



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

**LİBERAL VE MUHAFAZAKÂR GELENEKTE MICHAEL
OAKESHOTT: RASYONALİTE, SİVİLLİK VE DEVLET**

Doktora Tezi

Levent GÖRÜŞÜK

Sivas
Nisan 2020

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

**LİBERAL VE MUHAFAZAKÂR GELENEKTE MICHAEL
OAKESHOTT: RASYONALİTE, SİVİLLİK VE DEVLET**

Doktora Tezi

Levent GÖRÜŞÜK

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Halis ÇETİN

Sivas
Nisan 2020

KABUL VE ONAY

Üniversite: :Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü :Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı :Kamu Yönetimi
Tezin Başlığı :Liberal ve Muhafazakar Gelenekte Michael Oakeshott: Rasyonalite, Sivillik ve Devlet
Savunma Tarihi : 27.03.2020
Danışmanı :Prof. Dr. Halis ÇETİN

	Unvanı	Adı Soyadı
Jüri Başkanı :	Prof. Dr. Gülay ERCİNS	
Danışman :	Prof. Dr. Halis ÇETİN	
Üye :	Prof. Dr. Seyfettin ASLAN	
Üye :	Doç. Dr. Yılmaz DEMİRHAN	
Üye :	Dr. Öğr. Üyesi Raci KILAVUZ	

imza


Oy Birliği
Oy Çokluğu

Levent GÖRÜŞÜK tarafından hazırlanan “Liberal ve Muhafazakar Gelenekte Michael Oakeshott: Rasyonalite, Sivillik ve Devlet” başlıklı tez, kabul edilmiştir./..../2020

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

10.04/2020

Levent GÖRÜŞÜK



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	9
1.YAŞAMI, ENTELEKTÜEL GELİŞİMİ VE METODOLOJİSİ	9
1.1. Yaşamı Ve Entelektüel Gelişimi	10
1.2.Oakeshott’ın Düşün Dünyasına Epistemolojik Yaklaşım.....	25
1.2.1. Tarihsel Süreç İçerisinde İdealizm.....	27
1.2.2. İngiliz Ampirist Deneyimciliği	32
1.2.3. İngiliz İdealist Deneyimciliği.....	35
1.3. Oakeshott’ın İdealist Deneyimcilik Anlayışı	45
1.3.1. Tek Bir Somut Bütün Olarak Deneyim.....	51
1.3.2. Deneyim Tarzları Ve Tarzların Felsefi Deneyimle İlişkisi.....	60
1.3.2.1. Deneyimin Üç Tarzı.....	61
1.3.2.2. Felsefi Deneyim Ve Tarzların İlişkisi	72
1.3.2.3. Pratik Tarz	77
İKİNCİ BÖLÜM	91
2.MUHAFAZAKAR OAKESHOTT: POLİTİKADA RASYONALİZM	91
2.1. Michael Oakeshott’a göre Politika Nedir?.....	94
2.2. Rasyonel Davranış ve Bilgi Anlayışı: ‘Teknik Bilgi’ye Karşı ‘Pratik Bilgi’ .	97
2.3. Rasyonalizmin Politik Alana Yansıması: Rasyonalizm Ve İdeoloji İlişkisi.	105
2.4. Rasyonalizmin Ahlak Anlayışı: ‘Düşünüş Ahlakı’na Karşı ‘Alışkanlık Ahlakı’	121
2.5. Rasyonalizmin Birey Anlayışı: Rasyonalist Birey’e Karşı Muhafazakâr Birey	134
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	141
3.LİBERAL OAKESHOTT: SİVİL BİRLİKTELİK, TOPLUM VE DEVLET	141

3.1. Babil: Köleliğe Götüren ‘Kule’	143
3.2. Sivil Bir Durum Olarak Devlet: ‘Girişim Birlikteliği’ne Karşı ‘Sivil Birliktelik’	147
3.2.1. Sivil Durum’un Teorik Koşulları: ‘Respublica’, ‘Cives’ ve ‘Lex’	153
3.2.2. ‘Modern Devletin Karakteri Üzerine’: ‘Universitas’a Karşı ‘Societas’.	166
3.3. Politika: İnanç Politikası’na Karşı Şüphencilik Politikası	183
3.4 Kurumsal İnşa: Anti-Bireysel Yapı’ya Karşı Bireysel Yapı.....	188
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	201
4.LİBERALİZM VE MUHAFAZAKARLIK ARASINDA OAKESHOTT	201
4.1. Liberal Ve Muhafazakâr Gelenek	202
4.2. Michael Oakeshott: Ne Liberal Ne Muhafazakâr	208
4.3. Michael Oakeshott: Hem Liberal Hem Muhafazakâr	221
4.3.1. Liberal Muhafazakâr Gelenekte Oakeshott: Rasyonalist Akla Karşı Bilgelik	222
4.3.2. Liberal Muhafazakâr Gelenekte Oakeshott: ‘Homojen Ahlak’ Anlayışına Karşı ‘Heterojen Ahlak’ Anlayışı	225
4.3.3. Liberal Muhafazakâr Gelenekte Oakeshott: İnsan Doğasına Karşı İnsan Davranışı	227
4.3.3.1. Birlikten Birlikteliğe ya da Teoriden Pratiğe	228
4.3.3.2. Toplumun Organik Birliğinden Sivil Birlikteliğine	230
4.3.3.3. Soyut Özgürlük İlkesine Karşı Özgürlüğün Gelenekselliğine	232
SONUÇ.....	235
KAYNAKÇA	245
ÖZGEÇMİŞ.....	253

ÖZET

Bu çalışmada, XX. yüzyılın önde gelen politika filozoflarından nev-i şahsına münhasır bir isim olan Michael Oakeshott'ın politik teorisi incelenmiştir. Oakeshott içinde bulunduğu gelenek ve fikirleri açısından her ne kadar farklı yorumlara tabii tutuluyor olsa da kendisinin paradoksal konumu ve ikilikleri sürdürmeye çalışan düşüncelerindeki gerilimler nedeniyle hem felsefi konumu hem de ideolojik pozisyonu bakımından tartışmalı bir görünüm ortaya koymaktadır. Oakeshott'ın düşüncesinin paradoksal doğası kesinlikle özgünlüğünü ve yaratıcılığını göstermektedir. Fakat bununla birlikte bu paradoksal yapı onun düşüncesinin doğasını anlamak için ciddi zorluklara neden olmaktadır. Çalışma boyunca Oakeshott'ın düşüncesinin temel felsefi etkileri, Oakeshott'ın idealist felsefe, politik felsefe, pratik tarz, politika anlayışı ve onun rasyonalizminin ideolojiye ilişkin fikirleri incelenmiştir. Bunu Oakeshott'ın devlet, politika, ahlak kuramına yönelik analizleri izlemektedir. Oakeshott'ın başta politik felsefe olmak üzere farklı söylemlerle nasıl başa çıktığı incelenip, özellikle 'birliktelik' biçimleriyle ilişkileri bağlamındaki analizlerinin onun düşün dünyasında yer alan gerilimleri ve ikilikleri aktarılmaya çalışılmıştır.

Bu ikililiklerin en çok hissedildiği ve çalışmanın da temel problemediğini oluşturan alan, onun ideolojik pozisyonunu belirlemede yaşanan sorunlardan kaynaklanmaktadır. İzlerini Hume ve Burke'a kadar sürebileceğimiz Aydınlanma rasyonalizmi üzerine yapmış olduğu modernite eleştirileri ile muhafazakâr doğası ortaya çıkarken aynı zamanda modernitenin en önemli kazanımlarından 'çoğulculuk' ve 'sivil birliktelik' ya da 'societas' algılarıyla da liberal doğası gün yüzüne çıkmaktadır. Fakat özgürlük, eşitlik ve toplumsal sözleşme gibi liberalizmin temel soyut evrensel ilkelerine karşı reddiyelerini ve muhafazakâr geleneğin organik toplum anlayışının 'girişim birliğe' ya da 'universitas' bağlamında tehlikelerini ele almasıyla da her iki düşünce sistemine karşı şüpheli tavrı ortaya çıkmaktadır. Onu çağdaş politik felsefesinin en özgün düşünürlerinden biri yapan ve 'sui generis' olarak nitelendiren unsur hiç şüphesiz ki düşüncesinin bu paradoksal doğasıdır.

Anahtar Kelimeler: Oakeshott, Muhafazakarlık, Liberalizm, Rasyonalite, Devlet.

ABSTRACT

In this study, the political theory of Michael Oakeshott, a 'sui generis' name among the leading political philosophers of the 20th century, was examined. Although Oakeshott is subject to different interpretations within the context of the traditions he's in and his ideas, he presents a controversial view in terms of both his philosophical and ideological position due to his paradoxical situation and the tensions in his thoughts that maintain dualities. The paradoxical nature of Oakeshott's thought certainly demonstrates his originality and creativity. However, this paradoxical structure causes serious difficulties to understand the nature of his thought. Throughout the study, the main philosophical effects of Oakeshott's thought, his conception of idealist philosophy, political philosophy, practice style and politics, and his ideas on rationalism were examined. This is followed by Oakeshott's analysis of the state, politics and moral theory. By examining Oakeshott's discourses about political philosophy and how he coped with different statements; tensions and dualities in his world of thought were tried to be conveyed within the scope of his analysis especially on relationship with the forms of 'association'.

The problems experienced in determining his ideological position cause these dualities to be felt more, and constitute the main problematic of this study. While his conservative nature emerges with the criticism of modernity on Enlightenment rationalism, which we can trace to Hume and Burke, his liberal nature comes to light with the perceptions of 'pluralism' and 'civil association' or 'societas', which are among the most important achievements of modernity. His skeptical attitude towards both systems of thought emerges by rejecting the fundamental abstract universal principles of liberalism, such as freedom, equality, and social contract, and addressing the dangers of the conservative tradition of the organic community in the context of the 'enterprise association or 'universitas'. There is no doubt that this paradoxical nature of his thought is what makes him one of the most original thinkers of contemporary political philosophy and qualifies him 'sui generis'.

Key Words: Oakeshott, Conservatism, Liberalism, Rationalism, State.



GİRİŞ

Felsefi fikirlerin ve felsefi doktrinlerin tarihi içeriği her ne olursa olsun sadece bir fikrin soyutlaması ve öğeleri arasındaki ilişkileri anlatan kavramlarla anlaşılması oldukça zordur. Bir kategori olarak kavramlar soyutluklarıyla düşüncenin meydana geldiği zamansallık ve mekansallığı içermemektedir. Bu çerçevede düşünceler tarihi de farklı uçlarda bulunan kategoriler arasında cereyan etmektedir. Tarihsel süreçte düşünürler de sınıflandırmalar üzerinden kategorize edilmeye çalışıldığından düşünürlerin fikirleri kavramlarla ortaya konmaktadır. Bu noktada kavram soyut düzlemde sadece zamansız ve mekansız olmakla kalmamakta söz konusu herhangi bir düşünürün özgüllüğü de yitirilmekte ve dolayısıyla tartışılmamaktadır. Hal böyle iken politik felsefeye ilişkin yürütülecek herhangi bir çalışma da kavramlar arası soyut bir diyaloga indirgenmekte ve yazar (düşünür), metin (eser) ve okuyucu arasındaki bağ kategorilerle yitirilen özgüllüklerle dolayımlandırılmaktadır. Böylece düşünürün ve eserin kategorilerle kavranıyor olması okuyucuyla bağ kuramamasına neden olarak sadece işlevsel kategorilerin ön plana çıkmasına neden olmaktadır.

Dolayımlandırılan düşünür ve eser sadece ilklerin ve enlerin ünüyle kategorik olarak sınıflandırılmaktadır. Böylece düşünür idealar dünyasından gelmişçesine görünen dünyanın dışına itilmekte ve kategoriye ne kadar iyi sağladığına bakılarak tartışma konusu haline gelebilmektedir. Kavramlarla anlaşılmaya çalışıldığında ne Çiçero Romalıdır ne de Hobbes İngiliz İç Savaşı'ndan bize seslenir. Bu örnekler böylece modern bir ideoloji olan liberalizmin kendisini tanımlayan bazı kavramlarla anakronik bir şekilde geri yansıtılmasının nesnesi haline gelir. Böylece modern durum kendisini antik olana içsel göstermekle kalmaz onu yıkarak yerine geçmeye çalışır. Bu gözle bakılmadığında Hobbes liberal bir düşünürdür ve modern devletin doğuşunda en çok bilinen ve neredeyse ilk akıl yürütmeyi sunan bir kişiliktir. Ayrıca kendi düşüncesi içerisindeki çelişkiler ve hatta tanımlandığı liberalizme ait kavramlara uygunsuzluğu Hobbes'un düşüncesini kategorilerle anlamaya çalışırken görünür değildir. Buna rağmen düşünür liberalizmin tarihine ilişkin her başlıklandırmanın, her tartışmanın kurucu ya da kurucu olmasa da kronolojik bir

sabiti haline gelmektedir. Başka bir deyişle tarih, yazar ve içerik dumura uğratarak sadece kategori patronuna uygunluğuyla dile getirilebilmektedir. Böyle bir değerlendirme yolunun kısırlığı sadece belirli bir döneme özgü değildir. Düşünür en azından kendi metniyle anlaşılmadığı sürece tartışma ortamı doğmayacak böylece ‘anlama’ya dair bilişsel süreç kategoriyi yansıtmakla sınırlı kalacaktır. Bu durumda da bazı düşünürler ön plana çıkarken bazıları da dolayısıyla geri plana atılmak durumunda olacaktır.

Araştırmanın konusu XX. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Michael Oakeshott ve eserleridir. Araştırmanın amacı ise kategorileri kullanmayı reddetmekten ziyade kategorilerle tanımlamanın sınırlılıklarını aşmaktır. En azından tek bir kategorinin bir düşünürün konumunu anlamaya yetmediği ve daha rafine analizler yapılmadıkça Oakeshott’ı muhafazakâr ya da liberal olarak tanımlamanın onu anlamada kısırlaştırıcı olduğu iddia edilmektedir. Sadece liberal-muhafazakâr tartışması değil ontolojik ve epistemolojik varsayımlarına ilişkin idealist olup olmadığı, rasyonalist mi yoksa deneyimci mi olduğu gibi sorular bizi Oakeshott hakkında yanlış yönlendirmektedir. Bu nedenle Oakeshott’ın sadece bir eseri ya da hazır ikincil literatür yorumlarıyla anlaşılamayacağı iddia edilmektedir.

Kimileri tarafından döneminin önde gelen politik düşünürlerinden biri olarak kabul edilirken kimileri tarafından da göz ardı edilen Oakeshott’ın politik spektrumdaki yeri oldukça tartışmalıdır. Oakeshott’ın politik felsefedeki önemi ve farklı politik düşünceler açısından konumunun değerlendirilmesinde hem eserlerinin Anglo-Sakson geleneği içerisindeki karmaşık konumu hem de kişisel ilgilerinin hayatı boyunca oldukça farklı yönlerde gelişmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gerek birey gerekse devlet açısından kendisini kolay ele vermeyen görüşlerinin farklı odakları olan eserleri boyunca dağınık olması liberal politik felsefe açısından kolaylıkla tasnif edilememesine; Aydınlanma ve rasyonalizm hakkındaki görüşleri de ampirik Ada geleneğinin dışında bir bütüncül deneyim tarzı anlayışı nedeniyle Faust vari bir görünüm arz etmekte olup modernitenin politik alana kazandırmış olduğu modern, ileri modern ya da post-modern gibi farklı konumlara yerleştirilememesine neden olmaktadır.

Michael Oakeshott (1901-1990), XX. yüzyılın önemli politik filozoflarından birisidir. Oakeshott, 1920'lerden 1980'lere kadar akademik kariyeri boyunca ve hatta emekliliği sonrasında dahi birçok farklı entelektüel alanlarda eserler kazandırmıştır. Felsefesi ve politika ile ilgili düşünceleri ve analizleri, bu altmış yıllık dönemde de önemli ölçüde değişim ve gelişim sağlamıştır. Bu gelişimin yanısıra bugün her biri herhangi bir kişinin uzmanlaşamayacağı kadar geniş alanlarda eserler vermiştir ve bu eserler arasında basitçe ifade edilebilecek devamlılıklar yoktur. Fikir verici olması açısından eserlerinin genel olarak felsefi, politik ve toplumsal konulara odaklandığı söylenebilir. Her ne kadar bu konuların zaten birbirinden bağımsız olmadığı iddia edilebilse de Oakeshott fikirlerini yaşamı boyunca her bir konuda farklı açılardan dile getirmiştir. Bunu yaparken tarih felsefesinden epistemolojiye, ideolojilerden pratik deneyime kadar birçok farklı alana etki bırakacak şekilde değinmiştir. Çalışmalarının bu özellikleri farklı düşünürler tarafından farklı yorumlanmaktadır. Bazı çalışmaları örneğin, geleneğin yanı sıra pratik bilgi ve deneyimin sivil toplum ve siyasi yaşam için önemini vurgulamaktadır. Bu onun sık sık modernliğin muhafazakâr bir eleştirmeni olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Fakat kimi çalışmalarının aynı zamanda çağdaş toplumlarda bulunan çoğulculuğa ve çeşitliliğe önem veren düzeyde 'sivil birliktelik' örgütlenme biçimini 'girişim birlikteliği'ne tercih etmesi sonucu, onu liberal veya özgürlükçü geleneğin içine yerleştiren bir yoruma da yol açabilir. Çünkü Oakeshott, analizleri bir bütün olarak ele alınan basit kategorizasyona veya kolay değerlendirmeye meydan okuyan karmaşık bir düşünürdür. Bu yüzden çalışma boyunca analizlerinin farklı yönleri uyumlu bir bütün halinde sentezlenmeye çalışılacaktır.

Bu noktada Oakeshott'ın anlaşılmasında ve göz ardı edilmesinde nelerin etkili olduğu sorulabilir. Çalışmalarındaki önemli yorumlama sorunlarının başında, onun akademik yaşamı boyunca cevaplamaya çalıştığı soruların sürekli değişmesidir. Yazın hayatının ilk dönemlerinde temel olarak metafizik ve felsefe ile ilgilidir ki bu çalışmalarını ve analizlerini 'Experience and Its Modes'u yayımlayarak sonuçlandırır. Bu çalışma İngiliz idealizminin felsefi geleneğinden güçlü bir şekilde etkilenmiş olup çoğu zaman geç İngiliz idealizminin seçkin bir örneği olarak kabul edilmektedir. Fakat asla ana akımın dikkatini çekmemiştir. Daha sonrasında Aydınlanmaya, muhafazakarlığa, rasyonaliteye ve modern devlete ilişkin fikirlerinin

bulduğu eserler gelmektedir. İlk bakışta kitap halinde yazılmış olmaları süreklilik gibi görünse de bu kitaplarından biri derlemedir ve alan yazında Oakeshott'ın makalelerinin farklı başlıklandırmalarla bulunuyor olması bu sürekliliği kesintiye uğratmaktadır. Ayrıca akademisyenliği boyunca verdiği ders notları değerlendirildiğinde süreklilikten bahsetmek kolay olmamaktadır.

'Experience and Its Modes'ta (1933), deneyim kavramının tutarlılığını idealist felsefe bağlamında tatmin edici bir bütünsellik olarak ele almış ve farklı deneyim tarzları üzerine incelemelerde bulunmuştur. Buna karşı 'Rationalism in Politics'te (1962), epistemolojik, ahlaki, sosyo-politik açıdan geleneğin erdemlerini savunma niyeti ile yazılmış olan ve daha açık bir şekilde siyasi bir çalışma gibi görünmektedir. Yine farklı tema olan 'On Human Conduct'ta (1975), önceki eserlerinden aşına olunan temaları yinelese dahi, modern birey için uygun gördüğü 'sivil birliktelik' fikrini incelemiştir. Son eseri 'On History' (1983) ise daha geniş anlamda tarih felsefesi konusundaki tutumunu sistematikleştirmeye çalışmıştır.

İkinci olarak, Oakeshott'ın felsefi duruşunun her zaman (özellikle 1950-60) çağdaşlarından çok uzak olmasıdır. Savaş sonrası yıllarda A.J. Ayer ve T.D. Weldon gibi pozitivistlerin etkisi altında birçok filozof, sosyal bilimlerde hakiki bilgiyi elde etmenin tek yolunun, doğa bilimlerinde olduğu gibi, ampirik olarak doğrulanabilir ya da en azından yanlışlanabilir olan hipotezleri formüle etmek ve test etmekte ısrarcıydılar. Dolayısıyla, insan davranışının dış yönlerinin gözlemlenebilir ve test edilebilir olması nedeniyle bunu seçmişlerdir. Oakeshott ise çok farklı bir yol izlemektedir. Çünkü Oakeshott insan davranışını açıklamak için böyle bir yaklaşımın muhtemel olduğunu kabul etse de bunun (tarih ve pratik gibi) etmenlerin kendi eylemlerini açıklamaya çalışırken kendilerini nasıl tanımladıklarını değerlendiren anlama tarzlarını kullanma konusunda ısrar etmiştir Dolayısıyla insan eylemlerini yorumlamak için yalnızca tek bir meşru yol olduğu fikrini inkâr eder. Bu iki temel nedenden ötürü Oakeshott ana akımdan ya dışlanmış ya da muhafazakâr, liberal gibi etiketleriyle ayrıntılı bir inceleme konusu yapılmaksızın değerlendirilmiştir.

Bu koşullar altında Oakeshott'ı ele alan yazarlar tarihsel olarak çalışmalarındaki tüm temaları birbirine bağlayan yol gösterici bir alan bulmak için uğraşmışlardır. Kimi yazarlar da bunun yerine sıklıkla özgün yönlerini incelemek

için daha yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Bu çaba ise belirli bir konu hakkındaki görüşlerinin ne dereceye kadar değişmediğini ve görüşlerinin ne kadar sürdürülebilir olduğunu değerlendirmeye yönelik çabalardır. Özellikle, ‘muhafazakar’ (Koerner 1985; Pitkin 1973) ya da ‘liberal’ (Franco 1990; Coats 1985) olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı üzerinde eserler ortaya çıkmıştır ya da onun tarih felsefesinin gerçekten sürdürülebilir olup olmadığı (Meiland 1965; Rotenstreich 1976; Kral 1983; Boucher 1984; Walsh 1968, Dray 1968) ve hangi derecede ‘Experience and Its Modes’ adlı çalışmasındaki düşüncesinin daha sonraki gelişimini anlamak için önemli olduğunu belirten (Boucher, Vincent 2000; Gerencser 2000) Oakeshott üzerine farklı alanlarda eserler ortaya koyulmuştur.

Kimi zaman modernizmin en önemli eleştirmeni (RP) kimi zaman da esaslı bir şekilde destekleyici (OHC), siyasal bir kuramcı ya da sadece bir düşünür, bir ideolog ya da filozof, bir liberal ya da bir muhafazakâr gibi algılanabilme potansiyeli çok yüksek olması nedeniyle, Oakeshott analizleri sürekli bir dilemma ya da gerilimle karşı karşıyadır. Bu radikal bir şekilde birbiriyle çelişkili yorumlar göz önüne alındığında, Oakeshott’ın görüşlerinin tartışmasız net bir bağlamda ortaya konması imkânsız görünmektedir. Çünkü eserlerinin arasındaki farklılıklar kolaylıkla uzlaştırılmayacak kadar geniştir. Bu nedenden dolayı eserleriyle ilgili vurgulanacak yönleri, hangi açıdan bakıldığına göre değişiklik gösterebilmektedir.

Çalışma boyunca tüm bu zorluklar göz ardı edilmeden, yayımlanmış eserlerinden ve onların yorumlarından yola çıkarak, analizlerindeki ana hatları kapsayacak ve aynı zamanda eserlerinin birleştirici bir yorumu ortaya konmaya çalışılacaktır. Oakeshott’ı felsefi ve politik açıdan modernitenin ‘temkinli’ ancak sağlam bir savunucusu olduğunu belirtmek çalışmanın kilit noktasını oluşturmaktadır. Felsefi olarak modernitenin gelişimiyle beraber pozitivizmin, doğa bilimlerini inceleme tarzının, diğer entelektüel alanları ve özellikle sosyal bilimleri inceleme konusundaki itirazı oldukça şiddetlidir. Daha politik bir seviyede, geleneğin rolüne olan saygısına ve Aydınlanma rasyonalizminin bazı etkileri konusundaki endişelerine rağmen, Oakeshott, moderniteyi karakterize ettiğine inanan çoğulcu bireyciliğin gittikçe güçlü bir savunucusu haline gelir. Moderniteyi karakterize ettiğine inandığı ve en çok saygı duyduğuna inanılan fakat modernitenin

öncesi ahlaki değerleri de içerisinde barındıran siyasal örgütlenme biçimine ‘sivil birliktelik’ adını verir ki bu teması ayrı bir önem arz etmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde genel olarak Oakeshott’ın yaşamı ve eserleri bağlamında entelektüel gelişimi ile beraber onun metodolojik yaklaşımı ele alınmaya çalışılmıştır. Oakeshott’ın idealist olmasına rağmen her bir deneyim tarzının kendi içindeki değerini de muhafaza eden ‘Experience and Its Modes’a yönelik olacaktır. Bunun yapılmasının temel nedeni genel anlamda, ‘meta-politik’ olarak adlandırılan ve özel olarak da onun ‘pratik tarzı’nın politika anlayışına nasıl temel kazandırdığını vurgulayabilmektir. XIX. yüzyılın sonlarındaki metodolojik ve epistemolojik tartışmaların Oakeshott’ın felsefi ve politik kaygılarını ne yönde şekillendirdiğinin görülmesi açısından önemlidir. Fakat ‘Experience and Its Modes’u doğru bir şekilde irdeleyebilmek ve anlamak için Oakeshott’ın İngiliz idealist geleneğinden nasıl etkilendiği ve bu gelenek içerisinde yerinin ne olduğunun görünmesi önem arz etmektedir. Kendisi çalışmasının giriş bölümünde “içinde değerli olan her şeyi, idealizm adıyla ve çoğunu Hegel’in ‘Tin’in Fenomonolojisi’ ve Bradley’in ‘Görünüş ve Gerçeklik’ eserlerine yakınlığından” kaynaklandığını dile getirmektedir.

Oakeshott’ın deneyim felsefesinin temel ideası, tek bir eserde değil, başlıca tüm felsefi yazıları boyunca ifade edilir. Felsefi yazılarının tümüne dağılmış olan deneyime ilişkin fikirlerinin bu dağınıklığı deneyimi bir bütün olarak görmesinden ve deneyimin bu bütünlük içerisinde farklı tarzları haiz olmasından kaynaklanır. Tarzsallık ya da Çoğulluk ideası, onun tüm felsefi yazıları boyunca vurgulanan bir silsiledir. Bu fikri neredeyse diğer bütün eserlerine sirayet etmiştir. Bu yüzden ‘Experience and Its Modes’ ile Oakeshott’ın politik fikirlerini tam olarak anlamamız imkânsız olup sonraki eserlerini de incelemeyi gerektirir. Politik fikirlerinin temelinde yer alan deneyime ilişkin düşünceleri felsefi konumlanışını da yansıttığından rasyonalizm gibi felsefi pozisyonları nasıl eleştirdiği diğer eserinde yer almaktadır.

İkinci bölüm, Oakeshott’ın Aydınlanma rasyonalizmine yönelik epistemolojik eleştirisinin yanında, modernizmin ahlaki eleştirisini de kapsayan ve onun daha çok sosyo-politik meselelere değinmeye başladığını gösteren ‘Rationalism in Politics and Other Essays’ eseri üzerine yoğunlaşmaktadır ki bu, onun muhafazakâr eğilimleri hakkındaki yorumlarının ipuçlarını sağlamaktadır. Bu bölüm,

öncelikle Oakeshott'ın en önemli çalışmalarının başında gelen ve 1962'de yayınlanan 'Rationalism in Politics' makalesi başta olmak üzere 'The Tower of Babel', 'Rational Conduct', 'On Being Conservative' gibi Oakeshott'ın rasyonalizm üzerine olan diğer makalelerini de kapsamaktadır. Bu makaleler, rasyonalitenin eleştirisine odaklanmakta ancak irrasyonaliteye başvurmayı ifade etmemektedir. Aksine bütün bilgilerin teknik bilgiden oluştuğu konusundaki eleştirileri ile beraber rasyonalist düşüncenin bütün toplumun mekaniğini oluşturduğu ve yaşamı bu doğrultuda organize etmesine yönelik eleştirilerinin toplamıdır. Bu eleştiriler epistemolojik, sosyal ve ahlaki konulara yönelik olmasıyla beraber politikadaki rasyonalist eğilimlere de yönelmiştir. Oakeshott'a göre rasyonalistin en büyük yanılması, karar vermenin sadece kural uygulama veya sonuçların hesaplanabilir tekniğinde yattığına olan kesin inancıdır.

Bu tema üzerine ilk denemede Oakeshott, 'teknik' ve 'geleneksel' bilgi arasında ayırım yapar. Teknik bilgiyi, herhangi bir deneyimi olmayan veya ilgili becerilere sahip olmayanlar tarafından bile kolayca öğrenilebilen ve uygulanabilen gerçekler veya kurallar olarak ele alır. Geleneksel bilgi, aksine, 'neyin bilgisi' yerine 'nasılın bilgisi' (knowing that-knowing how) ayırımına dayanır. Oakeshott'a göre ise bu ancak bir etkinliğe katılarak elde edilir ve gerçekleri veya kuralları ele alırken de yargıyı içerir. Oakeshott için mesele, kuralların 'uygulanamayacağı' değil, daha ziyade ustaca veya ihtiyatlı bir şekilde kullanılmasını sağladıkları talimatların ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Amacı, rasyonalizmin ne olduğunu açık ve net bir biçimde belirtmek ve salt akla olan inancın bir illüzyon ya da yanılsama olduğunu vurgulamaktır. Oakeshott, elbette ki aklın gerçekliğini reddetmemektedir. Sadece aklın, tek başına egemen ve belirleyici bir güç olmasındaki yetkinliğine olan kesin inanca saldırmaktadır. Bu belirleyici güç, etkinlik alanını gün geçtikçe genişletmekte, en mikro alandan en makro alana nüfuz edebilme başarısını gösterebilmiştir. Ahlaki yaşamın gereklerinden, toplumsal yaşamın kurallarına hatta siyasal alana değin rasyonalizmin tekniği, kesinliği ve tekdüzeliği kendisini hissettirebilmektedir. Oakeshott bu eleştirilerini yaparken geleneğin değerine ve pratik/geleneksel bilgisinin önemine vurgu yapmaktadır.

Üçüncü bölümde bir 'magnus opus' olarak da değerlendirilen 'On Human Conduct' eseri boyunca onun daha çok sosyal ve siyasal alandaki liberal

dokunuşlarını irdelemeye çalışılacaktır. Eser çağdaş siyaset felsefesi tarihindeki liberal teoriye yapılan en önemli katkılardan birisi olarak değerlendirilir. Özellikle çalışmasındaki, ‘sivil birliktelik’ ve ‘girişim birlikteliği’ çatışması modern siyaset felsefe üzerindeki en yetkin, kapsamlı ve sofistike yazılmış bir alandır. Bu bölüm boyunca, devletin doğası ve özellikle modern bireyciliğe duyduğu saygı işlenmeye çalışılacaktır. Oakeshott’ın birey, toplum ve devlet üzerine yönelik olan incelemelerini Latince’den türettiği kelime dağarcığı ile açıklamaya çalışmıştır. Eser aynı zamanda insan doğasından ziyade insan davranışına yönelik analizlerinin ona en uygun birliktelik biçimini tarihsel bir bakış açısıyla destekler. Kısacası liberal bireyciliği bir nevi tarihselci bir yaklaşım ile birleştirmeye çalışmıştır.

Oakeshott, her ne kadar liberalizm kavramını çalışması boyunca hiç kullanmamış olsa da bu bölüm boyunca ‘sivil birliktelik’ ve ‘societas’ kavramlarıyla liberalizmin yirminci yüzyıl boyunca yeniden formüle edilmiş bir ifadesi olarak ele almaya çalışacağız. Elbette ki Oakeshott’ı burada ‘liberal’ olarak ele alınması, onun her anlamıyla Locke, Bentham ya da Mill vari bir şekilde liberalizmi her yönüyle temsil eden bir düşünür olarak ele alınacağı anlamına gelmemelidir. Onun özgünlüğü ve aynı zamanda analizleri boyunca hissedeceğimiz dilemmalarının arkasında yatan gerçekliğin, onun tam da ‘çağının düşünürü’ olmasından kaynaklandığını iddia edeceğiz. Birey, toplum, ahlak, hukuk, otorite, politika ve bunların bir birliktelik ile olan bağlantılarını bu bağlamda okumaya çalışılacaktır.

Dördüncü ve son bölümde ise, öncelikle liberalizmin ve muhafazakarlığın kısaca felsefi ve tarihsel kökenlerini irdelemeye çalışacağız. Bunu yaparken her bir düşünce akımının tarihsel süreçte geçirmiş olduğu evrimi, farklı düşünürlerce nasıl ele alındığını aktaracağız. Felsefi ve tarihsel kökenleri analizlerinin ardından Oakeshott’ı salt liberal ve salt muhafazakâr olarak ele alan Oakeshott yorumlarını aktarmaya çalışıp, onu tek bir düşünce sistemi içerisine hapsetmeye çalışmanın sakıncalarına değineceğiz ve son olarak hem gelenekçi ve ahlakçı hem de özgürlükçü ve çoğulcu özelliklerini liberal-muhafazakâr bir algı içerisine nasıl yerleştirdiğini aktarmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.YAŞAMI, ENTELEKTÜEL GELİŞİMİ VE METODOLOJİSİ

Oakeshott, 1990 yılında öldüğünde entelektüel çevrelerde bile, belirsiz bir statüye sahipti. Bazıları onu, Harold Laski'nin 1951'de London School of Economics'te Siyaset Bilimi Başkanı olarak yerine geçtiğinde, Attlee¹ hükümetinin entelektüel hegemonyasını sembolik olarak sona erdiren (Friedrich Hayek'le birlikte), savaş sonrası planlamanın entelektüel mantığını çökerten ve hatta Margaret Thatcher'a politik bir felsefe önerisinde bulunan örnek olacak bir 'Tory' filozofu olarak görmekteydi. Hayranları ve takipçileri tarafından yüzyılın önde gelen politika yazarlarından biri olarak kabul edilirken (Holliday 1992: 131), büyük ölçüde politik felsefesinin ana akım taraftarları tarafından da önem derecesi göz ardı edilmiştir ve eleştirilere de maruz bırakılmıştır:

Oakeshott, entelektüeller arasındaki temel ideolojik eğilimin demokratik sosyalizm olduğu ve hemen hemen tüm çalışma alanlarındaki baskın ruh halinin korumaktan ziyade daha yenilikçi olduğu bir dönem boyunca muhafazakâr ve geleneksel bir tavır takınmıştır (Havard,1984: 150).

Ayrıca 'The Times'ın vefat ilanında "her ne kadar Thatcher politikalarının üzerinde doğrudan etkisi olmasa da onun politikalarının gerçek felsefi temellerinin ifadesini ondan daha fazla ifade eden kimse olmamıştır" (The Times 1990:11) şeklinde değerlendirilmiştir. 'Daily Telegraph', "seksen dokuz yaşında vefat eden Michael Oakeshott, Mill ve hatta Burke'dan bu yana Anglo-Sakson geleneğindeki en büyük siyaset felsefecisi", 'The Guardian', "belki de bu yüzyılın en orijinal akademik siyaset filozofu", 'The Independent' ise, soğukkanlılığı, mizahı, nezaketi ve kendine olan hakimiyetiyle Montaigne ile kıyaslamıştır (Auspitz 1991: 351). Bu vefat ilanları Oakeshott'n önemini belirtmekle beraber 'sağcı bir öğretici', mevcut siyasi olayları yorumlamakla merkezi olarak ilgilenen yüksek 'Tory' yandaşı bir uzman olarak şeklinde tanınmasına da yol açmıştır (Riley 1992: 649). Bunlar onun

¹ Richard Clement Attlee (1883-1967) İngiltere Başbakanı. 1945-1951 yılları arasında gerçekleştirmiş olduğu toplumsal reformlarla adından söz ettirmiştir.

yirminci yüzyıl politik felsefesi ve politikasının tartışmalı ve önemli bir figürü olduğu gerçeğini kavramamıza yardımcı olacaktır.

Ernest Gellner ‘eşitlikçi ve iyi niyetli refah geliştiricisi’ olarak tanımlamaktadır. Crossman için Oakeshott, “ütopyacılar ve duygusal kişilerin geleneği aşabileceğine inanan düşünceleri hakkındaki hakaret ve alaycı bakış açısından dolayı” onu bir hurda yığını, döküntü olarak suçlamaktadır (Crossman 1951: 61). O, ünlü siyaset bilimci Bernard Crick için nihayetinde Oakeshott’ın bu alaycı tavrının, onun kişiliğine indirilmesi gerektiğini düşünmekteydi ve onu “şüpheli, polemikçi, çelişkili, hafif meşrep, çalkantılı bir ruh ve yalnız bir nihilist” olarak görmekteydi (Crick 1963: 65). Bu olumsuz tanımlama ve bakış açılarının yanı sıra Oakeshott hakkında oldukça olumlu izlenimler de yok değildir.

Tam tersi yönde daha olumlu değerlendirmeler ise kimi akademik çevreler tarafından ‘siyasi kuramsallaştırma niceliğe dair bilimsel tahmin ihtimallerinden kasıtlı olarak kaçınan ve ayrıca siyasal metinlerin belli bir tür tarihsel incelenmesinin değerini vurgulaması’ yönünden dolayı bir önem atfetmektedir. Böyle bir yaklaşım genelde muhafazakâr bir eğilim sergileyen, Noel O’Sullivan, Nevil Johnson ve Kenneth Minogue gibi isimler tarafından kullanılmakla birlikte, Oakeshott’un çalışmaları da siyasi araştırmalarda tarihin değerini korumak isteyenlerin de oldukça fazla ilgisini çekmiştir (Neill 2010: 1-2). Fakat farklı cenahların birbirinden farklı bir şekilde tanımlamalarından dolayı Oakeshott maalesef 1990’dan önce hak ettiği saygıyı ve değeri görememiş, fakat ölümünden sonra kendisi yirminci yüzyılın en önemli idealist felsefeye bağlı, liberal-muhafazakâr bir düşünür olarak atıflar almıştır.

1.1. Yaşamı Ve Entelektüel Gelişimi

Michael Joseph Oakeshott, 11 Aralık 1901’de Kent şehrinin Chelsfield kasabasında, eğitim ve öğretime büyük önem veren, orta sınıf olarak tanımlanabilecek bir ekonomik yapıya sahip olan bir aile içerisinde dünyaya gelmiştir (Johnson 1993:4 03). Newcastle Postane Müdürü’nün oğlu olan babası Somerset House’da Inland Revenue’de (Milli Vergi Dairesi) çalışan bir memurdu. Bir Fabian sosyalisti olmakla beraber ve George Bernard Shaw’ın da çok yakın

dostuydu. ‘Poor Law’ reformu üzerine bir Fabian kitapçığı yazmakla beraber, kadınların oy hakkı için daha çatışmacı rollerini onaylamasa da kadınlara oy hakkı verilmesini desteklemişti. Bununla birlikte, Oakeshott’ın da vurguladığı gibi, babası siyasal görüşlerini çocukları üzerinde dayatmayacak kadar bile parti dışında bir memur olma rolüne her zaman özen göstermekteydi. Oakeshott, Londra papazının kızı ve hemşire olarak çalışan annesinin aksine, aynı zamanda bir agnostikti. Hayırseverlik işlerini yapmaya hayatı boyunca kendisini adayan bir kadın olan annesi, Oakeshott’ın Hoxton yerleşimindeki babasıyla tanışmasıyla birlikte ‘Children’s Country Holiday Fund’a dahil oldu. Annesi, dini inancını hayatının merkezine alan, hayatı boyunca dine uygun bir şekilde yaşamını sürdürmeye çalışan ve asla doktriner olmayan bir Ortodoks’tu. Onunla ilgili iddia edilebilen bir diğer konu ise, onun dini inançlarının Oakeshott’ın din algısına katkı yaptığıdır. Aynı şekilde, Oakeshott’ın dine olan ilgisini, Fransız deneme yazarı ve şüpheci olan Michel de Montaigne’nin eserleri de şekillendirmektedir ki bu, babasından miras kalan bir tutkuydu. Oakeshott’ın, daha sonra bir üne sahip olmasında eğitim hayatı boyunca seyreden entelektüel gelişimi önemli bir yer tutsa da, ailesine de bu noktada bir minnet borçluydu.

Ebeveynlerinin etkisi onun için önemli olmasına rağmen tartışmasız bir şekilde Oakeshott’ın öğrenim hayatı boyunca aldığı eğitim, gelişimindeki başat faktörlerden birisidir. Oakeshott, yaşamı boyunca kendisini etkileyecek olan önemli basamaklardan bir tanesi, birçok noktada resmi olarak kiliseye bağlı kalmayan, bohemliği teşvik eden ve karma bir eğitim sunan Harpenden’daki St. George’s okuluna gitmesiydi. Okulun müdürü Rahip Cecil Grant, teolog, sosyalist, Rafael öncesi sanat görüşünü benimseyen bir kişi ve ünlü eğitim reformcusu Maria Montessori’nin arkadaşıydı. Kant’ın ‘Kategorik İmperatifi’ni ve Hegel’in metafiziğini henüz on beş yaşındaki çocuklara en anlaşılır şekilde anlatmakla kendisini sorumlu hisseden hocası, Oakeshott tarafından bir doktriner olmaktan ziyade bir yaşam tarzı edinmelerini çabalayan, dikkat çekici bir şekilde hakimiyet kurmakla uğraşmayan ve öğrencilerinin kendilerini bir birey olarak geliştirebilmeleri için onların kararlı olmalarını konusunda teşvik eden bir kişilikti (Neill 2010:4). Bu okul, Oakeshott’a entelektüel merakını ve estetik duyarlılığını geliştirebileceği uygun

bir ortam sunmakla kalmadı aynı zamanda ahlaki sorumluluklara saygı duyarak bir yaşam sürdürme konusunda önemli katkılar da sağlamıştı.

1920 yılında Tarih bölümüne giriş bursu kazanarak Cambridge’de, Gonvillie ve Caius Kolejine gitti. 1922 ve 1923 yıllarında History Tripos’unu (lisans bitirime sınavı) I. ve II. bölümlerinden oldukça iyi notlar aldı. Oakeshott’ın ayrıca felsefeye de ilgi duyması, J. M. E. McTaggart’ın derslerine katılmasıyla başladı. Kuşkusuz bu, felsefi idealizme olan artan ilgisini beslemeye olanak tanıdı. Fakat felsefeye artan bu ilginin yanı sıra teoloji, edebiyat ve siyasi düşünce tarihi gibi giderek farklı alanlarda da entelektüel merakı zaman içerisinde gelişmeye başladı. Tripos’u tamamladıktan sonra Caius’ta Christopher James’in öğrencisi olma hakkı kazandı ve 1923-1924 yıllarında, muhtemelen 1925’te de zamanını Almanya’da geçirdi. Kısa bir süreliğine de Lytham’da St. Anne’in Gramer Okulu’nda İngilizce öğretmenliği yaptı. Bu sırada 1925’te Caius’ta ona burs kazandıran bir tez hazırladı.

Oakeshott, Marbug ve Tübingen’de yapmış olduğu ziyaretlerinde Alman edebiyatı ve felsefesi üzerine araştırmalar yaptı. Kimileri Heidegger’in derslerini dinlediğini ve daha sonra ‘Sein und Zeit’nin (1927) hazırlanmasında rol aldığını iddia etse de, çevresindeki diğer dostları Oakeshott’ın bunu reddettiğini ileri sürmekteydi. Düşüncesi, şüphesiz Alman düşünce ve felsefe dünyasına borçlu olduğunu ortaya koyarken, Hegel’i kabulünün dışında o kaynağa borcu hakkında asla açıkça bir şey belirtmedi. 1925 yılının sonunda Oakeshott Cambridge’de öğretim görevlisi olarak akademik yaşantısına başladı. Başlangıçta yalnızca araştırma görevleri vardı ancak kısa süre sonra lisans öğrencilerinin tarih derslerine girmeye başladı (Johnson 1993:403-6). Fakat felsefe, din ve şiir arasındaki ilişkiyi incelemek üzere yazıları daha soyut sorunlara odaklanmaya meyilliydi. Oakeshott’un 1927’de resmi olarak verdiği yüksek lisansını bitirmek için yazmış olabileceği ‘Felsefe, Şiir ve Gerçeklerin İlişkileri Üzerine Yazı’, adlı makalesi özel önem taşımaktadır. Bu makale, McTaggart’ın yaptığı gibi, nihai temeller için sorgulama olarak yapılan felsefeyi tanımlarken, şiirin (aslında Oakeshott ‘akılcı sezgi’ anlamında kullanır) nihai realiteye giden bir yol olabileceğini iddia etti (Neill 2010:5). 1933 yılında, Tarih Fakültesi öğretim üyesi olarak aldığı görevi 1949’da Cambridge’den ayrılıncaya kadar sürdürdü. Bu süreç içerisinde hem koordinatörlük hem de derslerdeki öğretilerinin çoğu onu siyasi düşünce tarihine yönlendirildi. Onun, hem

kolay anlaşılır konuşma tarzındaki ustalığı hem de dersleri dikkatlice ve yetenekli bir şekilde sunma kapasitesi hızlıca tanınmasını sağladı. O tarihlerde Cambridge'deki Tarih Fakültesi'nin farklı gelen özelliklerinden biri, geleneksel olarak tanımlanmış profesyonel tarihçilerden ziyade, filozof ve ahlak kuramcısı olan üyelere karşı konuksever olmasıydı. Bu yüzyılın başlarında Cambridge'deki felsefenin açıkça tanımlanamayan ve belirgin bir akademik tabanı olmadığından dolayı tarihçiler tarafından sürdürülüp sürdürülmediği hiç kimse tarafından gözlemlenmedi. Bu durumun en canlı örneği ise Oakeshott idi.

