüze sınırlılığını aşan bir içgörü kazanabildiğimiz ölçüde kendimize göre bir derinliğe ulaşırız.

Tarih boyunca, kendisi ve çevresi ile ilgili olarak, bu derinliğe ulaşmak için soru sormaktan bıkmamış olan insanoğlu, zihinsel soyutlamalarını kendisini aşan bir anlam arayışı ile birleştirmiştir. Ölümlü insan, bir yandan hiç yaşamayacağı gelecekle; öte yandan hiç bilemeyeceği "öteki dünya" ile çevrelenmiştir. Bu durum, nesnel dünyaya ilişkin soyutlamalarımızı tüm zamanlara ve zaman ötesine taşımış; normatif önermelerle güçlendirilen genellemeler, dinlerin, ütopyaların ve ideolojilerin doğmasına yol açmıştır. Bu açıdan bakıldığında, genel bir terim olarak "ideolojiler", bazı fikir adamlarının veya bazı yönetimlerin geliştirmiş oldukları anlam bütünsellikleri oldukları kadar; daha temelde insanoğlunun kurtulamayacağı bir ihtiyaçtır.

İdeolojiler bize olması gereken düzenleri ve dolayısıyla olması gereken düşünce biçimlerini işaret ederler. Çevresine hem maddeten hem manen adapte olma sorunuyla karşı karşıya olan insanoğlu, bu nedenle kendini açık veya zımni bir ideolojinin içinde bulur veya kendini oraya doğru kanalize ederek güvenli bir zihinsel atmosfere sığınır. Bu

yazgıdan mutlak bir kaçış olamayacağına göre irdelenmesi gereken, ideolojilerin nasıl temellendikleri, ne tür sonuçlar yarattıkları, bizim onların ne kadar farkında olduğumuz ve en önemlisi bizim seçimimizin hangisi ve niçin olduğudur. Dolayısıyla ideolojik tercih konusu, insanoğlunun kaçamayacağı bir ahlaki meseledir. Çünkü hem ideolojik tercihlerimiz yarattıkları sonuçlar itibariyle kişiye ahlaki sorumluluk yükler; hem de bu tercih, mukayesesi ancak ahlaki ölçütlerle yapılabilecek bir seçenekler yelpazesinden yapılmaktadır.

Öte yandan ahlaki tercihlerin söz konusu olduğu ve dolayısıyla bu tercihler arasında gerilimlerin ve muhtemel çatışmaların yaşandığı ortamlar siyasetin alanıdır. Bu nedenle insan ideolojilere mahkum olduğu oranda siyasete de mahkumdur. İdeolojisiz bir siyaset mümkün olamayacağı gibi, siyasetin dışında kalan ideoloji de hayatiyetini kaybeder. Bu çalışma, demokratlığı hem ahlaki hem siyasi bir tercih olarak sunuyor. Yani hem benimsenmesi gereken bir ilkeler ve normlar bütünü, hem dünyayı ve tarihi anlamaya yönelik bir bakış tarzı, hem de uygulamaya yönelik bir önermeler demeti olarak.

Elinizdeki birinci kitap bu arkaplanın çizdiği çerçeve içinde liberalizmden İslamiyete farklı ideolojik arayışların temel varsayımlarını, farklılaştırıcı özelliklerini ve etkilerini tartışıyor. Bu bağlamda modernitenin bir durum olarak anlaşılması kadar, normatif bir talep olarak modernizmin işlevine ve Türkiye'deki anlamına da bakmaya çalışıyor.

epistemolojik konumlar, zihniyetler ve ideolojiler

Stanley Kubrick'in "2001 Uzay Macerası" filminin ilk birkaç dakikası insanoğlunun niçin "tarihe sahip" bir yaratık olduğunu büyüleyici bir şekilde gösterir. Taş devrinin mağara adamlarını günlük yaşantıları içinde gösteren ilk sahnelerde, bu adamlardan biri eline geçirmiş olduğu bir kemiğe taşla vurarak şekil vermeye çalışır. Ancak bir seferinde taş kemiğin ucuna rastgeldiği için kemik havalanır ve dönerek yükselirken çok basit fakat görkemli bir metamorfozla bir uzay gemisine dönüşür. Böylece Kubrick ilk aletin yaratılmasından uzayın keşfine olan sürekliliği vurgular ve gelecekteki insanın geçmişteki insanla aynı olduğunu ima eder. Gerçekte insanoğlu doğayla etkileşim içinde doğanın ona tanıdığı imkanları zorlarken, aynı anda kendi varlığıyla ilgili gizleri de açığa çıkarma çabası içindedir. Nitekim filmin sonunda kahramanımız ölümsüzlüğü ararken kendi embriyosuyla karşı karşıya kalır. İnsanoğlu için ölümsüzlüğün biçimi, kendini üretmekle sınırlıdır. Dolayısıyla insan sınırlı yaşamıyla sınırsız merakı arasında sıkışmış; ölümlü olmanın bilinci, iflah olmaz bir "anlamlandırma" arayışına yol açmıştır.

İster maddi ister manevi dünyayla ilişkili olsun, insanoğlu-

nun kendi dışındaki gerçekliği anlamlı kılma çabası onu neredeyse sonsuz sayıda önermeler yapmaya itmiştir. Felsefi, bilimsel ve teolojik alanlara verilen özel önem nedeniyle konunun ne derece yaygın ve hayati olduğu genellikle gözden kaçabilir. Oysa sıradan bir insanın sıradan günlük hayatı bile sayılamayacak kadar açık veya gizli önerme içerir. Bulutlara bakıp "yağmur yağacak" dediğimizde, akşamları yatağımızda dua ettiğimizde veya "vatandaşlık görevlerinden" söz ettiğimizde; doğaya, topluma veya ilahi düzene ilişkin anlam sistemlerine dayanırız. Bu sistemler ise, sınanması insanoğlu için olanaksız olan varsayımlar üzerinde şekillenirler. En temelde tüm bilimsel ve dinsel önermeler, insanlığın dışında ve öncesinde var olan bir "düzen" varsayarlar. Bu "düzenin" ortaya çıkmasına veya oluşmasına ilişkin olarak ise bir "yaradılış" varsayımına ihtiyacımız vardır.

İdrakini bu denli zorlayan kabullere rağmen, insanoğlu kendi dışındaki gerçekliği "anlamak" üzere zihinsel kapasitesini zorlamaktan vazgeçmemiştir. Ölümlü ve düşünebilir bir yaratık olmamızın yarattığı gerilim, bizleri "gerçekliği anlayabiliriz" varsayımına mahkum etmiştir. Bunun açık sonucu ise bu gerçeklikle ilgili bilgi edinebileceğimizi daha baştan kabul etmemizi gerektirmektedir. Eğer dışımızdaki gerçeklikle ilgili bilgi edinebilirliğimiz söz konusuysa; o zaman bu gerçekliğin "doğasını" veya "özünü" açığa çıkarabilir ve parçası olduğumuz evrenin anlamına bir adım daha yaklaşabiliriz. Evrenin ve hayatın anlamını bir nebze olsun aydınlatmak bizim hayatımızı uzatamayacak olsa da, belki zihnimizdeki ezeli kemirmeyi yumuşatacaktır. Bu açıdan tüm bilimlerin, felsefelerin ve dinlerin esas işlevinin insanın huzurlu ölmesini sağlamak olduğu söylenebilir.

Böylece "nasıl olur da bilgi edinebiliriz" sorusu hayati bir

hale gelmektedir. Öte yandan insanoğlu makineler yapmakta ve bu makineler çalışmaktadır. O halde insan zihni doğanın kanunlarını anlamaya muktedirdir. Diğer bir deyişle dışımızdaki gerçeklikle ilgili bilgi edinebilmekteyiz. Ama acaba nasıl? Şimdi önümüzde madalyonun öteki yüzü gibi ikinci bir soru durmaktadır: "Nasıl oluyor da bilgi edinebiliyoruz?" Bu iki soru birlikte, bilimden teolojiye insan zihninin tüm kaygularını ve çabalarını özetlemektedir. Çifte sorunun göbeğinde ise, kendimizle dışımızdaki gerçeklik arasındaki ilişkinin niteliğiyle ilgili olarak yaptığımız (veya sahip olduğumuz) varsayımımız yatar.

BİLGİYE GİDEN YOL

Doğaya, topluma veya ilahi düzene ilişkin her önermemiz bilgi edinmemize ilişkin (epistemolojik) bir varsayım içerir. Kuramsal olarak baktığımızda, bu varsayımın kabaca iki farklı anlayışta temellendirilebileceğini söyleyebiliriz. Dışımızdaki gerçeklik ile zihnimiz arasında ya birinden ötekine doğru bir yansıma sözkonusudur, ya da aralarında bir tür tekabüliyet vardır. İlk yaklaşımda zihin/madde ilişkisinde taraflardan biri belirleyicidir ve kendi özelliklerini ötekinin üzerine yansıtarak bir uyum mekanizması yaratmaktadır. Diğer bir deyişle, zihin maddeye veya madde zihine benzemek zorunda kaldığı, kaçınılmaz olarak diğerine benzer niteliklere sahip olmak durumunda olduğu için aralarında bir uyumsuzluk çıkmamakta ve insanoğlu dışındaki gerçeklik hakkında bilgi edinebilmektedir. İkinci yaklaşım ise zihin ve maddeyi karşı karşıya getirerek, aralarındaki bilgi bağını yaratacak mekanizmayı aramaktadır. İnsanda varolan bazı maddi veya zihinsel özelliklerin dışsal gerçekliği bir tür "yorumlama" gücüne sahip olduğu ve böylece zihnimizde yarattığımız "gerçeklik" ile dışımızdaki esas gerçeklik arasında bir tekabüliyet yaratıldığı varsayıl-

maktadır.
Her iki yaklaşımın da kendi içindeki ayrıma indiğimizde ise, insanoğlunun bugüne değin üretmiş olduğu (belki de zihinsel sınırlarından ötürü mahkum olduğu) dört epistemolojik konumla karşı karşıya kalırız. Bunlardan ilki tüm gerçekliğin temel olarak zihinsel ya da manevi olduğunu ve bu manevi iradenin tüm maddesel varlığa birebir yansıdığını öne süren "idealist yansımacılıktır". İkinci yaklaşım ontolojik açıdan ilkinin tam zıddı pozisyonu savunan "materyalist yansımacı" görüştür. Buna göre esas gerçeklik maddenin kendisidir ve tüm zihinsel ya da "ruhsal" algılamalarımız maddenin yansıması olarak varlık kazanırlar. Görüldüğü gibi ontolojik anlamda birbirine zıt olsalar da her iki yansımacı yaklaşım da epistemolojik olarak aynı kategoridedir. Temel töz değişse de, tözler arasındaki ilişki birinin ötekine doğrudan veya dolaylı bir biçimde yansıyarak ötekinin niteliklerini belirlemesi şeklindedir. İlerde göreceğimiz gibi, ateist bir insanın aniden dindar olabilmesi, veya "sağcı" ideolojideki birinin aniden "solcu" kesilmesi bu açıdan hiç yadırgatıcı değildir. Çünkü söz konusu kişiler epistemolojik tavırlarının dayandığı esas varsayımı değiştirmemekte, yalnızca temel aldıkları ontolojik varsayımlarının yerine bir diğerini geçirmektedirler.

Diğer iki epistemolojik tavır ise tekabüliyetçi yaklaşım içindeki bir ayrıma dayanmaktadır. Bunlardan biri dışımızdaki gerçeklik ile zihnimiz arasında duyu organlarımız aracılığıyla bir köprü oluştuğunu, bu nedenle aradaki tekabüliyetin kesintisiz, dolayısıyla mutlak olduğunu öne sürmektedir. "Mutlak tekabüliyetçi" olarak adlandırabileceğimiz bu konumun karşısında ise "göreli tekabüliyetçilik" yer almaktadır. Bu sonuncu yaklaşıma göre, gerçeklikle zihnimiz arasında hiçbir bağ olmamasına karşın, zihnimiz kendi yapısal özelliğine dayanarak dışsal gerçekliği kendisi için anlamlı

ve anlaşılır hale getirebilmektedir. Ortaya çıkan zihinsel inşa, dış gerçekliğe mutlak anlamda tekabül etmese de, onunla göreli bir tekabüliyet ilişkisi kurmuş olmaktadır. Tekabüliyetçi yaklaşımlar ontolojik soruyu, yani varlığın özünün ne olduğu meselesini, arka plana itmekte ve esas önemi epistemolojiye, dolayısıyla bilginin kendisine vermektedir. Ancak mutlak tekabüliyetçiliğin zihinle madde arasında kurmaya çalıştığı köprü, bir doğrudan bağımlılık ilişkisi kurarak, ontoloji ile epistemolojiyi simetrik hale getirmektedir. Oysa göreli tekabüliyetçi yaklaşım, esasta bir kopukluk varsayımına dayandığı için, ontolojik alanı insan zihni için özde bilinemez bir konuma indirgemekte ve böylece epistemoloji ontolojiyi kapsar hale gelmektedir.

Bu farklı yaklaşımların daha detayda ve derinlemesine anlaşılması için iyi bir yol tarih boyunca karşılaştığımız çeşitli düşünürleri ve akımları örnek olarak kullanmak ve söz konusu ettiğimiz epistemolojik varsayımlarla bu kişi ve akımların zihniyetleri arasındaki bağlantıları yakalamaya çalışmaktır. Ancak açıktır ki konuya giriş niteliği taşıyan böyle bir makalede amacımız, söz konusu düşünürlerin veya akımların derinliğine irdelenmesi olmayıp, ortak epistemolojik pozisyonların ve bunlara dayanan zihniyetlerin (paradigmaların) sergilenmesidir.

İDEALİST YANSIMA VE ATAERKİL ZİHNİYET

Madde/zihin karşıtlığının aynı zamanda nasıl bir uyum oluşturduğuna verilen yanıtlardan biri zihni ön plana alarak madde üzerinde belirleyici kılan idealist yansımadır. Bu yaklaşımın yüzeysel ve neredeyse tarih içinde hiçbir önemli düşünür tarafından savunulmamış olan bir versiyonu, insan zihninin dışındaki gerçekliği oluşturduğunu, çünkü insan öldüğü ve zihni yokolduğu zaman dış gerçekliğin de o

zihin için yokolduğunu öne sürer. "Öznel" idealist yansıma adı verilen bu yaklaşım, bilgi sorunsalına gerçek bir yanıt olmaktan ziyade, ucu nihilizme varabilecek bir yaşam felsefesinin rasyonalizasyonudur. Açıktır ki biri öldüğünde dış gerçekliğe hiçbirşey olmamakta, sadece o kişinin dış gerçeklikle ilgili algılaması bitmektedir. Bu nedenle dışımızdaki gerçekliğin var olmak veya belirli özelliklere sahip olmak için hiçbir bireysel zihne muhtaç olmadığı ortadadır.

Öte yandan Berkeley'in büyük bir yetkinlikle öne sürdüğü gibi, insanoğlu dış gerçekliği duyular yoluyla algılayabilmektedir ve bu duyular da var olmak için bir zihne muhtaçtır. Dolayısıyla algılanabilir şeyler bir zihnin dışında var olmamaktadır. Diğer bir deyişle, maddi dünyanın gerçek olmadığını ileri süremeyiz, ancak bu dünyanın "gerçeklik" kazanması bir algılayacı zihnin varlığını gerektirmektedir. Bu algılayıcı zihnin tek tek insanların zihinleri olmadığı açık olduğuna göre, maddi dünyanın içinde var olabileceği bir üst zihin, bir ruh vardır. "Nesnel" idealist yansıma olarak adlandırılan bu yaklaşımda, böylece "zihin" bireysellikten kurtularak tüm maddi gerçekliği içerecek bir ruha, yani Tanrıya dönüşmektedir.

Zihnin madde üzerindeki belirleyiciliği demek olan idealizm, insanların öznel ve eksik zihinlerininin dar çerçevesinden sıyrılmakta; bilgiyi bizim dışımızda yani bize göre "nesnel" bir zihnin kapsayıcılığı sayesinde temellendirmektedir. Bu akıl yürütmenin sonucu olarak, Tanrı olmadan dış dünyanın var olabilmesi mümkün değildir ve dış dünyayla ilgili bilgi edinebilmemiz Tanrının varlığının açık bir kanıtıdır. Berkeley'e göre dışımızdaki şeyleri bilebilmemiz, o şeylerin maddi nesneler olduğunu göstermez; onlar nesnel zihinsel nesnelerdir ve buradaki "nesnel zihin" Tanrının ta kendisidir.

Bu muhakemedeki temel varsayım, düşünce tarihi içinde çok sayıda kişide karşılaştığımız, Tanrısal zihnin insan zihni ile aynı tözü paylaştığı görüşüdür. Çünkü eğer dış gerçeklik Tanrı sayesinde var olabiliyor ve nitelik kazanıyorsa, bizim o nitelikleri bilebilmemiz ancak Tanrısal olanı paylaşmamızla mümkündür. Böylece yaradılışla ilgili bir varsayımda bulunma ve ontolojiye öncelik verme durumunda kalıyoruz. İnsan zihninin Tanrısal zihnin bir uzantısı olduğunun varsayılması, Tanrının insanı zihinsel anlamda kendi benzeri olarak yaratığını ima etmektedir. Hem dışımızdaki gerçekliği hem de bizleri yaratan Tanrı, zihnimizi de o gerçekliği algılayabilecek şekilde yaratmıştır. Bu nedenle zihnimizdeki kavramlar dış gerçekliğin de sahip olduğu özelliklerdir.

Ontolojinin önplana geçmesiyle madde/zihin ilişkisi dolaylı hale gelmekte ve her ikisinin de aynı kaynaktan, yani Tanrıdan zuhur etmesi ikisini birbirine benzer kılmaktadır. Bu yaklaşım batı felsefesi içinde birbirinden çok farklı pozisyonlara sahip birçok düşünür tarafından savunulmuştur Örneğin Aristo, kavramların nesnelerde var olduğu ve zihnimizin Tanrısal zihnin parçası olması nedeniyle, bizim o kavramları anlayabildiğimizi söylemiştir. Yeni Platoncular Tanrısal zihnin insana doğru sürekli bir akış içinde olduğunu varsaymışlar; rasyonalist felsefecilerden Leibnitz kuramını, her insanın zihnine Tanrı tarafından konmuş fikirlerin varlığına dayandırmış; Spinoza, zihnimizdeki fikirsel bağlantıların nesnelerde de aynen mevcut olduğunu düşünmüştür. Nihayet Hegel bizim dünyayı algılamamızı dünyanın kendisini bize açmasıyla özdeşleştirmiş; rasyonel olanın gerçek olduğunu ileri sürerken, insanoğlu dahil tüm yaratılan alemi kendini gerçekleştirmekte olan "ruhun" izdüşümü olarak sunmuştur.

Öte yandan tüm tek tanrılı dinler de idealist yansımacı bir epistemoloji üzerinde inşa edilmişlerdir. Yaradan ve yaradılışla ilgili kabuller aynı anda hem dışsal gerçekliğin hem insan zihninin özelliklerini belirlemekte ve bu ikisi arasında kaynağı ilahi olan bir uyum doğmaktadır. Dolayısıyla tek tanrılı dinlerin temelini oluşturan tevhid ilkesi, bu açıdan dinsel öğretinin epistemolojik anlamda temellendirilmesidir. Yaratılmış olanın parçalarının teklik ve bütünlük içinde kapsanmasıyla, bir yandan tüm parçalar anlam kazanmakta, öte yandan parçalar arası ilişkiler olanaklı ve amaçlı hale gelmektedir. Bilgi ise, bu amaçlılığın parçası olmaktan kaynaklanmakta ve farkındalığın artması ile gelişmektedir.

Başka örneklerle de gösterilebileceği gibi idealist yansımacı epistemoloji, seküler ya da dinsel birçok düşünür veya akımın temel varsayımını oluşturmaktadır. Buna göre bilgi edinebilme imkanımızın ve gücümüzün temeli son kertede Tanrısaldır. Gerçekliğin (ilahi) bir zihinden kaynaklandığı bu evrede insan zihni de, dış alem de bu (ilahi) zihnin yansımasıdır. Bu nedenle, insanın dış alemle ve Tanrısal olanla ilgili algı ve düşüncelerinde yanılma payı yoktur. Diğer taraftan dış alemle ilgili bilgi ile Tanrısal olana ilişkin bilgi eşdüzeyli değildir. Tanrısal bilgiden hareket etmeyen bir düşüncenin, dışımızdaki gerçeklikle ilgili bilgisi de eksik kalacaktır, çünkü bu gerçekliğe anlamını kazandıran şey Tanrının kendisidir.

Görüldüğü gibi ontolojinin, yani varlığın belirleyici hale gelmesiyle, gerçekliğin kendisi ve buna paralel olarak bilgi hiyerarşik bir nitelik kazanmaktadır. Gerçekliğin niteliksel olarak farklılaşmasının sonucu olarak bilgi de niteliksel olarak farklılaşmaktadır. Bu sebeple sıradan bir insanın gerçeklikle ilgili önermeleri, her ne kadar yanılgı payı taşımasalar da, niteliksel olarak eksik bir düzeyde yer alabilirler.

Felsefi pozisyondan çıkan bu tesbit, çevremizdeki insanlarla ilgili basit gözlemlerle de çakışmaktadır. Aynı ilahi zihnin yansımaları olmalarına ve aynı dışsal gerçekliği gözlemlemelerine karşın, insanlar arasında büyük algılama ve fikir ayrılıkları vardır. Gerçekliğin hiyerarşik olduğu bir alemde bu farklılıklar niteliksel olma durumundadır ve bitkiler, hayvanlar ve insanlar alemi nasıl bir kategorik hiyerarşi içindeyse, insanlar arasında da zihinsel bir hiyerarşinin olması doğaldır. Alemdeki tüm alanların ve varlıkların ortak özelliği olarak sunulan bu "doğal hiyerarşi" anlayışı ataerkil zihniyetin de temel yapı taşıdır. Daha "doğru" bilenin veya "doğal olarak" daha yetkili olanın rehberliğine dayanan ataerkil zihniyet, hiyerarşiyi varlığın doğal konumu haline getirdiği ölçüde, az bilgilinin çok bilgiliye muhtaç olduğu bir bilgi edinme düzeni öngörür. Ne var ki kimin daha bilgili olduğu konusu da bakan kişiye göre değişecek bir olgudur.

Dolayısıyla ataerkillik doğal bir rehberlik müessesesi ile birlikte operasyonel hale gelir. Burada bilen/bilmeyen ilişkisi gönüllülük esasına dayalı bir usta/çırak ilişkisine dönüşür. Ataerkil zihniyetin hayatiyet kazandırdığı kurumsal yapılar, saygı esasına dayalı sistematikler oluşturur ve her yapı kendine özgü kodları ve ritüelleri ile kendi geleneğini yaratır. Dolayısıyla gelenekler, ataerkil düzenlerin kendilerini yeniden üretmede meşruiyetlerini borçlu oldukları arkaplanı oluştururlar. Çünkü bu gelenekler, bir toplumsal anlayışı veya yapıyı diğerlerinden ayıran, farklılaştırıcı ve kimlik verici hayatiyet damarlarıdır.

Sonuç olarak idealist yansımacı epistemoloji, ontolojiyi ön plana almakta ve zihni madde karşısında nihai belirleyici konuma getirmektedir. Bu iki özelliğin bir aradalığı, bizi dinsel düzlemde Tanrı ve yaradılış kavramlarına, seküler

düzlemde ise gerçekliğin temelde zihinsel olduğu saptamasına ulaştırmaktadır. Böylece bu yaklaşım ister dinsel ister seküler bağlamda olsun bilgiyi inançla, yani insan zihninin sınaması mümkün olmayan bir varsayımla temellendirmiş olmaktadır. Üstelik ontolojik önceliğin doğal olarak ima ettiği hiyerarşik gerçeklik anlayışı, tek tek bilgilerin güvenilir addedilmesi gerektiğiyle birleşince, bu sınanamayan varsayıma dayalı bilginin hiyerarşik olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bu tür bir bilgi anlayışı ise kültürel yapılar açısından ataerkil zihniyetle birebir örtüşmektedir. Ataerkil zihniyet, varlıktaki ve bilgideki hiyerarşiyi düzene aktarmakta ve toplumu doğal bir hiyerarşik yapı olarak kurmaktadır. Her yapının kendi rasyoneli ise dışardan sınanması mümkün olmayan, kendinden menkul bir öğretiye veya anlayışa oturtulmuştur. Dolayısıyla denebilir ki, idealist yansımacı pozisyonlardan hareket eden tüm akımlar ataerkil toplumsal düzenlemeler önermek durumunda olmuşlardır ve ataerkil yapıların temel felsefi dayanaklarına inildiğinde daima idealist yansımacı bir epistemolojiyle karşılaşılır.

MATERYALİST YANSIMA VE OTORİTER ZİHNİYET

Dışımızdaki gerçeklik ile zihnimiz arasındaki ilişkinin temel kalıbı olarak yansımacı bir yaklaşım izleyen ikinci çizgi ise materyalist yansımacı görüştür. Gene ontolojinin epistemolojiye öncelikli olduğu bu yaklaşım, idealist yansımanın aksine maddeyi belirleyici töz olarak kabul etmekte ve zihinsel olan her şeyi maddesel olanın izdüşümüne indirgemektedir. İdealizmin reddinden güç aldığı için, algılanamayan hiçbir şeyi gerçeklik kategorisinin içine sokmayan materyalist yansımacılık, Tanrı ya da bir "üst zihin" kavramını da reddetmiş olmakta ve bilgi sorunsalını somut maddesel nesneler ile zihnimiz arasında yer alan "yatay" bir

düzlemde ele almaya çalışmaktadır. Ne var ki pozisyonun biraz değişmesi ile somut maddesel nesnelere ortak niteliğini kazandıran bir "Maddeden" söz etmek zorunlu hale gelmekte ve böylece "Madde" adı altında bilinçsiz bir Tanrı yaratılmış olmaktadır. Çünkü çevremizdeki nesneler maddenin çeşitli biçimler almış şekilleridir ve o nesnenin özünü temsil edemezler. Bu nedenle bu biçimleri aşan bir "değişmeyen" gerekmektedir. Görüldüğü gibi materyalist yansıma epistemolojik olarak idealist yansımaya çok benzer bir modele oturmakta, yani gerçekliğin esası olan bir belirleyici töz diğer tözün özelliklerini doğrudan ya da dolaylı olarak tanımlamaktadır. Buradaki temel fark, idealizmdeki bilinçli, amaçlı ve irade sahibi üst zihnin yerini; bilinçsiz, amaçsız ve iradesiz bir maddi çerçevenin almış olmasıdır. Ontolojik öncelik zihinden maddeye geçerken, materyalist yansımacılık bilinci de sıradan insanların zihninde ve eyleminde aramak zorunda kalmıştır.

Democritus'un atomculuğundan bu yana birçok düşünürde gözlemlenebilen materyalist fikirler, bilgi kavramı bağlamında yansımacı biçimiyle ancak yakın zamanlarda net bir şekilde ortaya konmuştur. 18.yüzyıla gelindiğinde genel anlayış, evrenin mekanik bir sistem olduğu ve zamanın başlangıcında yaratılmış olsa bile, yaratıldıktan itibaren yaratana ihtiyacı olmadığı şeklindeydi. Tanrının böylece gereksiz bir varsayım haline gelmesiyle, bilgi sorunsalı bu mekanik sistem ile zihnimiz arasındaki ilişkinin irdelenmesine dönüşmüştü. Bu düşünce sürecinin en kaba ve net noktalarından birini oluşturan Feuerbach için dış gerçeklik mutlak olarak vardı ve doğrudan bir yansımayla insanoğlunun bilgisini birebir şekilde belirliyor; bu belirlenme bir nesnenin aynadaki aksi gibi esas gerçekliği aynen yansıtıyordu. Maddenin kategorik önceliği mutlak bir yansımayla birleşince, zihin tamamen edilgen bir konuma indirgenmiş

oluyor; düşüncelerimiz, önceden programlanmış robotların çevrelerindeki girdileri kullanarak ürettiği çıktılara benziyordu.

Edilgen materyalist yansımacılık olarak adlandırılan bu yaklaşım, Engels'le devam etmiş ve bugün için nihai şeklini Lenin'de bulmuştur. Engels için de zihnimiz hassas ancak edilgen bir yapıdadır ve bu nedenle duyumlarımız gerçeğin doğru kopyalarıdır. Ne var ki bu önerme, ispatlamak istediği şeyi varsayan bir totolojidir. Çünkü duyumlarımızın gerçeğin kopyası olduğunu gösterebilmemiz için duyumlarımızı ve gerçeği ayrı ayrı algılayıp mukayese etmemiz gerekir. Oysa bizim elimizde sadece duyumlarımız var. Duyumlardan hareket eden bir epistemolojinin insanı relativizme götüreceğinin bilincinde olan, ancak insan bilgisi için nesnel bir ölçüt arayışını sürdüren Lenin ise materyalist yansımayı mantıksal sonucuna götürmüştür.

Bu amaçla Lenin birbirini tamamlayan üç adım atmaktadır. Bunlardan biri fenomenal, yani algılandığı şekliyle dünya ile "gerçek" dünya arasındaki ayrımın göreli hale getirilmesidir. Lenin'e göre bu iki dünya arasındaki fark, bilgimizin artmasıyla kapanmakta olan niceliksel bir farktır. Diğer bir deyişle gerçeklik dışımızda, tüm detay ve boyutlarıyla kendi iç deviniminin yasalarına tabi olarak vardır. Biz ise zaman içinde algılarımızı genişletmekte ve adım adım o gerçekliğe yaklaşmaktayız. Dolayısıyla insan için bilinemeyecek hiçbir şey yoktur; sadece şu an için bilmediklerimiz vardır. Böylece Lenin bilgiyi, insan zihnini temel gerçeklik olan maddi dünyaya yaklaştıran bir taşıyıcı haline getirmektedir.

Ancak bilgimizin bizi yanıltıcı noktalara sürüklemeyeceğinden emin olmamız gerekmektedir. Aksi halde bizim bilgi

dediğimiz şey sahte bir bilinç yaratacak ve bizleri gerçeklikten uzaklaştıracaktır. Bu nedenle Lenin ikinci adım olarak yansıma ilişkisini duyumların ötesine taşımakta ve dış gerçekliğin zihnimize doğrudan yansıdığını ileri sürmektedir. Böylece hem bilgimizin doğru yönde olması garanti altına alınmakta; hem de gerçek ile fenomenal dünya arasındaki niteliksel sınır kaldırılmış olduğu için duyumlar "nesnelleşmektedir" Gelinen noktada gerçek ile fenomenal dünya arasında olduğu gibi, fenomenal dünya ile insan zihni arasında da nesnel bağlar kurulmuş olmaktadır. Ne var ki dış gerçekliğin zihnimize yansıması ve kendi kopyasını yaratması, ancak bizatihi maddenin kendi gücü ile mümkündür. Dolayısıyla Lenin "Maddeye" idealist yansımacılıktaki Tanrının rolünü vermiş olmaktadır. Aradaki fark, idealist yansımada "üst zihnin" hem maddi gerçekliğe hem insan zihnine yansıyor olması; oysa materyalist yansımada "Madde" ile fenomenal dünya arasında yansımadan ziyade bir geçişliliğin bulunmasıdır. Bu anlamda fenomenal dünya maddi gerçekliğin dış yüzüdür. (Ancak sufi geleneğinde insan ruhu ile Tanrı arasında bir yansımadan ziyade geçişlilik olabilmesi, idealist evrende de benzer öncüllerin olabileceğini göstermektedir.)

Yaptığı varsayımlarla zihnimizdeki kopyaların dış gerçeklikle birebir uyum içinde olmasını sağlayan Lenin, insanlar arasındaki algılama farklılığının yarattığı klasik sorunla karşı karşıya gelir. Herkesin zihinsel kopyaları aynı gerçeklikten kaynaklandığına göre, algılama ve görüş ayrılıkları nasıl açıklanabilir? Lenin'in üçüncü adımı olarak bu sorunun yanıtı bazı insanların daha "bilgili" olduklarıdır. Kimin daha bilgili olduğu ise ancak eylemle kanıtlanabilir. Çünkü maddi gerçekliğin değişmeyen ve etkilenemeyen temel yasaları vardır ve eğer bir bilgi doğruysa bu yasayı yansıtmak zorundadır. Dolayısıyla doğru bilgiye dayanarak yapılacak

eylemler, yasaya uygun olacakları için başarılı olacaklardır. Eğer tersten ifade edersek, bir eylemin başarısı arkasında yatan bilginin de doğruluğunun; yani temel yasalara uygunluğunun kanıtıdır. Böylece edilgen materyalist yansımacılık bir eylem programı ile tamamlanmaktadır.

Bu noktada Marx'ın materyalist yansımacılığa getirdiği farklı yorum üzerinde durulabilir. Maddi dünyanın temel gerçeklik olduğunu ve insan zihni tarafından aynen kavranabileceğini savunan Marx, bilginin üretilme biçimi konusunda edilgen yansımacılıktan ayrılmış gözükmektedir. Buna göre maddi gerçeklik ile zihnimiz arasında doğrudan veya doğal bir geçişlilik yoktur. Duyumlar insana doğrudan bir bilgi kazandırmaktansa, sadece bir etki veya dürtü yaratırlar. Bilgi ise, bu dürtüden hareket eden insanın eylemiyle oluşmaktadır. Praksis felsefesi olarak adlandırılan bu bakış açısına göre, bilgiye yönelen algılama eylem süreci içinde oluşmaktadır. Dolayısıyla Marx için gerçek bilgi, her ne kadar maddi gerçeklikten kaynaklanan bir olgu olsa da, bilginin insan tarafından edinilmesi insanın gayretini gerektirmektedir. Bu durumda bilgi, yansıma temeli üzerinde gerçekleştirilen bir "inşa" çabasıdır. Diğer bir deyişle, gerçeklik maddi olmaya ve zihnimize yansımaya devam etmektedir; ancak bu yansıma bizim bilgiyi kavramamız için yetersiz kalmakta ve eylem içinde yeniden oluşturulmaktadır. Madde açısından yetersiz bir yansıma olarak değerlendirilebilecek bu görüş, insan açısından onu "etkin" kılan bir materyalizme gitmektedir. Görüldüğü gibi Marx'ın etkin materyalist yansımacılığı, Lenin'in edilgen versiyonuna kıyasla, bilginin pratikteki oluşumuna daha fazla değer atfetmekte ve ontolojik belirlenmeyi arka plana itmektedir. Ne var ki, Marx'ın bu gayreti siyasal açıdan daha esnek sonuçlar yaratsa da, epistemolojik açıdan temel mantığı değiştirmiş olmamaktadır. Çünkü Marx için de eylemle keşfedile-

cek olan bilgi, maddede zaten içkin olan temel gerçekliğin aynısıdır. Bu nedenle Marx örneğin salt madde olan doğanın yerine, insanı da içeren bir oluşum olan üretim biçimi kavramını yerleştirmiş, ancak sonuçta üretim biçimine maddenin tüm belirleyici özelliklerini atfetmekten kurtulamamıştır. İnsanoğlu eylemiyle üretim biçiminin değişmesine yönelik bir etkide bulunabilse de, bu etki üretim biçiminin önceden belli olan iç değişim yasalarının emrettiği doğrultuda olmak zorundadır. Böylece "madde" insanı alet ederek kendi sarsılmaz hükmünü uygulamaktadır.

Bu nedenle ontolojik belirleyiciliğin gücü, etkin ve edilgen materyalizm arasındaki farkı önemsiz kılar. Materyalist yansıma insanı, değiştiremeyeceği ancak anlamaya çalışabileceği yasalara mahkum eder. Anlamak ise, sadece o yasalara daha bilinçli bir şekilde uymamızı sağlayacaktır. Yasaları farkeden ve değişmezliğini kavrayan "bilinçli" insanın yapabileceği tek şey o yasaların işlemesini kolaylaştırmaktan ibarettir. Bu nedenle özgürlük de artık, yasaların zorunluluğuna kendini tabi kılma anlamını taşımaktadır. İnsanlar yasaları bildikçe bilinçlenirler ve bu bilinç onları yasalara uymaya iter; öte yandan bu yasaların zorunluluğunun kabulü insanın önündeki tek "gerçek" özgürlük alanını açar. İnsanın özgürlüğü maddenin içerdiği zorunluluğun farkedilmesinden kaynaklanır, çünkü özgürlük ancak bu yasaları kullanabilmemizle ölçülebilir.

Dolayısıyla materyalist yansımacılık otoriter zihniyetin temelini oluşturmakta ve ona meşruiyet kazandırmaktadır. Bu yaklaşım insanın bilincini dışsal bir otoritenin anlaşılmasına, özgürlüğü ise o dışsal otoriteye uyuma indirgemektedir. Bunun doğal sonucu ise, kendini dışsal otoriteyle özdeşleştirme arayışı içine sokacak sosyopsikolojik bir tutumdur. Kendi kişiliğini kapsayıcı ve sarsılmaz bir bütü-

nün veya gerçekliğin içinde eritme arzusu tek yönlü bir tahakküm ilişkisinin de esasıdır. Ancak materyalist yansımacılık bununla kalmamakta, otoritenin kişiselleşmesine de yol açmaktadır.

Daha önce gördüğümüz gibi, dış gerçeklik kendine özgü yasalara, dolayısıyla kendine özgü değişik dinamiklere sahiptir. Maddenin yansımasından söz ettiğimiz zaman, bu devinimin ve bizzat bu yasanın yansımasından söz edilmektedir. Ne var ki hiçbir insan zihni bu yasayı tümüyle yansıtamaz; ve bu nedenle bizler maddi gerçekliği ancak göreli ve yaklaşık olarak bilebiliriz. Üstelik maddede içkin olan yasa bir değişim yasası olduğuna göre, insan zihninin zamanın herhangi bir anında bu yasanın tümünü algılayabilmesi imkansızdır. Böylece tek bir gerçeklik, dolayısıyla tek bir doğru görüş olmasına karşın; o görüşü tam olarak bilme konusunda insana önemli bir kuşku aşılanmaktadır. Çünkü insanoğlu hem yansıttığı gerçekliğin tam bir kopyasına sahip olmakta, hem de bu gerçeklik sabit kalmamaktadır. Lenin'in bilgiyi eylemle doğrulama modeli nihai çare olarak gözükse de, pratik hayat buna ancak belirli anlarda olanak tanımakta, genelde insanlar teorik rehberliğe muhtaç olmaktadırlar. Üstelik eylemin doğru anda ve biçimde yapılması da gerekmektedir ki, bu da yasaların önemli ölçüde teorik bazda algılanmalarını zorunlu kılar. Nihayet olayların çeşitliliği ve gözlemlerimizin kaçınılmaz karmaşıklığı, doğru algılamanın ancak doğru bir eğitimle mümkün olabileceğini ima etmektedir. Herkesin eğitimden aynı oranda yararlanamayacağı bilinen bir gerçek olduğuna göre, maddenin yasalarını anlamanın bir yetenek meselesi olduğu gözükmektedir.

Böylece, eylemi vaaz eden materyalist yansımacılık, esasta insanları teorisyenlere mahkum etmekte ve bu teorisyenle-

ri sınanamaz hale getirmektedir. Çünkü herhangi birinin bir otoriteden farklı düşünüyor olması otoriteyi sarsmadığı gibi, o kişinin yanlışa düşmüş olduğunun resmi belgesi olmaktadır. Bu yanlışa düşmek istemeyenlerin önündeki tek yol ise otoriteyi, kendisi ile gerçeklik arasında bir aracı olarak kabul etmektir. Materyalist yansımacılık üzerinde şekillenen otoriter zihniyet bilgiyi, bilinci ve özgürlüğü birbirine bağımlı kılmakta ve bunu üzerinde tekel kurulabilecek bir kamu sahası haline getirerek bir otoriteye teslim etmektedir. Her ne kadar bu otorite gücünü dışsal bir varlığın yorumuna dayandırsa da, doğru yorumun bilinememesi neyin doğru olduğunun da otorite tarafından saptanmasına ve otoritenin mutlaklaşmasına yol açmaktadır.

Otoriter zihniyetin toplumsal bir modele dönüşmesi ise genel ve kapsayıcı bir kontrol mekanizmasının varlığını gerektirir. Bu denetim insanların nasıl davrandıklarını gözlemlemekle yetinmez, onlara nasıl davranmaları gerektiğini de söyler. Özgürlüğün bilgiye dayandırılmasının özgürlük alanını genişletmesi beklenirken, tam tersine özgürlük belirli bir bilgiye mahkum olur ve toplumun nasıl düşünmesi gerektiği de tepeden belirlenir. Böylece toplumun tepeden tırnağa tek bir sistematik içinde denetlenebilmesi mümkün kılınarak bir tahakküm düzeni oluşur. Bu sistemin işleyişi, korkunun yasallaşmasına ve toplum tarafından içselleştirilmesine dayanır. İnsanlar iki tür korku içinde kalırlar: yönetimle anlaşamayanlar maddi/manevi baskı altında olmanın getirdiği korkuyu yaşarken, yönetime yandaş olanlar da gerçekliği otoritenin anladığı biçimde anlamama ihtimalinin endişesini taşırlar. Çünkü dış gerçekliğin aynen algılanması nasıl mümkün olamıyorsa; bu gerçekliği çok yakından takip etmekte olduğunu iddia eden otoritenin anlaşılması da sıradan insan için son derece güçtür. Bu nedenle otoritenin sürekli bir propaganda ve eğitim içinde ol-

ması gerekir. Bu eğitim kontrol olanaklarını artırdığı için yönetim tarafından istendiği gibi, yönetime ters düşmek istemeyen yönetilen kesim tarafından da talep edilecektir. Bu süreç insanların robotlaştığı ve üstelik insanların isteyerek robotlaştığı bir süreçtir. Otoriter toplumsal yapılar düşünceyi bir kamu sahası haline getirerek, özel alanı tamamen yokederler ve özgürleşme adı altında insanı dünyevi otoritenin esareti altına alırlar. Toplum edilgen bir yığınla, militan bir aktif sınıf şeklinde ayrımlaşır. Sistemin tanımlayıcı ve belirleyici gücü, edilgen kesimi tam bir homojenizasyona doğru sürüklerken; militan kesim kendi içinde katı bir hiyerarşik yapıya dönüşür. Kaynağını en üst otoritede bulan güç, hiyerarşinin altına doğru giderek azalarak edilgen yığınlarda sıfırlanır. Dolayısıyla otoriter toplumsal yapı, ataerkil yapılardaki sürekli, geçişli ve rızaya dayalı hiyerarşik düzenlemelere sahip değildir. Otoriter zihniyet toplumu kategorize eder ve ancak "bilinçli" kategorisine dahil olabilenleri, tepeden ve alternatifsiz bir hiyerarşiye oturtur. Diğerleri ise mümkün olduğunca homojen, tek tip bir varolma biçimiyle sınırlandırılırlar.