Onun ilk denemeleri Locke, Bentham ve dini konular üzerineydi. Daha sonra 1933'te felsefi bir eser olma niteliğini taşıyan ilk kitabı 'Deneyim ve Tarzları'nı yayımlandı Cambridge'deki manzaradan habersiz olan bir kimse, insan deneyiminin bu zorlu soyut yaklaşımının bir filozoftan ziyade en azından resmi olarak bir tarihçi tarafından yazıldığını tahmin etmesi imkansızdı. 'Deneyim ve Tarzları'nı önemli kılan Oakeshott'ın tüm yazılarından çok daha fazla ikna etme gücüne sahip olmasıydı. Bunun en önemli nedeni ise, kibir sınırına dayanan kendine güven ve oldukça azimle çalışan genç bir adamın yapıtı olmasıydı. Dahası, bu eser onun son eserlerinin bazılarından stil olarak daha çekici, akıcı ve nispeten kolay bir dille yazılmış olmasıydı. Eserde, onun ne söylemek istediğini açıkça söyleme kapasitesine dair en ufak bir endişe belirtisi yer almamaktadır. Öyle ki yaklaşık altmış yıllık süreyle okunmasına istinaden kitabın ilk yazıldığında Oakeshott'un henüz otuz iki yaşında olduğuna inanılması zor bir durumdur.

'Experience and Its Modes' kitabını, Oakeshott'ı bir siyaset felsefecisine dönüştüren ve bu noktada felsefi yapısını belirleyen bir eser olarak ele alınması yönündeki tartışmalar oldukça heyecan vericidir. Bu bazı yönlerden de doğru bir bakış açısıdır. Çünkü kitap Oakeshott'ın hayatının geri kalanında bağlı kaldığı felsefi durumu ortaya koymaktadır. Daha sonraki siyaset ve siyaset felsefesi hakkında söyledikleri şeyin 'Deneyim ve Tarzları'nın varsayımları ile uyumlu olduğu da gözlemlenmektedir. Fakat şüphesiz ki, bu felsefi eserin Oakeshott tarafından daha sonraki siyasi yazılarına açıkça bir prolog olarak görülmesi gerekmemektedir. Yaşamındaki her şey gibi, bu da kendisi için ve özellikle eseri yazarken aklına gelen belirli sorularının çözümüne adanmış olduğu bir deneyimdir.

Eserinin amacı, deneyimin yapısını incelemek, deneyimin felsefi anlayış içerisinde olduğuna dair bir şeyler söylemek ve entelektüel bir faaliyet olarak felsefe üzerine bir görüş sunmaktır. Bu araştırmayı; tarih, bilim ve pratik deneyim tarzlarının referanslarıyla güçlendirmiştir. Özünde Oakeshott'ın yapmak istediği tarihsel, bilimsel ve pratik deneyimi belirtmek için tek tatmin edici terim olarak gördüğü şeyleri belirlemektir: Tarih, geçmişin varsayımına tekabül eden; bilim, ölçülülüğü ve niceliği varsayan; pratik deneyim ise istek ve eylemin varsayımlara tekabül eden deneyimin konusudur. Oakeshott hayatının sonuna kadar bu düşünce şemasının esaslarını korumak zorundaydı. Felsefenin görevi ise hem tüm bu deneyim tarzlarını hem de deneyimi bir bütün olarak ele alan en mantıklı konuşma yolunu açığa kavuşturmaktır. Bu yolda felsefe eleştirel ve düzeltici bir fonksiyonu yerine getirir: hiçbir şey katmaz, ancak karışıklığı önlemeye ve deneyimi bir bütün olarak ve çeşitli ayırt edici tarzlarıyla ilişkili tutarlılık hatlarını ayırt etmemeye yardımcı olmaktadır.

Deneyim ve Tarzları, 'Mantıksal Pozitivizm' olarak bilinen felsefi akımın İngiliz felsefesinde yerini alması (G. E. Moore, Bertrand Russell (The Philosopher Ploughman 2013) ve diğer mantıksal pozitivistler) ve uzun süre egemen bir tavır sergilediği dönemde ortaya çıkması sebebiyle, çok büyük bir etki yaratmadı ve onun binlerce kopya satılması yaklaşık otuz yılı aşkın bir süre aldı. Bununla birlikte, birçok yorumcunun belirttiği gibi, Oakeshott'ın felsefe anlayışı, sağduyuya dayalı akıl yürütme, dilbilimsel analizler ve mantık pozitivizminin savunucuları tarafından keskin bir şekilde eleştirilmekten ve tuhaf bulunmaları şeklindeki bahislerin ötesine geçemedi. Onlarda olduğu gibi, Oakeshott filozofların yapabileceği yaşam veya gerçek hakkında herhangi bir kesin açıklama yerine bir yöntem ya da düşünce biçimi olarak felsefeciliğe daha fazla önem verdi. O çevremizdeki dünyanın bizim deneyimimizle bağlantılı olduğunu netleştirmeyi başarmak istedi, ayrıca kendisine atılan iftiralara karşı da oldukça sabırlı davrandı.

Oakeshott, 'Dil, Hakikat ve Mantık (1936)' yayınlanmasının ardından yıllar içinde adından söz ettiren önemli filozofların çoğunluğuyla karşılaştırıldığında, daha ilerisini hedefliyordu. Onun kaygısı, Britanya'daki felsefe yazınında kısa sürede yerleşen dilsel karışıklıkları gidermekle meşgul olma durumuydu ki, bir bütün olarak deneyim konusundaki anlayışın büyük bir problem olduğu gerçekliğini açıklığa

kavuşturmaya çalışmaktaydı. 1938'de, insan ilişkileri için özel bir çerçeve olarak hukukun doğası ve statüsüyle olan kaygısını belirttiği, dikkate değer bir makale olan 'Felsefi Hukuk Kavramı'nı yayınladı. Bu kitapta bütün hukuk teorilerine sert bir eleştiri sundu ve onun görüşünde hukukun felsefi açıdan uygun bir açıklama için doğru ayrılma noktaları olduğunu ortaya koymaya çalıştı. 1939'da 'Çağdaş Avrupa'nın Sosyal ve Siyasi Doktrinleri' adlı kitabını yazdı. Bu Oakeshott için tipik olmayan ve görsel alıntılarının bir toplamasını içeren tanıtım amaçlı yorumlar olarak değerlendirildiği bir eseri idi.

II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi Oakeshott'ın akademik kariyerine ara vermesine sebep oldu. Otuz sekiz yaşında olmasına rağmen 1940'da orduya katıldı ve istihbaratta görevlendirildi. Orada 1945 yılına kadar Phantom (Hayalet) olarak adlandırılan ağır silahların etkileri üzerine bilgi toplayan, analiz eden ve dağıtan bir birimde görev yaptı. Modern bir yaşam içerisinde olmasına rağmen orduda bulunmaktan hoşlanmış ve ordu yaşamına iyi bir şekilde adapte olduğu gözlemlenmekteydi. Her ne kadar ülkesine hizmet etme hissine kapılsa da savaşın kendisine karşı bir hoşnutluğu yoktu. Savaş sonrası yazılarındaki birçok makalede bahsettiği gibi savaş, sivil yaşam koşuluna karşı bir anti-tez sunmaktaydı.

Seferberliğin bitmesinin ardından Oakeshott, Cambridge'deki görevine geri döndü. Sürekli olarak daha çok tanınan bir hal alması kısmen 1947'de yeni kurulmuş olan ve 1954'e kadar elinde bulundurduğu 'Cambridge Journal'daki genel editörlük görevini başarılı bir şekilde yürütmesiydi. Bu 'Rationalism in Politics' (Kasım-Aralık 1947) ve 'Rational Conduct' (Ekim 1950) dahil olmak üzere önemli sayılan bazı makaleleri için bir çıkış noktası da sundu. Ama aynı zamanda bu durum, yoğun bir iş yükü getirdi. Her şeyden önce doksan sayfaya kadar aylık yayın yapan bir dergiydi, şaşırtıcı derecede geniş bir entelektüel ilgi ve okur yelpazesine sahipti ve çok sayıda kitap incelemesi taşıyordu. Bir editör grubu olsa da derginin düzenleme çalışmaları neredeyse tamamen Oakeshott'a aitti. Ancak şüphesiz editörlüğün verdiği yük eğitimin vermiş olduğu yoğun talepleri ile birleşince kendi araştırmalarına ve yazılarına kendini adayacak daha fazla zaman bulma ümidi Cambridge'den ayrılmayı düşünmesine neden oldu. Bu sebeple 1949'da öncesinde eğitim aldığı Oxford'daki Nuffield Koleji'ne dönmesini sağladı.

Oxford'a geçiş kısa bir dönemden öteye gidemedi. 1950'lerin başlarında Londra Ekonomi ve Siyasi Bilimler Okulu'nun (LSE) siyasi bilimler başkanı Harold Laski'nin ölümü ile koltuğu boşa ıktı. Bu yılın Eyll ayında seçmenler Harold Laski'nin yerine Oakeshott'un halefi olmasını teklif etti. 1950 yılı sonunda Oakeshott'un Oxford'daki kısa süreli ikametgahı sona erdi. Oakeshott, LSE'ye geldiğinde başkanlık yaptığı bölüm yaklaşık bir düzine üyeye sahipti fakat gittiğinde neredeyse otuza kadar çıkmıştı. On beş yıl boyunca Oakeshott, bölüm başkanlığı görevlerini büyük bir beceri ve iyi bir mizaç ile yerine getirdi. Kendi hakimiyet alanını yaratmaya sempati duymadı, niversiteler arasında pazarlık yapma oyunu olarak adlandırılan 'akademik siyaset'e ilgi duymaya hiç isteği yoktu. Bunun yerine, enerjisini öncelikle ders vermeye ve öğrencilerini yönlendirmeye kullandı (Johnson 1993:406-12). Ona göre öğretmenin sorumluluklarının en başında para değil eğitim gelmeliydi.

Oakeshott, Siyaset Bilimi Profesörü olarak görev yaptığı dönemde 1940 ve 1950'lerden başlayıp 1962'de 'Rationalism in Politics and Other Essays' (Politika ve Diğer Denemelerde Rasyonalizm) adlı makalelerinin toplanmış bir versiyonundan başka bir Şey yayınlamamıştır. 1958'de Harvard'da verdiği dersler, ölümünden sonra 'Morality and Politics in Modern Europe' başlığı altında (Modern Avrupa'da Ahlak ve Siyaset) yayımlanmıştır. Lisans ğrencileri için daha modern konulara eğilmeden önce Platon, Aristoteles, Roma siyasi düşüncesi ve orta ağ siyasi deneyimlerine yer verdiği 'Eski Yunanlılardan Günümüze Siyasi Düşünce Tarihi' konferansları verdi ve lisansüstü öğrenciler için Oakeshott'un siyasi düşünce tarihi üzerine, haftalık dört yüz kişilik kontenjan kurallı konferansları böylelikle meşhur oldu. LSE'den resmi bir izin karşılığında 1960'lı yıllarında kurulan siyasi düşünce tarihine odaklanan MSC'yi kurdu ve bu dersin önemli bir kısmı, siyasi düşünce tarihindeki klasik metinlerin ve bunu incelemek için kullanılan önemli yöntemlerin kapsamlı bir Şekilde tartışıldığı bir seminerdi. Bu seminerde katılımcılar, Elie Kedourie, Kenneth Minogue, John Charvet, Shirley Robin Letwin ve Maurice Cranston gibi LSE'nin üstatlarını da içeriyordu ve seminerin önemli mirası ise bazı geç katılımcıların akademik kariyerleri üzerindeki etkisiydi. Ancak tartışmalı olarak daha da önemlisi, bu seminerin, Oakeshott'un tarihsel araştırmalarının doğası hakkındaki fikirlerin belirginleşmesine yardımcı olan, meyveleri nihayetinde On History and Other Essays

(Tarih ve Diğer Denemeler) başlıklı olarak eserinin yayınlanmasına katkısı oldu (Neill 2010:8-9). Kitap, Oakeshott'ın 1967'de emekli olduktan çok sonra 1980-81 yıllarında seminere katılmayı bırakmasının ardından yayımlandı.

London School of Economics'e gittikten bir süre sonra daha önceden L. T. Hobhouse ve J. S. Haldane tarafından da yapılmış olan Birmingham Üniversitesi'nde 1952-1953 yılları arasında Muirhead kürsüsünde görev yapmıştır. 1958'de Harvard'da birkaç ay misafir profesör olarak çalıştı. 1962'de belki de en ünlü eseri olan 'Rationalism in Politics'i yayımlandı. Bu eseri ahlak ve siyasetle ilgili önde gelen fikirlerine en geniş kapsamlı tutumunu ortaya koymaktadır. 'Rationalism in Politics and Other Essay' (Siyasette Rasyonalizm ve Diğer Denemeler) on beş yıllık bir dönem boyunca yazılmış on denemeydi ve bunların yedisi başka yerlerde zaten yayınlanmıştı. Bunların ikisi, ahlaki davranışa ve siyasi yaşamda yer alan bir rasyonalist düşünce eleştirisine açıkça yöneltilmişken, bunlardan üçü daha çok 'geleneği' temele aldığı 'Siyasi Eğitim' ve 'Muhafazakâr Olmak Üzerine' adlı çalışmalarıydı. Siyasi hayat ve soyut ahlak ideallerinin peşinde koşan ahlakın bozucu olduğu yönündeki saldırıları yapan 'Babil Kulesi', temelde yine aynı argümana katkıda bulunmaktaydı. Kalan makalelerin birinde tarih yazmaya dahil olanlar, bir diğeri ise kitap incelemesi biçiminde bir piyasa ekonomisi ile liberal bir siyasi düzen arasındaki bağlantıyı aydınlatan ve üçüncüsü Hobbes'un ahlak kavramını inceleyen derlemelerdi. 1933'te Deneyim ve Tarzları'nı yazarken yeterince ayırt edemediği şiir üzerine bir deneyimi dikkat çekici bir şekilde anlattığı, Oakeshott'un şık bir şekilde sözlerini geri çektiği estetik deneyim, 'İnsanlığın Konuşmasının'daki Şiir Sesi' konusundaki dikkat çekici denemedir. Son olarak ise, 'Bir Üniversitede Politika Çalışması' üzerine eğlenceli ve çoğu kez alaylara dayanan makalesi yer almaktadır.

Oakeshott'ın politika hakkındaki düşüncesi, yaşam alanının felsefi anlayışını ve siyasetin ilişkilendirilmesi gereken deneyim dünyasını sürekli olarak tekrar eden belli temalar, bu denemelerin temel konularını oluşturmaktaydı. Ne olduğumuzu, bugünkü konumumuza nasıl geldiğimizi ve dünyamızın sistematik olarak iyileştirilmesine nasıl bağlı olabileceğimizi az ya da çok bilimsel olarak açıklamaya yönelik rasyonalist yapılara saldırılar makalelerinde hâkim olan sorunsallardı. Oakeshott'ın Bacon'a kadar geriye giden böyle bir yaklaşımı, politikaları, teknikler üzerine kurulu bir faaliyet olarak görmesiydi. Oakeshott'ın görüşüne göre, bu tür

düşünceler, ideolojik ve insan özgürlüğüne karşıttır. Var olan bu pratiklerin ve geleneksel yaşam biçimlerinin hem kişisel gelişime hem de kabul edilebilir bir politika biçimi için olumlu, bir ahlaki yaşam için de tek mümkün temel olarak ele alması söz konusuydu. Politikada Rasyonalizm'den en canlı şekilde ortaya çıkan politika anlayışı şüpheli muhafazakarlıktır. İlerleme ve mükemmelleştirilebilirlik doktrinlerinin neden hem sahte hem de anlamsız olduğu konusunu özenle açıklamaya çalışmaktadır. Savaş sonrası çağın el üstünde tutulan argümanlarının birçoğunu alay konusu etmekte ve bütün bunları, gençleri ve bu durumdan habersizleri etkileyebilecek imalı bir ifade biçimi ile yapabileceğini göstermekteydi. İngiltere'nin Keynesçi fikir birliğinin en doruk noktasına ulaştığı bir dönemde böyle fikirler bazıları tarafından gerici, bazıları tarafından da aşırı derece de anlamsız olarak bulunması nedeniyle eleştirildi.

1969'dan sonra yıllarca siyasi düşünce tarihi seminerlerinin daha aktif işlemesi ve ona rehberlik etmesi için LSE'de köhne bir çalışma odası tuttu. Fakat zamanla bir profesörün günlük görevlerinden sıyrılabildiğinde ancak daha üretken olabileceğini fark etti. Bunun üzerine daha öncesinde bir araya gitmekte güçlük çektiği derlemelerini toparlamak için bir fırsat buldu. Akabinde ana araştırmalarını Hobbes üzerine 1975 yılında çıkan 'Hobbes on Civil Association' başlıklı bir ciltte bir araya getirdi. Bu arada 'On Human Conduct' adlı en önemli eserinin tamamlanma aşamasına doğru yavaşça ilerliyordu. Oakeshott'ın bu baş yapıtı nihayetinde üç tane birbiriyle bağlantıları olan makalelerinin bir araya gelmesi neticesinde 1975 yılında yayımlandı. Bu makalelerden ilki insan davranışı, ikincisi sivil durum ve üçüncüsü modern Avrupa devletinin özelliklerini ele alan konulardan oluşmaktaydı. Önsözünü Oakeshott, daha önce yazdığı temaları hatırlayabildiği süreyle onunla birlikte olduğunu, düşüncelerini bir araya getirmesinin çok uzun sürmesinden dolayı özür dilediği ve nihayetinde, 'ayak izlerimin karda bıraktığı izlerine dönüp baktığımda çok az tutarsız olmalarını diliyorum' şeklindeki itirafıyla sonlandırır.

'On Human Conduct', bir dereceye kadar Latince terimlerden- cives, civitas, lex, respublica, societas, universitas ve benzeri- oluşan yarı teknik bir dille yazılan okunması oldukça zor bir kitaptır. Bununla birlikte, İngilizce'de sunulan karmaşık ve olağandışı ve özellikle de insan davranışındaki kendini ifade etme ve kendini

yasalaştırma (self-enactment) gibi kavramlar da söz konusudur. Eserdeki yazının akademik yoğunluğu Oakeshott'un öne sürdüğü şeyin tatmin edici bir özetini imkansız hale getirmektedir. Fakat onun argümanı temel unsurlarına indirgenecekse, nihayetinde bazı can alıcı noktalara değinilebilmektedir. 'On Human Conduct'ta Oakeshott. "İnsanlar ne bir sürecin nesnelere ne de bir yapının bileşenleridir. Yaşamak için birbirleriyle iş yapmak zorunda olan akıllı varlıklardır. Yaşamlarını, büyüdükleri ahlaki pratiklerin koşullarını açığa çıkarmak ve bu pratikleri sadakatle yerine getirmek için kendi kapasitelerini ortaya koymak zorundadırlar. Politikayı kuramlaştırmak, bu tür bir davranışı gerçekleştirebilecek insana uygun türden devleti (veya sivil durum) tasvir etmektir.

Bu temel üzerinde ortaya çıkan yapı, Oakeshott'un 'sivil koşul' ya da 'sivil birlik' olarak söz ettiği, hukuk devletinin bir diğer kuralıdır. Bir ahlaka dayanır ve örneklendirdiği topluma uygun görgü (nezaket) pratiklerinde somut olarak yer alır. (Pratik, Oakeshott'un şimdi gelenek kelimesinin yerine, insanlar arası davranışın içinde gerçekleştiği toplumsal yaşam koşullarının daha titiz bir tanımlamasına olanak sağlaması bakımından tercih ettiği kavramdır.) Böyle bir devletin meşruiyeti genel olarak yasadır ve esasen yasaklardan oluştuğu görülebilir. Özellikle de yapılacak kanunları düşünen, uygulayan ve pratiklerinden kaynaklanan uyuşmazlıkları değerlendiren iktidarın kendi ayrı kurumları vardır. Avrupa siyasi geleneğinin kuruluş aşamasındaki topluluğunda uzun zamandır süregelen aksine, sivil durum buna tabi olanlar için ortak bir amaç öngörmemektedir ve yasalarının otoritesi, tamamen öznelerin onlara olan devamlı bağlılıklarına dayanmaktadır. Bu bağlılık sayesinde, özneler yasalara uyma yükümlülüğü altındadır ve bunu yapmayanlar uygun bir şekilde cezalandırılabilirler. Yine de sivil durum, kendi alanında çok sınırlıdır. Çoğunlukla, uygun gördükleri biçimde, kendi hayatlarını güvene alabilmeleri için, özneler arasındaki çatışmaları önler. Üçüncü maddede Oakeshott, modern Avrupa'da bu tür bir devletin ortaya çıkışının tarihsel bir taslağını ortaya koymaya çalışır. Modern Avrupa ve devletlerinin evrimindeki çeşitli noktalarda yer alabilecek kalıcı temalar olan, iki zıt ideal türü -sivil birliktelik ve amaç birlikteliği- tanımlar. Bu yazısında, daha üstünkörü bir şekilde, önceki iki teorik tartışmalar için ampirik destek gibi bir şey sunulduğu düşünülebilir. Ancak, bunun Oakeshott'un bir

amacı olması pek olası değildir. Dolayısıyla, gerçekten sahip olunan şey, teorik argümanın devamıdır.

On History and Other Essay (Tarih Üzerine ve Diğer Denemeler) adlı denemesi 1983 yılında basılmıştır. Bu eserin basımıyla birlikte bir kez daha, kendisini meşgul eden sorulara yönelmekteydi Tarihsel bilginin doğası nedir? Bir hukuk kuralının uygun tanımlaması nedir? Kitap ölçek açısından önemli olmasına rağmen hukukun üstünlüğü üzerine sadece bir makale içermektedir. Burada, Oakeshott, hukukun üstünlüğünü belirleyen asgari belirleyici özellikler olarak algıladıklarının kısa ve öz bir ifadesini sunar. Birçok açıdan 1975'te sivil durum hakkındaki yazıda ortaya konan argümanları yinelemekle birlikte, daha sonraki bu makalede konu üzerinde yaptığı incelemede belirli bir bütünlük ve birliktelik elde eder; bu inceleme ikna edici bir biçimde, “hukukun üstünlüğünün en uygar ve en az külfetli olarak öngörülecek bir devlet anlayışı” olduğu kanaatini ispatlamaya çalışır. Yıllar içerisinde pratik ve teorik olarak geçmişin anlaşılmasında neyin gerektiğine ilişkin görüşüne girdiği tarih hakkındaki üç makale de aynı şekilde etkileyicidir. Deneyim ve Tarzları'na dönüşler kolayca takip edilebilmektedir. Yine de bu geç dönem çalışmasında, tarihin ne olduğu ve tarihsel bilgiyi, daha önce vermiş olduğu diğer bilgi biçimlerinden nasıl ayıracağımız konusunda daha kapsamlı bir açıklama vardır. ‘Tarih Üzerine ve Diğer Makaleler’den sonra Oakeshott, başka yayın çıkarmadı. Fakat Profesör Timothy Fuller'in 1989'da ‘The Voice of Liberal Learning’ (Liberal Öğrenmenin Sesi) başlığında düzenlediği ve çıkardığı eğitim üzerine bir dizi makalesini yayınladı. Makalelerin çoğu daha önce çeşitli yerlerde ortaya çıkmıştı, ancak kitap, şimdiye kadar yayınlanmamış bazı eserleri de içeriyor. Bununla ilgili belki de en değerli olan şey, eğitimle ilgili önemli ifadelerin çoğunu ve Oakeshott'un uzun yıllar boyunca yazmış olduğu özel bir liberal eğitimin karakterini uygun bir biçimde bir araya getirmesidir.

Oakeshott, hayatının neredeyse son yirmi yılını genellikle Swanage'dan uzak olmayan Dorset sahilinde kasvetli bir kasaba olan Acton, Langton Matravers'da geçirdi. Sadece emekliliği yaklaşırken, kır evi satın aldı ki o zamana kadar evi olarak kullandığı çeşitli mülklerde sadece kiracı olarak yaşamıştı. Mülk satın almak için borç alma konusundaki tereddüdünü dile getirmesi yaşamı boyunca sadık kaldığı

bazı Viktorya² değerlerini yansıtıyordu. Oysa karakterinde bu sert Viktorya dönemi değerleri olsa da aynı zamanda dostluk gibi sıcak duygulara sahip bir adamdı ve arkadaşına karşı oldukça nazik ve cömert bir insan olarak bilinirdi. O, oldukça bohem ve romantik, hatta tuhaf olan, alışılmadık huylara sahip bir insandı. Özellikle kadınlarla olan ilişkisinde, hayatının büyük kısmı aşırı derecede bir romantik olarak geçirmekteydi. Karşı cinsten pek çok yakın arkadaşına sahipti ve daha önceki yıllarda onu hatırlayanların neredeyse tamamı, genç bayanlarla tanışma ve arkadaş olma konusunda ne kadar rahat olduğunu ifade ediyorlardı. Şüphesiz, evliliğin bağlarına adapte olma konusunda yaşadığı zorluğa katkıda bulunan ‘das Ewig-Weibliche’ ye karşı sahip olduğu hayranlıktı. İlk iki evliliği (birisi gençken birisi daha sonraki yıllarda), boşanma ile sonuçlandı: üçüncü evliliği, altmış yaşlarından itibaren başlayarak ölümüne kadar sürmüştü. Ancak Oakeshott’ın özel hayatı hakkında yazmak zorlu bir iştir. Buna neden olan ise onun, bireyin hayatının kamusal görevlerle ilgisi olmayan bölümüne uygun gördüğü şekilde davranma hakkına tutkuyla inanmış, son derece dışa kapalı bir kişilik olması yatmaktaydı.

Oakeshott, sosyal tanınmanın olağan simgelerine bile küçümseyici bir şekilde kayıtsızdı. Kamusal onurları kabul etmez ve fahri doktoraları almada bile son derece isteksizdi; ama arkadaşlarının ve eski öğrencilerin isteklerine boyun eğmek zorunda kaldı ve Durham (İngiltere) ve Colorado (ABD) üniversitelerinden fahri doktoraları kabul etti. Ayrıca 1966’da İngiliz Akademisi Üyesi (Fellow of the British Academy) olmaya çok istekliydi. Halkla ilişkiler dünyasında kayırlmak, Oakeshott için ahlaki yolsuzluğa ve aptallığa işaret ederdi. Politikayı oldukça belirsiz bir yaşam alanı ve politika bilimi olarak, genel anlamda yanlış anlaşılmiş bir girişim olarak gördüğü için, politik hayatta en çok karışıklıktan arınmış tutum içerisinde tutarlıydı. Onu, Thatcher yıllarının Muhafazakâr dirilişi ile yakından ilişkilendirmenin hatalı olmasının nedenlerinden biri de budur. Muhafazakâr partiyle hemfikirdi ve kuşkusuz, M. Thatcher’ın yaptığı çoğu şeyi, özellikle de ülkenin siyasi hayatındaki sendikaların gücünü azaltma çabalarıyla başlayan mücadelesini onaylardı. Fakat derin anlamda, Oakeshott bir parti adamının antiteziydi: mesleği felsefi bir siyaset anlayışı oluşturmaktı. Hobbes’tan bu yana yaşayan tüm önemli İngiliz siyaset

² Geçinmeye devam ettikçe ödeme yükümlülüğü ve borca girmeme, tutumluluk ve dış görünüşte gösterişin reddi, çalışma alışkanlıklarında dakiklik ve düzenlilik, başkalarına karşı nezaket ve dikkat, kendine karşı yardım ve bireysel sorumluluk.

filozofları arasında, şimdiki olaylardan ve siyasi sahnedeki aktörlerden en uzak olanı kendisi olabilir. Bu ayrılmayı, onun zamanlarındaki büyük karışıklıklara neredeyse açıkça değinen herhangi bir yazısının bulunmaması ortaya koyar. Ancak açık seçik politik katılımdan kaçınma konusundaki kararlılığı nedeniyle, kendi ülkesinin geleneksel politik şekillerine ve usullerine derinden bağlı kalmıştır.

Oakeshott, basit sınıflandırılmaya direnen, anlaşılması zor ve birçok alanda yer alan bir düşündürdü. Filozofları ve teologları, ahlakçıları ve tarihçileri, şairleri, romancıları ve yazarların yer aldığı birçok kaynağa seçici bir biçimde yaklaşırdı. Fakat her şeyden önce üç düşünür, deneyimi anlama ve bir siyaset felsefesi inşa etmeye yönelik kendi çabasına ilham sağlamıştır: Montaigne, Hobbes ve Hegel. Bu üçü hakkında en azından makul derecede açık konuşur. Montaigne'den maceracı bir şekilde, ölüme kadar ahlaki bir keşif olarak hayat duygusunu; Hobbes'tan Oakeshott'un hukukun üstünlüğü ve sivil durum olarak yeniden ele aldığı önermelerin birçoğunu; Hegel'den ise hem idealist felsefi mirası (en azından Oakeshott'ın benimsemeyi seçtiği kadar) hem de gerçek bir politik düzenin toplumdaki uygun ahlaki geleneklere dayanması gerektiğine ilişkin farkındalığı almıştır.

Michael Oakeshott'ın başarısı, var olan unsurları tamamen orijinal olan, tamamen kendi tarzında, tutarlı ve eksiksiz bir felsefi kompozisyona dönüştürmekti. Düşüncesinde, Deneyim ve Tarzları'nda ortaya konan felsefi temellerden, orta yaşlarındaki edindiği daha açık politik temaları üzerine makalelere ve yaşlılığında yazılmış eserlerin neredeyse tumturaklı sonuçlarına kadar etkileyici bir tutarlılık vardır. İlk etapta, felsefi olarak temellendirilmiş bir deneyim haritası üzerinde politika ve politika biçimlerini konumlandırma girişiminde bulunmuştur: 'Leviathan'a Giriş' eserinde Hobbes'a dayandırdığı doğrudan ve dolaylı olarak, politika ve sonsuzluk arasında, ilke ve detaylara dayalı olarak bağlantılar kurma projesi, bizzat aralıksız takip ettiği şeydi. Sonuç, politikayı, bir deneyimle ilgili bildiğimiz şeyin ve insan davranışını nasıl anlayacağımızın felsefi bir anlatımı ile tutarlı bir toplumsal düzen biçimi olarak bir etkinlik ve politik birliktelik şeklinde bir belirlenmeydi. Ve bu, tamamen politikayı felsefi olarak konumlandırmaya çok fazla bağlı olduğu için, spesifik tavsiyeler vasıtasıyla sunacağı çok az şeyi söz konusudur. Bu, onun dünya meselelerinde ne yapması gerektiği konusunda hiçbir fikri olmadığı

anlamına gelmez. Aksine, pek çok konuda güçlü özel görüşleri vardı. Ancak kamuya açık akademik sıfatıyla, kendisini insanlara ne yapacağını söyleme işinde kabullenmedi.

Bununla birlikte, Oakeshott'un en azından dolaylı olarak önemli pratik sonuçları olan yayınlanmış çalışmaları da vardır. Rasyonalizm ve ideoloji hakkındaki eleştirisi, bütün reform projelerinin tümüne karşıdır ve bu nedenle ilk bakışta muhafazakâr bir konumun yararlarını göstermektedir. Gelenek üzerindeki vurgu ve oluşturulan pratikler Oakeshott'un argümanlarında bu muhafazakâr duruşu güçlendirir. Ancak aynı zamanda olağandışı bir liberal olmayı da sürdürür. Oakeshott için özgürlük neredeyse rasyonel insan eyleminin eşdeğeri; dünya akıllıca hareket edebilen ve hayatta kalmaları için bunu yapmak zorunda olan kişiler tarafından kullanılıyordu. Oakeshott, bu önermeden hem insan davranışının deterministik açıklamasının ve sosyal gelişmenin imkansızlığını hem de bireylerin hayatlarını nasıl şekillendireceğine karar vermek için mümkün olduğunca geniş bir kapsama sahip olması gerektiği sonucunu elde etmiştir. Bu neredeyse özgürlükçü bir bakış açısına benzer çok titiz bir liberalizmi ortaya çıkarır. Oakeshott, bu konum ile tutarlı bir şekilde, daha çok asgari devlete benzeyen bir şeyi savunmaktaydı. Fakat bir şeyden emin olunabilir ki Oakeshott'ın onaylamaya hazırlandığı devlet türü, vatandaşlarına geniş bir özgürlük alanı kazandıran ve kendi hayatlarını akıllıca şekillendirebildiklerini gösterebilecek bir devlet olmalıydı. Her şeyden önce, önerdiği devlet planlamacı devlet olamazdı, ortak amaçlarına katılmak istemeyebilecek vatandaşlarını bu amaç birlikteliği etrafında zorla birleştirebilecek bir girişim birlikteliği değildi.

Oakeshott, bir siyaset filozofu, 20.yüzyıla özgün bir İngiliz yazarı olarak hatırlanacaktır. Fakat aynı zamanda bir deneme yazarı, hümanist eğitimin kahramanı olarak da hatırlanması mümkün olacaktır. Deneme, Oakeshott'ın tercih ettiği edebi formdu ve bir ölçüde, tüm çalışması, birbiriyle yakından bağlantılı olan denemelerden oluşuyordu. Dahası, Oakeshott ince zekâ ve ironiye sahip olduğu için bu nitelikleri argümanları açıklama ve ikna edilebilirliğini arttırmak için ustalıkla kullanıyordu. Fakat Oakeshott aynı zamanda şüpheci bir yapıya da sahipti.

Şüpheciliği kesinlikle metafizik ve muhtemelen dine uzanmaktadır. Bir düşünür olarak Augustine'e olan derin saygısına rağmen, geleneksel Hıristiyan

inançlarına bağlı olduğuna inanmak için çok az neden vardır ve dinin açıkça dikkate alındığı yalnızca birkaç pasaj vardır. Oysa deneyim bakışı hakkında yazmış olduğu şey, ona büyük önem verildiğini gösteriyor. İnsan Davranışı'nda, Oakeshott'ın dini deneyimi 'insanın kendi yaşantısındaki kaçınılmaz uyumsuzluklara bir çözüm getirme' olarak nitelendirdiği bazı büyüleyici güzellikte sayfalar içermektedir. Aynı pasajda, 'insan hayatının geçiciliğini ve buna ilişkin umutların çoğunun kaçınılmaz hayal kırıklığını anımsatan başka metinler de vardır. 'Din, işte bu bilinçlenmeye bir cevaptır, faniliğimizle bir anlaşmaya varmanın bir yoludur'. Oakeshott tarafından dine yapılan açık göndermeler çok az olabilir. Ancak tüm çalışmaları, hayatta kendiliğinden var olan gizem duygusu ve deneyimin anlaşılabilir kılınması durumunda, söylenmesi gereken şeyleri ifade edebilecek kadar mütevazı tatmin edici kelimeler bulmanın ne kadar zor olduğunun algısı ile doludur. Bu, Oakeshott'ın oldukça beğendiği bir şair olan Hölderlin'de bulabileceğimiz bir duygudur ve bazıları da bunu Wittgenstein'in yazılarının çoğunda da gördüklerini iddia eder. Hayattaki bu gizem duygusuna derinden hassas olanların birçoğu, deneyimin kendisine nüfuz etme çabalarında, dışavurumun yalnızca mistisizmde bulunabileceği şeklinde bir düşünce sınırlarına varır. Oakeshott ile yaşlılarının birçoğu arasındaki derin uçurumu yaratan şey, aslında onun düşüncesindeki bu alt yapının ifade edilmemiş bilinçsizliğidir. Bu durum onun kimilerince nostaljik bir gerici, politik bir felsefenin bir Proust'u olarak reddetmesine ve bazılarının onu anlamaksızın bir şekilde basitçe geçmesine neden olmuştur.

Michael Oakeshott, uzun bir yaşam süresince kesinlikle, elinde olmadan bir bilge karakterini üstlendi. Düşüncelerinin ve inançlarının çoğunun, geçmekte olan anın moda cümleleri olan şeyle sürekli bir şekilde zıtlığa düşmesine rağmen, ahlaki ve politik argümanlara ilişkin çalışmalar ile yakından ilgilenen çoğu kişiye bir ilham kaynağı oldu. İngiliz dilini, beceri ve farklılık ile kullanabiliyor, hüzünlü bir dilden reddedici bir aşağılamaya, mizahi alaylardan hafifçe çizilmiş anlam bilimsel ayırma, zarif sadelikten kesinlik peşindeki neredeyse acı çeken bir arkaizme kadar geniş bir yelpazede bir üsluba sahipti. Bu hüneri, onunla hiç karşılaşmayan ya da onun dersini dinlemeyenler üzerindeki etkisini açıklamaya yönelik bir şeyler ifade eder. Birçokları için kişiliği de oldukça ikna ediciydi. Bu, kendisini başkalarına empoze etmeye çalıştığı, bir bilim adamı statüsünü veya bir filozof olarak itibarını teyit etme çabası

yüzünden değildi. Onunla konuşanlar, neredeyse her zaman, onun yüksek bilgisinin, konuştukları dünyanın özelliklerine geri yansıdığı bir tutum ile harekete geçirilen bir hayranlık ve canlılık karışımı bulmaktaydılar. Bunu yapmak için sergilenen cesur gayret, uzun yıllar hayranlık uyandırmaya ve felsefi olarak politika ile ilgili nasıl akıl yürütüleceğinin ikna edici bir örneği olarak hizmet etmeye devam edecektir. Yazıları sayesinde başkaları için bir başlangıç noktası haline geldi (Johnson 1993:413-23).

1990'da ölümünden sonra Oakeshott'ın yazınsal vasiyetini yerine getiren insanlar, Acton'daki yazlık evinde henüz yayınlanmamış bir dizi el yazması bulunduğunu fark ettiler. Bunlardan birkaçı 1990'lı yıllarda basına hazır hale getirildi. Doğumunun yaklaşık yüzüncü yılı, onun adına bir topluluğun kurulmasına yol açtı. Eylül 2001'deki 'Michael Oakeshott Derneği'nin açılış toplantısına hitap eden Oxford filozofu Anthony Quinton, Michael Oakeshott'ın felsefi idealizme bağlanmış olarak 'pratikte doğrudan hiçbir felsefi miras' bırakmamış olduğunu iddia etti (HistoryToday: 2013: 52). Aksine, 20. yüzyılın politik düşüncesinde ve Maurice Cranston, J.G.A. Pocock, Janet Coleman, Quentin Skinner ve Timothy Fuller düşünürleri üzerinde önemli bir etki bırakmıştır.

1.2.Oakeshott'ın Düşün Dünyasına Epistemolojik Yaklaşım

Oakeshott'ın siyaset felsefesi anlayışı konusundaki doktrinlerine girmeden önce ele alınması gereken 'meta-politik' olarak adlandırılabilir bir takım ön değerlendirmeleri mevcuttur (Franco 1990: 13). Oakeshott'ın ilk kitabı olan EM, modern zamanlarda, sıklıkla felsefenin çekirdeği olarak kabul edilen bir dal olan epistemolojinin temel kavramları ve sorunlarıyla ilgilenir. Fakat epistemoloji metafizikten veya diğer felsefi dallardan kolayca ayırt edilemez. Bazen epistemolojinin bilginin (gerçek inancın) nasıl edinildiği, bazen de metafiziğin gerçek olanla ve varoluşun temel kategorileri ile ilgilendiği belirtilmektedir. Ancak kişi gerçeklik ve varoluş hakkında soru sormadan gerçekliği araştırmada fazla ilerleyemez. Epistemolojinin genel olarak bilgiyle ve bilginin belirli türlerini kapsayan diğer felsefe dallarıyla ilgilendiği söylenebilir. Fakat bunu söylemek epistemolojinin temel sorularından birini gün yüzüne çıkarmaktadır: Belirli bilgi türlerinden ayrı bir şekilde genel olarak bilgi diye bir şey var mıdır yok mudur? O

halde, epistemolojik bir çalışma, diğer felsefi soruları da karşılamalıdır ve bunlardan biri başlı başına epistemolojinin karakteri ve kapsamıdır.

Oakeshott, yazılarının çoğunda bilginin karakteri ve biçimlerini göz önünde bulundurur. Bu bilgi anlayışına genellikle 'Experience and Its Modes'da değinir. Eser genel itibarıyla, 'deneyim' konusunu ele alır ve bunu yalnızca düşünen bir öznenin eylemi olarak değil aynı zamanda eylem tarafından ortaya konulan duyumsamalar, algılar, anılar ve diğer idealar olarak işlenmektedir. Aynı zamanda bu ideaların ait oldukları bütünlükten onay aldığı gerçek bir dünya olarak açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu araştırmadan doğan tartışmaları ise 'On Human Conduct'ta Oakeshott'ın söyleyecekleriyle karşılaştırmak, bu tartışmaların felsefi ve tarihsel önemini değerlendirmede yardımcı olur. Eser, akılcı bir düşünce ve eylemin ifadesi olarak insan faaliyeti hakkındaki bilgilerimizin altında yatan varsayımları inceleyen bir makale ile başlar. Önceki çalışma ile bazı benzer içerikler olmasına rağmen makale Oakeshott'ın 'kuramlaştırma' dediği bilgiyi edinme ve doğrulama konusundaki eleştirel faaliyet ve bilinç üzerine yoğunlaşır. Eser boyunca bilgi kategorileri tanımlanır ve felsefeyi (koşulsuz kuramlaştırma), anlayışa kendine özgü bir eleştirel yaklaşımı içerdiği gerekçesiyle diğer araştırma türlerinden ayırır (Nardin 2001: 15). Bu nedenle, her iki eser de birçok farklılığı içerse de tutarlı bir görünüme sahiptir. 'On Human Conduct'ta, sonraki yazılarında olduğu gibi Oakeshott 'Experience and Its Modes' ifade edilen fikirlerin imalarını sürdürmektedir.

'Experience and Its Modes' boyunca ele alınan konulardaki merkezi sorunsal 'felsefe' fikri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu ana başlık boyunca Oakeshott'ın siyaset felsefesinin merkezinde felsefenin doğası hakkında yer alan doktrin irdelenecektir. Bu doktrinlerin analizini sürdürürken dikkat edilmesi gereken husus Oakeshott'ın 'idealizm'e olan yatkınlığıdır. Oakeshott'ın idealizm anlayışına olan yakınlığını ve kaynağını, 'Experience and Its Modes'da oldukça detaylı ve açık bir şekilde belirtilmiştir. Özellikle eserin giriş bölümünde, "içinde değerli olan her şeyi, idealizm adıyla ve çoğunu Hegel'in 'Tin'in Fenomonolojisi' ve Bradley'in 'Görünüş ve Gerçeklik' eserlerine yakınlığından kaynaklanmaktadır (Oakeshott 1993: 6)" ifadesine yer verirken, Podoksik de Oakeshott'ın mutlak idealizm anlayışı (Podoksik 2003: 38) içerisinde yer aldığını belirtmektedir.

Oakeshott'ın idealizm anlayışını derinlemesine incelemeyen önce İngiliz İdealizmi hakkında genel bir bilgi vermek ve Oakeshott'ın bu idealist gelenek içerisindeki yerini belirtmekte fayda vardır. Konunun daha iyi kavranması adına, idealizmin tarihsel süreç içerisindeki evrimine ve İngiliz Deneyimciliği'ne öncelik verilecektir.

1.2.1. Tarihsel Süreç İçerisinde İdealizm

Felsefe tarihi boyunca bütün sorunlar iki açıdan ele alınmaya çalışılmıştır: Materyalizm ve idealizm. Yani evren ya maddeye ya da soyut bir ideye bağlı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Evren ya maddedir ya da idenin ürünüdür, çelişkisi ise felsefi düşüncenin tarihsel seyri içerisindeki odak noktası olma özelliğini hala canlı tutmaktadır. Bu bağlamda, maddeyi yaratan güçlerin ruhsal yani manevi olduğunu ileri süren filozoflar idealisttir ve idealistler evreni, ruha ya da tıne dayalı yöntemle açıklamaya çalışmaktadır. Felsefenin iki temel öğretisinden biri olan idealizmin daha iyi anlaşılabilmesi için 'ide' ve 'idea' kavramlarının öncelikle ele alınması gerekmektedir.