Sonuç olarak materyalist yansımacılık, maddi gerçeklik ile insan zihni arasında doğrudan veya dolaylı bir yansıma ilişkisi kurmakta; maddeye mutlak bir ontolojik öncelik vererek zihni edilgen bir konuma indirgemektedir. Yansıma bilginin doğru olması gerektiğini ima ederken, insan zihninin yetersizliği ve gerçekliğin sürekli değişim içinde olması, kişinin kendi bilgisi hakkında sürekli bir kuşku içinde olmasına yol açmaktadır. Bu kuşkunun giderilmesi, ancak eylemle veya dış gerçekliğin yasalarını bizlere tercüme edecek insanların varlığıyla mümkün olmaktadır. Eylemin de bir bilgi konusu olduğu düşünülürse, eylemin sadece otoriteye sahip olanların meşru hakkı haline gelmesi doğaldır. Bilme ve eylem yapmanın tekelleşme eğilimi içinde tek bir

otoriteye teslimi demek olan bu yaklaşım, otoriter zihniyetin felsefi temelini oluşturmaktadır. Otoriter zihniyet bu tekelci anlayışı toplumsal yapı içinde operasyonel kılarak bir tahakküm düzeni kurar. Yüzyılımızda yaşadığımız faşizm ve komünizm bu zihniyetin yeterince saf örnekleri olmuştur. Bu toplumsal düzenlerin her ikisi de otoriter zihniyet ve materyalist yansımacı bir epistemolojik anlayışa dayanmışlardır. Bu nedenle birbirlerine çok zıt gibi takdim edilseler de, bu zıtlık aynı epistemolojik konumun içindeki dar bir rekabetten öteye gitmemiştir. Aynı nedenle kendini bir "tarafın" militanı olarak gören birçok kişi bir pozisyondan ötekine rahatlıkla geçebilmiş, ancak işin özü olan militan olmayı ve bilinçsiz yığınlar karşısındaki mutlak üstünlüğe olan inancını sürdürmüştür.

MUTLAK TEKABÜLİYET VE RELATİVİST ZİHNİYET

Yansımacılık, ontolojik varsayımın epistemolojik sorunsalı domine etmesinin doğal sonucudur. Bilginin nasıl elde edildiğinin yanıtı, temel gerçekliğin ne olduğuna bağlı hale gelince, bu gerçeklik bilginin de biricik kaynağı olmaktadır. Bu yaklaşımın dışına çıkıldığında ise, insanoğlu tekabüliyet mantığına dayalı bir diğer genel anlayış geliştirmiştir. Buna göre madde/zihin veya dış gerçeklik/insan ilişkilerinde herhangi bir tarafın mutlak bir belirleyiciliğinden ziyade iki öğe arasında bir tekabüliyet ilişkisi vardır. Diğer bir deyişle insanın dış gerçekliği anlayabilmesinin nedeni, zihinde var olan ham algılamaların ve zihinsel süreçlerin, gerçekliğin özellikleri ile çakışması veya en azından uyum içinde olmasıdır. Dolayısıyla tekabüliyetçi yaklaşımların temel sorunu bu uyumun nasıl oluştuğunun açıklanmasıdır. Bu yaklaşımlardan biri, dışımızdaki gerçeklik ile zihnimiz arasında mutlak bir tekabüliyetin olduğunu ve dış gerçekliğe ilişkin algılamalarımızın hakikaten o gerçekliğe tekabül

ettiğinden emin olmamız gerektiğini öne sürmektedir.

Bu pozisyonu en saf şekliyle ortaya koyan ve savunan Locke'a göre, bilgi dediğimiz şey dış gerçeklikten zihnimize doğru "akan" ve orada şekillenen bir olgudur. Ancak bu akış yansımacı bir belirlenme sonucu değil, bizzat insanın bir özelliği olan duyular vasıtasıyla mümkün hale gelmektedir. Daha önce duyularda var olmayan hiçbir şeyin zihinde yer alamayacağını savunan Locke için "a priori fikirler" diye bir kategori de olamaz. Duyu algılamalarının öncesinde boş bir kağıt gibi (tabula rasa) olan insan beyni, duyuları biriktirir ve ancak onlara dayanarak fikirler oluşturabilir. Dolayısıyla duyu deneyimlerinden ayrı olarak ele alındığında, zihnin dış gerçeklikle ilgili hiçbir bilgiye sahip olması mümkün değildir. Üstelik bilginin doğruluğunun sınanması da ancak duyu deneyimleriyle olabilir ve bu nedenle zihin duyumlara mutlak bir biçimde bağımlı olarak işlev görür.

Locke'a göre bilgi ve basit fikirlerimiz duyu deneyimlerinin düzenlenmesi ile oluştuğu gibi, soyut kavramlarımız da bu basit fikirlerin bir araya gelmesiyle, veya belirli bölümlerinin birleştirilmesiyle ortaya çıkar. Diğer bir deyişle beyin dediğimiz organ, biriktirme ve birleştirme işlevlerini yapabilen mekanik bir aygıttır. Duyu organları vasıtasıyla kendisine iletilen girdileri harmanlayarak en soyut ve irrasyonel kavramlara kadar yol alabilir. Ancak hepsinin temelinde somut duyu deneyimleri yatar. Bu nedenle zihin ne kadar irrasyonel fikirler üretse de temelde yanıltıcı olmaz; çünkü bu fikirlerin sınaması, sağlam bilginin temeli olan duyumlar vasıtasıyla yapılacak ve doğrulanmayan fikirler elimine olacaktır.

Böylece insan zihni ile duyu deneyimleri arasında iki yön-

lü bir bağ kurulmuş olmaktadır. Ne var ki bu bağ, insan beyninin nasıl çalıştığına ve neye "bilgi" dediğimize dair bir açıklama getirse de; bu bilginin gerçekliğe tekabül ettiğine dair bir önermeye sahip değildir. Bu adımı atmak üzere Locke, duyu deneyimlerinin maddi özellikler olduğunu, yani maddi gerçekliğin bizzat parçaları olduğunu öne sürer. Maddi gerçekliğin parçaları olan duyu organlarımız, dış gerçeklikle karşı karşıya kaldığında ondan etkilenir ve her iki ucu da maddi olan bu etkileşimden gene maddi olan bir sonuç, yani duyu deneyimi doğar. Dolayısıyla duyu deneyimlerinin dış gerçekliğe mutlak anlamda tekabül etmemesinin hiçbir nedeni yoktur. Algılamalarımızın dış gerçekliğin "aynısı" olduğunu iddia edemeyiz, çünkü bu algılamalar üzerimizdeki bir etkiye dayanır. Ancak tekabül ettiğinden emin olabiliriz çünkü etkiyi yapan da etkilenen de aynı töze sahiptir. Öte yandan renk ve ses gibi bazı duyu deneyimlerimiz dışımızdaki maddi nesnelerin asli parçaları değildir. Bir nesneyi oluşturan moleküllerin herhangi bir renge sahip olmadığını biliyoruz. Bir sorun gibi duran bu olguyu Locke, tekabüliyetçi yaklaşımını güçlendirmek için kullanır. Maddeden yansıyan ve kendileri de maddi olan ışık dalgaları, önce gözümüze, sonra beynimize ulaşmakta ve bir renk algılamasına yol açmaktadır. Bu nedenle, biz rengin nesnede aynen var olmadığını nasıl biliyorsak, bu rengin nesnenin bir özelliğine aynen tekabül ettiğini de öyle biliyoruz. Üstelik bu örnekle dış gerçeklik ile zihnimiz arasında kurulan maddi köprü daha açıkça ortaya konmaktadır; çünkü sadece gözümüz değil, beynimiz de maddidir ve duyu deneyimleri maddesel bir etkileme zincirinin sonucundan başka birşey değildir.

Görüldüğü gibi mutlak tekabüliyetçi yaklaşım, maddi gerçekliğe zihnin karşısında ontolojik bir üstünlük ve belirleyicilik vasfı yüklemese de bu ancak, maddeyi tek anlamlı

töz haline getirerek mümkün olmaktadır. İnsanın tüm organlarıyla maddeleşmesi ve zihinsel yeteneğinin mekanik bir araca indirgenmesiyle; birbirinden farklı iki tözün yarattığı bilme sorunsalı ortadan kaldırılmakta, bilginin oluşma süreci yeknesak bir ortam içinde cereyan etmektedir. Bilginin kendisi bu süreç içinde farklı özelliklerle tanımlansa da, bu oluşum süreci bir bütün olarak aynı etkileşim kalıbının işleyişi ile sağlanmaktadır. Öte yandan insan zihninin maddi gerçekliğin parçası haline getirilerek sınırlandırılması, bilgi edinme sürecinde bir özgürlük alanı yaratmakta ve yansımacı modellerden sıyrılarak tekabüliyetçi bir yaklaşıma geçmek mümkün olmaktadır. Ne var ki "tözün tekliği" bu kez tekabüliyetçiliği sınırlamakta ve dış gerçeklik ile zihnimiz arasında mutlak bir tekabüliyet ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

Bu pozisyon sonraki yıllarda Wittgenstein'ın "Tractatus" adlı eseriyle dil teorisine uygulanmış ve daha da pekişmiştir. Dili, beynimizde oluşturduğumuz fikir ve önermelerin nihai ve kapsayıcı bir sistematizasyonu olarak alan Wittgenstein, dilin dış gerçeklikle mutlak bir tekabüliyet ilişkisi içinde olduğunu öne sürmüştür. Beynimiz biriktirdiği duyu deneyimlerinin tümünü bir araya getirdiğinde; sadece dış dünyadaki nesnelere ilişkin değil, o nesneler arasındaki ilişkileri de anlayıp ifade edebilmemize yol açan bir bütünsellik yaratır. Dolayısıyla bu bütünselliğin ifadesi demek olan dil, dışımızdaki gerçeklikteki ilişkiler sistematiği ile birebir tekabüliyet içindedir. Bu yaklaşımın doğal uzantısı olarak Wittgenstein, dış gerçeklik ile bir tekabüliyet ilişkisi kuramayan önermelerin anlamsız olduğunu öne sürmüş; bununla da kalmayarak rasyonalist pozisyona çok yakın düşen bir sonuca ulaşmıştır. Çünkü eğer dil gerçeklikle böylesine bir tekabüliyet ilişkisi içinde ise, dilsel bağlamda mantıklı ve tutarlı olan önermelerin dış gerçekliğe tekabül

ettiklerini öne sürebiliriz.

Dolayısıyla mutlak tekabüliyetçilik, bilginin meşruiyetini kesintisiz bir maddi etkileşim sistemine bağlarken, insan zihninin üretimine de büyük bir güven atfetmiş olmaktadır. Oysa bu yaklaşım, tüm muhakemesini duyu deneyimlerimiz üzerine bina etmekte ve insan bilgisini, dış nesnelerin niteliklerinin bir toplamına indirgemektedir. Çünkü her duyum dışımızdaki nesnenin bir niteliğine tekabül etmekte, duyumların birikmesi nesnenin niteliklerinin zihnimizde birikmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu niteliklerin sahibi olan esas nesne bizim için bilinemez kalmaya devam eder. Bu nedenle mutlak tekabüliyetçilik, dış gerçekliği değil onunla ilgili duyumlarımızı, bilginin nesnesi ile; yani bilebileceğimiz şeyi (duyumları) bilinmek istenen (dış gerçeklik) ile özdeşleştirmiştir.

Ne var ki bu sıçrama bir kez yapıldıktan itibaren, gerçekliğin bilgisi kesintisiz bir şekilde zihnimizde oluşmakta ve aradaki tekabüliyetin mutlaklığı, mantıksal olarak tutarlı önermelerin dış gerçekliği açıklama gücüne sahip olacağı varsayımına neden olmaktadır. Bu nedenle mantıksal tutarlılık içinde olduğu sürece, her insan dış gerçekliği anlama yeteneğine sahiptir ve onun kendine özgü anlaması mutlaka dış gerçekliğin bir parçasına tekabül etmektedir. Bu noktada tüm epistemolojik pozisyonların yanıtlaması gereken bir gerçekle karşı karşıya kalınmaktadır. İnsanların aynı nesne, olgu veya olay karşısında birbirinden çok farklı algılamalara sahip olmaları nasıl açıklanabilir? Mutlak tekabüliyetçilik herkesin kendi bilgisini güvenilir kıldığı için, bu bilgilerden bazılarının "gerçek" bilgi olduğunu öne sürmenin imkanı yoktur. Öte yandan yansımacı yaklaşımların sahip olduğu bilgi hiyerarşisinin dışlanması, bu konuda herhangi bir otoritenin de olmadığını söylemektedir.

Dolayısıyla herkesin bilgisinin eşdeğer addedildiği ve bilgiler arasında bir mukayeseye olanak tanımayan relativist bir pozisyon yaratılmış olmaktadır. Bu durumda her insan dışsal gerçekliğin bir bölümünün bilgisine sahiptir; çünkü aksi halde eğer bazılarımız gerçekliğin tüm bilgisine sahip olsalardı, diğerlerini tam anlamıyla kapsayıcı olacaklar ve görüş ayrılıkları ortaya çıkmayacaktı. İkinci olarak söz konusu bilgi, dış gerçeklikle ilgili olası tüm bilginin niceliksel bir parçasıdır. Bireysel algılamalardaki tekabüliyetin mutlak olduğu bir yaklaşım içinde, bu algılamalar arasında niteliksel farklılıklardan söz etmek mümkün değildir çünkü tüm algılamalar aynı güvenilirliğe sahiptir. Bu nedenle algılamalar arasındaki farklılıklar nicelikseldir ve her insanın gerçekliğin bir "parçasını" algıladığını gösterir. Ancak bu niceliksel parçaların bile ölçülmesi ve mukayesesi hemen hemen imkansızdır çünkü konu olan iki bilgi parçasının ikisini de tümüyle içeren üçüncü bir bilgi parçası bulmayı gerektirir.

Görüldüğü gibi mutlak tekabüliyetçiliğin bireysel algılamaya atfettiği güven, relativist bir zihniyet oluşmasına neden olmaktadır. Bu zihniyet insanların birbirini anlamalarına olanak tanımamakta, ancak her insanın kendisini bildiği ve diğerlerinin onun bu bilgisine saygı duyduğu bir ortam öngörmektedir. Ayrıca her insan bir diğeri için dışsal bir nesne olduğuna göre, insanlar birbirlerini ancak kısmen algılayabilmekte ve bu algılama da niceliksel bir özellik arzetmektedir. Diğer bir deyişle relativist zihniyet, insan iradesini ve insan ilişkilerini ancak nicelleştirerek anlamlı kılabilmektedir. Bu nicelleştirme ise insanların dışında, nesnellik atfedebileceğimiz bir ölçüte dayandırılamaz, çünkü bu ölçütlerin algılanması üzerinde de tam bir fikir birliği mümkün değildir. Dolayısıyla relativist bir toplumsal yapıda, tüm ölçülerin nötr ve insani öznelliği aksettirir biçimde ol-

maları gerekir. Diğer bir deyişle, biz insanlar için neyin iyi ya da kötü olduğunu söyleyemesek de, onlara kendileri için iyi veya kötüyü belirleme fırsatı verebiliriz. İnsanların neyi isteyip istemediklerine, istedikleri ya da istemedikleri arasında nasıl bir sıralama yaptıklarına, nasıl bir ölçü kullandıklarına dair herhangi bir bilgiye ihtiyacımız yoktur. Muhtemelen herkes birbirinden farklı ölçütler ve ölçüler kullanacaktır. Relativist bir toplumsal yapının gereksindiği tek şey, farklı algılamalara ve ölçütlere dayansa da, tüm insanların isteklerinin bir arada harmanlanmasını sağlayacak düzenleyici nötr mekanizmaların varlığıdır.

Eğer bu mekanizmaların nötrlüğü sağlanırsa ve tüm toplum tarafından kabul edilirse, o zaman toplum çıkacak sonuca da razı olacak demektir, çünkü kimsenin elinde bireysel isteklerin toplamından başka bir veri yoktur. Ayrıca daha önce gördüğümüz gibi, hiçbir insanın bu toplumsal sonucun değiştirilmesini talep etme meşruiyeti yoktur, çünkü her insan kendi öznelliğine mahkumdur ve toplum için neyin iyi olduğunu söyleyecek bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla ortaya çıkacak düzen adildir ve üstelik olabilecek olan tek adil düzendir. Bu nedenle relativist zihniyet çerçevesinde oluşturulan ideolojilerin ve toplumsal düzenlerin temel kaygusu, nötr karar mekanizmalarının oluşturulabilmesidir. Nitekim liberalizm hem iktisadi hem siyasi alanda bu tür modeller geliştirmiş, bireysel tercihlerin anonim bir şekilde toplumsal kararlara dönüşeceği mekanizmalar önermiştir. Piyasa mekanizması ve fiyat sistemi, bireysel iktisadi tercihleri kamu sahasına taşırken, liberal demokrasi mekanizması ve oy sistemi de aynı işlevi siyasi alanda yapmaktadır. Her iki mekanizma insanların iradeleri ve talepleriyle niteliksel anlamda ilgilenmemekte, bu talepleri deklare edilme noktasında eşitleyerek adalet kavramının da nicel ve yüzeysel bir içerik kazanmasına yol açmaktadır.

Sonuç olarak mutlak tekabüliyetçi yaklaşım, dış gerçeklikle zihnimiz arasında eş düzeyli, ancak gerçeklikten zihnimize doğru oluşan bir etkileme içeren bir ilişki sistemi kurmaktadır. Bu etkileme kademeli ama süreklidir. Duyu organlarımız bir kademe olarak maddi gerçeklikle zihnimizin arasına girmekte, bir köprü ya da taşıyıcı işlevi görerek maddi nesnelerdeki özelliklerin duyu deneyimleri şeklinde beynimize iletilmesine neden olmaktadır. Bu süreçte rol alan tüm faktörlerin maddesel bir töze sahip olması nedeniyle, oluşan tüm algılama, bilgi ve fikirler (iç tutarlılığa sahip oldukları sürece) dışsal gerçekliğe tam olarak tekabül ederler. Bu nedenle insanlar arasındaki algılama ve görüş ayrılıkları, bazılarının yanlış olduğunu değil, herkesin gerçekliğin başka bir parçasını algıladığını gösterir. Dolayısıyla tek tek herkesin algılaması eşit kıymettedir ve gerçekliğin bir bütün olarak algılanabilmesi parçaların niceliksel olarak yanyana getirilmesiyle olanaklı hale gelir. Bu epistemolojik yaklaşım doğal olarak, insanların öznel iradelerini eşit kılan relativist bir zihniyet ima eder. Doğrunun eksiksiz olarak kimse tarafından bilenemediği, dolayısıyla kimsenin tekelinde olmadığı bir ortamda; toplumsal yapılar da meşruiyetlerini, yaşattıkları nötr düzenlemelerden alırlar. Bu düzenlemeler bir yandan anonim, dolayısıyla herkes için relatif sonuçlar yaratırken; öte yandan bireysel tercihler karşısında aldıkları relatif konumla, mutlak tekabüliyeçiliği pekiştirirler.

GÖRELİ TEKABÜLİYET VE DEMOKRAT ZİHNİYET

Şu ana kadar ele aldığımız üç epistemolojik konumun da "haddini aşan" önermelere dayanması birçok düşünürü rahatsız etmiştir. İdealist yansımacılık bilginin nihai kaynağını hiçbir zaman bilinemeyecek olan, yani bilgi alanının dışındaki bir unsurda aramakta ve bilgi edinme sürecini bir

inanç sorunu haline getirmektedir. Materyalist yansımacılık zihnimizdeki fikirlerin maddi gerçekliğin kopyaları olduğunu öne sürmekte, ancak bize bu fikirlerin gerçekten birer kopya olup olmadıklarını sınama imkanı tanımamaktadır. Nihayet mutlak tekabüliyetçilik ise bilgiyi duyu organlarına sınırladığı için, dışımızdaki gerçekliğin belirli niteliklerini o gerçeklikle özdeş kılmakta ve bu özdeşliğin doğruluğu, sınanamayacak bir varsayımı olarak kalmaktadır. Diğer bir deyişle her üç yaklaşım da uhrevi veya dünyevi bir felsefi inanca dayandırılmıştır. Bilginin ve dolayısıyla bilimin temeli olması gereken epistemolojik çıkış noktaları, kendi iç tutarlılıklarını sağlamak üzere "hadlerini aşarak", bilginin olanaksız kılındığı bir alanın üzerinde şekillenmişlerdir.

Göreli tekabüliyetçi yaklaşım ise insanın kendi haddini bilmesi ve bilme olanaklarıyla ilgili felsefesini gerçekten yaptığı ve yapabileceği ile sınırlamasıdır. Dolayısıyla bu yaklaşım insanın kapasitesine çok daha kuşkulu bakmakta ve dış gerçeklikle ilgili bilinebilirlik alanı büyük ölçüde daralmaktadır. Bu yaklaşım iki apacık gerçek üzerine oturur. Birincisi, zihnimizin dışımızdaki gerçeklikten farklı bir töz olduğunu varsayma zorunluluğudur. Çünkü bir ihtimaliyet yelpazesi olarak düşünüldüğünde dış gerçeklikle zihnimizin aynı töze sahip olması çok ufak bir ihtimaldir ve varsayılması değil, kanıtlanması gereken bir olgudur. Bu iki varlığın dışına çıkıp her ikisini birden gözlemleyemeyeceğimize göre, bilgiyi temellendirme arayışına girdiğimizde çıkış noktası olarak iki farklı töze dayanmak mecburiyetindeyiz. Bırakın ki, böyle bir gözlem mümkün olsaydı bile, bu kez de o gözlemi yapanın "zihinsel" özellikleri işin içine girecek ve tek töz varsayımı meşru olmayacaktı. İkinci olarak insanoğlu dış gerçekliği bir şekilde anlayabilmektedir. Bilim ve teknolojideki buluşların gösterdiği gibi, insan zihni dış gerçekliği operasyonel hale getirecek modeller ürete-

bilmektedir. Dolayısıyla, dış gerçeklikle zihnimizin iki farklı töz olduklarından hareket edersek, bu iki töz arasında bir tür tekabüliyet ilişkisi olması gerekmektedir. Bu tekabüliyetin mutlak olması ise aynen tek töz varsayımında olduğu gibi varsayılması değil, ispatlanması gereken bir durumdur. Çünkü mutlak tekabüliyet, ihtimaliyet olarak olası namütenahi durumlardan sadece bir tanesidir ve çıkış varsayımı olarak alınamaz. Üstelik kendi içinde tutarlı gözüken önermelere dayanan birçok "buluşun" operasyonel olamadığı, bazı makinelerin çalışmadığı da bilinmektedir. Diğer bir deyişle insanoğlu dış gerçekliği bir şekilde anlayabiliyor olsa da, her anladığını sandığı dış gerçekliğe tekabül etmemektedir.

Bu muhakeme bizi zihnimizle dış gerçeklik arasında göreli bir tekabüliyet ilişkisi olduğu noktasına getirmektedir. Tarihsel açıdan bu yaklaşımın felsefi anlamda olgunlaşması, zihinsel algılamalarımız veya buluşlarımız ile dış gerçekliğin anlaşılması veya açıklanması arasında bir mesafenin oluşmasını gerektirmiştir. Örneğin bu çizginin ilk taşlarından biri, milattan önce birinci yüzyılda yaşamış olan Germinus'dur. Matematiksel hipotezlerin ve modellerin dış dünyanın gerçekten nasıl olduğunu açıklamaya yetmeyeceği ve ancak bizim algılamamızı anlamlı kıldığı ilk kez Germinus tarafından farkedilmiştir. 1200-1300'lü yıllarda batıda Duns Scotus, duyu deneyimlerinin gerçekliğin farkedilmesini sağladığını, ancak bu gerçekliğe ilişkin yasaları kanıtlamadığını öne sürmüştür; Autrecourt ise, emin olabileceğimiz bir nedensellik ilişkisinin mümkün olmadığını, sebep ve sonuç birbirinden farklı iki olgu olduğuna göre sebebin anlaşılmasının sonucu doğurmaya yetmeyeceğini söylemiştir. Aynı yıllarda doğuda Gazali ve İbn Meymun da birlikte veya ardarda gözlemlenen iki olgu arasında nedensellik ilişkisi aramanın bizim yakıştırmamız olduğunu iddia etmişlerdir.

Bilindiği gibi bu görüşler en yetkin temsilcisini Hume'da bulmuş, empirisizmin mantıksal sonucuna götürülmesi hem Locke'un, hem de Berkeley'in yanlışlanmasına yol açmıştır. Eğer dış gerçeklik kendi niteliklerinin toplamıysa ve eğer zihin bu niteliklere ilişkin duyumların ardarda gelmesi ise, zihnin ne maddi ne de tinsel herhangi bir öze gereksinimi kalmıyordu. Ayrıca bilgi, duyumların sıralanması ile oluştuğuna göre; nedensellik de bilgiye değil alışkanlığa, hatta inanca dayalı bir varsayıma dönüşüyordu. Bir şeyin diğerinden sonra gelmesi psikolojik bir beklentiye yol açmakta ve bu ardardalığa nedenselliği biz atfetmekteyiz. Aynı şekilde gerçeklikle ilgili beklentilerimiz de temelsizdir, çünkü olmayan bir yasanın projeksiyonundan başka birşey değildir. Üstelik, nedenselliği bir yana bıraksak bile, geleceğe ilişkin önermeler varolan yasaların değişmezliğini varsayarlar, oysa insanoğlunun bunu kanıtlaması olanaksızdır. Sonuç olarak Hume'un çabası insana haddinin bildirilmesidir. Yansımacı veya mutlak tekabüliyetçi pozisyonlardan hareket edildiği takdirde, dış gerçeklikle ilgili yasaların bulunması olanaksız hale gelmekte ve dış gerçekliğin anlaşılması bir kendini kandırma veya inanç meselesi halini almaktadır.

Oysa dış gerçeklikle zihnimiz arasında bir tür tekabüliyet olduğu da açıktır. Dolayısıyla hem Hume'un argümanını içeren, hem de bilgiye ve bilime olanak tanıyan bir epistemolojik pozisyon gerekmektedir. Bu konum, Kant'ın ortaya koyduğu göreli tekabüliyetçi yaklaşım ile doldurulmuştur. Kant'a göre insan zihni, zorunlu olarak bağlı olduğu bir düşünme şekline sahiptir ve bu nedenle dış gerçekliği algılarken bir filtre vazifesi görür. Zihnin düşünme şekli, konu ettiği her şeyi rasyonel hale getirir çünkü ancak bu şekilde bizim için anlamlı bir önermeye dönüştürebilir. Rasyonel olmak ise, şeyleri niteliklere sahip bir nesne olarak;

olayları ve olguları ise belirli kategoriler içinde algılamak demektir. Kant'a göre nedensellik, zorunluluk, karşıtlık, olanaklılık, bütünlük gibi kategoriler dışımızdaki gerçekliğin değil, zihnimizin yapı taşlarıdır. İnsan dış gerçekliği bu kategorilerle yorumlar, anlar ve böylece kendisi için rasyonel kılar. Fakat dış gerçekliğin gerçekte nasıl olduğunu ve olgular arasında gerçekte ne gibi bağıntılar olduğunu hiçbir zaman bilemez. Zihnin rasyonalitesi algılanan dünya hakkında bilgi üretse de bu bilginin gerçekliğe tam olarak tekabül ettiğini ileri süremeyiz. Dolayısıyla zihin bir filtre görevi görürken, gerçekliği anlamlı kılma çabası içinde ister istemez o gerçekliği çarpıtır. Bilgiyi mümkün kılar ama bunu, bilginin gerçeklikten uzaklaşması pahasına yapar. Diğer bir deyişle bilgi, gerçekliğin bir özelliği veya parçası değil, bizim bir kurgumuz, tarafımızdan meydana getirilmiş bir inşadır. Bu nedenle insanın bilgisi olası birçok bilgi türünden sadece biri, diğer bir deyişle bizim zorunlu olarak yaptığımız bir seçimdir.

Böylece Kant insanı kendi gerçek bilebilirlik sınırına çekmekte ve bilgi alanındaki temelsiz varsayımları elimine etmektedir. Göreli tekabüliyetçilik, zihnin kategorilerini epistemolojik varsayımların tutarlılık açısından irdelenmesi için seferber etmekte ve sonuçta savunulması insan için gerçekten mümkün olan tek pozisyonu oluşturmaktadır. Bu pozisyon insan zihninin dışındaki gerçekliği ancak çarpıtarak algılayabileceğini, buna karşılık bu çarpıtılmış ve yeniden inşa edilmiş "gerçekliğin" gerçek dünya ile tekabüliyet içinde olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım Wittgenstein'ın "Felsefe Defterleri"ndeki dil teorisiyle daha da derinleşmiş ve sosyal bir içeriğe kavuşmuştur. "Tractatus"dakinin tam zıddı bir muhakeme içeren bu felsefi incelemede, dil tamamen bir insani inşa olarak ele alınmakta ve gerçeklikle arasındaki mutlak tekabüliyetçi ilişki koparılmaktadır.

Dil dış gerçekliğin asli niteliklerini vermektense, insanların o gerçekliği kendileri için anlamlı kılmaya yönelik çabalarını yansıtır. Dilin kendi iç tutarlılığı dış gerçeklilikle ilgili hiçbirşey söylemez. Bu nedenle bir önermenin "doğruluğu" gerçekten de dış dünyaya uygunluğundan kaynaklanmaz; kullandığımız dilin iç tutarlılığına uygun olmasından kaynaklanır. Böylece Kant'ın zihinsel kategorileri ile aynı işlevi gören dil; dış gerçekliği bir filtreye tabi tutarak hem yönünü ve miktarını bilemeyeceğimiz bir şekilde çarpıtır, hem de yeniden düzenler. Öte yandan dil, toplumsal bir üründür ve farklı toplumlar aynı gerçekliği çok farklı dilsel bütünlükler içinde algılayabilmektedir. Dolayısıyla insan zihnindeki kategoriler evrensel olmaktan ziyade, toplumsal anlam dünyasının yarattığı, içini doldurduğu ve anlamlı kıldığı kategorilerdir. Bu nedenle dış gerçeklikle ilgili bilgi ve önermelerimiz ikili bir çarpıtılmaya konu olurlar. Zihnimizin sınırlılığı ve kendi içsel kategorilerine mahkumiyetinin üstüne bir de, kategorilerin toplumsal anlamda göreceli olduğu biner.

Göreli tekabüliyetçilik böylece hem dışsal gerçeklik hem de ahlaki tercihlerimiz karşısında kuşkucu bir bakış geliştirir. "Gerçek" veya "doğru" dediğimiz şeyler, bizim inşa ettiğimiz yapay bir dünyanın parçalarıdır. Olayları kendimiz için anlamlı kılmamız veya bazı değerleri tercih edilir bulmamız, onları evrensel kılmaz. Bu değerlendirme, bilgilerimizin ve ahlaki tercihlerimizin önemini azaltmaz, çünkü insanoğlu zaten bu göreceli konuma mahkumdur. Aksine davranılarak fikir ve tercihlere evrensellik atfedilmesi, insanın haddini aşması ve kendine ait olan özellikleri ve değer yargılarını dışımızdaki maddi ve toplumsal gerçekliğe empoze etmesi anlamına gelir. Kendi sınırını çizerek ve bunu deklare ederek pozisyon alan göreli tekabüliyetçilik, bu özelliğiyle demokrat zihniyetin temel dayanağını oluşturur.

Gerçeklikle algılamalarımız arasında niteliksel bir fark olduğunun savunulması, nihai doğruyu bilinemez kılar ve insanoğlunu mütevazi bir konuma iter. Kimsenin doğruyu ve gerçekliği bilemeyeceği veya onlara niceliksel anlamda yaklaşamayacağı bir dünyada; insanlar doğruyu kendi tekellerine alamayacakları gibi, bilgilerin doğrunun bir kısmına aynen tekabül ettiğini de ileri süremezler. Bu nedenle hiçbir konuda belirli bir görüşe bilimsel güven duymak için neden yoktur.

Öte yandan bu tutum insanın bilgisizliğe ve çaresizliğe mahkumiyeti anlamına gelmez. Demokrat zihniyetin "bilinemezci" yaklaşımı insanlık durumunun doğal bir sonucudur. Bu durumun farklı olduğunu varsaymak kendini aldatmaktır. Yapılacak şey, bu durumu veri olarak alıp, bilgiyi ve doğruyu mümkün olduğunca çeşitlendirerek derinleştirmektir. Bilgilerimizin ve değerlerimizin göreceli olduğunun bilinmesi onların kıymetini azaltmaz, çünkü onlar zaten "bizim" bilgi ve değerlerimizdir. Diğer bir deyişle göreceli olmaları zaten baştan kabul edilmek durumundadır. Bu nedenle demokrat zihniyet kaçınılmaz olarak çoğulcudur. Kimsenin bilgisinin insanları aşan bir meşruiyete sahip olmaması nedeniyle, mümkün olduğunca çeşitli bilgi üretimini desteklemek ve korumak gerekmektedir. Şu anda savunucusu olmayan bilgiler bile buna dahildir, çünkü gelecekte yaşayacak olanların hangi bilgileri daha anlamlı bulacağını şimdiden bilemeyiz. Dolayısıyla demokrat zihniyet mutlak bir özgürlük ortamı hedefler ve ancak bir özgürlük ortamında toplumsal anlamda mümkün hale gelir.

Demokrat zihniyetin toplumsal bir sisteme dönüşmesi, özgürlük ortamının ve çoğulcu yapının da kendini yeniden üretebilmesi anlamına gelir. Çoğulcu yapının idamesi ise azınlıkta kalan kişi, grup, fikir ya da tercihlerin koruna-

bilmesini ve kendilerine bir yaşama alanı bulabilmelerini gerektirir. Doğrunun kimse tarafından bilinemeyeceğinin kabulüyle, bu çeşitlilik tüm toplum için bizatihi bir değer haline dönüşür. Dolayısıyla demokrat zihniyete sahip bir toplum, alt grupçuklara bölünerek kendi içine kapalı yanyana var olan birçok azınlıklar yaratmaz. Ataerkil bir toplumsal yapının aksine, tüm farklı görüş ve tercihlerin tüm topluma sunulabildiği ve her görüş ve tercihin savunucularının sürekli değişebildiği bir hareketlilik arzeder. Bu ise toplumsal bilgilerin şeffaf ve erişilebilir olmasını; kişi, grup ve görüşler arasında açık iletişim ve eleştiri kanallarının olmasını gerektirir. Her insan ancak bu kanalların varlığı sayesinde kendisini bilgi ve görüş açısından zenginleştirebilir ve dünyayı/yaşamı kendisi için daha anlamlı kılabilir.

Bu nedenle demokrat bir düzenin temel özelliklerinden biri, bu alışverişi mümkün kılan ve bu süreçten toplumsal kararlar üreten katılımcı mekanizmaların varlığıdır. Bu mekanizmalar sayesinde herkesin fikir ve tercihleri diğerlerininkiyle yanyana gelir ve somut insani ilişki hem kişilerin birbirini anlamalarına, hem kendi görüşlerini eleştiriye açarak derinleştirmelerine, hem de çıkacak sonuçların gerçekten uygulanabilir olmasına yol açar. Doğal olarak bu katılımcı süreçler de kendi içlerinde demokrat zihniyet tarafından belirlenir. Diğer bir deyişle doğrunun bir diğerine zorla empoze edilmesinin mümkün olmadığı; fikirlerin değerini değil sayısını eşitleyen oylama gibi yöntemlerin anlamlı olmadığı bir ortak çerçevede, insanların önündeki yol ötekilerin ikna edilmesidir. İkna süreçleri sınırlı insan beynini diğer beyinlere muhatap hale getirerek bir açılıma yol açar ve o an için herkesi tatmin edecek kararların alınmasını sağlar.

Nihayet aynı toplumsal yapı içinde ve aynı konuda bile

farklı grupların farklı tercihleri sözkonusu olabilir. Bu nedenle demokrat bir toplum karar alma mekanizmaları yaratırken iki ilke üzerine oturur. Bunlardan birincisi, sorun hangi ölçekte anlamlı ise çözümün de o ölçekte bir katılım gerektirdiğidir. Örneğin, bir toplumun tüm fertlerini ilgilendiren bir konu, ancak o fertlerin tümünün katılımcı sisteme dahil olmalarıyla çözümlenebilir. Diğer bir deyişle belirli bir mekandan veya yöreden kaynaklanan bir sorun, diğer yörelerde yaşayanları da ilgilendirdiği takdirde, alınacak karara katılım sadece ilk yöreyle sınırlandırılamaz. Günümüzde ön plana çıkan çevre sorunları buna örnektir. İkinci ilke ise, herhangi bir sorunu çözülebileceği ölçeğin dışına çıkarmamaktır. Eğer bir karar sadece belirli bir grubu etkiliyorsa ve başka kimse kendisinin de o karardan etkilendiğini öne süremiyorsa, o karar mekanizmasının doğru ölçeği ilk gruptur. Dolayısıyla demokrat toplumsal yapı, olabildiğince ve toplum tarafından doğru olarak algılandığı ölçüde adem-i merkeziyetçidir. İnsanların kendi yaşamları üzerinde doğrudan etkili olabilme imkanları mümkün olduğunca artırılır ve sistematize edilir. Doğal olarak tüm sistemi ayakta tutacak olan şey, bu adem-i merkezi karar süreçlerini birbirine bağlayan açık iletişim ve eleştiri kanallarının varlığıdır.

Sonuç olarak göreli tekabüliyetçilik, dış gerçeklikle zihnimiz arasında bizi operasyonel kılan bir tekabüliyet ilişkisi olduğunu, ancak bunun o gerçekliği aynen anlamamıza hiçbir şekilde yeterli olmadığını öne sürmektedir. Zihnimizin kendine has kategorilere dayanarak dünyayı algılaması, dünyanın bize rasyonel gelecek şekilde yeniden inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle algılamamız ile gerçeklik arasında niteliksel bir farklılık vardır ve bu, bizim dışımızdaki gerçekliği hiçbir zaman var olduğu şekliyle bilemeyeceğimizi göstermektedir. Herkesin kendi algılaması-

nın sınırlılığının bilincinde olduğu bir durum ise demokrat zihniyete giden yolun başıdır. Demokrat zihniyet olabilecek tüm katkıları birarayа getirmek üzere çeşitliliği, çoğulculuğu besleyen sistemler kurulmasını öngörür ve bu sistemleri somut insani ilişkileri kapsayan mekanizmalara dayandırır. Böylece her insanın kendi yaşamıyla ilgili tercihleri, diğerlerinin bilgisine açık hale gelerek bir etkileşim ve ikna sürecine yol açar.

Demokrat toplumsal yapılar bireysel özgürlüğü maksimize ederken, bu özgürlüğü toplumsal bir anlam dünyasına oturtur ve paylaşılabilen bir nitelik haline getirir. Diğer taraftan kendi sınırlılığının bilinciyle kendine dünya ve yaşam karşısında mütevazi bir konum biçen insan, aynı anda toplumsal yapı içinde en önemli varlık haline dönüşür. Hiçbir değer ya da tercih insanları aşamaz ve onları belirleyemez. İnsanoğlunun "bilgi" karşısındaki yetersizliğini hazmetmesi, gerçekte onun toplumsal yaşam içindeki gücünü artırır. "Bilgi" karşısındaki göreceli konumun getirdiği eşitlenme, toplumsal düzlemde derinlik kazanarak insan haklarına dönüşür. Çünkü aynen bilgi gibi toplumsal değerler de kimsenin tekelinde olamaz. Kısacası demokrat bir toplumsal yapı, kendi sınırlarını bilerek buna razı olan, ancak toplumsal yaşam içinde ikna olmadıkları hiçbirşeye razı olmayarak karar mekanizmalarını zorlayan insanların dünyasıdır. Bu dünya bireysel özgürlüğü yüceltirken, özgürlüğün kendisi ancak bir topluluk içinde anlamlı bir değer olarak algılanır. Dolasıyla demokrat zihniyet için esas birim ne bireydir ne de toplum. Bireyler kendi özgür iradeleri ile yarattıkları biraradalıklarını anlamlı bulurlar ve yaşamdan aldıkları tatmin, aidiyet içinde oldukları topluluğa yaptıkları katkıyla belirlenir.

ZİHNİYETLER YELPAZESİ VE FARKLI EKSENLER

Evrenin ve yaşamın anlamının ne olduğu, insanoğlunun kendi önüne koyduğu en temel soru olmuştur. Bu sorunun yarattığı belirsizlik ve ruhsal tedirginlik toplumsal yapıların oluşmasında da etkilidir. Çünkü toplumsal yapılar düzen kurma potansiyellerine dayanırlar ve her düzen açık veya saklı olarak en azından o düzende yaşamı anlamlı kılmak zorundadır. Bu çaba, insanın sadece toplum içindeki değil, dış gerçeklik karşısındaki konumunu nasıl algıladığını da etkiler; çünkü toplumlar kendilerini sembolik bir sistem olarak inşa ederken, doğa ile ilişkilerini ve dolayısıyla doğayı da sembolik olarak yeniden kurarlar. Diğer bir deyişle dış gerçeklik anlaşılabilir bir dünya olarak varsayılır ve toplumsal zihniyetin üzerine oturduğu epistemolojik tercihler bu anlaşılabilirliği kanıtlar.

Doğal olarak toplumsal yapılar tarihsel/coğrafi oluşumlardır ve çok çeşitli eklemleşmelerin biraraya gelmesi veya üstüste çakışması ile meydana gelirler. Dolayısıyla herhangi bir toplumsal sistemin tek bir epistemolojik tercihe, tek bir zihniyete dayandığını iddia etmek mümkün değildir. Ancak her toplumun, bu zihniyetlerin birkaçının kendine has nüanslarına veya bileşimlerine dayanması da zorunludur. Dolayısıyla herhangi bir epistemolojik pozisyondan hareketle bir toplumsal tasavvurun üretilmesi felsefi ve ideolojik bir arayışın ötesine geçemese de; gerçek bir toplumsal yapının analizi bizi o sistemin üzerine oturduğu temel zihniyetlere ve epistemolojik temellere götürecektir. Bu makalede şu ana kadar yapılan şey, böyle bir analizi mümkün kılacak referans noktalarının üretilmesidir. Bu referans noktaları somut toplumsal sistemlerle veya yapılarla birebir şekilde çakışmasa da, bu sistemlerin prototiplerini oluştururlar. Ayrıca toplumlar, tarihsel süreç içinde ortaya çıkan ve kendi-

lerini süreklilik içinde yeniden üretirken kesintisiz bir değişim içinde olan sistemlerdir. Bu nedenle içerdikleri zihinsel atmosfer de değişim içinde olacak ve zihniyet bileşimleri niceliksel ve niteliksel olarak farklılaşacaktır. Epistemolojik temelli zihniyetler yelpazesi bu açıdan da analitik bir işlev görebilir. Toplumların ve kurumsal yapıların değişim ve kopuş süreçleri zihniyet kategorileri kullanılarak irdelenebilir ve tarihi anlama çabamıza hizmet edebilir.