İde modern felsefede, tümüyle zihinsel ya da öznel bir ilke olarak, insan zihninin ya da bilincinin içerikleri ya da içeriklerinden bazıları; zihnin düşündüğü zaman, akıl ya da bilincin doğrudan ayırında olduğu her şey; bir duyu verisi söz konusu olduğu zaman, deneyim ya da duyguda, kendini zihne doğrudan ve aracısız olarak sunan bilinç içeriği gibi çeşitli biçimlerde tanımlanabilmektedir. İşte bu çerçevede, XVII. yüzyıldan başlayarak, bilincin bütün nesnelere, doğrudan ya da dolaysız bir biçimde ayırında olduğu objelerin ideler olduğu savunulmuştur. Buna göre, bir şeyi anımsadığımız veya hayal ettiğimiz, bir kavram üzerinde düşündüğümüz zaman, dolaysız olarak bilincinde olduğumuz şeyler, sadece idelerdir (Cevizci 2010: 823). İdea ise Antik Yunan felsefesinde ve özellikle de Platon'da, ezeli-ebedi doğa ya da öz, doğru ve kesin bilginin nesnesi, Tanrı'nın zihnindeki içerik; duyularımızla algıladığımız şeylerin, nesnelere yetkin ilk örneği anlamına gelmektedir. Platon, değişmez, ezeli-ebedi ve tümel olan mutlaklar, bilginin nesnelere ve duysal şeylerin gerçekliklerini kendilerinden aldığı paradigmlar için değişimli olarak idea ve eidos kavramlarını kullanmıştı. Bu en yüksek kendilik ya da gerçeklikler, şeylerin özleri ya da içsel yapıları olmak durumundadır (Cevizci 2010:

825). Platon tam anlamıyla aşırı bir 'a priorist' idi, çünkü o, yalnızca akla dayanan bilginin gerçekten var olanın bilgisine ve dolayısıyla gerçekliğin bilgisine götürdüğünü buna karşı deneyim bizi, yalnızca görünüşler dünyasıyla tanıştırdığını düşünüyordu. Rasyonel bilgi kavramlar aracılığıyla kazanılan bilgidir. Bizi doğru gerçeklikle yalnızca rasyonel bilgi tanıştırıyorsa, zihinden bağımsız olan bu mutlak gerçeklik, bize algılarda ve imgelemde verilen şeylerden değil de salt kavramlar aracılığıyla kavranabilen varlıklardan meydana gelmelidir. Düşüncede yalnızca soyut kavramlar tarafından kavranabilen, algının ve imgelemin kendilerine ulaşmadığı bu varlıklara Platon tarafından idea adı verilir (Adjukiewicz, 1994: 89). İnsan zihninin yarattığı olmayan idealar, bizim dışımızdadırlar ve duyuşsal nesnelere ayrı olarak evrensel gerçekliğe sahiptirler. Nesne ister doğal ister yapay olsun gerçek değildir; çünkü bir maddedir ve bu nedenle değişmeyi, bozulmayı ve yok olmayı içerir. Buna karşılık nesneye özünü veren, nesnenin o şekilde algılanmasını sağlayan idea sonsuz ve değişmezdir, dolayısıyla gerçektir. Örneğin çevremizdeki atların ya da masaların gerçeklikle bir ilgisi yoktur; gerçek olan at ideasıdır, masa ideasıdır. Her at ölür hatta bir gün bütün atlar yeryüzünden silinebilir ama at ideası hep var olacaktır. Bir bakıma nesnelere ideaların kötü birer yansımasıdır. Böylece Platon nesnelere evreninde duyuşlarla elde edilen bilginin gerçek olmadığını ortaya koyar ve bunu sanı (doksma) olarak adlandırır. Gerçek bilgi (episteme) kalıcı, durağan, evrensel gerçeklerin üzerine kuruludur (Ağaoğulları 2009: 191-196). Bu söz konusu ayırım ise bizleri idealar ve nesnelere evreni olmak üzere ikili bir evren ayırımını götürmektedir.

Görmek anlamını taşıyan idein'den gelen idea aslında dış görünüşü de ifade etmektedir. İdea'nın anlamında dış görünüş ya da biçimden içsel yapıya doğru söz konusu geçiş, bedenın gözünüle görmeden ruhın gözünüle görmeye doğru bir geçişe karşılık gelir. Buna göre, gözlerle görülen şey nesnelere dış görünüşleridir, oysa ruhın gözünüle, yani akılla görüldüğü zaman, görülen şey özdür veya ortak karakteristiktir. Platon ideaları modern felsefenin öznel, zihinsel idelerinin tam tersine, nesnelere özlerdir. Platon'da idealar, zaman ve mekân içinde bulunan somut, tikel nesnelere ayrı olarak, kendilerine ait bir soyut varlıklar evreninde var olurlar. Yani, onlar zamanın ve mekânın dışında olup, ayrı bir idealar evreni meydana getirirler. Bir idea, somut varlığın, tikel nesnenin kendisinin bir kopyası olduğu model ya da ilk örnektir (Cevizci 2010: 825). Platon'a göre, nesnelere evreni aldatıcı

ve geçicidir. Nesnelerin görünümleri dışında bir de asılları, ideleri vardır. Nesnelere ve biz zamanla yitip göçeriz fakat ideler her zaman mevcuttur. İdeler başka bir evrenden gelmektedirler. Tüm nesne ve olayların ana nedeni o evrendir. Bu evrende asıl nesnelerin çarpık yansımaları görünmektedir. İdea kökenli o evren, tüm evrenin motoru, hareket ettirici dinamosudur. Asıl hakikati insanlar akılları aracılığıyla kavramaya çalışırlar. Aslında yapılan iş ise hatırlamaktan başka bir şey değildir (Öktem 1987: 9). Platon bu hatırlama sorununu ise 'ruh' kavramından yararlanarak ve 'ruhun ölmezliği' ilkesini benimseyerek çözer. Platon, ruhu gerçek bilgiye ulaşmanın temeli olarak ele alır ve ruh ile idealar arasındaki ilişkiyi Platon 'Phaidros' adlı diyalogundaki bir mitos yardımıyla açıklar (Ağaoğulları 2009: 200): Ruhun ideaları olan gıdalar gökyüzünün üstünde bulunurlar. Gökyüzünden yukarıya doğru açıklık vardır ve bu açıklıktan geçen ruhlar ideaları görürler. Tanrıların ve insanların ruhları, iki at tarafından çekilen ve bir arabacısı bulunan kanatlı arabalara benzerler. Tanrıların atlarının her ikisinin de iyi olmasına karşılık, insan ruhlarının atlarından beyaz olanı iyi, yağız olanı kötüdür. Bu yüzden, tanrısal ruhlar sürekli ideaları seyrederek; oysa insansal ruhlar onları belli aralıklarla ve eksik bir biçimde görebilirler. Üstelik arabayı hep aşağılara sürüklemeye çalışan ve arabacının ideaları iyi görmesini engelleyen kötü at, çırpınışları sonucunda arabanın kanatlarını yitirmesine neden olur. Kanatlarını yitiren ruh, yeryüzüne düşer ve bir bedenine girer. Bu doğuştur ya da ruh ile bedenden kurulu ve ölümlü denemelerin insanın oluşudur (Platon Phaidron: 246a-254e). İşte bu hatırlama olayı ise ancak insanın yeryüzündeki bozuk ideaları görüp anımsamasıyla başlayacaktır. Nihayetinde soyut akıl yürütme yöntemlerini kullanarak materyalizme karşılık, kavramların, ideaların gerçek varlıklar olduğunu ileri süren Platon'un bu düşünceleri epistemolojik idealizmin temellerini oluşturmaktadır.

Epistemolojik idealizm, bilginin sınırları bakımından, zihinlerimizin kendisine dışsal olan bir gerçekliği bilmeye yetili olmadığı tezini öne sürer. Zihinlerimize dışsal olan bir gerçeklikle anlatılmak istenen şeyin ne olduğuna bağlı olarak, bu tezin iki ayrı versiyonu vardır ve bunlar epistemolojik idealizmin iki değişik şekline karşılık gelirler: (i) Zihinlerimizin yalnızca kendi deneyimlerinin bilgisini kazanabileceğine inanan içkin idealizm, (ii) zihinlerimizin yalnızca kendi yapım ya da konstrüksiyonlarını bilebileceğini öne süren transandantal idealizm

(Adjukiewicz 1994: 92). Bu bağlamda içkin idealizm, insan zihninin sadece kendi idelerini bilebileceğini ve dolayısıyla insanın bilgisine sahip olmadığı bir şeyin varoluşunu öne süremeyeceğini, varlığın zihinden bağımsız olmadığını, bireysel varlıkların ya da fiziki nesnelerin, onları algılayan ya da onların bilincinde olan bir zihinden ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahip bulunmadığını savunan ve ilk kez XVIII. yüzyılda, Berkeley tarafından ifade edilen öğreti olarak ele alınabilmektedir. Fiziki nesnelerin varoluşlarını ya da nesnelerin yalnızca ideler olarak var olduğu iddia eden Berkeley, tezinde, fiziki nesnelerin onların kendilerine izafe ettiğimiz niteliklere ilişkin duyu deneyimizden ayrı ve bağımsız olarak var olduğunu söyleyemeyeceğimiz, deneyimleyemediğimiz ya da algılayamadığımız fiziki nesnelere bilemeyeceğimiz öncül ya da kanıtlarını kullanmıştır (Cevizci 2010: 828). Böylelikle, Berkeley beden ve ruhu, evleri, ağaçları, masaları, sandalyeleri, vb. başka hiçbir şey olarak değil de yalnızca algılayan zihin izlenimlerinden oluşan kompleksler olarak görür (Adjukiewicz 1994: 93). İçkin epistemolojik idealizm olarak da tanımlanan görüşünde, zihinden bağımsız nesnelerin onları algılayacak hiç kimse bulunmadığı zaman da, var olur görünmeleriyle ilgili güçlüğü ise, Berkeley onların Tanrı tarafından algılandığını, Tanrı'nın zihninde var olduğunu söyleyerek aşmaya çalışmıştır (Cevizci 2010: 828). Çünkü Berkeley modern bilimin insanı materyalizme götürmesinden endişe ediyordu. Bilim güç kazanınca, materyalizm kaçınılmazdı ve o materyalizmden ise ateizmin doğacağını düşünüyordu. Çünkü maddenin gerçek olduğunu öne süren materyalizm, evrende ne ilahi ne de bireysel ruha yer bırakır (Cevizci 2016: 68). Platon'da idealar, öznenin dışında ve ondan bağımsız ayrı bir dünyada iken Berkeley'de vurgu daha çok öznenin üzerindedir. Nesneyi bilen özneye tabi kılan, insanın bilgide kendi öznel izlenimlerini, zihinsel temsil veya zihin içeriklerini aşamayacağını söyleyen Berkeley, buradan hareketle “var olmanın algılanmış olduğunu” ileri sürmektedir.

Öznel idealizmin ikinci versiyonunu, Kant tarafından temsil edilen transandantal idealizm oluşturur. Kant da bilginin sınırlı olduğunu, bilen öznenin bildiği şeyin, nesnenin veya varlığın bizatihi kendisi olmayıp sadece algısal deneyiminin konusu olan şey, yani fenomen olduğunu öne sürer. Kant'a gelinceye kadar filozoflar, bilgide insan zihni ya da aklının bilinen nesneye uyduğunu, onu yansıttığını kabul etmişlerdi. Bunun bilgide çözümsüz olduğunu savunan Kant,

hipotezi geliştirerek, insan zihninin bilginin nesnesine değil de nesnenin insan zihnine uyduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle onun akla ya da insan zihnine yüklediği rol pasif bir alıcılık veya yansıtıcılık değildir. Kant akla kurucu bir görev yükler, yani bilginin nesnesi olarak fenomeninin, zihinden bağımsız bir nesnesi olmayıp insan zihni tarafından inşa edildiğini ve yapılandırıldığını söyler. Buna göre Kant öznenin bilgisinin büyük bir bölümünün deneyime dayandığını, bilginin hammaddesinin veya içeriğinin deneyimden geldiğini söyler. Bilgiye yapılan formel katkıyı ise akıl sağlar. Aklın bu formel katkısı, onun kendisinde var olan doğuştan getirdiği ‘a priori’ kavram ve kategoriler yardımıyla olur. Bu ise insanın kavram ve kategorileriyle kendisinin inşa ettiği veya yapı kazandırdığı şeyleri bilebildiği anlamına gelir. İnsanın bir anlamda inşa ettiği, kendisine yapı kazandırdığı bu varlığa fenomen adı verilir. (Cevizci 2016: 161). Bu nokta ise aslında öznenin bilgisinin onun tarafından yapılandırılan fenomenlerle sınırlı olduğu anlamına gelmektedir.

Nesnel idealizm ise tıpkı öznel idealizmde olduğu gibi gerçekten var olanın zihinden bağımsız olmadığını tam tersine zihne tabi olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte bu zihin onda, evrensel bir akıl, sadece bireysel zihinleri değil, fakat bir bütün olarak doğayı ve tarihi yaratan nesnel bir tin ya da zihindir. Nesnel idealizmin en önemli temsilcisi olan Hegel’de gerçekten var olan zihin, onun Tin (Geist) adını verdiği, evrensel bir zihin ya da akıldır. Yani akıl, insana, beşerî özneye yüklenen bir nitelik ya da yetenek değil, bir bütün olarak gerçeklik, gerçekliğin toplamıdır (Cevizci 2016: 68). O halde metafiziksel/nesnel idealizm, bireysel zihin ya da öznelerin üstünde ve ötesinde, gerçekten var olan tek bir mutlak, koşulsuz tinsel ilke bulunduğunu iddia eder. Bu görüşte gerçekliğin, sonlu zihinlerden ayrı bir zihne bağlı olmak yerine, her şeyi kucaklayan deneyimiyle Mutlak’a bağlı olduğu düşünülür (Cevizci 2010: 829). Bunun nesnel olarak adlandırılmasının temel nedeni ise, Berkeley’den farklı olarak Hegel’in ruhu nesnelleştirmesidir. Tin düşünen özne değildir; tersine öznenin düşüncesi nesnel Tin’in ancak bir parçası olma durumudur.

İdealizmin bu kısa tarihsel serüveni ve evrimi içerisinde Oakeshott da XX. yüzyılın en önemli İngiliz idealist felsefecisi olarak önemli bir değere sahiptir. Oakeshott’ın bağlı bulunduğu İngiliz idealist geleneği bu noktada irdelemeden önce bu anlayışın tam aksi yönde konumlanan İngiliz ampirizmine de değinmek konunun

daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu sebeple öncelikle İngiliz ampirizmini ardından Oakeshott'ın öncüllerinin de yer aldığı İngiliz idealizmine geçiş yapacağız. Böylece genelde İngiliz, özeldense Oakeshott'ın 'idealizm' ve 'deneyim' algılamalarına değinerek daha geniş bir perspektiften bir bakış açısı yakalamaya çalışacağız.

1.2.2. İngiliz Ampirist Deneyimciliği

Deneyimcilik, bilginin tek kaynağının duyu verileri ve algılar olduğunu savlayan epistemolojik görüştür. Hans-Georg Gadamer deneyimi "sahip olduğumuz en muğlak kavramlardan birisidir" (Gadamer 2008:3 10), Oakeshott ise "felsefi söz dağarcığındaki bütün kelimeler içinde başa çıkılması en güç olanıdır. Dolayısıyla bu kavramı kullanacak cesareti olan her yazar, mutlaka kavramın içerdiği muğlaklıklardan kaçınmaya çalışmalıdır" (Oakeshott 1933:9) sözleriyle, deneyim kavramını ele almaya çalışan birisinin zorlu bir yolculuğa çıkmaya hazır olması gerektiği konusunda uyarılarda bulunmaktadır. Bu bağlamda deneyim üzerine olan tartışmaları da özellikle İngiliz ampirist deneyimciliği ve idealist deneyim felsefelerinin çekişmesi üzerinde incelenmesi, konunun bütünlüğü ve tutarlılığı açısından da daha uygun olacaktır. Fakat özellikle deneyim kavramının ampirist ve idealist bir çekişme bağlamında ele almadan önce Descartes'in metafizik anlayışına bir noktada atıfta bulunulmalıdır. Descartes'in metafizik anlayışı, nihayetinde zihin ve maddenin alanlarını birbirinden bağımsız ve her birinin ayrı birer töz olduğu iddiasını taşımaktadır. Kısacası özne ve nesne birbirinden ayrıdır ve ayrılığın kesiştiği nokta ise zihnin içerisindeki ideallerdir. İdeaların gerçeğin doğasına ilişkin bilgi taşımaları, öznenin bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır.

Önde gelen İngiliz ampiristlerinden John Locke, bu anlayışı tamamen reddetmektedir. Yani doğuştan gelen, Tanrı'nın naksettiği bilgiden yoksun olan zihin 'idea'ları, bütünüyle deneyim sonucu oluşan bir 'tabula rasa'dır (boş levha). İdealar, dışsal nesnelerin duyu üzerindeki etkisiyle zihne yerleşirler. Söz konusu nesnelerin duylara çarpmasından doğan etkiler, bilinçli farkındalığın birinci düzeyinde 'algılama' olarak görünür. Deneyim, bir şekilde duylarımıza çarpan dışsal nesnelerin neden olduğu algılamaların yanı sıra, zihnin yargı yetisi gibi 'iç işlemleri' de içermektedir (Jay 2012: 78). Locke, eğer bilginin neden ibaret

olduğunu, bilgiye nasıl ulaşıldığını betimleyebilirse, bilginin sınırlarını betimleyebileceğini ve entelektüel kesinliği kuran şeyi saptayabileceğini kabul eder. Ona göre İdelerin orijini, deneyimdir. Deneyim iki farklı yol alır: ‘Sensation’ ve ‘reflection’, ‘duyum’ ve ‘düşünüm’ ya da ‘dış duyum’ ve ‘iç duyum’. O halde, istisnasız tüm idelerimiz bize duyular yoluyla ve düşünüm yoluyla gelir. Duyular sayesinde biz de dışsal dünyayı deneyimleriz. İdeler üzerinde düşünüm ise bize içsel olan bir deneyimdir. Kısacası belirtmek istediği şey, sensation/duyum deneyimine sahip olmadıkça reflection/düşünüm deneyimine sahip olamayacağımızdır. Çünkü düşünüm, zihnin kendi işlemlerinin farkına varması anlamına gelmektedir. Locke bunları ele almadan önce doğuştan ideler teorisinin doğru olmadığını düşünür. Bu teorisinin doğru olmadığını söylemekle kalmayıp bu öğretinin, onu yanlış kullananların elinde tehlikeli bir araç olduğunu ifade eder. Eğer hünerli bir yönetici insanları belli ilkelerin doğuştan olduğuna ikna ederse, “insanları, kendi akıl ve yargılama yetilerini kullanmaktan alıkoyarak hiçbir sorgulama yapmadan inandırıp itimatlarını kazanır” ve “bu kör güven halinde, onları daha kolay yönetebilir”. Locke göre, doğuştan idealar öğretisi bir önyargı öğretisidir. Doğuştan ideaların varlığını kanıtlamanın yolu, tek tek bireylere gitmekten geçer ve bu çıkmaz bir yoldur. Bu öğretiyi kanıtlamaya çalışanlar, insanların doğru ve kesin bazı rasyonel ilkeleri evrensel olarak kabul ettiklerini temele alarak öğretiyi kanıtlamaya çalışırlar. Bu ilkeler, özdeşlik, çelişmesizlik ve ahlaki ilkelerdir ki bunların hiçbiri doğuştan değildir; kesin ilkelerdir ama doğuştan oldukları için değil oldukları gibi şeylerin doğası üzerine düşünürken zihin başka türlü düşünmeye imkân vermediği için bu ilkeler kesin ilkelerdir. Locke’a göre bilginin materyali idealar ve sahip olunan idealar dışında daha fazla bilgi sahibi olamayız (Zelyüt 2010: 54-68). Aslında burada kısaca ifade etmek istenilen şey, insan bilgisinin sınırlarının idealar tarafından belirlendiği ve fikirlerimizin ölçüsünde insanın bilgi sahibi olabileceğidir.

David Hume ise, hiçbir şeyin insan düşüncesinden daha sınırsız olmadığını belirtmektedir. Bedenin bir gezegenle sınırlılığın rağmen, zihin evrenin en uzak yerlerine ve hatta ötesine geçebilmektedir. Öyle ki zihin doğanın ve gerçekliğin sınırlarına tabi değildir ve bunları da aşabilmektedir; çünkü hayal gücü hiç zorlanmadan, hiç güçlük çekmeden en doğa dışı fenomenleri yaratabilir; hiç kimsenin duyup göremediği şeyleri tasarlayabilir. Son olarak, zihin tüm içerikleri

duyular ve deneyim yoluyla verilen materyallere indirgenmektedir. Hume bu materyallere algılar adını vermektedir; zihnin algıları iki form almaktadır ki bunlara da izlenimler ve idealar adını verir. İdea ve izlenim ayrımının yanında Hume izlenimler olmaksızın hiçbir ideanın da var olmayacağını belirtir (Zelyüt 2010: 94). Hume'da deneyim, öğrenme birikimi olarak zamansal bir boyut kazanmıştır. Hume'a göre epistemolojik anlamda benlik, ayrık deneyimlerin zaman için tekrarının işlevidir. Çünkü geçmiş gibi geleceğin de muhtemel akışı hakkında sağlam bilginin değil de makul inancın zeminini oluşturan gelenekler, alışkanlıklar ve tekrarlama geniş anlamda deneyimin bir parçasıdır. Hume, desteksiz inançların yani gelgeç niteliklere ilişkin ayrı ayrı izlenimlerin ötesinde yer alan, öznel ya da nesnel bir özdeşlik varsayımına karşı çıkan inançların neden bu kadar kuvvetli olduğunu açıklamak durumunda kaldığında, ampirist seleflerinde pek az yer tutan bir zihin vasfına başvurmuştur ki bunu da 'imgelem' olarak adlandırır. İzlenimlerin idealardan önce geldiğini, dolaysız duyu verilerinin canlılığı sayesinde biliniyor olsa da zaman içinde kalıcı olan ve birbirini etkileyebilen sağ duysal özne ve nesne idealarının oluşmasıyla sonuçlanan bağlayıcı dokuyu sağlayan bellek ve imgelemdir (Jay 2012: 91). Nesnelere nesnel olarak yani öznenin ayrı olarak onların var olduğunu belirleme konusunda Hume, öncüllerinden çok farklı bir noktaya temas etmektedir. Duyusal ve algısal boyutta buna ulaşmanın imkansızlığından bahseden Hume bir çiçeğin zaman içerisinde büyümesinin gözlemlenmesi dahi bilebileceğimiz örneğini vererek duyudan ve algıdan izole etmektedir. Fakat bu çiçeğin gelişimi, tutarlı bir şekilde meydana gelen tekrarlamalar sonucu zihinde imgelemler oluşturması nesnelere nesnel olarak var olduğu kanaatimizi oluşturmaktadır.

Bu gelenek içerisinde değinilmesi elzem olan bir diğer düşünür ise daha önce idealist felsefe içerisinde ele alınan George Berkeley'dir. Berkeley iki anlamda da idealist bir düşünceye sahiptir. O modern idealizmin kurucusu olarak, zihinden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağını, gerçekliğin zihne tabi olduğunu öne sürer. Berkeley ikinci olarak maddenin ya da maddi şeylerin var olmadığını gerçekte var olanın idea olduğunu dile getirmesi anlamında idealisttir. Fakat bu bağlamda Berkeley, Locke ve Hume ile birlikte klasik İngiliz ampirist deneyimcileri başlığında sınıflandırılması, onun gelişim çizgisini ve konumlandırılmasını daha iyi anlamak anlamında daha faydalıdır (Cevizci 2016: 525). Bu sınıflandırmada öncelikle ele

alınması gereken konu, materyalizm ile deneyimciliğin özdeş kavramlar olmadığı vurgusudur. Materyalizm ve idealizm ontolojik görüşlerdir. Deneyimcilik ise epistemolojik bir görüş veya akımdır. Bu bağlamda Berkeley'in diğer İngiliz ampiristlerinden ayıran en önemli özellik ontolojik anlamda idealizmi epistemolojik anlamda ise deneyimciliği savunmasıdır.

Berkeley'in idealizmi, her şeyden önce materyalizme yönelik tepkinin, yükselen bilimin ontolojik kabullerine karşı çıkışın felsefi ifadesidir. Berkeley, Locke ve Hume'a varan İngiliz ampirizmin önemli bir üyesi olarak dikkate alınsa da onun idealizminin aynı zamanda ampirizmin bir devamı olduğu ortaya çıkmaktadır. Berkeley ampirizmiyle bilginin deneyim yoluyla ortaya çıktığını söylerken, idealizmiyle de insanın kesin olarak sadece deneyim yoluyla meydana gelmiş olan zihin içeriklerinin ve deneyim yoluyla bilinen kendilikler olmasa bile, ruh ve Tanrı'nın var olduğunun bilebileceğini savunur. Berkeley materyalizme beş başlık altında karşı çıkmaktadır: (1) O materyalizmin benimsenmesi ya da kabul edilmesi için getirilen argümanların yetersiz olmaları nedeniyle, gerçekten var olanın madde olduğunu öne süren öğretiyi olarak materyalizmin temelsiz, haklı kılınmamış bir görüş ya da anlayış olduğunu ileri sürer. (2) Berkeley'e göre materyalizm, deneyimlerimizin yapısını ve seyrini açıklamak açısından kendilerine ihtiyaç duyulmayan maddi varlıkların var oluşunu öne sürdüğü için gereksiz bir öğretilerdir. (3) Berkeley, maddenin deneyimlerimizin nedeni olmadığına ve olamayacağına inandığı için materyalizmin yanlış olduğuna inanır. (4) Ona göre materyalizm, idelerin nedeni olduğu inancıyla dolaylı olarak hiçbir zaman deneyimlenemeyecek bir şey olan maddeye anlam yüklemeyi istediği için anlamsız bir görüştür. (5) Berkeley materyalizmin bizden idelerin algılanmadıkları zaman da var olabileceğine inanmayı istediği için de nihayetinde çelişik bir öğreti olduğuna inanır (Cevizci 2016:529-544). Berkeley'in materyalizm üzerine yapmış olduğu bu eleştiriler bizi İngiliz idealizminin daha açık bir şekilde kavranmasına götürecektir.

1.2.3. İngiliz İdealist Deneyimciliği

XIX. yüzyılın başında, Kant'tan etkilenen Alman idealist düşüncesi, Coleridge, Wordsworth, Corlye ve Ruskin'in büyük edebi kişilikleri aracılığıyla İngiltere'de kendi yolunu çizmeye başlamıştır. Bu zaman zarfında, Kant ve

Hegel'den yoğun bir şekilde etkilenmiş bir grup etkin düşünür, İngiliz idealizm düşüncesinin öncülüğünü de ele almışlardır (Thilly 2000:383). İngiliz idealistleri, Almanya'dan, kendilerine bilginin deneyimci ve duyumcu bilgi kuramlarından ayıran dayanağı oluşturan iki temel düşünce almışlardır. İlki, idealistler deneyimdeki her şeyin diğer her şeyle ilişkili olduğunu öne sürmüşlerdir. Bir başka deyişle, kendi kendisiyle hapsolmuş hiçbir varlık, olgu ya da birey olamaz; bunların tümü kendi gerekli ilişkileri açısından anlaşılacak zorundadır. İkinci olarak, bunlar, bir nesneyi anlamının, o nesnenin yaratılış ve gelişim bilgisini de içerdiğine inanmışlardır. Deneyimin karşılıklı ilişki içinde olmasına yönelik sanıyı daha ayrıntılı bir şekilde ifade edecek olursak, idealistler dünya bilgisi edinmenin rakip yollarını benimsemektedirler. Bunlara çeşitli biçimlere kipler, modlar, deneyim tarzları, idea dizgeleri ve konuşma evrenleri denir. Bunlar, ne ardından bağımsız ve dış bir dünyayı izlediğimiz kavramsal gözlükler ne de seçilmiş ve parçalanmış ışınları süzen filtrelerdir. Bunlar ne dünyadan seçilerek ayrılmış, bilimsel, estetik ve tarihsel bir yapı oluşturmak için yan yana konmuş ayrı olguların bir koleksiyonu, ne de sayelerinde deneyimle ilgili kuram geliştirme araçlarını sağlayan düşüncelerdir. Bunlar yalnızca deneyimin kendisidirler (Boucher 1984: 195). İdealistler arasında XX. yüzyılın başında İngiliz idealist geleneğinde bile önemli bazı farklılıklar olmasına rağmen, hepsi büyük ölçüde, dört ana ilkeye bağlı kalmıştır; bunların hepsi de Oakeshott'un bu dönemde yaptığı çalışmalar üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ana unsurlardır.

İlk olarak, İdealistler konumlarını, ampirizmin güçlü bir eleştirisine dayandırdılar. David Hume ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin bilgiyi nasıl kazandığımızla ilişkin yanlış bir tablo sunduğunu savunurlar. Çünkü onlara göre bilgi edinme, bireysel duyu deneyimiyle (emprisizm) ile başlar, 'izlenimler' akıl tarafından yalnızca 'ilişkilendirme' vasıtasıyla 'tümellere' dönüştürülürler. Buna karşın İdealistler, deneyim elde edebilmek için, aklın bu süreçte daha aktif bir rol oynamak zorunda olduğunu savunurlar. Çünkü düşünce yoluyla diğer deneyimlerle ilişkilendirmek dışında, deneyimlerin en basitini bile anlamamız mümkün değildir. Onlar için basit bir aracısız/doğrudan bir deneyim sahibi olma ideası sadece efsanedir (Neill 2010: 18). Bilgi ve deneyimde, Bradley (açıkça Hegel'i takip eder bir şekilde) ayrı ve bağımsız hususlarla değil anlamlar ve evrensel olanlarla

başlanılan fikri savunur. Bilginin birincil algı gerçeklerinden kaynaklandığı veya bunlara dayandığına ilişkin ampirist deneyimci inanışın eleştirisi Bradley'in takipçileri olan Bernard Bosanquet ve Harold Joachim tarafından da genişletilmiştir. Bradley gibi bu düşünürler, bütün deneyimci doktrinin temel aldığı dolaylı ve dolaysız temel ayrımı reddeder. Dolaysız bir deneyimin, anlam veya ilişki olmaksızın izole edilmiş hususların var olmadığını savunurlar. Tüm deneyim bir bakıma zihinseldir ve düşünceden etkilenmektedir (Franco 1990: 18). İkinci olarak idealistler, sonraki deneyimi kontrol etmek için zihinden bağımsız bir dışsal gerçeklik olmadığından, sahip olunan herhangi bir deneyimin yanlış olduğunun söylenemeyeceğini savunmaktadırlar. Çünkü sahip olunan her yeni deneyim zaten yaşanılan deneyimleri de etkileyecektir. Üçüncü olarak idealistler tamamen hakiki ve tatmin edici bir deneyime sahip olabilmenin tek yolunun tüm deneyimleri birbiriyle uzlaştırmayı amaçlamış olmaları gerektiğini ya da en azından prensipte bunun bir hedef olarak belirlenmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu nedenle, hepsi 'monistler' olarak tanımlanır; tüm deneyimlerin birbiriyle iç içe geçmiş bir birlik olduğuna inandıklarından, genelde son derece mükemmel bir birliktelik arayışını felsefe etkinliği ile ilişkilendirirler. Son olarak, bir kıyasla idealistler ayrıca, epistemolojik bir düzeyde olduğu gibi, toplumsal düzeyde, insan faktörünü öncelikli olarak ayrı ayrı birimler olarak kavramsallaştırmanın bir hata olduğunu ileri sürerler. Çünkü doğru şekilde tasarlanmış bir bütün mutlaka kendisi, ayrı parçalardan daha uyumlu olacaktır (Neill 2010: 18-20). Birçok yönden, kariyerinin bu aşamasında Oakeshott idealistlerin bu argümanlarını yakından takip etmektedir.

İdealizm konusu, daha özeldede İngiliz ampirist idealizmi bağlamında ele alınacaksa hiç şüphe yok ki temel de İngiliz idealizminin iki büyük kurucu figürü olan T. H. Green (1836-1882) ve F. H. Bradley'i (1846-1924) derinlemesine irdelemekte fayda vardır. 1874 yılında Green, Hume'un 'İnsan Doğası Üzerine İnceleme'si için uzun ve çok eleştirel bir giriş ve Bradley'de 'Eleştirel Tarihin Ön kabulleri' adlı eseriyle oluşmakta olan bu felsefi ekole katkıda bulunan önemli eserlerini yayımlamışlardır. Felsefi idealizme adanmış olmaları açısından ortak kaygıda olsalar da bu iki düşünürün kişilik ve üslupları olabildiğince farklıdır. Green, Oxford'daki çoğu genç öğrenciyi idealist felsefeyi kamu görevlerinde din adamı, politikacı ve memur olarak öğrendiklerini uygulamaları yönünde etkileyen

karizmatik bir eğitimcidir. Birçok yönden, İngiliz idealizmine canlılık veren iki temel ilkeyi benimsemiştir. Bunlar, Darwin sonrası bilimin şüpheciliğine karşı Hristiyanlığı koruma ve felsefeye sosyal reform üretmeye yönelik pratik bir amaç yükleme kaygıdır. Fakat Bradley bu kaygıları paylaşmamaktadır. Dine karşı bir sempati duysa da onu hiçbir zaman nihai bir gerçeklik olarak kabul etmemekte, bunun yerine dini özellikle pratik deneyim içerisinde kendisiyle çelişikliği sıkıntısı çeken bir deneyim olarak görmüştür. Ayrıca felsefenin pratik hayat ya da siyasi reforma katkıda bulunacak bir şey olduğunu düşünmemiştir.

Bradley, İngiliz idealistleri arasındaki en büyük metafizikçi ve Oakeshott'ın etkilendiği en önemli isimdir. Bu yüzden de İngiliz idealizmi konusu içerisinde en önemli alanı kendisine ayırmakta fayda vardır. Bir idealist olarak Bradley, Hegel'den etkilenmiş fakat kariyeri boyunca tam bir Hegelci olduğunu reddetmiştir. Bradley'in idealizminin aslında tüm İngiliz idealistlerinden farkı neye karşı olduğunda yatar ki bu da İngiliz ampirist deneyimciliğidir. Bradley'in felsefesi ilk şekil almaya başladığında Locke, Hume ve özellikle Mill tarafından formüle edilen ampirist bilgi teorisine karşıydı. Özellikle bilginin, fiziksel tekellerle 'idealar' ya da 'izlenim' olarak başladığı ve ardından 'bir araya gelme yoluyla' tümellere dönüştüğü nosyonunu reddetti. 'The Principles of Logic'da (Mantığın İlkeleri), deneyim ya da bilgide ayrı ve bağımsız tikellerle başlamadığımız fakat anlamlarla, tümellerle başladığını "ruh, yaşamının en başından beri tümeller kullanılır" şeklinde iddia eder. Ampiristlerin varsaydığı düşünce ve tümevarımın başladığı anı ve atomcu veri basitçe yoktur/var olmamıştır. (Franco 2004: 27). Çünkü bir idealist olarak tüm deneyim bir şekilde zihinseldir ya da deneyim düşünce içermektedir.

Bradley'in ampirist bilgi teorisi eleştirisini yaptığı 'Appearance and Reality' (Görünüş ve Gerçeklik) adlı eseri, onun metafiziğinin temelini oluşturur. İngiliz filozoflarının genelde metafizikten sakınan bir eğilim sergiledikleri yerde, Bradley pek çok konuda çarpıcı ve orijinal düşünceleri olan büyük bir metafizikçidir. Bu suretle her türlü önyargılı yaklaşıma karşı septik tavır alışını korumaya özen gösteren Bradley, 'Görünüş ve Gerçeklik' adlı eserinin özel bir anlam dâhilinde, aktif bir sorgulama ve kritik etme tavrını içerdiği sürece olumsuz bir yapıt olarak bile değerlendirilebileceğine dikkat çeker. Eserin ilk kitabı olan 'Görünüş', bir dizi reddiyeler ve olumsuzlamalar üzerine inşa edilmiştir ve doğası gereği çelişkileri olan

fenomenal dünyanın septik ve yıkıcı bir kritiğini konu edinmiştir (Koç 2016: 51-54). Gerçeklik tek olup sadece kendisini içerir ve eksiksizdir. Öte yandan görünüş, kendi halini içinde taşımayıp ‘kendisi olmayanla ilişki’ içeren ve bu yüzden içsel olarak dışsallıktan etkilenmiş olandır. Bu görünüşlere Bradley doğa bilimi, ahlak ve hatta dini dahil eder. Hepsinin gerçekliğin bütününden soyutlamalar olduğunu, tek başına ele alındığında yine de kendi dışındaki durum ve önkabullere bağlı olduğunu gösterir (Franco 2004:28). Bradley metafiziğinin ilk ve en temel düşüncesi gerçekliğin ‘bir’ olduğu düşüncesidir. Metafiziğini ‘çokluk ve birliğin ilişkisini anlama problemi’ üzerine inşa eden Bradley, söz konusu eserinde plüralist bir metafiziğe karşıdır. Evrenin ‘birlik’ ve bir ‘bütün’ olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Bradley’in ‘gerçekliğin birliği’ konusundaki düşünceleri doğrudan doğruya bağıntılara/ilişkilere ilişkin kritiğiyle alakalıdır. Bradley, gerçekliği bölme konusundaki zihinsel girişimlerimizin bizi çelişkilere götüreceğini düşünür. Zira ‘çokluk’ ya da ‘çeşitliliğin’ olması durumunda, onlar arasında ilişkinin olması gerektiğini, ilişkinin ise ‘çelişik’ bir yapıya sahip olduğunu ifade eden Bradley, kendi ‘monist’ öğretisini plüralist bir metafiziğin imkânsızlığını göstermek suretiyle biçimlendirmiştir (Koç 2016: 55). Bradley hakikat ve gerçeğin derecelerinin doktrininin kendi felsefesindeki en Hegelci yanı olduğunu kabul etmemiştir. (Franco 2004: 28). Bu aynı zamanda en az Oakeshottçı yanıdır.

Bradley metafiziğinin temel kriteri ‘kendi kendisiyle tutarlılık’ (self consistency) ya da ‘iç-tutarlılık’ kriteridir. Bu kriterin tersini Bradley, “kendi kendisiyle çelişik olan gerçek olmayıp, yalnızca görünüş olabilir” biçiminde ifade eder (Koç 2016: 57). Bradley görünüşü, “kendisiyle tutarsız olan bir şeydir ve bu yüzden gerçek olamayacaktır, çünkü gerçek, kendisiyle tutarlı olmalıdır. Görünüş aynı zamanda ölümcül şekilde tutarsız olduğu için tatmin edici olmayan gerçekliği görmenin bir yolu” olarak da tanımlar (Bradley, 1897: 213). Yapıtlarında metafizik kriterin geçerliliğini her fırsatta vurgulamaya çalışan Bradley, dikkatini ‘teorik olarak uyumlu olma’, ‘kendi kendisiyle ideal tutarlılık’, ‘kendini tamamlama’ gibi ifadelerle çekmiştir. Bradley metafizik kriteri olan ‘tutarlılık kriterini’ kullanarak zihnin ne ölçüde tatmin olduğunu anlamaya çalıştığında, fenomenal dünyanın ‘bağlantısız’ ve dolayısıyla ‘çelişik’ bir yapı sergileyip, ‘görünüş’ olmaktan öteye geçemediğini, bağıntı ve niteliğin, mekân ve zamanın, hareket ve değişimin, nedenselliğin ve daha

pek çok şeyin kendi kendileriyle tutarsız olduklarını bulgulama imkânı bulmuştur. Bu suretle o, ‘tutarlılık’ kriterini kullanmak suretiyle ‘var olan her şeyi kuşatan’ yani sonlu olan tüm görünüşleri içeren, her şeyi içermesi sebebiyle herhangi bir dış belirlemeye imkân vermeyen, kendisiyle tutarlı olan, bağıntı/ilişki-üstü bir nihai gerçeklik olarak ‘Mutlak’ düşüncesine ulaşmıştır (Koç 2016: 58). Bradley, ‘mutlak’ olanın bir sistem olduğunu ve “bunun içerisinde farklılıklarının bir bütün içinde uyumlu bir şekilde var olduğunu, ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığını” savunur (Bradley 1897: 127). Bradley’e göre, mutlak olan şey, her ne olursa olsun kendi iç-çelişkileri sebebiyle, ‘görünüş’ olmak durumundadır. Ancak Bradley’e göre iç-çelişkileri olsa da görünüşlerin var olduklarından şüphe edemeyiz. Hiçbir şey ‘görünüş’ olarak etiketlenmek suretiyle aktüel olarak varoluştan çıkartılamaz. Görünüşün varoluşunu inkâr etmek ya da onu gerçeklikten koparmak mümkün değildir (Koç 2016: 58). Bu nokta aynı zamanda Bradley’in idealizm anlayışı için de kilit bir rol oynamaktadır. Bradley’in düşüncesinde aynı zamanda psişik varlığın dışında hiçbir gerçek bulunmadığı iddiası nihayetinde ideaların tek gerçek olduğu sonucuna varmaktadır. Bradley’e göre mutlak olan bir sistem ve içeriği ya da maddesi deneyimdir yani psişik var oluşturmaktadır. Başka bir deyişle evrenin her unsuru, duyu, his, düşünce ve irade, kapsamlı bir sezgiye dahil edilmelidir (Bradley 1897: 140). Daha net bir ifadeyle Bradley, plüralist bir dünyanın imkânsızlığını göstermeye çalışırken, ‘çokluk varsa, bağıntıların olması gerektiği; bağıntıların ise çelişik bir yapıya sahip oldukları’ düşüncesinden hareket edip, plüralizmi kritik ederek kendi ‘monist’ idealizmini biçimlendirir (Koç 2016: 62). Bradley metafizik sistemiyle, bir bakıma bize evreni yeni bir tarzda, yani birleşik, uyumlu ve yekpare bir bütün olarak kavrayabileceğimizi göstermeye çalışır.

Genel olarak İngiliz idealistleri, Kant’ı izleyerek, aklı, deneyim edinen benliğin içinde etkin bir varlık olarak kabul etmişlerdir. Başka bir deyişle, akıl, içine olgu yığınlarının dökülebileceği bir kap olarak görülmemiştir. Ancak İngiliz idealistleri, şeylerin olasılığının kendi içlerinde olduğunu yadsımaları aşamasında Kant’tan ayrılırlar. Deneyim edinen benliğin dışında bir yerlerde, bir olgular ya da nesnel dünyası olmadığını belirtirler. Bu, ayrı verileri duyumsayıp ayrı olguları yan yana yerleştirerek tanıdığımız ve akıldan bağımsız bir dünya olduğu yolunda ampirist deneyimcilerin ve pozitivistlerin ortaya attığı iddianın yadsınmasını

gerektirir. Akıl ve nesnelere ayrılmazdırlar. Hiçbir tarz, nesnelere tasarlama yollarını kendine özgü bir biçimde belirlemez; aksine onları yaratır. Örneğin Oakeshott; “tarihçinin işi yaratmak ve yapı kurmaktır; tarihçi olayların yapıcısıdır, tarih, devlet adamları, askerler ya da sokaktaki insanlar tarafından oluşturulmamaktadır, böcekbilimini nasıl ki böcekler oluşturmuyor ve böcekbilimciler oluşturuyorsa, tarihi de tarihçiler oluşturmaktadır (Oakeshott 1933: 93)” şeklinde ifade etmektedir. Bu demek oluyor ki bir tarz, bir ideal ya da tasarımlar dizgesidir. Herhangi bir deneyimin doğruluğu, içinde olduğu söylem evreninin tutarlılığına ve kapsamlılığına bağlıdır. İdealist doğruluk anlayışı, doğruluğun bir nesneyle onu doğru bir biçimde algılayan bir akıl arasında gerçekleşen bir uygunluğa bağlı olduğu yolundaki sanının doğrudan yadsınmasıdır (Boucher 1984: 198). Her tarz yine de sınırlı ve soyuttur ve bunun ürettiği doğruluk, sorgulanamayan koyutlarla koşulludur. Felsefenin çözücü eleştirisiyle incelendiğinde bu koyutların çelişik olduğu ortaya çıkabilir, çünkü bunların destekledikleri tarz, deneyimi, sınırlı ve yanlı bir bakış açısıyla, bir bütün olarak görür. Bir tarzın diğeriyle ilişkisi farklı idealistlerce farklı biçimlerde algılanır. Örneğin Collingwood, Hegel’in deneyim evrelerinin zincirleme hiyerarşisini benimser. Oysa Oakeshott, tarzların ulamsal açıdan farklı ve sonuçlarını birbirlerinin üzerine yüklemekten yoksun olduklarını söyleyerek Bradley’i takip eder (Boucher 1984: 198). Bu bağlamda tarzların birbirinden bağımsız olması ve sonuçlarının birbirlerini etkilememesi Bradley’de olduğu gibi Oakeshott’ın da deneyim analizlerinin temel konusunu oluşturmaktadır.

Bradley, deneyimin soyut tarzlarının kendi alanları içinde görece özerkliğini savunmuştur. Ona göre, hiçbir tarz mükemmel uyumlu olmadığı halde, hepsi kendi görece üstünlük alanlarına sahiptir. Her bir tarzın görece bir bağımsızlığa sahip olmasına izin verilmesi ve her bir tarz kendi alanı içinde bir anlamda üstünlüğü ve dıştan dikte edilmeye direnç göstermesi söz konusudur. Metafizik ve doğa bilimleri birbirini kendi alanlarında tuttıkları sürece bir çarpışma imkansızdır. Benzeri ahlak ve din hususunda felsefe içinde doğrudur. Felsefe bu deneyim türlerini eleştiremez. Kendilerini anladıklarından daha farklı anlarsa da bu onların esas bakış açılarını reddetmeyi gerektirmez. Felsefe diğer şeyler gibi kendi alanına sahiptir. Kendi sınırları haricinde üstünlük iddia etmez (Franco 2004: 28). Bu, tam koşullar açısından belirlenebilecek özerk bir anlama tutumudur ki, diğer bir başka anlama

tarzlarının sonuçlarını yadsımak, doğrulamak ya da aslında onunla ilgili açıklama yapmaktan mantıksal olarak yoksundur (Boucher 1984:198). Bunların tümü Oakeshott tarafından teori-pratik alakasızlığının ne kadar derinden aykırı olduğuna dair bir fikir verir. Bradley bunu ‘Etik Çalışmalar’daki’ bir pasajda şöyle özetler:

Felsefenin tüm yapması gereken ‘ne olduğunu anlamaktır’ ve ahlak felsefesi var olan ahlakları anlamalı ya da yapılmaları için yol göstermemelidir. Böyle bir kanı basitçe saçmadır. Genel olarak felsefe belirli bilimlerin keşiflerini ya da tarihin evrimini (gidişatını) öngörmek zorunda değildir; din felsefesi yeni bir din yapmak ya da eski bir dini öğretmek zorunda değildir, fakat sadece dini bilinci anlamalıdır. Estetik, güzel eserleri üretmek zorunda değil fakat güzel bulduğunu kuramsallaştırmalı, siyaset felsefesi, devletle oyun oynamak zorunda olmayıp onu anlamak ve etik, dünyayı ahlaki anlamda bir doyum noktasına ulaştırmak zorunda olmayıp dünyada olan ahlaki algıyı teoriye çevirmek içindir (Bradley 1952: 193).