Öte yandan somut toplumsal sistemlerin birden fazla zihniyet pozisyonunun bileşimine dayanması, bu zihniyetler arasındaki benzerlik ve farklılıkların irdelenmesini anlamlı hale getirir. Öncelikle her pozisyonun kendi meşruiyetini nerede aradığı veya neye dayandırdığına bakarsak yansımacı yaklaşımların dışsal, tekabüliyetçi yaklaşımların ise içsel bir meşruiyet arayışı içinde oldukları görülür. Bilginin kaynağı bir yanda "üst zihin" (Tanrı) ya da "madde"ye dayandırılırken, mutlak tekabüliyetçilik bunu duyu deneyimlerimizde aramakta; göreli tekabüliyetçilik ise zihinsel kategorilerimiz aracılığıyla temellendirmektedir. Ancak ikinci bir ölçüt pozisyonlar arasındaki benzerliklerin yönünü değiştirir. Çünkü materyalist yansımacılık ve mutlak tekabüliyetçilik nihai gerçekliğin maddesel olduğunda birleşirler. Mutlak tekabüliyetçiliğin maddeyi duyumlarımıza taşıması sonucu değiştirmez. Oysa idealist yansımacılık ve göreli tekabüliyetçilik vurguyu zihine yapar. Ne var ki, idealist yansıma insanı aşan bir zihin tasavvuru içindeyken, göreli tekabüliyet bilginin insani zihnin sınırlılığına mahkum olduğunu kabul ederek nihai gerçekliği bilinemez kılar. Ancak eklemek gerekir ki, Kant "vernunft" adını verdiği, olguları kendi bağlantıları içinde, "içerden" anlamaya yönelik sezgisel bir diğer anlama türünün varlığını önererek, rasyonel zihnin sınırlılığını aşan bir bilgi alanı olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla göreli tekabüliyetçilik bir anlamda bil-

ginin sınırını rasyonel zihin için daraltırken, sezgisel anlamaya farklı bir alan açarak epistemolojinin sınırlarını genişletmektedir. Görüldüğü gibi meşruiyet arayışı açısından demokrat zihniyetin relativist ve ataerkil zihniyetlerle yakınlaştığı ortak dayanaklar vardır. Meşruiyet açısından demokratlık otoriterlikle, relativizm ise ataerkillikle hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Bu ölçütün pozisyonların temellendirilmesi açısından göreli önemi düşünülürse, esas çatışmaların bu ikililer arasında olacağı beklenebilir. Nitekim 19. ve 20. yy özgürlükçü mücadeleleri ve günümüzde modernite tartışması çerçevesinde yeniden belirginleşen batı/İslamiyet çatışması bu epistemolojik farklılaşmadan beslenmektedir.

İkinci ölçüt "nasıl bir toplum?" sorusudur. Burada da ilk gözlem otoriter ve relativist pozisyonların homojen bir toplum varsayımlarına veya oluşturma çabası içinde olmalarına karşın; ataerkillik ve demokratlığın doğal olarak heterojen bir toplum varsaymaları ve bunu korumaya yönelik bir yaklaşım içinde olmalarıdır. Ancak otoriter zihniyetin homojenlik varsayımı mutlak bir standartlaşma ve aynılaşmaya giderken, relativizm bireyleri bireysel ilişkilerden olabildiğince sıyırarak tanımlamakta ve onların toplum üzerindeki etkilerini marjinal kılarak bir eşitlenme yaratmaktadır. Aynı şekilde ataerkillikle demokratlığın heterojenlik varsayımları da birbirinden farklıdır. Ataerkillik heterojen birimleri cemaatsal gruplar içinde tanımlarken; demokratlık için heterojenlik, insani tercihlerin önündeki özgürlük alanının genişlemesinin doğal sonucudur. Aynı ölçüte ilişkin olarak diğer bir nokta, pozisyonların hiyerarşi konusundaki yaklaşımlarıdır. Ataerkil zihniyet toplumu, kendi içinde hiyerarşik olan yapıların gene hiyerarşik bir tarzda bütünleşmeleri olarak algılamaktadır. Otoriter zihniyet ise toplumu, tüm toplumu yatay olarak kesen kategorilerin tek ve dikey hiyerarşisine dönüştürmektedir. Buna karşılık relativizm ve

demokratlık hiyerarşik bir toplum yapısını reddetmektedir. Relativizm tek bir toplumsal düzlemi özellikle empoze ederken, demokratlık farklılıklara tanınan özgürlük alanı sayesinde, toplumsal yapıyı sürekli devinim içinde ve nasıl yapılanacağı belli olmayan bir varlık olarak algılamaktadır. Bir kez daha demokratlık, ataerkillik ve relativizmle belirli genel varsayımlarda anlaşmakta ve otoriter konuma tam zıt bir pozisyon almaktadır.

Özgürlük, adalet ve ahlak gibi toplumsal işleyişe anlam kazandıran boyutlara gelince, ataerkil zihniyet içinde tüm bu kavramlar güçlerini insanın rasyonalitesinden ya da ilahi bir güçten alırlar. Özgürlük insanın iç dünyasında yaşadığı ve onu aşkın gerçekliğe yaklaştırdığı bir bilinçlenmeye dönüşürken, adalet ve ahlak evrensel geçerliliği olan bir nizamdan türetilir. Otoriter zihniyet için ise maddi gerçekliğin yasaları benzer bir işlev görür. Özgürlük bu yasaların anlaşılmasına ve eylemle desteklenmesine dayanan bir bilinç durumudur. Adalet ve ahlak da aynı şekilde maddenin evrensel yasalarının ima ettiği doğrultuda yaşam zorunluluğundan kaynaklanır. Diğer bir deyişle, epistemolojik anlayışlarını farklı bir ontolojiden hareketle kurmaları, ataerkil ve otoriter kültürlerde toplumsal normların da birbirine zıt köklere oturmasına neden olur. Ancak bir kez ontolojik temel gerçeklik kabul edildiğinde, toplumsal normların türetilmesi neredeyse mekanik bir hale dönüşür. Her iki zihniyette de yansımacı anlam dünyası, insanın dışında ezeli ve ebedi bir gerçeklik aramış ve insani düzenlerin işleyişi ile ilgili normları ve değerleri bu temel gerçekliğin içerdiği mantığın doğal uzantıları olarak tanımlamıştır.

Herkesin bilgisinin gerçekliğe uygun düştüğü ve kimsenin bilginin tümüne sahip olmadığı bir dünya çizen relativist zihniyet, böylece insanların birbirine ihtiyacını minimum

düzeye indirmiş ve onları bağımsız birer aktör haline getirmiştir. Bu durumda özgürlük, insana kendisi ile ilgili tasarruflarda azami hareket alanının sağlanması anlamına gelmektedir. Öte yandan kimsenin bilgisi bir diğerininkini kapsayıcı olamayacağı için, başkalarına karışılması özgürlüğün sınırları dışındadır. Herkesin kendi özgürlüğünü kullanıp, ötekilerin özgürlüğünü ihlal etmediği bir durum ise otomatik olarak adil bir duruma yol açar; çünkü bu denge durumunun dışında, topluma adalet normlarını verebilecek hiçbir dışsal merci yoktur. Diğer bir deyişle, adalet ve hak kavramlarının bir denge ima etmesine koşut olarak, denge durumları da adaletin gerçekleştiği anlardır. Relativizmin ahlaka ilişkin tutumu da benzer bir görüntü çizer. Kimsenin bir başkasına ahlak empoze edemeyeceği ve her insanın kendi ahlaki tutumunu kendi rasyonalitesinden türetmek durumunda olduğu bir ortamda; bireysel ahlak faydacı bir içerik kazanırken, toplumsal ahlak istatistiksel bir olgu olarak anlaşılır. Toplum nasıl bir ahlaki norma doğru yol aldığını bilemez, bilse de denetleyemez çünkü bu hakka felsefi olarak sahip değildir. Relativist toplum, var olana ve olacak olana razı olan; bu razı olmayı toplumsal olarak sahip olunması gereken temel değer olarak algılayan bir zihinsel atmosfere dayanır.

Nihayet demokrat zihniyet ise insanı temel gerçeklik haline getirirken, aynı zamanda onu mütevazi bir varlığa dönüştürmüştür. Esas gerçekliği hiçbir zaman bilmemeye mahkum olan insanoğlu, kendi gerçekliğini yaratmak durumundadır ve bunu ancak kendi toplumunun öznelliği içinde başarabilir. Dolayısıyla demokratlık insanı toplumsal bağlam dışında tasavvur edemez. Toplumdan "önce" bireysel bir varolma mümkün değildir. İnsanoğlu toplumu ve bireyi "aynı anda", aynı tarihsel ve sosyolojik sürecin ürünü olarak yaratır. Bu nedenle varlığına ve çevresine anlam ve-

rebilmesi açısından insan kendi toplumuna muhtaçtır. Böyle bir arkaplanın varlığında özgürlük de ancak bir birey-toplum ilişkisi olarak tanımlanabilmektedir. Bireysel tercih olanaklarının sürekli genişletilmesi özgürlüğün bir yönünü vurgularken, toplumun yeniden inşası ile ilgili de bir hareket alanı yaratılmaktadır. Dolayısıyla demokratlık bağlamında özgürlük, toplumsal yapının birlikte ve her an yeniden kurulması demektir. Adalet ve ahlak ise toplumsal anlam dünyasının öznelliği ile, tüm toplumsal yapılar için geçerli olacak evrensel ölçütleri birleştirir. Bu ölçütler insani olmayan bir kaynağa dayanmadıkları gibi, adalet ve ahlak kurallarının somut içeriklerini de belirlemezler. Bu kuralların tabi olmaları gereken çerçeveleri çizerler ve doğal olarak bu çerçeveler demokrat bir toplum düzenini tanımlarlar. Diğer bir deyişle bu çerçeveler (Kant'ın kategorik emperatiflerinde olduğu gibi) tek tek insanların kendi davranışlarıyla ilgili ahlaki tavır almalarını sağladığı gibi, aynı zamanda toplumsal kuralların da dayanağını oluşturur. Bir kez daha insan ve toplum aynı ve tek bir olgunun iki farklı yüzüdür. Demokrat bir toplum, insanlığın birikiminden ve insanoğlunun sezgisel gücünden kaynaklanan evrensel ölçütleri kendine mihenk taşı yapmış, ancak tamamen öznel bir anlam dünyasıdır.

İDEOLOJİLER VE SİSTEMLER

Ele aldığımız zihniyetler, son otuz yıl içinde özellikle sosyopsikoloji alanında yapılan araştırmaların desteklediği gibi, kültürel sistemler üzerinde hem birey hem topluluk boyutunda belirleyicidir. Bu makalede ele alınan dört zihniyet, dünyayı ve yaşamı anlama/açıklama kaygusunun yaratmış olduğu pozisyonlardır. Oysa bunların dışında salt var olan duruma adapte olmaya yönelik tutumlar olduğu gibi, var olan durumu kendi çıkarı için kullanmaya dönük

bir zihniyet de mevcuttur. Günümüzde giderek yaygınlaşmakta olan oportünist mantalite bir sistem kurmaktansa, o sistemi araçsal hale getirmek üzere taktiksel bir öğreti oluşturur. Doğruya ilişkin hiçbir normu olmadığı için, bireysel çıkarın tüm ahlaki kaygulara üstün geldiği bir meşruiyet anlayışına dayanır ve insan-toplum bağını felsefi anlamda kopartır.

İnsanoğlunun temel sorunsalını yanıtlamaya ve sistem önermeye yönelik zihniyetler ise, bu amaca hizmet eden birçok ideolojiye hayat vermişlerdir. Ancak epistemolojik konumlar ve zihniyetler arasındaki birebir bağ, zihniyetler ve ideolojiler arasında görülmez. Bunun nedeni, belirli bir zihniyete dayanarak birden fazla ideolojinin üretilmesinin mümkün olması kadar; ideolojilerin genellikle birden fazla zihniyetin belirli yönlerini biraraya getiren modeller oluşturmalarıdır. Üstelik ideolojiler yaşayan ve sürekli değişim içinde olan öğretiler oldukları için, tek bir zihniyete temellendirilmeleri çok anlamlı olmayabilir. Ancak, her ne kadar zihniyetlerden hareketle ideolojilere varmak mümkün olmasa da, ideolojilerin belirli bir zaman/mekan içinde aldığı içerikten hareketle zihniyet bileşimlerine "geri gitmek" mümkündür. Bu yaklaşım, ideolojilerin iç tutarlılığıyla ilgili analizlere olanak verdiği kadar; ideolojilerin aldıkları somut biçimlerin, ideolojilerle içinde yaşadıkları toplumsal yapılar arasındaki ilişkilerin ve tüm bu ilişkilerin geçirdiği değişim sürecinin irdelenmesi açısından önemli katkılar sağlayabilir.

Bazı ideolojilerin ve toplumsal düzenlerin esas olarak belirli zihniyetlerde temellenmiş oldukları ise açıktır. Örneğin Osmanlı toplum yapısının ataerkil bir anlam dünyasına oturduğu, faşizm ve sosyalizmin otoriter zihniyetten beslendiği, liberalizmin relativist pozisyonun mantıksal bir

uzantısı olduğu yeterince açıktır. Ancak her birinin değişik zaman ve mekanlarda gösterdikleri farklılaşmalar, saf bir ideoloji-zihniyet bağı kurmanın geçerli olmadığı ve daha genelde zihniyet analizinin bir ideolojinin veya toplumsal yapının anlaşılmasında geçerli olsa da yeterli olmayacağının göstergesidir. Ancak gene de zihniyete dönük çözümlemeler kaba hatlarla da olsa yeni anlama ve anlamlandırma çabalarına ışık tutabilirler. Bu açıdan ele alındığında, Doğu/Batı farklılaşması otoriter ve ataerkil zihniyetler arasındaki bir gerilim olarak görülebilir. İran'da ataerkillik egemenken, Anadolu topraklarının ataerkillikle otoriterliği bir şekilde birleştirdiği; doğu Avrupa'nın otoriterliğine karşın, batı Avrupa'nın otoriterlikle relativizmi içiçe soktuğu gözlemlenebilir. Zihniyetlerin coğrafi bir yelpaze üzerinde konumlanmaları yanında, tarihsel süreç de zihniyet bileşimlerinin yerlerini bir diğerine bırakmaları şeklinde ele alınabilir. Örneğin feodalizmden kapitalizme geçiş, otoriter ve relativist zihniyetler arasındaki dengenin tersyüz olurken farklı bir içerik kazanması biçiminde algılanabilir.

Evrensel bir olgu olan dinin farklı zaman/mekanlarda aldığı şekiller, toplumsal yapıların içerdiği zihinsel atmosferle doğrudan ilintilidir. Böyle bakıldığında İran'ın niçin şii olduğu ve batıni anlayışı vurgulayan mezhepler ürettiği; buna karşılık Selçukluların niçin sünniliği ve özellikle hanefiliği kendilerine uygun buldukları sorusu bir perspektife oturabilir. Aynı şekilde Anadolu ve İran sufiliği arasındaki farklılıklar veya bektaşiliğin Balım Sultan sonrasında edindiği farklı anlayış irdelenebilir. İlginç bir soru, Anadolu'nun ilk ve tek laik müslüman devlete yol açmasıyla ilgili olacaktır. Bu topluluklarda otoriter zihniyetin varlığı belki de bu toplumu her zaman bir miktar laik kılmış ve her an laik bir düzenin kenarında yaşatmıştır. Zihniyetlerden hareket eden bir analiz çerçevesi Hristiyanlık-İslam farklılaşmasına

da değişik bir bakış açısı getirebilir. Hep söylendiği gibi Hristiyanlıkta kilise varken İslamiyette yoktur; ve gene Hristiyanlıkta "Sezarın hakkı Sezara" verilirken, İslamiyette din-devlet birlikteliği söz konusudur. Ne var ki dinler somut bir zaman/mekana doğarlar. Belki de katı bir otoriter zihniyete sahip Roma İmparatorluğuna doğması, Hristiyanlığın ataerkil kökünü arka plana itmiş ve otoriter zihniyetin içselleşmesi ile kilise kurumu (İsa'dan yıllar sonra) doğmuştur. Öte yandan belki de, Arabistan'daki genel ataerkil ortamda şekillenen İslamiyet kendi ataerkil zihniyetini daha da meşrulaştırmış ve devlet sistematiğinin güçlü olmadığı bir toplumsal yapıda devlet işlevini dini yaklaşımıyla birleştirmiştir. Nihayet Batı'ya geldiğimizde, Doğu Avrupa ortodoksluğu ile Rus ortodoksluğu arasındaki farklılıklara; Katolikliğin niçin giderek otoriter ve pragmatist bir konuma kaydığı; ve protestanlığın niçin relativist zihniyetin etkili olduğu toplumlarda geliştiğine yeni bir gözle bakılabilir.

POZİTİVİZM VE YORUMSAMA

Epistemolojik pozisyonun ve dolayısıyla zihniyetin önem kazandığı ve tüm anlam dünyamızı biz farkında olmadan etkileyen bir diğer alan bilgi ve bilim felsefesidir. Mutlak tekabüliyetçiliğin doğal araştırma yöntemi olarak şekillenen empirisizm son yüzyıl içinde materyalist yansımacılıkla bir araya gelmiş ve tüm bilimleri domine eden bir kuram ortaya çıkmıştır. Pozitivizm olarak adlandırılan bu yaklaşım, düşünmeyi içinde üretildiği toplumsal yapıya bağlarken relativist, bu toplumsal yapının sonuçta düşünceyi belirlediğini öne sürerken otoriter bir zihniyeti aksettirir. Pozitivizm temelde mutlak tekabüliyetçiliğin bilgi felsefesine taşınmasıdır. Gözlemlerin değer yargılarından bağımsız olarak yapıldığını ve bu anlamda saf ve atomize bir bilgi dağarcığı

oluşturmanın mümkün olduğunu savunur. Aynen beynin duyu deneyimlerinden fikir üretmesi gibi, bilim adamı da bu gözlemlerden hipotezlerini oluşturur ve gene aynı nötr gözlemlerle sınar. Bu sınama sonucu doğrulanan hipotezler gerçektir, çünkü tekabüliyetin mutlak olduğu bir gerçeklik/insan ilişkisinde doğrulanan hipotez, gerçekliğin birebir zihnimize taşınmış olduğunun kanıtıdır. Bu durumda açıktır ki doğrulanamayan veya gözlemlere dayanmayan hiçbir önerme bilimsel olamaz ve gerçekliğin parçası olmayıp, "ideolojiktir"

Bu relativist pozisyon yöntem tartışmasından bilim tartışmasına geçildiğinde, materyalist yansımacılıkla bütünleşir. Bir yandan doğa ile toplumun bilimin nesnesi olma açısından temelde birbirinden farklı olmadıklarını, öte yandan pozitivist yöntemin tek bilimsel yöntem olduğunu savunan bu yaklaşım, bilim adamını toplum karşısında da "nesnel" hale getirir. Böylece topluma ilişkin bilimsel hipotezler değer yargılarından arındırılır ve sanki toplumun dışındaki bir mercinin ürünleri haline gelirler. Diğer bir deyişle bilim adamı, toplumların dışından belirlenmiş olan toplumsal yasaları keşfetmekle yükümlü hale gelir. Yansımacı yaklaşımın bu şekilde bilgi felsefesine sızması, bilginin tek yönlü bir birikim süreci içinde olduğunun varsayılmasıyla pekişir. Yeni bilgi parçacıkları üstüste gelmekte ve her adımda bizleri esas bilgiye yaklaştırmaktadır. Gerçekliğin tek olduğu, gerçekliğe ulaşma yönteminin tek olduğu ve bu yöntemin tek bir ilerleme çizgisi yarattığı bu yaklaşım, dış gerçeklikle insan zihni arasında mutlak ve tek yönlü bir ilişki kurmaktadır. Pozitivizm doğaya ve topluma dışsal yasalar ve dolayısıyla bir düzen atfetmekte ve kendi yönteminin bu düzeni aynen yansıttığını ileri sürmektedir. Ne var ki epistemolojik konumlarla ilgili bölümlerde yapılmış olan eleştiri gerçekliğini aynen korumaktadır: Pozitivizm kanıtlan-

ması gereken bir şeyi veri almakta ve sonuçta kendi öznel hipotezlerinin gene kendi teorisi içinde üretilmiş kıstaslarla doğrulanmasını gerçeğin keşfi sanmaktadır. Oysa pozitivizm hiçbir zaman kendi bulgularını gerçeklikten ayrı olarak bilememekte ve dolayısıyla bulgularının gerçekliğe uygunluğunu sınayamamaktadır. Diğer bir deyişle pozitivizm hem doğanın ve özellikle insani ilişkilerin yüzeyselleştirilmesi, basitleştirilmesi ve maddeleştirilmesi; hem de bunları anlama iddiasındaki bilimin kendi haddini aşmasıdır.

Pozitivizmi daha kabul edilebilir bir çizgiye oturtmak isteyen Popper ve Lakatos gibi düşünürler de bu handikaplardan kurtulamamıştır. Hipotezlerin doğrulanması yerine yanlışlanması yöntemini öneren Popper, yanlışlamanın da teoriye bağımlı olan göreceli bir değerlendirme olması nedeniyle amacına ulaşamamıştır. Üstelik, "açık toplum" ideali ile sosyalizme karşı mücadele etmiş olan bu fikir adamı; bilimin bizleri adım adım gerçekliğe yaklaştırdığı varsayımıyla, Lenin'le aynı pozisyonu savunur durumda kalmıştır. Bu sonuç doğaldır, çünkü yansımacılık pozitivizmin asli bir parçasıdır ve relativist temelin daha rafine hale getirilmesi, yansımacı bilim anlayışını zedelememektedir. Lakatos ise Popper'in yaklaşımının zaafiyetini kapamak üzere, bilimsel teorilerin varsayımlar düzeyinde mukayese edilemeyeceklerini, dolayısıyla yanlışlama yönteminin operasyonel olmayacağını kabul etmiş; ancak bilimsel ilerlemeden vazgeçmeyerek, daha kapsayıcı, yani daha fazla sayıda olguya açıklama getiren kuramın daha üstün olduğunu öne sürmüştür. Ancak bu yaklaşımıyla Lakatos tüm olguları eşdeğer kabul etmekte ve bilimsel uğraşı niceliksel bir ölçütle değerlendirilebilecek bir noktaya indirgemektedir. Oysa her teori farklı olguları önemseyebileceği ve üstelik her teori o olguları kendi ölçütleriyle değerlendireceği için; bir teorinin açıklama önermesi diğer bir teori için kabul edile-

bilir olmayacaktır. Amaçladığı şeyi yapamaması bir yana, Lakatos bir olgunun bir teori tarafından açıklanmasını "bizzatihi bilgi" sanmakta ve bu tutumuyla daha önce sözünü etmiş olduğumuz Germinus'un gözlemlerinin de gerisine düşmektedir.

Buna karşılık göreli tekabüliyetçi epistemoloji 20. yüzyılın ikinci yarısında farklı arayışlara yol açmış ve Kuhn, Feyerabend gibi düşünürlerin katkısıyla da belirlenen süreç, yorumsama (hermeneutic) adı verilen bilim felsefesini oluşturmuştur. Bu yaklaşım her teorinin dışındaki gerçekliği kendine has diliyle yeniden inşa ettiğini; dolayısıyla teorik açıklamaların gerçekliği aynen yakalamaya muktedir olmayıp, gerçekliği kendileri için anlamlı kılma çabaları olduğunu öne sürmektedir. İlave olarak, teorik olmayan bir açıklama mümkün değildir, çünkü her önerme açık veya saklı olarak bir teorik çerçevenin (bir anlam dünyasının) ürünüdür veya ona dayanır. Dolayısıyla en ufak gözlemlerimiz bile, "gözlem" olabilmesi, yani dışımızdaki gerçeklikte anlamlı bir ilişki bulabilmesi için o gerçekliğe ilişkin varsayımlara muhtaçtır. Diğer bir deyişle pozitivizmin tam aksine, yorumsamacı yaklaşım teoriden ve genel anlamıyla değer yargılarından bağımsız nötr bir gözlemin mümkün olmadığını ve her teorinin kendi ölçütlerini ve kendi gözlemlerini yarattığını söylemektedir. Bu ölçütlerin sınanması mümkün olamayacağına göre, her teori kendine has bir normatif varsayımlar kümesine dayanır ve bu özellik teoriyi mukayese edilemez kılar. Yorumsamacı pozisyona göre, bilimsel teoriler kendi iç tutarlılıklarını sağlamaya yönelmiş, içe dönük birer dil gibidir. Her dil dışındaki gerçekliği anlama çabası içinde ona anlam atfeder ve atfedilen bu anlam aslında dili de anlamlı kılan temel sistematikten doğar. Bunun doğal sonucu, bilimsel teorileri mukayesede kullanabileceğimiz nesnel ölçütlerin olanaksızlığıdır.

Her bilimsel teori, göreli tekabüliyetçi yaklaşımdaki "bilgilerle" benzer bir kaderi paylaşır. Aynı temel kategoriler kullanılsa da, bunların operasyonel kılınması çok farklı varsayımları gerektirebilir; ve her insan (teori) akıl kullansa da, bu akılların inşa ettikleri "gerçeklikler" birbirine uymayabilir. Üstelik hiç bir teori dış gerçekliği olduğu biçimiyle inşa edemez, onu çarpıtmaya mahkum olur. Bu nedenle, her bilgi bir teorik çerçeve içinde anlam kazanır; daha doğrusu bir teorik çerçeve içinde "bilgi" haline gelir. Dolayısıyla bilgiler hem nötr olamazlar hem de mukayese edilemezler. Bu ise bilimin yönünün belirsiz olması demektir, çünkü zaman içinde sonraki bir bilginin önceki bir bilgiden daha üstün olduğunu öne sürmek mümkün değildir. Bilgimiz farklılaşmıştır, ama bizi gerçekliğe daha yaklaştırmış olduğu iddia edilemez. Bu durumda insanoğlunun yapabileceği tek şey, mümkün olduğu kadar çok teorik yaklaşıma hayatiyet alanı sağlamak ve insanlara tercih özgürlüğü olanağı vermektir. Bu rekabetçi ortam bir karşılıklı ikna arayışına yol açacak ve her iki tarafın üzerinde anlaşabileceği alanlar ve ölçütler çerçevesinde bazı konsensüsler sağlanabilecektir. Ancak bu durum beklenen bir sonuç olmaktan ziyade, diyalog ve samimi gayret gerektiren bir konudur ve çoğu kez gerçekleşmeyecektir. Hiçbir insan akıl kullanarak teoriler karşısında nötr olabilecek bir mukayese ölçütü üretemez. Ancak iki teorinin yandaşları aralarında yaratacakları açık iletişim ve eleştiri ortamında, akıl yoluyla bir ortak anlam dünyası yaratabilirler; veya en azından ötekilerini kendi anlam dünyaları içinde anlayabilirler. Görüldüğü gibi yorumsamacı bilim felsefesi bir bilgi edinme kavramı olmanın yanında demokrat bir zihniyetin bilim alanına taşınmasıdır. Demokratlığın çıkış noktası olan bilinemezci felsefi temel üzerinde, çoğulcu ve katılımcı bir bilim dünyasının oluşturulması ve korunması projesidir.

MODERNİTE VE SONRASI

Söz konusu ettiğimiz epistemolojik pozisyonların ve zihniyetlerin hemen hemen her dönemde savunucusu olmuş insanlar bulunabilir. Bu pozisyonlar tarihsel süreç içinde gelişmekten ziyade, antropolojik bilgilerden de anlaşıldığına göre, bugünkü anlamıyla insanlığın başından beri geçerlidir. Ancak doğal olarak içleri dolmuş, zenginleşmiş ve tutarlı teorilere dönüşmüşlerdir. Öte yandan bu zihniyetlerin toplumsallaşması ve tüm toplum için geçerli kültürel yapılara dönüşmesi tamamen tarihsel ve coğrafi faktörlere bağlı bir olgudur. Diğer bir deyişle farklı zihniyetlerin varlığı, bu zihniyetler doğrultusunda toplumsal yapıların oluşmasını garanti etmez. Ancak toplumların önüne, yolu çok uzun olsa da, bir tercih yelpazesi çıkarır. Her toplum alışmış olduğu kültürel yapı içinde kendini yeniden üretir ve sanki tek varolma biçimi oymuş gibi davranır. Zihniyetler düzeyinde bir analiz ise toplumların sırtlarını dayadıkları bu "geleneği" sarsar. Bir toplumun kendi zihniyetini tartışmaya açması, o ana kadar kendiliğinden yapılmış ve kanıksanmış tercihlerin irdelenmesine yol açar.

Öte yandan bazı dönemler ve özel konjonktürler bu tür bir irdelemeyi daha genel ve anlamlı hale getirebilirler. Bu yüzyılın son çeyreği batıda yeni yapılanmaların ve batı/doğu ilişkilerinde hızlı bir değişimin söz konusu olduğu bir dönemdir. Aynı dönem modernitenin kendi açmazlarıyla yüzyüze gelmesine de şahit olmuştur. Liberalizmin 19. yüzyılın başından beri taşıdığı sorunlar günışığına çıkmış, vatandaşlık tanımı kendisinden beklenen işlevler karşısında yetersiz kalırken, ahlaki relativizm toplumsal çözülmeyi daha da besleyerek batı toplumlarını birarada tutan normların sorgulanmasına neden olmuştur. Tüm bu olgular, kapitalizmin ulus-devlet çerçevesini zorladığı, küreselleşmenin

batılı değer yargılarını ve yaşam biçimini denetimsiz bir şekilde tüm dünyaya yaydığı bir süreçte cereyan etmiştir. Böylece küreselleşme tüm olumlu ve olumsuz yönleriyle global bir standartlaşma eğilimine yol açmış ve tüm dünyayı belki de ilk kez aynı sorunlarla karşı karşıya getirmiştir.

Alışık olunan hiyerarşilerin ve dengelerin herkes için yok olduğu bu tür ortamlarda, toplumsal yapıların kültürel dayanaklarının irdelenmeye başlanması doğaldır. Hızlı, kontrolsüz ve çok yönlü değişimin getirdiği yıpranma; tüm toplumlarda bir yandan yeni kimlik arayışlarına neden olmuş, öte yandan bir özeleştiri süreci başlatmıştır. Toplumsal yapıya, tarihe ve kendisine yönelik bu eleştirel bakış ister istemez bir zihniyet analizini ima eder. Hiçbir toplumun var olan toplumsal yapıya ve yaşama biçimine mahkum olmadığı, bunun bir tür seçim anlamına geldiğinin bilinci; bugün tüm dünyada "geleceği" bir ahlaki ve siyasi tercih tartışmasına konu etmektedir. Uzun yıllar relativizm ile otoriter zihniyet arasına sıkıştırılmış olan siyasi tercihler, her ikisinin de ardarda yıpranmasıyla, diğer zihniyetlerin olası birer alternatif haline gelmesine yol açmıştır. Ataerkilliğe dayanan İslami toplum modeli doğu/batı ikileminde doğuya bir "yeniden doğuş" imkanı verirken, batı kendi içinde demokratlık temelinde yeni bir toplumsal sözleşmenin olasılığını zorlamaktadır. Demokratlık yönünde alınacak yol, sadece batının güç dengesindeki üstünlüğünden dolayı değil, bu zihniyetin kendi içsel gücü nedeniyle de diğer toplumlara sirayet edecek ve direnmeye kalkan toplumlarda çok ağır iç sorunlar yaşanacaktır.

Doğal olarak, geleceğin demokrat toplumsal yapılara gebe olduğunu öne sürmek, bu değişimin kaçınılmaz olduğunu ima etmez. Tam tersine bu değişim, en az geçmişteki toplumsal değişimler kadar insan iradesine ve siyasete bağım-

lı olacaktır. Ancak her değişim süreci kendine uygun bir siyaset anlayışı ürettiği gibi, her siyaset yapma biçimi de bir değişim sürecini ve gelecekteki toplumsal yapıyı etkiler. Demokrat bir toplumun oluşmasını hedefleyen bir siyaset, bu nedenle toplumun anlaşılmasına yönelik olmak ve bilgi üretme faaliyeti ile siyasi çabayı bütünleştirmek zorundadır. Bu ise kendi zihniyetimizin köküne kadar gitmeyi gerektirir...

"Tarihe sahip" bir yaratık olsa da, insanoğlunun kendi tarihine sahip çıkma şansı genellikle pek fazla değildir. Bu fırsat önüne çıktığında kullanmamak ise sadece bir zihniyet meselesi değil, ahlaki bir sorumluluktur.

Liberalizmi anlamak: temeller, işlevler ve ikilemler

Tarihin her döneminde insanoğlu, kendi yaşadığı zaman diliminin geçmişe kıyasla bir ilerleme olduğunu düşünme ihtiyacı içinde olmuştur. Ancak kapitalizmin getirdiği maddi ve zihinsel açılımın aydınlanmacı bakışla beslenmesi ile, bu duygu apaçık bir gerçeklik olarak algılanmaya başlanmıştır. Ne var ki bu, basit bir psikolojik yanılsama değildir. Gerçekten de bu yüzyıllar içinde insanoğlu, kendimizi sarmalayan dinsel ve yarı-dinsel tanımlama çerçevelerinin dışına çıkmış; aklı ve duygularıyla kendine has bir varlık olarak "özgürleşmiştir". Tekçi ve total felsefelerin zayıflaması, bireyler arası mukayeselerde ve toplumsal düzenin kurgulanmasında daha ihtiyatlı yaklaşımlara yol açmıştır. Nihayet 18. ve 19. yüzyıllar yeni bir paradigmanın sistematik hale gelmesine şahit olmuş, bu yeni paradigma içinde şekillenen ve "liberalizm" adını alan toplum ve siyaset teorisi, yaşanmakta olanı meşru kılmıştır.

Var olandan hareket etse de, liberalizm esas olarak normatif bir teoridir. Dünyayı açıklamaktansa "doğru" bir dünyanın nasıl olması gerektiğini anlatır. Kendi haline bırakılmış "doğal" süreçlerin hikmetine inanır, bağımsız ve özgür bireylerden oluşan bir toplum hayal eder. Bu; çoğulcu, kar-

şılıklı saygı ve hoşgörüye dayanan bir toplumdur. Dolayısıyla toplumu oluşturan bireylerin de aynı moral sınırlar içinde hareket etmeleri beklenir. Bu noktada liberalizm bir paradoksla karşı karşıya kalır: Herkesin liberal olmadığı bir ortamda hoşgörüyü sağlamak ne ölçüde olanaklıdır? Diğer bir deyişle, hoşgörüsüzlüğü savunan kişilerin varlığında hoşgörü savunusu ne derece anlamlıdır? Böylece liberalizm öncesi zihni çerçevelerin, zimni veya açık olarak kullandıkları otorite kullanım dışına atılmakta, ancak yerini çözümü olmayan bir ikilem almaktadır. Hoşgörüsüzlere hoşgörü gösterilmesi durumunda, bu kimseler hiçbir tehdit altında kalmadan hoşgörü sistemini baltalayacaklar; öte yandan hoşgörüsüzlere hoşgörü gösterilmez ise, sistemin dayanağı olan moral ilkelerden biri ihlal edilmiş olacaktır. Bu noktada liberaller teori tarafından kapsanmayan bir öncüle başvurmakta, ve "her sistemin kendini koruma hakkını" öne sürerek hoşgörüsüzlere hoşgörü gösterilemeyeceğini savunmaktadırlar. Ne var ki toplumun tüm bireyleri liberal hale gelmedikçe hoşgörüsüzlerin varlığı sona ermeyecektir. Bunun ütopik bir durum olması bir yana, bugün Türkiye toplumunun bazı kesimlerinde İslamiyete karşı var olan tedirginliğin gösterdiği gibi bazı grupların diğerlerini potansiyel olarak hoşgörüsüz bulmaları da son derece olağandır. Dolayısıyla hoşgörüsüzlüğün sıfırlanma ihtimalinin olmadığı böylesi bir ortamda, zincirleme bir şekilde herkes hoşgörüsüz olacaktır. Diğer bir deyişle liberalizm, hoşgörüyü savunan, ancak açık veya zimni hoşgörüsüzlerin varlığı veya tehditi nedeniyle hoşgörüsüzlüğe mahkûm bir sistem haline gelmektedir. Ancak hoşgörüsüzlerin varlığı genelde insani bir durum olduğuna göre, paradoksun nedeni hoşgörüsüzler değil, teorinin kendisidir.

Nitekim liberal teori açısından temel kavramlardan biri olan "toplumsal sözleşme" anlayışı teorideki zaafı daha

açık hale getirmektedir. Toplumsal sözleşme, söz konusu toplumdaki tüm bireylerin bir araya gelerek (veya zımnen) birlikte yaşama koşulları ile ilgili olarak ortak bir çerçeve saptamaları şeklinde ifade edilebileceğine göre; sözleşme yapmış bir toplumda sistemden memnun olmayan kimsenin kalmamış olması gerekir. Bu durumun gerçekleşmesinin ancak teorik bir ihtimal olması nedeniyle, "herkesi tatmin etmenin mümkün olmadığı" kabulü yardıma çağrılmakta, ve liberalizm kaçınılmaz olarak "çoğunluğun" toplum anlayışına dönüşmektedir. Ne var ki, eğer sistemin meşruiyeti bir çoğunluktan kaynaklanıyorsa, çoğunluğun farklı bir modeli tercih etmesi durumunda toplumsal sözleşmenin de değişmesi gerekecektir. Görüldüğü gibi kendi meşruiyeti için relativist bir pozisyondan medet uman liberalizm aynı pozisyonun kendi karşısına bir tehdit olarak çıkmasına katlanmak zorunda kalmaktadır. Oysa liberalizm, tüm zamanlar ve toplumlar için geçerli bir toplum modeli önerme iddiasındadır ve liberalizmin felsefi düzlemdeki gerçek paradoksu budur. İnsanlık için bir "doğal ve ideal" durum sunduğunu iddia eden bu yaklaşım, toplumun sadece bir bölümünün sisteme ilişkin talebine dayanmakta ve toplumdaki öteki grupları kendi tanımladığı bir "hoşgörüsüzlük" kategorisinin içine hapsetmektedir.

Sonuç olarak liberal toplumsal sözleşme gerçek toplumu yansıtmaktan ziyade, topluma bir "ideal durum" sunmaktadır. Ancak toplumda bu konuda bir görüş birliği olması ihtimali çok az olduğuna göre, bu "ideal durum" gerçekte toplumun bir bölümünün tercihidir. Toplumdaki hangi grubun tercihlerinin idealize edileceği ise güç dengelerine bağlı olacaktır. Bu nedenle liberalizm, insanlık için önerilen bir ütopya değil, belirli bir tarihsel kesitte güç kazanmış toplumsal kesimlerin hayat anlayışlarının yansımasıdır. Statükoyu beslemekte ve var olana meşruiyet kazandır-

maktadır. Bu açıdan liberal teori, kapitalizmin ve onun yarattığı yan ürünlerin felsefi düzlemde doğrulanması ve siyasi düzlemde yaşatılması çabasıdır.

KAPİTALİZM, ULUS-DEVLET VE LİBERAL DEMOKRASİ

Liberal teori son beş yüz yıl içinde bir dünya sistemi olarak yaygınlaşan, ortak ve yeknesak bir zihinsel ve yaşamsal çerçeve yaratan kapitalizmin içinde yeşermiştir. Temelde toplumsal yaşamın iktisadi yönünü ön plana çıkaran bu sistem, aynı süreç içinde kendisiyle uyumlu ve kendi içinde anlamlı siyasi yapılanmalara ve düzenlemelere de ortam sağlamıştır. Ulus-devletlerin bugünkü varlığı ve liberal demokrasi dediğimiz birlikte yaşama kodu, tarihsel süreç içinde kapitalist sistemin doğal uzantıları ve/veya müttefikleri olmuştur. O kadar ki, günümüzün sistematiği ve anlam dünyası içinde bu üç unsurun bir bütünün birbirini tamamlayan ve besleyen parçaları olduğunu söylemek mümkündür. Kapitalizm, ulus-devlet ve liberal demokrasi, aynı ortak felsefi paradigmaya ve dolayısıyla aynı ortak epistemolojik pozisyona dayanmaktadır. Bu relativist bir paradigmadır ve tarihsel açıdan kendisinden önceki tekçi ve mutlakiyetçi anlam dünyalarına kıyasla insanın özgürleşmesine yönelik bir adımdır. Öte yandan bu paradigmaya tekabül eden tarihsel süreç, kendiliğinden ve doğal bir süreçtir. Diğer bir deyişle bugün karşımızda olan, veya içinde yaşamakta olduğumuz düzen doğal bir durumdur. Liberal teorinin yaptığı ve onu çıkmaza sürükleyen şey ise bu (bir) doğal durumun (tek) "doğal durum" olarak algılanmasıdır.

Tarihin karşımıza çıkardığı tüm doğal süreçler gibi kapitalizm de, birbirinden göreli bağımsızlığa sahip irili ufaklı birçok toplumsal eğilimin, belirli dışsal koşullar altında ve kendi iç dinamikleri sonucu, niteliksel açıdan farklılaşan

bir bağlam içinde yeniden bütünleşmelerine dayanır. Böylesi değişimlerde toplumsal yapıyı oluşturan öğelerin anlamları ve işlevleri dönüşüm geçirir ve yeni eğilimlerin oluşmasına yol açar. Mübadelenin, paranın, kazanç için yapılan üretimin tarihte hep var olmasına karşın, kapitalizm bu unsurların sınırlarını, niteliklerini ve aralarındaki bağları tamamen farklılaştırmıştır. Kapitalizm, herşeyin mübadeleye ve metalaşmaya konu olduğu, dolayısıyla da iktisadi alanın diğer alanlar karşısında sürekli genişlediği bir süreçtir. Bu süreç içinde "sermaye", kendisini sınırsız bir şekilde genişleterek yeniden üretir ve metalaşmaya hem olanak sağlar, hem de metalaşmayı anlamlı kılar. Bu son derece dinamik süreç kar motivasyonunun neden olduğu hareket alanını da genişletir ve bireylerin kar amacıyla iktisadi faaliyetler arası geçişlilik ve seyyaliyet kazanmaları, sonuçta toplumsal yapı içinde iktisadi olanla kültürel olanın bağını kopartır. İnsanlar giderek daha fazla, bir iktisadi ajan olarak algılanırlar ve öyle davranırlar. Bu esneklik, maddi refahın hem bireysel hem toplumsal düzeyde yaşam biçimini değiştirmesine yol açar. Böylece kapitalizm, belki de tarihte ilk kez, değişim dinamiğinin toplum tarafından içselleştirilmesine; bireylerin ve toplumun kendi kaderlerine sahip birimler olarak görülmelerine neden olmuştur. Bu kabulün doğal sonucu olarak kar motivasyonu o döneme dek sahip olmadığı bir işleve, yani rasyonel bir düzenleyicilik ve ilerlemecilik misyonuna sahip olur. Doğal olarak bu misyonun taşıyıcısı olan insanlar da, kendi çıkarı peşinde koşan, bağımsız ve rasyonel birimlerdir. Rasyonalitenin doğal sonucu olarak, her insan kendi çıkarını bilen ve bu çıkar için eylem yapan bir "bireydir"; ve herkesin kendi rasyonalitesini takip ettiği bir toplumda bu çıkarları niteliksel açıdan mukayese etmek mümkün değildir. Böylece gerçekliğin tasvirinden hareketle adım adım normatif ve relativist bir pozisyona ulaşıyoruz. Kapitalizmin işleme mantığının

"doğal durum" olarak algılanmasına yol açan liberal teori, kapitalizmin kendi haline bırakıldığında optimum sonuç vereceğini, ve bireyler arası niteliksel mukayeselerin anlamsız, hatta imkansız olduğunu savunmaktadır.

Niteliksel mukayesenin dışlanması sonucu, toplumsal refah da ancak nicelleştirilebilir varsayılan bireysel refahların birbirine aritmetiksel olarak eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Toplumsal her eylemin bazı kişilerin lehine, bazılarının ise aleyhine olacağı düşünüldüğünde, toplam sonucun yüksekliği refahın dağılımını da meşru kılmaktadır. Bir yandan var olan de facto bölüşüm mekanizmaları karşısında kabullenici bir tavır sergilenmekte; öte yandan toplumsal kararların alınması için tek meşru yol çoğunluk sistemi olmaktadır. Çünkü herkesin bağımsız ve niteliksel olarak mukayese dışı olduğu bir siyasal çerçevede, oy sayısından başka hiçbir dayanağımız kalmaz. Bağımsız bireylerin birbirine "dokunmayan" özgürlük alanları üzerine inşa edilmiş olan liberal demokrasi, böylece "oy verme" ve "çoğunluğun iktidarı" kavramlarının "doğal" bir düzenleme olarak algılanmasına neden olmuştur.

Ancak özgürlüğün felsefi bazda bir tür içe kapalılık ve ilişkisizlik şeklindeki liberal tanımı, bu özgür bireyleri toplumsal kontrolün dışına çıkarmaktadır. Kötü niyetli bireylerden gelebilecek muhtemel tehlikeler karşısında; bireylerin "ilişkili" olmaları varsayımını gerektiren toplumsal normlara sahip olmadığımıza göre, tek çare zor kullanımı, yani devlettir. Burada karşımıza yeni bir sorun çıkmaktadır. Devletin tüm toplumu kapsayacak bir varlık olması gerektiğine göre, hangi devlete tabi olunacağı çoğunluk kararı ile saptanamaz. Bireylerin bugünkü eğilimlerinin dışında olanların tümünü tek ve aynı devlete bağımlı kılacak bir sebep gerekmektedir. Tarihsel süreç içinde, kültürel birlikteliklere

ve ortak mirasa sahip, kendi kendini yönetme hakkına haiz "ulusların" doğması bu boşluğu doldurmuştur. Her ulusun bir devlet şeklinde örgütlenme hakkı, neticede her devletin kendine bir ulus yaratma hakkını da getirmiştir. Çünkü önemli olan, ulus-devlet birlikteliği sayesinde tüm sistemin bir arada tutulabilmesinin hukuksal ve manevi temelinin yaratılmasıdır; o noktaya nasıl varıldığı değil. Bu birlikteliğin temel kavramı olan "vatandaşlık" liberal çerçeve içinde, eşit ve birbirinden kopuk bireyleri devlete bağlar; ve aynı zamanda onların ulusa bağlılığını formelleştirir. Vatandaşlar liberal demokrasinin ajanlarıdır. Serbestçe siyasi sözleşmelere girerler, seçerler ve seçilirler. Böylece vatandaşlar hem devlet karşısında hukuksal açıdan hem kendi aralarında toplumsal karar mekanizmalarına katılım açısından eşitlenirler. Bu eşitleme, fikirsel boyut dışında, her türlü azınlık kavramını anlamsız ve hatta olanaksız hale getirir. Öte yandan fikirler de zaman içinde değişebileceği gibi, bireyler farklı konularda farklı miktarda yandaş bulacaklardır. Diğer bir deyişle fikirsel azınlıklar bile geçici veya kısmidir; ve mutlak anlamda bir fikirsel azınlıktan sözedilemez.

Görüldüğü gibi, nasıl kapitalizm iktisadi alanda bağımsız ve eşitlenmiş bireylere (tüketicilere/üreticilere) gerek duyuyorsa, liberal demokrasi de siyasi alanda aynı şekilde bağımsız ve eşitlenmiş bireylere (vatandaşlara) gerek duymaktadır. Ulus-devlet ise insanın iktisadi ve siyasi alandaki eylem gücünü tek bir pota içinde kapsamakta; bu iki alanın birlikte ve aynı hukuksal çerçeve içinde var olmalarını sağlamaktadır. Her iki alanda da, bireyler kendi çıkarlarının farkında olan rasyonel varlıklardır. Nasıl ki bireylerdeki kar motivasyonu toplumun iktisadi refahını sağlıyorsa; aynı bireylerin kendi önerilerini siyasi düzlemde geçerli kılma dürtüleri, toplumun yönlendirilmesi açısından optimum

noktaların sağlanabilmesinin garantisidir. Öte yandan hem kapitalizmin hem de liberal demokrasinin dayandığı paradigma, niteliksel mukayeseleri olanaksız kılmakta, nicelleştirilebilir olanla yetinmektedir. İktisadi açıdan bakıldığında, bireylerin çabaları mukayese edilememekte, ancak bu çabaların sonucu olan yararlar ele alınabilmektedir. Siyasi açıdan da bireylerin inanç ve değerleri konu dışına atılmakta ve sadece toplumsal önerilerin ne derece talep bulduğuna bakılmaktadır. Her iki alanda da meşruiyetin kaynağı ilişkisiz hale getirilmiş bireylerin varlığı ve çoğunluktur. Demokratik mekanizmayı serbest piyasa mantığının siyasi alandaki yansıması haline getiren bu relativist anlayışın sonucu olarak bireyler de statükoya razı olmak ve üstelik statükoyu adil bulmak zorunda kalmaktadırlar.

Çabanın doğrudan dikkate alınmadığı ve sadece piyasa mekanizmasının takdir ettiği yararlılıkla ölçülebildiği bir sistemde, elde ettiği yarardan memnun olmayan bir bireyin yapabileceği tek şey çabasını değiştirmektir. Dolayısıyla eğer bir birey çabasını değiştirmiyorsa, var olan yarar (gelir, servet) dağılımına razı demektir. Süreç içindeki herhangi bir noktada, insanların o an için dağılıma razı olmuş olmaları gerektiğini düşünürsek, söz konusu dağılımın adil olduğuna da savunmak durumunda kalırız. Aynı şekilde sırtını ulus-devlet tanımına dayayan liberal demokrasi kültürel açıdan yeknesak bir toplum varsayımıyla inanç ve değerleri doğrudan muhatap almamaktadır. Bu durumda eğer topluma yapılan öneriler talep bulmuyorsa, bu önerilerin kaynaklandığı zihinsel temelin değiştirilmesinden başka çare gözükmemektedir. Dolayısıyla, değerlerini değiştirmemekte inat eden birinin bunun sonuçlarına razı olduğunu söylemek meşru hale gelmekte ve siyasete yansıyan kültürel statüko adil bir konum kazanmaktadır.

Liberal teori, var olanın kabülüne ve meşrulaştırılmasına yol açan bu relativist paradigmanın siyaset felsefesini oluşturmaktadır. Kapitalizm, ulus-devlet ve liberal demokrasiyi birlikte mümkün ve anlamlı kılan temel varsayımları ve değer yargılarını ortaya koymakta; bu ideolojik bakışın dayandığı relativizme ve onun epistemolojik temellerine ışık tutmaktadır.

LİBERALİZM VE RELATİVİZM

Liberal teoriyi oluşturan kavramlar içinde en önemlisi, arka planda kalmasına (tutulmasına) karşın liberal tezlerin de çıkış noktası olan "kendiliğinden düzen" fikridir. Toplumsal sistemlerin, müdahale edilmediği zaman toplum için en yararlı sonuçlara ulaşacağı varsayımına dayanan bu anlayış, müdahalesizliği "doğal" kavramının temeline yerleştirmektedir. Buna göre özellikleri ne olursa olsun, bir toplumsal sistem müdahale dışı kaldığı sürece doğal bir düzen oluşturur. Bu noktada liberal anlayış, sistem teorisinin "doğal" kavramını sosyopsikolojiye taşıyarak mantıksal (ve ideolojik) bir sıçrama yapmaktadır. Çünkü liberal teoriye göre doğal düzen aynı zamanda insanın doğasına en uygun olan düzendir. Böylece daha baştan var olan toplumsal yapıya ilişilmemesi gereği ortaya çıkmakta, bu ise toplumun kendi geleceği ile ilgili siyasi iradesini kullanmasını engellemektedir.

Doğal düzen aynı zamanda bir denge durumudur, çünkü düzenin insan doğasına uygunluğu, o düzeni değiştirme arzularını ortadan kaldıracağına göre; sistem dengede kalacaktır. Bu sistem tek tek her bireyin, ortaya koyduğu çabalar ve elde ettiği yararlar açısından, kendisini sistemle dengede hissettiği bir durum yaratacaktır. Dengenin somut olarak yaratılması ise "piyasa sistemi" sayesindedir, çünkü bu

sayede bireyler hangi çabalara yöneleceklerini bilmekte ve toplumsal refahtan olası en büyük payı alabilmektedirler. Piyasa sistemi bireylerin tek tek kendi doğal denge noktalarına gelmelerini garanti etmekte; ve insanın doğasına da uygun olan bir mekanizma böylece "adil" bir düzene yol açmaktadır. İktisadi alanda fiyat mekanizması ile sağlanan çaba/yarar karşılıklılığı bireysel adaletin temeli haline gelince, piyasa sisteminin üzerine inşa edilen doğal düzen kavramı da toplumsal adaletin taşıyıcısı olmaktadır. Böylece kendiliğinden düzen kavramından piyasa sistemine ulaşan liberal teori, toplumun etkinlik sorununu çözmekte; piyasa sisteminden geriye dönerek tekrar kendiliğinden düzene ulaşarak ise toplumsal adalet sorununu yanıtlamış olmaktadır. Üstelik bu zihinsel gidiş-geliş, birey ile toplum arasındaki ve gerçeklik ile ideal arasındaki muhtemel çelişkileri de çözmektedir. Kendiliğinden veya doğal düzen, etkinlik ve adalet sorunlarını hem birey hem toplum düzeyinde birlikte ve aynı anda çözdüğü gibi; bu sorunların çözümleri neredeyse insan doğasında saklıdır ve "kendiliğindenlik" bu doğanın dışavurarak toplumsallaşmasına neden olmaktadır. Bu nedenle de birey ile toplum arasında tam bir uyum söz konusudur. Diğer taraftan "doğal düzen", hem toplumlar için en uygun düzenlemeyi oluşturması nedeniyle gerçekliğimizin bir parçası, hem de ulaşılması gereken bir idealdir. Liberal teori, bir yandan bugün var olan düzenin müdahale edilmediği oranda "doğal düzene" yaklaştığını savunmakta; öte yandan; "doğal düzeni" bir ideal tip olarak toplumun geleceğine yerleştirmektedir. Böylece liberal teori, dünyevi cennet vaadini bugüne taşıyarak var olan sistemin ideolojik savunuculuğunu yapmakta; aynı zamanda gerçeklikle ideali bütünleştirerek insanı razı ve memnun olması gereken bir anlam dünyasına ve toplumsal sisteme mahkum etmektedir.

İnsanın ve toplumun bugünle gelecek arasına sıkışması; ve etkinlik ve adalet sorunlarının, var olan sistemin müdahaleden arındırılarak ona uyum sağlanmasıyla elde edileceği tezi, relativist bir pozisyondur. Çünkü insan doğasına uygun bir düzenin varlığında, insanların bu düzeni değiştirmeye yönelik iradi çabalarının anlamı ve meşruiyeti kalmaz. İnsan iradesinin sadece iktisadi tercihlere yansıyabildiği ve kimsenin tercihinin birbirinden doğrudan etkilenmediği bir yapıda, "doğru" tamamen göreli ve kişiye has hale gelir. Ortak bir doğru arayışı anlamsızlaşır, çünkü hem "doğal düzen" bunu zaten bize sağlayacaktır, hem de bireysel doğruların mukayesesi imkansızdır. Böylece, bir başka insanı da kapsayacak şekilde bir "doğru" önermesi yapma imkanı, insanın elinden alınmaktadır. Bu ise, bizi liberalizmin "birey" tanımına getirir.

Liberal teorinin öngördüğü "birey" toplum içinde tek başına, yalnız ve bağımsızdır. Ölçülebilir haz ve acılara sahip olan birey kendi hedonizminin doğal uzantısı olarak, dışardan bir bakışla yargılayamayacağımız bir rasyonaliteye sahiptir. Bu rasyonaliteyi anlayamasak bile, her bireyin kendi rasyonalitesine sahip olduğu gerçeğinden eminiz. Dolayısıyla bireysel tercihlerin, bireyin dışından kaynaklanan doğruları ve yanlışları yoktur. Öte yandan bireysel hazlar, piyasa mekanizması sayesinde ölçülebilir iktisadi tercihlere yansımakta, ve bu bağlamda bir mukayese olanağı yaratması nedeniyle, varılmış olan "denge" noktasına meşruiyet kazandırmaktadır. Bu birey seçme yeteneğine sahip olan, ancak bu yeteneğini sadece iktisadi alanda kullanan bir varlıktır. Kendi iktisadi tercihlerinin dışına taşan hiçbir konuda gücü yoktur, veya bu konulara ilgisizdir. Toplumu oluşturan temel birim olmaktan gelen ontolojik bir üstünlüğü vardır, ancak toplumsal düzenin oluşturulmasında herşeyi kendi haline bırakmayı tercih eder. Dolayısıyla li-

beralizmin bireyi, kendisine çizilmiş sınırlar içinde, yani bireysel iktisadi tercihlerinde, neredeyse mutlak bir hareket alanına sahipken, onun dışındaki her şeyi kendiliğindenci bir akışa havale etmektedir. Bu birey "doğal düzeni" oluşturan etken bir varlık değil, "doğal düzenin" sürdürülmesi için gerekli olan özelliklere sahip edilgen bir varlıktır. Bu anlamda liberal bireyin ontolojik önceliği bir yanılsamadır, çünkü esas önceliğe sahip olan doğal düzenin kendisidir. "Doğal düzen" mantığı, atomize bireylerden oluşan ve bireylerarası ilişki alanını kuru bir sözleşme düzenine çeviren bir sistem önermektedir. Bu sistemde eşitlik, piyasa sistemine ve liberal demokrasi sürecine katılma ile tanımlanmakta; özgürlük ise, bu katılıma hak sahibi olmaktan gelen teknik bir düzenlemeye ve bireylerin birbirlerine ilişmeden "istedikleri gibi" yaşamalarına dönüşmektedir.

Liberal teorinin en güçlü yönlerinden biri olduğu iddia edilen "özgürlük", gerçekte sadece bireyin kendi kendisiyle ilişkisi içinde anlamlı olan bir kavramdır. Her bireyin özgürlük alanının diğerininkiyle çizilmesi, bir yandan özgürlüğü içe dönük ve kısır bir eylem alanına dönüştürmüş; öte yandan onu, insanları birbirinden ayıran bir toplumsal mekanizma haline getirmiştir. Bu anlamda özgürlük aynı zamanda bireyler arası nötr bir boşluktur ve bireylerin kişisel alanlarının birbirine değmemesini sağlamaktadır. Bireysel eylemler bu boşluğu daraltmadığı sürece her birey kendi kendine istediği kadar özgür olabilir. Aynen "birey" konusunda olduğu gibi, liberalizmin "özgürlük" kavramı da, düzeni etkilemenin ve niteliksel değişimlere yönelik eylem yapmanın hareket alanını değil; kendini korumaya yönelik edilgen bir tavrı tanımlar. Bu yaklaşım, piyasa ekonomisini ve liberal demokrasiyi mümkün kılar ve doğal düzenin meşruiyetini besler. Böylece bu kez de özgürlük, doğal düzenin gereksindiği ebatlara ve niteliğe indirgenmektedir.

Özgürlüğün bireyselliği, bireylerin atomize hareketleri ile birleşince; toplumsal açıdan özgürlük, kendini doğal düzenin kendiliğindenliğine terketmekten başka bir eylem biçimi ima edemez. Doğal düzenin tahakkümü ve belirleyiciliği altındaki liberal "özgür birey", relativist bir zihniyete mahkumdur. Sadece kendini tanıyan ve kendini ancak iktisadi alanda toplumsal anlamı olan bir şekilde ifade edebilen bu varlık; kendisini diğerleriyle niteliksel açıdan mukayese etmekten aciz olduğu gibi, toplumun geneli için neyin doğru olduğunu da bilemez ve bu alandaki önerilerinin meşruiyeti yoktur. Liberalizmin "özgür bireyi" kendine biçilmiş hareket alanının dışında oluşan dengelere razı olmak durumundadır; ve doğal düzenin gideceği yönü bilmese de, daha iyisini "bilme" yetisine sahip olmadığı - ve kimsenin böyle bir yetisi olmadığı için, kendini "doğal düzene" tabi kılar.

Bu anlayışın doğal sonucu olarak bireyin ve özgürlüğün korunması, ancak doğal düzenin sağlanması ve korunması ile mümkün olmaktadır. Sadece atomize özgür bireylerden oluşan bir sistemde, düzene yönelik tehlikeler ise gene aynı özgür bireylerden gelecektir. Böylece her özgür birey, diğer özgür bireylerin engelleyemeyeceği düzen bozucu davranışlarından korktuğu için, kendi özgürlüğünün bir bölümünden vazgeçmeye hazır hale gelir. Bu ise, bir hukuk düzeninin ve gerekli yaptırım gücüne sahip bir devletin varlığını gerektirir. Böylece özgürlük alanları daha da daralır ve bireyler arası nötr alan genişleyerek devlet tarafından doldurulur. Şimdi devlet piyasa sisteminin ve liberal demokrasinin koruyucusu ve kuramsal olarak doğal düzenin müdahalesizce çalışmasını sağlayacak bir emanetçidir. "Özgür bireyin" doğal düzene öncelik verecek şekilde tanımlandığı düşünülürse; devlet, özgür bir toplumun kerhen razı olduğu bir kurumsal yapı değil, "doğal düzen"

mantığının zımni bir tamamlayıcısıdır. Ne var ki devletin tüm diğer toplumsal aktörlerden daha güçlü olması ve devlet adına hareket edecek olanların da eninde sonunda o güvenilmez "özgür bireylerden" oluşması, iktidarın masum bireylere karşı kullanılma ihtimalini gündeme getirir. Bu nedenle liberal teori devletin sınırlanması gereğine özel bir önem atfeder ve siyaseti iktidarın sınırlanması olarak tanımlar. Ancak bu sınırlamanın miktarının tayini bireylere bırakılamaz, çünkü her bireyin bu konudaki fikri farklı olabilecektir ve hiçbir bireyin doğruyu bildiğine dair meşruiyeti yoktur. Bu nedenle sınırlamanın derecesi ve meşruiyeti bizzat "doğal düzenden" kaynaklanmalıdır. "Doğal düzen" kavramı merkezi gücün niteliği ve sınırlarını da belirlediği gibi; bireyle başladığı tanımlama sürecini devletle bitirmekte ve kendi içinde bütünlüğü olan total bir toplumsal model yaratmaktadır. Bu, aynı zamanda zorunlu bir modeldir. Çünkü eğer devlet "doğal düzen" tarafından tanımlanmaz ise, devletin müdahaleci gücü "doğal düzeni" değiştirebilir; ve düzenin sabit kalması, dolayısıyla "doğallığı" tehlikeye girer. Böyle bir durum karşısında ise, artık bireyi ve özgürlüğünü sınırlayıcı ve ayırımcı kalıplar içinde tutmak mümkün olmaz.

Bir bütün olarak mantıksal dayanakları irdelendiğinde liberal teori totolojik bir önermedir. Bir "doğal düzenin" varlığı tezinden hareket etmekte ve toplumsal yapının aktörlerini ve ilişki alanlarını buna uygun olarak tanımlayarak aynı "doğal düzenin" varlığını meşru kılmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla gerçekliğin dışında "tavanda asılı duran" bir model yaratır ve bu modelin gerçekliğe tamamen tekabül ettiğini savunur. Liberal teorinin ve dolayısıyla betimlediği toplumsal modelin iç tutarlılığının sağlanma çabası gerçeklikten kopuşu daha da hızlandırmış; teorinin "kendini koruma içgüdüsü" tamamen içe dönmesine ve tüm referans-

larını modelin kuramsal kurgusunda aramasına yol açmıştır. Bu yaklaşımın sonucu olarak modelin temel öznesi olduğu öne sürülen "bireyler" ve onların eylem alanı olarak tanımlanan "özgürlük", iradi özelliğini yitirmekte ve modelin genel yapısının hiçbir şekilde etkilenmeyeceği noktaya kadar daraltılmaktadır.

Modelin asli öğelerinin edilgenleştirilmesinin ve etkinliklerine sistemi koruduğu oranda izin verilmesinin meşruiyeti ise, liberal yaklaşımın relativist bir zihniyet üzerine oturmasından kaynaklanmaktadır. Liberalizm hem bilgi, hem eylem, hem de ahlak bağlamında relativisttir. Bireyin toplumsal gerçeklik karşısındaki bilgi edinme gücü sınırlı ve eksiktir. Kendi arzu ve ihtiyaçlarına ilişkin olarak, rasyonel davranışlar geliştirecek kadar bilgili gözüken birey, en yakınındaki kişiyle ilgili olarak bile bunu beceremez. Bu teorinin zorunlu bir tercihi gibi gözükmektedir, çünkü aksi halde bireyler arası ilişkilerin de rasyonalite üretebileceğini, diğer bir deyişle bireylerin birlikte karar alma süreçleri yaratmalarının mümkün olduğunu varsaymak gerekecek; bu ise, doğal düzeni bozabilecek bir güç odağı yaratacaktır. Bireyin genel düzenin nitelikleriyle ilgili "doğru" bilgi sahibi olması da mümkün değildir. "Doğal düzen" herhangi bir bireyin anlama yetisini çok aşan özelliklere ve detay zenginliğine sahiptir. Bireyin bu alanda sahip olduğu tek güvenilir "bilgi", "doğal düzenin" en sağlıklı toplumsal yapıyı oluşturduğuna dair inancıdır. Bu noktada bir haksızlık etmemek için, kendileri de birer "liberal birey" olan liberal teorisyenlerin de aynı inancı paylaştıklarını belirtmek gerekir. Dolayısıyla liberal teorisyen, diğerlerinin bilmediğini bilen bir üstün insandan ziyade, diğerlerini inanca çağıran dinibütün bir misyonerdir. Liberal teorinin bilgiye ilişkin relativist pozisyonunun odak noktası ise, niteliğin gözlemlenebilir olmaktan çıkarılarak, niteliksel analizin olanaksız

hale getirilmesidir. Bu nedenle de birey, dışındaki gerçeklikle ilgili anlama ve önerme yapma hakkından vazgeçer. Bu ise onu, çıkan sonuca razı olmak ve işlevini yitiren bilginin yerini inançla doldurmak zorunda bırakır.

Liberal teori kendi öznesi olan bireyi eylem bağlamında da relativist bir konumda bırakır. Bilginin ve anlama yetisinin alanının sınırlılığı altında, birey kendi özgürlüğünü sadece piyasa sisteminin ve liberal demokrasinin düzenleyici mekanizmasının içinde kullanabilir. Kendi arzu ve taleplerinden hareketle sınırlı miktarda eylemde bulunur. Bu eylem, ne sistemi ne de herhangi bir başka bireyi doğrudan etkilemese de, anonimleştiği ve sınırlandığı oranda genel düzenin gidişatını doğru yönde etkiler. Öte yandan liberal birey, diğerlerini etkilememesi koşuluyla istediği kadar hareket serbestisine sahiptir. Ancak bu, onu kendi mekansal sığınağına ve psikolojik dünyasına hapseder, gerçek anlamıyla eylemsizleştirir. Sadece toplumsal bağlamda anlamlı bir kategori olan "eylem", liberal teoride, "doğal düzenin" kendini yaşatma mekanizmalarına marjinal bir katılımla sınırlı kalmak zorundadır. Böylece eylemlilik yeteneği, kendi rızalarıyla bireylerden alınarak "doğal düzenin" kendisine verilmiş olmaktadır. Herşeyi bilen koruyucu bir hayalet gibi, düzen toplumun "doğru" bir hatta seyretmesini sağlamaktadır. Bu nedenle liberal birey, toplumun gidişatıyla ilgili relativist bir pozisyona sahiptir. Yapabileceği tek eleştiri toplumsal yapının ideal "doğal düzene" yakınlaştırılmasıdır. Bu yakınlaşmanın toplumu nasıl etkileyeceğini bilmediği gibi, değişimin bizzatihi gerekliliğini de savunamaz. Değişim "doğal düzen" altında doğru, aksi halde yanlış olan bir süreçtir. Liberal birey, değişimin ne yöne olması gerektiğini bilemez; ancak "doğal düzen" altında, olması gereken yöne doğru olduğunu bilir. Böylece, eylem alanında da liberal birey var olan düzene "inanmaya" mahkum olur.

Nihayet ahlak bağlamında da liberal teori relativisttir. Liberal birey sadece kendisi için doğru olan davranışlarla ilgili bir fikre sahiptir ve bunu uygulamaya çalışır; ancak kendisini aşan hiçbir konuda "doğru" davranış kalıpları ve yaşam normları öneremez. Liberal birey kendi mantıksal ve psikolojik korunağında istediği tür bir yaşam biçimini seçme özgürlüğüne sahipse de, bu yaşam biçiminin doğruluğunu savunmasının meşruiyeti yoktur. Biri için tercih edilebilir olan, bir başkası tarafından benimsenmeyebilir; ve piyasa sisteminin ve liberal demokrasinin gereksindiği homojenlik ancak yaşam biçimi tercihlerini siyasetin dışına atmakla mümkün olur. Böylece ahlaki tercihler ancak somut iktisadi taleplere ve somut siyasi önermelere taşınabildikleri oranda kamu sahasına çıkarlar ve dolayısıyla gerçek derinliklerini kaybederek sembolleşirler ve metalaşırlar. Diğer bir deyişle sistemin olanakları çerçevesinde nicelleştikleri oranda ve bu özellikleriyle bilinebilirler. Niteliksel dünya bir kez daha erişilemez kılınır ve liberal bireyi kendi hedonizmi, cehaleti ve can simidi haline getirdiği inancıyla başbaşa bırakır.

Liberal teorinin dayandığı relativist zihniyet, sonuçta bireyin liberal teorinin kendisine ve "doğal düzene" olan mahkumiyetini besler ve konsolide eder. Ancak bu aynı zamanda, var olan gerçekliğe, statükoya mahkumiyettir. Çünkü her alandaki toplumsal tercihlere yönelik olarak norm geliştirmenin, ortak bilgi ve eylem yaratmanın olanaksız hale getirilmesiyle, toplum kendi haline bırakılmakta ve var olan durum adil bir düzen mertebesine yükseltilmektedir. Düzenin "doğal" olmaktan gelen bir meşruiyetle adalet kapasitesine de sahip olması ise, bir yandan özgürlük ihtiyacını ve gereğini azaltmakta, öte yandan "doğal düzenin" dinselliğini artırmaktadır. Böylece liberal birey edilgenliğe razı ve kendi edilgenliği içinde memnun olması gereken

bir varlığa dönüşmektedir. Liberalizm bireyi statükoya hapsetmekte ve ona niçin bu statükonun içinde kalması gerektiğine dair bir felsefe sunmaktadır. Sonuçta, gerçekliğin dışında duran ve toplumsal süreci bir ideal durumun oluşum süreci olarak algılayan, ancak vazettiği sistemin aynı anda toplumsal durumla mutlak bir tekabüliyet içinde olduğunu varsayan liberal teori; "doğal düzeni" idealize ettiği ve gerçekliğe empoze ettiği oranda insanı da var olan gerçekliğe mahkum etmiş olmaktadır.

LİBERALİZMİN EPİSTEMOLOJİSİ VE MANTIKSAL SONUÇLARI

Liberal teorinin çerçevesini ve işleme mantığını belirleyen relativist zihniyet belirli bir epistemolojiye dayanmaktadır. İnsan beyninin dış gerçekliği nasıl algılayabildiğine ilişkin relativist yanıt, bu iki varlık alanı arasında mutlak anlamda bir tekabüliyetin varlığıdır. Bu tekabüliyet iki alan arasında fiziksel bir bağ yaratan duyularla sağlanır. Duyular dışımızdaki gerçekliğin bilgisini zihnimize taşırlar ve kendileri de fiziksel olduğu için algılamalarımızın gerçekliğe birebir tekabül ettiğinden emin oluruz. Newton fiziğinde zaman ve mekanın gerçekliğe ait ve mutlak olmasına paralel olarak, örneğin Locke'a göre zihinle dış gerçeklik arasındaki tekabüliyet de mutlaktır ve bu nedenle zihin gerçekliğin bir parçasıdır. Bütün fikirler basit duyu deneyimlerinden elde edilir; soyut kavramlar ise bu fikirlerin bütün ya da parçalar halinde birleşmesinden oluşur. Dolayısıyla zihindeki tüm kavramları fiziksel duyu deneyimlerine indirgeyebiliriz. Bu nedenle zihnimizle dış gerçekliğin çalışma yasaları aynıdır ve her bireyin zihni, dışındaki gerçeklikle güvenilir bir algılama bağı kurmaya muktedirdir. Bireylerin algılama yeteneğinden kuşku duymasak da, farklı görüşlerin varlığı kimsenin gerçekliğin tümünü algılayamadığını; Hayek'in

söylediği gibi, herkesin gerçeğin bir parçasına hakim olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, mutlak tekabüliyetçi yaklaşımda bilgi nesnel ancak parçalanmıştır. Bu nedenle bireysel tercihler arasında mukayese olanağı yoktur. J.S. Mill'in vurguladığı gibi, bireysel tercihler eşit ve eşdeğerdir; çünkü her bireyin kendi farklı deneyimini yaşadığı ve herkesin algılamasının nesnel ve gerçek olduğu bir dünyada, kimse bir başkasının tüm algılamalarını tam olarak kapsayamayacağına göre, hiçbir algılamayı bir başkasına üstün tutamayız. Böylece tüm algılamalar, ve dolayısıyla görüşler, kanaatler, yargılar ve inançlar meşru hale gelmekte, aralarında mukayese yapma olanağı ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla liberalizmin dayanağı olan epistemolojik anlayış birbirini tamamlayıcı iki farklı işlev görmektedir. Her bireyin kendi bildiğinin kendisi için yeterli olması ve gerçeklikle ilgili kesin bir bilgi taşıması, bireyin temel felsefi birim olmasını ve bireysel davranışın felsefi meşruiyetini sağlamaktadır. Öte yandan hiçbir bireyin gerçekliğin tümünü bilememesi, mukayese olanağını ortadan kaldırmakta ve her birey diğer bireylerin tercih ve davranışlarına yani oluşan toplumsal dengeye razı olmaktadır.

Bu relativist pozisyonun sonucu olarak homojen ve (felsefi anlamda) eşitlikçi bir toplum modeli ile karşı karşıyayız. Niteliksel farklılaşmaları ancak kendi içinde, bunları taşıyan özneleri için anlamlı kılan; bu farklılıklardan doğrudan toplumsal bir sonuç üretmeyi olanaksız hale getiren relativist bakış, niteliksel olanı ya anlamsız (sistem içinde etkisiz), ya da nicelleştirilebilir sayar. Güvenilir bilginin temeli olan duyular, haz ve acıyı da doğrudan ölçerek, niteliksel tercihleri aritmetiksel olarak toplanabilen yararlara dönüştürür. Sadece nicelleştirilebilir olanın toplumsal olma hakkına sahip olduğu bu modelde, siyaset temsili mekanizmalarla ve çoğunlukçuluğun meşruiyeti sayesinde ayakta du-

rur; ahlak ise deklare edilmiş somut önerilerin kapsayabildiği kadarıyla kamu sahasına çıkabilir.

Kendisini liberal olarak adlandıran birçoklarının bu felsefi temelin farkında olmamalarına, veya yok saymalarına karşın, Bentham ve J.S.Mill relativist pozisyonu mantıksal sonucuna götürerek liberal teorinin temel ikilemine ışık tutmuşlardır. Niteliksel mukayese kriterlerinin olmadığı bir dünyada, deneyimlerin yolaçtığı hazzı ölçülebilir sayan Bentham, geliştirdiği faydacılık yaklaşımında bireyleri kendi hazzının peşinde olan ve bu çabalarında kendilerince haklı varlıklar olarak betimlemiştir. Ne var ki, liberalizmin bu temel önermesi, iktisadi ve siyasi alanların birbirinden ayrıldığı noktada çelişkili sonuçlara yol açmıştır. Herkesin kendi hazzının peşinde olmasıyla piyasa sisteminde optimal bir denge noktasının yakalanacağı varsayımı, Bentham'ı iktisadi hayata karışılmaması gerektiği fikrine sahip kılmıştır. Ancak her bireyin kendi hazzının peşinde koşmada eşit hak sahibi olması, siyasi alanda çoğunlukçuluğu savunmasına yol açmış, bu da iktidarın sınırlanamayacağı önermesini getirmiştir. Böylece aynı epistemolojik önermeden hareket eden Bentham iktisadi hayatta mutlak bir kendiliğindenlikle, siyasi hayatta mutlak bir iktidar mantığını bütünleştirmekte, var olma ihtimali olmayan bir bütün yaratmaktadır. Öte yandan iktidara sahip olanların herhangi bir ahlak anlayışını empoze etme meşruiyetlerinin olmaması ve iktisadi alanın ahlaki tercihleri konu dışı kabul etmesiyle, karşımıza ahlak-sız (nonethical) bir toplum çıkmaktadır. Üstelik iktisadi/siyasi eylemlerin bireylere getirecekleri hazla doğrulandığı böyle bir sistemde (örneğin toplumsal sözleşme yoluyla) bazı ahlaki kurallar konsa bile, eğer alınacak haz artacak ise her türlü ahlaki kuralın çiğnenebileceği ve iktidara sahip olacak çoğunluğun temsilcilerinin bunu özellikle yapacakları açıktır.

Dolayısıyla relativist pozisyon mantıksal sonucuna taşındığında anarşi ile totalitarizm arasında gidip gelen bir toplumsal modele doğru yol almaktadır. Liberal teoriyi Bentham'ın gösterdiği ikilemden kurtarmak için J.S. Mill hazların sadece niceliksel değil, niteliksel olarak da farklılaştıklarını öne sürmüştür. Böylece fayda ahlakın da ölçütü haline gelmekte; ve ahlak başıboş kalmaktan kurtarılmaktadır. Bazı hazların diğerlerine göre daha nitelikli sayılıp toplumdaki ahlak anlayışını temellendirdiği bu yaklaşımda,hazlar hiyerarşik bir skalanın üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir durumun ne derece adil olduğu bu skalayla mukayese edilerek otomatik olarak bulunabilmekte; herhangi bir adaletsizlik konumunda, düzen devlet müdahalesiyle olması gereken şekline dönüştürülebilmektedir. Ancak Mill bu mukayeseyle temel ikilemi çözmüş olmamaktadır. Çünkü şimdi de hazların niteliksel değerleriyle ilgili skalanın kimler tarafından yapılacağı, kararın kimler tarafından verileceği sorunu vardır. Bu noktada ya çoğunluk mantığına, dolayısıyla her an değişebilecek olan bir skala tercihine,yani anarşiye yaklaşılacak; ya da Mill'in önerdiği gibi halk eğitilene dek daha "nitelikli" bireylerin yönetiminde bir geçiş dönemi yaşanacaktır. Bu "nitelikli" bireylerin nasıl saptanacağı konusu bir yana; açıktır ki bir süre için "halkın eğitilmesi" yöneticilerín kendi değer yargılarını halka empoze etmeleri için yapılacaktır.

Anarşi/totalitarizm ikileminden kaçmak isteyen Mill, niteliksel olanı tamamen dışlayan Bentham'ın açığını kapatmak üzere idealist bir norm önermekte, ancak aynı sonuca varmaktan kurtulamamaktadır. Çünkü sorunun temeli epistemolojidedir ve buradan hareketle yapılacak hiçbir akıl yürütme relativizmin tuzağından kurtulamayacaktır. Bilgi ve eylemin sınırlanması ve ahlakın dışlanması noktasından hareket eden relativist bakış, toplumsal yaşamın yönetilme-

si gereği karşısında eylemin sınırlılığını sürdürememekte; eylemi dışsal bir normla dizginlemeye kalktığında ise, ahlakı sisteme dahil etmek zorunda kalarak bilginin sınırlılığını elinden kaçırmaktadır. Kendi duyguları ve hazları dışında hiçbirşey bilme hakları olmadığı öne sürülen bireylerden en azından bazılarının, şimdi herkes için "doğru" olan ahlaki normları "bilme" gereği ortaya çıkmaktadır. Relativist pozisyonun mantıksal sonucu, ya toplumu nereye sürükleyeceği belli olmayan ahlak-dışı bir kendiliğinden var oluş; ya da ahlaklı bilgelerin kural koyuculuğu altında yaşamaya mahkumiyettir.

Düzenliliği oluruna bırakan bir toplumsal yaşamın olanaksızlığı bir yana, var olan düzenle birebir ilişkide olan liberal teorinin toplumsal modeli düzene muhtaçtır. Düzenin "doğallığının" bozulmaması ise, ironik bir şeklide, düzenin "doğal" sonucu olmayan ve meşruiyetini bireylerin iradelerinden alan devletin varlığına bağlı gözükmektedir. Devlet bireysel özgürlük alanları üzerinde tam bir denetim sağlayarak, kötü niyetli bireylerin davranışlarını engellemekte ve böylece toplum ne kaosa ne de totalitarizme yönelmeden "doğal" çizgisinde yoluna devam etmektedir. Devletin bizatihi totaliterleşmemesi ise, "doğal düzenin" normlarına uygun bir devlet olmasıyla sağlanmaktadır. Böylece devlet kendi rızasıyla kendini sınırlamakta ve buradan aldığı yeni bir meşruiyetle topluma dönüp onu düzenleme yetkisine ve hakkına sahip olmaktadır. Dolayısıyla hakiki bir "liberal" devletin bireye müdahalesi, olması gerektiği yönde ve miktarda olacaktır. Herhangi bir aksaklık durumunda, yani gerçekliğin ideal duruma uymaması durumunda ise, devletin olması gereken "bireyi" yaratmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu nedenle son yıllarda birçok liberalin sanki bir hilkat garibesiymiş gibi sözettikleri kurucu rasyonalizm, aslında liberal pozisyonun doğal sonucudur.

Devletin "doğal düzenin" sağlayıcısı ve koruyucusu haline gelmesiyle, devlet/birey ilişkisi de, düzenin muhtaç olduğu bireyin ve onun özgürlük alanının devlet eliyle yaratılması ve korunmasına dönüşmektedir. Bu ise literatürdeki pozitif özgürlük ve sosyal adalet kavramlarına yol açmıştır. Kısaca söylersek bu yaklaşımın özü, bireyin hareket alanının genişletilmesi ve düzeni koruyacak bir biçimde düzenlenmesidir. Düzenleme kavramı bir yön varsayar ve dolayısıyla hayali bir toplum modelinin varlığını gerektirir. Liberal teori ise bu toplum modelini zaten karşımıza koymaktadır ve toplumun söz konusu modele doğru evrimleştirilmesi için gerekli olan tek şey insan aklının bunu yapabileceğine olan inançtır. Kartezyen rasyonalizm adını alan bu yaklaşım, toplumun aklın bilinçli düzenlemesiyle oluşturulabileceğini söylemektedir. Görüldüğü gibi bu noktada, "doğal düzene" olan inanç, kendisi de "doğal düzenin" parçası olan akla inançla birleşmektedir. Kartezyen rasyonalizm liberal teorinin içerdiği inanç unsurunun doğal bir parçasıdır. Ancak iş bununla da kalmamaktadır çünkü "doğal düzene" olan inanç onun sadece mümkün bir durum olmasına değil, ayrıca onun "iyi" bir düzen olmasınadır. Liberalizmin metodolojik varsayımı ile ahlaki tercihinin birbirini tamamladığı bu noktada, kartezyen rasyonelizm de kurucu rasyonalizme dönüşür. Diğer bir deyişle şimdi artık, toplum aklın bilinçli düzenlemesiyle oluşturulmalıdır çünkü oluşacak bu düzenleme "iyidir". Böylece liberal teori, kendi ideal toplum modelini gerçek hayatın olası bir modeli olarak algılar ve bu modeli realize etmeye çalışır. Bunun sonucu, ideal bir toplum sözleşmesine dayanan ideal bireylerden oluşan bir toplumdur. Bu bireyler, liberal toplumun homojenize ederek birbirinin aynı kıldığı "soyut" bireylerdir ve bu özellikleri nedeniyle toplumun nasıl olması gerektiği konusunda karar yetkisine sahip değillerdir. Sonuç, var olan sistemin ideale yaklaştığı oranda statükonun tasdiki;

var olan sistem idealden uzaklaştığı oranda ise zor kullanımının, yeni totalitarizmin meşrulaşmasıdır. Relativist zihniyet toplumu bilgi, eylem ve ahlak açısından atomize etmekte; ancak bir yanda anarşi ve kaos tehlikesi, öte yanda sınırlanmış liberal devletin içsel meşruiyeti, toplumdaki bazı bireylerin devlet kanalıyla ideal modelin topluma empoze edilmesi hakkına sahip olmalarına yol açmaktadır.

Ancak burada karşımıza çıkan totalitarizm kapitalizm öncesindeki veya kapitalizme direnmekte olan toplumsal yapılardaki totalitarizmden radikal bir biçimde farklıdır. Liberalizmin totalcı bakışı kolektivist değil, bireyci bir felsefeden türemektedir. Doğruların belirli kişi veya zümrelerin elinde olmasından değil, "doğrunun" tümünün kimse tarfından bilinememesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan doğrudan değil, dolaylı bir tahakkümdür. Liberalizm, "doğrunun" kimse tarafından empoze edilemeyeceğini çünkü herkesin kendi doğrusu olduğunu söylemekte, ancak bu yargısını kesin bir doğru olarak empoze ederek, bireyleri kendi dışlarındaki bir "düzene" mahkum etmektedir. Diğer toplumsal yapılar otoriter veya ataerkil zihniyetlere otururken, liberalizm relativist bir zihniyete dayanmaktadır. Nihayet bu paradigmalara felsefi tabanını sağlayan epistemolojik tercihler açısından, diğerleri yansımacı bir yaklaşıma sahipken liberalizm tekabüliyetçi bir anlayışa oturmaktadır.