İdealistler için felsefe bir deneyim tarzı değildir; felsefe çekincenin olmadığı ve kesintisiz bir deneyimdir. Öyleyse felsefenin karşılıklı ilişki içinde olan iki temel yükümlülüğü vardır. Birincisi felsefe, bütünün karakterini belirlemeye girişmek zorundadır. Bradley’e göre, bu, “evreni kavrama çabasıdır, ancak yalnızca dağınık ya da parçalar halinde değil de bir biçimde, bir bütün olarak” ele alınmalıdır. Bosanquet’ye göre de “biz buna evreni inceleme şeklinde olduğu gibi ve kendisi için ve hiçbir çekince ya da ön sanı olmaksızın” olarak ele alınmaktadır. İkincisi, duyumun içindeki hiçbir şey gereksiz değildir, her şeyin bütünün içinde bir yeri vardır. Sonuç olarak da deneyimdeki duraksamalar incelenmeli, bunların koyutları tanımlanıp sorgulanmalıdır. Tarzların koşula bağlı özelliği, bunların deneyimin somut bütünlüğüyle olan ilişkisine değinerek belirlenmelidir. Felsefe, deneyimde verilenin bir yansıması olarak ele alınır. Bir bütün olarak deneyimin karşılıklı ilişki içinde olan doğası ile ilgili idealist görüş ‘monizm’ olarak bilinir. İdealistlere göre bütünü, hiçbir sorgulanmayan varsayım ya da ön sanı ilgilendirmez. Her şey bir diğerine dayanır ve diğer parçaları ile ilgili olarak değil de bütünlükle ilişkili olarak anlamlıdır. O zaman, özde idealist filozofların ortak kaygısı, deneyimin içinde soyut olanı açıklamak ve tüm sınırlı ve kısmi olanı onun deneyimin somut bütünselliği içindeki yeriyle bağdaştırarak birleştirmektir (Boucher 1984: 198). Bradley’in genel itibarıyla bu düşüncelerinin yanı sıra onun Oakeshott ile olan karşılaştırmasını daha etkin ve doyurucu hale getirmek için, daha az ilgilenmiş olsa da onun ahlak ve politika konusundaki savlarını da incelemeliyiz.

Genel itibariyle idealist düşünce, maddenin dünyasına fazla önem vermeyen veya onun yokluğunu savunan bir anlayış olarak kendisini konumlandırmakta ve gerçek olanın manevi, soyut ya da düşünsel olduğunu vurgulamaktadır. Karşılıklı ilişkileri içinde tutarlı olan bütüne ilişkin idealist anlayış, insanların özerk olduğu yolundaki düşüncenin yadsınması olan bir birey ve toplum anlayışına varır. Kısacası idealist düşüncede birey önemli değildir; daima önemli ve üstün olan, bu nedenle de korunması gereken, devlet, kilise ve toplum gibi kolektif yapılardır. Bireylerin bu topluluklar içindeki haklarından çok, sorumluluk ve yükümlülüklerine önem verilmektedir. Bireyler bu kurumların korunması ve üstün hale getirilmesi sorumluluğu ve yükümlülüğü taşımaktadır. Devletin, kilisenin ve toplumun sürekliliğine ve bu sürekliliğin gerekliliğine inanılır (Örs 1997: 1). Bu genellemeler dahilinde özellikle Bradley'in ahlak ve politika değerlendirmeleri onun 'Etik Çalışmalar' (Ethical Studies) adlı eserindeki bu konuya ilişkin önemli olan iki makalesinde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki beşinci makale olan 'İstasyonum ve Görevleri' (My Station and its Duties) ve altıncısı olan 'İdeal Ahlak' (İdeal Morality) adlı makaleleridir.

Bradley'in metafiziğindeki mutlak, ahlak ideali olarak, etiğinde onun epistemolojik ve metafiziksel çözümleme işlevlerinin ortaya konmasıdır. Ona göre birey kendisini ancak sonsuz bir mutlak yapı içinde kuşatılmış daha geniş ve daha kapsamlı sonlu yapıyla ilintisi aracılığıyla gerçekleştirir (Thilly 2000: 397). Bradley'e göre, 'ben'in özü' hem zengin hem de kapalı bir topluluktur. Bireyler kendi başlarına bir bütün haline gelemese, kendisini daha geniş bir bütünün parçası yapmak zorunda kalırlar. Küçük bir topluluk çelişmeler gösterdiği durumlarda, daha büyük bir topluluk düşüncesini kavramak zorundadır, öyleyse, bireyin teorik ve pratik tabiatları arasında bir uygunluk vardır. 'Bütünlük' ve 'ahenk', Bradley'in düşünce sisteminin temel yapı taşlarıdır. Ona göre, iç düzensizliği yaratan, dış karışıklıklardır. Bu nedenle, ancak ve ancak sonsuz bir varlık tam olarak ahenkli olabilir. Daha çok, zaman oranı, ahenkli bir bütünlüğe ulaşmamıza engel olmaktadır. İlerleme veya gerileme sorunu diye bir sorun olamaz; sadece sınırlanmış ve yetkin olmayan gerçeklikler olabilir. Mutlak ise, çok sayıda tarihsel süreçleri içerdiği halde, bir tarihe sahip olamaz. Mutlak için bir zaman yoktur. Gerçek, yetkin ve değişmez olandır. Bu nedenle, bireyin düşüncesi sürekli olarak düşünceden daha fazla bir şey;

ahlakı her ahlaktan daha üstün olan bir şeye doğru ilerler. Bir insan için, içinde kendisinin kaybolup gideceği bir yetkinliği tasarlamasında, bu nedenle, herhangi bir çelişki yoktur. Yüksek olan aşağı olandan daha geniş olmaya, çok büyük çok küçüğü içine almaya, daha küçük daha fazlası olmaya mecburdur (Örs 1997: 7). Bu bağlamda bireyler, bir topluluk, kuruluş ya da toplumsal grup üyeleri ve onların bir parçasıdır. Bu doğrultuda birey başkalarıyla paylaşarak ve özünde topluluğun tamamına dahil olarak kendisini gerçekleştirir (Bradley 1952: 173). Çünkü bireyin kendisini var edebileceği tek alan kolektif bir bütünselliktir.

Dolayısıyla bu bütünsellik algısı içerisinde birey ve toplum ayrılamaz, birey kendisini toplumsal yapıya dahil olmadan gerçekleştiremez. Fakat bu ilişki karşılıklı seyretmektedir. Bireyler olmadan düşünülemeyecek bir toplum için de geçerlidir. Çünkü toplum da kendisini var eden bireylerden izole olarak var olamaz. Bireyler kendilerini belirli ilişkilere konumlandırarak onu oluştururlar. Böylece toplum da parçaların bir araya gelmesinden oluşur (Bradley 1952:164). Toplumun dışında birey, sadece bir soyutlamadır. Bireyin gerçekliği, onun bir toplum içinde yaşamasına dayanmaktadır. Yani bireyin iç huzursuzluğunun, çelişkilerinin giderilebilmesi, ahengin sağlanabilmesi için, bütünlüğün gerçekleştirilmesi, yâni bireylerin toplum içinde, onun bir parçası olarak yitip gitmeleri gerekmektedir. Bradley'e göre, toplumda çeşitli roller bulunmaktadır ve bu rollerin her birinin belirli görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Birey, bu yerlerden herhangi birini doldurmak ve o yerin gereği olan görev ve sorumlulukları yerine getirmek suretiyle kendisini gerçekleştirebilecektir (Örs 1997:7). Toplum hem gerçek hem de somut tümellerdir. Bu yüzden insanlar hem olgusal hem de mantıksal olarak topluluğa bağlıdır.

Bireysel huzur ve ahenk için bireyin toplumla bütünleşmesi, toplumsal ahenk için ise, bireylerin toplumun kendisine yüklediği rolün gereği görev ve sorumlulukları yerine getirmesi gerekmektedir (Örs 1997: 7). Her birey gönüllü ve bilinçli olarak ait olduğu topluluğa bağlı şekilde bir davranış modeli geliştirirken aynı zamanda kendinden daha büyük bir kendi gerçekleştirmektedir (Thilly 2000: 397). Dolayısıyla ortaya çıkan temel fikir, bireyin ve toplumun ayrılamaz olmasıdır. Devlet, toplumu oluşturan bireylerin toplamından daha öte bir şey ya da Bosanquet'in ifadesiyle "yaşamın ta kendisidir" (Örs 1997: 7). Böyle olunca, bireyin

devlete karşı gelmesi, bir anlamda yaşama karşı gelmesi olarak algılanmaktadır. Bradley bir İngiliz çocuğunun doğumuyla ilgili olarak kendisinin yalnızca bir ailenin üyesi değil aynı zamanda politik alanda dahil olmak üzere diğer alanların içine doğduğu örneğini vermiştir. İngiliz ulusunun bir üyesi olarak, bir bütünlük dizgesi içinde kanun ve kurumlarıyla bir devletin üyesidir ve yaşadığı dönem boyunca bu yapının gerektirdiği davranış kurallarına uymak zorundadır. Nihayetinde devlet, ona sadece yaşadığı yaşamı değil aynı zamanda yaşaması gereken yaşamı da verir (Bradley 1952: 174-181). Çünkü idealist algı bütünü parçadan, somutu soyuttan, genel olanı özel olandan daha değerli gören bir epistemolojik ve politik bir düşünce dünyasına sahiptir.

1.3. Oakeshott'ın İdealist Deneyimcilik Anlayışı

Bu bölüm, spesifik olarak, Oakeshott'ın öncelikle genel olarak epistemolojik tavrını ortaya koyma ve daha sonraki bölümlerde özel olarak toplum, ahlak ve politika sorunsallarının çözümlemeye yardımcı olacak 'pratik tarz' algılamasının geniş bir kapsamda yer aldığı 'Experience and Its Modes' adlı eseri üzerine odaklanmaktadır. 'Experience and Its Modes'un giriş bölümünde Oakeshott, kitabın amacının belli bir felsefe kavramının sonuçlarını, yani "varsayım, çekince, duraksama veya değişimin olmadığı" deneyim olarak felsefe fikrini keşfetmek olduğunu açıkça ifade etmektedir (Franco 1990: 13). "Bu, bir sistem formüle etme girişimi değildir, çekincesiz veya duraksamasız, tamamen eleştirel, bütünlüyci, kısmi veya soyut olan tarafından engellenmemiş ve saptırılmamış bir deneyim olarak felsefenin tanımı olan tek bir fikri açıkça görme veya iyice kavrama girişimidir" (Oakeshott 1993: 3). Onun idealist deneyim felsefesine yönelik sorgulama uğraşı, en önemli ve özgün özelliğini oluşturmaya çalışarak başlamaktadır. Bu sorunsalı cevaplamaya çalışmak, hali hazırda, içinde Oakeshott'ın tüm felsefesinin anlaşılması gereken ışık altında belirli bir yorumu öne sürmeyi de gerektirmektedir. Bu felsefe anlayışının anlamı ve ne ifade ettiği bu nedenlerden dolayı önemlidir.

Dünyayı anlamanın yolu nedir? diye soran Oakeshott 'Experience and Its Modes'da, anlama ideasını deneyimle ilişkilendirmektedir. Anlama bir deneyimdir ve bu da deneyimlenen şey ve deneyimlemenin kendisini içeren bir birlik olarak

anlaşılmalıdır. Oakeshott'un tepki gösterdiği İngiliz ampirist deneyimcilik geleneğinde kullanılan 'deneyim' kelimesi, düşünce konusu dışındaki bir şeyin varlığını, deneyimlenen ve anlaşılan bağımsız bir objeyi ima etmesine rağmen, Oakeshott böyle bir ayırım yapmak istemez (Nardin 2001: 19). Her şeyden önce, Oakeshott felsefede 'otorite' bulunmadığına, felsefe çalışmaları için vazgeçilmez bir kitap olmadığına inandığından, deneyim teorisinin karşı savunma yaptığı yazarları kabul etmeyi genellikle ihmal etmiştir ve yalnızca Hegel'in 'Ruhun Fenomenolojisi' eseri ve Bradley'in 'Görünüş ve Gerçeklik' eserlerinden çok şey öğrendiğinin bilincinde olduğunu belirtmiştir. Oakeshott bunu dile getirdiği zamanlarda. Russell ve Wittgenstein'in 'mantıksal atomculuğu' zafer kazanmış ve doktrinleri A. J. Ayer'in mantıksal pozitivizminin 'İncil'i olarak nitelenen 'Dil, Hakikat ve Mantık' (1936) eseri ile kısa zamanda dogmatik düşünce haline gelmişti. Oakeshott'un 1920'lerdeki yazılarında ağır basan tema, İngiliz idealizminin endişeleriyle de uyumlu bir şekilde, hâkim pozitivist yaklaşıma karşı politikaya ahlaki ve felsefi özgün bir yaklaşımın yeniden savunulması/canlandırılması gerekliliği üzerinedir. Oakeshott'un 1924 el yazması 'The Cambridge School of Political Science'da (CS) kıyasıya saldırdığı anlayış, siyaset bilimine tarihsel tümevarım odaklı anlayıştır. Bu makale ile ilgili en dikkat çeken nokta, tarihselcilik karşıtlığıdır. Eserde Oakeshott, neredeyse Cambridge müfredatının tamamen hükümet biçimleri ve siyasi kurumların tarihsel ve karşılaştırmalı incelenmesinden ibaret olduğundan dolayı eleştirilerde bulunur. Platon ve Aristo'nun isimlerinden ara sıra bahsedildiği fakat asıl felsefelerinin incelenmediğini gerektiği belirtmektedir. Nikomokhas'a 'Etik'te Aristo yüz elli anayasayı ampirik olarak incelemesi nedeniyle felsefi ahlak ve siyaset incelemesi yapmasından dolayı daha çok övülmesi bunun bir örnekliliğini teşkil etmektedir. Bunların eleştirilerinin neredeyse tümü Oakeshott'un 'asıl şey ya da öz' dediğini kaçırmaktadır. Geçici, değişen hükümet biçimleri ile meşgul olmakla Cambridge müfredatı "dış görünüş ve biçim değişmelerinin arasında tamamen değişmeden kalan", devletin özüne asla ulaşamaz (Oakeshott 1924: 16-19). Oakeshott bu çalışmasında siyasete, ampirik ve tarihsel yaklaşımın daha felsefi bir yaklaşım için terk edilmesi gerektiği sonucuna varır: "Siyaset Bilimi ve Siyaset Felsefesi bu bağlamda ya aynı anlama gelir ya da bilim kelimesinin kayda değer bir anlamı hiç yoktur" (Oakeshott 1924: 10). 'A Discussion of Some Matters

Preliminary To The Study' (DSM) (Siyaset Felsefesi Çalışmalarına Giriş İçin Bazı Kavramların Tartışması) adlı uzun el yazmasında Oakeshott fikirlerini sosyal bütünlüğün tinsel birliğiyle geliştirir ve kişi ile toplum arasındaki karşılıklı bağımlılığı ortaya çıkarmak için kayda değer bir yer ayırır. Bradley ve Bosanquet'ten çokça yararlanarak, atomcu kişi/kendilik anlayışlarını eleştirir ve kişiliğin kendisinden başka her şeyden ayrı ve yalıtılmış olarak değil bütün olarak deneyimin birliğiyle tanımlanması gerektiğini iddia eder. Önceki diğer el yazmaları gibi 'DSM' siyasete dair felsefi incelemenin, bilimsel ve tarihsel araştırmalardan daha üstün olduğunu belirtmesi hususunda ayrı bir önem taşır. Felsefe, bilim ve tarihten farklı olarak şeylerin ya da olguların tam açıklamalarını yapar. Psikoloji, sosyoloji ve siyasal iktisat olguların sadece sınırlı ve eksik tanımlarını sağlar. "Siyaset felsefesi bilim değildir. Aksine siyasal yaşam olarak adlandırdığımız fakat en başından yeniden düşünmediğimiz sürece çok azını bildiğimiz kompleks şeylerin gerçek anlamına ulaşma çabasıdır" (Oakeshott 1925: 52). Oakeshott bugünkü siyasal yaşam çalışmalarında 'siyasal teori' ve 'sosyal felsefe' gibi ibarelerle neden olunan bilim ve felsefenin birbiriyle karşılaştırılmasından daha büyük bir hata olmadığını iddia eder (Oakeshott 1925: 56-59). Bu yaklaşımıyla aslında 'Experience and Its Modes'un ana konusunu ve hedefini ortaya koymaktadır.

Oakeshott'ın 1928 'Paskalya Perhizi' dönemi Cambridge'de verdiği ilk derste, ana amacını çok net bir şekilde ortaya koyduğu asıl argümanları bulunmaktadır. Dersin ana konusunu Oakeshott'ın, siyaset felsefesinin doğasına dair, siyaset ötesi soru ve siyaset hakkında felsefi düşünmeyi genellikle karıştırıldığı diğer düşünme yollarından ayırmakla ilgili temalar oluşturmaktadır. Bu felsefi olmayan yollardan en önemlileri, siyaset hakkında bilimsel (siyaset bilimi, sosyoloji, iktisat ve psikoloji de buna dahil) düşünme, tarihsel düşünme ve pratik düşünmedir. Oakeshott, bunların her birinin siyaset felsefesinin 'somut' yansımasına aykırı bir şekilde siyaset hakkında soyut birer düşünme şekli olduğunu gösterir. Bilim, kendisini şeylerin ölçülebilir ve sayılabilir yönleriyle sınırlar ve ölçülemez, tekil ve eşsiz olanı dışlar. Tarih, tekil ve eşsiz olanla uğraşır fakat o da soyuttur, çünkü tarihçi bağımsız objektif bir olgu ve olaylar serileri varsayar ve hiçbir şeyin tam bir açıklamasına ulaşamaz. Pratik düşünme ise sonu gelmeyen 'olması gereken'e mahkûm olup asla kararlı bir 'olan' da durup rahat bulamaz. Tüm bunlardan çıkarılacak ilk sonuç

bilimsel, tarihi ve pratik düşünmenin siyaset felsefesine katkıda bulunacak hiçbir şeyi olmadığı ve onun çıkarımlarını da eleştiremeyecek olmalarıdır. Oakeshott, bu nedenle çağımızın üç büyük indirgemeciliği; bilimsellik, tarihselcilik ve pragmatizmden siyaset felsefesini korumayı ve izole etmeyi amaçlar. Oakeshott, felsefenin pratik bir düşünme tarzı olabileceği fikrini tüm kariyeri boyunca reddeder. Geçmiş hiçbir siyaset felsefecisinin pratik bakış açısından kendisini kurtaramadığı kabul edilebilir bir durumdur. Yine de Oakeshott; Platon, Aristo, Hegel, Spinoza, Rousseau ve Hegel'i siyaset hakkında kısmen daha saf bir perspektifleri olması sebebiyle övülmeyi hak ettiklerini düşünür. Spektrumun diğer ucunda Harold Laski ve L.T. Hobhouse'yi felsefe ve pratik düşünme arasında ayırım görememe başarısızlıklarından dolayı da eleştirir (Franco 2004: 31-35). Bu eleştirilerini ve yaklaşım tarzını EM boyunca da sürdürür.

'Experience and Its Modes'in ortaya çıktığı yüzyılın başındaki entelektüel ortam, neo-pozitivizm ve neo-Kantçılık tarafından başlatılan "felsefenin asıl görevinin ve bilim ve tarihle olan ilişkisinin ne olduğu?" sorusu açısından felsefenin doğası üzerine olan tartışmayla ilgiliydi. Bu dönem içerisinde anlaşmazlığa varılan noktalar, farklı bilimlerin felsefi bir sentezini yeniden yapılandırmaya çalışan mantıksal pozitivizm ile felsefeyi *scientia scientiarum*'a (yani tüm bilimlerin bilimi) indirgemeye çalışan neo-Kantçı bir anlayışı içerir (Franco, 1990:3). Felsefe için pozitivist ve pragmatist ortamdaki asıl tehdit, bilim, tarih ve pratikle karıştırılması ve bunlara tabii kılınmasıdır. 'Experience and Its Modes'in girişinde; Oakeshott, 'bilimlerin birleşimi' ve *scientia scientiarum*'e atıfta bulunur ve bunları şu şekilde sorgular:

Yine de veri olarak kabul edilmeleri gereken bilimler ve geçerli bilginin değişmemesi gereken bir veri olarak anılan bilimler nedir? Eğer bilimlerle başlarsak, sonuç sadece bilimsel olmaktan başka bir şey olabilir mi? Bunlar ve bunlar gibi diğer sorular, eksiksiz ve tatmin edici bir deneyim dünyası arayışında, bilim tarafından teşvik edilen herhangi bir kimsenin düşünmesi gereken şeydir (Oakeshott 1933:2).

Oakeshott, felsefenin bu çağdaki temel sorusu olan görevini, 'bilimlerin sentezi' ya da *scientia scientiarum* gibi düşüncelerinden farklı bir şekilde cevaplamaya çalışmaktadır. Deneyimle ilgili ikinci derece bir yansıma türü olarak felsefe kavramından uzaklaşmak ister; bu, diğer deneyim biçimlerinin yöntemlerini,

amaçlarını ve sonuçlarını kesin, tartışılmaz, eleştirilmez şekilde kabul eden bir tür yansımadır. Onun için felsefenin, ‘bilim veya tarihin’ ötesine geçen kendi amaçları, yöntemleri ve sonuçları vardır. Felsefe, deneyim üzerindeki ikinci derece yansıma değil, yansıtıldığı her şeyi dönüştüren, değiştiren ve yok eden birinci dereceden yansımadır (Franco, 1990:15). Oakeshott için, deneyimin eksiksiz ve tatmin edici dünyası felsefedir ve “felsefe ortaya koyuluyorken, bu kendi için yapılmalıdır” (Oakeshott 1933:3). Yani, Oakeshott'a göre, mantıksal pozitivistin felsefedeki bilim otoritesine başvurma girişimi ile esasen uyuşmadığı görülen şey, diğerlerinin yanı sıra hem felsefenin kendi kendine bağımsızlığını hem de bilimin kendinden tutarlılığını yok edecek olan, felsefeyi bilimsel olan ile özdeşleştirme şeklinde kategorik bir hataya bağlı olmasıdır. Kısacası aslında ‘Experience and Its Modes’, modern felsefenin dönüm noktasına Oakeshott'ın cevabı olarak görülebilir ve pozitivism, tarihselcilik ve pragmatizm tarafından sunulan çözümleri takip etmek yerine felsefenin doğası sorununun alternatif bir cevabını bulmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, bu saf felsefi eserde Oakeshott, tarih, bilim ve pratiği, felsefenin anlamını açıklama eyleminde üç soyut deneyim biçimi olarak beyan eder. Çünkü felsefe kendi kendine bağımsız olacaksa, Oakeshott'a göre, pozitivism, tarihselcilik ve pragmatizmin sırasıyla savunduğu gibi, bilim, tarih veya pratiğe ilişkin otoritesine dayanmayan kendi kendini eleştiren düşünce olmalıdır. Fakat yine de felsefi kelime dağarcığı bir maskeli baloyu andırmaktadır. O, felsefede bir sistem oluşturma fikrine karşı olmuştur ve onun için, özgür düşünce, ispat veya tanımdan daha fazla entelektüel bir merak anlamına gelmiştir (Podoksik 2003:38-39). Bu nedenle, Oakeshott için felsefi bir çerçeve, onun daha ciddi politik uğraşına bir önsözden başka bir şey değildir. Bu önsöz, farklı dünya görüşlerinin analizidir.

‘Experience and Its Modes’ta bir yandan Oakeshott, pozitivismi, tarihselciliği ve pragmatizmi reddetmek suretiyle felsefenin kendi kendine bağımsızlığını sürdürmeyi amaçlamakta ve Bradley'den ilham alarak, özellikle de gerçeklik ve hakikat derecesi ile bağlantılı bir şekilde, tarih, bilim ve pratiği felsefeden arındırma yönünde, kendi kendine sınırlı ve şüpheli bir felsefe fikri geliştirmeye çalışmaktadır. Oakeshott'un diğer eserlerinde olduğu gibi ‘Experience and Its Modes’teki önerisi, bir söylem dünyasına uygun mantığın ‘kategorik açıdan absürt’ olan ‘*ignoratio elenchi*’ (mantık safsatasının) hatasını yinelemeden herhangi birine

uygulanamayacağı şeklinde temelci olmayan inançtır. Felsefi olmayan deneyim biçimlerinin birbiriyle, biliminkilerin tarihinkilerle ve tarihinkilerin pratiğinkilerle olan ilişkisi ile ilgilidir. Oakeshott, mantık safsatası adını verdiği, en ciddi zihinsel hata biçiminin, çeşitli deneyim biçimlerini ayrı ve farklı olarak sürdürmemekten ortaya çıkacağını düşünür. Bu nedenle, 'Experience and Its Modes'ta bunları ayırmak ve farklılaştırmak amacıyla büyük yer ayırmıştır. Özellikle, sadece 'Experience and Its Modes'ta değil aynı zamanda ilk makalelerinde ve incelemelerinde de tarihi, bilimin ve pratiğin, pratik hayatın bilim ve tarihin alakasız müdahalelerinden korumaya odaklanır (Franco 1990: 17). Oakeshott, hatanın her türüsünden en sinsi ve kötü olanı felsefenin deneyim tarzları ile ilişkilendirilmesi ve bir tarzın diğeriyle bağdaştırılmasının önlenmesi gerektiğini eseri boyunca sürekli sürdürmüştür. 'Felsefi deneyim' hiçbir zaman deneyim çatışmasının üzerinde durmaz; bu deneyimin bizatihi kendisidir. Aynı zamanda, alan ve savaş, her savaşta yenilmez olan şey ve güç, zaferin vaadi ve ölçütüdür (Oakeshott 1933:353). Franco, Oakeshott'ın 'Experience and Its Modes'taki "niyetinin eleştirisi, amacının ise felsefeyi ayrı bilimlerin yöntemleri, sonuçları ve otoritesinden kurtarmaya çalışmak; felsefeye sadece bir bilimin eki, tarihin bir parçası ya da pratiğin bir tamamlayıcısı rolünün ötesinde bir rol tanımlamaktır" (Franco 1990: 15) şeklinde ifade eder. Podoksik ise, Franco'nun analizlerine kısmen benzer ama yine de farklı bir şekilde eseri analiz etmiştir. Podoksik, Oakeshott'ın gerçekte, tamamen metafiziksel olan sorular hakkında fazla bir şey yazmadığını ve 'Experience and Its Modes'ta bile, felsefe hakkındaki bu tür bir tartışma, deneyim tarzları hakkındaki tartışmadan önemli ölçüde daha az yer kapladığını iddia etmektedir.

Ona göre Oakeshott bir 'idealist'tir, ancak idealizm geniş bir tapınma yeridir ve birçok farklı ve hatta çelişkili felsefi yaklaşımlar içerir. Bunların hepsi, sadece realiteyi yansıtmayan, aktif olarak yaratan varlık olarak görülen zihnin önceliğini savunmak için söylenebilir. Daha metafiziksel bir düzeyde, anlaşılabilir dünyası, anlaşılmaayanlar dünyasından daha üstün görülür (Podoksik 2003: 37). Kısaca eser, karşımıza dünyanın ne olduğu ve insanoğlunun onu nasıl anlayabileceğine ilişkin düşünceleri ortaya koymaktadır. Bununla beraber eser, 'Rationalism in Politics' ve 'On Human Conduct' adlı eserleri içerisinde bulunan ve ayrıca özeldede çalışmanın bundan sonraki ilerleyişini ve temel amacını ortaya koymaya çalışan politik alana

yönelik analizlerimiz için de bir temel sağlamaktadır.

Eser hakkındaki bu kapsamlı girişin ardından Oakeshott'ın ana argümanlarına geçebiliriz. Oakeshott'un felsefesi nihayetinde deneyimin doğası üzerine belirli bir görüşle bağlantılı olduğundan, bundan sonraki bölümde, önce deneyim teorisindeki, deneyim, hakikat, gerçeklik ve tarzlarının genel karakteriyle ilgili konuları öncelikli olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Bölümün konuları ele alırken de Oakeshott'ın pratik tarzı anlayışı bağlamında kalmaya ve çalışmanın genel konsepti dışına çıkmamaya gayret edilecektir.

1.3.1. Tek Bir Somut Bütün Olarak Deneyim

Oakeshott deneyimi, “içlerinde değişikliklerin ayırt edilebileceği fakat kesin ve nihai bir bölünmeye imkân vermeyen tek bir bütün” (Oakeshott 1933:10) olduğunu iddia eden (gerçeklikten ayrılamayan) bir görüş olarak ele alır. Deneyimde gerçeklik de ayrı parçalar veya bölümlerden oluşmaz. Sonuçta sadece bir deneyim ve bir gerçeklik vardır; tüm deneyimlerimizin ait olduğu yalnızca tek bir deneyim sistemi vardır ve bu deneyim sistemi, deneyimlerimizin ‘bütünü, toplamı’ olarak bir rakip düşünce değildir (Franco 1990: 21, Tseng 2003: 88). Deneyimi, nihai bir bölünmenin olmadığı tek bir bütün olarak ele alan Oakeshott'ın ana düşüncesinin, modern doğal felsefenin bilme tartışmaları için dayandığı deneyimin içinde olan bölünmelerin bazılarını itiraz etmek olduğunun farkına varmalıyız:İlki, düalizm, yani, deneyimleme ve deneyimlenen arasındaki, deneyim ve realite arasındaki, sübjektiflik ve objektiflik arasındaki bölünme ve benzerleri; ikincisi, farklı deneyim biçimlerine göre deneyimci bölünme, doğrudan ve dolaylı deneyim; ve üçüncüsü, deneyim ve önsezinin rasyonalist bölünmesi (Tseng 2003: 88). Bu nihai bölünmelere yapılan itirazlar aynı zamanda başta İngiliz ampirist deneyimciliğine karşı yapmış olduğu ardından ise Oakeshott'ı idealist deneyimlerden ayıran temel noktaları da belirlemektedir.

Oakeshott'ın felsefe fikri, nihai olarak insan deneyiminin yapısına ilişkin belirli bir görüş ile bağlantılıdır ve herhangi bir karışıklığa mahal vermemek adına, başlangıçta deneyimin, özneye ilişkin olan ve nesne veya gerçeklik karşısında duran bütünün bir parçasına atıfta bulunmadığını belirtir. Tüm bu özne ile nesne arasındaki, deneyim ile gerçeklik arasındaki ikilikleri reddeder. ‘Deneyim’, hem özne hem de

nesneyi içine alan bütünü temsil eder ve gerçeklikten ayrılamaz (Franco, 1990:21).
Oakeshott;

Deneyim, analizin ‘deneyimleyen’ ve ‘deneyimlenen’ olarak ikiye ayrıldığı somut bütün anlamına gelir. Deneyimleyen ve deneyimlenen ayrı ele alındığında anlamsız soyutlamalardır; çünkü aslında ayrılamazlar. Örneğin; algılamak, algılanan bir şeyi içerir, talep edilen bir şeyi talep eder. Bir taraf diğerini belirlemez; bu ilişki kesinlikle neden ve sonuç biçiminde değildir. Deneyimlenen varlığın karakteri, en net anlamda, deneyimlendiği biçim ile bağıntılıdır. Bu iki soyutlama, tamamen bağımsız bir biçimde, birbirlerine dayanır ve tek bir bütünlüğü oluşturur (Oakeshott 1933: 9).

Bu anlayışıyla Bradley’in deneyim algısını yansıtmakta ve kitabının tamamında keşfetmeyi amaçladığı deneyimin temel anlamını ifade etmeye yönelik Oakeshott, burada felsefi idealizmin merkezi prensiplerinden biri olarak düşünülebilecek şeyi tekrar vurgular: Deneyim, nesnelere kendilerini deneyimleyen varlıktan bağımsız olmaması; aslında bir bakıma fikir veya düşünce tarafından oluşturuluyor olmalarıdır (Franco 1990: 21). Oakeshott, ısrarla, bireysel deneyimlerin “sabit ve bitmiş birimler değil yalnızca eklenecek olanlar veya birbirinden çıkarılacak olanlar” olduğunu vurgular. “Deneyimler birbirlerini yok edebilir, birbirlerini çoğaltabilir, birleşebilir, değişim, dönüşüm ve düzenleme geçirebilir” (Oakeshott 1933: 348). İlk olarak, tarih, bilim ve pratik gibi ayırt edilebilen deneyim tarzlarının, deneyimcinin düşünebileceği ayrı deneyim bölümlerine tekabül eden ayrı deneyim türleri olmadığını, daha ziyade her birini karakterize eden koşullarca modifiye edilen tek deneyim bütünü olduğunu ileri sürmektedir. Oakeshott’ın ruhunda tek bir gerçeklik, tek bir deneyim sistemi vardır ki deneyim biçimleri de bilgilerin ‘toplamları’ değil bazı açılardan dünyayı bir bütün olarak ele almanın farklı yollarıdır.

Oakeshott’ın önerdiği görüş, düşünce ile duyu, algı, istem, sezgi veya his gibi daha ‘dolaysız’ ya da basit deneyim biçimleri arasında mutlak veya kesin bir ayrım olmadığıdır. Düşünce sadece belirli bir deneyim biçimi değildir; nihai olarak deneyimden ayrılamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, deneyim hiçbir nihai veya mutlak ayrıma izin vermez ve her yerde deneyim, düşünceyi ya da yargıyı içerir. Basit bir örnek olarak, “gerçek deneyimde olduğu haliyle sarı, farklı ve benzer olarak aynı veya dereceli şekilde algılanan önceki deneyim ile bağlantılı olarak karakterizedir” (Oakeshott 1933: 13). Eğer ilk başta sarı kavramını tanıımıyorsam,

diğer insanların onu görüp görmemesine bakılmaksızın, gördüğüm şeye aslında sarı deme konusunda bir fikrim yoktur. Fakat bir şeyi sarı olarak görüyorsam, aynı zamanda onu mavi veya kırmızı olarak da görmemeliyim. Sarı kavramının daha kompleks bir birliğine, bir nevi renk birliğine (yani genellik) bağlantılı olabileceği önceki deneyimimde böyle bir ilişki olmaksızın, bir şeyi sarı olarak deneyimlemek mümkün değildir. İkincisi Oakeshott'ın söylediği gibi, sarı kavramı ile 'bu sarıdır' yargısı arasında yapılabilecek güvenilir bir ayırım yoktur. En azından deneyimleme bilinçliliği ima eder ve yalnızca 'bu' ifadesi bir hiçlikten ibarettir. Nihayetinde, 'bu sarıdır' ifadesi aslında "bunun sarı olduğunu anlayabiliyorum" anlamına gelir. Bir şeyin farkına varılması onun tanınması olduğundan, deneyimin bir düşünce olduğunu vurgular. Tanıma eylemi, yargılama, çıkarım, yansıma ve buna bağlı olarak düşünceyi içerir (Oakeshott 1933: 14). Bu nedenle Oakeshott deneyimin düşünceyi içerdiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre ancak tanıdığımız şeyleri algılayabiliriz. Düşünce olmadan yargı imkânsızdır (Oakeshott. 1933:16). Sonuç olarak, Oakeshott deneyimi tek, homojen bir bütün olarak, düşünce içerdiğini belirterek ele alır.

Ampirist deneyimcilik, bilginin hammaddesi duyu (doğrudan deneyim) olduğundan, yansıtılmamızdan (dolaylı deneyim) ayırt edilebilen "deneyimin bir ön düşünme aşaması" olduğunu savunur. Deneyimciler için, duyu olarak deneyim ve düşünce olarak deneyim arasında son bir bölünme vardır ve dolayısıyla duyu, düşünme ve yansıtılmadan daha az bağımsız bir deneyim biçimidir. Bu noktayı vurgulayanlar arasında, Oakeshott'ın deneyimdeki bu tür bir bölünme biçiminin kökenine saldırmak için hedef aldığı kişi özellikle Locke'dur (Tseng 2003: 89). Fakat aynı zamanda, dolaysız ve dolaylı deneyim arasındaki bölünme, başlangıç için bazı ham maddelere ihtiyaç duyan bir zihinsel süreç olarak bilgiye ilişkin belirli bir epistemolojik öncülün varlığında gerçekleşir ki Oakeshott bu bilgi teorisini şu şekilde nitelendirir: "Bu bir duvar örerken, tüm tuğlaların birbirinin üzerine koyulması gerektiği, hiçbirinin doğrudan zemine koyulmaması gerektiğini söylemek gibidir" (Oakeshott 1933: 18). Aslında bu, deneyimin bir yerde başlaması gerektiği ve düşüncenin aracılık içermesi durumunda, düşünceyle başlayamayacağını söylemek gibidir.

Düşünce kendisini hayata geçirmek için hammaddeye gereksinim duyar mı? Düşünce içerisinde inşaatçının tuğlasına benzer bir şey var mıdır? Oakeshott'ın buna

dair şüpheleri vardır, çünkü düşünmede ‘orada duran’ bir hammaddeye ihtiyaç yoktur (Tseng 2003:92). Oakeshott düşünme açısından gerekli ‘dışarıda’ bir ham madde olmadığını savunur. Bunun yerine Platon’un ‘Theaetetus’ (Diyalog) eserinden esinlenerek, şu şekilde kendi metaforunu oluşturur: Düşünmek “vahşi kuşları yakalamak, deneyim dışındaki şeye (yalnızca duyu şeklindeki nesnelere gibi) ulaşmak değil zihin kafesinde halihazırda mevcut evcil kuşları yakalama sürecidir” (Oakeshott, 1933: 19). Düşünmek, duyu verilerinden, mevcut duygular veya algılar ile başlamaz, daha ziyade zihnimiz içerisindeki bir fikir dünyası ile başlar (Tseng 2003: 92). Oakeshott'a göre, “deneyimde ilk başta belirli olan şey tek ve kayda değerdir, birden fazla değildir. Düşüncede belirli olan ise kendimizi bilincin ilk anlarında bulduğumuz karmaşık bir durumdur. Dolaylı veya sofistike olana karşı dolaysız veya ‘doğal’, hiçbir şey yoktur; yalnızca sofistikasyon (karmaşıklık) dereceleri vardır” (Oakeshott 1933: 20). Düşünce olmadan doğrudan bir deneyimin olmayacağını ileri süren Oakeshott, “doğrudan hissedilen acı aslında hissedilir. Önceki deneyimle bağlantı kurularak, farklılıkları ya da benzerlikleri ya da ne derecede olduğu tanımlanır (Oakeshott 1933:26), böylece “deneyimin içinde yorumdan ayırt edilebilecek orijinal bir şey yoktur” (Neill 2010:21) şeklinde ampiristlerin deneyim açıklamasını çürütmektedir. Bradley'in izinden giderek Oakeshott'ın önermek istediği görüş, deneyimdeki şeyin daima bir dünya olması, bir idea dizisi ya da bir idea koleksiyonu olmamasıdır.

Oakeshott'ın deneyimde verilen şeye ilişkin olarak dikkatimizi çekmek istediği asıl nokta, verilen şeyin dolaylı veya idealardan oluştuğu gerçeği değildir. Aktarılan kısım, verilenin bir diğer yönünü vurgulamaktadır. Verilen şeyin sadece dolaylı olduğu değil aynı zamanda tek ve önemli, bir tane ve çoğul olmamasıdır. Burada vurgulanan şey, Oakeshott'ın kritik ‘dünya’ algılamasıdır (Franco 1990:23). Oakeshott'ın iddiaları, Hegel'in Kant'ın yeniden gözden geçirilmesiyle başlanılan ve Dilthey, Green, Bosanquet ve daha pek çok kişi tarafından geliştirilen bir görüşünü kuvvetli bir şekilde yeniden dile getirir. Bu düşünürler tarafından takip edilen tümevarım çizgisine göre bütün deneyimler düşüncüyü içerdiği için deneyimlenmiş dünya düşünce tarafından oluşturulmuş bir dünyadır. Oakeshott'ın ifadesiyle, “bu bir idealar dünyasıdır”. Burada, İngiliz idealizmi literatüründe zaten yaygın olan bir ‘sınıf’ teriminden farklı bir ‘dünya’ kavramını adapte etmiştir (Nardin 2001:20). Bu

idea dünyasını “karmaşık bütünleyici bir bütün ve sistem anlamına gelir; bir dünya olduğunda, bir bütünlük vardır” (Oakeshott. 1933:28) şeklinde belirterek karakterize eder. Ancak söz konusu idea dünyası olduğu gibi kalamaz. Dönüştürülmek için vardır. Başka bir deyişle, söz konusu şey asla olduğu gibi kabul edilemez, asla tatmin edici değildir (Oakeshott, 1933: 28-29). Bu düşüncesi, söz konusu dünyanın eleştirel bir tavır sonrasında dönüştürüldüğü ve dönüşüm süreci sonrasında daha bütünleşik yeni bir idea dünyasının oluştuğu anlamına gelmektedir.

Bir fikri kabul etmek veya reddetmek, bu nedenle, üzerinde durduğumuz düşüncenin idea sistemine uyup uymadığı ve onu anlamaya çalışıp çalışmadığımız hakkında yargıda bulunmaktır. Bir fikri kabul etmek bu sistemde çelişkilere neden oluyorsa, çözülmeyi__bekleyen tutarsızlıklarla yüz yüze olunduğu anlamına gelmektedir. Anlamaya çalışmak, daha fazla soruşturma yapılmasını gerektiren tutarsızlıklar olmaksızın bir anlama ulaşarak ‘deneyimde memnuniyeti’ sürdürmektir. Bir idealar sisteminde çözülmemiş sorular ya da bunun dışında kalmış deneyim bakış açıları varsa tutarsızlık ve memnuniyetsizlik de vardır (Nardin 2001: 21). Bu insanların belirli idea dünyasıyla ilgili olarak daima eleştirel bir tavır takınması gerektiğini ifade eder. Söz konusu durumdan yola çıkarak, insanlar, ulaşılması gereken şeye dönmelidirler. Elde edilen başarı, eksiksiz olan ve kendisini sürdürebilen olarak tanımlanır. Bahse konu idea dünyası dönüştürülür ve elde edilen, ulaşılan dünya başlangıç noktasından daha kapsamlı bir dünya ya da daha eksiksiz bir dünya haline gelerek farklılaşır. Bütün ya da idea dünyası bu şekilde dönüştürüldüğünde, bunları oluşturan unsurların tamamı da değiştirilir. Bu, söz konusu durumu dönüştürürken elde edilecek olanın daha bütünleşik bir dünya olduğunu ima eder (Oakeshott 1933: 29-31). Yani, söz konusu idea dünyası daha bütünleşik bir bütün olarak yeniden düzenlenir. Elde edilen birlik her zaman Oakeshott’a göre söz konusu şeyin içerisinde bulunacaktır.

Söz konusu şey bu yeni ve üstün birliği içerir, elde edilenin yeniden düzenlenmiş dünyası olabilmesi için daha tutarlı bir şekilde üzerinde durulması gerekir. Deneyimde verili dünya örtük/üstü kapalı/ima edilen ve eksikse bile ‘birlik’ olarak nitelenir ve hiçbir şey basitçe ayrı, eşsiz, izole ve önemsiz değildir. Joachim gibi Oakeshott da bir sınıfa ait olan birlikten dünyaya ait olan birliği ayırır. Bir sınıfın birliği bir tikeller toplamından ortak bir ögenin soyutlanmasıyla varılan bir öz

ya da ilkede yatar. Kısaca soyut tümeldir. Diğer yanda dünyanın birliği onu oluşturan tikellerden soyutlama olmayıp bunun yerine kendi ortak uyuşmalarındaki tikellerden başka bir Şey değildir (Franco 2004: 41). “İçindeki her oğenin zorunlu olduğu, hiçbir oğenin bir diğer oğeden daha önemli olmadığı, hiçbirinin değişime ve yeniden düzenlemeden muaf olmadığı” sistem/dünyadır. Düşünceler dünyasının birliği herhangi bir sabit fikirle uyuşmada ya da onunla uzlaşmalarında değil kendi uyumunda yatar. Kendi oğelerinin ‘içinde’ ya da ‘dışında’ değil deneyim için tatmin edici oldukları sürece idea dünyasının oğelerinin özellikleridir (Oakeshott 1933: 32-33).” Oakeshott’un ifadesiyle, bu “belirli bir idea dünyasının, sonuçlarının aydınlatılmasıyla her zaman büyüdüğü” anlamına gelir. Aslında burada Oakeshott, deneyim birliğinin sabit bir nokta etrafında dönen, sadece soyutlamalar içeren, her unsurun vazgeçilmez olduğu, hiçbirinin diğerinden daha önemli olmadığı ve hiçbirinin değişime ya da yeniden düzenlenmeye karşı direnmediği bir dünya ya da uyumlu bir birliktelik (Oakeshott 1933: 33) olarak ele alır. Bir dünya ya da sistemde tümel ve tikel ayrılmazdır; tümel kısaca ‘somut-tümel’dir (Franco 2004: 42). Oakeshott burada bu kavramı kullanmasa da ‘dünya’nın birliği’ başlığı altında teorileştirdiği Şeyi idealist somut tümellik kavramı olduğu gayet açıktır

Oakeshott, idealizmin epistemolojik oğlculuk özelliklerini paylaşmakta ve aslında bu oğlculuğu birçok idealistten daha ciddiye almaktadır. Örneğin Hegel’in bilginin zamanla daha mkemmел tutarlılıkla elde edildiği teleolojik görüşünü eleştirir. Anlama, deneyimle tam bir tutarlılığa doğru ilerleyici giden bir Şey değildir, daha sonra gelenlerin, mutlaka daha önce biten Şeyden daha yakın bir dizidir ve eksiksizlik ile tutarlılık idealleri tarafından yönlendirilen bir etkinlik, her zaman gözden geçirilebilir ve dolayısıyla daima geçici bir etkinliğin sonucudur (Nardin 2001: 22). Bunun anlamı, söz konusu Şeyin hem eşzamanlı olarak korunmuş hem de elde edilene dönüştürülmüş olması demektir (Oakeshott 1933: 37). Ayrıca Oakeshott söz konusu Şeyi dönüştürme sürecinin teleolojik olarak anlaşılmayacağına dikkat çekiyor. Yani, dönüşüm süreci zaten sabit ve kararlı bir sona doğru ilerlemek değildir. Daha ziyade, bu süreç, söz konusu idea dünyasının imalarını veya sonuçlarını takip etmektedir (Oakeshott 1933: 35). Oakeshott’ın bu birlik konusuyla ilgili değindiği son önemli nokta, bir fikir dünyasının birliğinin tutarlı bir yapıya sahip olması ve tek bir fikre uymasına dayanmasıdır. Yani, ideaların kendisine göre

düzenlendiği hiçbir fikir yoktur. Gerekli olan tek şey idea dünyasının tutarlı ve kendi kendini sürdürebiliyor olmasıdır (Oakeshott 1933: 32). Deneyimin, tek bir bütün ve tutarlı olması onun aynı zamanda da bir gerçek olduğu anlamına da gelmektedir.