Yirminci yüzyıl ahlaki, siyasi ve toplumsal içerikleri farklı olsa da komünizm, faşizm, nazizm gibi kolektivist totalitarizmlere tanık oldu. Kitleleri yüceltirken robotlaştıran bu zihniyetlere karşı demokratlar ve liberaller önemli bir mücadele verdiler. Kolektivizmin muğlak ve tahakkümcü tavrına, kültürel ve siyasal değerler etrafında oluşturduğu hiyerarşik baskı sistematiğine karşı; liberaller "birey özgürlüğü" kavramı ile karşı çıktılar. Bireyin kolektiviteye olan ön-

celiği ve her bireyin kendi için var olan ve sadece kendisi tarafından kullanılan bir özgürlük alanının olduğu güçlü bir şekilde savunuldu. Bu mücadele iki yönden liberalizme katkıda bulundu. Birincisi, o döneme kadar "hakim sınıfın" ideolojiisi yaftasını üstünden atamayan liberalizm, kendisini yeniden tüm insanlık için tanımladı ve meşruiyet kazandı. İkincisi, birey ve özgürlük kavramlarının öne çıkmasıyla bu kavramlar liberalizmin özellikleri gibi sunulmaya başlandı ve bunların "doğal düzene" olan bağ ve bağımlılığı saklı hale geldi. Böylece liberal teori gerçekte olduğunun tam aksi bir belirlenme ilişkisine sahipmiş gibi telakki edilmeye başlandı. "Doğal düzen"le başlayan ve devletin gene aynı düzenin ilkeleri ile sınırlandığı, dolayısıyla kendini yeniden üretmeyi garanti altına alan bir modelin yerini; bireyle başlayan ve bireysel özgürlüklerden doğan bir "toplumsal sözleşme" modeli aldı. Ne var ki, bu toplumsal sözleşme insanların iradelerinden doğan herhangi bir sistemi değil, bireylerin iradelerinden (zorunlu olarak) doğacak olan "doğal düzeni" oluşturmak durumundaydı. Özgür bireylerin niye liberal teoriye uygun davranacaklarına (davranmaları gerektiğine) dair hiçbir bilimsel veya ahlaki veri olmaması nedeniyle, liberal teori ikircikli bir hale geldi. Demokrat paradigmadan çıkarsanan bazı önermelerle beslenen liberal teori, totalitarizme kayma tehlikelerini törpüledi, ancak tamamen ortadan kaldıramadı. Öte yandan teorinin iç mantığı bozuldu ve hibrid bir model halinde yeniden siyasallaştı.

SAPKIN LİBERALİZM: HAYEK VE MODERN LİBERALLER

Kolektivizmin karşısına bireyciliğin konması ve kuramsal akıl yürütmenin bireyden başlamasıyla, Hayek gibi liberal teorisyenler felsefi anlamda ayakları üzerinde duran bir "birey" tanımına ihtiyaç duydular ve Kant liberal geleneğin bir

temsilcisi haline geldi. Kant'ın kendi kendisini sınırlayan ve dolayısıyla kendini ahlaki bir birim olarak tanımlayan bireyi, özgürlüğün anarşiye kaymasının önünde bir engeldi. Ayrıca Kant'ın epistemolojik yaklaşımı, bilginin gerçeklikle tekabüliyetini göreli bir konuma indirerek totaliter eğilimlerin meşruiyetini ortadan kaldırıyordu. Böylece iç tutarlılık bir kenara itilerek liberal ve demokrat paradigmalar eklektik bir şekilde bir arada savunuldu. Teorinin siyasal gücüne öncelik verilmesi ve demokratlığın prim getirmesi liberallerin işine geldi. Öte yandan, temel felsefi birim olarak bireyin güvenilir hale gelmesiyle, liberaller ideal dünyadan gerçekliğe döndüler ve gerçek dünyadaki devletin varlığını ve rolünü göz önüne alarak, siyasi teorilerini bireyin alanının genişletilmesine dayandırdılar. Bu arada Locke ve Hume gibi geleneğin başlangıcı sayılan liberal teorisyenlerde -bütünsel bir tutarlılığa oturmasa da- aynı eğilimler ve önermeler saptanarak, modern versiyonun aslında "klasik" liberalizmin devamını oluşturduğunu ve kurucu rasyonalizmin unutulması gereken bir yanılsama olduğu fikri işlendi.

Modern liberalizmin çıkış noktası bireyin özgürlük alanını olabildiğince genişletmek üzere devletin sınırlandırılmasıdır. Böylece özgürlük ve adalet kavramları yeniden ve "negatif" olarak tanımlanmıştır. Diğer bir deyişle özgürlük ve adalet bireye "verilen" belirli sayıda haklar değil devletin haklarının tanımlanması ile ortaya çıkan "bakiye" hareket alanıdır. Toplumsal sözleşme bireylerin neleri yapabileceklerini değil, neleri yapamayacaklarının listesini verir ve bunun dışında bireyi tamamen özgür bırakarak toplumun mümkün olduğunca kendiliğinden bir süreç içinde gelişmesinin yolunu açar. Kendiliğindenliğin esas olduğu bir anlayışta, hukukun olabildiğince nötr olması ve içsel değer yargıları ve hiyerarşiler içermemesi gerekir. Bu nedenle kuvvetler ayrılığı ve özgür bireylerle (vatandaşlarla) devlet

görevlilerinin aynı yasaya tabi olmaları ilkeleri zorunlu koşuldur. Nötr bir hukuksal çerçeve içinde toplumun kendi dinamiğine terkedilmesi, toplumun rasyonalist bir düzenlemeye konu olabileceğinin de reddidir. Çünkü hiçbir birey "en iyiyi" bilemez ve bildiğini iddia edemez. Her birey kendisi için ve kendisine göre makul olanı arar ve bulur. Bu nedenle ortak amaçlardan söz etmek anlamsızdır. Herkesin kendi hedefinin peşinde koştuğu bir dünyada ise, yapılabilecek tek şey sonucu önceden belirlenemeyen gerçekçi bir sözleşme oluşturmaktır. Gönüllülük esasına bağlı insan ilişkilerine dayanan böyle bir toplumsal yapı kendiliğinden çoğulcu olacak, ancak temel normlara olan bağlılık aynı zamanda karşılıklı bir tekabüliyet çerçevesi yaratarak, toplumun idamesini sağlayabilecektir.

Görüldüğü gibi, bireyler arası mukayese imkanını yokeden; dolayısıyla fikir, eylem ve ahlak alanında relativist pozisyonunu sürdüren liberal teori, özgür bireylerin oluşturacağı toplumsal yapıya mahkum hale gelmektedir. Bu yapının "doğal düzenin" özelliklerini sergileyeceği ise kuşkuludur. Bunun garanti altına alınması insanın "doğal" olarak "doğal düzene" uygun bir yapı sergilemesine bağlıdır. Bu mistifikasyona düşmek istenmediği takdirde "doğal düzeni" insanların doğal olarak yarattıkları herhangi bir düzen olarak kabul etmek durumunda kalırız ki; bu durumda, oluşan her düzene "doğal düzen" demek zorunluluğu ortaya çıkar. Dolayısıyla, liberalizmi kurucu rasyonalist bir çerçevenin dışına taşıyarak, bireylerin amaçlı eylemlerini ve sonucu belirsiz gerçekçi sözleşmeleri modele sokan demokrat paradigma, liberalizmin felsefi temelini oluşturan "doğal düzen" mantığını yıkmaktadır. Bu durumda ya her düzene "doğal" demek durumundayız, ya da insanların "doğal düzene" yönelik gizil bir enerjiyle yüklü olduklarına dair bir inanç beslemek zorundayız. Birinci şık liberalizmin tüm

gücünü ve siyasi misyonunu elinden almakta ve teorinin toplumsal bir önerme oluşturan normatif yönünü sıfırlamaktadır. Bu nedenle liberalizmin modern teorisyenleri ikinci şıkka dayanmışlar, ancak bu bakışın felsefi varsayımlarının irdelenmesini es geçerek, toplumsal/siyasal önermeleri üzerinde durmuşlardır. Ne var ki, bu tutum altta yatan çelişkileri gizleyememekte ve bu düşünürlerin en yetkini olan Hayek'de de gözlemleneceği gibi, liberalizm anarşi ile totalitarizm arasındaki gerilime mahkumiyetten kurtulamamaktadır.

Modern liberaller muhakemelerine bireyle başlamaktadırlar. Bu herşeyden önce metodolojik bir tercihtir çünkü toplumsal eylem bireysel eylemlerle belirlenir ve tek tek bireylerin eylemlerinden hareket etmedikçe toplumsal bir eylemi anlayamayız. Liberaller bu nokta üzerinde çok fazla durmakta ve karşı tezlerin tümünü kolektivizme indirgemektedirler. Oysa tartışılmakta olan sahte bir problemdir. Çünkü toplumu oluşturan esas birim birey olsa da, bireylerin eylemi ancak toplumsal bir yapı içinde anlam kazanmaktadır. Toplumu anlamak, içerdiği eylemlerin anlamsal dokusunu anlamak olduğuna göre; bireyin ontolojik anlamda önce gelmesi ona epistemolojik açıdan toplumdan soyutlanabilme olanağı vermemektedir. Amaç toplumsal yapının anlaşılması olduktan itibaren birey ve toplum birbirinden kopuk kategoriler olamazlar ve aralarındaki "öncelik" sorunu ortadan kalkar. Liberallerin bu konu üzerinde bu denli durmalarının nedeni, yüzeysel bir yorumun sonucu olan metodolojik avantajı, felsefi önceliğin temeli yapmaktır.

Liberalizmin bu felsefi önceliğe gereksinimi vardır çünkü toplumsal yapı bireysel eylemlerin sonucundan doğduğuna göre, bireyler ne kadar toplumsal etkinin dışında, ko-

puk ve evrensel bir biçimde tanımlanırsa, oluşacak toplum da o denli evrensel özellikler içerecektir. Diğer bir deyişle liberaller, relativizmin toplumsal düzeyde aranması durumunda liberal toplumun herhangi bir toplumsal yapı olma tehlikesi taşıdığını görerek, relativizmi birey düzeyinde tanımlamaktadırlar. Bu durumda toplum, sonsuz çeşitlilikte bir bireyler kumesinden oluşmakta ve hiçbir kümenin ötekinden belirgin niteliksel farklarından sözedilemeyeceğine göre, ortaya çıkacak yapı ancak evrensel kategoriler içinde anlaşılır olmaktadır. Böyle bir toplumda "düzen", bireysel eylemlerin hesaplanamayan ve öngörülemeyen sonucudur. Aynı nedenlerle bireylerin eylemlerinin toplum üzerindeki etkisi de yok sayılabilir. Görüldüğü gibi, Hayek ve benzerleri "bireyi" teorilerinin temeli haline getirmelerine karşın, bu bireyi ve eylemini anlama şansları yoktur. Üstelik bunu anlamaya ihtiyaçları da yoktur. Çünkü bireyler çok sayıda oldukları ve birbirinden kopuk bir şekilde eylere yöneldikleri sürece ortaya çıkacak sonuç tesadüfi ve istatistikidir. Liberalizm bireyi temel almakta, ancak bireyi içerden değil dışardan tanımlayarak homojenize etmektedir. Bireylerin homojen olmayan özellikleri ya birbirini izale etmekte, ya da modeli ilgilendirmeyecek kadar önemsiz sayılmaktadır. Sonuç olarak bir kez daha "liberal birey" oluşturacağı toplumsal yapı (doğal düzen) uğruna feda edilerek bir araca dönüşmektedir.

Modern liberallerin mantık sıralaması özgürlükçülüğü ikinci sıraya koymaktadır. Atomize bireylerin ahenkli bir düzen oluşturmaları hem özgür olmalarına, hem de bu özgürlüğün meşru bir şekilde sınırlandırılmasına bağlıdır. Hayek'e göre özgürlük gereklidir, çünkü hiçkimse herşeyi bilemez. Herşeyin bilindiği bir durumda özgürlüğe gerek olmadığını öne süren bu sav, özgürlüğü ahlaktan soyutlamakta ve onu insanın epistemolojik konumunun uzantısı haline ge-

tirmektedir. Buradan hareketle bilginin artmasıyla özgürlük gereğinin azalacağı çıkarsanacağı gibi, felsefi açıdan özgürlük durumsal (situational) hale gelmektedir. Bu relativist yaklaşım, insanın doğasından kaynaklanan bir ihtiyacı faydacı mantık içinde ele alarak sıradanlaştırmaktadır. Öte yandan bu temel "özgürlük" Hayek'e göre tüm bireysel özgürlüklerin kaynağıdır; çünkü temel özgürlük özgür toplumu yaratmakta, özgür toplum ise çok daha fazla bireysel özgürlük sunabilmektedir. Böylece Hayek bir kez daha savının ispatını faydacılıkta aramaktadır. Özgür toplumun yararı bireylere daha geniş hareket alanı sunmasındandır. Özgürlük kendi başına bir değerden ziyade, bireye sunduğu olanaklar nedeniyle değerlidir. Burada da - aynen bireye ilişkin tartışmada olduğu gibi - "doğal düzenin" muhakemeye sızdığını görüyoruz. Bireysel özgürlüklerin varlığı "özgür toplum" denilen bir yapı içinde olanaklı olmakta ve gelişebilmektedir. Böylece ilginç bir şekilde, kuramsal düzlemdeki "birey özgürlüğü" ile somut bireysel özgürlükler arasında doğrudan bir bağ yoktur. Oysa kuramsal "birey özgürlüğü" özgür toplumu yaratabilmekte ve böylece bireysel özgürlükler yaşanabilmektedir. Bu durumda "birey özgürlüğünün" varlığı "doğal düzene" olan kuramsal geçiş için gereklidir; siyaset teorisi açısından ise bireysel özgürlüklere sahip olabilmemiz için "doğal düzen" yeterli ve gereklidir.

Hayek'in özgürlük tanımı "negatiftir". Bireyin yapabilecekleri değil, yapamayacakları üzerine inşa edilmiştir; ve bireyin ne yapamayacağının tanımı onu sınırlayan şeyin (devlet) ne yapabileceğinin tanımına dayanır. Devletin sınırı bireyin de özgürlük alanını çizer. Her ne kadar negatif özgürlük, pozitif özgürlük yorumuna kıyasla önemli bir felsefi adım olsa da; atomize ve homojen toplum varsayımı nedeniyle liberalleri toplumsal yarışma ve çatışmaları gözardı et-

meye ve liberal siyaseti devletin sınırlandırılmasına indirgemeye sürüklemiştir. Öte yandan pozitif özgürlüğün tamamen dışlanması farklı bir soruna daha yol açar. Eğer bir toplumsal yapıda başlangıç durumundaki güç dengesi "eşitlikçi" ve "adil" değilse, negatif özgürlük güç dengesini daha da bozabilir. Buna karşı liberal muhakeme, her zaman durumun adil olmadığını söyleyenlerin olacağı, dolayısıyla durumlar arasında mukayese yapamayacağımız şeklindedir. Ne var ki relativizmin sağladığı bu sığınak, sorunu çözmemekte; ya bizi statükoya mahkum etmekte, ya da değer yargılarından "arınmış" rasyonalist düzenlemelere kapı aralamaktadır. (Eğer bütün durumlar birbirine eşitse niçin benim istediğim olmasın?). Diğer bir nokta, güç dengesinin bozukluğu durumunda bunun devlete yansıyacağı; ve devletin küçültülmesi doğru bir amaç haline gelse de, aynı güç dengesi nedeniyle bunun mümkün olamayacağıdır. Sonuç olarak liberalizmin salt negatif tanımlı özgürlüğü soyut kalmaya mahkumdur. Liberalizm, gerçek dünyayı anlamaya ve etkilemeye değil, ideal bir referans noktası oluşturmaya yönelik bir çaba gibi gözükmektedir.

Nitekim somuta yaklaşıldığında, özgürlük bir ahlaki tercih olma niteliğini tamamen yitirmekte, kurallar önünde sahip olduğumuz eşitlik durumuna dönüşmektedir. Kuralların varlığının zımnen "doğal düzene" atıfta bulunduğu açıktır. Ne var ki bu noktada relativist zihniyet kendi bindiği dalı kesmektedir. Çünkü Hayek'in tanımından gidersek, kuralların türü ve miktarı önemsiz hale gelmekte, kurallar arasında bir sınır çizmek olanaksızlaşmaktadır. Bu durumun, totaliter ortamların bile özgürlüğe engel olmadığını ima etmesi bir yana, karşımızda insan doğasından bağımsız bir insan tanımı vardır. Özgürlük insan için sosyopsikolojik bir ihtiyaç değil, toplumsal yapının idamesi için gerekli miktarda dağıtılmış ve hukuksal eşitlik nedeniyle kabul görmüş

bir serbest hareket alanıdır. Liberalizm bu hareket alanının nasıl kullanılacağını bilmese de, kullanılmasının "iyi" olduğunu söyler ve özgürlüğü ancak faydacı bir çerçeve içinde temellendirebilir. Ancak faydacılık aynı zamanda vazgeçilebilirliği de getirir. Özgürlükten fayda görmediğini savunan bir kimseye karşı hiçbir muhakememiz kalmaz; ve bu yargı toplumsal düzeyde taraftar bulduğunda toplum totalitarizmin eşiğine gelir.

Faydacılığın handikapından kurtulmak isteyen modern liberaller "kuralcı faydacılık" görüşünü öne sürmüşlerdir. Buna göre, esas fayda genel kuralları izlemekten doğar. Bireylerin kuralları izlemesinin toplumsal yapının yeniden üretilmesi açısından yararı olsa da, bunun herhangi bir tek bireyin yararına olacağı şüphelidir. Dolayısıyla, eğer bireylerin kuralları izlemesi için zor kullanmayacaksak, bireylerin kurallara uyma isteği duymaları gerekmektedir. Bireyler rasyonel olduklarına göre bu istek "doğal düzenin" rasyonaliteyi içermesi ile mümkündür. Böylece rasyonel olarak tanımlanan bireylerin rasyonel davranabilmeleri, oluşturacakları düzenin rasyonel olmasına bağlı olmaktadır. Ne var ki bireyler rasyonel davranmadıkları takdirde düzenin rasyonel olma ihtimali yoktur. Bu nedenle kuralcı faydacılık kısır bir döngü içermektedir. Bireyler rasyonel davranmanın haklılığını düzende aramakta, ancak rasyonel davranmadıkları takdirde düzenin rasyonalitesi sağlanamamaktadır. Çıkış yolu, ya bireyleri düzenden bağımsız hale getirerek "doğal düzenden" vazgeçmek, ya da "doğal düzeni" bireylerin iradelerinden bağımsız hale getirerek bireyleri uyum sağlayan birimlere indirgemektir.

Tercih noktalarında her zaman ikinci yolu seçen liberalizm için "doğal düzen" sistemin kalbi ve varlık nedenidir. Kendiliğindenlik ve doğallık otomatik olarak adil bir düzenin

de yaratıcısıdır. Hayek, aynen özgürlük konusunda olduğu gibi, adalete ilişkin olarak da epistemolojik temelden güç almaya çalışır. Hayek'e göre insanlar herşeyi bilselerdi adalete de gerek olmazdı. Parçalanmış ve dağılmış bilgi bir mukayeseye imkan vermese de, herkese adil gelecek bir düzenlemeye muhtaçtır çünkü aksi halde toplumu birarada tutmak mümkün olmaz. İnsanı niyetlerinden soyutlayarak salt bilgi edinen bir yaratığa indirgeyen bu yaklaşım, aynı anda insanı idealize etmek zorunda kalmakta, çünkü buna göre "bilen insan" kendiliğinden adil olmaktadır. Böylece bireyi -tanımak mümkün olmadığı için- tanımlamaktan kaçınan Hayek, "insanı" tanımlamak durumundadır. Ancak bu, insanın edilgen bir varlık olarak tanımlanmasıdır. Herşeyi bilmesi mümkün olmayan insan ideal duruma uyum gösteren bir yaratıktır ve bilgisi eksik olsa da ideal durumla doğal bir tekabüliyete sahiptir. Görüldüğü gibi gerçeklikle ilgili olarak mutlak tekabüliyetçi bir pozisyona dayanan liberalizm, toplumsal teorisinde de bireyle "dışındaki gerçeklik" olan "doğal düzen" arasında aynı tür bir tekabüliyet arayışı içindedir. Bu yaklaşımın sonucu olarak "doğal düzen" otomatik olarak adildir; ve bu özelliği bireylerden değil, düzenin "kendiliğinden" olmasından kaynaklanmaktadır. Nereden geldiği belli olmayan bir adalet hissine sahip olan bireyler ise ideal duruma "doğal olarak" uyum sağlamaktadırlar. Bir kez daha liberalizm ideal durumdan hareket etmekte ve bu durumu mümkün kılan bir insan tanımına varmaktadır.

Ancak salt bir ideal durum savunuculuğu siyasi önermeler yapabilmek açısından yetersizdir. Bu nedenle Hayek, her düzenin kendiliğinden bir yanı olduğunu söyleyerek, "kendiliğinden düzeni" de normalleştirmeye çalışır. Hatta Hayek'e göre yapılmış kurallara, yani rasyonalist bir düzenlemeye göre oluşturulmuş düzende bile kendiliğindenlik

vardır. Modern liberaller bunu savunmak zorundadırlar çünkü topluma liberal bir model önerirken ister istemez rasyonalist bir çizgide yer alınmaktadır. Ne var ki niteliksel mukayesenin olanaksızlığı nedeniyle, kendiliğindenliğe engel olmayacak bir rasyonalizmin sınırını çizmek mümkün değildir. Bu nedenle liberalizm yine aynı ikileme düşmekte; insanların her yönetim altında özgür olabilecekleri sonucuna paralel bir şekilde, totaliter yönetimlerin bile "kendiliğinden" olabileceklerini savunmak durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla liberallerin sorunu genel kurallar koyarken, ve hiçbirşeyi empoze etmez görünürken, "doğal düzeni" garanti altına almaktır. Bunun tek yolu bireyle "doğal düzen" arasında operasyonel bir bağ kurmaktır. Bu bağ, hem bireyin hem düzenin bir özelliğini oluşturmalı ve bireysel özgürlük bir taşıyıcı işlevi görerek modelin çalışabilirliğini sağlamalıdır. Modern liberallere göre bu özellik rasyonelliktir. Liberal bireyin kendi çıkarını ve tercihlerini bilen rasyonel bir varlık olmasına paralel olarak, "doğal düzen" de rasyonel bir oluşumdur. Bunun sonucu olarak, her bireyin onu farklı yöne çekme ihtimali olan bir rasyonalitesi olmasına karşın, düzenden en büyük yararı düzenin rasyonalitesine uygun davranan bireyler elde edeceklerdir. Bu nedenle diğerleri de bu öncüleri takip edecekler ve bireylerin yeterli bir çoğunluğu doğal düzene uymayı kendi menfaatleri icabı olarak yorumlayacaklardır. Ne var ki bireyin temel özelliği gibi gösterilen rasyonellik burada bir adaptasyon yeteneğine dönüşmekte ve öncelik bir kez daha "doğal düzene" verilmektedir. Sözkonusu anlayış insanı edilgen hale getirmekte, relativizmin oluşturduğu muğlaklığı bir "üst" rasyonaliteyle aşmaya çalışmaktadır.

Böylece "doğal düzenin" gerçek niteliği de ortaya çıkmaktadır. "Doğal düzen" atomize ve rasyonel bireylerin oluşturdukları ve bireylerle felsefi açıdan eş düzeyli bir yapı

değil, onların üzerinde yönlendirici ve belirleyici özelliklere sahip bir üst oluşumdur. Bu toplumsal ideal sadece bireyi değil bireysel özgürlüklerin karşılıklı tahdit edici niteliği nedeniyle zorunlu olarak ortaya çıkan devleti de tanımlamakta ve sınırlandırmaktadır. Liberal söylem, özgür bireylerin zoru önlemek üzere bir zor kullanma odağı yaratmalarından söz eder. Diğer bir deyişle devletin varlığından önce var olan özgür bireyler, birlikte yaşamalarının koşulunu yaratmak üzere devlete gereksinme duyarlar. Oysa teori gerçekte buna imkan vermemektedir. "Doğal düzen" devlet dahil tüm toplumsal öğeleri şekillendirmekte ve idealize edilen yapının kendini yeniden üretebilmesini sağlayacak bir model oluşturmaktadır. Hayek ve modern liberallerin çabası bu durumu ortadan kaldıramamaktadır. Birey ve özgürlüğe gerçek bir öncelik vermek üzere atılan her adım teorinin tümü içinde uyumsuzluklara neden olmakta ve sonuçta geri tepmektedir. Aynı nedenle,modern versiyonu içinde de liberal teori anarşi ile totalitarizm arasında sıkışmakta; ve relativizmin sonuçlarından kurtulmaya yönelik tüm çabalar, "doğal düzenin" kapsayıcı şemsiyesi altına sığınmakla sonuçlanmaktadır.

LİBERALİZM VE GERÇEKLİK

Tüm toplumsal önermeler, modeller ve teoriler gibi, liberalizm de gerçeklikle ilgili epistemolojik varsayımlara sahiptir ve bu varsayımlar teorinin içinde şekilleneceği paradigmanın çerçevesini çizerler. Mutlak tekabüliyetçi yaklaşım maddi ve zihinsel töz arasında birebir ancak sınırlı bir bağ kurarak iki sonuca birden yol açar. İnsan hem kendi bilgisinin doğrunun bir kısmına tekabül ettiğinden emindir. Hem de hiçbir zaman doğruyu her yönüyle bilemeyeceğini bilir. Bunun uzantısı olarak kendi eyleminden sorumlu olan, ancak başka hiçbir kimsenin eylemine karışma hak-

kına sahip olmayan bir "birey" tanımına ulaşırız. Bu felsefi atomizasyon bireylerin birbirleriyle ve toplumsal yapıyla olan ilişkilerine relativist bir paradigma içinden bakılmasına yol açar. Buna göre insanın "doğrunun" ne olduğuna kafa yorması gerekmez; toplumsal yaşam açısından insanın bilgisi dahilindeki kısmi doğruların rasyonel kullanımı yeterlidir. İkinci olarak, herkesin kendi bilgisine uygun eylemlerde bulunduğu bir ortamda dışardan bir niceliksel mukayeseye gerek yoktur, çünkü eylem serbestiyeti bu mukayeseyi "kendiliğinden" yapmaktadır. Öte yandan niteliksel mukayese ise zaten imkansızdır, çünkü kimsenin bilgisi bir diğerininkini tam olarak kapsayamaz. Bu noktada liberal teori, relativizmden doğal olarak çıkarsanamayacak bir unsuru modele dahil eder. Bu inanç unsurudur. Liberalizm söz konusu yapıdan çıkacak toplumsal sonucu "iyi" olarak kabul eder. Buna göre kendiliğinden mukayeseye imkan veren, kendi haline bırakılarak engellenmeyen bir sistem optimum sonuç verir. Kendiliğinden düzenler doğal düzenler, yani toplumsal yapının ve onu oluşturan bireylerin doğasına uygun düzenlerdir. Bu da onları "iyi" yapar.

Dolayısıyla liberalizmin "doğal durumu" aynı zamanda "ideal durumdur" "Doğal düzen" hem her an yanıbaşımızda, bizi sarmalayan, karşı konulamaz bir eğilim ve devinimdir; hem de ulaşılması gereken bir nihai hedef, ütopyadır. Bu nedenle "doğal düzen" neredeyse tanrısaldır. Ondan tam olarak kopmamız mümkün olmadığı gibi, ona hiçbir zaman ulaşamayız da. Onun somut bir parçasıyız, ancak gerçekliğini soyut bir düzlemde algılayabiliriz. "Doğal düzen" ortaya sadece gerçeklikle ilgili bir dinsel metafor koymaz, liberal teorinin parçalarını da dinsel bir örtü gibi sarmalar ve bütünleştirir. Şimdi bireyden devlete, özgürlükten eşitliğe herşey "doğal düzen" tarafından tanımlanmış ve "düzenin" idamesi için gerekli özellikte ve mik-

tarda işlevlerle donatılmıştır. Liberalizmin bireyi bağımsız ve kendi içinde bütünleşmiş bir varlıktır. Seçme yeteneğine sahiptir ancak bunu sadece kendisine çizilmiş olan çerçeve içinde kullanır. Bu alanda kendi eylemleri üzerindeki kontrol ve denetimi mutlaktır. Bu alanın dışında ise tamamiyle etkisizdir. Niceliksel durum ve değişime ilişkin olarak, piyasa mekanizmasını ve liberal demokrasinin düzenlemelerini kullanarak katılımda bulunur, ancak niteliksel durum ve değişimlere karşı ya tarafsız ya da acizdir. Liberalizmin özgürlüğü de bireylerin etrafında oluşmuş, birbirine teğet geçen hareket alanlarıdır. Dolayısıyla özgürlük insanları birbirinden ayıran ve "düzenin" bekası açısından titizlikle korunması gereken bir boşluktur. Bireysel özgürlüğün alanı piyasa ekonomisini ve liberal demokrasiyi mümkün kılar, ancak ötesine izin vermez. Bir boşluk olarak özgürlük, bireyler arası farklılığı dışlayan, bireyleri niceliksel hale getiren, standartlaştırıcı bir mekanizma yaratır. Bu boşluğu etkilemediği sürece herkes kendi kendine istediği kadar özgür olabilir. Esas olan, özgürlüğün "doğal düzenin" oluşması ve çalışması için gerekli biçimde ve miktarda bir enerji yaratması ve bu enerjinin olması gereken düzeyde sabitleştirilmesidir.

Bu temeller üzerine oturan liberalizm için, "eşitlik" piyasa sistemine ve liberal demokrasiye katılımla sınırlıdır. "Çoğulculuk" ise farklılık değil, çeşitlilik anlamına gelir. Var olan benzemezlikler niteliksel değişimlere yol açmazlar; hayatı renklendiren nüanslardır. Hayatın içinde yer alırlar, ancak hayat üzerinde söz etme hakları yoktur. Liberal teori açısından hukuk ve devlet gibi müesseseler, bireyin hareket alanını ve özgürlüğün toplumsal boyuttaki işlevini korumak için gereklidirler. Ne var ki devlet, atomize haldeki bireylerden çok daha güçlüdür ve bu nedenle sınırlandırılması gerekir. Bu sınırlamanın derecesi liberal demokrasinin

rutin mekanizmalarına bırakılamaz, çünkü o takdirde sınırlama miktarı çoğunluğun taleplerine göre sürekli değişim gösterebilir ve "doğal düzeni" sabit tutma imkanı ortadan kalkar. Bu nedenle devletin sınırlanmasıyla ilgili kıstaslar da teoriden kaynaklanır ve böylece meşruiyet kazanır.

Liberalizm "doğal düzenden" beslenen ve "doğal düzene" ulaşmaya çalışan kapalı bir sistemdir. Kendi idealine ulaşacak varsayımları yapar ve bu varsayımlar üzerinde geliştirdiği modelinin aynı zamanda gerçekliğe de tekabül ettiğini iddia eder. Çünkü teoriye göre, ideal olan aynı zamanda doğaldır; doğal olan kendiliğinden süreçlerin sonucudur; ve kendiliğinden olan biz istesek de istemesek de - gerçekliğin ta kendisidir. Ne var ki liberalizm gerçekliğin sadece bir bölümünü almakta, onu sınırlamakta ve kendiliğindenliği sadece bu alandaki eğilimlerle tanımlamaktadır. Dolayısıyla buradan çıkan "doğal düzen" gerçekliği idealize eden, gerçekliğin teoriye göre "iyi" taraflarını mantıksal sonuçlarına ulaştıran bir durumdur. Kendiliğinden olanın bir bölümünü rasyonel bir referans noktası haline getiren liberalizm, bu nedenle gerçekliği anlamaktan ve açıklamaktan ziyade, onunla ilgili normatif bir önerme yapmakla sınırlı kalır.

Gerçeklik ise güç dengeleri üzerine oturur ve her zaman liberal teorinin sunmaya çalıştığından çok daha karmaşıktır. Liberalizm güç dengelerini gözardı etmesi nedeniyle bir "idealden" söz etmek zorunda kalır. Ne var ki bu çaba, somut siyasi/toplumsal önermelere talip olduğu ölçüde, var olan güç dengelerini kabullenmek ve doğrulamak anlamını taşır. Bu nedenle de, dışından bakışla liberalizm "doğal düzenin" değil, var olan düzenin meşrulaştırılmasının teorisi haline gelir. İktisadi alanda liberal teori üretim faktörlerinin akışkanlığından, tam rekabetten söz eder. Oy-

sa gerçek hayatta yapısal olarak akışkanlıklar sınırlı, rekabet eksiktir. Üstelik bu yapı, kendi içinde bir denge, bir tür "doğal durum" yaratır. Liberalizm rekabeti vazetse de rekabeti artıramaz. Çünkü kapitalist sistem içindeki bireyler için, rekabet sadece öteki bireylerin maruz kalmasında yarar olan bir durumdur. Her bireyin kendisi için ise, rekabet ne kadar kontrol altına alınabilirse o kadar iyidir. Diğer bir deyişle, rekabetin kendisi rekabetin kısıtlanmasını önleyemez ve bu sorun ancak somut güç dengeleri içinde çözülebilir. Siyasi alanda, liberal teori nötr ve tarafsız bir devlet modelini savunur; ancak gerçek hayatın güç dengeleri böyle bir olguya da olanak tanımaz. Devlet her zaman taraftır ve bürokrasinin kendi arzusuyla kendini sınırlaması gerçekdışı bir beklentidir. Devlet kendi varlık nedeninden hareketle, var olan yeniden dağıtım mekanizmalarını her zaman koruyacak ve yenilerini geliştirecektir. Güç dengelerinin izin verdiği ve özellikle çoğunluk tarafından tasvip gördüğü sürece, devlet toplumu şekillendirme ve sürükleme meşruiyetine sahip olacak ve totalitarizmin taşıyıcısı haline gelebilecektir. Yanlışlığını ve kötülüğünü ne kadar savunursa savunsun, liberalizmin bu sonucu önleme gücü yoktur.

Öte yandan 20. yüzyılı sarsan kolektivist totalitarizm karşısında birçok liberal, bireyi ve özgürlüğü ön plana çıkaran güçlü bir savunma göstermişlerdir. "Doğal düzenden" bağımsızlaştığı oranda, "özgür birey" liberallerle demokratları biraraya getirmiş ve anti-totaliter kanadı muğlaklaştıran bir örtü oluşturmuştur. Günümüzde kolektivizmin gücünü yitirmekte olmasına rağmen, liberalizm hayata hala aynı ikili model içinden bakmaktadır. Oysa gelecekteki gerilim muhtemelen iki farklı tekabüliyetçi epistemoloji arasında, diğer bir deyişle liberalizm ile demokratlık arasında olacaktır. Bu perspektif içinde, liberalizmin temel ikilemi apaçık

bir şekilde gündeme gelecek ve anarşi ile totalitarizm arasındaki sarkaç muhtemelen ikincisine yaklaşacaktır. Birey ve özgürlük kavramlarında kendini ayrımlaştırma olanağını kaybedecek olan liberalizm, "doğal düzene" yaslanmak zorunda kalacaktır. Bu ise, ya var olanın meşruiyetinin savunulması, ya da ideal bir modelin topluma dışından sunulması anlamını taşır. Her iki halde de toplumun karşısında totaliter bir alternatif vardır: Toplumsal yapının ister dondurulması, ister bir ideal duruma doğru yönlendirilmesi olsun, somut "özgür bireyleri" ve onların taleplerini dikkate almaz.

Kapitalizm, ulus-devlet ve liberal demokrasi üçlemesinin kimlik, vatandaşlık ve ahlak krizi ile yüzyüze geldiği günümüzde, demokrat talepler bir "doğal durum" yaratmakta ve demokrat zihniyet bu doğal durumu yansıtmaktadır. Ancak bu, evrensel bir "doğru durum" veya "olması gereken" durum değildir. Kendilerine özgü bir ilişkiler ağı ve anlam dünyası içinde yaşayan somut insanların; kendileri için kendileri tarafından çözülmesi ve kendileri için yaşanılır kılınması gereken bir durumdur. Dünyanın bu yönelişi karşısında, herhangi bir doktrinin "bir şeye karşı" olarak kendini savunması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle, eğer güçlü bir referans noktası olarak yaşatılacaksa, liberalizmin bir özeleştiri süzgecinden geçirilmesi ve topluma sunduğu önerilerin toplumun içindeki "doğallıktan" türetilmesi gerekmektedir.

İslam ve demokrasi

Tarihin çeşitli zamanlarında toplumlar kendilerini farklı terimlerle tanımlarlar ve çevreleri ile ilişkilerini farklı benzeşmeler veya gerilimler şeklinde aksettirirler. Bazı gerilimler ise farklı kelimelerle ifade edilse de geçerliliklerini yüzyıllarca koruyabilir ve hatta o toplumların anlaşılmasında temel bir analiz aletine dönüşür. Bizler için de doğu/batı farklılığı böylesine temel bir arkaplan oluşturur. Fatih zamanında ibreyi kendimizden yana gördüğümüz bu çatışmacı tanım, 16. yüzyıldan itibaren içerik değiştirmiş; kapitalizmin bir dünya sistemi haline dönüşmesiyle sadece ibrenin yönü değişmemiş, batı doğuyu kapsayan hegemonik bir baskı atmosferi yaratmıştır. Dolayısıyla ilerleyen yüzyıllar doğu/batı ilişkisini, batı açısından bir ehlileştirme projesine; doğu açısından ise "zulümle" başa çıkma ve bağımsızlık mücadelesine dönüştürmüştür.

Ne var ki yaşadığımız dönem, batının kendi gözündeki kendi sorunları nedeniyle bu eşitsiz gerilimi en azından ideolojik açıdan zayıflatmaktadır. Hatta denebilir ki, batının güç dengesindeki ağırlığı artarken, ideolojik dengedeki ağırlığı azalmaktadır. Bunun nedeni batıyı zayıflatan şeyin doğu olmayıp, bizzat batının kendisi olmasıdır. Sorgulama,

özeleştiri ve değişim geleneği, gücün artışına paralel olarak, batıda kendine bakma ihtiyacını önplana çıkarmış gibi gözükmektedir. Batının kendini ideolojik açıdan hırpalaması ise doğuya yeni bir özgüven kazandırmaktadır. Gerçi bu henüz hakedilmiş bir özgüven değildir; çünkü doğu kendi öncüllerinin irdelenmesine dayanan kapsayıcı ve derinlikli modeller geliştirmek yerine, batının özeleştirilerini tekrarlamakta ve batıdaki ideolojik zayıflamayı kendi üstünlüğü sanmaktadır. Oysa eğer doğu böyle bir alternatif geliştiremezse, muhtemelen olacak olan şey - daha önceki yüzyıllarda yaşadığımız gibi - batının yeni bir değişim süreci başlatması ve bu sürecin bizleri de kapsamasıdır.

Ancak gene de hem batının ideolojik hegemonyasının tükenmeye yüz tutması hem de geleceğin dünyasında nasıl birlikte olunabileceği sorunu, her iki tarafda da birbirini dikkate alan sorgulamalar yaratmıştır. Bunların başlıcası, doğu/batı ikilemini yeni bir içerikle gündeme getiren demokrasi/İslam ilişkisidir. Çevremizdeki tartışmalardan gözüktüğü üzere bu ilişkiye serinkanlı bir şekilde bakmak son derece güçtür. Çünkü ortaya konan sorunsalın temelinde İslamla demokrasinin bağdaşıp bağdaşmayacağı yatmakta ve her iki kanatta da her iki ucu savunan militanlar bulunmaktadır. Üstelik İslami kanatta felsefi açıdan daha temel bir sorun vardır. Bir batılı için bağdaşma sorunsalı teknik bir konu iken; İslamiyetin kapsayıcı ve evrensel bir pozisyon olma zorunluluğu, tartışmayı "İslamın demokrasiyi içerip içermediği" noktasına çekmiştir. Açıktır ki bu, çok daha problemli bir durum yaratmaktadır; çünkü "bağdaşma" sonuçta pragmatik bir iradeye muhtaçken, "içerme" teorik kanıt gerektirmektedir. Bu durumda İslami kesim bir demokrasi tanımı yapmak zorunda kalmakta ve muhakemesini buna oturtmaktadır. Ancak varmak istediğimiz sonuca göre değişik tanımlar mümkün olduğu için, tartışma

realiteye ve siyasete dönük olmaktan çıkıp, operasyonel olmayan teolojik bir mecraya itilme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Oysa günümüzü yaşayan somut insanları mihenk taşı yapmayan bir yaklaşımın siyasi gücü, dolayısıyla değiştirme/oluşturma potansiyeli olamaz. Böyle bir yaklaşım ise teorik bir demokrasiden değil, bugün batıda somut olarak yaşanan demokrasiden hareket etmek zorundadır. Ne var ki batıda da demokrasi sabit bir kavram olmaktan çıkmakta, modernitenin sonuçlarının tartışılması ve eleştirilmesi ile içerik değiştirmektedir. Bu nedenle demokrasi/İslam ilişkisinin irdelenmesi, batıdaki demokrasi kavramının geçirmekte olduğu değişimden ve batı toplumlarının yeni arayışlarından yola çıkmak durumundadır.

Son birkaç yüzyıldır batıda klasik anlamıyla demokrasi, liberal demokrasidir. Bireyi toplumun kurucu öğesi olarak gören, bu anlamda bireye ontolojik bir öncelik tanıyan liberalizm; toplumu özgür bireylerin bir araya gelmeleri ile oluşan bir topluluk olarak tanımlar. Ancak biraraya gelmek toplum oluşturmak için yeterli olamayacağına göre, liberalizm bu bireyleri birarada tutacak "doğal" mekanizmalara muhtaçtır. Sadece kendi arzu ve taleplerinin bilincinde olan bireyler hem iktisadi hem siyasi alanda bir "tatonman" sürecine girerler, yani bir denge durumu ortaya çıkana kadar taleplerini yenilerler. Bu teorik varsayım gerçekliğe uymasa da, bir sıçramayla piyasa mekanizmasına ve seçim sistematiğine yol açar. Liberal demokrasi, seçim olgusunu olanaklı, anlamlı ve kendini yeniden üreten bir mekanizma olarak tanımlar ve toplumsal dinamiğin göbeğine yerleştirir. Bu demokrasi tanımı her bireyin eşit oy verme hakkına, çoğunluk oyu olan görüşün uygulanmasına (iktidar olmasına) ve seçimle gelen iktidarın gene seçimle gitmesine

dayanır. Bu mekanizmanın işleyebilmesi için ise hukuksal bir çerçeve yaratılır. Bir yandan serbestçe siyasal parti kurma, kapatma veya üye olma özgürlüğü; öte yandan seçimle gelip gitmeyi garanti altına alan yargı bağımsızlığı.

Liberalizmin temel felsefesine uygun bir şekilde, liberal demokrasi kendi yaratacağı sonuçlara karşı nötr bir usüldür. Oy verilir, ancak kimin kazanacağı bilinmez; iktidar çoğunluğu alana teslim edilir, ancak iktidardaki performansı garanti edilemez. Bu belirsizliği kabullenmemizi sağlayan şey ise mutlak anlamda azınlık olmanın teorik olarak olanaksız görülmesidir. Liberal birey neredeyse mekanik bir fikirler ve istekler manzumesidir. Bu fikirlerin hepsinin birden azınlıkta kalma ihtimali çok güç olduğu gibi, azınlık olan bir fikir zaman içinde çoğunluk haline gelebilir. Bu nedenle kimsenin mutlak anlamda toplum dışı kalması söz konusu değildir. Ne var ki teorik beklenti gerçekliğe uymamış, liberal toplumsal düzenin egemen hale geldiği ilk günden itibaren baskı altında kalan kişi ve gruplar olmuştur. 1970'lerden itibaren ise ulus-devlet nizamı altında liberal sistemin ve kültürün yarattığı bir durum olarak modernitenin eleştirisi, tüm yetersizliklerin bir bütün olarak ele alınmasına yol açmıştır. Vatandaşlık, kimlik ve ahlak krizleri liberalizmi ve moderniteyi sorgularken, liberal demokrasi de işlevsel gücünü ve inandırıcılığını yitirmiş ve demokrasi normatif bir soruya dönüşmüştür. Diğer bir deyişle şimdi batı, "nasıl bir demokrasi" sorusuyla karşı karşıyadır.

Tartışmaların bize gösterdiği kadarıyla bu arayış, demokrat zihniyet üzerinde temellenecek farklı bir demokrasi tanımına doğru yönlenmektedir. Kaba hatlarıyla toparlarsak bu; çoğulculuk, azınlık haklarını da içerecek şekilde tanımlanmış bir insan hakları kavramı, adem-i merkeziyetçilik, şeffaflık, katılım gibi ilkelere dayanan ve karar mekanizmala-

rını seçimle delegelere havale etmek yerine, daha küçük ölçeklerde oluşturmayı hedefleyen bir yaklaşımdır. Konumuz açısından önemli bir yönü ise, bir kamu sahası olarak tanımlanması gereken kültürel alanın bir "serbest bölge" haline gelmesidir. Diğer bir deyişle, karar mekanizmalarının bölünmesi ve dağılmasına paralel olarak, kültürel alan da yönetenlerin hiyerarşik belirleyiciliklerinin dışına çıkarılmakta ve çeşitlenme özgürlüğüne sahip olmaktadır. Bu anlayışın demokrasi/İslam tartışması açısından belirleyici etkisi vardır. Soruna İslami açıdan bakan tartışmacıların büyük çoğunluğu, İslami pozisyonu bir bütün olarak almakta ve kamu sahasıyla ilgili sorunu bir laik-İslamcı paylaşımı şeklinde algılamaktadır. Oysa demokrasinin değişen tanımı içinde, kamu sahasının çerçeveleyeceği çeşitlilik, İslami kesim içindeki heterojen yapıyı da dışa taşıyacaktır. Diğer bir deyişle, bugün demokrasi konusunda İslami kesimin önünde ikili bir soru bulunmaktadır. Bunlardan biri müslüman olmayanlarla nasıl yaşanacağı, ötekisi ise farklı müslümanların nasıl birlikte yaşayacakları yani toplumsal düzeni nasıl paylaşacaklarıdır. Çünkü eğer müslümanlık kimsenin tekelinde değilse ve dolayısıyla kendini müslüman olarak tanımlayan birinin dinsel açıdan müslüman olarak kabul edilmesi zorunluysa; farklı İslamiyet anlayışlarının birarada varlığından kaçınılamaz. Bu nedenle demokrasi sorunsalı, İslami kesimin kendine bir yaşama alanı bulma mücadelesinden uzaklaşmakta, müslümanların kendi aralarında demokrat bir nizam oturtup oturtamayacaklarına dönüşmektedir.

Demokrasinin liberal usul anlayışından farklı olarak, bir zihniyet şeklinde tanımlanmasıyla İslami kesim içinde savunulmakta olan bir diğer pozisyon daha anlamını yitirmektedir. Bugüne kadar birçok tartışmacı demokrasiyi salt bir yöntem olarak ele alınış, seçimin dört halife devrinde

de uygulanmış bir usül olmasından hareketle İslamiyetin demokrasiyi içerdiğini öne sürmüştür. Ne var ki demokrasinin salt bir usül olarak alınması, yani liberal demokrasi tanımına hapsedilmesi, liberalizmin zaaflarının İslamiyette taşınması anlamına gelir. Liberalizm içinde ortaya çıkan azınlık ve kimlik sorunları, birçok İslami grubu birarada barındıran toplumlarda bu kez İslamiyet içi bir soruna dönüşebilir.

Dolayısıyla doğru olan yaklaşım, İslamı demokrasinin yeni oluşmakta olan içeriğiyle birlikte ele almaya çalışmaktır. Bu ise başta sözü edilen sorunun şeklini değiştirir. Şimdi soru İslamiyetin demokrasiyle değil, demokratlıkla bağdaşıp bağdaşmadığıdır. Ancak İslamiyeti farklı felsefi temelleri olan bir zihniyetle karşılaştırdığımız zaman cevap da açıktır. Tabii ki İslamiyet demokratlıkla bağdaşmaz, çünkü İslamiyetin felsefi kabulleri yansımacı bir epistemolojik anlayış içerir ve demokrat zihniyeti oluşturan öncüllerden tamamen farklılaşır. Açıktır ki İslamiyete ilişkin söylediğimiz herşey Hristiyanlık, Musevilik ve tüm tek tanrılı inanç sistemleri için aynen geçerlidir. Diğer bir deyişle İslamiyetin demokratlıkla bağdaşmaması İslami içeriğinden değil, din olma özelliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla Hristiyanlığı demokrasiyle uyumlu, İslamiyeti ise uyumsuz bir din olarak sunan analizler tümüyle temelsiz yaklaşımlardır. Bu değerlendirmeler dinlerin asli özelikleriyle, tarihsel süreç içinde toplumsal olarak gelişen adaptasyon sonuçlarını birbirine karıştırmaktadırlar.

Tüm dinler ontolojiye öncelik veren bir mana arayışı içindedir. Bu nedenle yaradana ve yaradılışa ilişkin kabuller, tüm bilgi kuramını ve toplumsal düzen idealini belirler. Gerçekliğin hiyerarşik bir yapı içinde algılanması, bilgiyi de hiyerarşik hale getirir; bilginin ilahi kaynaktan yayılma-

sı ise ilahi bilginin dünyevi bilgiyi kapsamasına ve dünyevi bilgi için zorunlu bir temel teşkil etmesine neden olur. Bu ise, sıradan bilgiye sahip insanların daha bilgili olanları kendine rehber seçtiği hiyerarşik cemaat yapılarının oluşması demektir. Üstelik tüm dinler öteki dünyaya ve tanrının doğrudan müdahalesine (mucizelere) ilişkin bir öğretiye sahip olduğu için, sıradan insanın bilgili olana bağımlılığı daha da artar. Bu yapının Hristiyanlıktaki gibi kilise şemsiyesi altında, veya İslamiyetteki gibi toplumun kendi serbest dinamiği içinde oluşması fark etmez; çünkü önemli olan dinin organizasyonu değil, rehberliğin doğal bir ihtiyaç olmasıdır. Bu nedenle bir öğreti, bir zihniyet olarak hiçbir tek Tanrılı din demokratlıkla bağdaşmaz, çünkü demokratlık insanın bilgi sınırını çok daha dar tutan ve insanı kendi öznelliğiyle başbaşa bırakan bir felsefeye dayanır. Diğer bir deyişle demokrat pozisyon açısından Tanrı salt bir inanç sorunudur ve insani bilgiye yol açamaz.

Dolayısıyla dinleri demokratlıkla karşı karşıya getiren ikilemler çözümsüzdür. Ancak bu ayıklama bizi operasyonel olan gerçek sorunun eşiğine getirir: Acaba İslami bir toplum demokratlıkla bağdaşır mı? Veya tersinden alırsak; acaba demokratlık dindar insanlardan oluşan bir toplumla bağdaşır mı? Bu soruyla birlikte önümüze iki yol çıkmaktadır. Sorunun hem olumlu hem olumsuz yanıtı mümkündür ve bu da gerçek sorunun bu şekilde konması gerektiğinin bir başka delilidir. Kaba hatlarıyla söylersek; İslami kuralları temel alan bir "İslami devlet" modeli demokratlıkla bağdaşmaz, ancak müslümanlardan oluşan İslami bir toplum demokratlıkla bağdaşabilir. Buradaki ayrım, "İslami devletin" bir başlangıç noktası mı, yoksa bir sonuç mu olduğudur. Devlete öncelik veren her yaklaşım İslami yelpazeyi homojenize eder, tek bir noktaya indirger ve sonuçta İslami görüşlerden biri diğerleri üzerinde egemen olur.

Çünkü kaynağını devletde bulan hiçbir yaklaşım çoğulcu olamaz ve kendi kurallaştırmasını iç tutarlılığı olan belirli bir görüşe dayandırmak zorunda kalır. Ancak daha önemlisi, birden fazla görüşün bulunduğu bir toplumda, devlet onu ele geçiren toplumsal kesimin sözcüsü ve koruyucusu haline gelir. Meşruiyetin devletde arandığı her durum, ister istemez otoriter bir zihniyetin topluma nüfuz etmesine ve devletin cemaatler arası mücadelenin bir aracı olarak algılanmasına neden olur. Böylece toplumsal gündem birarada yaşamanın araştırılması değil; kendi yaşama biçimine mümkün olduğunca alan sağlanması ve -eğer gücünüz yetiyorsa- bu yaşama biçiminin diğerlerine empoze edilmesi çabasına dönüşür.

Oysa İslami devletin olası bir sonuç olarak tanımlanmasıyla, toplumun kendisi bir başlangıç noktası oluşturur. Bu ise, kaçınılmaz olarak çoğulcu bir yapıyı veri almamıza ve toplumsal düzeni bu yapıdan hareketle aramamıza yol açar. İslami olmayan kesimlerin varlığının kabülünün yanında, her İslami görüşün kendine bir özgürlük alanı bulduğu ve bu alan içinde serbestçe cemaatleşebildiği bir düzende demokrat bir yapının altyapısı da oluşmuştur. Sonraki adım ise bir zihniyet meselesidir. Bu İslami cemaatler ya birbirlerini sindirmeye ve birbirlerine karşı savunma mekanizmaları geliştirmeye yönelecekler; ya da birlikte oluşturacakları ikna ve karar mekanizmaları içinde birlikte yaşamanın koşullarını yaratacaklardır. Buradaki kritik nokta, demokratlığın gereği olarak, çıkacak sonucun bir ikna mekanizmasına bağımlı olması ve muhtemelen hiç kimsenin görüşünün aynen karara yansımamasıdır. Diğer bir deyişle demokratlık, çoğulcu bir yapının kendi iradesiyle yaşamasını sağlarken, ikna olunacak sonucun kimseyi birebir temsil etmeyebileceğinin kabülünü gerektirir. Dolayısıyla devlet de muhtemelen hiçbir tek görüşü aynen yansıtamaya-

cak, birlikteliğin kurallarını işleten hakem bir devlet olacaktır. Sonuç olarak demokrat bir toplum her görüşe kendini geliştirme ve ötekileri etkileme alanı sağlayan; ancak hiçbir görüşe "devlet görüşü" olmayı garanti etmeyen bir düzendir. Toplumda İslami olmayan kesimlerin varlığını (veya ilerde olabileceğini) dikkate alırsak, demokratlık İslami kesimin hiçbir zaman bir "İslam devletine" sahip olamayabileceğini kabullenmesidir. Bu yol her zaman açık kalacak, ancak sonuç müslümanların performansına bağlı olacaktır. Doğal olarak aynı şey "laik" kesim için de aynen geçerlidir. Toplumda herkesin kabulüyle bir yere sahip olabilmenin koşulu, devlete sahip çıkmamayı içine sindirebilmekten geçmektedir.

Ne var ki bu tesbitler bizi bir başka sorunsalın eşiğine getirmektedir. Eğer demokratlık bir din devletini garanti etmiyorsa, din-devlet bütünlüğünü savunan İslamiyetin demokratlıkla bağdaşması nasıl mümkün olabilir? Buradaki temel soru, din-devlet bütünlüğünün İslamiyetin ne denli asli bir parçası olduğudur. Diğer bir deyişle; din-devlet bütünlüğü savunulmadığı takdirde, İslamiyet herhangi bir temel özelliğini yitirmiş olmakta mıdır? Her dinde, örneğin ibadete ilişkin, sorgulanması caiz olmayan kurallar olduğu bilinir. Acaba din-devlet bütünlüğü de, namazın günde beş vakit olması gibi bir kural mıdır? Böyle bakıldığında ve somut tarihsel süreç incelendiğinde, din-devlet bütünlüğü İslamiyetin asli bir parçası olarak gözükmemektedir. Hz Peygamberin,Mekke dönemi, devlet kurma gibi bir kaygunun yaşanmadığı, dinin salt zihniyet ve inanç çerçevesinde yaygınlaştığı bir evredir. Bu açıdan Hristiyanlığın ilk dönemlerine büyük benzerlikler taşır. Hicretle birlikte müslümanların önüne bir toplum kurma ve adil bir toplumsal yapı oluşturma misyonu çıkar. Bu misyonun sonsuza dek müslümanlara verilmiş olduğu iddia edilebilse bile, bunun yön-

temi belirginleştirilmiş değildir. Hz. Peygamber döneminde sıfırdan bir İslami devletin oluşturulmuş olması, başka zaman/mekanlarda da sıfırdan ya da bir devlete el koyarak bunun yapılması gerektiğini ima etmez. Her somut tarihsel dönem bu misyonu gerçekleştirmenin farklı koşullarını yaratır. Esas olan amacın gerçekleşmesi olduğuna göre, günümüzün müslümanlarının önündeki soru da, bugünkü dünya koşullarında ne yapılırsa devletin İslamileşeceğidir. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi dünya demokrat bir açılımın eşiğindedir ve meşruiyetin tek kaynağının toplum olacağı bir dönem yaklaşmaktadır. Bu durumda İslami bir devlet yaratmanın da tek koşulu vardır: önce İslami bir toplum yaratmak.

Her ne kadar ilahi kaynağa dayansalar da, dinler de ister istemez içine doğdukları toplumların hamuruyla ve tarihsel koşullarla şekillenirler. Bu şekillenme dinleri sosyolojik bir kabukla çevreler. Eğer bir din bu sosyolojik kabuğu da kapsayan, onu öğretisinin bir parçası haline getiren bir yaklaşıma teslim olursa; belirli bir zaman/mekanda dinsel örgütlenmenin aldığı biçim ve nitelikler giderek asli bir unsura dönüşür ve dinin tümünü belirlemeye başlar. Bu olgu özellikle dinin siyasallaştığı dönemlerde daha da belirginleşir çünkü siyasetin ön planda olması, dindeki biçimsel unsurların, imajların önemini artırır. Dolayısıyla böyle durumlar her din için en tehlikeli tarihsel evreleri oluştururlar. Görüntüde dinin başarısı veya galibiyetiyle biten mücadeleler, daha sonraki dönemlerde dinin araçsallaşmasına ve bir yönetim cihazına dönüşmesine neden olur. Hristiyanlık tarihinin gösterdiği gibi, o andan itibaren din siyasetin bizzat parçası haline gelirken, siyasi aktörler de dinsel alanı meşru bir siyaset alanı olarak algılarlar. Sonuç dinsel akidelerin zayıflaması ve devletin dini kendine benzetmesidir.

İslamiyetteki din-devlet birlikteliği de, dinsel pratiğin bir hedefi olarak konsa da; tarihsel şekillenme açısından, devletleşen dindar bir topluluğun, devleti doğal olarak dinsel yükümlülükler bağlamında tanımlamasına dayanır. Öte yandan bu tarihsel gözlem bir müslümanın din-devlet bağını reddetmesini ve bir ideal olarak İslami devleti savunmasını engellemez. Bir devletin İslami kurallara uymasını, bir müslüman olarak talep etmek evrensel geçerliliğini hep koruyacaktır. Ancak bu talebin İslamiyetten kalkarak yapılması, yani kategorik bir hak olarak öne sürülmesi; müslüman olmayanları kategorik olarak reddederken, ister istemez belirli bir İslami pozisyonu tüm İslamiyeti temsil eder hale getirir ve İslamiyet içi bir baskı ortamı yaratır.

Dolayısıyla bir dinin ebedi ve evrensel özellikleri korunmak, yaşatılmak ve güçlendirilmek isteniyorsa, siyasi alandaki performansını inanç alanındaki konumundan ayırmak gerekir. Bu nedenle bugün siyasi İslamın önünde büyük bir sorumluluk vardır. Siyasal İslam siyaseti, iktidara ulaşma olarak tanımladığı takdirde, İslamiyeti tarihsel olana mahkum edecektir. Bu durumda İslamiyet somut hayatı belirleme gücüne indirgenir ve iktidara giden yollardan biri haline gelir. Eğer İslamiyetin hareket alanı genişletilir ve ondan bir dinin yapabileceğinden veya yapması gerekenden fazlası talep edilirse, yapabileceği "tarihsel" kalır. Diğer bir deyişle bu zaman/mekanın geçici bir yanıtını oluşturur ve kendi yarattığı sonuçların kendisine mal edilmesinden kurtulamaz. Başka bir ifadeyle, İslamiyet bugünün siyasetinde etkin bir faktör haline getirilmeye çalışıldığı ölçüde, dinin kullanılma biçimi zaman içinde dine mal edilecek ve İslamiyet bu yükü gelecekte de taşımak zorunda kalacaktır. Açıktır ki bu, İslamiyetin mana yönünden zayıflatılması, batını anlamının kaybedilmesi, kısacası laikleştirilmesi tehlikesidir.

Diğer taraftan İslamın siyasallaşması bugünün siyasetine uyum açısından da bir sorun yaratabilir. Eğer önümüzdeki dönemde İslam dünyasını "siyasal İslam" temsil ederse ve eğer bu pozisyonu savunanlar dünyevi hegemonyanın peşinden gidecek olurlarsa; İslamiyet demokratlaşan bir dünyada tahakkümcü bir modelin temsilcisi konumuna düşebilir. Bu ise İslam dünyasının yabancılaşması demektir. Böyle bir durum, bir yandan doğu/batı geriliminin artması ve muhtemelen bir kez daha batının galebesi anlamına gelecek; öte yandan İslami toplumların kendi içlerine kapanmalarına yol açacaktır. Yönetimin kendi meşruiyetini "İslami devlet" modelinde ve retoriğinde arayacak olması ise; hem toplumdaki bu içe kapanma olgusunu artıracak hem de toplumu totaliter bir baskı ortamına sokacaktır. Diğer bir deyişle demokratlaşan, yani toplumun kendisinden hareket eden bir dünyada, devleti siyasetin odağı haline getiren bir İslami tavır gerçekte yenilgiye mahkum olacaktır. Çünkü siyasetteki başarı için vereceği uğraşın maliyeti, kendi dininin ruhani gücünü yitirmesi ve kendi toplumunun totaliter bir yönetime mahkum edilmesidir.

Bugün dünyadaki ahlaki arayışı güçlendirmek açısından İslamiyet çok önemli bir rol oynayabilir. Ne var ki bu, ancak ve ancak müslüman toplumların demokratlaşmaları, kendi içlerinde çoğulcu hale gelmeleri ile mümkündür. Çoğulculuğun ilk koşulu ise İslami öğretinin ister istemez yoruma açık olduğunun ve "doğru" yorumun kimsenin tekelinde olmadığının kabulüdür. Günümüzün dünyasında cihad artık din devleti ile mümkün değil; demokrat müslüman toplumlar yaratabilmekle mümkün...

devlet, sivil toplum ve siyaset

Modern devlet kavramı gerçekte modernitenin çok öncesinde, devletin batıdaki ilk şekillenmelerinden bu yana oluşan özellikleri bir araya getirir. Batının genel zihni atmosferinin bir uzantısı olarak bu devlet daima otoriter zihniyetin temsilcisi olmuştur. Meşruiyetini dünyevi bir güce dayandırmış, bu gücü belirli insanlarla somutlaştırmış ve toplumun tümünü tek ve total bir sistem içinde algılamıştır. Bunun sonucu, zaman içinde tüm toplumu en alt birimlerine kadar denetim altında tutan ve toplumun kendisine tanınan hareket çerçevesinin dışına çıkmasından rahatsız olan bir bürokratik anlayıştır. Yaptırım gücünün tekelleşerek, toplumun yarattığı katma değerle ayakta tutulan bir kurumsal yapıya teslim edilmesi; her ne kadar teoride toplum menfaatine gözükse de, pratikte öyle olmamıştır. Güç dengelerinin ortak olarak kullanımı ve devletin kurumsal yapısı içinde paylaşımı, doğal olarak bir tür sınıfsal menfaate ve sınıf bilincine yol açmıştır. Bürokrasinin göreli gücü her ülkede ve değişik zamanlarda farklı olmuş, ancak gücünü yeniden üretme eğilimi her bürokrasinin varlık nedenlerinden biri haline gelmiştir.

Ancak devlet dediğimiz olgu, bir kurumsal yapı ve insan

malzemesi olarak bürokrasiyi; bu bürokrasinin kontrolündeki kurallar dizisini, düzenleyici mekanizmaları ve yargılama sistemlerini kapsamakla yetinmez. Her ne kadar liberalizmin savunucuları devleti teknik bir hizmetkara dönüştürmek için olağanüstü gayret içinde olsalar da, her devletin denetlenemeyen ve zaptedilemeyen bir gücü vardır. Bu özellik devlet kurumunun otoriter zihniyete dayanmasından kaynaklanır. Toplumlar hangi zihniyet içinde şekillenmiş olurlarsa olsunlar, modern devlet mekanizmaları daima otoriter dünya görüşüne uygun bir nüve teşkil ederler. Doğal olarak toplumların da otoriter zihniyete sahip olduğu durumlarda, devletin göreli gücü toplum üzerinde mutlak bir hakimiyetin yaratılması noktasına gelir.

Devletin topluma hizmet için var olmaktan çıkıp, bizzat kendisi için anlamlı hale gelmesi, günümüzün devletlerinin temel bir özelliğidir. Bu nedenle örtülü ödenekler konur, karmaşık sistemler yaratılır ve toplumun bilgilenme hakkı, hatta talebi mümkün olduğunca sıradan ve yüzeysel konularla sınırlanır. Derinde yatan ilişkiler, menfaatler ve tasarruflar ise gizlenir ve bazen de bunlara ilişkin bilgiler yok edilir. Açıktır ki bu gizleme, bir kendini koruma eylemidir ve esas olarak topluma karşı yapılır. Bu var olma güdüsü, kapitalizm ve ulus-devletle birlikte daha rahat bir ortama kavuşmuş ve devletin toplumsal menfaatlerinin dışında ve üstünde kendine ait bir menfaatinin olabileceği genel kabul görmeye başlamıştır.

Kapitalizmin bu sürece etkisi, ekonomik performansın bir toplum için hayati öneme haiz hale gelmesiyle, hem ülkenin tümüne şamil iktisadi politikalarında, hem de ülkenin iktisadi menfaatlerinin diğer ülkelere karşı korunmasında devlete düşen rollerin önemli ölçüde artması şeklinde olmuştur. İktisadi politikaların tüm toplum için geçerli olma-

sı, devletin toplumsal kesimlerin münferit menfaatlerinin "üstünde" bir yere oturtulmasına yol açmıştır. Aynı şekilde, ülke ekonomisinin yabancılara karşı ve toplumun farkedemeyeceği veya başa çıkmakta aciz kalacağı tehlikelere karşı korunma zorunluluğu da, devletin toplumun uzağına çekilmesine ve "yöneten" rolünün pekişmesine neden olmuştur. İlginç bir nokta, liberal teorinin de dolaylı olarak yetkili bir devleti desteklemesidir. Liberalizm toplumun karar mekanizmalarını doğal süreçlere bağlayarak anonim hale getirdiği ölçüde, bu kararların alındığı ve uygulandığı yerlerden başlıcası olan devlet de toplum karşısında anonimleşmekte, sanki steril ve edilgen bir kuruma indirgenmektedir. Gerçek bunun tam aksi olduğu için, liberalizm açıklayıcı bir yaklaşım olmaktan çıkıp, devlet mekanizmasının gizlenmesine alet olmaktadır. Öte yandan liberalizmin "devleti küçültme" arzusu da bir retorik olmanın ötesine geçememektedir; çünkü temeli relativist bir felsefeye dayandığı için, liberalizm toplumsal düzeni ancak devlet sayesinde gerçekleştirebilmektedir.

Devletin sarsılmaz bir meşruiyet elde etmesinde ikinci olgu, ulus-devlet sisteminin egemen hale gelmesidir. Dünyanın ulus-devletlere bölünmüşlüğü, dünya çapında menfaatlerin de bölünmüşlüğü anlayışla desteklenmiş; hatta ulus-devletin varlık nedeni ezeli ve ebedi menfaat ayrılıklarına dayandırılmıştır. Böyle bir ortamda dış politika hayati öneme sahip hale gelmekte ve her devlet kendi ulusunun menfaatlerini dünya arenasında savunmaya soyunmaktadır. Ancak bu makro ölçek sıradan insanın, dolayısıyla toplumun tam olarak bilemeyeceği ve anlayamayacağı bir alandır. Devlet bu alanda işini yapabilmek için bilgi toplamak zorundadır. Ancak öte yandan devlet bu alandaki bilgilerini saklı tutmak da zorundadır, çünkü aksi halde diğer devletlerin öğrenme ihtimali doğar. Sonuç devletin, kendi top-

lumundan gizlediği bir alanın doğması ve bunun toplum tarafından rasyonel görülmesidir. Kapitalizm ve ulus-devletin birlikteliği devleti son derece güçlendirmiş, zorunlu bir varlık olarak algılanmasını sağlamış ve toplumun sahip olmadığı bilgi ve yetkiyle donatmıştır. Üstelik devletin bu yetkisini artırma gücü her zaman mevcuttur, çünkü bu yetki yoğunlaşmasının gerekçesi her zaman, toplumun bilemeyeceği bir nedene dayandırılabilir.

Ne var ki modern devletin gücü bununla da sınırlı değildir. Toplumsal zihniyeti müsait bulduğu Türkiye benzeri toplumlarda, devlet yapısı iki kanalı bilinçli olarak kullanmış ve bir yandan kendini toplumdan farklılaştırırken, öte yandan kendini yeniden üretme cihazlarına sahip bir kimlik geliştirmiştir. Bu kanallardan ilki kapitalizmin tanıdığı olanakların imtiyaz haline dönüştürülerek bir rant sisteminin yaratılmasıdır. Varlık nedeni rasyonelleşen ve kendisini de rasyonel bir varlık olarak takdim eden devlet, toplumun iktisadi kaynaklarına el koymaya ve onları istediği gibi tasarrufa daha yatkın hale gelir. Toplumun da buna teşne olduğu durumlarda devletin toplumun bazı kesimleriyle kurduğu geçici koalisyonlar; hem devleti iktisadi anlamda güçlendirir, hem de toplumsal kesimleri devlete bağımlı kılarak yönetilmelerini kolaylaştırır. Teoride nötr bir hakem pozisyonunda olması gereken devlet, böylece günlük hayatın ta içine girerek paylaştırıcı ve pay alıcı bir aygıta dönüşür. Bir toplumsal denetime muhatap olmadığı takdirde, bu güç ve yetki alanı kendi mantıksal sınırına kadar genişler. Devlet toplumsal üretimden rızaya dayalı bir oranda pay alan bir kurum olmaktan çıkar ve sanki toplumsal üretim devlet için yapılıyormuşçasına, topluma istediği oranda pay bırakan bir merci haline gelir.

Devletin göreli gücünü artırmak ve otoritesini sağlamlaştır-

mak üzere kullandığı ikinci kanal, ulus-devlet mantığının uzantısı olarak çıkan milliyetçilik anlayışıdır. Kapitalizmin doğrudan bir sonucu sayılmasa da, kapitalizm içinde biçimlenen ulus-devlet; temelde, bir coğrafya üzerinde oturan her ulusun kendine ait bir devletinin olması anlayışına dayanır. Buradaki uluslar liberalizmin vazettiği bireylerden oluşan ve iktisadi ve siyasi açıdan ortak menfaatlere sahip toplumlardır.

Dolayısıyla ulus-devletler, bu ortak menfaatleri bir çerçeve içine alarak düzenleyici mekanizmalara çeviren kurumlardır. Ne var ki teorinin açığı, bir kez daha gerçeklik tarafından doldurulacaktır. Çünkü söz konusu toplumlar varsayıldığı gibi homojen kültürlere ve menfaatlere sahip değildir ve bu kültürlerin "inşa edilmesi" gerekir. Bu misyon ise doğal olarak devlete düşmektedir. Çünkü her ne kadar devlet ulusun bir ürünü gibi gözükse de, toplumların kendilerini bir "ulus" olarak adlandırmalarından çok önceden beri vardır. Diğer bir deyişle devletin var olmak için ulusa ihtiyacı yokken, ulusun devlete olan gereksinimi açıktır. Ayrıcı tüm toplumu bir ulusa çevirebilmek, bazı kesimlerin veya üyelerin değil, toplumun tümünü kapsama meşruiyetine sahip olan devletin işlev alanına girmektedir. Bu nedenle devletler kendilerine birer ulus inşa ederken, ontolojik öncelik pratikte toplumdan devlete geçmiştir.

Bu süreç uygun bir toplumsal zihniyete rastladığı ölçüde, devletin ve toplumun yeni bir içerikle yeniden kurulması olmaktan çıkmış; devletin topluma mutlak önceliğine ve üstünlüğüne yol açacak bir ideolojiye dönüşmüştür. En genel şekliyle dayanışmanın ve toplumun kimlik bazında yeniden üretilmesinin ideolojisi olan milliyetçilik, devletin toplumu inşa ettiği durumlarda düzenleyici, tanımlayıcı ve tahakkümcü bir araç olarak işlev görmüştür. Devlet, toplu-

mun dışında ve üstünde tanımlanan prototip bir vatandaştan hareketle, tüm toplumu birörnek hale getirmeye çalışmıştır. Bu ülkelerde eğitim ve kültür asimilasyoncu bir mantıkla kurgulanmış ve ortaya toplumun istenilen yönde ehlileştirildiği bir adaptasyon mekanizması çıkmıştır. Diğer bir deyişle, devlet milliyetçiliği toplumsal referansından koparmış ve devlet zihniyeti doğrultusunda bir idealizasyona oturtmuştur. Bu durumlarda prototip vatandaşın gerçekten de toplumda var olup olmadığı önemli değildir. Önemli olan tüm toplum üyelerinin vatandaş olmak için o prototipe uymaları gereğidir. Kimliğin etnik bazda arandığı ülkelerde ise sonuç daha da vahimdir. Heterojen bir toplumun tepeden değerlendirmelerle homojen telakki edilmesi, birleştirici olması gereken bir ideolojiyi bölücü kılar. Çünkü etnik temel ister istemez ülkedeki birçok etnisiteden sadece birine dayanmak zorunluluğunu getirir ve bu da diğer etnisitelerin dışlanması demektir.

Devletin bu denli belirleyici olduğu ülkelerde, devletin kendi vatandaşını yaratabilmesi mümkün hale gelir. Bu vatandaşın çevresinde oluşturulan milliyetçilik sayesinde, devlet kendisine gerçek bir toplumsal taban bulur ve milliyetçilik devlete meşruiyetini sağlayan ideolojik ayaklardan biri haline gelir. Devlet sistemi kendi ayrıcalıklı konumunu sürdürmek üzere belirli bir milliyetçiliği pompalarken; milliyetçilik de devletçi bir pozisyona kayar çünkü artık gücünü devletten almaktadır. Bunun sonucunda, milliyetçilik tüm ülkeyi kucaklayacak bir yaklaşım olma şansını yitirir ve bir alt kimlik siyasetine dönüşür.

Dolayısıyla modern devlet bir kurumsal mekanizma olarak dünyanın her yerinde otoriter bir anlam dünyasına otursa da, toplumsal zihniyetin niteliklerine göre, sınırlanabilir ve denetlenebilir bir yapı; veya öteki uçta toplumun sahibi gi-

bi davranabilen, belirleyici ve tahakkümcü bir güç odağı oluşturabilir. Birinci kategoriye giren devletlerde toplumla devlet arasında, farklı zihniyetlerin varlığından kaynaklanan bir gerilim mevcuttur. Devlet tüm toplumun temsilini becerebilmiş olsa da, ikisinin arasında bir yetki alanı sorunu ortaya çıkar ve kamu sahasında devlet kontrolüne verilecek olan alanın sınırı, siyasetin temel meselelerinden biri haline gelir. Bu ülkelerde devletin meşruiyeti iyi bir hizmet kurumu olma kapasitesine doğrudan bağlı olduğu için; devletin kendi gücünü artırma eğilimi otokontrolle sınırlanmıştır. Devlet/toplum bağının günlük hayatta bile sürekli yeniden üretilen, meşruiyeti tazelenen bir ilişki olması nedeniyle; bu devletler uluslararası arenada daha etkili olma şansına sahip olurlar.

İkinci tür devlet yapılanmasında ise, devletin gücü kendi toplumuna yöneliktir, çünkü meşruiyetini tehdit edebilecek unsurlar kendi toplumundan kaynaklanır. Salt bu nedenle aynı tür devletler dış ilişkilerde son derece güçsüzdürler; çünkü kendi toplumu nezdinde meşruiyeti sürekli sınanan bir devletin, diğer devletler üzerinde etkili bir yaptırımı olması beklenemez. Bu durum ise, ulus devlet olgusunun temel varlık nedenini doğrulayacak bir performans gösterilemediği anlamına gelir. Gücünü devletler dengesinde operasyonel kılamayan bir ulus-devlet kendi işlevini yerine getiremiyor demektir. Bu güçsüzlüğün toplumla olan bağının kopukluğundan kaynaklanması ise, o devleti dayanaksız bırakır ve toplumun yönetimi giderek fiziksel güce, korkuya ve devletin fetişleştirilmesine dayalı hale gelir. Herşeyin devlet sırrı haline getirilebilmesi, devletin gizemli bir perde arkasına gizlenip kutsallaştırılması ise, devlete katıksız bir meşruiyetin yolunu açar. Devletçilik bir ideoloji olarak belirginleşir ve devletin var olmak için kendisinden başka hiçbirşeye ihtiyacı kalmaz.

---- O ----

Sonuçta yapısal özellikleri ne olursa olsun, devletler hem toplumların parçası, hem de ondan bir miktar kopuk kurumlardır. Bu yüzden otoritenin devlete verilerek toplum dışına alınması, birçok toplumda otoritenin bir kısmının toplum tarafından kullanılmasına yönelik bir arayışa neden olmuştur. Devlet-sivil toplum karşıtlığı şeklinde kuramsallaştırılmış olan bu olgu; sivil toplumu aynen "laik" tanımında olduğu gibi, otorite sahibi olmayan, sıradan olan biçiminde tanımlamaktadır. Öte yandan "sivil toplum geleneği" tabirinde olduğu gibi, sivil toplum belirli bir iradeyi, eylemi gösteren bir içerikle de kullanılmaktadır. Bunun yarattığı karışıklıkla; sivil toplum geleneği, yani toplum/devlet mücadelesi yaşamamış toplumlarda sivil toplumun da olmadığı şeklinde bir kanı günlük dile yerleşmiş durumdadır. Oysa farklı toplumsal yapılarda sivil toplum kurumları ve hareketleri farklı işlevler görmüş ve toplumsal zihniyete bağlı olarak değişik performanslar çizmiştir.

"Sivil toplum geleneği" olarak adlandırılan olgu ise esas olarak batı geleneğinin bir parçasıdır. Kısaca bu, devletin dışında ve ona rakip olabilecek bir güç odağı, bir iktidar alanı arayışıdır. Bu arayış, karşılıklı hoşgörü içinde değil mücadeleler sonucu gelişmiş; ve hem kamu sahasında sürekli bir yeniden paylaşıma, hem de otoritenin meşruiyetini nereden aldığı konusunda bir arayış değişikliğine yol açmıştır. Bazı marksistlerin geriye dönük tarih çalışmalarında yapıldığı gibi, bu mücadele doğrusal ve sürekli bir çizgi gibi sunulsa da; gerçekte hem kesintili ve mekansal olarak dağınıktır, hem de bu çabanın aktörleri her dönem farklı toplumsal kesimlerdir. Eğer bir genelleme yapılacaksa sivil toplum hareketlerinin esas olarak değişim dönemlerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bu hareketlerin değişimi zorlamış

veya hızlandırmış olduğu bir gerçekse de; esas dinamik, sistemin toplumsal talepleri kapsamada yetersiz kaldığı dönemlerin sivil toplum hareketlenmelerine yol açmasıdır.

Bu nedenle soru; "Batıda devlet sistemi niçin sivil toplumu da içerecek bir yapı geliştiremedi?" şeklinde olmalıdır. Kabaca 15. yüzyıldan bu yana batı kültürü relativist ve otoriter zihniyetler üzerinde inşa edilmiştir ve bu zihniyetler toplumsal talepleri homojenize eden bir anlayışta birleşmektedir. Relativist zihniyetin uzantısı olan liberal teori, toplumu tek tek özgür bireylerin biraraya gelerek bir doğal düzen yarattıkları bir çerçeveye oturtur. Bu özgür bireyler sadece kendi inançlarını, amaçlarını, arzularını bilebilirler ve sadece bunları gerçekleştirme doğrultusunda bir eylem özgürlüğüne sahiptirler. Bu özgürlük iktisadi alanda piyasa mekanizmasına, siyasi alanda ise seçim mekanizmasına dahil olunarak kullanılır. Bireyler sırf kendileri için rasyonel oldukları takdirde sistemin yürümesi sağlanmış olmaktadır. Diğer bir deyişle liberal teori açısından, eğer herkes rasyonel olur ve kendi çıkarı doğrultusunda eylem yaparsa; ve eğer sistem onlara bu eylemi yapacak kadar özgürlük alanı tanırsa, toplum kendiliğinden bir şekilde doğal düzene doğru evrimleşecektir. Anlaşılacağı gibi bu toplumun bir sivil harekete ihtiyacı yoktur. Çünkü insanların biraraya gelerek devlet mekanizması dışında bir siyaset arayışına girmelerinin veya, bazı şeyleri değiştirmeye yeltenmelerinin ne gereği ne de meşruiyeti vardır. Bu talepler zaten partilerin varlığı ve oy sistemiyle çözümlenmiş durumdadır. Ne var ki, teoride toplumsal taleplerden hareketle oluşması beklenen siyasi partiler; devlet-toplum bağı üzerinde oturmaktan gelen bir ayrıcalık içindedirler ve topluma olduğu kadar devlete de yaslanan bir yapıdadırlar. Bu nedenle siyasi partiler salt toplumsal temsile dayanmadıkları gibi, zaman içinde kendi özerk varlık alanlarını geliştirmişlerdir.

Birçok ülkede devlet de bunu desteklemiş ve siyaset devlet-toplum ilişkisi üzeride değil, devlet-siyasi partiler ilişkisinde tanımlanmaya başlanmıştır. Sonuç olarak gerçek liberal dünya, toplumsal talepleri kanalize etmekte, bunu yaparken sınırlamakta ve üstelik bu durumun "olması gereken" bir durum olduğunu ima etmektedir.

Öte yandan otoriter zihniyete dayanan sosyalizan yaklaşımlarda, toplum kendi dışında tarihsel yasalara tabi hale gelmekte ve ister istemez bu yasalar doğrultusunda bir evrim geçirmektedir. Toplumun yönetimi ise, kendilerini eylemleriyle kanıtlamış, söz konusu yasaların farkında olan ve evrim sürecini hızlandıracak şekilde toplumu şekillendiren aktörlere teslim edilmiştir. Böyle bir yönetimin varlığında açıktır ki hiçbir sivil harekete gerek kalmamaktadır; ve eğer böyle hareketler doğarsa, bunlar tarihsel yönelimi anlamayan cahiller veya sistemi yıkmak isteyen münafıklardır. Toplumun çıkarını toplumdan daha iyi bilen ve bunun için uğraşan bir yönetim altında, sivil toplum hareketleri bizatihi bir suç haline gelmektedir.

Dolayısıyla relativist ve otoriter zihniyetlerin bileşimine dayanan batıdaki yönetim anlayışı için sivil toplum hareketleri kategorik bir değer taşımazlar. Her iki zihniyetin de toplumu homojen bir bütün olarak algıladığı bu dünyada sivil toplum; muhalefetteyken kullanılabilecek bir araç, iktidara gelindiğinde ise gereksiz bir can sıkıntısı olarak algılanır. Bu nedenle batının sivil toplum geleneği egemen zihniyetlerin uzantısı olarak değil, bu zihniyetlere karşı demokrat nüvelerin mücadelesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Kendi kültürümüz ise tamamen farklı bir devlet-toplum bağına işaret eder. Osmanlı toplumsal anlayışını çevreleyen ataerkil zihniyet, toplumun doğal olarak heterojen bir ya-

pıda olduğunu, her grubun kendi içinde hiyerarşik sistemler oluşturduğunu ve sistemlerin gene hiyerarşik bir şekilde bütünleşdikleri varsayımına yol açmıştır. Bu sistematik, her gruba bir özgürlük alanı sağlar ve kendi içinde doğal rehberliğe dayalı bir yaşam biçimi oluşturur. Osmanlı toplum yapısının temel taşlarını oluşturan milletler, vakıflar, loncalar, tarikatlar hep aynı genel mantığa uygun konumlara sahiptirler. Millet ve lonca sistemi devlet mekanizmasının doğal bir uzantısı olarak işlev görürken vakıflar ve tarikatlar daha özgür olmuş ve kendi özgürlük alanlarını kamu sahasına doğru genişletmişlerdir. Devlet bu kurumları gücü yettiğince denetlemiş ve esas olarak toplumun yönetiminde bir araç olarak kullanmıştır. Diğer bir deyişle Osmanlı nizamında bir sivil toplum geleneği olmasa da, sistemin doğal parçaları olarak sivil toplum kurumları mevcuttur. Ne var ki bu kurumlar devletin karşısında değil, yanında yer alırlar ve kendileri için olduğu kadar sistem için de var olurlar. Toplumun kaçınılmaz ve vazgeçilmez parçaları olarak algılanan bu kurumlar, sahip oldukları araçsal değer nedeniyle, devlet açısından sürekli olarak korunması gereken yapılardır. Bu karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisinin sonucu olarak Osmanlı'nın sivil toplum kurumları; batıdakinin aksine, değişimin ajanları değil, toplumun yeniden ve aynen üretilmesinin araçlarıdır.