Oakeshott'ın deneyim felsefesiyle ilgili diğer tartışma alanları ise deneyimin hakikat ve gerçeklik boyutlarıdır. Oakeshott, hakikatin ve gerçeğin bir deneyimle bağıntılı olduğunu ileri sürer. Oakeshott'a göre, "gerçekler asla gözlemlenemez, hatırlanamaz veya bir araya getirilemez, gerçekler her zaman yapılıdır" (Oakeshott 1933: 46). Bu temelde, Oakeshott, gerçeğin deneyim dışında harici bir standart değil, deneyim ile dahili bir koşul olduğunu savunur, ki bu, içinde dünyanın kendisi için tatmin edici olduğu deneyim dünyasının koşuludur. Diğer bir deyişle, hakikatin kendisi düşünme dışında bağımsız bir kategori değil, deneyimin tadını çıkardığı göreceli bir tatmin derecesidir. Deneyim dünyasının kendisi hariç hiçbir şey, hakikatin belirleyicisi değildir; hakikatin oluşturulabileceği hiçbir harici yol yoktur. Bu noktada hakikatin nerede bilinebileceğini sormak anlamsızdır. Hakikat olmadan düşünme olamaz; düşünme olmadan hakikat olamaz (Tseng 2003: 93). Bunun anlamı, herhangi bir deneyim hakikatini ölçmek zorunda olduğumuz tek kriter, sahip olduğumuz diğer deneyimlerle ne kadar uyumlu olduğunun göstergesidir ki bu şekilde "deneyim her zaman uyumlu idealar dünyasıdır (Neill 2010: 21). Oakeshott ayrıca, hakikatin tek ölçütünün 'tutarlılık' olduğunu öne sürmektedir: "Bilgi her zaman tutarlı bir idealar sistemidir, bilgi deneyimde neyin kabullenilmesi zorunlu ise onda, deneyimde neye yönlendirilirse ve neyde tatmin bulursa onda oluşmaktadır" (Tseng 2003: 94). Oakeshott'ın hakikat anlayışı aynı zamanda onu gerçeklik ve deneyim ilişkisine götürmektedir. Burada yine deneyimin gerçekle eşdeğer olduğunu belirtir. Gerçek ile deneyim arasında ayırım yapmanın mümkün olmadığını, tıpkı deneyimin bir idea dünyası olması gibi, gerçekliğin de böyle olduğu; gerçeğin, somut tutarlı bir idea dünyasından ayrı düşünmenin imkansızlığını belirtir. Aynı zamanda tek bir sistemdir ve yalnızca bir bütün olarak gerçektir. Bu şekilde, mükemmel ve eksiksizdir. Bu nedenle, düşünülmesi gereken şey gerçekliktir.

Bilgi, eğer çelişkiyi önleyecek olursak, gerçeğin evreninde yerini alması gerekir ve gerçeklik, bilgi evreninde bulunmalıdır. Çünkü, eğer deneyim herhangi bir anlamda gerçek değilse, o zaman hiçbir şey gerçek olamaz ve dolayısıyla gerçek dışı bir şey de olamaz. Ve gerçeklik bilgiden koparılsa kendini hiçlik durumuna, boş bir konsept, anlamsız veya önemsiz bir fikre bırakmalıdır (Oakeshott, 1933: 50).

Oakeshott'ın buradaki gözlemi, aynı zamanda idealizmin merkezi doktrininin yeniden ifadesidir: zihin (deneyimleyen), nesnelere (deneyimlenenlerden) asla bağımsız olamaz: Gerçek olmak düşüncede olmaktır, düşüncede olmak gerçek olmaktır. Deneyimde, düşünce ve gerçeklik tek bir bağlamda verilen unsurlardır (Tseng 2003: 95). Gerçeklik olarak adlandırdığımız şey, var olan gerçeklerin toplamı, tanımlanmış bilgileri bir fikirler sistemi içinde çözerek ulaştığımız sonuçların kümülatif sonucudur ve bu yüzden de bizim için caziptir. 'Olay', 'şey', 'nesnellik', 'hakikat' ve 'gerçek' gibi kelimeler, deneyimin ötesinde bir şey değil, deneyimin ta kendisidir. Deneyim basitçe yaşanmaz, düşünce tarafından ortadan kaldırılamaz; zaten ve kaçınılmaz olarak, farklı deneyim anlarında anlaşılacak şeylerden oluşan özneler arası bir dünyadır. Hiçbir şey deneyimden bağımsız olarak düşünülmediği için, bilgi, çeşitli düzen içinde örgütlenmiş bir deneyim olarak görülmelidir. Bu bilgi birikimi değil, gerçek dünya olarak yaşadığımız şeylerde tutarlılığın başarısıdır (Nardin 2001: 25). Gerçek, esasında, bir fikir dünyası ise, gerçeklik, her deneyimde verileden başka bir şey değildir. Bu noktada Oakeshott; deneyimde elde edilen ve tatmin edici olan şeyin gerçeklik olduğunu öne sürer. Deneyim açısından ise tatmin edici olanın her zaman tutarlı bir idea dünyası olduğu gerçeği göz önüne alındığında; gerçeklik böylece ideaların, yani varlıkların tutarlı bir dünyasıdır. Bu tek bir sistemdir ve yalnızca bir bütün olarak gerçektir (Tseng 2003: 97). Oakeshott şöyle devam eder:

Gerçeklik, düşünmek zorunda olduğumuz şeydir ve düşünmek deneyimlemek olduğundan ve deneyimlemek anlamı deneyimlemek olduğundan, gerçek her zaman bir anlam taşır veya akılcıdır (Oakeshott 1933: 58).

Gerçekten uyumlu ve eksiksiz/tam olan bir deneyim, deneyimin bütününi karşıladığı anlamına gelmektedir. Bundan daha az şeyin ise kısmi, bitmemiş ve soyut olduğunu savunmaktadır (Neill 2010: 21). Buna göre, gerçekliğin doğasında olduğu gibi Oakeshott da kendi mottosunu şu şekilde dile getirir: "Sahip olduğumuz her şey anlamların dünyasıdır (Oakeshott 1933: 58). "Anlamı olan ne varsa, ona tam anlamını verirsek, gerçek olur ve gerçek olan ne varsa, bir anlam taşır" (Oakeshott 1933: 61). Oakeshott için bir nesne daima bir bilinç nesnesidir ve deneyim tarafından dokunulmaz olan gerçeklik, bilinemez ve dolayısıyla bir çelişkidir. Gerçekliğin

nesnel bir deneyim dünyası olduğunu öne sürerek Oakeshott, gerçekliğin deneyimde zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu belirtir. Gerçeklik, düşünülen değil, düşünmek zorunda olunan olgudur. Gerçeklik olmaksızın düşünme, düşünme olmaksızın bir gerçeklik yoktur (Tseng 2003: 98). Öznellik-nesnellik sorunu için Oakeshott'u şu sonuca varır:

Özne ve nesne deneyimden bağımsız unsur ve kısımlar değildir: birbirlerinden ayrıldığında soyutlamalar halinde bozulan açılardır. Her deneyim, bunların birliğidir ve bu iki kısma yönelik de incelenebilir ancak sadece onlar arasındaki bir ilişkiye asla indirgenemez. Bir nesne, deneyimden bağımsız bir şey değildir, fakat yalnızca düşünmek zorunda olduğum ve bu yüzden şeydir ve bu yüzden gerçektir. Özne olan ben bu nesneye aitim ve kendi bedenim veya yalnızca bir psikolojik özne, dünyamın bir unsuru veya kısmı değil, bütün olarak kendi dünyamdır. Ve benim dünyam bir nesnelere dünyasıdır. Özne, benim dünyama ait değildir, o bizzat benim dünyamdır (Oakeshott 1993: 60).

Deneyim, hakikatin ve gerçeğin ayrılmadığı, deneyimlenen her şeyin belirli bir hakikat derecesine sahip olduğu ve kısıtlı bir gerçeklik bakış açısına gönderme yapan bir idealar dünyasıdır. Şimdiye kadar, deneyimde; “tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşma yönünde bir hareket olduğunu” gördük. Fakat herhangi bir belirli noktada, Oakeshott’a göre, bu hareket ‘tıkanabilir’ ve tıkanma noktasında ayrı bir idea dünyası inşa edilebilir. “Deneyimde, tutarlı fikirlerden oluşan mükemmel şekilde uyumlu dünyaya ulaşma çabası veya soyut fikirler barındıran kısıtlı bir dünya inşa etmek veya keşfetmek amacıyla ana akımdan sapma alternatifi olduğunu” (Oakeshott 1933: 70-71) belirtir. Deneyimdeki tıkanmadan kaynaklanan böyle bir idea dünyasını Oakeshott bir deneyim ‘tarzı’ olarak adlandırır (Spinoza’nın ‘temel’ veya bağımsız ve ‘şekilsel’ veya bağımlı” arasındaki ayrımına atıf yaparak). Buna ‘tarz’ diyerek, bir idea dünyasının ayrı bir deneyim türü olmadığı, belirli bir noktada tıkanan ya da değişen deneyimin bütünü olduğu gerçeğine dikkatleri çekmek ister (Franco 1990: 26). ‘Bilim’, tarih ve pratik, deneyimin bütünselliğine yönelik farklı bakış açılarını oluşturmaktadır. Bu tarzların kendi aralarında bir ilişki söz konusu olduğu gibi bütünün kendisiyle de farklı ilişki biçimleri vardır. Diğer başlık altında da bu üç deneyim tarzının birbiri ve felsefi deneyim ile olan ilişkisini daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.3.2. Deneyim Tarzları Ve Tarzların Felsefi Deneyimle İlişkisi

Daha önce de değinildiği gibi Oakeshott için, deneyimle, tutarlı bir idea dünyasına ulaşmaya yönelik bir eğilim var. Fakat, Oakeshott ilerledikçe, belirli bir noktada bu hareket tıkanabilir ve bu tıkanma sonucu soyut bir idea dünyası, bir deneyim tarzı oluşturulur. Bununla beraber, bu hareket sık sık tatmine ulaşmada bekleneni veremeyebilir. Bunun nedeni ise başka bir şeye ulaşmasıdır yani belirli bir derecede tatmin edici olana. Kısacası, tatmin kriterlerini tam olarak yerine getirme yeterliliği, tamlık olmadığı sürece bir deneyim tarzı ortaya çıkaracaktır (Tseng 2003: 99). Diğer idealistler gibi Oakeshott da bu tarzları, belirli fenomenlerle alakadar olmak için tasarlanmış anlayış yöntemleri olarak değil, daha ziyade tamamen bir bütün olmakta yetersiz olan deneyimi anlamaya yönelik girişimler şeklinde görmektedir. Örneğin 'bilim' sadece doğal (insana ait olmayan) olguları analiz etmek için tasarlanmış entelektüel bir disiplin değildir. Daha ziyade nedensellik ve nicelikle ilgili belirli varsayımları aşmayan tam bir uyum elde etme girişimidir (Neill 2010: 22). Bunun gibi tarih ve pratik'de kendi alanlarına yönelik bir uyum elde etme girişimidir.

Bu tür bir tamlık ulaşılsa bile nadirdir. Genelde, deneyim, tam tutarlılığa ulaşmak için tamamen sürdürülen bir arayış değildir, belirli bir noktada duraklar. Bir duraklama meydana geldiğinde, bazen, belirli ön varsayımlarla sınırlanmış, homojen bir idealar dünyası ortaya çıkar. Bu, gerçeğin bütününe kavramaktan yoksun, soyut bir deneyim dünyasıdır. Bu duraklama, deneyimi 'değiştirir' ve bu Oakeshott tarafından bir 'tarz' olarak adlandırılır. Bu, homojen fakat tam olmayan bir deneyim biçimidir. Bir gerçeğin parçası değildir; gerçeğin bütününe, sınırlı bir bakış açısından ulaşma teşebbüsüdür ve bu yüzden başarısızlığa uğramış bir teşebbüstür. Somut deneyime bağımlıdır ki bu da tutarlılığının ölçütüdür, fakat buna herhangi bir katkı yapmaz. Deneyim tarzları birbirleri ve somut deneyim olan felsefe ile ilgilidir (Podoksik 2003: 40). Bu yüzden 'Experience and Its Modes'ta tarzlar arasındaki mantıksal ayrımlara ve bazı genel kategorik hata biçimlerini eleştirmek için önemli bir yer ayırır.

1.3.2.1. Deneyimin Üç Tarzı

Oakeshott'ın 'Experience and Its Modes' kitabı, dönemin neredeyse tüm eleştirmenlerin dikkatini çekmiştir. Fakat incelemelerin genel tonu, onun kabul edilen etki kaynaklarının ötesine geçen ve bunlarla üstü kapalı çekişmeye giren çok orijinal bir idea geliştirdiğidir. W.G. de Burgh'e göre, tarzlar teorisi, "Oakeshott'ın, en kayda değer şekilde Hegelci gelenekten saptığı felsefesinde en çarpıcı ve özgün özelliğidir" (Burgh 1934: 147). S. Lamprecht, mutlak idealizmin geleneklerinden devralınan çerçevenin 'basmakalıp' olduğunu söylerken, tarzlar teorisine atıfta bulunarak, o kadar da basit olmadığında ısrar eder (Lamprecht 1934: 163). G.O. Wood, duraksamış tarzlar ideasının tamamen özgün olduğunu, "sadece Hegelci olmadığını, aynı zamanda Bradleyci de olmadığını" vurgulamıştır (Wood 1934: 294). Onlar, çalışmanın somut deneyimi incelemesindeki açık iddiası ve soyut tarzlar teorisinde bulunan özgünlük arasındaki gerilimi fark etmişlerdir. Genel felsefi çerçeve, özellikle anlaşılır olarak görülmesi de tarzlar fikri büyük ilgi çekmiştir (Podoksik 2003: 43). Oakeshott'ın iddialarının anlaşılır görünmemesindeki temel sorun, somut idealar dünyasına ulaşmada ortaya çıkabilecek aksaklıklardır ki şu şekilde dile getirmektedir:

Deneyimde, kısıtlı bir fikir dünyası inşa etmek ve keşfetmek mükemmel bir uyumlu somut fikirler dünyasına yol almak veya ana akımdan sapmanın bir alternatifi her zaman vardır. Deneyim karakterinin tüm yükümlülüklerinden, açıkça ve bir bütün olarak görme ve tanımlama girişi, tanımlamanın soyut tatmini için çevrelendiğinde kaçırır (Oakeshott, 1933: 70).

Deneyim tarzları, deneyimin bütünlüğünün sınırlı bir görünümüdür. Bunun anlamı, tam tutarlılığa ulaşamadığında bir tıkanma veya deneyim değişikliği olmasıdır. Bu değişikliği ve tıkanmayı şu şekilde vurgular: "Bu tıkanmalar, deneyim denizinde bir ada değil, ancak deneyim toplamının sınırlı bir görünümüdür. Kısmi değil, (gerçek anlamda) soyuttur. Gerçekten deneyim içerisinde 'parçalar' veya ayrı deneyim 'yolları' yoktur" (Oakeshott 1933: 71). Bu bütünlük ve tutarlılık eksikliği de deneyim tarzlarının soyutlamalar olduğu anlamına gelir. Oakeshott deneyim tarzlarının somut ve tutarlı bütünlükten ayrıldığını ele aldıktan sonra, başka bir deyişle, soyutlamalar oldukları belirlendikten sonra, tıkanma noktasında ayrı bir idea dünyasının kurulduğunu belirtir. Bu ayrı, soyut idea dünyaları ya deneyimin bir

tıkanması ya da sınırlı bir bakış açısıyla bütün olarak anlaşılabilir (Oakeshott 1933: 73-74). Deneyimin mutlak karakteri ile ilgili bu idealar ve deneyimin bazı tarzlarının deneyimin tümlüğünden yoksun olabileceği gerçeği ile Oakeshott'ı idealist gelenek içerisinde özgün bir kimliğe ulaştırır.

Genelde idealistler, sadece deneyimin önceden varsayılan spirüal birliğine atıfta bulunmuşlardır. Bradley, öncelikle ve her şeyden çok bir metafizikçidir ve onun için, zevk ve acı, duygu, irade vs. gibi tarzlar, sadece 'Mutlak'ın farklı görünümleridir. Her bir görünümü 'bütünün birliği için esas' olarak görmüştür, o kadar ki, herhangi bir unsur veya elemandan yoksun olan Mutlak, değersiz olarak adlandırılabilir. Collingwood ise, aynı zamanda, her bir deneyim biçiminin göreceli değerini de kabul etmiştir, bununla, sanat, din, bilim, tarih ve felsefeyi kasteder. Her bir biçim, bütüne katkıda bulunur. Buna rağmen, Bradley'den farklı olarak, Collingwood, bu deneyim biçimleri hiyerarşik sıraya koymuştur, bunları, düşüncenin gelişim sürecinde gerekli aşamalar olarak görür. Oakeshott, Collingwood'un görüşünü reddeder ve Bradley gibi, deneyimin tarzları için bir hiyerarşi olmadığını savunur. Yine de Bradley'den ayrılarak, herhangi bir tarzın bütün için şart olmadığını düşünür. Oakeshott, soyutlamaların 'üstesinden gelmek için' bu tarzların detaylı ancak sadece genel olmayan bir anlatımını sunmanın gerekli olduğu konusunda ısrarcıdır (Podoksik 2003: 40-41). Bu sebeple Oakeshott sınıflandırılması mümkün olmayan ve tek bir çalışma alanına mahkûm edilemeyecek kadar da geniş bir perspektife sahiptir.

Deneyim (veya gerçeklik) parçalara bölünemez; ancak soyut açılardan görülebilir. Oakeshott'ın ısrar ettiği ve onları 'tarz' olarak adlandırarak dikkati çekmek istediği şey; aslında felsefi olmayan bu idea dünyalarının soyut karakterleridir. Değişim açısından felsefi olmayan deneyimin farklı formlarını düşünmek, onları soyutlama açısından düşündürmektir (Franco 1990: 27). Değişikliğe uğramak bir tarzın deneyim olma özelliğini bıraktığı anlamına gelmez; ancak sadece, bazen deneyim kriterlerini en eksiksiz biçimde anlamamada başarısız olduğu anlamına gelir. Bu deneyim tarzlarının, deneyimin tipleri ya da çeşitleri anlamına gelmesi değildir; zira deneyimde nihai bir bölünme yoktur. Deneyimde sahip olduğumuz tek şey "birden çok olma değil tekliktir". Bu 'tek' olanın tam karakterinden yoksun her ne olursa, onun spesifik bir türü olmaktan ziyade başarısız

olmuş bir deneyim türü olmasıdır (Oakeshott 1933: 71). Bu durumda deneyim bütünselliğine karşı kısıtlı bir bakış açısından yaklaşmak anlamına gelecektir ki bu durum farklı deneyim tarzlarının meydana gelmesine neden olacaktır.

Bir deneyim tarzının üç ana özelliği vardır: İlk olarak, ileri sürüldüğü gibi, bir deneyim tarzı soyut olmalıdır, çünkü deneyimde kendi koşulları ve koyutları tarafından değiştirilebilir. Oakeshott'a göre üç temel deneyim tarzları vardır: Tarih, '*sub specie praeteritorum*'; bilim, '*sub specie quantitatis*'; pratik, '*sub specie voluntatis*' olmak üzere deneyim bütünlüğünün organizasyonudur. Oakeshott'ın belirttiği üzere, belirli bir deneyim biçimini tarihi, bilimsel veya pratik olarak belirleyen mantıksal yapı, onun soyut bir fikir dünyası ve deneyimdeki bir tıkanma olarak tayin edilmesidir. İkinci olarak her tarzın kendi mantığı içinde kendi kendine çelişkiler içerdiğini iddia eder. Üçüncü olarak, bir deneyim tarzı, kendi koyutları tarafından yönetilir. Bundan da şu sonuç çıkar ki, bir deneyim tarzı kendi içinde tutarlı olmalıdır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için, Oakeshott iki argümanda daha bulunur: İlki, çeşitli deneyim tarzlarının birbirinden ayırt edici vasıfları ve ikincisi, her deneyim tarzında uygulanan 'kendisi için doğru' olma nosyonu (Tseng 2003: 100). Bu noktalar diğer idealistlerden iki açıdan önemli derecede ayrılmaktadır; ikisinin de yetersizliklerini ispatlamaktan çok, tarzların özerkliğine ilişkin konudaki önemini vurgular (Neill 2010: 22). Hem ayırt edici vasıflara sahip olma hem de 'kendisi için doğru' nosyonları Oakeshott'ın diğer İngiliz idealist deneyimcilerinden ayrıldığı temel iki noktayı ortaya koymaktadır

İlk olarak (ayıt edici vasıflar), neredeyse tüm diğer idealistlerin aksine Oakeshott, 'Tarih', 'Bilim' ve 'Pratik' gibi en gelişmiş deneyim tarzlarının tamamen birbirinden bağımsız olduğunu ve böylece bir tarzın himayesinde ulaşılan sonuçların bir başkasında ulaşılan sonuçlarla tamamen alakasız olduğu konusunda ısrar etmektedir. Örneğin, geçmişteki olayları tamamen tarihsel olarak ya da günümüz için pratik bir rehber olarak anlamaya karar verirsek dahi iki sonucun birleştirilmesine yönelik herhangi bir girişim, en iyi ihtimalle belirsizliğe, en kötü ihtimalle de karışıklığı yol açacaktır (Neill 2010: 22). Oakeshott'a göre, "bir argüman veya çıkarım bir deneyim dünyasından diğerine, tek bir prensip (tarz) üzerinde soyutlanandan bir diğeri üzerinde soyutlanana (bir diğeri tarz), soyut olandan (tarzlar) somut olana (felsefe) ve somut olandan soyut olana her geçtiğinde", 'ignoratio

elenchi' (mantık safsatası) meydana gelecektir. Yani, Oakeshott için deneyim biçimleri “tamamen ve kesinlikle birbirinden bağımsız olmalıdır. Her soyut fikirler dünyası, tutarlı olduğu sürece doğrudur; öyle ki önermeleri kabul edilirse doğrudur” (Oakeshott 1933: 75-77). Minogue’un da belirttiği gibi: “Her bir tarz, deyim yerindeyse, kendi kuralları ile oynar ve bunları karıştırmak, bir futbol oyununun ortasında basketbol oynamak gibidir” (Tseng 2003: 101). Tarzlar, deneyimin bütününe bir şey katmadığı için, bunları araştırmanın tek nedeni kendileridir (Podoksik 2003: 42). Oakeshott için bu “inanılmaz derecede soyut hayatımızı yaşamamız gerektiği, felsefenin hiçbir zaman bu soyut hayatın yerini alamayacağını ve aksinin hayatın inkârı” (Oakeshott 1933: 355) olacağı anlamına gelecektir. Oakeshott için, deneyim tarzları kendi içlerinde öylesine tutarlıdır ki kendi koşullu tutarlılıkları hariç hiçbir şey tarafından yönetilmezler.

İkinci olarak (kendisi için doğru), diğer idealistlerden çok daha fazla, Oakeshott felsefenin etkisinden bağımsız olarak ‘tarih, bilim ve pratik’in gelişmiş biçimlerini kavrar ve bununla birlikte felsefe, onların iddialarının temelinde bulunan temel çelişkileri tam uyumlu bir şekilde belirterek tarzların yerini alabilmesine rağmen onlara bir alternatif sunamaması anlamına gelmektedir (Neill 2010: 23). Bir deneyim tarzı, kendi başına, soyut bir idealar dünyasıdır ve idealar dünyası olmanın koşulu gerçekliktir. Gerçek her zaman “kendisi için doğrudur”; gerçek, deneyim için tatmin edici olandır ve sonuç olarak, bir deneyim tarzının gerçekliği, kendisi için tatmin edici olma sınırlı derecesidir. Prensiptir: Her gerçek kendi yerinde doğrudur (Tseng 2003: 101). Dolayısıyla, Oakeshott şunu savunur:

Her bir soyut idealar dünyası, tutarlı olduğu kadarıyla, esasen doğrudur, koyutları kabul edilmiş ise doğrudur, çekinceleri itiraf edilir ise doğrudur. Ancak, her biri soyut idealar dünyası olduğundan, deneyimde bir duraklamanın ürünü, içerebileceği gerçek ne olursa olsun kesinlikle ve koşulsuz olarak öne sürüldüğünde, gerçeği hataya dönüşür. Bir deneyim tarzının gerçekliği her zaman görecelidir, kendi idealar dünyasına, kendi realite düzenine ait olan bir tamlık/bütünlük derecesine görecelidir (Oakeshott 1933: 77).

Oakeshott felsefesi pratikte verimli bir şekilde uygulanabilecek bilgi türünü sağlar. Deneyimlerin doğasını kökten yanlış anlama biçimleri için eleştiri yapabilir, bunun yerine kullanılabilir herhangi bir bilgi sunmamalıdır. Bu nedenle, felsefe ve tarzlar temel olarak, karşılıklı bir ilgisizlik ilişkisinde bulunurlar. Nihai olarak

Oakeshott, idealistlerin 'Experience and Its Modes'ta monistic deneyim anlayışına saygı gösterse de aslında her bir tarzın kendine yeterli olup olmadığını vurgulayarak, her tarzın 'özgür ve bağımsız' olduğunu savunur çünkü "kendini ana deneyim dışı bırakmış ve kendisi için bir alan yaratmıştır" (Oakeshott 1933:7 5). Nihayetinde bu tarzlar birbirinden tarz yapısı olarak farklıdırlar. Aralarında hiyerarşik anlamda bir önem derecesi ya da farklılık söz konusu değildir.

Oakeshott insanın dünyayı anlayabilmesi için teorik olarak sayısız biçim olduğunu öne sürse de (Oakeshott 1933: 75) 'Experience and Its Modes'ta tartışılan üç deneyim biçimi, kendi icadı değildir, daha ziyade 'oldukça gelişmiş' düşünme yollarıdır (Oakeshott 1933: 84). Fakat belirtildiği üzere Oakeshott'ın diğerleri arasından deneyim tarzı örnekleri olarak tarih, bilim ve pratiği seçmesinin daha önemli bir nedeni mantıksal pozitivizmi, tarihselciliği ve pragmatizmin ötesine geçerek felsefenin doğası üzerine yürütülen tartışmalara bir cevap vermektir. EM'nin kapağında amacı Oakeshott tarafından şu şekilde özetlenmektedir:

Teması, tarzıdır (Modalite'dir): bağımsız, kendi içinde tutarlı söylem dünyalarının bir çeşitliliği olarak kabul edilen insan deneyimidir, her biri insan zekasının bir keşfidir, fakat aynı zamanda her biri soyut ve insan deneyiminde bir duraksama olarak anlaşılacaktır.

Oakeshott, deneyimin tarzları konusuna tarihsel düşünme analiziyle başlar. EM'de şimdiye kadar en çok dikkat çeken ve en özgün bölümün tarih üstüne olması nedeniyle özgünlüğünü korumaktadır. Örneğin, Collingwood bu bölüme o kadar hayran kalır ki Oakeshott'ın deneyim tarzları teorisindeki analizinde:

Öyle zannediyorum ki tarihsel bilginin doğasını anlamak için yoğun çabalar sonucu ulaşılmıştır. Oakeshott tıpkı kendi eserindeki problemler nedeniyle felsefeye sürüklenip mevcut felsefelerin bu problemlerle baş etmede yetersiz olduğunu bulan tam bir tarihçiymişcesine tarihi yazar ve bu bakımdan tarih hakkındaki bölüm bence eserinin asıl çekirdeğini ve özgünlüğünü oluşturmaktadır (Collingwood 1924: 249-250).

Oakeshott'a göre tarihsel deneyimin en büyük koşul ya da kategorisi geçmiş idealardır. Tarih '*sub specie praeteritorum*' deneyimidir; deneyim bütünlüğünü geçmiş biçiminde düzenleme ya da organize etme girişimidir. Fakat tarihinin deneyimi açısından organize ettiği geçmiş artık herhangi bir geçmiş değil, diğer geçmişlerden özellikle pratik geçmişten ayırt edilmesi gerektiği için özel bir geçmiştir. Ne zaman geçmiş günümüze doğru gelişen, günümüzü etkileyen ya da

meşrulaştıran geçmiş olarak değerlendirilirse o zaman tarihsel geçmiş olma niteliğini yitirir, pratik geçmiş olur. Bu sıkça dinde kullanılan geçmiştir. Aslında Hristiyanlıktaki ‘tarihsel öge’, Oakeshott’ın hakkında 1920’lerde yazdığı geçmişin pratik kullanımının ve bazı pratik inanışların canlandırılması ve meşrulaştırılması için tasarlanmış mükemmel bir örnektir (Franco 2004: 48). Buna karşın tarih, “kendi uğruna/aşkına/için geçmiş; ölü bir geçmiş, şimdiden farklı bir geçmiştir” (Oakeshott 1933: 102-105). Tarihsel anlayış, yalnızca, kanıtların gittiği bir dünyada, şimdiki yaşadığımız dünyadan ayrı olduğu açıkça anlaşılan bir dünyada neler sürdürebileceği sorusundan gelir. Tarihsel araştırma, onu oluşturan unsurlar arasındaki koşullu ilişkileri, önceki olayların açıklayıcı anlatılarda toplanarak sonraki olaylarda ışık tuttuğu ilişkileri, ortaya çıkararak bu geçmiş dünyayı anlamayı amaçlamaktadır (Nardin 2001:37). Oakeshott için tarih, “çağdaş benliğimize odaklanmış, bize ne olduğumuzu dile getiren geçmişin hesapları değil, insan eylemlerinin ve konuşmalarının gizemli bir biçimde kurtarıldığı ve onları koşullu ilişkiler açısından anlaşılır kıldığı hikayelerdir “(Oakeshott, VLL: 33-34). Tarih de dahil olmak üzere deneyim tarzları ile meşgul olan Oakeshott’ın birinci kaygısı hiçbirinin felsefenin takip ettiği somut bilgiyi kapsamadığını göstermektedir. Doğa bilimci dolaysız algı gerçekleriyle başlar ve bu mutlak bir biçimde kesin temel üzerine bilgisini inşa eder. Aksine tarihte bahsedilecek saf ampirik ‘veri’ yoktur, hiçbir şey basitçe ‘verili’ değildir. Doğa biliminin gerçeklerinden farklı olarak tarihinin saptamaya çalıştığı gerçekler ortadan kaybolmuştur fakat yeniden oluşturulması gerekir. Tarihin gerçekte olmayan/görünüşteki nesnesi geçmişteki olayların cereyanı basitçe bilim adamı için ‘burada’ ile aynı şekilde tarihçi için ‘burada’ değildir. Bu aslında Oakeshott’ın kurmak istediği ilk husustur. Naif objektivizme karşı Oakeshott bir deneyim, düşünceler dünyası olup basitçe ampirik ya da ‘objektif gerçek’ dünyası olmadığını ve öylece tarihçi tarafından keşfedilmeyip inşa edilen bir dünya olduğunu iddia eder. Objektif bir şekilde ‘olayların gidişatı’ ve ‘bizim ona ilişkin yorumumuz’ yani tarih ve tarih yazımı arasında mutlak bir bölünme yoktur. Bu husus hem tarihçiler hem de felsefeciler arasında sıradanlaşır (Franco: 2004: 46) ve Oakeshott bunu en radikal şekilde ifade eder: “Tarih deneyimdir, tarihinin deneyim dünyasıdır, tarih bir idealar dünyasıdır, tarihinin idealar dünyasıdır. Bununla Oakeshott radikal tarihsel görecelik ya da şüphecilik beyan etmeyi kastetmez. Tarih tarihinin

deneyiminden oluşsa da sadece onun deneyiminden ibaret değildir. Tarihçinin deneyimi de görece doğru ya da yanlıştır ve bu onun deneyimini onun kendi zihinsel durumundan fazlası yapar” (Oakeshott 1933: 90-96). Bu bir tarz olarak tarihin anlama, yorumlama ve yeniden inşa etme sürecinin işlediği bir objektif olmasının yanı sıra sübjektif olmadan kaçınmadığı bir düşünme biçimi olma özelliğini de taşır.

Oakeshott tarihsel deneyimin, deneyimlerin tümünün özelliği olarak takip ettiği verili düşünceler dünyasının daha uyumlu bir düşünceler dünyasına dönüştürülmesi sürecini gösterir. Tarih izole gerçeklerden ya da ham veri toplamıyla başlamaz. Tarihçinin önüne veri ya da materyal olarak gelenler zaten tarihsel araştırmanın koşul ve varsayımlarıyla belirlenmiş belirli bir dünyaya aittir. Tarihçi, bu koşul/varsayımlarla ek olarak çalışıyor olduğu şeye olayların gidişatına ilişkin bir görüşle yaklaşır, bir hipotez ona araştırmada rehberlik eder. Tabii ki tarihçinin araştırması ilerledikçe, başlangıçta oldukları gibi kavranan ‘gerçekler’ değişir (Franco 2004: 47). Verili gerçekler sabit ve değişmez değillerdir. Ait oldukları bütün dünyaya tamamen bağlıdırlar. Bu dünyadaki herhangi bir değişim bu gerçeklerin kendilerinde bir dönüşümü gerektirir. Tarihsel bilgi bu yüzden yorum ve metin, dünya ve gerçek, tümel ve tikelin ayrılmaz olduğu somut tümeli örnekler (Oakeshott 1933: 96-99). Oakeshott somut, dünyasal, sistematik -yorumsamacı da denebilir- özelliğini tarihsel gerçeğin ayrıntılı bir biçimde şöyle ele alır: “Her bir gerçeğin doğruluğu ait olduğu gerçekler dünyasının doğruluğuna bağlıdır ve gerçekler dünyasının doğruluğu onu oluşturan gerçeklerin uyumuna bağlıdır. Diğer deneyimlerdeki gibi tarihsel deneyimde de değişimden muaf olan bir verili mutlak veri yoktur; her öge bir diğerine dayanır ve destekler” (Oakeshott 1933: 113). Tarihi geçmişin ölümsüzlüğüyle bağlantılı bir başka özellik, bağımsız bir tarihçinin ‘ne olduğunu’ ‘objektif bir şekilde’ görmesiyle bağlantılıdır. Bu özellik Oakeshott’a göre sonuç olarak kendisiyle çelişen tarihi deneyimi ortaya çıkarır. Geçmişle olan ve geçmişin ‘nesnelliği’ açısından tarihçinin inancı şimdiki deneyim olarak tarihin asıl karakteriyle çelişir. Tarihçi, felsefi hatanın belli bir türünden suçludur ve bu hata tarihçinin hareketiyle devam eden zaruri bir hatadır (Oakeshott 1933: 111). Oakeshott’ın, tarihe ait olan bireysel ve geçmiş düşünce eleştirilerinden şu sonuca varılıyor; deneyimin soyut ve kusurlu yöntemi vardır. Bunun anlamı felsefi bakış açısından kaçınılmış, reddedilmiş, üstesinden gelinmiş olmak zorundadır. Tarih

sadece engellenmeye hizmet edebilir ve mutlaka uygun bir dünya görüşünü aramaktan uzaklaştırabilir. Her şeyin arasında bu durum felsefenin kullanması gerektiği tarihte hiçbir şeyin olmadığını ima eder. Tarihteki her şey soyutlamayla ve soyut olan şeyin somut olan bütünü mantığına hiçbir katkısı olmadığını geçersiz kılar. Bunun en belirgin örneğin tarihi gerçekler arasında bağlantılar çizme ya da onların içinde plan ya da taslak keşfetmektir. Oakeshott'a göre 'felsefe tarihi' *ignoratio elenchi* örneğidir (Oakeshott 1933:148-49, 153-56). Çünkü Oakeshott'ın deneyim tarzlarının temel mantığı içerisinde felsefenin diğer tarzlarda olduğu gibi tarihi deneyimle daha uyumlu bir dünya elde etme görevini üstlenmez.

Bilimsel deneyim dünyası *sub specie quantitatis* dünyasıdır ki bu dünyanın 'miktar kategorisi altında' olduğu anlamına gelir. Oakeshott, ilk olarak bilimin algı gerçekleri gibi şeylerle başlamadığını belirtir. Bilimin amacı, evrensel dünyayı, ifade edilen deneyimi ortaya çıkarmak ve bunu başarmak için algı dünyasını geride bırakmak zorundadır. Bilimle başlanılan dünya, bireyin gözünü ilk açtığında gördüğü dünya değildir; bundan ziyade algı ve eylemin bilinen dünyasında soyutlanarak varılan dünyadır. Oakeshott bilimsel hareketi, ifade edilebilir sayısal somutlamaların olduğu, sadece kişisel olmayan dünya içinde algıladığımız dünyaya dönüştükten sonraki düzgün bir başlangıç olarak görür (Franco 2004: 51). Fakat bilimsel araştırma, 'doğa' araştırmasının gerçekliğin ayrı bir parçası olarak anlaşılmaz; dünyayla ve o dünya içindeki her şeyle, anlaşıldığı kadarıyla, değişmeyen kavramlar, niceliksel ölçümler ve matematiksel genellemeler içeren salt soyut terimlerle mümkün olduğunca ilgilidir. Bilim, bu şekilde tasarlanan gerçeklik bütünü olduğu için, bu çalışma, 'bilimsel olarak' yapılabileceği ölçüde insan çalışmalarını içerir. Bu anlamda bilim, (tarihsel araştırma veya pratik eylemlilik gibi) özelliklerinde anlaşılmayan belirli olaylar ile değil de olayların sınıfları arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Tarihsel soruşturmanın aksine, bilim, yalnızca soyut ve genel ilişkiler hakkında açığa çıkardığı olaylarla, özellikle şarta bağlı olaylarla ilgilenir (Nardin 2001: 36). Bilimsel deneyimle sunulan dünyanın, bilimsel düşüncenin özgür deneysel gerçekleriyle başladığı gösterildikten sonra Oakeshott, bu dünyanın gelişimini varsayılan sayısal karakterle yönetildiği tartışmasına devam eder. Bilimsel hipotezler daima bilimsel deneyimde verilen sayısal yapı konseptleri açısından şekillendirilir ve bu hipotezleri onaylayan gözlem ve deneylerin doğruluğu vardır.

Bilimsel gözlemler sadece deneysel değildir; daima ölçüleri vardır, algıları kesinlikle yoktur: “Bilimsel gözlemin gözü bir ölçüdür; bilimsel algının kendisi bir ölçüdür.” Son olarak bilimin sonuçları kendi sayısal karakteriyle ahenklidir. Daima tek bir deneysel gözlem ya da karşı örnekle asla aksinin ispat edilmediği istatistiksel genelleme biçimlerine sahiptirler (Franco 2004: 51). Pratik ise tezin temel sorunsalını içinde barından en önemli deneyim tarzıdır.

Oakeshott’ın pratik deneyim anlayışı, onun sosyal ve siyasal düşünce dünyasını anlamada daha kilit bir rol oynayacağı için ayrıca bir başlık altında incelenecektir. Fakat burada da kısaca değinecek olursak, pratiği soyut bir deneyim tarzı şeklinde göstermek adına verdiği uğraş önem arz etmektedir. Pratik deneyiminin kritik açıklaması azami öneme sahiptir çünkü bütün yöntemler pratikte en cazibeli ve rahatsız edici bir şekilde kendisini gösterebilmektedir. Bilim ya da tarihten sıklıkla daha uzakta olan pratik, deneyimin tüm somutluğunu, mutlaklığın ne olduğunu ve deneyimin tatmin ediciliğini daha net kullanır. Oakeshott, pratiğin deneyim tarzı olarak var oluşunu Bradley’in türevi olarak görür. Oakeshott, davranış fikrinde ya da varoluş değişikliğinde ‘differentia’ pratiğini kurar: Yani pratik ‘*sub specie voluntatis*’ deneyimidir. Pratik davranışı ‘henüz olmayanın’ ‘olması gerçekleştirilmemiş’ fikrine katıldığı için ‘nedir’ değişimini içerir. Bu durum iki farklı dünyanın olduğunu varsayar- ‘nedir’ dünyası ve ‘olmak’ dünyası- ve bu iki dünyayı uzlaştırmadaki girişiminde ‘temele’ yön verir. Bununla birlikte bu iki dünya arasındaki çelişki asla nihai olarak çözümlenemez ve bu durum hep tamamen tahmin edicinin ya da deneyimin ahenkli dünyasının kazanmasından pratiği önleyen şey olarak devam edecektir (Franco 2004: 54). Eylemin üstlendiği ‘şimdi ve burada olan şey’ ve ‘olması gereken şey’ arasındaki çelişkinin sonucu asla kuşku duyulmayan bir şekilde ortaya çıkarılamaz: “pratik, varoluş dünyasında bir noktayı fark eder fark etmez, yeni bir fikir ayrılığı ve yeni bir çözüm istemeyle başka bir yere sıçrar. Pratik hayattaki her başarının bir parçasıdır ve yeni eksikliklerin tohumlarını ve gelecek görevlerini içerir. Eylemin olmadığı hiçbir yerde kesintisiz süreç ya da sonlu bir başarı yoktur” (Oakeshott 1933: 256). Bu durum ise pratik deneyim tarzında hiçbir zaman sonuç alınamayacak bir tatminsizlik düzeyine götürecektir.

Arzudan ve nefretten, onaylamadan ve reddetmeden oluşan mevcut, yaşayan ve her zaman değişen seçenekler ve eylemlerin oluşan pratik deneyim tarzı bir

faaliyet alanı dünyasıdır. Bu dünya, bireyin istekleriyle uyumun sağlanması konusundaki endişeleri tarafından organize edilmektedir (Nardin 2001: 36). Oakeshott 'Experience and Its Modes'in yanı sıra 'Rationalism in Politics' adlı eserinde pratik dünyayı şu şekilde ele almaktadır:

Ve dünyayı anladığımızda, bazı şeyleri samimi veya düşmanca, faydalı veya yararsız olarak değerlendiririz. Çevremize, bu tür kategoriler tarafından empoze edildiği gibi, nedenleri ve etkileri üzerine düşünerek, bu ortamı bizi etkilediği gibi kontrol ederek yanıt veririz (Oakeshott 1991:158-59).

Tanımlanabilir her tarz, içinde sözcükler ve eylemlerin kendi özel anlamlarına sahip olduğu bir söylem evreni oluşturur. 'Su' ve 'H₂O', aynı şeyi ifade etmenin iki yolu değildir; ancak pratik hayatın ve bilimsel araştırmanın farklı dünyalarındaki farklı kurallara göre kullanılan sembollerdir. Her sembol, farklı bir deneyim düzenleme biçimini yansıtır. Her biri belirli bir bakış açısıyla deneyim kazanmaya ve tek birleşik bir insanlık deneyimi dünyasına değil de deneyimin farklı bir yönüne aittir. Farklı deneyim biçimleri farklı deneyim parçaları değildir aksine entelektüel bütünlüğü sağlamak için farklılaşmamış deneyimlerden soyutlamanın farklı yollarıdır. Bununla birlikte, her tarz bir bakış açısı olarak görünür. Her tarzda iddia edilen şey, yalnızca inanç olarak değil, doğru olarak iddia edilir. Bir tutarlılık derecesine göre, model/örnek bir dünyayı oluşturan yargılar, o dünyanın varsayımları göz önüne alındığında doğrudur. Fakat bu kararlar bütün dünyalarda geçerli değildir ve bu nedenle niteliksiz doğru olarak adlandırılmazlar (Nardin 2001: 39). Çünkü gerçek, ancak içinde bulunduğu dünyadaki ölçütlerle belirlenir.