Ele aldığımız farklı zihniyetleri biraraya getirdiğimizde, ortaya kabaca iki ölçüt çıkmaktadır. Bunlardan biri toplumun yapısına ilişkin varsayımdır ve görüldüğü gibi ataerkil zihniyet toplumu heterojen bir yapı olarak alırken, relativist ve otoriter anlayışlar toplumu homojen olarak kavramaktadır. İkinci ölçüt ise toplumsal meşruiyetin kaynağına ve bunun siyasallaşmasına ilişkin tutumda ortaya çıkmaktadır. Otoriter ve ataerkil zihniyetler açısından, meşruiyetin kaynağı toplumun dışındadır. Bu, tarihin kendisi veya bir din olabi-

lir. Oysa relativist bir dünyada meşruiyet toplumun içinde aranmak zorundadır. Meşruiyeti dışsal olarak tanımlayan anlayışlar, toplumu belirgin ve somut tek bir merkez etrafında veya bir merkezler hiyerarşisi biçiminde tasarlarlar ve yönetim bir aktör veya kurumla cisimleşir. İçsel bir meşruiyet yaklaşımı ise, otoritenin kaynağını cismanileşmemiş, eşitlikçi ve yaygın bir yapıda arar ve bir düzene veya toplumsal iradeye atıfta bulunur. Sivil toplumun gücü açısından homojenlik ve dışsal meşruiyet anlayışlarının engelleyici bir özellik taşıdıkları açıktır. Bu nedenle "sivil toplum geleneği" dediğimiz olgunun felsefi temelinin, heterojen bir toplum ve içsel meşruiyet arayışına dayanması beklenir.

Nitekim bu bileşim demokrat zihniyetin doğal uzantısıdır. Çoğulculuğu ve bu çoğulcu yapının kendini özgürce hayata aksettireceği bir özgürlük ortamını gereksinen demokrat anlayış için sivil toplum kurumları ve hareketleri bizatihi bir değerdir. Bu kurumlar ve seslendirdikleri talepler, katlanılmak zorunda kalınan bir zül veya yönetime yardımcı olacak araçlar değil; başlıbaşına bir amaç olarak vardırlar. Diğer bir deyişle, sivil toplum kurumlarının hayatiyeti demokratlık açısından ahlaki bir tercihtir. Sivil toplum demokrat bir yönetim biçiminin vazgeçilmez bir parçasıdır, çünkü sistemin çalışabilmesi ve meşruiyeti sivil toplumun işlevsel olabilmesine birebir bağımlıdır.

-------- O --------

Görüldüğü gibi farklı zihniyetler toplumu, devleti ve dolayısıyla siyaseti farklı şekillerde tanımlamaktadır. Doğal olarak bu tanımlamalar sivil toplum kavramını da etkileyecek ve sivil toplumdaki kurumsallaşma ve eylem programları geliştirme arayışında farklılıklar söz konusu olacaktır. Otoriter zihniyet, sivil toplumu siyasetin dışında

ve devlete tabi kılarken, her türlü potansiyel insiyatifi de onun elinden almaktadır. Relativist zihniyet için sivil toplumdaki "seçim sistemi dışı" arayışlar gereksiz ve anlamsızdır. Bunların toplumsal bir anomali olarak değerlendirilmeleri daha doğrudur. Ataerkil yaklaşım sivil toplumda üretilen yapıları siyasetin doğal ve zorunlu bir parçası saymakta; ancak bunların hareket alanı merkezi siyaset tarafından saptandığı gibi, meşruiyetlerini de merkezden almaktadırlar. Nihayet demokratlık ise, sivil toplumu siyasetin alanı olarak tanımlamakta; dolayısıyla sivil toplum dinamiğinin meşruiyeti tamamen toplumsal yapının ve taleplerin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Açıktır ki tüm toplumu kapsayıcı özellikler gösteren zihniyetler, bizzat sivil toplum kurumlarını ve hareketlerini de aynı şekilde etkilerler. Genel gözlem, sivil toplum kuruluşlarının içinde serpildikleri toplumsal ortama ve zihniyete uygun özellikler gösterdiğidir. Her toplumda geçerli olan adaptasyon mekanizmaları, toplumdaki sivil insiyatifleri de çoğu zaman kendisine benzetir. Örneğin Türkiye'de son dönemde karşımıza çıkan ve temel amaçlarını Refah Partisinin muhtemel bir iktidarının, hatta mevcudiyetinin engellenmesi olarak algılayan bazı dernekler, otoriter zihniyetin şekillendirdiği klasik vakalardır. Bu dernekler her ne kadar toplumda doğmuş "sivil" hareketler olsa da, zihniyet olarak sivillikten çok uzakta oldukları açıktır. Bu nedenle bir sivil toplum kuruluşunun varlığı, ona otomatik olarak sivillik ya da "ilericilik" veya demokratlık payesi vermez. Nazi Almanya'sında birçok sivil insiyatifin ortaya çıkması ve bunların çoğunun devlet politikasına destek vermesi bu noktayı yeterince açık hale getirir. Dolayısıyla bir sivil toplum kurumunun varlığı onu kendiliğinden "sivil toplum geleneğinin" üzerine oturtmaz. Bu geleneğin parçası olmak, zahmetsizce elde edilecek bir lütuf olmayıp,

demokrat anlayışın sahiplenilmesiyle ancak mümkün olabilir.

Demokrat anlayış ise "demokrat" sıfatını hakedecek önermelerin sıralanması ile elde edilemez. Bu önermeler gerekli olsalar da, o sivil kuruluşu işlevsel ve etkin kılmak açısından yeterli olmazlar. Örneğin nükleer santrallara karşı olmak her ne kadar demokrat bir önerme sayılabilse de, önermeyi yapanı demokrat kılmaz. Demokratlık önerme düzeyinde kalmayarak, söz konusu kurumun iç işleyişine, insan malzemesine ve amaçlarına işlemiş olmalıdır. Takipçileri, karar alma yöntemleri, iletişim sistemleri ve hedefleri itibariyle demokrat bir siyaset izleyemeyen oluşumların toplum nezdinde inandırıcı olmaları da mümkün değildir. Bu nedenle, çoğu kez tanık olduğumuz; "biz uğraşıyoruz ama toplum anlayışsız" veya "geri" ya da "ahlaksız" türünden yakınmaların gerçekte toplumun değil, o kurumların kültürünü açığa çıkartma ihtimali daha yüksektir. Çünkü hastalanmadığı sürece, her toplum demokratlığı yaşatacak nüveleri kendi içinde barındırır ve destekler. Son olarak demokratlık bir içerik ve yöntem olmasının dışında, felsefi ve ideolojik bir pozisyondur. Önermelerinin ve eylem biçiminin mantığı bu felsefeye dayandırılmayan çabalar da bu nedenle havada kalmaya mahkumdur.

"Sivil toplum geleneği" dediğimiz olgu çok farklı zaman ve mekanlarda, farklı sosyal gruplarca oluşturulmuş bir özgürleşme ve yönetime katılma arayışıdır. Bu nedenle kamu sahasına yönelik hareketlerdir ve bu durum da bizi bir "kamu sahası" tanımı yapmaya zorlar. Açıktır ki bu tanım zihniyetlerden bir anlamda bağımsızdır. Diğer bir deyişle hangi zihniyete sahip olunursa olunsun, kamu sahasının mümkün olduğunca geniş bir şekilde tanımlanması, sivil toplumun önüne daha büyük bir siyaset alanı çıkaracaktır.

Bu noktada da en kolay ve yüzeysel yaklaşım kamu sahasını fiziksel olarak tanımlamaktır. Bu kategoride yer alan çevre sorunları, sokak ve kamusal mekanların düzenlenmesi gibi meseleler, günlük hayatı doğrudan ilgilendirdikleri ölçüde uğraşılması elzem olan, ancak bir değişim dinamiği yaratmak açısından yetersiz kalacak adımlardır. Oysa daha önce belirtildiği gibi, sivil toplum insiyatiflerinin gerçekten anlamlı olabileceği dönemler, değişimin taşıyıcılığını yapabildikleri dönemlerdir.

Bu nedenle kamu sahasının tanımı iki kademe daha "derine" inilerek yapılmalıdır. İlk adım kamu sahasının sadece fiziksel çevre olarak değil, karar verme mekanizmaları olarak tanımlanmasıdır. Kamu sahasının fiziksel çevreye sınırlanması sivil toplum kuruluşlarına sınırlı bir etkinlik alanı bırakır: Belki küçük ölçekteki sorunların çözümü, ancak temel sorunlarda toplumun dikkatinin çekilmeye çalışılması ve devletin etkilenmesiyle yetinilmesi. Kamu sahasına karar mekanizmalarının da dahil edilmesiyle, sivil toplum kuruluşları söz konusu karara katılım talebinin sözcüsü haline gelebilirler. Şimdi önemli olan sadece doğru kararın alınması değil, toplumun bir yaşam biçimi olarak siyasal sürecin parçası haline gelmesidir. Bu yaklaşım hem sivil toplumu daha etkin hale getirir, hem de devlet mekanizmasının topluma açılmasını, toplumsal talepleri daha rahat anlayabilmesini ve kapsayabilmesini sağlar. Nihayet bu karar mekanizmalarının yaratılabilmesi, alınacak kararların da ikna süreçlerinden geçebilmesi ve sonuçta toplum tarafından kabullenilerek operasyonel olabilmelerini sağlar.

Ancak özellikle zihniyet boyutunu da kapsayan gerçek değişimler, kamu sahasını daha temelde tanımlamayı gerektirir. Devletlerin ulus yaratma güçleri ve misyonları

veri alındığında; devlet sistematiğinin kendisini yeniden üretecek bir alana, imkana ve meşruiyete sahip olduğu düşünüldüğünde; devletlerin aynı zamanda birer kültür yaratıcısı oldukları da ortaya çıkar. Elindeki propaganda araçları ve eğitim sayesinde devlet toplumların tarihini ve kültürel atmosferini yeniden tanımlayabilir ve topluma empoze edebilir. Genellikle bu tercih devletin anlamlılığını ve göreli gücünü pekiştiren bir doğrultudadır. Dolayısıyla topluma kamu sahasında yer açmak üzere atılacak her değişim adımı, ister istemez kültürel alanı işin içine katmak zorundadır. Diğer bir deyişle resmi tarihe, eğitime ve inanca ilişkin kabul ve uygulamaların eleştirel bir gözle ele alınmaları ve demokrat zihniyet çerçevesinde bir dönüşümün bu alanı kapsayarak oluşturulması gerekir.

Bugün Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkışı, değişimin eşiğinde olmasına rağmen direnen bir ülkede oluyor ve bu yüzden toplum nezdinde bir meşruiyet elde edilmesi o denli zor olmayabilir. Ancak bu kuruluşların esas misyonu ülkedeki değişim potansiyelini ve iradesini demokrat bir çizgi üzerine oturtmak olmalıdır. Bu çaba, siyasetin de yeniden tanımlanmasını gerektirir çünkü geçmiş dönemin siyaset tanımına bağlı kalarak o yapılanmayı değiştirmeniz çok zordur. Yeni siyaset tanımı ise, zihniyet düzeyinde demokrat bir ideolojinin oluşturulması ve kamu sahası tanımının kültürü içermesiyle mümkün olacaktır. Eğer böyle bir süreç yaratılabilirse, sivil toplum eylemleri siyasetin doğrudan parçası haline gelirken, siyaset de sivil toplum kuruluşlarını kendi aktörleri olarak tanımlayacak ve belki de Türkiye sarsıntısız bir şekilde daha özgürlükçü bir toplumsal yapıya ve devlet anlayışına geçebilecektir.

liberalizm, gelenekçilik ve demokratlık

Gelenekçilik ile liberalizm arasında temel bir zıtlık olduğu ve bu uyumsuzluğun demokrat bir zihniyetin topluma egemen olmasıyla çözülebileceğine ilişkin görüşüme değişik tepkiler geldi.

İşe liberalizmin ne olduğuyla başlamakta yarar var. Liberalizm Avrupa'da yaşamış olan bazı fikir adamlarının somut yaşamları içinde yazdıkları somut eserlerle hayata geçmiş felsefi bir yaklaşımdır. Bu fikir adamları aniden vahiy ile bu görüşleri geliştirmemiş olup, batı düşünce tarihinin temel taşlarına dayanmışlar ve batı düşünce tarihi de batının sosyolojik ve ekonomik tarihi ile bütünsellik içinde ortaya çıkmıştır. Yani liberalizm batı toplumlarının gerçek gelişme dinamiği içinde ortaya çıkmıştır; kelimeyi hakeden bir şekilde "yerel"dir.

Ne var ki bir felsefenin ortaya çıkma biçimi ile vazettiği düsturlar birbirinden farklı şeylerdir. Liberalizm her ne kadar batının zihinsel atmosferi içinde doğmuş olsa da, aynen dinler gibi, tüm insanlar ve toplumlar için geçerli olduğunu öne sürdüğü önermelere sahiptir. Bu önermelerin odak noktası bireydir ve bireyin evrensellik arzeden bir öz-

ne olduğu, dolayısıyla bireyin ihtiyaçlarının ve haklarının toplumdan topluma değişmediğini savunur. Ancak evrensellik iddiası bir felsefeyi evrensel kılmak için yeterli değildir. Çünkü iddia felsefi, oysa sınaması sosyolojiktir. Bugün bizde liberalizm yadırganıyorsa ve bu ilkeler evrensel olmalarına rağmen (belki de tam da bu yüzden) bizi rahatsız ediyorsa, nedeni bizim sosyolojik ve tarihsel gelişmemizin kendimize özgü farklılıklara sahip olmasıdır.

Öte yandan birey haklarına soyut düzeyde karşı çıkmak da pek mümkün değildir. Kendi toplumumuzda bireylerin hangi haklara sahip olmaları gerektiğinde anlaşamasak da, birey hakları diye bir şeyin olması gerektiğinde herkes hemfikirdir. Çünkü bu noktada birey hakları, insan hakları anlamını taşır ve gerçekten evrenseldir. "İnsan" dediğimiz varlıklar toplumsal ve tarihsel farklılıkları aşan benzerlikler taşırlar. Örneğin özgürlük her toplumda ve her zaman "insan"ın sağlıklılığının önkoşuludur. Dolayısıyla gelenekçi yanı kuvvetli toplumlarla günümüzün batı toplumları arasındaki felsefi bağ, ortak bir hamurun yani "insan olma durumunun" paylaşılmasına dayanmak zorundadır.

Ancak paylaşma iki yönlü bir ilişkidir ve sorun da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü batı liberalizmi soyut "birey hakları" kavramının içini doğal olarak "kendi somut bireyinin hakları" ile doldurmakta, ama bununla yetinmeyip bu somut haklar paketinin evrensel olduğunu empoze etmektedir. Dolayısıyla soyut evrensel ilkeler bizi somut olarak batı tipi bir yaşam biçimiyle, batı tipi bir kamu sahası düzenlemesiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Eğer kolaya kaçacak olursak bu noktada önümüzde iki yol açılıyor. Bu farklı yaşam biçimini benimseyip nasıl gerçekleştirileceğini araştırabiliriz; veya reddedip, köklerimizden

doğacak bir toplum modelinin önünü açmaya çalışabiliriz. Hangi yolu seçersek seçelim önümüzde bildik bir yöntem var. Buna göre ya devleti ele geçirerek ya da cemaatsal yapıyı güçlendirip devlete hakim kılarak kafamızdaki modeli gerçekleştiririz. Tarihimizde batılılaşma yönündeki tüm jakoben teşebbüsler bunun açık örnekleridir. Bu teşebbüsler soyut bireyin içini kendi istedikleri gibi doldurmuş, sonuçda liberal fikirlerle yaldızlanmış tahakkümcü bir düzen yaratılmıştır. Diğer bir deyişle "profesyonel" yöntem belirli bir kesimin iktidarına hizmet etmiş, ancak getirmek istediğini öne sürdüğü düzeni bizzat kendisi engellemiştir.

Batıcılık için söz konusu olan tehlike gelenekçilik için de aynen mevcuttur. "Halkın geleneklerini yeniden üretme" mantığı en az batıcı jakobenizm kadar pozitivist bir harekettir. Çünkü halkın bugün hangi geleneği üretmekte olduğu kararı kimseye düşmez. "Yeniden üretme" yaklaşımı çok kolaylıkla kültürel totalitarizmin dinamiğini oluşturabilir ve toplum farklı bir yönden bir kez daha "toplum mühendislerinin" eline düşer. Bu durumda da sonuç iddia edilenin aksine, toplumsal yaratıcılığa ve dinamiğe değil, "profesyonel" gelenekçi aydınlarımızın kariyerlerine hizmet edecektir.

Çıkış yolu ise demokratlıktan geçiyor. Burada kastedilen bir sistem, bir düzenleme değil bir zihniyettir. Bir meşruiyet prosedürü olarak liberal demokrasinin bir toplumda daha ahlaki ve daha insani olan öğelerin galebe çalması için yeterli olmadığı açıktır. Liberal demokrasi denge ve uzlaşma mekanizmaları sağlayabilir ama iktidarı saptamaz. İnsan haklarını ve özgürlükleri öne sürer ama bunların ne anlamda kullanıldıklarını ve bu kullanımın sonucunu belirlemez. Değerlere ve toplumun yapısına ilişkin nötr bir sistemdir. Evrensel ilkelerle yerel değerlerin bütünleşebilmesi ise top-

lumun zihni yapısındaki açılımlara, demokratlaşmaya bağlıdır. Devlet karşısında birey ve grupların, aynı şekilde cemaatler karşısında bireyin haklarının korunmasına, toplumun kendine has özelliklerinin veri bir değer olarak kabul edilmesine, "ötekinin" farkında olarak birlikte yaşamaya ve ortak bir gelecek yaratmaya niyet ve çaba çıkartılmasına yol açacak bir zihniyet...

Böyle bir zihniyet olmadıkça, toplumdaki içsel potansiyeli hayata geçirecek türden "liberal" yaklaşımların doğması da mümkün değildir. Karşımıza çıkacak olan insan haklarından, hukuktan, özgürlükten söz eden totaliter düzenlemelerdir. Gelenekçi liberalizmin açmazı da buradadır. Bizde hem liberalizm hem de gelenekçilik önemli miktarda tahakkümcü özellikler içermektedir; ve bu kaynaklara bağlı kalındığı sürece de ortaya çıkacak olan, adı ne olursa olsun, sınırlayıcı ve tepeden düzenleyici özellikler taşıma tehlikelerine açık bir sistem olacaktır.

Toplumsal mühendislik gerçekten de cazip bir şey. İnsanı kendi gözünde önemli kılıyor. Oysa geleceği bilmediğinin farkında olmak ve toplumu elinden geldiğince etkilemeye çalışırken çıkacak sonuca da peşinen razı olmak kendini "aydın" sayan birçoğumuz için hala pek kolay gözükmüyor.

cemaatleşme, bireyselleşme ve demokratlık

Geçtiğimiz dönemde resmi ideoloji taraftarları dışındaki "Türk ve laik" kesimin içinde, bazı polemiklere tanık olundu. Ne yazık ki, fikirlerini açma ve kendini daha iyi anlatma fırsatı olarak görülmesi gereken bu çaba, çoğu kez fikirlerin ayıklanıp, üslubun tartışıldığı bir atışmaya dönüştü ve tıkandı. Birlikte düşünmeyi beceremediğimiz olsak da, tartışmalar iki farklı görüşün netleşmesine vesile oldu.

Yaklaşımlardan biri analizini "Bugün dünyada ve Türkiye'de ne oluyor?" sorusu üzerine oturtuyor. Yapılan çözümleme bir yandan bu yüzyılın son çeyreğinde tanık olduğumuz dünya çapındaki iktisadi ve siyasi standartlaşmaya ve bu standartlaşmanın sonucu olan kimlikleşme taleplerine oturuyor; öte yandan da Türkiye toplumunun tarihsel geçmişinden devralmış olduğu niteliklerin ve bugün devlet mekanizmasının ve siyasi partilerin tıkanmasına yol açan devletçi/popülist zihniyetin tahliline dayanıyor. Bu iki eğilimin aynı konjonktürde bir araya gelmesinin bir temsil krizine yol açtığı, bunun devlet aktörlerini kimlikleştirdiği ve sonuçta toplumun bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kaldığı savunuluyor. Diğer bir deyişle, söz konusu süreç sadece İslami veya Kürt kimlikleri üzerine bina edilmiş siyasi

akımlara yol açmıyor; bizzat resmi ideolojiyi bir kimliksel kabuğa soktuğu gibi, kendini Cumhuriyet geleneği içinde zımni yönetici olarak görmekte olan "Türk ve laik" kesimin de içe kapanarak fundamentalist özellikler geliştirmesine yol açıyor. Dolayısıyla bu analizin bazı kültürel kimliklerin siyasetini tasvip edip etmemek gibi bir kaygusu yok. Bu kimlik taleplerinin varlığına işaret ediyor ve farklı taleplerin nasıl ve niçin "kimlik" şemsiyesi altında siyasallaştığını ortaya koymaya çalışıyor. Tüm bu sürecin, kimlik gruplarının "yolunu şaşırmış" bir siyasallaşması değil, ülkedeki kimliksel kutuplaşmanın sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürüyor. Bu değerlendirmeden hareketle de, ne nasıl yapılırsa bu gidişatın tersine çevrilebileceğini araştırmaya çalışıyor.

Söz konusu kesimin içindeki ikinci yaklaşım ise, var olan durumun nedenlerini irdelemekten ziyade; bu durumdan rahatsızlığını ortaya koyuyor ve gerekene işaret ediyor. Neredeyse zamandan, mekandan ve insan malzemesinden bağımsız hale getirilerek kullanılan "demokratik cumhuriyet", "vatandaşlık" gibi kavramlar çerçevesinde bir toplum ve devlet modeli öngörülüyor. Batı Avrupa'nın tarihsel süreci içinde ortaya çıkmış olan kavramsallaştırmalar, ait oldukları ortamlarda yaratmış oldukları sorunlar bile gözardı edilerek, "evrenselleştiriliyor" ve uyulduğu takdirde tüm sorunların çözüleceği bir ideale dönüştürülüyor. Bu noktaya nasıl varılacağı ise aydınlanma geleneği içinde aranıyor ve, nasıl olacağı belli olmasa da, "bireyselleşme" sürecinin bireyleri özgürleştirerek ideal vatandaşları yaratacağı varsayılıyor. Klasik batılılaşma projesi çizgisi üzerine oturan bu anlayış, diğer taraftan bugünün Türkiye'sinde (kendileri dışında) pek kimsenin bireyselleşememiş olduğunu ve bu nedenle hemen herkesin cemaatsal yapılar içine hapsolduklarını öne sürüyor. Ne var ki bugüne kadar "bireyselle-

şememiş" olan bir toplumdan kendini örnek göstererek "bireyselleşmesini" beklemek, iyi bilinen bir eski geleneğimizin, jakobenizmin modern ve yumuşak bir versiyonundan başka bir şey değil. Bu nedenle söz konusu yaklaşım, gerçekte tasvip etmediği iki alternatif arasında sıkışıyor: ya yanlışın ve doğrunun yanyana konmasıyla sanki ilahi bir adalet sonucu dünyanın değişeceğini varsaymak durumunda olunuyor; ya da insanları "bireyselleştirme" yönünde öncü bir rol üstlenilmesini, diğer bir deyişle toplumun kendi projemiz doğrultusunda "dışardan" yönlendirilmesini meşru görmek zorunda kalınıyor.

İlginç olan nokta şu ki, her iki grup da kendi idealini aynı kavramlarla kuruyor, ancak bu kavramlara farklı içerikler veriyor. İkinci yaklaşım bu ideali liberal geleneğin üzerine oturtarak, demokratlaşma sürecini o ideale ulaşmanın aracı olarak görürken; birinci yaklaşım, hem bizatihi liberal modeli oluşturan kavramların demokrat bir içeriğe kavuşturulmasını öneriyor, hem de bu değişimin ancak toplumdaki veri durumun ve kendi pozisyonumuzun eleştirel bir yöntemle anlaşılması ile mümkün olabileceğini söylüyor. Bu farklılık bilimle siyaset ilişkisine de birebir yansıyor. İlk (demokrat) yaklaşım siyaseti, yani değişim talebini, ancak bir anlama çabası ile birlikte mümkün gördüğü için, bilimsel alana önemli bir yer veriyor. Oysa ikinci (liberal) yaklaşım normatif siyasi taleplerden hareketle toplumu değerlendirmeye yöneliyor ve bu nedenle bilimsel çaba ile siyaseti birbirinden ayırıyor. Bu nedenle de, ilk yaklaşımın topluma ilişkin gözlemleri ve önermeleri ikinci yaklaşım tarafından sanki birer siyasi tercihmiş gibi değerlendiriliyor, çünkü siyasi tartışmanın içine giren her şey siyasallaştırılıyor ve ancak bir normatif tercihler çerçevesi içinde anlam kazanıyor. Öte yandan demokrat yaklaşım açısından ikinci anlayış bir totalitarizm tehlikesine işaret ediyor, çünkü siya-

si tercihin "var olanın kendi içinden anlaşılması" çabasından koparılması, hem bu yaklaşımın taraftarlarının kendi rollerini ve kimliklerini gözardı etmelerine, hem de buna bağlı olarak kimliklerinden bağımsız olmayan doğruları topluma empoze etme hakkını kendilerinde görmelerine yol açıyor.

İlk yaklaşımın takipçileri cemaatin ve cemaatleşmenin bizatihi "iyi" olduğunu savunmuyorlar. Ancak dünyanın bugün bir cemaatleşme süreci yaşadığını ve özellikle demokrat nitelikleri zayıf toplumlarda, cemaatlerin bir yandan insanları standard kimlik yapılarına zorlarken, öte yandan da bir bireyselleşme çerçevesi yarattıklarını söylüyorlar. İnsanların bireyselleşememelerinin nedeni "vatandaş" kavramı altında oluşturulmuş tahakkümcü bir cemaat anlayışı olduğu sürece, alt cemaatlerin bir özgürleştirici işlevi de olduğunu söylüyorlar. Sonuçta bu alt cemaatlerin performansının ise esas olarak "üst kimlikteki" cemaatçi anlayışın yıkılmasına bağlı olduğunu iddia ediyorlar. Dolayısıyla ilk yaklaşım görünürde bir "kimlik analizi" yaparken, temelde Türkiye'de demokrat bir siyasi pozisyonunun üretilmesine çalışıyor. Oysa ikinci yaklaşım görünürde siyasi tercihini vurgularken, temelde kendi kimliğine kapanarak cemaatleşiyor. Cemaatleşmenin felsefi açıdan reddedilmesi bu görüşün sahiplerini sosyolojik olarak özgürleştirmeye yetmiyor. Gerçekte yaşananın ne olduğunun sırf kendi pozisyonunun "üstünlüğünden" ötürü anlaşılabileceği şeklindeki zımni varsayım, giderek kendinde toplumu yargılama hakkını görmeye yol açıyor; ve ayrımlaşma eğilimi taşıyan bir toplumda birleştirici bir işlev göremediği gibi, kopuk bir "anlaşılamamış aydın" kimliğine yol açarak potansiyelini boşa harcıyor.

vàtandaşlık cemaati ve çokkimliklilik

Hepimiz Türkiye toplumunun giderek kutuplaşmakta ve ayrımlaşmakta olmasından şikayetçiyiz. Neyse ki görüş birliğine vardığımız alanlar da yok değil! Geçmişte siyaseti tanımlayacak kadar önemsediğimiz sağ/sol farklılaşması bugün özellikle Türk ve laik kesimde heyecanını kaybetmiş gözüküyor. "Yeni" sorunlarımız muhafazakarı, liberali ve sosyalisti bir araya getirme işlevi görmekte. Milliyetçilik ve laiklik kavramlarının devletçi/totaliter bir anlayışla yorumlanmasının ve uygulanmasının sonucu olan bu "yeni" sorunlar karşısında, Türk ve laik kesim "evrensel vatandaşlık" tanımının ardına sığınıyor. Buna göre toplumun bireyleri vatandaşlık statüsüyle hem eşitleniyorlar, hem devlete doğrudan bağlanıyorlar, hem de bu bağ sayesinde toplumun meşru bir üyesi haline geliyorlar. Dolayısıyla liberal öğretinin bir uzantısı olarak sunulan vatandaşlık, gerçekte önemli miktarda totaliter nüve de içeriyor. Bu sayede devlet-millet bütünlüğünden söz etmek, veya "vatandaşın" nasıl biri olması gerektiğine ilişkin yargılarda bulunmak mümkün hale geliyor. Doğal olarak devlet-millet bütünlüğünde, vatandaşın tanımını yapma hakkı devlete de geçebiliyor ve artık "millet" sadece bu tanıma katılanları içeriyor.

Açıktır ki vatandaşlık dünyanın her yerinde ve özellikle batıda böyle anlaşılmıyor. Ancak hamurumuza işlemiş olan otoriter zihniyet, çok kolaylıkla bizdeki vatandaşlığı yukardan saptanmış bir tanıma indirgeyebiliyor. Kürtlüğün ve müslümanlığın bir "sorun" olarak algılanabildiği ülkemizde, vatandaşlığın içeriği de daralıyor ve dışlayıcı bir nitelik kazanıyor. Bu bağlamda kamuflaj işlevi gören kavramlardan birisi de çokkimliklilik. Yani bireylerin doğal olarak etnik, kültürel, sosyal, birden çok kimliğe sahip olduklarını ifade eden ve insanların kendilerini tek bir kimliğe hapsetmelerine karşı çıkan anlayış.

Çokkimlikli bireylerden oluşan bir toplum olabilmenin uzlaşmacı ve özgürlükçü yönünün yadsınması mümkün değil. Ne var ki Türkiye'nin çatışmacı, ötekinin reddi üzerine inşa edilen siyasal ortamında, çokkimliklilik de alt kimlikleri bastırmanın aracı olarak kullanılıyor. Bunun sonucunda kendilerini özgürlükçü olarak tanımlayan birçok kişi, kendilerini devletin söylemi ile çakışan bir noktada bulabiliyorlar. Çokkimlikliliğin savunulması teorik olarak doğru olsa da, operasyonel olarak bugünkü tek kimlikliliği daha da artırıcı bir pozisyona dönüşüyor. Çünkü devlet tarafından totaliter bir siyasetin desteklenmesi için kullanıldığı ölçüde, çokkimliklilik savunucuları da bir alt kimlik oluşturmaya başlıyorlar ve üstelik varlıklarını sürdürmek için giderek devlete daha muhtaç olduklarını düşünebiliyorlar.

Ülkenin sorunlarını çözebilecek gerçekten demokrat ve özgürlükçü bir pozisyon ise steril bir kuramsal bakıştan sıyrılabilmeli, çokkimlikliliği ve vatandaşlığı yeni baştan, bu toplumu geçmişi ve bugünüyle kapsayacak bir şekilde tanımlayabilmelidir. Herşeyden önce, eğer Türkiye bugün içe kapanan bir kimlikler dünyasına, yani tercih edilmeyecek bir duruma doğru değişmişse, bunun nedeni kötü ni-

yetli mihraklar değil, bizzat devletin kendi politikasıdır. Toplumun ihtiyaçlarına cevap vermektense onu düzeltmeyi, hizaya getirmeyi yönetmek sanan zihniyet, toplumdan uzaklaşmış ve toplumsal içe kapanmanın gerekli koşullarını yaratmıştır. Bugün ise nedenler aynen devam ederken sonuçlardan şikayet etmek gerçeklerin saptırılmasından başka işe yaramamaktadır.

İkinci olarak ulus üyesi olmanın cemaat üyesi olmaktan daha özgürleştirici olduğuna ilişkin temelsiz bir kanı genel kabul görmüş gözükmektedir. Niye böyle olsun? Ulusun cemaatten daha geniş bir birim olması onu daha özgürleştirici kılmaz. Bu kanının altında cemaatin tahakkümcü, oysa ulusun özgürlükçü bir ideolojiye dayandığı varsayımı var. Ne var ki kültür ve zihniyet ölçekten bağımsızdır. Ve maalesef bazı ülkelerde ulusun içerdiği tahakküm tüm geleneksel yapılardan daha fazladır. Böyle durumlarda cemaat yapıları bireyselliğin gelişmesi için daha uygun ortamlar sağlayabilir. Kültürel kimliklerin birçoğu tahakkümcü özellikler gösterebilirler ama "kültür" o cemaatin tahakkümcü olup olmamasını da içerir. Dolayısıyla cemaat ile tahakküm arasında teorik bir bağ yoktur. Pratiğe döndüğümüzde ise bugün "vatandaşlık" kavramımızın daha az tahakkümcü olduğunu öne sürmek, yönetim zihniyetimizin yaratmış olduğu tahribatı görmezden gelmektir.

Bugün Türkiye'de ulus da cemaat da tek boyutlu, kısır içeriklere sahip kavramlardır. Ancak görülüyor ki en azından bazılarımız için cemaat ulusdan daha gerçektir. Günümüzün devlet-toplum ilişkilerini veri aldığınızda, çeşitli cemaat üyelerinin cemaatlerinin dışına çıkması için ne motivasyon var? Hiç olmadığı gibi, bazı cemaat üyeleri kendilerini korumak için cemaatçi dayanışmanın artırılması gerektiğini savunma noktasındadır. Cemaatleşmenin bitmesini isteyen

herkes dönüp kendisine bakmak zorunda. "Ulusun" kapsayabildiği insan sayısı azaldıkça, ulusculuğun bir alt cemaate dönüştüğünü ve bunun ülke bütünlüğünü baltaladığını görmek zorunda. Çünkü bu içi boşaltılmış ulus kavramı ne bireylere en basit hak ve özgürlüklerini tanıyor, ne onlara cemaatlerin sağladığı güven ortamını verebiliyor, ne de alt cemaatlere hayat alanı tanımak istiyor. Böyle bir ortamda cemaatçiliğin gelişmesinden daha doğal ne olabilir?

Türkiye'nin gereksindiği vatandaşlık tanımı cemaatsal kimlikleri kapsamak zorundadır. Tabii ki cemaatsal kimlik bireylerin tek kimliği olmamalıdır ama herhalde bunu bir genelge çıkartarak sağlamak mümkün değildir. Bu noktaya nasıl tarihsel bir süreç sonunda gelindiyse, bundan sonrasına da öyle gidilecektir. Bunun yolu ise kendini özeleştiriye ve diğer gruplarla diyaloğa açacak bir basiret ve irade gösterilebilmesine bağlıdır.

Bu bağlamda tekkimlikli/çokkimlikli birey mukayesesi ancak ikincil önemdedir. Esas nokta kaç kimliğimizin olduğu değil bu kimlikleri seçmede ve her kimliğin yaşatılmasında özgür olup olmamamızdır. Aynı şekilde önemli olan hepimizin çokkimlikli olması değil, aramızdaki tekkimliklileri de yaşatabilecek bir çokkimliklilik anlayışına sahip olmamızdır.

Bugün Türkiye'de cemaatçi bir yapılanmanın varlığını vurgulayanlar. cemaatçi bir yapıyı tercih ettikleri için böyle davranmıyorlar. Ancak esas nedenlerin üzerine gidilmediği sürece, "cemaatçi yapının ne denli kötü" olduğunu vurgulamanın bu yapıyı meşrulaştırmaktan başka işe yaramadığının farkındalar. Eğer sadece kendimizi psikolojik açıdan rahatlatmanın peşinde değilsek, bu tutumun ötesine geçmek zorundayız. Cemaatsal yapıyı açacak bir sürecin oluşması

ancak bizim kendimizin de bir tür cemaat olduğunu algılamamızda ve kendimizi açmamızla mümkündür. Bu sürecin Türk ve laik kesimde başlaması ise tarihsel bir zorunluluktur. Çünkü durum eşit ve simetrik değil. Eğer bu devlet bugüne kadar ve halen Türk ve laik bir vatandaş modeline sahip olmuş ve buna dayanan resmi politikasını yıllarca sürdürmüşse, açılımın sorumluluğu da bu "kimliği" devletle birlikte taşımış olanlara düşer - eğer bütünlüğünü koruyan bir Türkiye isteniyorsa.

modernite ve modernizm

Batı ile farklılığımızın tarih içinde izinin sürülmesi, bizi belki de binlerce yıl geriye götürse de; bu farklılığın farkına varmamız 16. yüzyıl civarında,bunu kendimize dert etmemiz ise 19. yüzyılda oldu. Kapitalizmin dünya ekonomisini tek bir sistematik altında toparlama eğilimi, hem Osmanlıyı somut yaşamı içinde batı ile karşı karşıya getirdi, hem de bu iki dünyayı içiçe soktu. O günden beri "batı ile mukayese", entellektüel ve siyasi pozisyonların içinde anlam kazandıkları zımni bir çerçeveye dönüştü. Bu mukayeseler batının sorunlarını hep bir kenarda bıraktı; esas tartışma bize özgü olan sorunların nasıl çözülebileceği ve böylece batı ile aynı düzeye nasıl gelinebileceği noktasında yoğunlaştı.

İslami kesim için bu "düzey" salt teknik bir üstünlüğün göstergesiyken, laik kesimde bu "düzey" aynı zamanda bir kültür ve giderek bir yaşam biçimi olarak algılandı. Laik kesimin aydınları batının aydınlanmış, dolayısıyla seküler "bireyini" idealize ettiler ve çağdaşlığı bu bireyle tanımladılar. Dolayısıyla bireyselleşme süreci bizi çağdaşlığa, modernliğe taşıyacak olan araçtı; ve bir yandan geleneğin baskı altına alınmasıyla, öte yandan modern bireyin eğitimle aşı-

lanmasıyla bu sonuca varılacağı sanıldı. Türkiye'deki modernite projesi toplumun bir bölümüne ait bir idealin, normatif bir toplumsal yapının, toplumun geneline empoze edilmesiydi. Bu nedenle de aslında batının yüzeysel bir şekilde kategorize edilmesine neden oldu ve batı kültürünün gerçek temeli olan eleştirel bakışı içeremedi.

Farklı temeller üzerinde geliştirilmiş farklı toplumsal projelerin varlığı ve bunlardan birinin devlet gücünü kendi lehine kullanabilmesi, siyasetin "ötekinin" dışlanmasına yönelik çatışmacı bir model içinde algılanmasına ve her kanadın kendi içinde cemaatleşmelerine neden oldu. Dolayısıyla laik kesim, kendini bireyselleşmiş gördüğü için, cemaatleşmeyi dinsel ve etnik özellikleri ön plana çıkaran geleneksel kesim içinde geçerli bir olgu olarak algılarken, aslında kendisi de bir cemaat olarak ayrımlaştı. Batı dünyası ile aynı yaşam biçiminin paylaşılması "birey" olmanın yeterli koşulu haline gelince, laik kesimin aydınları kendilerini modernliğin taşıyıcıları olarak gördüler.

Bu açıdan yaşamakta olduğumuz yıllar laik kesim için gerçek bir tehdit oluşturdu. Modernliğin yarattığı ve "postmodernite" olarak adlandırılan durum, batıda da bir cemaatleşme tartışması ve eğilimi yarattı. Liberal anlayışın dayandığı relativist zihniyetin sonucu olarak, vatandaşlık kavramının içeriği yıprandı ve ulus-devletin devlet/toplum ilişkisini kapsama özelliği sorgulanmaya başlandı. Sonuç, ahlak temelinde yeni arayışların ortaya çıkması ve toplumsal taleplerin "kimlik" bazında siyasallaşmasıydı. Böylece belki de tarihte ilk kez batının kültürel bir sorunu, doğrudan bizim sorunumuz haline geldi. Batının bir yaşam biçimi ve normatif bir model olarak algılanması nedeniyle de, günümüzdeki kimlik talepleri Türk ve laik kesim için, evrensel durumun parçası olan ve çözülmesi gereken toplumsal bir

mesele değil, ideallerimizi ve hayat anlayışımızı doğrudan tehdit eden bir "gericilik" olarak yorumlandı. Çünkü yeni talepler normatif modelimize uymuyordu ve bu model "bireyin" en nihayette Türk ve laik bir vatandaş olması gerektiğini ima ediyordu.

Türkiye'nin kendini "modern" olarak betimleyen kesiminin talihsizliği, batı anlamında kültürel bir derinliği ve entellektüel bir özeleştiri sürecini yaşamadığı halde, modernizmin dışsal tezahürlerinin benimsenmesiyle batılılaştığını sanmasıdır. Bu nedenle batılılaşma, cemaatsel bir algılama içinde benimsenmiş ve bu kesimin kendine objektif bakma olanağı sınırlanmıştır. Aynı nedenle bugün, toplumsal yapıya ilişkin bilimsel analizler, istenmeyen sonuçlar verince "siyaset" olarak adlandırılmakta; postmoderniteyi bir durum olarak anlama çabaları "postmodernizm" olarak nitelendirilmektedir. Yüzeysel batılılaşma, bir yandan modernitenin sorunlarının dışsal etkilerinin gözardı edilmesine yol açmakta; öte yandan modernitenin siyasi projesini idealize ederek, "modern" olmayı siyasi bir kimlik haline getirmektedir.

Bugün Türk ve laik kesim içinde gözlemlediğimiz, bireyselleşme ile moderniteyi bir araya getiren, karşısına da cemaatleşme ile postmoderniteyi koyan anlayış, içe kapanmanın ve kendini koruma altına almaya yönelik bir cemaatleşmenin işaretidir. Oysa postmodernite diye adlandırılan durum, topluma dışardan empoze edilmiş bir siyasi tercih değil, açıkça modernitenin uzantısı ve sonucudur. Dolayısıyla bu yeni durumdan hazzetmeyenlerin öncelikle moderniteyi ve bu projenin taşıyıcıları olarak kendilerini eleştirel bir süzgeçten geçirmeleri gerekmektedir. Modernite toplumun içinden, dolayısıyla toplumu anlayarak üretilmediği sürece, baskıcı olmaya ve toplumun belirli bir kesiminin tercihi olmaya mahkumdur. Öte yandan bir tarihsel

moment olarak postmodernite, İranlı felsefeci ve teolog Surüş'un sözleriyle "hem aklın hem dinin mütevazileştiği", dolayısıyla toplumların önüne kendileri için demokrat bir alternatif üretebilecekleri bir dönem açmaktadır. Ne var ki Türkiye'nin aydınlarının güdük tutumu, bir kez daha batının bu değişim hamlesinin yüzeysel bir takipçisi olmaktan öte gidemeyeceğimizin habercisidir.

modernler, gelenekçiler ve siyaset

Son yılların siyasi literatürü küreselleşme olgusu etrafında biçimleniyor. Hangi pozisyonda olursa olsun neredeyse tüm yazarlar, "küreselleşen dünya" içindeki eski birimlere yeni işlevler tanımlamanın ve bu arada kendi "evrensel" pozisyonlarını devam ettirebilmenin peşindeler. Tüm hızlı ve denetimsiz değişim dönemlerinde olduğu gibi, esas kaygu gerçekte ne olup bittiği üzerinde değil, değişen gerçekliğin bizleri atıl hale getirip getirmeyeceği konusunda odaklaşıyor. Bu nedenle entellektüel güç skalasının üst basamağında duranlar açıkça itiraf edemedikleri bir tedirginliğe kapılıyorlar, çünkü geçmişin "entellektüel" bakışı "neyin entellektüel olduğu" konusundaki hegemonyasını bile kaybedecekmiş gibi gözüküyor.