Tarih, bilim ve pratik gibi soyut deneyim tarzları, deneyim dünyasının genel tutarlılığına bir katkıda bulunmaz. Nitekim, kesin olarak tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşma yolundan saparlar; onu engellerler (Franco 1990: 27). Bu nedenle, her tarz, önermelerinden oluşturulan ve sınırlandırılan soyut bir kavramsal sistemdir ve eksik, dolayısıyla sahte tutarlılık gösterir. Normal olarak tanınmamaları nedeniyle, bu önermeler salt bir dünyayı değil, o dünyayı tanımlar gibi görünebilir. Dünyayı algıladıkça dünyanın, doğru ya da gerçek olanı anlamalarının, sorgulanabilecek varsayımlara dayandığı, koşullu bir dünya olduğunun farkına varamayanlar dünya için belirli bir deneyim biçiminin olduğunu karıştırırlar" (Oakeshott 1933:74). Bir tarzın deneyimdeki geçici bir duraklama olduğunu söylemek, anlamının nihai

birliğini ortaya koymaktır. Pratik, bilimsel ve diğer araştırma türlerinin farklı deneyim bölümlerine erişim sağladığı görüşüne karşı, her bir deneyim tarzı, onu tanımlayan ön varsayımlar olarak düşünülen deneyimlerin tümüdür. Bu varsayımlar tamamen ortaya çıkarıldığında, her tarzın daha kapsamlı bir sistemin bir parçası olduğu görülür ve daha büyük sistem açısından, bu tarzlar artık ayrı olmayacaktır. Oakeshott için, deneyim tarzları birbiriyle ilişkili değil, bir bütün olarak deneyimle ilişkili olarak açıklanmalıdır. Bunlar, tamamen tutarlılığın sağlanabilmesi için kısa, farklı şekillerde ortaya çıkan, soyut deneyim ifadeleridir. Her tarz sorgulanmadığı bir temel üzerinde durur ve bu temel üzerinde tutarlı bir dünya kurar. Her biri, varsayımlarının sınırları dahilinde, karşılaştığı her türlü çelişkiyi uzlaştırmaya ve böylece kendi terimleriyle tutarlılığı sağlamaya çalışır. Tarzlar, kendi içinde soyutlanmış dünyalardır ve dolayısıyla birbirleriyle ilişkili değildirler. Geometride doğru olan şey ahlaki açıdan ne doğru ne de yanlıştır. Bir şairin metaforu istatistiksel kanıtlarla pekiştirilmemiştir. Yasal bir argüman diğer yasal argümanlara meydan okuyabilir, ancak hiçbiri tarihsel veya bilimsel sonuçları destekleyemez. Her tarz, sonuçların şartlı bir geçerlilik kazandırabileceği kapalı bir sistemdir, ancak bunların dışında hiçbirinin geçerliliği yoktur. Bir sistemde doğru olan şey yanlış değil, başka bir sistemde alakasızdır. Bir fikrin, gerçeğin, sembolün, teklifin, argümanın veya kanıtın önemi, içinde bulunduğu sistem tarafından belirlenir (Nardin 2001: 40-41). Aslında her bir deneyim tarzının karakteri o dünyanın karakterini belirleme bir ölçüt olarak değerlendirilecektir.

Bir sonucun kesinliği, bir söylem alanından başkasına bir sonuç olarak taşınmaz. Bunu Oakeshott “bir fikrin iki dünyası olamaz” (Oakeshott 1933:327) şeklinde oldukça net bir biçimde ifade etmektedir. Bir bağlamda mantıklı bir sonuç, bir başkasına kaldırıldığında, uyumsuzlukları belirlemek, hipotezleri doğrulamak veya bir argüman oluşturmak için kullanılamaz, doğru bağlamından yola çıkılarak, sadece alâkasız olur ve *ignerito elenchi* hatası düşülmüş olunur. Oakeshott bu noktada çok net bir iddiada bulunur: “Bu idea dünyasının herhangi birinden kendimizi bir karışıklık içine bulmadan tartışmaya katlanmak imkansızdır” (Oakeshott 1933:76). İfade etmek istediği; bir kimsenin, bir tarza ait fikirleri, başka bir kimseye ait olan argümanlarda, ilgisizlik yanlışı yapmadan kullanamayacağı ve bir söylem türüne ait argümanları bir başkasına ait olan argümanlarla birleştirmek

için girişimde bulunulduğunda, ilgisiz olmasından kaçınamayacağıdır. Birisi, bu sonuca tarzsal fikrini itmek istediği için, Oakeshott, muhtemelen yararlı bir aracı dogmaya çevirdiğini söyler. Tarihçiler, bilim insanları ve sanatçılar, gelişmek için, farklı teorileri birleştirmek, türleri bulanıklaştırmak ve yeni söylemler oluşturmak ister gibi görünmektedirler. Fakat entelektüel söylemin bu iyimser resmini bile verdiği halde, tarzsal ayrımların akademik ve sadece steril bir pürüz belirtisi olduğunu takip etmez. İlgisizlik bir hata ise, bunu önlenmesi gereken bir şeydir ve onu önlemek için farklı söylem türlerine ait düşünceleri ayırt edilmelidir. Söylem çeşitleri arasındaki ayrım, tarzsal ayrımdır ve bir tarzsal, kendi varsayımlarının sınırları içinde özerklik ve iç tutarlılık kazanmış bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla, tarzsal fikri, bu ideaları bir tür söylemden uygun olmayan yerlere aktardıklarında ortaya çıkan karışıklığı önlemeye yardımcı olabilir (Nardin 2001: 42). Amacı deneyimin bir bütün olarak anlaşılması olduğu yerde, önemli olan şey hata ve tutarsızlığın üstesinden gelmesi gerektiğidir.

Oakeshott, bazen belirli bir tarzda düşünmek, başka düşünce tarzlarına körü körüne bakmak ve kişinin kendi varsayımları hakkında şüphe uyandırıcı olmamak gerektiğini belirtir. Ancak tarihsel ya da bilimsel olarak düşünmek, tarihsel ya da bilimsel düşünceye sınır tanımanın inkâr edilmesini gerektirmez. Bu nedenle itiraz, yalnızca kişi tarzsal düşünceyi gerçek bilim insanlarını veya tarihçileri düşünmesi olarak anlarsa, zorlayıcıdır. Net bir şekilde ifade etmek gerekirse, tarzsal düşünme, gerçek bir kişinin değil, ideal bir tipik bilim adamının veya tarihçinin faaliyetidir. Normal bir bireyin düşüncesindeki bir tarzsal fikrini kusurlu gerçekleştirme ile karıştırmamak gerekir (Nardin 2001:4 2). EM'deki Oakeshott'ın argümanı hakkında yenilikçi olan şey de temel anlayış biçimlerinin değeri üzerine olan bu ısrarcı tavrıdır.

1.3.2.2. Felsefi Deneyim Ve Tarzların İlişkisi

Deneyimin genel özelliklerine ilişkin bu anlayışla Oakeshott felsefenin doğasını daha net biçimde tanımlar. Felsefe, deneyimde tamamen uyumlu bir düşünceler dünyasını elde etme çabasıdır: 'şerhsiz (soru işareti ya da açıklama ihtiyacı hissetmeyen) varsayımsız; kendisinin bilincinde ve kendisini eleştiren, tamamen uyumlu bir düşünceler dünyasının berisinde kalan hiçbir şeyle tatmin

kalmamaya adanmışlığın kesin ve değişmez olduğu deneyimdir (Oakeshott 1933: 82). Tamamen uyumlu olan bu düşünceler dünyası önceki idealistlerin ‘mutlak’ dedikleri ve Oakeshott’ın (Bosanquet ve Joachim’den ayrılmasa da) Bradley’den ayrıldığı noktadır (Franco 2004: 42). Felsefenin kendisinin Oakeshott tarafından deneyim biçimleri arasında bahsetmediği belirtilebilir. Felsefe, kendi önermeleri altında dünyaya yaklaşan spesifik bir anlayış değilse, onun doğası, temel görevi ve diğer tarzlarla ilişkisi ne olabilir sorunsalı Oakeshott tarafından da irdelenmiştir. Oakeshott’ın, deneyimin modifikasyonun gerçekleşebileceği tek bir somut bütün olduğunu, ancak mutlak bölünmenin olmadığını düşündüğünü gördük. Fakat daha da önemlisi,

Soyut bir idea dünyası, deneyimdeki bir tikanıklıktır. Bu gerçekliğin bir parçası değildir; ayrı bir deneyim yolunun bir düzenlemesi değildir; bu, deneyimin tamamının kısmi ve kusurlu bir bakış açısından düzenlenmesidir. Ve bu soyutlamalarının hiçbir birikimi ve kombinasyonu somut bir bütün oluşturmayacaktır. Bütün, soyutlamalardan oluşmaz, onların içerisinde ifade edilir; soyutlamalara bağımlı değildir çünkü mantıksal olarak onlardan önce gelir (Oakeshott 1933: 78-79).

Oakehott, felsefenin görevinin şeylerin bilgisi olduğunu savunur. Sözler, deneyimlerimizde var olan gerçek şeylerin sadece birer anlamıdır. Böyle bir bilgi bir şeyin tanımlanmasıyla elde edilir, ancak bu tanım keyfi değildir, çünkü bazı tanımlar diğerlerine göre gerçeğe daha yakın durur. Doğru tanım, bir şeyin amacı aracılığıyla yapılan sınıflandırmadır, bu şekilde bir türün bir üyesi olarak kabul edilir, bu kabul, belirli bir tecrübe nesnesini ait olduğu daha kapsamlı bir bütünle birleştirir ve böylece deneyimin bütünlüğü sağlanır (Oakeshott 1925: 12-21). Dolayısıyla gerçek bilginin, sonuçta bütünün bilgisi olduğu ortaya çıkar (Podoksik 2003: 48). Nitekim, deneyimin doğasını ele aldığımız bakış açısı, deneyimi bütün olarak ele almaktır ve “deneyimde ne olursa olsun, engel veya sapma olmaksızın somut amaç takip edilir” görüşüdür. Oakeshott buna ‘felsefi deneyim’ adını vermektedir. Oakeshott’a göre, tutarlı bir idealar dünyasına ulaşmayı hedeflediğinden, felsefe; “çekincesiz veya tıkanmasız bir deneyimdir ve takipçilerinin de öz-bilinç veya öz-eleştiri yapma yeteneğine sahip olmasını gerektirir. Çünkü daha önce yapılan süreci sürekli gözden geçirerek daha da uyumlu bir deneyim arayışındadırlar. Bu deneyimde, tamamen tutarlı bir idealar dünyası açısından eksik olan her şeye ilişkin yetersiz kalma kararlılığıdır ve koşulsuzdur (Oakeshott 1933: 81-82).” Eğer Oakeshott; felsefenin

temel fonksiyonunun bu gibi soyutlamaları aşmak olduğu konusunda haklıysa; felsefenin, koşullarını ve önerilenlerini aşmak için deneyimde tıkanan biçimlerin karakterini açıklama sorumluluğunu reddetmesi söz konusu değildir. Oakeshott bunun sonucunda, felsefenin ana işinin; “kendi karakterini belirlemek ve karakterinde ima eden somut amacı sürdürerek ve bir odak dağınıklığı olarak ortaya çıkabilecek her cazip modifikasyondan kaçınarak veya üstesinden gelerek içeriğini arttırmak” (Oakeshott. 1933: 83) olduğunu savunur. Dolayısıyla, bu anlamda felsefenin deneyimin ölçütü olarak görülebileceği düşünülmektedir. Felsefenin bu kritik görevi tamamlamak için, kendisini bir engel olarak sunan her soyut fikir dünyasının karakterini kesin bir şekilde ele alması gerekir (Franco 1990: 28); “noksan biçimde kabul edilen şeyden kaçmak zordur ve yalnızca belli belirsiz algılanan bir şeyin üstesinden gelmek imkansızdır” (Oakeshott 1933: 83). Yani, bu şekilde EM’nin amacını yorumlamak, bir deneyim biçiminin, bir fikir dünyası olarak karakteri vasıtasıyla, felsefe tarafından nasıl kendisiyle tutarlı bir fikir dünyası olarak görülebileceğini ve aynı zamanda tarzsalı vasıtasıyla, nasıl felsefe, yani tam bir tutarlı fikir dünyasından yoksun olduğunu göstermektedir. Filozofun görevinin “hatadaki yarı hakikati ve yarı hakikatteki hatayı keşfetmek” somut bir bütün olmayı nasıl başaramadığını göstererek bir deneyim biçiminin hata kısmını reddetmek ve aynı zamanda kendi içerisinde tutarlı bir felsefe biçimi şeklinde kalarak hakikat kısmını tespit etmek olduğu Oakeshott’ın görüşüdür. Aksi taktirde, deneyim kriteri olarak bilim, pratik ve tarihten bahsetmek, mantık safsatası hatasına sebep olacaktır. Çünkü felsefenin kendisi ile modifikasyonları yanlış şekilde özdeşleştirecek, sırasıyla bilimsel, pratik ve tarihi olan ile somut tutarlılığı, yani felsefi olanı ayırt edecek ‘nicelik’, ‘irade’ ve ‘geçmişte olma durumu’nu yanlış şekilde özdeşleştirecektir (Franco 2004: 44). Felsefenin deneyim tarzlarını eleştirme ve reddetme metodunu incelediğimizde bazı zorluklar ortaya çıkmaktadır.

Oakeshott’ın felsefesi, her deneyimin “asıl, işlevsellik testi ve kriteri” gibi bir şeydir; görevi, “bütün olarak ve kendi iyiliği için deneyim açısından, deneyim tarzlarını eleştirmektir ve onları soyutlama veya başarısızlık olarak değerlendirir; fakat onları kaldırma gücü yoktur. Onları örtebilir, fakat onları ortadan kaldıramaz (Oakeshott 1933: 350). “Felsefe, bu nedenle deneyim biçimlerinin her birini “yalnızca deneyimde tatmin edici olanı sağlama kapasitesi açısından (Oakeshott

1933: 83) ele alır. Oakeshott, bazen felsefeyi “deneyim biçimlerinin mantıksal zemini” olarak belirtmekle birlikte, felsefenin temel görevinin, her biçimin öne sürdüğü başlıca fikirleri ayırt etmek olduğunu belirtir. Fakat EM bağlamında, ‘mantıksal zemin’ ile Oakeshott iki anlamdan fazlasını ifade etmez. Birincisi, felsefe mantıksal zemindir, çünkü deneyim bütünlüğü, öteki dünyadır ve bu vasıta ile biçimler, belirlenmekten ziyade ayırt edilebilir. İkincisi, felsefedeki son olarak tarihsel anlayışın zıtlığı olarak ele alır, yani felsefe, deneyimdeki tarihsel son olmaktan ziyade, deneyimde mantıksal sondur” (Oakeshott, 1933: 82). Bu zıtlık çok önemlidir, çünkü diğer idealistlerin aksine, özellikle ‘Speculum Mentis’ eserinde Collingwood olmak üzere, bunu öne sürerek Oakeshott’ın, felsefe, yani ‘mutlak’ olanı insan bilgisi hiyerarşisinin tepesine koyan ve böylece onu üstün kılan deneyim gelişiminin aşamaları ve evreleri olarak deneyim biçimlerine ilişkin orijinal Hegelci anlayışı reddeder (Franco 1990: 28). Çünkü Oakeshott’a göre, karakterini anlayabilmek için, “felsefenin herhangi bir sunulmuş soyut fikir dünyasına ait kesin kusur derecesini belirlemesi gerekmez, yalnızca soyutlamayı belirlemesi ve onun üstesinden gelmesi gerekir” (Oakeshott 1933: 84). Somut deneyim bütünü (veya felsefe) ile soyut bir deneyim biçimi arasındaki bu ilişkiye dair son çıkarım ise felsefenin, herhangi bir soyut deneyim dünyasının hedeflerini ileriye taşımak için hiçbir şey yapmayacağıdır. Bu; Oakeshott’un seçtiği durumlarda, felsefenin tarihi tarihçilere, bilimi bilim adamlarına, pratiği ise pratik alanındaki uzmanlara bırakması anlamına gelir. Felsefe, soyut bir deneyim tarzının yerine geçer, fakat tamamen onun yerini almaz (Franco 1990: 30). Felsefe, deneyim içerisindeki değerler hakkında kuramlaştırmadır. Deneyimin bütününde amaçları açısından anlam ve değerlerinin belirlenmesi aracılığıyla şeylerin bilgisini edinmeyi hedefler. Yalnızca felsefe ile gerçek bilgi başlar. Hem tarih hem de bilim yalnızca, felsefenin tutarlı bir dünya oluşturduğu ham maddeyi sunarlar. Anlam ile değil, neden ve sonucun alanı ile ilgilidirler (Oakeshott 1925: 41). Gerçek bilgiyi arayan kişi, sadece bir tarihçi veya bilim insanı olmaktan memnun olamaz, Poincaré veya Acton gibi neredeyse her büyük tarihçi veya bilim insanı, sadece bir bilim insanı veya bir tarihçiden daha fazlasıdır (Oakeshott 1925: 43). Oakeshott için, gerçek bilgi, diğer disiplinler aracılığıyla değil yalnızca felsefe aracılığıyla ulaşılabilecek tamamen tutarlı bilgidir (Podoksik 2003: 48) ki

bu görüş, mutlak idealizm anlayışıyla uyumludur.

Collingwood'un 'Speculum Mentis, or The Map of Knowledge' adlı eser ile karşılaştırma yapılması mümkündür. 1924'te basılmasına rağmen Oakeshott asla Speculum Mentis'e atıfta bulunmaz ve 'Experience and Its Modes'i yazdıktan sonrasına kadar okumadığını açıkça belirtir. Fakat yine de benzerlikler çarpıcı ve farklılıklar öğreticidir. Experience and Its Modes gibi Speculum Mentis de deneyim şekillerinin felsefi biçimine yöneliktir. O da Collingwood kendini böyle tanımlamakta Oakeshott kadar gönüllü olmasa da İngiliz idealizminden ciddi derece faydalanır. Oakeshott gibi Collingwood'da sanat, din, bilim, tarih gibi ana deneyim biçimlerine kafa yorar ve her birinin mutlak bilgi bakış açısıyla eksik, kendisiyle çelişik ve soyut olduklarını gösterir. Collingwood Oakeshott'tan çeşitli deneyim şekillerini artan uyum ve somutluk derecesine göre düzenlemede ve her deneyim biçiminin nasıl ardarda geldiği ve önceki biçimin kendisiyle çelişikliğini çözdüğünü göstermede ayrılır ve Bradley ile Hegel'e sadık kalır (Franco 2004: 45). Bir başka farklılık ise Collingwood'un 'bütün düşünceler eylem için vardır. Nasıl yaşayacağımızı öğrenebilmek için kendimizi ve dünyamızı anlamayı deneriz. Kendimize ilişkin bilginin amacı aydınlanmış zekanın kendi gizemli doğası üzerine tefekkür olmayıp hareketli bir pratik hayata bu doğanın kendini daha özgür ve etkili açığa çıkarmasıdır (Collingwood 1924: 15). Teori ve pratiğin böyle bir birliği Oakeshott'ın somut felsefe ve soyut pratik dünya arasında anladığı ilişkide mümkün değildir. Felsefenin soyut felsefe dünyasının amaçlarını ilerletmek için yapacağı hiçbir şey yoktur. Bu felsefenin, tarihi tarihçilere, bilimi bilim adamlarına ve pratiği de ahlak, din ve politika virtüözlerine bırakması gerektiği anlamına gelir. Felsefe soyut bir deneyim tarzını geçersiz kılabilir fakat onun yerini alamaz. Argümanda somuttan soyuta ya da tam tersine geçmek kanıt ve çıkarım alakasızlığı (ignoratio elenchi) örneğidir (Franco 2004: 46). Oakeshott bu görüşünün sonuçlarını tarih, bilim ve pratiğe ilişkin belirli yorumlarıyla ortaya çıkarır.

Experience and Its Modes'ta Oakeshott ayrıca pratiğin felsefe ile karşılıklı ilgisizliği üzerine de yoğunlaşmıştır. Soyut tarzlar iki cephede bir çatışma sürdürmektedir; felsefenin ütopyacı iddialarına karşı ve pratiğin isteklerine karşı (Podoksik 2003: 50). Günlük yaşantımızda meydana gelen, deneyimin "ilk başta en ilkel ve tüm formlarının en geneli" olan bir pratik deneyim formudur" (Oakeshott

1933: 142). Bununla birlikte, ‘teorik’ düzeyde, “bilim, tarih ve felsefe yaşamın işleyişinden kaçma girişimleri, yaşama sorumluluğunu üzerinden atma girişimleri olarak kabul edilebilir” (Oakeshott 1933:296).” Yani, pratik hayatta, şaşırtıcı ve farklı amaçlarla dağılmış olsa da bilim adamının, tarihçinin veya filozofun onları düzeltmek için yapabileceği hiçbir şey yoktur. “Bir bilimsel düşünce, bilim dünyasındaki dünyadan çıkarıldığında, pratik dünyasında kendini kabul ettirmeden önce dönüştürülmelidir; tıpkı pratik bir fikrin, bilimsel deneyime uygun hale gelmeden önce kökten değişmesi gerektiği gibi” ve burada aynı şey, tarihin pratik ile ilişkisi için de geçerli olmalıdır. Ve ayrıca, bu ‘teoriler’ arasında, felsefenin, hayatın işleyişinden en uzak tür olduğu görülüyor; zira, herhangi bir ‘teorik’ anlayış biçiminden farklı olarak, soyut bir anlayış biçimi değil, anlayış soyutluğu ile ilgilenir (Oakeshott 1933: 321). Bu nedenle. Oakeshott’a göre, “felsefeyi yaygınlaştırmak ilk başta onun itibarını düşürür: felsefeye ilişkin genel bir talep onun bozulması için genel bir taleptir. Belki de doğruyu yanlıştan ayırmaya istekli birkaç kişi olur, ancak sadece birkaç kişi bir felsefeye yolunda ilerlemekte. Ve bir hakikat yerine, felsefenin çoğunun bize (pratik hayatla ilgili olarak) sunabileceği şey bir kaçıştır, belki de bize açık olan tek eksiksiz kaçıştır” (Oakeshott 1933: 322). Bu görüşte, söz konusu kitabın başlığının Deneyim ve Tarzları olduğu ve ana temalarından birinin, olan felsefeyi (philosophisme) incelemek için tarzlarının kendi tutarlılığını iddia etmek olduğu unutulmamalıdır. Felsefenin deneyim tarzının geçerliliğini belirleme işlevi hakkında konuşmak, felsefenin otoritesine bağımlı olarak tarzları konuşmak ve dolayısıyla bunları tutarsız olarak reddetmektir.

1.3.2.3. Pratik Tarz

Bu başlık altında, sadece pratik tarzı dikkate alarak, çalışmanın ana teması olan Oakeshott’ın politik ve ahlak teorisinin incelenmesine hazırlık amacıyla, tarzı, bilim ve tarih gibi, insanlığın dünyayı anlamak için geliştirdiği en önemli yollardan biri Oakeshott, bilim veya tarih gibi, pratiğin de tutarsız olduğunu göstermek için felsefenin iddialarına büyük oranda dirençli olduğunu savunmakta ve bu nedenle, diğer ana tarzlarda olduğu gibi, felsefenin, önemsiz ya da kusurlu olduğunu göstermekle değil temel önermelerini reddetmek suretiyle pratiğin üstesinden gelebileceğini ortaya koymaktadır.

Nardin'e göre eylem ya da yapma bir dünyayı, yani pratik faaliyet dünyasını oluşturur. Oakeshott, bu dünya ile ilişkili olarak anlama hakkında iki ana sonuca ulaşır. Birincisi, bir fikirler dünyası olarak, pratik faaliyetin kendisi bir anlama tarzıdır. İkincisi, tarih, bilim ve diğer tarzlar pratik faaliyeti (örneğin, tarihçi veya bilim insanlarının faaliyetleri) içerse de bu, her birinin kendine özgü tipik karakterinden oluşturduğu anlamayı kaybettirmez. Özgün tarihin karakteri, pratik değil tarihseldir. Aynı şey felsefe için de söylenebilir: felsefi sorgulama bir pratiktir, ancak gerçek anlamda felsefi olan fikirler üretir. Sonuçları pratik sonuçlardan farklıdır (Nardin 2001: 55). Bu kısa giriş ile birlikte 'pratik' tarzın diğer tarzlar başta olmak üzere felsefi deneyim ile olan ilişkisi ve söz konusu tarzın Oakeshott'ın ahlak ve politika görüşlerine ne derece bir altyapı kazandırdığı temel sorunsalımız olacaktır.

'Experience and Its Modes'ta Oakeshott için pratik tarz, yaşamın idaresinden başka bir şey değildir ve bu nedenle de 'pratik' olarak adlandırılan şeyden aslında daha fazlasını içerir. Sağduyulu davranışın yanı sıra ahlaki davranışı ve genel olarak, olan ve olması gereken arasındaki mesafeyi azaltma çabasını da içerisine almaktadır (Nardin 2001: 56). Oakeshott, pratiğin somut bir deneyim dünyası olmanın temel kriterlerini taşıyıp taşımadığını ele almadan önce, ilk olarak bunun bir deneyim dünyası olup olmadığı sorusuna değinmektedir. Pratiğin dünyasının idealar değil, 'salt gerçekler' dünyası olduğu, gerçek bir bilgi dünyası olma özelliğini taşımadığı kanısına karşı olan Oakeshott, öncelikle bu görüşleri çürütmeye çalışır (Franco 1990: 59). Oakeshott'ın Experience and Its Modes'taki ana amaçlarından biri, deneyim tarzlarının her birinin deneyim ya da somut bir idealar dünyasında tıkanan soyut bir fikir dünyası olup olmadığını sorgulamaktır. Bununla birlikte, pratiğin karakterini düşünme eyleminde, ilk etapta pratiğin bir 'idealar dünyası' olup olmadığını değerlendirmektedir. Çünkü pratiğin, deneyim alanı veya bilgi türleri dışında olma anlamında bilim kadar gerçek olmadığı genellikle reddedilir. Bu nedenle Oakeshott pratiğin, deneyim veya bilgiden daha az gerçek olduğunu iddia eden birtakım görüşleri reddetmek suretiyle, pratik deneyim tarzına giriş yapar (Tseng 2003: 123). Deneyim olmayan hiçbir şey olmadığını ve deneyimlerin hepsinin düşünce veya yargı içerdiğini, bu nedenle pratiğin bir düşünce dünyası olduğu vurgusunu yapar.

Çünkü, pratik faaliyet salt idealar -içgüdüler, önseziler, duygular veya fikirler-birikimidir, bir bilgi dünyası değildir (Oakeshot 1933: 251-252). Bununla birlikte, pratiğin iki temel özelliğini belirterek diğer tarzlarla arasındaki farkın daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

İlk olarak, Oakeshott, pratiğin merkezi bir yönünün her zaman ve her yerde olduğunu ve böylece diğer tarzlarla karşılaştırıldığında etkisinden kaçmanın zor olduğunu belirtir. Bilinçli bir şekilde üstlenilmesi gereken ciddi teorik anlayış türlerinden olan, tarih, bilim ve özellikle felsefenin aksine pratik, insanların kaçmak için uğraşmak zorunda kaldıkları bir tarzdır (Neill 2010: 29). Bu ‘dünyalarımızdan en bildik olanı’ ve tavrı ise ‘genellikle sabit kalan’ yanımızdır. “Dışına çıkmak için biraz bilinçli çaba göstermediğimiz sürece, hayatlarımızı tükettiğimiz dünya burasıdır” (Oakeshott 1933: 248). Bu dünyanın dışına çıkmak bilinçli bir çaba gerektirir. Birçoğu için, tek bir dünyadır, realitenin kendisidir: Platon’un mağarasında yaşayanlar gibi, “içinde bir hapisanedeymiş gibi tutuldukları bu pratik dünyanın evrenin kendisinden başka bir şey olduğu fikrini kabul etmeyi imkânsız bulurlar” (Oakeshott 1933: 249). Ayrıca Oakeshott, bu deneyim görüşü üzerine, pratik dünyanın “bilim ve tarih gibi diğer soyut deneyim dünyalarıyla doğrudan hiçbir bağının olmadığını” (Oakeshott 1933: 249) da belirtir. Bu noktada ortaya çıkan temel sorun ise, pratik tarzın diğer tarzlardan nasıl ayırt edilebileceğidir?

Fiili ve bu nedenle şekilsel olarak muğlak olan faaliyetler olarak değil de muğlak olmayan tarzlar olarak anlaşılan bilim ve tarih; objeleri, durumları veya olayları pratik kaygılardan bağımsız terimlerde anlamayı hedeflemeleri anlamında ‘objektif’ veya ‘açıklayıcıdır’. Fakat pratik deneyimde, eyleme geçmede, zihnimizde, umut edilen, korkulan veya başka şekilde isteklerimizle alakalı bir gelecek vardır ve biz, açık veya üstü kapalı olarak nesnelere durumumuzu iyileştirme veya daha kötü hale gelmesini önleme çabalarımızla ilişkili olarak değerlendiririz. Böylece pratik, ‘açıklayıcı’ olmadan ziyade ‘değerlendirici’ olarak nitelendirilebilir. Pratik ve diğer tarzlar arasındaki ayırım, pratiğin düşünmeye karşılık yapma içermesi değildir, çünkü yapmanın kendisi de bir düşünme türüdür (Nardin 2001: 57). İkinci olarak ve daha belirgin bir şekilde, Oakeshott’ın pratiğin doğasını tarif etmesi ile ilgili çarpıcı bir şekilde değindiği nokta, tarzın diğerleriyle karşılaştırıldığında ne derece dağınık ve kötü bir şekilde bütünleştiğidir. Çünkü tarzın kendisi, birbirine tutarlı iki ayrı

dünyayı, yani ‘burada ve şimdi olan’ ve ‘neyin geleceğini’ belirleme girişiminden meydana geliyor (Neill 2010: 30) olmasıdır. İdealist görüşü temel alarak Oakeshott, idealar dünyanın herhangi bir kesin bölünme içermeyen bir anlamlar dünyası olduğunu; anlamlı dünyanın dışında kalan her şeyin bir hiç olduğunu iddia eder. Eylem düşünceden ayrılabilir değildir, kendisi bir düşünce biçimidir.

Pratik deneyim “değişimin tehdidi karşısında varlığı değiştirmek ya da değiştirmeden muhafaza etmek için yaptığımız tüm girişimleri de kapsamaktadır” (Oakeshott 1933: 256). Dolayısıyla, pratik eylem hem değişimi hem de sürekliliği kendi içerisinde barındırmaktadır. Pratik, eylemi ifade ettiğinden ‘olan’ ile ‘olması istenilen’ arasında bir ayrım gerektirir. Bu, eylemin nihai amacı değişim karşısında varlığı korumak olsa bile geçerlidir. Çünkü değişime direnmek de aslında bir değişimi ifade edebilmektedir. Hem değişim hem de süreklilik Oakeshott'a göre ‘var olacak’ bir dünya ideasını ima eder. Yani, mevcut gerçek ile uyumsuz olan gerçekleşmemiş bir idea vardır. Bu nedenle, değişim, değişimin mümkün kılınabildiği bir dünyanın varlığına atıfta bulunur. Pratik eylemde en açık olan düşünme unsuru, tefekkür etme veya açıklama değil, aslında istem/arzudur. Pratik deneyim, irade kategorisi altında anlaşılabilir bir dünya olduğundan, irade de bir düşünce formu olarak görüldüğü sürece, pratik deneyimde irade tarafından organize edilen yani anlamını ya da önemini, anlamlar dünyasının kendisinde barındıran bir benlikten alması nedeniyle, her zaman bir gerçeklik iddiasını içerecektir (Oakeshott 1933: 257-258). Pratik deneyim dünyası, içinde istenen veya istenmeyen değişimin mümkün ve önemli olduğu bir dünyadır. O, ‘ölümlü’, aynı zamanda bir büyüme ve çürüme dünyasıdır. Sabit, değişmez bir tarihi geçmiş dünyası veya fiziğin varsayıma dayanan dünyasından oldukça farklı olarak belirsizlikler ve istenmeyen sonuçlar dünyasıdır (Nardin 2001:57). Pratik tarzda da dünyayı anlamak isteriz ve böylece onu değiştirebilir ya da muhafaza edebiliriz.

Pratik, varoluşa değişimin getirilmesi ise bunun mümkün olabilmesinin tek koşulu insanların sahip oldukları iradeyi tatbik etmesidir. Oakeshott, istem, irade ve özgürlüğü aynı şeyin farklı ifadeleri olarak görmektedir. (Tseng 2003: 124). Yani pratik yaşamımızı varsayan asıl (biçimsel) koşul, pratik (özgür) iradenin tatbikidir; pratik düşünce istemdir, pratik deneyim ‘*sub specie voluntatis*’ (irade türü altında) bir dünyada olarak değerlendirilmelidir. Başka herhangi bir deneyim dünyası gibi

pratik de düşünce içerdiğinden ve düşünce biçimi kendisini irade ya da istek olarak göstermektedir (Oakeshott 1933: 258). Bu aynı zamanda irade, istek özgürlük ve nihayetinde düşüncenin kolektif bir birliğine temas etmektedir. Oakeshott pratik tarzın, bir ‘olan’ dünyası ve ‘henüz olmamış olan’ bir ‘olacak olan’ dünyası olmak üzere iki farklı dünya varsaydığını belirtir. (Oakeshott 1933: 260). Pratik eylem, bu iki farklı dünyayı uzlaştırma teşebbüsüdür, ‘olan’ı, gerçekleşmemiş bir ‘olacak olan’la mutabık kılmak için değiştirmektir. Oakeshott’ın iddia ettiği şey, bu iki dünya arasındaki çelişkinin, nihayetinde hiçbir zaman çözülemeyeceğidir ve bu nedenle pratiğin hiçbir zaman tam olarak tatmin edici veya tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşamayacağı kurgusudur (Franco 1990: 60). Bunun neden böyle olduğunu görmek için, pratikte varsayılan bu iki dünyanın temel karakterleri daha net ele alınmalıdır.

Oakeshott pratik faaliyetteki ‘var olan’ ve ‘var olacak’ iki dünyanın varsayımı bir indirgeme sürecidir ki bu indirgeme sürecinde bir şeyler değiştirilmelidir. O halde sorun, tam olarak değiştirilmesi gerekenin ne olması gerektiğidir? Deneyime benzer şekilde, pratik eylemde de teşebbüs edilen şey, belirli pratik idea dünyasını daha tutarlı veya daha bütünleşik hale getirmektir. Çünkü deneyimde daima artan uyumluluğa yönelen bir ilerleme olduğundan, ‘olacak’, ‘olandan’ bir anlamda, daha tutarlı bir şekilde olarak anlaşılır. Pratik deneyimde tutarlılık, değer açısından anlaşılacağından, ‘olacak’ ya da ‘olması gereken’ daha değerlidir. (Oakeshott 1933: 261). Ancak, pratikte iki dünyanın yer aldığını varsaymak, tutarlılık arayışında olan iki realite formu olduğunu öne sürmez. Daha ziyade, ‘olacak olan’ dünyasının, söz konusu ‘nedir’ dünyasının ‘hayal edilen ve dilenen sonucu’ olduğunu gösterir ki bu, istediğimiz dünyanın tutarlılığıdır ve pratikte, tutarlılık nosyonu her zaman değer açısından kavrandığından, ‘olacak’ dünyası ‘olması gereken şey’ dünyası olarak tanımlanabilir. Nihayetinde de şu noktaya varabiliriz: pratik, ‘olması gereken şey’ ideasını kabul etmek için ‘nedir’in değiştirilmesi veya muhafaza edilmesidir (Tseng 2003: 126). Pratik gerçeğin temel özelliği, onun değişken, geçici olmasıdır. Bu dengesizlik, pratik gerçeği, gerçeğin diğer tüm dünyalarından ayıran şeydir. Hem bilim hem de tarih, değişmeyen bir gerçek dünyasını varsayar; sadece pratik, “değişken, geçici bir gerçek dünyasını ön görür”. Bu, “değişemeyen bir şey, pratik için, bir gerçek olamaz” anlamına

gelmektedir. Hali hazırda görmüş olduğumuz gibi, eylem veya istem “içinde değişimin hem mümkün hem de önemli olduğu bir dünyayı, ölümlü bir dünyayı” varsayar (Franco 1990: 61). O halde pratik eylem hem olan şey (gerçek) hem de istenilen şey (değer) içermektedir. Pratik özgür iradenin tatbiki olduğundan, bir ‘nedir’i bir ‘olması gereken şey’ ile bağdaştırmak için yapılan her teşebbüs, bir insan özgürlüğüne ulaşma olarak görülmelidir. Bu anlamda, pratik gerçeğin, pratik idealerin tutarlılığı olduğunu söylemek, pratiğin kendi gerçek kriterine, yani özgürlüğe, sahip olan kendi içinde tutarlı idealar dünyası olduğunu söylemektir (Tseng 2003: 127). Oakeshott bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Özgürlük ve gereklilik, pratik gerçeği gerçekleştirmiş (ya da başaramamış) zihnin koşullarıdır. Pratik benliğin koşullarıdır. Bilimsel deneyimde veya tarihte benlik için anlamları veya ilgileri yoktur ve kesinlikle bir bütün olarak evrene atfedildiklerinde anlamsızdırlar. Bir insan, herhangi bir belirsiz ve mecazi anlam dışında bir anlamda, bilim veya tarih çalışması ile veya felsefe arayışında kendisini özgür bırakmayı düşünüyor ise, çok yanlış yapmaktadır. Bir eylemliliği özgür bırakan tek gerçek, pratik gerçektir. Gerçekten de pratik gerçek ve özgürlük bana ayrılmaz görünür; birinin bulunduğu yerde, diğeri de bulunacaktır (Oakeshott, 1933: 268).

Oakeshott bu analizlerinin tam ortasında pragmatizm eleştirisi de yapmaktadır (Tseng 2003:127). Varsayıldığı üzere pragmatizm, “bir eylemin doğruluğunu, bundan etkilenen herkesin mutluluğuna katkısı ile belirlenir” anlamını taşımaktadır. Ancak Oakeshott’ın ileri sürdüğü görüş çok daha başka bir noktaya dayanmaktadır: “Pratik gerçeği oluşturmak için belirli bir eylemin sonuçlarından daha fazla bir şey gerekmemektedir” (Oakeshott 1933: 263). Yani, pratik gerçeğin kriterini oluşturmak için, Mill gibi pragmatist yazarlar çoğunlukla bir tür dış prensibe, yani, ahlaki faaliyetin “daha büyük sayıda insanın mutluluğunun daha fazla artırılması” olduğunu savunan faydacı prensibe başvururlar. Bu varsayım, Oakeshott için, deneyim ve gerçeğin karakteri ile çelişiyor gibi görünmektedir. Çünkü bu, “gerçeğin, verilen şeyden çok ‘diğer’ olan şeyde arandığını, bütün olan şeyde aranmadığını (Nardin, 2001:58)” varsayar. Bununla birlikte, Oakeshott’ın faydacılık eleştirisi ve özgür iradeye yaptığı vurgu, onu bir Kantçı yapmaz. Çünkü, yukarıdaki alıntıdan Oakeshott’ın şuna inandığı açıkça görülmektedir: Pratik mantık yürütmemiz o kadar kendi içinde tutarlıdır ki, herhangi bir ‘teorik’ mantık yürütmeden (felsefi, bilimsel ve hatta tarihsel) ayrı tutulmalıdır (Tseng 2003: 128).

Pratik faaliyette, yalnızca farklı değerleri uzlaştırma teşebbüsünde değil, olan şey ve olması gereken şey arasındaki çelişkinin de üstesinden gelme teşebbüsünde bulunuruz. Olan şeyi, olması gereken şey ile değiş tokuş ederek veya bu istekleri ortadan kaldırarak, var olanın isteklerimize karşılık gelmesini sağlamaya çalışırız. Fakat ‘tutarlılığın’ bu tarzda farklı bir anlamı vardır. Bilimsel ve tarihsel sorgulamada, tutarlılık düşüncede aranır, fakat pratik tarzda eylemde aranır (Nardin 2001: 59). Oakeshott bunu şu şekilde vurgular:

Kant, teorik olarak mantık yürütmeyi pratik olana tülemeyi gerekli görmüştür. Çünkü, birincisi, tasavvur ettiği gibi, ‘olgu’ ile sınırlıdır; yani, bilimsel deneyim olarak bahsettiğim şeyden farklı değildir. Diğerleri ‘teori’ ve ‘rasyonalizm’ veya ‘entelektüalizmi’ tanımlamış ve ‘salt entelektüalizm’ olarak adlandırdıkları şeye karşı iradenin sona ermesi olduğuna inanmışlardır. Bu tür bir rasyonalizmin, soyut bir deneyim tarzı olduğu doğrudur. Gerçekten de bunun lehinde söylenecek çok az şey vardır veya hiç yoktur. Bilimsel, tarihsel ve pratik düşüncenin kafa karışıklığı olmadığı yerde, bilimin, tarihin ve pratiğin yerini zayıflatılmış ve yanlış düşünülmüş bir ‘felsefe’ ile değiştirme çabası bulunacaktır ve sonucu sadece onun mantıksızlığı ile ayırt edilecektir. Fakat bunu, pratiğin sona ermesine olan inanca tek alternatif olarak düşünmek ve birinin açık soyutluğu, diğerinin tamlığından bir sonuç çıkarmak, yalnızca ‘rasyonalistlere’ çekici gelmesi beklenebilecek bir argüman formudur (Oakeshott 1933: 317).

Oakeshott bize, RP’deki tartışmamızda daha geniş yer vereceğimiz bir ipucu vermiştir. Bu Oakeshott’ın ahlaki yaşamımızın asli içeriğinin, ahlaki kuralların boş formasyonundan ziyade etik geleneklerimizi baz aldığı anlayışıdır. Hem Kant hem de Oakeshott özgür iradenin, insan pratiğinin gerekli koşulu olduğu nosyonuna sahip olmasına rağmen, bu özgürlük Kant için o kadar radikaldir ki, bizim bir dizi kategorik tahakkümler üzerinde hareket etmemize imkân verirken, Oakeshott için, bu özgürlüğün nihai anlamı, bir davranış geleneği içerisinde olumsal, belirli ahlaki ve politik problemler ile düzgünce başa çıkma becerimizde yatar (Tseng 2003: 128). Pratik eylemde varsayılan benlik, kendi kendine karar veren benliktir Oakeshott için bu bir “psikolojik gözlem ya da ahlaki inanç meselesi değil tamamen basit bir tanım meselesidir (Oakeshott 1933: 270-271). Bu görüşte, pratik deneyim içinde, eylemin ayrı, özgür ve kendi kendine karar veren benliği (irade) varsaydığı ve değişim ile eylemin mümkün ve önemli olduğu bir dünyadır.

Hayatın idamesinde benliğin ayrı ve kendi kendine karar veren olduğu varsayımını, benliğin irade olduğunu, sonuçlarını umursamadan reddedebileceğimiz bir an dahi yoktur (Oakeshott, 1933: 273).

Pratik deneyimde, verili haldeki ‘olan’ ve ‘olması gereken’in dönüşümünde daha uyumlu kılınan dünya anlamlı ya da önemli değişim ve eylem ön kabulündeki pratik yargı ile yaratılır. Bu görüşe göre uyumluluk arayışındaki pratik deneyimde ‘olacak olan’ın daima neyin değerli olduğu ya da ‘olması gereken nedir’? şeklinde anlaşıldığını vurgulamak gerekir. Değer dünyası, pratiğin dünyası değildir, fakat değer dünyası olmaksızın ortada herhangi bir pratik dünya da olamaz (Oakeshott 1933: 274). Değer dünyası, pratik dünya için bir ön kabuldür ve şu an ki mesele değer dünyasının özelliğini incelemektir.

İlk olarak değer dünyası bir deneyim dünyasıdır ve böylece bir gerçeklik iddiasında bulunur. Eğer deneyim değilse onu hiçbir şekilde bilememiz mümkün değildir. Deneyim ve dolayısıyla iddia edilmiş bir düşünceler dünyası olduğundan; değer dünyası, radikal bir şekilde ‘objektif’ olamaz; bilinçten ve dolayısıyla yargıdan ayrı var olamaz. Ayrıca değerler, bir deneyim dünyası olduğu için sadece bilinç hallerinde yer almakla “bir anlamda deneyimdeki hiçbir şeyin olmadığı kadar sübjektif olması mümkün değildir” (Oakeshott 1933: 275). Değerleri arzu ya da mutluluk gibi çeşitli bilinç halleriyle tanınmayan iddiaları reddetmek zorundayızdır. Bu iddialar değerleri yalın fikir, kanı ya da ‘saf sübjektivite’ statüsüne indirmeye çalışır. Fakat bu deneyim görüşünde, hiçbir yargı, tam uyumluluk arayışındaki gerçeklik iddiası olan bir deneyim dünyası olduğundan ve nihai özelliklerindeki hakikat ve gerçeklik nedeniyle saf sübjektif olamaz, “çünkü öznellik asla bir yargının bir yönünden fazlası değildir ve kendi başına ayakta kalamayacak bir yönüdür” (Oakeshott 1933: 276). Değer iddiaları bu yüzden deneyimdir ve asla yalın tercih ya da bilinç halleri değildir; deneyim olmaları dolayısıyla daima bir gerçeklik iddiasında bulunurlar. Değer iddiaları, eylem denen yargı formunda olsa da ve değerlendirmedeki aleni uyumluluk kriteri aklımızda yer almasa da “değer kriteri olarak aklımızda her ne varsa sonunda uyumluluk prensibine bağlı olduğu gösterilebilir” (Oakeshott 1933: 278). Değer dünyası deneyimdir, dolayısıyla düşüncedir ve nihayetinde geçerliliği deneyim dünyasının uyumluluğunu bağlıdır.

Ortada hangi erdem olursa olsun, her biri kendini bir bütün olarak değer dünyasına sunmak zorundadır. Buradan konumunu ve doğruluğunu türetir (Oakeshott 1933:278).

Pratik, gerçek dünyası ve değer dünyası arasındaki ilişki, Oakeshott’a göre

herhangi iki deneyim dünyası veya tarzı arasındaki ilişkiyi yöneten aynı prensip tarafından yönetilir. Pratik var olmanın değişimidir. Pratik, 'olan' ve 'olması gereken' arasındaki çelişkiyi eylem aracılığıyla bozma teşebbüsüdür. Oakeshott için radikal kusurluluğu da burada yatmaktadır. Pratiğin tutarlı bir deneyim dünyası kurma yoludur ki bu onu nihai bir başarısızlığa ve kendi ile çelişmeye mahkûm eder. Çünkü pratiğin taahhüt ettiği 'burada ve şimdi olan' ile 'olması gereken' arasındaki çelişkinin çözümüdür ve nihayetinde hiçbir zaman başarılamayacaktır (Franco 1990: 61-62). Oakeshott'ın pratik anlayışıyla gözlemlemeye çalıştığı en önemli nokta 'var olan' ve 'var olacak' arasındaki tutarsızlığı çözme girişiminin asla sonuca varamayacak olmasıdır. Bu, çözülmesi gereken yeni uyumsuzlukların her zaman var olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, nihai bir karar gibi hiçbir şey olamaz (Oakeshott 1933: 290-291). Pratik, var oluş dünyasında bir noktada gerçekleşmesiyle birlikte, başka bir yerde yeni bir fikir ayrılığı ortaya çıkar ve yeni bir çözüm, 'olması gereken' tarafından 'burada ve şimdi olan'ın taze bir nitelenmesini talep eder. Başarılı olacak olsaydı, teorik bir çözüm nihai çözüm olurdu. Ancak, pratik eylem bu genel çözümü değil, bu çelişkinin tüm olaylarının özel çözümünü taahhüt ettiğinden, doğası gereği, hiçbir zaman bir çözüme kavuşturulamayacak olanı ifade eder. (Franco 1990: 62). Tarih ve bilimde, tutarlılık kalıcı değildir çünkü yeni bilgiler bizi geçmişte ne olduğuna veya doğa kanunlarına göre ne olması gerektiğine dair anlayışımızı revize etmeye yönlendirebilir. Pratik tutarlılık -olan ve olması gerekenin uzlaşması- da sınırlı ve geçicidir, fakat farklı bir nedenle. Çünkü değiştiremeyeceğimiz şeyler vardır ya da etkileyebileceğimiz ancak hiçbir zaman tamamen kontrol edemeyeceğimiz veya dönüştüremeyeceğimiz bir dünyada hareket ederiz. Amacımıza ulaşmada başarılı olduğumuzda bile, getirmiş olduğumuz değişiklik hiçbir zaman nihai değildir: tüm değişiklikler daha fazla değişikliğe tabidir (Nardin 2001: 59). Oakeshott'a göre, '-dır' ve '-malı' arasındaki farklılığı çözmek imkansızdır çünkü kendi eylem deneyiminin yıkımını ister (Franco 2004:54). Pratik deneyim 'var olan' ve 'var olacak' gerçekliği arasında bölündüğünden, deneyim bütünlüğünün çelişkisi haline gelir ve yalnızca soyut ve eksik deneyim olduğu söylenebilir. Deneyimde bir tıkanmadır ve eksik olduğu için gerçek olamaz (Oakeshott 1933: 308). Olan ve olması gereken şey bu nedenle hiçbir zaman kalıcı olarak uzlaştırılmayacak ve anlık olmaktan fazlası asla mümkün olmayacaktır.

Pratik, gerçekliği geleceğe taşımak, yeni ve oluşturulacak bir şey haline getirmek için, yalnızca bunun deneyimin karakterinin bir çelişkisi olduğunu keşfetmek için meyillidir (Oakeshott, 1933: 305).

Oakeshott'ın (Hegel ve Bradley'in izinden giderek) esas soyutluğunu oluşturduğu şey tam da pratik deneyimin bu sonsuzluğudur. Bu sonsuzluk sadece pratik deneyime özgü de değildir, onun özüne dayanır. 'Olan' ve 'olması gereken' arasındaki çelişkiyi tek kalemde çözmek, pratik deneyim dünyasının kendisini yok etmeyi içerecektir (Franco 1990: 62). Pratik bir yargıda deneyimin açık bir iddiası, hiçbir zaman tam değildir ve nihayetinde pratik deneyim dünyası, deneyimin bütünlüğüne bakış açısından soyut ve tutarsızdır. Soyut bir deneyim tarzıdır ve deneyimde bir duraklamadır (Oakeshott 1933: 304). Oakeshott pratik deneyimde bir tıkanma olduğunu belirterek pratik tarz hakkındaki analizini sonuçlandırmaya çalışmaktadır.

Felsefe ve pratik deneyim arasındaki ilişki görüşünün önemli bir çıkarımı, felsefenin sonuçlarının pratik deneyimden yararlanarak kurulamayacağı veya aksi ispat edilemeyeceğidir. Soyut ve kusurlu bir deneyim olarak pratik, "felsefi önermelere herhangi bir katkıda bulunamaz veya bunlarla ilgili herhangi bir eleştirisi sunamaz". Pratik deneyimden yararlanarak felsefi bir önerme oluşturma veya bunu yalanlama teşebbüsü, bir mantık safsatasını oluşturmaktadır (Oakeshott 1933: 319-20). Oakeshott, ahlaki felsefenin altını çizen, felsefenin yalnızca hali hazırda sağduyu içinde sahip olduğumuz bilgiyi analiz edebildiği -bilginin 'anlamını' gösterdiği, bilginin 'mantıksal yapısını' ortaya çıkarabildiği- görüşünü açıkça reddeder. Sağduyunun - ahlak veya dinin- sonuçları, hiçbir anlamda felsefe için mutlak değildir; bunlar felsefe tarafından sadece geçerli veya doğru olarak da kabul edilmemelidir. Felsefenin sonuçları hiçbir zaman sadece felsefe öncesi pratik deneyimi baz almaz. O halde pratik deneyim, felsefi fikirler dünyası ile alakasızdır ve felsefenin sonuçlarını pratiğin veya yaşamın eleştirisine tabi kılmak, yine aynı şekilde bir mantık safsatası oluşturmaktır. Fakat Oakeshott'a göre, bu yalnızca hikâyenin yarısıdır. Eşit derecede (ve bazen eşitten daha fazla) felsefenin pratik deneyim dünyası, pratik idealar dünyası ile alakasızlığında ısrar eder. Yaşamı felsefenin eleştirisine tabi kılmak da bir mantık safsatası oluşturmaktır. Pratik deneyimin ilgili tek eleştirisi, yaşamınkidir (Franco 1990:64). "Pratik daha tatmin edici bir yaşam biçiminin yorulmak bilmeyen arayışıdır. Pratik doğruluk, nihai

doğruluk değildir, onunla yaşayabileceğimiz ve onunla hareket edebileceğimiz doğruluktur; özgürlük verebilecek olan bir doğruluktur.” Pratik doğruluk arayışı, tutarlı bir pratik deneyim dünyası yaratma çabası, Oakeshott’a göre, ahlak ve özellikle dinde en ileri noktaya taşınır (Oakeshott 1933:292). Oakeshott, felsefenin pratiğe muhalifliğini azaltmaz. Onun için pratik, bir tür ‘mental sis’ içinde meydana gelir ya da meydana gelmelidir.

Öz bilinçli ve öz eleştirel düşünce olarak felsefe, pratik deneyime dayandırıldığında, yalnızca pratik başarı ve tatminin dayalı olduğu ‘mental sisi’ dağıtabilir. Ayrıca dünyaya liderlik edebilecek olanlar da açık görüşlüler, düşünce ve düşünce hevesi için şekillendirilmiş olanlar değildir. Büyük başarılar, pratik deneyimin mental sisi içerisinde elde edilir. İhtiyacımıza en uzak olan şey, kralların filozof olmasıdır. (Oakeshott 1933: 319-21).

“Bir insan, bir filozof veya başka hiçbir şey olamayabilir; böyle olmak insandan daha fazlası veya daha azıdır. Böyle bir yaşam, gerçekten de ilk elde, hummalı ve yavan olacaktır ve buna tahammül edilemeyecektir” (Franco 1990: 64). Oakeshott nihai olarak şu noktaya temas etmek istemektedir ki o da sonunda, başlangıçta önerilen şeye geri dönmektir. Yani felsefi düşüncenin, kendisi için, sınırsız, değiştirilmemiş bir deneyim ve aynı zamanda, bir ruh hali, bir zihniyet olarak arayışı olduğu görüşü. Oakeshott, felsefe fikrinin aşırı şekilde paradoksal ve birçok anlamda duygusal olarak tatmin edici olmayan karakterinin farkındadır. Gerçekten de bu, felsefeyi bir ‘ruh hali’ olarak tanımlama nedenidir. EM’nin son paragrafında ise tüm çabaların sorgulanabilirliğini şu şekilde aktarmaktadır:

Tamamen tutarlı bir deneyim dünyası elde etmede belki de çökmekte olan, hatta bozulmaya uğramış bir şey olabilir; çünkü böyle bir arayış, şu an, iyi ya da kötü olarak adlandırılabilir her şeyden, değer verilebilecek ya da değersiz olduğu için reddedilebilecek her şeyden vazgeçmemizi gerektirir. Ve bunda ne kadar ileri gidersek gidelim, soyutlamanın boş öpücüklerinde yatan tatlı hazzı kolayca unutmayacağız. Gerçekten de deneyimde tamamen tatmin edici olanı bulma çabası, o kadar zor ve şüphelidir ki, sıradan düşüncenin yolunda bizi uzağa götüren, soyutlamanın kucaklamalarını tercih edenlerin affedilmesi şüphesizdir. Çünkü, eğer bunlar çok az tatmin verecek ise ve bu az olanı çok uzun süre vermeyecek ise, bu, en azından, sürdüğü sürece maddi ve kesin ve hakir görülmemesi gereken bir tatmindir (Oakeshott 1933: 355-356).

Pratik dünyada kalıcı bir tutarlılık sağlamak imkânsız olsa da bu durum insanları çaba göstermekten vazgeçirmemiştir. Bu hedefe ulaşma yollarından biri

dini inanç ve ahlak pratiğidir. Dini deneyim, *Experience and Its Modes*'ta dikkatli ama kısa bir ilgi alanını oluşturmaktadır. Bu yazılar Oakeshott'ın kendi dini inançları hakkında ipuçları için okunabilse de burada amaçlanan Oakeshott'ın din hakkında söyledikleridir (Nardin 2001: 60). Din üzerine erken denemelerde ima edilen ve *Experience and Its Modes*'ta açıkça tartışılan teori, dinin pratik deneyim dünyasında tutarlılık aradığıdır.

Oakeshott'ın dinin bir tanımını şekillendirme ile ilgili ilk teşebbüsü, 'Din ve Ahlaki Yaşam'da ortaya çıkar. 1927'de, teolojik soruları tartışmak için haftalık olarak toplanan ve içerisinde Oakeshott'ın da bulunduğu bir grup Cambridge'e bağlı akademisyen tarafından yazılan deneme, din ve ahlak arasındaki ilişki ile ilgili üç görüşü ayırt eder: dinin ahlak ile özdeş olduğu görüşü, dinin ahlakın yaptırımı olduğu görüşü ve dinin, ahlakın bütünlemesi olduğu görüşü (Nardin 2001: 60). Bu görüşler ahlak ve din arasında bir öncelik-sonralık, ast-üst ilişkisi bağlamında düşünülmemelidir.

Oakeshott, din ve ahlak arasında benzerlikler olmasına rağmen, bunu açıkça yanlış olarak yargılar. Bu benzerliklerin en önemlisi, her ikisinin de insan etmenliğini varsaymasıdır: Tanrı'nın iradesine boyun eğmek, yalnızca bu kendi irademizi ifade ediyor ise ahlakidir. Tanrı, yalnızca kendi doğru ve yanlış anlayışımız aracılığıyla ahlaki bir düzen empoze edebilir. Bu anlayış, ikinci görüşün kusurunu, yani dinin ahlakın yaptırımı olduğu görüşünün kusurunu ortaya çıkarır; ki bu da ahlaklı olmanın Tanrı'nın buyruklarına uymak olduğunu savunmaktır. Çünkü bu, Tanrı'nın buyruklarına uyduğumuz ölçüde ahlaklı davrandığımızı ileri sürer. Ancak, özerk etmenler olduğumuzdan, daha ahlaklı davrandığımız kadarıyla Tanrı'ya itaat ettiğimiz söylenebilir. Gerçekte, eğer ahlaki davranış kişinin kendisi için seçim yapmak ise, "dışsal bir ahlaki yasa kavramı, Tanrı'nın iradesi ahlak dışı bir kavramdır" (Oakeshott 1962: 43). O halde, din ve ahlak arasındaki temel fark, ilkinin ikincisinin sadece umut edebileceği bir ideali gerçek hale getirmesidir. Eğer ahlak mükemmel iyi için sonsuz bir arayış ise, peşinden koşulacak bir iyi düşüncesine ihtiyacımız vardır ve bu düşüncüyü sağlayan da dindir (Nardin 2001: 63). Bu da ahlakın, dini inancın sonucu değil, temel dayanağı olduğunu göstermektedir. Bu argümanlar EM'de canlı bir şekilde yeniden ifade edilmiştir. Oakeshott burada iki farklı iddiada dini bilinç incelemelerinin özünü ortaya koyar.

Bu iki farklı iddiadan ilki, dinin pratik faaliyet olduğudur. Oakeshott, dinin, yaşamın kaygılarının bir tarafa bırakılmasını gerektirdiğinden pratik dünyanın parçası olmadığı görüşünü reddeder: “Dünyadan emekli olmanın kendisi, bu intihar biçiminde olsa bile, bir yaşam şeklidir ve bu nedenle pratik dünyasında uygun şekilde tanımlanmış halde kalır. Din yaşamın idaresine aittir ve yalnızca bu dünyadaki davranışımızın nasıl olacağını belirlemek için başka bir dünyaya bakar” (Oakeshott 1933: 293-294). Oakeshott’ın ikinci iddiası, dinin diğer pratik biçimlerinden yalnızca derecede farklı olduğudur. Din, pratik faaliyetin farklı bir tarzı değildir, sadece ‘olan’ ve ‘olması gereken’in uzlaştırılmasının mümkün olduğunca uzağa taşınmasıdır. Dini deneyimde, dünyevi sağduyu ile sağlanandan daha detaylı ve daha güvenilir bir tür birleşmeyi keşfederiz ki bu neyin yaşamımıza ait olduğu ve buna çekince olmadan uyma kararlığı hakkında bir netliktir. Ancak dinin bu ruh halini sağladığını söylemek yanıltıcı olacaktır; bu ruh haline sahip olanların dine ulaştığını söylemeliyiz (Nardin 2001:66). “Bu tutarlı pratik fikirler dünyasına ulaşma girişimini kucakladığımız ciddiyet belirli bir güç ve yoğunluğa ulaştığı zaman, bize egemen olmaya ve bize sahip olmaya başladığında, pratik, din haline gelir” (Oakeshott 1933: 295). Bu Oakeshott’ın pratik tarz ve din gerilimi arasındaki çözümlerinde en etkili söylem alanını oluşturmaktadır.

Oakeshott’ın *Experience and Its Modes*’ta yer alan pratik faaliyet incelemesi etkileyici olmasıyla birlikte soyut kalmaktadır. Gerçek ve değer (olan ve olması gereken), ikisini uzlaştırma çabası olarak insani eylem ve bu çabanın zorunlu olarak başarısız olması fikirleri bir yere kadar yeterli olmaktadır. Fakat burada eksik olan şey, insani eylemin unsurlarının ve içinde eylemin meydana geldiği kapsamların detaylı bir analizidir ki Oakeshott bu analizlerine ‘*On Human Conduct*’ eserinde yapar. Bu çalışmada Oakeshott, ‘*Experience and Its Modes*’ta başladığı, 1940 ve 50’li yıllarda yazılan denemelerde, (bunların bazıları ‘*Rationalism in Politics*’ eserinde toplanmıştır), devam ettirdiği pratik faaliyeti tanımlama çabasını yeniler. Fakat bu önceki incelemeler üzerine bir şeyler koymak yerine, Oakeshott taze bir başlangıç yapar. Pratiğe bir deneyim tarzı olarak yaklaştırmaya devam etmek yerine, insan faaliyetlerini, bireysel edimleri ve yerine getirdikleri ‘pratikleri’ (çoğul) kapsayacak şekilde analiz eder. ‘Değer’, ‘olan’ ve ‘olması gereken’ arasındaki ayrım gibi genel fikirlere odaklanmak yerine, pratikler olarak daha kapsamlı bir ahlak,

politika ve hukuk anlatımı sunar (Nardin 2001: 69-70). Bu dönüşler, Oakeshott'ın insan bilimleri felsefesini anlamada önemlidir. İnsanları, seçimlerini ve eylemlerini, fikirlerini, yapılarını ve kurumları incelerken neye baktıklarını, bu şeyleri anlamak için hangi sorgulama biçimlerini kullandıkları konusunda bize detaylı bir analiz sunmaktadır.

Bu bizi Oakeshott'ın orta ve geç dönem yazıları arasındaki bağlantı sorusuna götürür. 'Rationalism in Politics' kendisine politik muhafazakâr ününü kazandırmışken³, 'On Human Conduct' bir liberal teori⁴ eseri olarak algılanmıştır. Gerçekten de bazen, iki Oakeshott olduğu iddia edilmiştir: 'Rationalism in Politics'in muhafazakâr Oakeshott'ı ve 'On Human Conduct'in liberal Oakeshott'ı.

³ Bkz. Perry Anderson, 'The Intransigent Right at the End of the Century', London Review of Book 14, September 24, 1992, s 7-11; Russek Kirk, The Conservative Mind (London: Faber and Faber, 1954) s 413-414; Kirk F. Koerner, Liberalizm and its Critics (London: Croom Helm, 1985) s 270-308; Hanna F. Pitkin, 'The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of Politics', 1973, s 496-525; Anthony Quinton The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott (London: Faber and Faber, 1978), s 90-96.

⁴ Bkz. Corey Abel, Michael Oakeshott's Liberalism: The Epistemology of Experience and the Morality of Individualism (PhD diss., Chicago University, 1995); W. John Coast Jr., 'Michael Oakeshott as Liberal Theorist', Canadian Journal of Political Science 18(4), 1985, s773-787; Paul Franco 'Michael Oakeshott as a Liberal Theorist', Political Theory 18(3), 1990, s 411-436; The Political Philosophy of Michael Oakeshott (New Haven:Yale University Press, 1990); John Gray, Post-liberalism: Studies in Political Thought (New York: Routledge, 1993) s. 40-46; Jacob Segal, 'A Storm from Paradise: Liberalism and the Problem of Time', Critical Review 8(1), 1994, s 23-48; Michael Williams 'Liberalism Reconsidered (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983), s 117-129.

İKİNCİ BÖLÜM

2.MUHAFAZAKAR OAKESHOTT: POLİTİKADA RASYONALİZM

Oakeshott'ın deneyim, tarzlar, pratik tarz ve felsefe kavramlarını incelemek onun politik olana ve politikaya dair her ne kadar ip ucu verse de politika algısını belirlemede yetersiz kalacaktır. Bu yüzden Oakeshott'ın hem politikanın ne olduğuna hem de politik pozisyonunda da belirleyici bir faktör olan 'rasyonalizm' kavramını ele almak, muhafazakâr algısını ortaya çıkarabilmede önemli bir rol oynamaktadır. EM'den sonra, ilk bakışta Oakeshott'ın çalışmaları tamamen farklı bir yön almış gibi görünmektedir. 1930'larda yazılan diğer çalışmalarda, özellikle on yıllık sürede daha sonra, Oakeshott, EM'de ileri sürülen duruştan ayrılır, etik ve politik felsefenin sınırlarını belirlemekten teori ve pratik arasındaki öngörülenden daha yakın, daha karşılıklı bir ilişki olma olasılığını ortaya atmaktan ziyade, pratik politikanın sorularına daha çok odaklanır. 1975'teki 'On Human Conduct' eserinin ortaya çıkmasına kadar, kitap uzunluğundaki bir çalışma ortaya koymayan Oakeshott, bunun yerine 'Rationalism in Politics' adlı makalesinin de yer aldığı bir dizi makaleler ve denemeler ortaya koyarak akademik kariyerine devam etmiştir.

Çalışmalarının doğası, yazılarında üç yeni gelişme nedeniyle radikal bir şekilde değişmiştir. Öncelikle, Oakeshott'ın odağı, daha açık bir şekilde politikaya yönelir, devletin üstünlüğünden ziyade bireysel özgürlüğü korumayı hedefler. İkincisi olarak Oakeshott, en azından bazı denemelerinde, birçok insan aktivitesinde çok olumsuz sonuçlar doğurarak, teknik ve planlamanın daha pratik düşünme biçimlerinin tersine oldukça fazla değer görmesi göz önüne alındığından, Aydınlanma'dan bu yana Batı entelektüel gelişiminin faydalı olup olmadığını sorgular (Neill 2010: 32). Özellikle 'Politikada Rasyonalizm' adlı makalesi "Rönesans sonrası Avrupa'nın en önemli zihinsel eğilimi" olan modern rasyonalizmi

ve onun Avrupa politikası üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Çünkü ona göre “tamamen kendine has bir niteliğe sahip olan modern rasyonalizm, politik düşüncede bir biçim olarak bugünkü politikaların tamamında yer edinmiştir” (Oakeshott 1991: 1). Bu nedenle Rasyonalizm neredeyse tüm yerleşmiş düşüncelerin ötesine geçen bir hal almaya başlamıştır. Rasyonalist, ‘akıl’ adını verdiği şeyin yargısını yaparken değerlendirmelerine alışkanlık veya inanç sokmama konusunda tereddütlü yaklaşmaktadır. Çünkü o, doğru uygulandığında ‘akılın’, “değerli bir şey, bir fikrin gerçeği veya bir eylemin doğruluğunu saptayabileceğine (Oakeshott 1991:2)” olan mutlak kararlılıkla donatılmıştır. Oakeshott’ın Aydınlanmayı eleştirdiği dönemin aslında oldukça kısa bir süre olduğu ve bir süre sonra modernitenin faydalarına ikna olmaya başladığı, özellikle de politik seviyedeki özel bir modernist bireyciliğin türünü giderek daha fazla savunduğu ortaya çıkmaktadır (Neill 2010: 33). Bu bağlamda modern rasyonalizmin karakteri üzerine yaptığı analizler bilgi, davranış, politika ve ahlak teorisi üzerine eleştirilerini kapsamaktadır. Rasyonalizm, bu yüzden, modern dünyanın en belirgin ve belirleyici yönlerinden biri olarak belirtilmiştir.

Oakeshott’ın muhafazakâr ruhunun ve vizyonunun kendisini en net gösterdiği alan, onun anti-rasyonalist ahlak ve anti-rasyonalist politika anlayışıdır. Rasyonalizm estetikten dine, ahlaktan politikaya neredeyse tüm insan etkenliğinin alanlarına yayılmış ve kendisini mutlak gerçek olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Her ne kadar farklı alanlarda farklı kavramlarla anılıyor olsa da (yapısalcılık, mantıkçılık, gnostizm, köktencilik vb.), hangi terimle ifade edilirse edilsin bu düşünce tarzının aynı anda birçok yerde olma yetisi ve kendine özgü iddialarının özü zamana ve mekâna göre değişse de modern rasyonalizmin tüm versiyonlarının dayandığı bir dizi varsayım ve inanç, mutlak gerçeğe açılan tek yol olarak kendisini göstermiştir. Rasyonalistler, insan ilişkilerinde ve etkenliğinde kesinliğin mümkün olduğuna inanırlar. ‘Akıl’ için ulaşılabilir sağlam idealler ve/veya ilkeler vardır ki Oakeshott’ın ifade ettiği gibi, bir ‘akıl’, “tüm insanlık için ortak, rasyonel düşüncenin ortak gücü, argümanın temeli ve ilham kaynağıdır” (Oakeshott 1991: 1). Tüm mekânsal ve zamansal ihtimallerin ötesine geçmek için düzenlenen bu ‘gerçekler’, en azından teoride, tüm zamanlarda tüm mekanlarda yer alan tüm insanlar için ulaşılabilir. Rasyonalistin, aklın yargısında haklı çıkarılamayacak olan tüm toplumsal güçlere

karşı uzlaşmaz muhalefetini açıklayan da bu inançtır. Her durumda aklın bağımsızlığını, ‘akıl’ otoritesi dışında herhangi bir otoriteye karşı yükümlülükten uzak düşünceyi savunmada, rasyonalist kendisini “otoritenin, önyargının, yalnızca geleneksel, alışlagelmiş veya mutata olanın düşmanı (Oakeshott 1991: 2)” olarak tanımlar. Çünkü rasyonalist olan geleneksel olanın, deneyimin çeşitliliğinin ve sadece var olduğundan ya da uzun zamandır varlığı bilindiğinden dolayı onları, anti-rasyonel gerekçelerle bir dizi mantıklı genel ilkelere ve formüllere dayandırarak yok etmeye ve yeniden her şeye sil baştan başlayıp yaratmaya odaklanmaktadır. Hem yok eden hem yaratan olmasıyla bir ‘*deus ex machina*⁵’ rolüne bürünür.

Neill’e göre, makalelerinin toplanmış olduğu ‘Rationalism in Politics and Other Essays’ kitabı, kısmen İkinci Dünya Savaşı deneyimlerinden ve Nazizm veya komünizmin altında yatan herhangi bir şeyden doğan şüpheden ilham almıştır. Eser, insan eylemlerini tam olarak neyin motive ettiğini çözmeye çalışmakla beraber pratiğin çelişkili doğasını dönüştürmeye daha fazla odaklanmış olan daha soyut analizlerin bazılarını reddetme isteğini temsil etmektedir (Neill 2010: 38). Rasyonalist düşüncenin sonuçlarını eleştirmek amacıyla, Oakeshott kendi geleneksel faaliyet anlayışını ve tüm bilginin pratik/geleneksel yönünü tanımlamasını kesin ve açık olarak belirtir. Politika dünyasının, her zaman olası ve alışılmış olana tabi biçimde, rasyonalist müdahaleye direnmesi beklenebilmektedir. Fakat din ve ahlak bir yana, politika “rasyonalizmin en büyük açık zaferlerinden” (Oakeshott 1991: 3) biri olmuştur. ‘Engellenmemiş insan mantığı’nın gücüne inanmak, Rasyonalistin onu “politik faaliyette yanılmaz bir kılavuz” (Oakeshott 1991: 4) olarak görmesine yol açmıştır. Rasyonalist eğilim için, yalnızca varoluşun kendisinin bir değeri yoktur, onun için tüm kurumlar araştırmaya ve yeniden organize edilmeye tabidir.

Oakeshott’ın eserdeki teması, ‘Attlee’ hükümetinin planlama eğiliminin pratik etkilerini eleştirmek veya daha geniş olarak, 1940’lardaki, İkinci Dünya Savaşı’nın deneyimlerinin barış zamanında olduğu gibi savaş zamanında da

⁵ Kavram Antik Yunan ve Roma trajedyası yazarları tarafından sıkça kullanılmaktadır. İfade kaba bir şekilde ‘makeden Tanrı’ olarak çevrilebilmektedir. Oyunun karmaşık bir hal alması sonucu nihayete erdirmek için vinç benzeri bir makine yardımıyla sahneye Tanrı ya da Tanrıça’nın indirilip olaya müdahale etmesi şeklinde anlamak mümkündür (Mann 2017:227).

kolektivizmin üstünlüğünü kanıtladığı ortak görüşüne karşı çıkmaktan ziyade, daha öteye uzanan bir noktaya temas etmektir. Yapmak istediği şey, hatalı olarak tüm bilginin pratikte sorunsuz olarak uygulanabilecek bilinçli olarak formüle edilmiş önermelere indirgenebileceğini iddia eden planlamanın popülerliğinin altını çizen hatalı epistemolojik duruş olarak gördüğü şeye saldırmaktır (Neill 2010: 38). Kısaca ‘Attle’ hükümetinin İngiltere’deki savaş sonrası refah devletinin temelini atan sosyalist politikaları ile çatışmaya girmektir. Eserinin yayınlanmasının ardından Oakeshott bir anda İngiltere’de yeni hız kazanmış muhafazakarlık için bir paratoner haline geldi (Franco 2004: 81). Bu bakımdan, Oakeshott’ın rasyonalizmi sadece geleneksel bilginin politika alanındaki uygulanması açısından değil, aynı zamanda modern Batı politika geleneğinin tarihsel dönüşümü ve gelişimi ile de ilgilidir. Bu nedenle, rasyonel politika ve geleneksel politika arasındaki çatışmanın detaylarına nüfuz edebilmek adına öncelikle Oakeshott’ın ‘politika’ ve ‘politik faaliyet’ algısını değinmekte fayda vardır.

2.1. Michael Oakeshott’a göre Politika Nedir?

Felsefi ve politik bir kanıtın yapısı, çoğu kez ve en iyi biçimde bir imge ile anlatılabilmektedir: mağaralar, devlet gemileri, büyük canavarlar, doğa durumları ve benzeri tablolara siyaset felsefecilerinin yazılarında sıkça rastlanmaktadır. Bu gibi çarpıcı imgeler bulmak ya da geliştirmek, Oakeshott’ın felsefe ve politika biçiminin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Oakeshott’ın 1951’de ‘London School of Economics’de verdiği ‘Açılış Dersi’ konuşmasındaki aşağıda yer alan sözleri (Crepigny ve Minogue 1981: 127) onun ne denli güçlü bir rasyonalizm eleştirmeni olduğunu ortaya koyamaktadır:

Öyleyse, siyasal faaliyette insanlar uçsuz bucaksız ve dipsiz bir denizde yelken açarlar. Ne sığınacak bir liman ne demir atacak bir taban vardır, ne başlangıç noktası ne de erişilecek bir hedef. Mesele omurgayı dik tutup tekneyi suyun üstünde yüzdüredurmaktır; deniz hem dost hem düşmandır, denizciliğin becerisi de geleneksel bir davranış tarzının kaynaklarını, her karşıt bir durumda kendine yararlı kılmak için kullanmayı bilmekten ibarettir (Oakeshott 1991:127).

Oakeshott’ın bu açılış konuşmasını dinleyenler bir siyaset felsefecisinden, pratik yaşamdan yeterince uzak olmakla birlikte, yine de devlet gemisinin doğrultusunda dümen tutacağı bir yıldız olarak kullanılabilir (özgürlük, eşitlik ya

da adalet gibi) rasyonalist bir ilkeyi tartışmasını beklemiş olmaları yüksek bir ihtimaldir. Fakat Oakeshott, rasyonalist ilkelerin temel hizmeti görece yapmayı ayakta tutmasının neredeyse imkânsız olduğunu düşünmesinden dolayı kendi politik dünyasının merkezine geleneksel, dini ve siyaseti öğretiler efsaneler ve öykülerden insanların bir arada yaşayabilecekleri bir dünya tasarlama yolunu seçmiştir (Crepigny ve Minogue 1981: 128). Çünkü o, insanların içinde yaşadıkları dünyanın bütünüyle kendi yaratıları olduğunu esas alan, Alman idealist felsefesi geleneğinin hamurundan mayalanmıştır.

Her deneyim tarzında Oakeshott'ın 'modlar' olarak adlandırdığı olgular olduğunu daha önceki bölümde belirtmiştik. Pratik tarzın modülasyonlarından biri politika ya da politik faaliyettir. Oakeshott politika kavramını daha çok rasyonalizm eleştirisi üzerine makalelerinin yer aldığı 'Rationalism in Politics' adlı kitabında tartışmaktadır. Kitabında yer alan 'Political Education' adlı makalesinde politikayı şu şekilde tanımlar:

Şans veya seçimlerin bir araya getirdiği insan topluluğundan oluşan genel düzenlemelere katılma faaliyeti [...] bu faaliyet çeşidinin seçkin olduğu topluluklar, çoğu kadim bir soydan gelen, hepsinin geçmişten, şimdiki zamandan, gelecekte haberi olan, 'devletler' adını verdiğimiz kalıtsal işbirlikçi gruplardır (Oakeshott 1991: 44).

Oakeshott için, politika düzenleme yapmaktansa, toplumsal düzenlemelerine katılma faaliyetidir. Çünkü belirttiği üzere, "bu kalıtsal işbirlikçi gruplarda, bu faaliyete asla uçsuz bucaksız olanaklar sunulmamaktadır" (Oakeshott, 1991:44). Bu gruplar veya toplumu oluşturan üyeler, istediklerini yapamayacakları veya yeni bir düzen, sistem oluşturamayacaklardır. Oakeshott'a göre, geçerli veya doğru olarak düşünülen düzenlemeler daima değiştirilmesi veya düzenlenmesi gerekenlerden ağır basar. Ayrıca, yeni düzenlemeler her zaman dönüştürülen veya değiştirilen düzenlemelerden çok daha az sayıdadır. Yeni olan, bütünün önemsiz bir oranıdır. Oakeshott, grubun her üyesinin politik faaliyette bir sorumluluk alanı olduğunu ifade eder (Oakeshott 1991: 45) ki toplumsal düzenlemelere katılma etkinliği aynı zamanda genel ve evrensel bir eylem niteliğini taşır.

Oakeshott, politika kavramını, faaliyetin nedenselliğine ve kökenlerine inerek ele aldığındaki onun, var olan davranış geleneklerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Politik faaliyet, temel olarak, bu davranış geleneklerinde ifade edilen

şeyin araştırılması ve sorgulanması yoluyla mevcut düzenlemelerin tadilidir (Oakeshott 1991: 56). Bu düzenlemeler tutarlı olabileceği gibi aynı zamanda tutarsız olabilmekte ve “tamamen görünmeyen şeyler için bir duygudaşlığı ifade etmektedir” (Oakeshott 1991: 57). Oakeshott, politik faaliyeti bu duygudaşlığın araştırılması gerekliliği üzerine kurgulamaktadır. Burada kadınların hukuki statüsü örneğini verir. İngiltere’de kadınlara insan hakları gibi soyut ilkelere atıfta bulunan tartışmalar yüzünden değil, örneğin iş, eğitim ve sağlık alanlarında kadınlar aktif oldukları için, kadınları medeni haklardan izole etmenin mantıksız hale geldiğinden bir takım medeni haklar verildiğini aktarır (Oakeshott 1991: 57). Bu, o dönem içerisinde bulunan tutarsızlık sorununa çareydi yani Oakeshott için bir politik faaliyetti. Oakeshott için politik faaliyet, hayalin veya eşitlik ya da adalet gibi genel bir ilkenin peşinde olmak değil, bir ifade, öneri ya da bildirimdir. Başka bir deyişle politika, “onay ve reddin kurumsal ifadesinin kademeli olarak karar haline getirildiği ve memnuniyet yöntemlerinin bütünlüğünün korunduğu” (Oakeshott 1993a: 146) bir araç olarak Oakeshott’ın düşün dünyasında yerini almaktadır.

Oakeshott’ın politikaya ilişkin verdiği ikinci tanım, önceki tanıma önemli eklemelerde bulunmaktadır. Burada politikayı, “belirli bir türden durumlara tepki verme ile ilgili pratik bir faaliyet, politik durumlar” olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda, politik bir durum ‘özel’ bir durumun aksine ‘kamusal’ olandır. Dahası, koşullu/olumsal bir durumdur ve bu ifadeyle Oakeshott, insanların seçimleri ve eylemlerinden kaynaklanan ve doğal zorunluluktan kaynaklanmayan ve birden fazla cevabın mümkün olduğu bir durumu ifade eder (Oakeshott 1991: 70). Bunu yapma yetkisine sahip birinin (iktidar, hükümet vs.) duruma cevap vereceği umulmaktadır (Oakeshott 1991: 70-71). Politik faaliyeti oluşturan son unsur ‘tartışma’, ‘derinlemesine düşünme’ ya da ‘mülâhaza’ diyebileceğimiz bir durumdur. Politikada, bireyler, önerilen cevapların politik bir durum üzerinde olabilecek sonuçları hakkında tartışır ve “bu sonuçların, durumların daha iyi ve kötü koşullarıyla ilgili inançlarla ilişkisi hakkında” (Oakeshott 1991:72) düşünürler. Oakeshott’ın bu politika tanımlamalarından üç unsur ortaya çıkabilmektedir. Muhtemel çözüm çeşitliliği arasından seçim yaparak, bir otoritenin cevap vermesi beklenen koşullu bir durumun oluşması ve bu politik duruma yanıt verme sürecinin de tartışmayı içermesi.

Politika veya toplumsal düzenlemelere katılma faaliyeti tutarlı kalması gereken bir bütündür. Bir bütün olarak tutarlılığın devam etmesini sağlamak için politik bir geleneğin ifadelerini inceleme, politik faaliyetin rolü veya işidir. Hem deneyim hem de pratik biçiminde (verileni, ulaşılanı dönüştürmek) olduğu gibi, değişim, bütünü daha tutarlı ve eksiksiz hale getirme girişimidir. Oakeshott'ın değişim anlayışı, genellikle Burke'ün yavaş, kademeli değişim fikriyle ilişkilendirilse de bunların tamamen farklı olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, Burke'ün değişim anlayışı, Oakeshott'ın düşüncesinde bulunmayan geçmişe saygı duygusu içerir. Tüm değişikliklerin geçmiş, bugün ve geleceği hesaba katması gerektiğini şiddetle belirtmektedir. Oakeshott, Bradley gibi gelenek uğruna gelenek fikrini desteklemese de yalnızca değişimin karşıt görüşünü savunmaktadır (Nicholson 1990: 42-47). Politika ve politik faaliyet, bir politik davranış geleneğinin tutarlılığını korumaya yönelik bir girişimdir ve bu nedenle, kabul edilebilir tek değişim, geleneğin bütünlüğünü ve uyumunu destekleyen bir değişimdir.

2.2. Rasyonel Davranış ve Bilgi Anlayışı: 'Teknik Bilgi'ye Karşı 'Pratik Bilgi'

Oakeshott'ın ideoloji ya da onun yerine kullanılabilir bir terim olarak ele aldığı rasyonalizm kavramıyla ne kastettiğini kavramak için öncelikle Oakeshott'ın bilgi anlayışını ele almamız gerekmektedir. Oakeshott, bilgi kavramı ile büyük ölçüde ilgilenen 'Rationalism in Politics and Other Essays' adlı makalelerinin toplandığı eserinde bu konu ile ilgili iki önemli makale vardır. Bunlardan ilki, Oakeshott'un idealler ve amaçların asla insan etkinliği kaynağı olmamasına karşın, yalnızca bir faaliyet hakkında nasıl bilgi alacağımızın, pratik bilgilerinin özeti olması bağlamında en ayrıntılı argümanı olan 1950 yılında yazdığı 'Rational Conduct' makalesidir (Oakeshott 1991: 89). Adından da anlaşılacağı üzere makale, rasyonel davranış ve ona eşlik eden düşünce tarzı ile ilgilenir. Oakeshott makalesine, rasyonel davranışı veya faaliyeti tanımlayarak başlar. Oakeshott'a göre rasyonel davranış, "bağımsız olarak savunulan bir hedefin takip edildiği ve yalnızca bu hedef ile belirlendiği davranış olarak ele alır. Rasyonel davranış, bilinçli olarak, formüle edilmiş bir amaca ulaşmaya yöneliktir ve yalnızca bu amaca göre odaklanır" (Oakeshott 1991: 102). Rasyonel bir davranış, davranış başlamadan önce hedefin

açıkça belirlendiği ve kararlaştırıldığı bir faaliyettir. Bununla birlikte rasyonel davranışı, önceden saptanmış hedefe ilişkin kararlılık hali ile de tanımlanabilmektedir. Hedef tarafından da yöneltilen bir faaliyet biçimi olarak ele almak tam anlamıyla karşılamaktadır.

Oakeshott, önceden belirlenmiş bir hedefe ulaşma faaliyetinin devam etmesi için sona erdirme araçlarının da seçilmesi gerektiğini belirtir (Oakeshott 1991: 103). Dolayısıyla rasyonel bir davranış, hedefin yanı sıra, hedefe ulaşma araçlarının önceden belirlendiği, herhangi bir olgusal faaliyet gerçekleşmeden önce olan faaliyettir. Bunun Oakeshott için anlamı ve önemi onun deneyim ve gelenek konusundaki ısrarında yatmaktadır. O “bir geleneğin incelenmeyen otoritesi, bir alışkanlık ya da davranış alışkanlığından kaynaklanan bir davranış” (Oakeshott 1991:104) olmasından dolayı reddedildiğini ve gayri meşru bir davranış biçimi olarak algılandığını ileri sürer. Oakeshott rasyonalist davranışın akılcı anlayışını, “bağımsız olarak savunulan bir hedefin izlendiği ve bu hedefe göre belirlenen davranış” şeklindeki eleştirisinde Viktorya Dönemi pantolonlarının örneğini kullanmaktadır. Bu büzgülü kısa pantolonların, Viktorya Dönemi’nde bisiklet kullanan kadınlar için ‘rasyonel’ elbise biçimi olduğu düşünülüyordu. Çünkü tasarımları yalnızca bağımsız düşünceden kaynaklanıyor gibiydi; moda, gelenek veya önyargı gibi ilgisiz düşüncelerle, bir bisikletin etkin bir şekilde ilerletilmesi ile ilgili spesifik problemler tarafından etkilenmemişlerdir. Ancak Oakeshott, bunun böyle olmadığını savunmaktadır. Bu pantolonların tasarımcılarının faaliyetleri, basitçe bir bisikleti verimli bir şekilde ilerletme sorunuyla ilgili bağımsız bir düşünceyi ön planda tutsaydı akılları “neden şort yapmak yerine pantolonu tercih etti?” sorununa değinir. Bu tasarımcıların gerçekten de cevaplamaya çalıştıkları sorular, tam gerçekleştirmiş olmasalar da “1880’de bisiklet süren bir İngiliz kadının üzerinde görülmesi uygun olan ve diğer şeyler de göz önüne alındığında bisikletin ilerletilmesi etkinliğine iyi uyan özelliklere sahip elbise nedir?” (Oakeshott 1991: 115-116) sorusudur.

Oakeshott’a göre gelenek ve alışkanlık, rasyonalist için kabul edilemez davranış biçimidir. Bunun temel nedeninde ise, rasyonel davranışı destekleyenler tarafından savunulan görüş ve bu görüşün ima ettiği varsayımları anlama biçiminde yatmaktadır. Rasyonel davranışı destekleyenler tarafından yapılan ilk varsayım,

insanoğlunun varlıklar hakkında ‘akıl’ yetisine sahip olmasıdır. İnsanın akıl yürütebileceği anlayışı, zihnin tarafsız ve bağımsız bir araç olduğu ikinci bir varsayımı ifade eder. Rasyonel davranışın kaynağı bu araçtır. Rasyonel davranış destekleyicileri tarafından yapılan başka bir varsayım, zihnin eğitime muktedir olmasıdır. Bu eğitim, Oakeshott’ın zekâ olarak adlandırdığı şeydir ve rasyonel davranış malikleri için zihnin, tüm bilgiden veya edinilmiş hükümlerden boşaltılması durumunda ancak başarılı bir şekilde eğitilebileceğini savunmaktadır. Başka bir deyişle, deneyimi ele almanın tek yolu, gelenek ve görenek bilgisi olmaksızın boş, rasyonel bir zekaya sahip olmaktır (Oakeshott 1991: 105-107). Rasyonalist için bunun dışında her ne var ise, Oakeshott’a göre, hepsi saçmalık, hepsi boş laftır.

‘Rational Conduct’ta, rasyonalizm eleştirilerinin arkasında yatan insan etkinliği ve rasyonelite hakkındaki görüşünü daha açık bir şekilde açıklamaya devam eder. Belli eylemlerin, sorunların ve projelerin, etkinliği kendisini öngördüğünü göstermekle birlikte, rasyonelliği “giriştiğimiz belirli etkinliği nasıl yürüteceğimiz konusunda sahip olduğumuz bilgiye sadakat” (Oakeshott 1991: 108) olarak tanımlamaktadır. Oakeshott’a göre akıl, bilgi ve faaliyetin ürünüdür ve tamamen düşüncelerden oluşur. Bunun anlamı, faaliyet veya davranışa sahip olmak için bir faaliyet ve davranış gereklidir. Bir başka deyişle, davranış önkoşulu davranışın kendisidir (Oakeshott 1991: 109-110). Burada şunu iddia eder: Bir etmenin eylemleri her zaman belirli bir davranış geleneğine göre gerçekleştirilir, böylece (örneğin) (Neill 2010: 44) “bir aşçı ilk önce bir turta vizyonuna sahip olan ve bunu yapmaya çalışan bir adam değildir; o, yemek pişirme konusunda yetenekli bir adamdır ve hem onun projeleri hem de başarıları bu beceriden kaynaklanmaktadır” (Oakeshott 1991: 111). Bu nedenle, Oakeshott için, herhangi bir davranış şekli davranışı zaten içermektedir. Ayrıca, Oakeshott, faaliyetin gerçekleştirilmesinden önce faaliyet için bir amaç veya hedef belirlemenin bir yolu olmadığını savunur (Oakeshott 1991: 111). Ancak bir faaliyete katılarak, bir sorunun tanımlanması ve bunun için çözümler üretilmesi mümkün olur. Sorun ve çözüm hem faaliyette gizlidir hem de dışarı çıkarıldıkları bir soyutlanma sürecidir (Oakeshott 1991: 120). Bir eylem, her zaman bir faaliyetin geleneğinden kaynaklanmaktadır. Eylemi ve faaliyeti önceden belirlemek imkansızdır. Bu, rasyonalizmin imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir ancak kesinlikle bunun tutarsız olduğunu ima etmektedir. Yine Oakeshott, daha önce

ayrıntılı olarak ifade edilen, bir davranış veya tutum geleneği olan bildiklerimizle başladığımız fikrine geri döner. Bildiğimizden, aşına olduğumuzdan yola çıkarak, faaliyet hakkında nasıl bilgimizi arttıracığımız konusunda giderek daha fazla yetkin olunabileceğini iddia eder. Bilgilerimizin kademeli olarak artması, Oakeshott'a göre, faaliyetin doğasında bulunan faaliyet hakkında kurallar ve ilkeleri geliştirmemizi sağlar. Faaliyeti, kurallarını ve ilkelerini düşünmek, felsefeyi oluşturan şeydir. Bununla birlikte, Oakeshott, bu kuralların ve ilkelerin, faaliyetin özeti olduğuna dikkat çeker. Faaliyetin öncesinde mevcut değildirler ve faaliyeti yönetmezler (Oakeshott 1991: 121). Bir kez daha, 'Experience and Its Modes'deki Oakeshott'ın somut mantığının yankıları burada duyulabilir. Tıpkı bu çalışmada elde edilen deneyim kriterinin "herhangi bir sabit fikre uygun olmasına veya uyum sağlamasına değil, tutarlılığına dayandığı" söylenildiği gibi; burada da faaliyet kriteri, rasyonalitesinin, bir takım genel amaçlarla uyumlu olmayan, karmaşık ve akıcı bir bütünün tutarlılığından oluştuğu söylenir (Franco 2004: 90). Burada ortaya çıkan ve önemli olan, bunun pratik faaliyetle nasıl ilişki de olacaktır?