Bu bağlamda, tüm batı dünyasında ve uzun yıllardan beri Türkiye'de de belirleyici analiz çerçevesi haline gelmiş olan modernite kavramı ve pratiği sorguya açılıyor. Oysa küreselleşmenin çok basit olarak bir yaygınlaşma olduğu düşünülürse, bu olgunun modernitenin hiç de yabancısı olmadığı görülüyor. Çünkü bu yaklaşımın temel öncüllerinden ve aynı zamanda beklentilerinden biri, modernitenin bir anlam dünyası ve yaşam biçimi olarak yaygınlaşıp, yu-

muşak bir örtü gibi kültürel farklılıkların üzerini örtebileceğiydi. Geleceğin dünyası liberal bireyin bir "vatandaş" olarak siyasallaşacağı bir toplumsal yapı öngörüyordu. Dolayısıyla modernite siyasi açıdan bir küreselleştirme misyonuna sahipti. Bugün farklı ve rahatsız edici olan küreselleşmenin kendisi değil, bu sürecin kontrol dışı olması, yani modernitenin ütopyasının dışına taşmasıdır.

Modernitenin küreselleştirme eğilimi esas olarak, liberalizmin "doğru" toplumsal modeline yönelik bir homojenizasyon öngörmektedir. Liberalizmin kendine özgü "demokratları", bu homojenizasyonun kendiliğinden veya karşılıklı ilişki içinde doğrusal bir süreç içinde gerçekleşeceğini düşünürlerken; genel liberal dürtü, siyaseti bu sürecin empoze edilmesi olarak tanımlıyordu. Bu nedenle örneğin Türkiye'de Kürtlerin ve İslami kesimin yıllar boyu yaşadıkları, kendilerini "liberal" olarak tanımlayan insanların büyük çoğunluğunu hiç de rencide etmedi. Çünkü liberal siyasetin çerçevesi içinde ulvi bir amaç haline gelmiş olan "birey-vatandaşın" yaratılması, itiraf edilmese de bir ehlileştirme ve asimilasyon projesi idi.

Bugün bu projenin kendisi utangaç bir şekilde geri plana alınırken, tekabül ettiği analiz ve yorumlama, dolayısıyla "anlama" çabaları etkili olmaya devam ediyor. Bu bakış, dünyayı ve özellikle Türkiye'yi bir "modern-gelenekçi" dualitesi içinde algılıyor ve sonuçta örneğin Refah partisinin yarı modern-yarı gelenekçi olduğunda karar kılıyor. İslami söylemiyle "son derece gelenekçi" görülen RP, kullandığı teknolojiler ve örgütlenme anlayışıyla "son derece modern" olabiliyor; kadının aile içindeki yeriyle ilgili yaklaşımıyla gelenekçi uca savrulurken, aynı kadınları siyasete taşımasıyla modernleşebiliyor. Analizi böyle yapınca da RP otomatik olarak "çelişkili" bir yapı olarak algılanıyor. Oysa RP

içindeki somut aktörlerin kendilerini ve eylemlerini nasıl tanımladıklarına bakıldığında böyle bir çelişki gözükmüyor. İslami kesim içindeki hareketlilik ve yeni anlayışlar/arayışlar modern bir olgu, ancak liberalizmin sınırlarını çizmiş olduğu modern tipolojisine uymuyor.

Liberal bakış açısının ve onun uzantısı olan modernite çerçevesinin tıkandığı nokta, kahramanının siyaseti dışlayan bir toplumsal aktör olmasıdır. Bu aktör ya edilgendir, ya da bilinçli olarak kendini edilgen kılmayı seçer. Bireyler siyasetin ana çerçevesi ile uğraşmazlar, bu çerçevenin içinde kalan konularda görüş beyan ederler. Bu nedenle sistem açısından bir tehlike içermedikleri gibi, siyaset tanımına uygun olan davranışlarıyla sistemi daha da güçlendirirler. Ne var ki günümüzün RP ve HADEP benzeri partileri farklı bir toplumsal dinamiğin varlığını ortaya koyuyorlar. Liberal modelin öngördüğünün dışında bir küreselleşmenin sonucu olarak farklı bir siyaset tanımı gündeme geliyor. İradi olanın ön plana çıktığı, dolayısıyla bize benzemeyeni de dikkate almak zorunda kalacağımız ve alışılmış toplumsal modelin sorguya açıldığı bir siyasi çerçeve...

Görünen o ki, bu yeni çerçeve aydınından politikacısına Türk ve laik kesimin önemli bir bölümünü korkutuyor. RP'nin karşısında koca bir sivil toplum olduğunu ve RP'nin istese de radikal değişimler gerçekleştiremeyeceğini; üstelik RP'nin aynen diğer partilere benzediği için iktidarla birlikte foyasının meydana çıkacağını söyleyenler, gene de Refahlı bir koalisyondan rahatsız oluyorlar. Kendi argümanlarına göre Refah'ın sonu olacak olan böyle bir koalisyonu yaşamaktansa, kutuplaşmayı artıracağı apaçık olan bir "laik" koalisyon arzuluyorlar. Siyasetin, toplumsal meselelerin çözümüne yönelik bir uğraş olmaktan uzaklaşarak, bu denli psikolojik bir ihtiyaca cevap arayışı haline gelme-

si, belki de Türk ve laik kesimin siyasetle ilk kez karşı karşıya gelmiş olduğunu gösteriyor. Bugüne değin liberal bir perde arkasında cereyan eden devletçi, laik ve milliyetçi yönetim tarzı, gerçekte toplumun dışardan yönetilmesini "siyaset" olarak tanımlayarak, devlet mekanizmasını da bu siyaset çerçevesinde kurumsallaştırmıştır. Bu anlamda devletçi zihniyetin homojenleştirme politikası, liberal ve modern yaklaşımın homojenleştirme arayışının üzerine oturmuştur.

Yaşamakta olduğumuz dönem bu sürecin kendini yeniden üretemediğini ve toplumun aktif siyasetin parçası olma talebini yansıtıyor. Dolayısıyla bugün HADEP ve RP'nin siyasetinden tedirgin olanlar, gerçekte toplumun siyasete dahil olmasından ürküyor. Aydınları ve politikacılarıyla Türk ve laik kesim paylaşmaktan korkuyor; bu korkuyu bir siyasi pozisyona dönüştürerek kendini uzlaşmacı siyasetten dışlıyor, ve böylece kendini paralize ediyor.

liberalizmden kemalizme devlet-toplum ilişkisi ve laiklik

Tüm tarih boyunca büyük felsefi sistemler ister istemez "nasıl bir toplum düzeni" sorunsalına gelip takılmışlardır. Bu meseleyi açıkça ele almaz gözüken arayışlar bile belirli bir toplumsal düzeni ima etmiştir. Yakın çağların günümüze değin süren ideolojik çerçevesini sunan liberalizm ise, bu konuyu temel meselesi yapmıştır. Liberalizm toplumu özgür bireylerden oluşan bir bütün olarak ele almaktadır. "Kendi çıkarlarının ve isteklerinin farkında olan ve bununla yetinen bireyler" varsayımı, bu bireylerin birbirleriyle niteliksel bir mukayesesine olanak tanımadığı için, toplumsal düzene giden yol niceliksel mekanizmalara muhtaçtır. Liberal toplum bunu iktisadi alanda serbest piyasa ve fiyat, siyasi alanda ise liberal demokrasi ve oy sistemiyle gerçekleştirmektedir.Ne var ki her iki sistemin de temeli, iktisadi ve siyasi aktörlerin yaptıkları sözleşmelere uymalarını garantiye almayı gerektirmekte ve böylece bir devlete ve hukuk mekanizmasına gerek duyulmaktadır. Ancak hukuk sisteminin dizginlerinin ve uygulama araçlarının devletin elinde olması nedeniyle, liberaller halen uğraştıkları bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardır. Toplumsal aktörlerin kendi aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesi açısından bir gereklilik olarak gözüken devlet, devlet-toplum ilişkisinde bir ta-

raf olduğu için bireysel özgürlüğü kısıtlayıcı bir potansiyel içermekte ve bu nedenle kurtulunması gereken bir unsur olmaktadır.

Liberal düşünürler kendi kuramsal ikilemleriyle uğraşadursunlar; bir ulus-devletler mozayiği şeklinde oluşan gerçek dünya, "devlet menfaatlerini" ön plana alan bir doğrultuya girdi ve böylece hukuk esas olarak devletin dışında kalan aktörlerin birbiriyle ilişkilerine indirgendi. İdeolojik bir koruma altına alınmış olan devlet, piyasanın da demokrasinin de hamiliğine soyununca; devlet-toplum ilişkileri, sonuçları bugün ortaya çıkan bir baskı mekanizmasının boyunduruğu altına alındı.

Batıda tüm bunlar olurken Türkiye ve benzeri ülkeler "batılılaşma" çabası içine girdiler; ancak bir yandan kendi toplumsal hamurlarının farklılığı, öte yandan batılılaşma hareketini sürükleyen aktörlerin özellikleri nedeniyle, sistemin felsefesini neredeyse tamamen dışarda bırakan bir milliyetçilikle yetindiler. Bunun doğal sonucu olarak bu ülkelerde hukuk bir yönetim aracı olarak algılandı, yasallık meşruiyetin önüne geçti ve "devlet menfaati" tarafından gereksinilen kurallar hukuksal addedildi. Türkiye'de de tek parti döneminde sistemleşerek günümüze kadar taşınan bu anlayış, toplumu araçsallaştıran ve devleti kendi içinde ve kendisi için bir kimlik olarak tanımlayan bir siyaset yarattı. Devletçilik adı altında yönetenlere dokunulmazlık sağlayan bu zihniyet, yönetim mekanizmalarının toplumdan ayrımlaşmalarına ve denetlenememelerine yol açarak, devletin meşruiyetini zımnen sorgulamaya açtı.

Böylece reel liberalizm ile kemalizm birbiriyle çelişmek bir yana, uyumlu bir yönetim felsefesinde buluşmuş oldular. Her iki bakış da, toplumsal düzenin nasıl olması gerektiği

konusunda peşinen bir yargıya sahipti; bu amaç doğrultusunda toplumu homojenize etme hakkını kendinde görüyordu; ve bu sürece uyum göstermeyenlerin dışlanmasına yönelik mekanizmalara sahipti. Ancak batı düzeninin alttan alta ve genel insan hakları birikiminin sınırlarını zorlamadan yapmaya çalıştığını, bizim iktidarlarımız otoriter ve keyfi yöntemlerle yaptılar ve bunun ideolojik bir tercih olduğunu saklamadılar. Bu tercih laiklik ilkesiyle somutlaştırıldı. Yönetenlerin ve yaşam tarzları/anlayışları nedeniyle kendilerini yönetimden yana görenlerin tercihiyle; laiklik cumhuriyetin en temel hukuksal ilkesi haline gelerek, devlet-toplum ilişkisini sonsuza dek tanımlamaya yeltenen tekelci bir iktidar imtiyazı yarattı.

Günümüzde ise devlet-toplum ilişkisinin temelini oluşturan hukuk anlayışı hem batıda hem Türkiye'de sorgulanmaya başlandı. Demokrat bir paradigmaya oturan alternatif arayışlar, her toplumun geçmiş deneyimlerinden ve siyaset kültüründen hareketle şekillendi; ve kaçınılmaz olarak Türkiye'deki demokrat tepkinin önemli bir bölümü de İslami çerçeve içinde siyasallaştı. Çünkü İslami kesim için Osmanlı düzeni, devlet-toplum ilişkisi açısından Cumhuriyet dönemine nazaran toplum lehine önemli bir üstünlük arzetmekteydi ve bu fark dinin meşruiyetin kaynağı olma özelliğine dayanıyordu. Osmanlı'da devlet her ne kadar toplum üzerinde otoriter bir baskı oluşturmaya çalışsa da, dinin devletin de tabi olması gereken bir üst ahlaki ve hukuksal norm yaratması nedeniyle, devlet-toplum ilişkisi İslamın koruyucu şemsiyesi altındaydı. Devlet dahil hiçbir mercinin dinin tek temsilcisi olması mümkün olmadığı için de, İslami şemsiye devlet-toplum ilişkisi açısından nötr bir alan yaratmaktaydı. Diğer bir deyişle devlet güç olarak denetlenemese de, ahlaki açıdan uyması gereken normlar vardı ve bunlara uyulmaması toplumsal tepkiyi haklı ve meşru kılıyordu.

Oysa günümüzün hukuk sistemi hem genelde devletçi bir zihniyeti korumakta; hem de demokrat bir laiklik anlayışı benimseyeceği yerde, dinin alternatifi olmaya çalışan bir laiklik ilkesi üzerinde temellenmektedir. Sonuç, devletin denetlenmesini olanaksız kılan bir devlet-toplum ilişkisidir ve yaşamakta olduğumuz bu tıkanmada, olası tercih bu durumun sürdürülmesi ile toplumsal denetlenebilirlik arasındadır. Bir yanda gücün yoğunlaştırılarak maddi/manevi bir hegemonya yarattığı merkezi ve kapalı yapıların devamı; öte yanda karar odaklarının çeşitlendiği, toplumsal kararların açık iletişim kanalları içinde üretildiği ve hiçbir odağın manevi üstünlük iddiasını empoze edemediği bir düzenleme...Türkiye'nin temeldeki siyasi seçenekleri totaliter-laik yönetim anlayışıyla totaliter-İslami zihniyet arasında değildir. Esas yol ayrımı ister laik ister İslami, totalitarizmle demokratlık arasındadır.

kimlikler dünyasında demokratlık

1980'li yıllar tüm dünyada kokusu sonradan ortaya çıkan değişimlere neden oldu. İletişim olanaklarının sadece ulusal değil cemaatsal sınırları da zorlamasıyla belirginleşen "küçülen dünya" algılaması, bireyi ve grubunu kendi gözünde eskisinden daha önemli kıldı. Fiziksel dünyanın kimsenin tekelinde olmadığı yargısı çevreci hareketleri anlamlı kılarken, ideolojik dünyaların bir anlamda "özgüvenlerini" kazanmaları da kendi dışlarına doğru açılmalarına ve toplumsal rol oynamaya aday olmalarına yol açtı.

Aynı yıllarda Türkiye'de de benzer bir sürece tanık olduk. Ancak Özal döneminin esas vurgusu ekonomik liberalizmin yerleştirilmesine oldu ve liberalizmin siyasi boyutu es geçildi. Bu politika 90'lı yıllarda ideolojik olarak geri tepti. Çünkü bir yandan ekonomik liberalizm daha fazla insanı ve grubu dış dünyaya ve onun teknolojiisine açarken, öte yandan aynı gruba ihtiyacı olan -iktisadi olanaklarıyla ve bakış açısıyla atbaşı gitmesi gereken- siyasi liberalizmi getiremedi. Böylece büyüyen bir tezat yaşadık. İktisadi liberalizm kimliklerimizi anlamlı kılan bir dışa açılım sağlarken, Türkiye'deki klasik popülist/devletçi yönetim anlayışı bu kimlik açılımını siyasi düzlemde engellemeye çalıştı.

Devletçi özlerinden feragat etmek istemeyen siyasal partilerimiz ise popülizmin sınırlarını zorlamaya başladılar. Yerine getiremeyecekleri apaçık olan taahhütlerle ve hamasi "milli/manevi değerler" veya "demokratikleşme" edebiyatıyla siyaset yaptıklarını sandılar. Ne var ki, kimliklerini toplumsal bir güç odağı olarak yeniden keşfetmekte olan kesimler açısından, siyasal partilerin bu eşitleyen, muğlaklaştıran, dolayısıyla kişiliksizleştiren politikası rağbet bulmadı. Bugün varılan noktada Refah Partisi hariç, siyasi partilerin temsil yeteneği kalmadı ve farklı kimlikler - Türk, Kürt, laik, milliyetçi, İslamcı vb. toplumun yönetimine bizzat aday olabileceklerini hissetmeye başladılar.

İlk bakışta bu süreci olumlu yorumlamak mümkün. Daha fazla kimliğin kendini ifade edebilmesini ve yönetime - salt kendini temsil eden politikalarla - aday hale gelmesini bir demokratikleşme belirtisi olarak görmek olanaklı. Ancak demokrasi, sadece farklı kimliklerin ortaya çıkmasının koşulları ile değil, var olan bu kimlikler arasındaki ilişki sisteminin niteliği ile ilgilidir. Öte yandan açıktır ki Türkiye'deki bu atomize kimlikler dünyası demokrasi sayesinde değil, tam tersine uygulanmakta olan sistemin yeterince demokratik olmamasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla da çatışmacı bir modele ve özünde tahakkümcü bir ideolojiye sahiptir.

Doğal olarak bu totaliterci özellik, gerçek bir düşünce özgürlüğünün olmadığı bir ortamda daha da güçlenmeye adaydır. Ne yazık ki miras yoluyla devraldığımız, ve doğrusu olumlu hale getirmek üzere pek de çaba çıkarmadığımız, siyasi kültürümüz bu çatışmacı modeli yumuşatmaya ne istekli ne de muktedirdir.

Dış dünyanın demokratikleşmesinin getirebileceği sınırlı

olumlu katkılar bir yana bırakılırsa, bu karamsar tablonun önünde sadece iki tane ümit ışığı gözükmektedir. Bunlardan biri, kendi içlerine kapanmakta olan kimliklerin mensupları arasında öteki kimliklere kendi kimliğinin "içinden" olduğu kadar "üzerinden" de bakabilen kişilerin muhtemel varlığıdır. Kendi hayatiyetini savunmak için olduğu kadar, dışındaki kimlikleri anlamaya da gayret sarfeden bireylere ihtiyacımız var. Hangi kimliğe sahip olursa olsun, kendi kimliğine hapis düşmemiş kişilikli aydınlara ihtiyacımız var. Türkiye'nin önündeki ikinci ümit ışığı demokratlığın bizatihi bir kimlik haline dönüşerek, diğer kimliklerin kişilikli mensuplarını toparlayabilecek ve siyasete ağırlık koyabilecek bir güce erişebilmesidir. Ne yazık ki birkaç cılız deneme dışında, tarihsel geleneğimizden bu alanda bize kalan önemli bir miras yok. Ancak insan hakları gibi evrensel değerlerin zorlamasıyla karşı karşıya kaldığımız şu dönemde, yaşamakta olduğumuz siyasi boşluk "yeni" bir toplumsal geleceğin tohumlarını da atabilir. İhtiyacımız olan ve kimliklerimizle tatmin ettiğimiz aidiyet duygumuz, demokrat bir çizginin yeşerteceği yeni bir anlam dünyası içinde hayatiyet kazanabilir.

Bunun mümkün olup olmadığını zaman gösterecek. Toplumların tarihin belirli anlarında yakaladıkları potansiyelleri gerçekliğe dönüştürebilmeleri bir kader değildir. Bu tür dönüşümler ne kendiliğinden ne de liderlerle olur. Bu tür dönüşümler, birbirinin yüzünü görmemiş belki adını dahi duymamış olan, basiret sahibi bireylerin zımni dayanışması ile olur.

demokrat zihniyet ve Türkiye

Bireysel düzeyde ele alındığında herhalde hemen hemen tüm toplumlarda ve tarih boyunca otoriter, ataerkil, relativist veya demokrat yaklaşımlara sahip insan ve gruplar görülmüştür. Ancak toplumsal düzenlerin dayandığı felsefi öncüller bu yaklaşımlardan sadece bir veya ikisine dayanmış ve bu yapılar uzun tarihsel dönemler içinde kendilerini yeniden üretebilmişlerdir. Dönemsel ayırımları kesin bir biçimde yapmak ne olanaklı ne de anlamlı olsa da; kaba bir kategorizasyonla 16. yüzyıl civarına kadar batı ve doğudaki toplumsal paradigmaların esas olarak otoriter ve/veya ataerkil bir zihniyeti aksettirdiği, 16. yüzyıldan itibaren ise batının relativist bir anlam dünyasına kaymış olduğu gözlemlenebilir. Demokrat zihniyet ise birçok kişi ve grupça seslendirilmesine karşın henüz hiçbir toplumda bir yaşama biçimi olarak gerçekleşmemiştir. Açıktır ki bu zihniyetler arasında doğrusal bir geçişlilik olmadığı gibi, tarih teorik öngörülere de izin vermez. Genellikle bu tür değişimler uzun süreler alır ve birbirini doğrudan etkilemeyen sayısız sayıda faktörün sonucu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle de değişimin hangi yöne olacağını önceden bilemeyiz; ancak bugünkü gibi hızlanan ve kontrol dışı bir değişim süreci içinden baktığımızda değişimin yönü ile ilgili belirli belir-

siz ipuçları elde etmek mümkündür.

Yüzyılımızın son çeyreğinde apaçık hale gelen eğilimler ve buna gelen tepkiler, en azından batı toplumlarının ilk kez demokrat bir paradigmayı bir toplumsal düzen modeli olarak tartışmalarına yol açmıştır. Bugün, bir yandan ulus-devlet sistematiğini yıpratan iktisadi ve siyasi bir standardizasyon yaşanmakta; öte yandan grupsal taleplerin önplana çıktığı ve her türlü karar mekanizmalarının katılıma açılma baskısı altında olduğu bir süreç gelişmektedir. Bu konu, batıda son 10 yıl içinde yayımlanmış eserler arasında başı çekmekte; en önemli düşünürler ve siyaset adamları enerjilerini bu yöne hasretmektedirler.

Herhalde ilahi takdir sonucu Türkiye de, Fatih Sultan Mehmet'ten bu yana ilk kez, batı dünyası ile aynı zamanda aynı meselelerle karşı karşıyadır. Küreselleşmenin yarattığı açılım ve devinim, devletçi/popülist yapının iktisadi/siyasi tıkanma süreciyle çakışmış ve bu atmosferde su yüzüne çıkan kültürel ve toplumsal talepler karşılanamadığı için, tüm toplum değişimin kaçınılmazlığıyla yüzyüze gelmiştir. Belirsiz olan şey ise değişimin yönüdür. Türkiye ya batı ve muhtemelen dünyanın önemli bir bölümüyle birlikte demokrat bir arayışa girecek; ya da kendini aşina olduğu otoriter veya ataerkil bir dünyaya hapsedecektir.

Herhangi bir toplumsal düzeni belirli bir zihniyet altına sokmak mümkün olsa da; her zihniyetin tek bir toplumsal yapıya yol açacağını, yani aynı zihniyet altındaki tüm toplumların birbirleriyle aynı olacağını ileri sürmek olanaksızdır. Aynı nedenle örneğin demokrat bir toplumsal anlayışı geliştirmeye çalışan günümüzün düşünürleri arasında da birçok farklılıklar bulunacaktır. Ancak, özellikle Türkiye'deki tartışmalar açısından, bizi ilgilendiren demokratlı-

ğın vazgeçilmez olan yönleridir. Bu vazgeçilmezliğin en temelinde ise doğal olarak bu zihniyetin epistemolojik temeli yer alır.

Dışımızdaki gerçeklilikle zihnimiz arasındaki etkileşim sistemiyle ve bu dış dünyaya ilişkin bilgi edinme biçimimizin teorisiyle uğraşan epistemoloji; gerçekliğin parçası olan toplumsal olgular ve düzenlemeler alanında da esas çıkış noktasıdır. Toplumsal düzenlemeler çoğu zaman bilinçli olarak bir epistemolojik yaklaşım üzerinde biçimlenmeseler de, her toplumsal sistem önermesinin altında en azından zımnen bir epistemolojik tutum mevcuttur. Demokrat zihniyet en berrak şekliyle Kant tarafından ortaya konmuş bulunan bir epistemolojik yaklaşıma dayanır. Buna göre, zihnimiz kendine has kategorilere sahip olan ve ancak bu kategorilerle "anlayan" bir prizma gibidir. Söz konusu kategorilerin aynen dış gerçekliğin de parçası olması için ise hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla zihnimiz kendi dışındaki olgulara yaklaşırken ister istemez onları çarpıtır ve kendisi için "anlamlı" kılar. Bu nedenle dış gerçekliğe tekabül etse de, hiçbir önermemizin aynen bu gerçekliği yansıttığını veya onu birebir temsil ettiğini ileri süremeyiz. Bunun sonucu olarak, fikirlerimize evrensellik veya mutlakiyet atfetme hakkımızdan bilinçli olarak feragat etmeye razı oluruz. Toplumsal bağlamda yapabileceğimiz tek şey, diğer insanları fikirlerimize ikna olmaya davet etmek, ancak bunu yaparken kendimizi de ikna olmaya açık tutmaktır. Sonuçta demokratlık bir diyalog, katılım ve şeffaflık ilişkisidir. Bu tutumun uzantısı ise, birlikte yaşama ve paylaşma iradesine dayalı bir siyaset anlayışıdır.

Bu nedenle bugün Türkiye'deki demokratlar, laik-İslamcı ve Türk-Kürt gerilimine dayalı siyasetin karşısında yer almaktadır. Çünkü farklılıklar işin doğasının gereğidir ve

farklılık temelinde yaratılan pozisyonların siyasallaşması bizzat totalitarizmin habercisidir. Dolayısıyla bugün kendi kimliğini, "ötekini "dışlayıcı bir anlayışla, bu gerilim eksenlerinin bir ucuna yerleştiren; ve siyaseti bu gerilimlerin körüklenmesi olarak algılayan tüm taraflar, gerçekte Türkiye'yi totalitarizmin kısır ve hastalıklı kanatlarına itmekte, varlıklarıyla kendi zıtlarını beslemektedirler. Türkiye'nin bu tuzaktan kurtulması, aynı zamanda sağlığına da kavuşmasıdır ve bu sürecin siyasi adı demokratlaşmadır.

liberalizm, sol ve demokratlık

Tarihin bir süreklilik içinde var olduğu çok basmakalıp bir bilgi gibi gözükse de, sosyopsikolojik açıdan kabulü pek kolay olmamıştır. Kendini farklılaştırma arzusu, şimdiki dönemle geçmiş arasında radikal bir kopuş noktası arayışına ve geçmişin kategorik olarak olumsuz nitelendirilmesine yol açabilmiştir. Cumhuriyet sonrasında laik kesimin Osmanlı'ya bakışı bunun açık bir örneğidir. Ne var ki söz konusu özellik bize özgü değil. Avrupa'da yetişen kuşaklar miladi bin yılının çevresindeki 7-8 yüzyılı yıllarca "karanlık çağlar" olarak öğrendiler. Bu değerlendirme, kendi yaşadıkları dönemin "aydınlık" olduğunu ima ettiği için anlamlıydı. Nitekim geçmişin hiç de "karanlık" olmadığı sayısız araştırma ile ortaya konmuş olmasına rağmen, bugün hala bu görüş insanların ortak belleğinin parçası halindedir.

Öte yandan eğer insan zihninin bir takım kalıplardan özgürleşmesini bir "aydınlanma" olarak tanımlarsak, gerçekten de batı Avrupa'nın reform ve rönesans sonrası birkaç yüzyılı, geçmişteki algılama çerçevesine oranla temel bir farklılık yaratmıştır. Tüm evreni hiyerarşik bir yapı içinde anlamlandırma eğiliminde olan otoriter ve ataerkil zihni kalıplar, yerlerini hem maddi hem manevi dünyanın relati-

vist bir yaklaşımla irdelenmesine bırakmıştır. Bunun sonucu olarak, bilgi ve "doğru" göreceli hale gelirken insanoğlunun ihtiyaçları ve istekleri de mutlaklık ima eden kalıplardan kurtulmuş ve insanoğlu "bireyleşmiştir" Liberalizm adını alan toplumsal önermeler kümesi, insan ihtiyaçları ve fikirleri arasında niteliksel bir mukayeseyi olanaksız kılmasıyla sözkonusu relativizmin doğal bir uzantısıdır. Liberalizm insanları, kendi çıkarlarını bilen, rasyonel; ancak diğer insanların tercihleriyle ilgili olmayan, hatta o tercihleri anlamaları bile gerekmeyen "bireyler" olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda özgürlük, bireyin kendi iktisadi ve siyasi seçimlerini serbestçe yerine getirebileceği bir durumu tanımlamaktadır. Nihayet "toplum" dediğimiz birim ise bu özgür bireylerin biraraya gelmesiyle ve birbirinden habersiz eylemleriyle oluşan bir tür "doğal düzen" durumudur.

Bu felsefi çerçeve sayesinde sistemin işlemesi sadece iki temel mekanizmaya dayandırılabilmektedir. Fiyat ve oy mekanizmaları toplumu çoğunluğun tercihleri uyarınca yönlendirmekte ve bu sayede ortaya çıkan sonuç meşru hale gelmektedir. Bireysel özgürlük veri olduğuna, dolayısıyla bireylerin kendi durumlarını (toplumun sağladığı olanaklar çerçevesi içinde) değiştirme gayreti içine girmeleri serbest olduğuna göre, ortaya çıkan toplumsal sonuç aynı zamanda adildir de. Toplumun sağladığı olanakların değişmesini talep etmek ise abestir, çünkü bu fırsatlar çerçevesi kendiliğinden oluşmuş bir doğal düzen durumudur ve sonuca varma sürecini kimsenin bir başkasına oranla daha fazla etkileme hakkı yoktur. Ne var ki hayat, bir masa oyunu misali, herkesin eşit olduğu bir sıfır noktasından başlamamakta, var olan güç dengelerinin tüm sonuçlarını içermektedir. Ayrıca liberal sistem içinde gücünü artıranın, bu gücü oyunun kurallarını bozmak için kullanmayacağına dair hiçbir garanti yoktur. Dolayısıyla liberal sistem sonuçta, var olan

ve oluşacak olan güç dengelerini meşrulaştırmaktadır. Bu tesbitten hareket eden "sol" anlayış, sınıfsal hakları ve bölüşümün haksızlığını öne sürerek liberallere karşı bir mücadele geliştirmiştir. Bunu yaparken, siyasetini "demokratik talepler" bağlamı içinde sunmuş ve böylece insanlığın çağlar boyu süregelen temel özgürlük mücadelesinin bir halkası olmaya çalışmıştır. Bu nokta o kadar önemsenmiştir ki, sosyalist teori çerçevesi içinde oluşturulan tüm yeni yönetim mekanizmaları kendilerini "demokratik" olarak adlandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Ancak şu veya bu kelimenin kullanılması sol mücadeleyi demokrat hale getirmemiştir. Tam aksine, relativizmin toplumsal uygulamasına duyulan tepkiyle, felsefi anlamda tam bir geriye dönüş yaşanmış; ve toplumsal değişim modeli yeniden otoriter bir paradigma üzerinde temellendirilmiştir. Diğer bir deyişle sol, haklı eleştirilerini yanlış bir zihni çerçeve içinde sunarak, kendi yenilgisine neden olmuştur. Liberal uygulamanın demokratik sonuçlar yaratamadığının öne sürülmesini, kendi demokratlığı için yeterli sanmış ve yanılmıştır.

Öte yandan liberalizm ise demokratlığı, "liberal demokrasi" diye adlandırılan temsili bir seçim mekanizmasına eşit bazda katılım hakkıyla sınırlamıştır. Herkesin aynı değere sahip tek bir oya sahip olması ve bunun yol açtığı çoğunlukçuluk, demokratik bir toplumun yaratılmasının öncülü haline gelmiştir. Oysa bugün tüm dünyada yaşanmakta olan sorunların gösterdiği gibi, "liberal demokrasi" kamu vicdanında açıkça haksız olan bazı iktisadi/siyasi güç dengelerinin yeniden üretilmesinin aracı ve meşruiyet kılıfı haline gelmiştir. Dolayısıyla demokrat zihniyet açısından, liberal ve sol siyasetin ana damarları iki noktada tamamen benzeşmektedir. İlk olarak her ikisinin de topluma, tarihe ve felsefeye bakışı ikili bir modelle sınırlanmıştır; ve bu iki kutuplu dünyada bir uçta kendisi öteki uçta "evrensel rakip"

durmaktadır. Böylece siyasi mücadele otoriter ve relativist zihniyetler arasında sıkışıp kalmış ve demokrat zihniyetin bir alternatif oluşturması mümkün olmamıştır. İkinci olarak, her iki yaklaşım da demokratlığı bir araca indirgemiştir. Liberalizm, demokratlığı bir anlayış ve tavır olmaktan soyutlayarak, "demokrasi" mekanizmasına teknik düzeyde katılım hakkı olarak tanımlamıştır. Liberal içeriğiyle demokrasi; yönetenin yönetmeye, yönetilenin ise yönetilmeye devam edilmesini "doğal" hale getiren bir düzenleme mekanizmasıdır. Liberalizm demokratlığı küçümserken, sol onu yüceltmiş; ancak bunu kendi meşruiyetinin aracı olarak kullanmıştır. Demokrat bir tutumun gerektirdikleri sol için daima ikincil kalmış, "demokratlık" kendi alternatif iktidarlarının yolunu açacak bir retoriğe dönüştürülmüştür.

Yaşadığımız dönem, belki de tarihte ilk kez, demokrat zihniyetin bir toplumsal alternatif olarak ortaya çıkmasına şahit olmaktadır. Bu dönem aynı zamanda demokratlığın otoriter ve relativist bağlamdan ayıklanma süreci olacak; ve yakın gelecekte siyasi mücadelenin felsefi temeli relativizm ile demokratlık arasında cereyan edecektir. Sol ise otoriter bir paradigma üzerine oturduğu sürece bitmiş bir projedir; ve demokratlığı temel haline getirmemiş hiçbir yaklaşımın, tarih boyunca yaşanmış özgürlük mücadeleleri arasında yeri yoktur.

çöken ideolojiler, ölümsüz paradigmalar

Geçen yüzyılın genel iyimserlik ortamından sonra bu yüzyılın sonları, hangi siyasetin takipçisi olursa olsun herkesin bir yenilgi yaşamasına neden oldu. Sosyalizmin değişen dünyayı anlamamakta direnerek, kendi felsefesinden ironik bir şekilde uzaklaşırken kurduğu reel yapılar bütünüyle çöktü ve geriye sadece bazı toplumların kaybolan yılları ve nesilleri kaldı. Liberalizm ise hem sağda hem solda yeralan totaliter yapılarla sürdürdüğü haklı mücadelenin verdiği gururla nihai galibiyete eriştiğini sandı. Ne var ki temelde liberal zihniyetin tıkanmasını yansıtan modernitenin sorunları karşısında, "yeni sağ" adı altında geçici bir uyum çabasından sonra, zihinsel hegemonyasını kaybetti.

Böylece "ideolojilerin öldüğünün" söylendiği döneme girdik. Sansasyonel tesbitlerle kendilerini pazarlama ortamı bulan bilim alanının popülistleri, "üçüncü dalga" ve benzeri basmakalıp fütürizmlerini bu şekilde felsefeye de taşımış oldular. Oysa açıktır ki sahip olduğumuz ideolojik tavırların değişen dünyaya uyum gösterememesi ve onu açıklayamaması, bizzatihi ideolojilerin işlevlerini yitirdiklerini kanıtlamaz. Olsa olsa toplumsal düzenlerin yaşayabilmesi ve değişebilmesi için yeni ideolojilere ihtiyaç olduğunu göste-

rir.

Öte yandan, daha da önemli olarak tüm ideolojiler açık veya zımni olarak belirli zihniyetlere, dolayısıyla epistemolojik anlayışlara dayanırlar ve bu anlayışlar tarih boyunca hiçbir zaman eskimemiş veya yok olmamıştır. Doğal olarak farklı tarihsel dönemler, farklı zihniyetlerin güçlenmesine ve farklı çatışmalara neden olurlar; ancak felsefi ve bireysel düzeyde tüm zihniyetler her zaman mevcut olmuştur.

Yaşadığımız dönemin özelliği, batı dünyasında otoriter ve relativist zihniyetlere dayanan sırasıyla sosyalizm ve liberalizm güçlerini yitirirken, demokrat bir zihniyet üzerinde yükselen bir ideolojinin yaratılma çabasının varlığıdır. Liberal mekanizmaları ataerkil bir yapıya ithal ederek, popülizmi kalıcı ve kendini yeniden üretebilen temel bir siyaset normuna dönüştüren Türkiye gibi ülkeler de bu sürecin dışında değildirler. Çünkü "yeni dünya düzeni" denen, dünya ölçeğinde bilinçli bir yeni nizam kurma çabası; modernitenin tüm sorunlarının küreselleşme nedeniyle çevre ülkelere nüfuz etmesinin sonuçlarıyla birleşmiştir. Diğer bir deyişle, örneğin Türkiye bugün bir yandan batı ile aynı anda vatandaşlık, kimlik ve ahlak krizlerini yaşarken; öte yandan dünyadaki güç dengelerinin etkisine daha da tabi hale gelmekte ve böylece kendi çözümlerini batının çözümlerine uygun kılmak zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla demokratlık kavramı çevresinde gelişmekte olan tartışmalar Türkiye için hayati öneme sahiptir. Çünkü bu tartışmaların sonucundan kendimizi soyutlayamayacağımız gibi, yeni bir toplumsal modele yönelmekte olan bu süreci doğrudan etkileme şansına da sahip olabiliriz.

Demokrat zihniyetin felsefi temeli, insanın kendi dışındaki fiziksel ve toplumsal gerçekliği ancak çarpıtarak algılayabi-

leceği ve bu çarpıtmanın yönünün ve miktarının ise hiçbir zaman bilinemeyeceği varsayımına dayanır. Böylece ne akıl ne de - insan aklının süzgecinden geçmeye mahkum olduğu için - inanç, gerçeklik bilgisine tam olarak sahip olduğunu veya gerçekliğin bir bölümünü eksiksiz ve doğru olarak algıladığını ileri süremez. Bu nedenle hiçbir insanın da kategorik olarak diğer insanlardan daha üst seviyede bir maddi veya manevi bilgiye sahip olması mümkün değildir. Bir kişinin bilgisinin daha üst seviyede sayılması, ancak diğer insanların rızaya dayalı kabulü ile mümkündür ve bu kabulü dışarda bırakacak şekilde hiçbir "yüce" kaynaktan meşruiyet almaz. Dolayısıyla demokrat anlayış bir yandan insanı mütevazi bir düzeye indirmekte; öte yandan "bilim" ve "din" gibi üst otoriteleri insan süzgecine soktuğu için, insanı tek ancak dolaylı bir ölçü haline getirmektedir. Diğer bir deyişle demokratlık, dünyayı sürekli bir uğraş içinde anlamaya çalışan, ancak onu hiçbir zaman tam olarak anlayamayacaklarını da bilen, mütevaziliği hazmetmiş insanların dünyasıdır.

İnsanın temel birim olarak algılanmasıyla, demokratlık bir ahlaki tutum olarak belirmekte ve bunun sosyopsikolojik bağlamda iki sonucu ortaya çıkmaktadır. Şimdi insan, hem kendini tanımlama hakkına sahip olmakta, hem de kendini başkalarının gözüyle algılamaya razı olmaktadır. Bireysel ve grupsal düzeyde yaşanabilecek bu potansiyel çatışma, gerçekte her birey ve grubun toplumun kurucu bir öğesi olarak tanımlanması sürecidir. Bu süreç, tüm toplumsal aktörlerin kendilerini "öteki" ile özdeşleştirdikleri, dolayısıyla karşılıklı anlama çabasının "öteki" olgusunu ortadan kaldırdığı bir ahlaki/siyasi çerçeveye yol açar.

Bunun doğal uzantısı olarak demokrat zihniyet üzerinde inşa edilecek bir toplumsal düzenin olmazsa olmaz iki ön-

koşulu, azınlık haklarını da içerecek şekilde tanımlamış bir insan hakları anlayışı ve çoğulculuktur. Demokrat bir toplumun temel kaygusu, hangi görüşün çoğunluk olarak yönetme hakkını elde edeceği değil; tüm farklı görüşlerin birbirlerini etkileyerek daha zengin çözümlere ulaşabilmelerinin yollarını açacak ve aynı zamanda tüm görüşlere yasal ve meşru bir koruma çerçevesi sağlayacak bir düzenlemenin yerleştirilmesidir.

Böyle bir düzenleme ise karar mekanizmalarının toplumsal düzeyde yaygınlaştırılması; ve toplumsal kabul sayesinde alınan kararların işlevsel hale gelebilmesi demektir. Bunu sağlamak üzere demokrat bir yapı birbirini destekler mahiyette beş ilke üzerine oturmalıdır: insanların özellikle kendi günlük hayatlarını doğrudan ilgilendiren konularda yöresel ve grupsal bazda karar almalarını sağlayacak bir ademi merkezilik anlayışı; her düzeyde açık iletişim ve eleştiri kanallarının yaratılması; müzakere ve ikna mekanizmalarına dayalı karar alma süreçleri; mümkün olduğu ölçüde her isteyenin karar alma mekanizmalarına katılımının olanaklı kılınması; ön bilgilere, kararlara, karar süreçlerine ve karar sonuçlarına ulaşmada kolaylık ve şeffaflık.

Böyle bir toplum modelinin gerçekleşmesi bir kader değil. Tarih kaçınılmaz olarak demokratlığa doğru gitmiyor, ancak günümüzde dünya adım adım böylesi bir bilinçli arayışın içine girmekte. Türkiye'nin buna ne derece hazır hatta istekli olduğu ise pek belli değil. Ancak bekleyip göremeyiz; çünkü beklersek belki de hiçbir zaman göremeyiz.

Etyen Mahçupyan, 1950, İstanbul. Robert Kolej. Boğaziçi Üniversitesi'nde Kimya Mühendisliği tahsili; işletme yüksek lisansı; Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesinde iktisat yüksek lisansı; aynı fakültenin uluslararası iktisat kürsüsünde 77-80 arasında asistanlık. 78-80 arasında Toplumcu Düşün dergisinin editörlüğü. 1980'den bu yana yöneticilik. Dergi ve gazetelerde çok sayıda yazısı yayınlanan Etyen Mahçupyan'ın bu ilk kitabı.

İDEOLOJİLER VE MODERNİTE

Liberalizmin çaresiz, sosyalizmin cevapsız kaldığı modern sorunlar karşısında dünyanın ve Türkiye'nin tercihleri hangi yönde olacak? Önümüzdeki alternatifler sadece mikro milliyetçilik ve siyasal islamla mı sınırlı?

Etyen Mahçupyan, bir diğer yolu demokratlık olarak tanımlarken, tüm bu zihniyetleri kendi felsefi temellerine oturtuyor.

Yol Yayınları'nın bu yeni dizisi, aykırılığı ve azınlıkta kalmayı göze alabilen denemeleri yayınlamayı amaçlıyor. Yeni bir binyılın eşiğinde, Batıda ve Doğuda, "anayolların" dışında kalan sürprizlerle dolu ıssız patikalarda dolaşmayı, kalabalıklarla uyum içinde olmanın güvencesine tercih ediyor.

Patika'nın diğer kitapları

Ahmet Güngören
Reklamcı ve Şaman
Haziran 1995

Ragıp Duran
Apoletli Medya
Temmuz 1996

Etyen Mahçupyan
Osmanlı'dan Postmoderniteye
Ağustos 1996

Patika sürüden ayrılma yolu

ISBN 975 - 7569 - 36 - 4



450 000 lira