Bu ilişkinin tutarlılığı bir dış kaynaktan, yani kural, ilke ya da önceden savunulan bir amaçtan kaynaklanmaz. Aksine, kendisini arzulama etkinliği ile birlikte ortaya çıkar. Arzu, ampirik ya da 'doğal' bir durum değildir ve belirli bir faaliyetten önce gelmez. Arzu, belirli bir biçimde aktif olur. O, halihazırda pratik etkinliğin nasıl yönetileceğine dair bir bilgi sergilemektedir. Bazen bu bilgi ahlaki onay ve reddin şeklini alabilmektedir. Fakat, yine de onay ve reddetmenin, bir şekilde arzudan sonra geleceği düşünülmemelidir; onlardan ayrılamazlar. Pratik faaliyet, her zaman bir modele sahip faaliyettir; birleştirilmiş bir model değildir, etkinliğin kendisinde bulunan bir modeldir. Oakeshott, bu modele 'akım' ya da 'hâkim bir sempati' olarak atıfta bulunur ve rasyonel bir eylemi akım veya sempati akışında yer alabilecek bir eylem olarak tanımlar. O, bu akımın veya akışın tıkanıklığa veya uzlaşmaya bağlı olduğunu kabul eder (Franco 2004: 91) ki Oakeshott rasyonel davranışı, rasyonalistlerin öne sürdüğünü iddia ettiği ile tamamen ters yönde tanımlar. Oakeshott, bunun bir ahlaki faaliyet geleneği olduğunu savunur ve bu davranış, yalnızca faaliyet geleneğine sadık kaldığı ölçüde rasyonel olarak görülebilir. Bu, Oakeshott'ın değişime karşı olduğu anlamına gelmemektedir. "Gelenekteki uyumsuzlukları veya sorunları tespit etmek ve çözmek aklın görevi"

(Oakeshott 1991: 129-130) olduğunu belirtmektedir. Oakeshott'a göre bu, rasyonel davranış, eylem ve faaliyeti oluşturan şeydir. Davranış veya faaliyet geleneği veya Oakeshott'ın duygudaşlık akışı dediği şey içinde bir yer tutabiliyorsa, bir eylem mantıklı kabul edilir (Oakeshott 1991: 130). Oakeshott, bilginin bu kısmi anlayışını, rasyonalizmin insan bilgisi konusundaki öğretisini ekleyerek tamamlamayı hedeflemektedir. Bu argüman ise Oakeshott'ın 'Rationalism in Politics' adlı makalesinde bulunabilmektedir.

Burke'e ait olan 'metafizik politika' yaklaşımının Oakeshott'ın rasyonalistleri eleştirmesinde önemli bir yeri vardır. Oakeshott'ın rasyonalizmi eleştirme gerekçeleri, Burke'ünkünden farklı olarak, epistemolojik hususlara odaklanmaktadır. Rasyonalizmin gizli kaynağının ve gücünün insan bilgisi üzerine bir doktrin olduğunu söyler. Bu doktrini açıklamak için, tüm somut faaliyette mevcut olan iki tür bilgiyi ayırır (Franco 2004: 84). Öncelikle iki tür bilgi olarak, 'teknik' ve 'pratik' bilgiyi tanımlar. Ona göre teknik bilgi "kasten öğrenilen, hatırlanan ve uygulamaya koyulabilen kurallarla formüle edilir" (Oakeshott 1991: 12). Teknik bilgi daha sonra kurallara göre formüle edilebilmekte ve yazılabilmektedir. Bu kuralları formüle etme kabiliyeti, teknik bilginin kesin olduğuna dair izlenim verir. Diğer bir deyişle, teknik bilgi konusunda kesin bir kanıya varmak mümkündür. Dahası, bu kurallar ezberlenerek öğrenilebilir ve mekanik olarak uygulanabilir. (Oakeshott 1991: 14-17). Esasen, bu nedenle, rasyonalistin inkâr ettiği şey, kesin olarak formüle edilemeyen, kurallar, ilkeler, talimatlar ve özdeyişlere indirgenmeye direnen, "kitaptan öğrenilmeyen... ezberden tekrar edilemeyen ve mekanik olarak uygulanamayan ve bunun yerine yalnızca kullanımda var olan, reflektif olmayan ve öğretilemeyen veya öğrenilemeyen, yalnızca aktarılan ve elde edilen bir bilgi biçiminin olasılığıdır" (Neill 2010: 39). Oakeshott için bu bilgi türü, rasyonalizmin tamamlayıcı özelliğini oluşturmaktadır.

Pratik bilgi ise yalnızca kullanımdayken var olduğu için aksettirme özelliği olmadığından kurallarla formüle edilemez. Pratik bilginin genel olarak bilinmesi ve paylaşılması yalnızca gelenek ile mümkün olacaktır (Oakeshott 1991: 12). Rasyonalizmin özünü tam da burada göstermektedir ki o da yalnızca teknik bilgiyi tanıması ya da pratik/geleneksel bilginin epistemik değerini inkâr edilmesidir. Rasyonalizm, tekniğin egemenliğine olan mutlak inançtan ibarettir fakat bu tek

başına mantık egemenliğiyle aynı şey değildir. Oakeshott'ın mantık üzerine yanlış anlaşılardan ziyade, akıl üzerine yapılan saldırılar için rasyonalizmi eleştirmesinden kaçınmak için bu ayrımı yapmak önemlidir (Franco 2004: 84). Tekniğe olan hayranlığı, rasyonalistin kesinliğe olan takıntısından kaynaklanır. Onun için kesin olan bilgi, bir teknikte sağlanan bilgi türüdür, kesin bir başlangıç ve bitiş yeri olduğu görünen ve asla kesinlik veya kendisinin nasıl uygulanacağına ilişkin bilgi için kendi sınırlarını aşma ihtiyacı olmayan bilgidir. Bu, kısaca “tamamen bir kitabın iki kapağı arasında yer alan bir bilgi çeşididir” (Oakeshott 1991: 11). Örneğin, bir ideoloji, rasyonalist görüşte bir şeyleri yapmanın geleneksel biçimine tabiidir. Çünkü kendi kendine yetiyor gibi görünür ve en iyi ölçüde, akılları boş olan veya hata ve önyargıdan arındırılmış olanlara öğretilir.

Oakeshott'a göre, somut bilgi daima bir teknik ve bir de pratik alan içerir. Rasyonalist, bütünün bir parçasına, bütünün niteliklerine atıfta bulunduğu için yanılmaktadır. Fakat aslında hatası bunun da ötesine geçer, çünkü teknik bilgiyi onun gözünde üstün kılan kesinlik bir yanılsamadır:

Teknik bilgi kendi kendine yeter bir bilgi değildir. Çünkü hiçbir bilgi böyle değildir. Hiçbir şey, kendi kendine yetmeye en yakın teknik bile (bir oyunun kuralları), aslında boş bir akla verilemez ve verilen şey, zaten orada bulunan şey aracılığıyla beslenir. Bu açıdan, bir oyunun kurallarını bilen bir kişi, bir diğerinin kurallarını da hızlıca öğrenebilme kapasitesi sahiptir (Oakeshott 1991:12).

Pratik bilgi kendisini ya gelenekle ifade eder ya da bir pratik yolla kendini ifade eder. Teknik bilgiye karşıt olarak, pratik bilgiler kurallara formüle edilemez ve sonuç olarak belirsiz olma ya da yalnızca bir görüş oluşturma şeklinde bir izlenim bırakır. Pratik bilgi, hakikatle bağlantılı olan teknik bilgiye karşılık daha çok olasılıkla ilişkilidir ve pratik bilgiyi sadece kurallara formüle etmek imkânsız olduğu kadar kurallarla öğretmek de imkansızdır. Oakeshott, pratik bilginin yalnızca pratikte var olduğundan, yalnızca öğretilen ya da öğrenilenlerin aksine kazanılabilir ya da edinilebilir olduğunu iddia etmektedir. Bilgiyi edinmenin tek yolu, usta-çırak ilişkisinde yatmaktadır; çünkü, sürekli olarak işi uygulayan biri ile sürekli temasta kalmanın tek yolu ancak budur (Oakeshott 1991: 14-15). Bu nedenle, teknik bilgi kurallarla ilişkili iken, pratik bilgi, geleneğe ve alışkanlığa bağlıdır. O, bu tür bilgilerin her somut insan faaliyetinde yer aldığını iddia eder. Bunlar ayırt edilebilir

olabilirler, fakat ayrılamazlar. Oakeshott'ın rasyonalistin savunduğunu iddia ettiği nokta tam da burasıdır. Rasyonalizm ve rasyonalistleri tanımlayan şey, geçerli, meşru bilginin tek biçiminin teknik bilgi olduğuna olan mutlak inançlarıdır. Oakeshott, rasyonalistlerin pratik bilginin, 'bilgi olma niteliğini' taşımadığını reddetmektedir. (Oakeshott 1991: 15). Bu noktada ise rasyonalizm üzerine olan temel sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Rasyonalist neden teknik bilgiyi sadece bilgi olarak tanımaktadır? Oakeshott bu sorunsalı şu şekilde cevaplamaktadır:

Rasyonalist için teknik ve kesinlik ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. Çünkü onun için kesin bilgi, kesinliği için kendisinden öteye bakılmasını gerektirmeyen, yalnızca kesinlik ile bitmeyen aynı zamanda kesinlik ile başlayan ve baştan sona kesin olan bilgidir. Bu tam olarak teknik bilginin ne olduğudur. Kendiliğinden tamamlanmış bir bilgi türü gibi görünür. Çünkü yeni bir oyunun kurallarını öğrenirken olduğu gibi, tanımlanabilir bir başlangıç noktası (saf cehalet üzerine atıldığı yer) ve tanımlanabilir bir uç nokta aralığında seyrederek görünür. Uygulanması neredeyse bütünüyle mekaniğe yakın olan, tamamen bir kitabın iki kapağı arasında bulunabilecek ve tekniğin kendisi içinde yer almayan bir bilgiyi kabul etmeyen bilgi görünüşüne sahiptir (Oakeshott 1991: 16).

Oakeshott'ın temas etmeye çalıştığı bu alan bizi tartışmanın merkezine götürmektedir: Rasyonalizm, rasyonel davranış, rasyonel bilgi ve ideoloji bütünlüğü. Oakeshott rasyonalistten şu şekilde bahseder:

Ne olursa olsun, kaotik görünen şeyde akıllıca bir düzenin varlığını anlamak yerine, kesin düzeni telkin etmek için, rasyonalizasyon adına, hayatı ve hayatın görevini, kendisindeki nedeni görmekten çok rasyonel hale getirmek için bir dehaya sahip olan insandır (Oakeshott 1991: 139).

Oakeshott'a göre rasyonalist için taze bir başlangıç eskiyi yamalamaktan daha fazla tercih edilir. Değişim yalnızca öz bilinçliliğiyle harekete geçirildiğinde kabul edildiğinden, hata genellikle değişmeyen ile geleneksel olanı ilişkilendirilmedi ortaya çıkar. Belirli bir fikir geleneğine boyun eğmektense, rasyonalist onu kendi icadı ile değiştirir. Daha önce değinildiği üzere, rasyonalizm, yalnızca teknik bilginin, gerçek bir bilgi niteliği taşıdığına olan inanç üzerine kuruludur. Oakeshott, sadece teknik bilgiyi tanımakla rasyonalistin belirli inançlara sahip olduğunu ve rasyonalistlerin karakterini çizmek için onların düşün dünyasını belirtmeye devam eder. Rasyonalist, aklın bağımsızlığına inanır. Bunun anlamı, aklın, mantığın otoritesi dışında herhangi bir otoriteye tabi tutulmamasıdır. Akıl, insanlık için ortak bir bütündür. Rasyonalist; otorite, önyargı, gelenek, görenek ve alışkanlığa karşıdır. Bu, herhangi bir görüş,

inanç veya geleneğin rasyonalistin yargısından kurtulamayacağını ve ondan izole olmaktan kaçamayacağını iddia eder. Daha da önemlisi, gelenekle ilişkili olarak, rasyonalist deneyimi ve deneyim birikimine herhangi bir şekilde değer vermez (Oakeshott 1991: 5-6). Rasyonalist zihniyeti karakterize eden en önemli şey, deneyime karşı olan indirgeyici tavrı, “deneyimlerin karmaşıklığını ve çeşitliliğini bir dizi ilkeye indirgeme arzusu; tartışmalı ve geçici her şeye olan şüphesidir” (Oakeshott 1991: 6-7).

Rasyonalist, deneyim birikiminin değil, yalnızca bir formül haline dönüştürüldüğünde deneyimin kullanılabilirliğinin farkına varır: geçmiş onun için sadece bir sorumluluk olarak önem taşır. Bu olumsuz yeteneğe, düzen ve belirsizlik için herhangi bir sınır bozucu arayışta bulunmaksızın deneyimlerin gizemlerini ve belirsizliklerini kabul etme gücüne sahip değildir. Yalnızca deneyimi hüküm altına alma yeteneğine sahiptir (Oakeshott 1991: 6).

Bu, hiçbir şeyin yalnızca var olduğu ya da tanıdık olduğu için değerli olmadığına, detaylı bir inceleme olmadıkça hiçbir şey rasyonalist için gerçek bilgi niteliğine sahip olmadığı sonucuna götürmektedir. Ayrıca, her ne kadar bir şeyler yapmanın bir yolu test edilebilir ve doğru olabilirse de Oakeshott, rasyonalist bir kişinin daima yeni bir buluşu, sadece mantıkla geliştirilen yeni bir çözümü tercih edeceğini iddia eder. Değişime gelince, rasyonalist yalnızca kendi kendine bilinçli olarak harekete geçirilen değişikliği kabul eder (Oakeshott 1991: 8). Bu gerçek, Oakeshott’ın rasyonel davranış konusundaki açıklamasından türetilir. Kesin, önceden belirlenmiş bir hedef ve ona ulaşmak için kullanılan araçlar, bir faaliyet gerçekleştirilmesi için ve bu faaliyetin başlamasından çok önce seçilmektedir. Bu, uyumsuzlukların bütün tutarlılığını sağlamak için görüldüğü şekliyle düzeltildiği bir davranış geleneğinde ya da duygudaşlığın akışında bulunacak kademeli, yavaş değişikliğin aksine, kendi kendine bilinçli olarak harekete geçirilmiş değişimi ifade eder. Oakeshott, ağırlıklı olarak bu indirgeyici, rasyonalist zihniyetin daha çok politika üzerindeki etkisiyle ilgilenmiştir. Çünkü rasyonalist politika her şeyden önce ideolojik politika olup bir dizi soyut prensipten oluşmaktadır.

2.3. Rasyonalizmin Politik Alana Yansıması: Rasyonalizm Ve İdeoloji İlişkisi

Rasyonalizm, bilginin ve bilgi alanlarının büyümesi konusunda başat bir rol oynamış ve çağdaş bir tutum haline gelmiştir. Bu tutum ise insanlığın çoğunlukla acısını çektiğini kötülük ve yoksullukları ortadan kaldıracak eylem ilkeleri için hızlı bir arayışa yol açmıştır. Oakeshott'ı da doğal olarak bu durumun politik alana yansıması ilgilendirmiştir. Oakeshott'ın rasyonalizme dair temel sorunsalı bu noktada ortaya çıkmaktadır. Rasyonalizm ya da daha doğrusu rasyonalistin teknik bilgi anlayışı ve doktrini, politikayla nasıl ve hangi etkinlik alanlarında ilişki içerisindedir ve hangi sonuçlara neden olmaktadır?

Oakeshott, rasyonalizmin en büyük başarısının politika dünyasında olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiayı da rasyonalizmin bir gelenek fikrine karşı olumsuz bir tutumu olduğu fikrine dayandırmaktadır. Rasyonalizm, gelenek fikrine karşı olumsuz bir tutum sergiler. Çünkü bu, bir biat tutumu içerir ve bu nedenle yok edilmelidir (Oakeshott 1991: 8). Bunun neyle değiştirilebileceğine Oakeshott, rasyonalistin, rasyonalist yöntemi vasıtasıyla yani kendisinin icat ettiği bir şey ile, kısaca bir 'ideoloji' ile karşılığını vermektedir. İdeoloji, rasyonalizmi politikaya uygulamaktır. Bu, ideolojinin rasyonalist doktrine saygı duyduğunu ifade eder. Peki durum neden ve nasıl böyledir?

Oakeshott ideolojiyi, "gelenekte yer alan rasyonel hakikatin varsayılan alt tabaka olarak biçimlendirilmiş özeti olarak tanımlar. Rasyonalist politika aynı zamanda bir sorunun veya amacın izole edildiği ve bir toplumun tüm kaynaklarının çözülmesi veya takip edilmesi için seferber edildiği ihtiyaç hissedilen şeyin politikasıdır" (Oakeshott 1991: 9). Bunun bir örneği olarak; İngiltere'deki politik geleneğin özeti ve bunun sonucunda gelişen Locke'un yazıları ile daha sonra 'Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi' ve anayasası gösterilebilir. Başka bir deyişle, Liberalizm, İngiliz politik geleneğinin bir özetidir (Oakeshott 1991: 30-33). Oakeshott'ın ideolojiyi nasıl tanımladığına baktığımızda yapısının ve birikiminin rasyonel davranışına ne kadar benzediğini söyleyebiliriz. Oakeshott, 'Political Education' makalesinde ideolojiyi şu şekilde tanımlamaktadır:

Bağımsız olarak savunulan bir soyut ilke veya ilgili soyut ilkeler dizisi. İzlenecek bir formüle edilmiş hedef için toplumun düzenlemelerine katılma faaliyeti sağlar ve bu şekilde teşvik edilmesi ve baskı altına alınması gereken veya yeniden yönlendirilmesi gereken arzuları belirten bir araç olmasını sağlar (Oakeshott 1991: 48).

Politik bir ideoloji, politik faaliyetin kaynağı değil, yalnızca onun üzerine yapılan sonraki düşüncenin ürünüdür. Örneğin, ‘İnsan Hakları Bildirgesi’ ve Locke’un ‘Yönetim Üzerine İkinci İncelemesi’nde durum budur (Franco 2004: 91). Oakeshott, rasyonel davranışta olduğu gibi, ideolojinin de gerçekleşmekte olan politik faaliyet için öncelikle bir hedef (toplumsal düzenlemelere katılma olarak adlandırdığı gibi) tanımladığını iddia etmektedir. Ayrıca, rasyonel davranışta olduğu gibi, amaçlar ve araçlar önceden belirlenmiş olduğundan, takip edilmesi gereken arzular ile görmezden gelinmesi veya bastırılması gerekenler arasında bir seçim yapıldığı anlamı da çıkabilmektedir. İdeoloji ayrıca soyut bir ilke oluşturmaktadır. Bunun anlamı, ortaya çıkmakta olan politik faaliyet geleneği tarafından ifade edilmek yerine (bunun bir örneği daha önce belirtildiği gibi İngiltere’de kadınlara politik hakların atfedilmesidir); ideoloji, izlenecek hedefin saptanması ve dolayısıyla değişimi empoze etmek için aklın ve rasyonel yöntemin kullanılmasıdır. Bunun bir diğer anlamı, ideoloji geleneği göz ardı etmekte ve kendisini ondan soyutlamaktadır.

Oakeshott, modern dünyanın ortak birtakım ideolojilerini belirterek devam etmektedir. En basit ve muhtemelen en sık görülen ideolojinin ‘özgürlük’ ve ‘eşitlik’ gibi tek bir soyut fikir/idea olduğunu belirtir. İdeoloji, izlenecek hedefin, örneğin ‘özgürlük’ olduğu belirlediğinde, politik faaliyet, toplum düzenlemelerinin seçilen soyut fikre uygunluğunu görme girişimidir. Fakat Oakeshott için tek bir soyut fikrin karmaşık günümüz toplumlarını örgütlemek için yeterli olmadığı da görülmektedir. Gerekli olan, “ilgili fikirlerin karmaşık bir düzenidir” (Oakeshott 1991:49). Oakeshott’a göre, bu soyut ilkelerin değeri, savunulmuş olmaları ve bu sebeple toplumsal olarak izlenecek olan politik faaliyetleri ile açıkça ortaya koymalarına dayanmaktadır. Dahası, Oakeshott, politik ideolojinin, temel alacak herhangi bir geleneğin faydası olmaksızın ‘özgürlük’, ‘demokrasi’ veya ‘adalet’in ne olduğu bilgisini önceden sağlayacağını iddia ettiğini” (Oakeshott 1991:49) savunmaktadır. Örneğin, ‘özgürlük’ ilkesi, akli kullanma yoluyla bağımsız olarak savunulmuş, anlaşılabilir ve anlatılmıştır. Bir geleneğin verebileceği bilgi, bu girişimde asla gerekli değildir. Bu nedenle, Oakeshott, rasyonalistlerin politikaya empoze ettiği şeyin,

toplumun düzenlemelerine (politika) katılmanın savunulan bir ideoloji ile başlayabileceği fikri olduğunu ileri sürer. Politika, izlenecek hedeflerin bağımsız olarak edindiği bilgi ile başlayabilir.

Rasyonalist için ideoloji aklın bir ürünüdür ve bu nedenle politik faaliyet için elverişli bir kılavuzdur. Rasyonalist politikada, bağımsız olarak savunulan bir ilke, politik faaliyete rehberlik etmelidir. Politikanın, ideolojik anlayışıyla desteklenen spesifik bozulma, bir toplumun düzenlemelerine katılma faaliyetini yürütmek için ideolojik bilginin tek başına yeterli olduğu yanılmasıdır. Oakeshott'ın temel kaygısı, seçilen ideolojinin bilgisinin politik davranış geleneği anlayışının yerini alabileceği yanılmasıyla ilgili politik teorinin anlayışı üzerinedir (Franco 2004: 92). Oakeshott, rasyonalist politikayla yapılan varsayımların yanlış olduğunu savunmaktadır. O, ideolojinin bağımsız olarak savunulan bir ilke olmadığı konusu üzerinde durmaktadır. Rasyonalistler bu ilkeyi, daha önce kısaca değinildiği gibi, ideolojinin sadece “toplumsal düzenlemeye katılma işine, insanların alışma biçimi” şeklinde ele alır. İdeoloji, çeşitli toplumların siyasi düzenlemelerini açık bir şekilde özetlemektedir. Bir başka deyişle, politik ideoloji, politik faaliyet öncesinde bağımsız savunmalardan değil, daha ziyade bir politik geleneğe dayalı savunmadan kaynaklanmaktadır. “Siyasi faaliyet önce ve politik bir ideoloji sonra gelmektedir” (Oakeshott 1991: 51). Bu tespitleri Oakeshott'ın ideoloji ve politikayla ilgili argümanları, toplumu ve belli felsefi tartışmaları anlama şekli açısından önemli etkilere sahiptir.

Sorunların idaresi problem çözme olarak görüldüğünden, politika için uygun imaj rasyonalist için bir siyasal/toplumsal mühendislik haline gelir. Aslında, izole edilmiş probleme uygun tekniğin uygulanmasından başka bir şey değildir. Bu açıdan politika, ‘hissedilen ihtiyacın politikası’ (Oakeshott 1991: 5) olur. Kesinliği ve teknik bilginin kendi kendini tamamlamasıyla büyülenmiş olan rasyonalist, rasyonel iradenin uygulanmasının ya da mükemmel bir çözüm keşfetme girişiminin farklı insanları aynı sonuca götürmesi gerektiğini göz önünde bulundurur (Birler 2007: 192). Bu bakımdan, Oakeshott'ın iddia ettiği gibi, rasyonalizm bir 'entelektüel eşitlikçilik' biçimi ile özdeşleşir (Oakeshott 1991: 5). Bu bağlamda rasyonalist politikanın çekirdeğini oluşturan üç karakteristik özellik vardır: ‘Evrensellik’, ‘mükemmeliyetçilik’ ve ‘soyutluk’. Oakeshott'ın belirttiği gibi “tüm politik

hastalıklarda tek bir evrensel tedavi olmasa da herhangi bir hastalığın tedavisi düşüncesinde rasyonel olduğu kadar uygulanmasında da evrensel olmalıdır” (Oakeshott 1991: 6). Her politik sorun için tek bir en iyi (yani rasyonel) çözüm bulunmasıyla beraber, bu çözümün evrensel olarak geçerli olması gerekmektedir (Franco 2004:84). Herhangi bir çözümün evrensellik görüşü, politikanın tekdüzeliğine yol açma potansiyeline sahiptir ki bu Avrupa tarihi boyunca görülmektedir.

Modern Avrupa tarihi, rasyonalist politika projeleri ile doludur. Bunların “en yücesi belki de insanoğlunu cahillik, yoksulluk, bölünme, kötülük ve kederden kurtarmak için bir toplum sözleşmesi sahibi olan Robert Owen’a aittir” (Oakeshott 1991: 6). Diğerleri, masum bir dünya gücü, “politik makineleşmenin ahlaki ve politik eğitimin yerini alabileceği inancı, federalizm, ulusalcılık, bir toplumun ‘İnsan Hakları Bildirgesi’ne bağlı olarak temellenmesi ve Galce’nin İrlanda Cumhuriyeti’nin resmi dili olarak yeniden canlanması” (Oakeshott 1991: 7) arayışını içerir. Oakeshott, mükemmellik politikasının ve tek biçimlilik politikasının birbirinden ayrılmaz olduğunu belirtir. Ona göre rasyonalizmin özü bunların bileşimidir. Rasyonalistin siyasal yaşamın problem güdümlü özelliğine olan inancı ve bunun yanı sıra politikacıya problem çözücü rolünü tayin etmesi nedeniyle; rasyonalist, rasyonel bir çözüme meydan okuyan siyasal bir sorunu hayal edemez. Herhangi bir problemin rasyonel çözümü, doğasında, mükemmel çözümdür. Rasyonalist, politikada kararların iki veya daha fazla seçim arasında olabileceği olasılığını katı bir şekilde reddeder. İlgili olduğu siyasal problemler ile ilişkili bir şekilde, herhangi bir özgün çözüm olmayabileceğini anlamayı istemez veya bundan acizdir. Çünkü bir çözüm, ilgili olduğu problemin ortadan kaldırılacağını ima eder. Halbuki, siyasal problemler, karşılıklı olarak münhasır olan iyiler arasında ikilemler içerir. Aklın işlevi tam olarak koşulların üstesinden gelmek olduğundan, rasyonalist çözüme yönelik koşullardan en iyisini bulma çabasıdır. Ayrıca, rasyonalist her zaman genel olarak bir mükemmeliyetçi değil ise de akli, her durumda kapsamlı bir ütopya tarafından yönetilir, diyen Oakeshott, onun nihayetinde detaylarda mükemmeliyetçi (Oakeshott 1991: 10) olduğunu iddia eder. Nihai olarak ona göre “İnsan Hakları Bildirgesi üzerine, bireylerin veya devletlerin toplumunu kurma anlayışı, bu rasyonalist beynin yaratıcısıdır” (Oakeshott 1991: 11). Oakeshott,

toplumların kurulduğuna ve daha kesin bir ifadeyle, toplumu yönlendirmek ve düzene sokmak olan soyut bir ilke üzerine kurulduğuna ilişkin fikirle kesinlikle görüş ayrılığına düşer. Politikayı hissedilen ihtiyacın, anın, zamanın politikası olarak ele alan Oakeshott;

Her bir jenerasyon, gerçekte, her bir idare, kendisinin önüne serilmiş olan sonsuz olanakla dolu boş sayfayı görmelidir ve şans eseri, bu boş sayfa gelenek güdümlü ataların mantıksız karalamaları ile bozulmuş ise, o zaman, rasyonalistin ilk görevi, bunu oarak temizlemektir. Voltaire'in belirttiği gibi, iyi kanunlara sahip olmanın tek yolu, tüm mevcut kanunları yakmak ve yeni baştan başlamaktır (Oakeshott 1991: 9).

Rasyonalistin tek deneyiminin her seferinde ihtiyaca göre hissedilen yeni boş bir sayfa (tabula rasa) ortaya koymak olduğunu iddia eder. Rasyonalist için aynı zamanda, kendisinin üzerine düşünüp taşındığı soyut akıl anlayışına dayanmayan özgün bir ahlak da yoktur. Bu ahlak anlayışı, rasyonalisti, kendisini, “zihni uygun teknik ile baştan başa kontrol edilen ve ilk adımı kendi spesifik niyetleri ile doğrudan ilgili olmayan her şeyi dikkatinden uzaklaştırmak olan bir mühendis olarak” (Oakeshott 1991: 9) tasavvur etmeye yöneltir. Burada Oakeshott, rasyonalistin tüm siyasal konularda rasyonel fikir birliğine ulaşabilme konusundaki kararlı inancına değinmektedir: Toplumda, düzenlemeler ve politikalara rıza göstermeyen insanların olması önemli değildir; tek önemli olan, tamamen rasyonel olsalardı veya rasyonalist için genellikle aynı anlama gelen, ‘ideal olarak konumlanmış’ olsalardı rızalarını verecek olmalarıdır. Oakeshott’ın ‘rasyonalist politika efsanesi’ olarak adlandırdığı, bu politikanın mühendisliğe asimilasyonudur.

Rasyonalistin koşullara yönelik bu ihmalden Burke, ‘Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler’de yorumlarda bulunmuştur. Rasyonalist her bir durum ya da mesele ile her ilişkiden sıyrılarak “onları metafizik soyutlamanın tüm çıplaklığında ve yalnızlığında bırakacak şekilde ilgilenir. Rasyonalist için her siyasal ilkeye ayırt edici rengini ve ayrımcılık etkisini veren ve her türlü sivil ve siyasal düzeni insanlığa yararlı veya zararlı kılan koşullara hiçbir şey gözüyle bakılır. (Burke 1991b: 417). Hume ayrıca rasyonalistin şu özelliğine de dikkat çekiyor: “spekülasyonda, toplum için en avantajlı görünen bir kural, pratikte, tamamen tehlikeli ve yıkıcı olabilir” (Hume 1990: 193). Burke, Oakeshott’ın da sonrasında bahsedeceği ‘yok etme/tahribat’ ve yaratma/onarım’ için karakteristik rasyonalist eğilime dair

yorumlar yapar. Rasyonalistleri “meleklerin basmaktan korktuğu yerlere koşan” ‘aptallar’ ile kıyaslar ve onlara “atalarının uygulamalarından, ülkelerinin temel yasalarından, uzun süreli deneyimin katı bir testi ile teyit edilen doğruluğa sahip, sabit bir Anayasa şeklinden bahsetmek boşunadır çünkü deneyimi tecrübesiz insanlığın bilgeliği olarak küçümserler ve büyük bir patlamada, tüm eski uygarlık örnekleri, tüm emsalleri, ana tüzükleri ve Parlamento eylemlerini patlatacak olan bir mayın döşemişlerdir” (Burke, 1999: 436). Aynı zamanda Burke rasyonalistlerin ortaya attığı ‘insan hakları’ doktrinine karşı şunları dile getirmiştir:

Bunun bir reçetesi olamaz; bunlara karşı hiçbir argüman bağlayıcı değildir: Bunlar hiçbir ölçülülük ve uzlaşma göstermez: tüm taleplerinden mahrum bırakılan her şey, sahtekarlık ve adaletsizliktir. Bunlara karşı, insan hakları, hiçbir hükümetin, sürekliliği boyunca veya yönetiminin adaletliliği ve sürekliliğinde hiçbir güvenlik arayışına girmesine izin vermez (Burke, 1999: 440).

Hume ise rasyonalizmin, mevcut kurumları radikal bir şekilde değişime ve yeniliklere götüren fonksiyonuna karşı da şunları dile getirmektedir.

Bazı yeniliklerin her insan kurumunda mutlaka yer alması gerekirken, hiç kimsenin yapmaya hakkı olmadığı şiddetli yenilikler vardır: yasama organı tarafından teşebbüs edilmesi bile tehlikelidir: bunlardan iyilikten ziyade kötülük beklenmelidir ve tarihte tam tersine örnekler mevcut ise, bunlar, örnek oluşturmamalıdır ve yalnızca, politika biliminin, bazı istisnalara izin vermeyecek olan ve bazen talih veya kaza ile kontrol edilemeyecek olan birkaç kural taşıyabileceğinin kanıtı olarak görülmelidir (Hume 1987: 477).

Rasyonalistin alışıldık olana ve geleneğe karşı çıkması, biri değişim, diğeri de rasyonalite veya bilgi olan iki karşılıklı bağımlı anlayıştan kaynaklanmaktadır. Oakeshott’ın vurguladığı üzere, rasyonalistin tanıdığı tek değişim türü, bilinçli biçimde başlatılmış olandır. Sonuç olarak, rasyonalist “alışlagelmiş ve gelenekseli değişmeyen ile tanımlama hatasına kolayca düşmektedir” (Oakeshott 1991: 8). Bu fikir bir toplumsal sözleşme fikrinde ifade edilir. Hume’un ısrarlı bir şekilde direndiği, rasyonalistin bir toplumun siyasal kurumlarının meşruiyetinin, üyelerinin tümü veya çoğunluğu tarafından imzalanan bir ilk sözleşmeden kaynaklandığı görüşüdür.

‘Of the Original Contract’ adlı makalesinde Hume, hükümetin yalnızca, erken çocukluk döneminde onaydan kaynaklanmadığı aynı zamanda, günümüzde, tam olgunluğa eriştiğinde, başka hiçbir temel üzerinde oturmadığı görüşünü savunan

rasyonalistler hakkında, eğer “dünyaya dışarıdan bakarlarsa, en azından fikirlerine karşılık gelen, ya da bu kadar rafine ve felsefi bir sistemi garanti edebilecek hiçbir şeyle karşılaşmazlar. Her yerde, itaat veya boyun eğmenin çok tanıdık hale geldiğini, birçok insanın kökeni veya nedeni hakkında, yerçekimi ilkesi, direnç veya doğanın en evrensel yasalarından fazla hiçbir soruşturma yapmadığını görmekteyiz” (Hume 1987a: 470) şeklinde belirtmektedir. Ayrıca Hume, hükümetin kökenleri hakkında karşılıklı olarak iki muhalif rasyonalist bir açıklama yapar. İngiltere’nin iki dominant partisi, ‘Tories’ ve ‘Whigs’i, bu düzen örneğini tasarımıyla eşit olarak denk tutar. ‘Tories’, hükümetlerini nihayetinde Tanrı’ya atfederken, ‘Whigs’ ve bugüne kadar bu nedenle geleneksel liberaller, hükümeti, yönetilen tarafından bilinçli olarak oluşturulmuş bir şekilde görmektedir. Hume şöyle devam etmektedir:

Hükümetin tamamını insanların rızası üzerine kurarak Whigs “bir tür orijinal sözleşme olduğunu varsayar, bununla, sülhler, “belirli amaçlar için gönüllü olarak verdikleri ‘otorite’nin suiistimal edildiğine inandıklarında hükümdarlarına karşı koyma gücünü üstü kapalı olarak korurlar...Halkın gönüllü olarak bağışlanmasını köken aldığını düşündükleri sadece hükümetin kökenleri değildir, günümüzde bile, tam olgunluğa eriştiği zaman, başka bir temel üzerinde oturmuyor gibi konuşurlar (Hume 1987a: 466-469).

Hume tam tersi yönde, politik itaatın gerçek temelini, yönetilenlerin kendi yöneticileriyle yaptığı sözde ilk sözün değil, alışkanlık ya da gelenek olduğunu söyler. Çünkü ona göre “itaat ve boyun eğme çok tanıdık hale gelir, o kadar ki, çoğu insan, kökeni ya da sebebi hakkında hiçbir zaman, yerçekimi, direniş ya da doğanın en evrensel yasaları prensibinden fazlasını sormaz (Hume 1987a: 470). Hume, ‘Hükümetin Kökeni’ adlı makalesinde bu noktayı şöyle açıklamaktadır:

Alışkanlık, insan doğasının diğer ilkelerinin kusurlu olarak kurmuş olduğunu pekiştirmektedir ve insanlar, itaate bir kez alıştıklarında, kendileri ve atalarının yürüdükleri ve birçok kaçınılmaz ve gözle görülür güdeleri ile kuşatıldıkları o yoldan ayrılmayı düşünmezler (Hume 1987b: 39).

Hume, devletin meşruiyetinin bir sosyal sözleşmeye borçlu olmasının, tarihte bir temeli olmayan bir fikir olduğunu belirtir. Dünyanın birçok bölgesi boyunca, vatandaşları arasında bir ilk sözleşme veya sözün bir ürünü olmayan bir hükümetin, meşru olmadığını beyan eden kişinin ya ayaklanmayı ve beraberinde gelen cezayı ve/veya ardından gelen yoldaşları tarafından tasvip edilmemeyi davet edeceğini ileri

sürmektedir. ‘İlk Sözleşme’ makalesinde bunun doğru olmadığı şu şekilde dile getirir:

Her bireyin yaratması gereken aklın bir eyleminin ve aklın kullanımına geldikten sonra da başka türlü otoritesinin bulunamaması; diyelim ki bu eylem, hepsi için o kadar bilinmemelidir ki, tüm dünya karşısında, izleri veya hatıraları hemen hemen hiç kalmaz (Hume 1987a:470).

Oakeshott için de durum farklı değildir. Toplumlar soyut bir ilke üzerine kurulamazlar çünkü ilke belirlenmeden önce zaten zengin bir geleneğe ve mirasa sahiptirler. Önemli olan bu geleneğin sahip olduğu birikimin farkına varmaktır:

Rasyonalist eğilimin yaygınlaşması, davranış geleneklerinin bir ideolojiye yol açması, onarım politikasının tahribat ve yaratım politikasına dönüşmesi ve bilinçli şekilde planlananın daima zaman içerisinde düşünmeksizin gelişmiş olandan daima üstün olacağı inancıyla örneklendirilir (Oakeshott 1991: 21).

Değişim anlayışına ek olarak, rasyonalistin tüm bilgisinin teknik bilgi olduğu varsayımı, onun gelenek ve alışkanlığa olan karakteristik karşıtlığını gösterir. Oakeshott’a göre ‘bir düşünce geleneği’nden farklı olarak bir ‘ideoloji’, ‘kendi kendine yeten bir varlık’ görünümüne sahiptir ve “en iyi akılları boş olanlara öğretilbilir” (Oakeshott 1991: 16). Politikada, rasyonalistlerin tekniğin egemenliğine olan inançları, bir ideolojinin davranış geleneği veya alışkanlığı üzerindeki üstünlüğüne ilişkin inanca dönüşür. Rasyonalist politikalar ‘kitap politikası’dır (Oakeshott 1991: 26). Bir ideolojinin üstünlüğü, bir tekniğin üstünlüğü gibi, kendi kendine yetme, ‘rasyonel’ olmasına bağlı olduğu düşünülür. Bu yine bir illüzyondur. Kendi kendine yeten veya bağımsız olarak savunulan bir ideoloji, bir davranış geleneğini öngörür ve sadece onun bir özetidir (Franco 2004: 85). Gelenek, taraftarlarının hayatında rakipsiz bir biçimde hâlâ her yerde mevcut olmasına rağmen, ideoloji, kuramcıyı ‘sahte bir sonsuzluğa’ katılmaya davet eder (Oakeshott 1991: 34). Oakeshott, rasyonalizmin özellikle politika üzerindeki negatif sonuçlarını gösterme konusunda ısrarcıdır. Bunun nedeni ise kısmen ilgilenir hale geldiği disiplinin bu olmasıdır, fakat aynı zamanda politikanın (şaşırtıcı şekilde), rasyonalist düşünceden en çok enfekte olan uğraş alanı olduğuna da inanmaktadır. Beklendiği gibi, rasyonalizme biraz direnç gösteren modern toplumun tarafı olmak yerine, Oakeshott, gerçekte geleneğe ve bilinçli olarak formüle edilmiş politik ideolojilere güvenmeye doğru dönen ‘onarım politikaları’na ve ‘yıkım ve yaratma politikalarına’

güven duyduğunu (Oakeshott 1991: 26) ve politikada rasyonalizmin sözde karşı çıkanlarının bile (Hayek gibi) gerçekte karşı duruşlarını rasyonalist terimlerle ifade ettiklerini iddia eder (Neill 2010: 40). Kusurluluğu ortadan kaldırma yanılgısına direnmesini sağlayan İngiliz politikasının şekilcilikten uzak yapısı bile bu dönüşüme direnip onu geciktirse de nihayetinde ideolojiye dönüşmüştür.

Rasyonalizmin politikadaki zaferi, ideolojiye karşı direncin bile şimdi ciddiye alınacaksa bir ideoloji veya doktrin biçiminde olması gerektiği gerçeğinde örneklendirilebilmektedir. Hayek'in 'Kölelik Yolu' eseri, örneğin planlamaya direnmek adına bir plan olarak "karşıtıdan daha iyi olabilir, fakat aynı politika tarzına aittir". Kısaca, "bir doktrine sahip olmamak önemsiz olmak, hatta ciddiye alınmamak" anlamına gelmektedir. Bu hemen hemen bütün çağdaş siyasetçilerin ayırıcı özelliğidir: bir kitaba sahip olmamak, zarurî bir şeyden yoksun olmaktır, kitapta yazılı olanı titizlikle uygulamamak ise kötü şöhretli bir siyasetçi olmaktır. Gerçekten, bir kitaba sahip olmak öylesine gereklidir ki; şimdiye kadar onuz bir şeyler yapılabileceğini düşünenler, artık kendileri kullanmak üzere bir tane yazmaya girişecek duruma gelmişlerdir. Bu, bizim, modern rasyonalizm öğretisinin kökeni olarak görünen, tekniğin zaferinin bir belirtisidir; çünkü, kitabın muhtevası, ancak onun içine konması (yazılması) mümkün olan şeydir, yani bir tekniğin kurallarıdır. "Nitekim, Avrupa politikacıları elde kitap (çünkü, bir tekniğin ezberleme yoluyla öğrenilebilmesine rağmen, onlar derslerini her zaman iyi öğrenmiş durumda değildirler) gelecek için hazırlamakta oldukları ziyafeti kotarmaya dalarlar ama; aşçının yokluğunda onun yerine bakmak üzere mutfağa fırlayan yamaklar gibi, onların bilgisi, mekanik olarak okudukları yazılardan ileri geçmez, bu onların kafalarında fikir doğurur, fakat ağızlarında tat bırakmaz" (Oakeshott 1991: 22) şeklinde eleştirilerine devam etmektedir.

Oakeshott tam ve gelişmiş rasyonalizmin ortaya çıkışını XVII.yy'a tarihlendirmektedir ki aynı dönem Avrupalıların aldatıcı sihir uygulamalarından cayıp, yaşam sorunları karşısında daha akıl ve bilimsel bir tutuma bel bağladıkları zaman diye tarihlere yazılmıştır. Oakeshott ise asıl olanın rasyonalizmin bilim adamını büyücüye dönüştürmesi yolunda bir dokundurmadan fazlası vardır (Crepigny ve Minogue 1981: 133). Çünkü Oakeshott "araca yönelik zihin bazı bakımlardan büyüye inanışın bir kalıntısı olabilir" (Oakeshott 1991: 93) şeklindeki

açıklamasıyla bir noktada bilim adamının bu yüzyılla beraber akıl yitimine uğradığını vurgulamıştır. Çağdaş teknolojinin insanın yeryüzünün kaynakları üstündeki egemenliğini geniş ölçüde arttırdığı olgusu, öğretinin yüreklendirdiği umutları pekiştirmiş, bu olgular da rasyonalizmi yalnızca bir yanılğı değil, bir bahtsızlık haline getirmiştir. Modern rasyonalizmin politikadaki diğer delilleri arasında, ‘bilim adamı’nın (kimyacı, fizikçi, iktisatçı veya psikolog gibi) siyasette sesini duyurmak isteğine, genellikle izin verilmesi sayılabilir. Çünkü, bir bilim için gerekli olan bilginin teknik bilgidен ibaret olmamasına rağmen, bilimin siyasete sunmak zorunda olduğu şey, hiçbir zaman bir teknikten ileri gitmeyecektir. Nitekim bu etki altında, politik hayatta akıl, politik geleneğin eleştiricisi olmayı bırakarak onun yerine geçer. Folklor (halkbilimi), bir teknik olmadığı için bilgisizlik olarak görülür ve Burke’un, ‘hal’ ile ‘mazi’ arasında birlik dediği anlamlılık bütünüyle kaybolur (Oakeshott 1991: 22). Aslında anlamlılığın yitirilmesi modern dönem içerisinde bireyciliğin ortaya çıkmasına denk gelmekte, aynı zamanda rasyonalizmin düşünceler tarihinde yer almasına ve artık kaçınılmaz bir sonuç olarak yerini sağlamlaştırmasına neden olmuştur.

Rasyonalizm, hâlihazırda hemen hemen rakipsiz bir üstünlüğe sahip bulunuyorsa, Oakeshott için önemli olan “bu durumun devamını sağlayan şartların ne olduğudur?” Çünkü bu başarı anlamını sadece rasyonalizmin kendisinde değil, aynı zamanda onu çevreleyen şartlarında katkısını da içermektedir. Tseng, rasyonalizmin felsefi temellerini oluşturan; bilginin kesinlik, aklın bir düşünce aracı olması ve a priori bir neden (Tseng 2003: 139), ilkelerinin rasyonalist politika için de aynı şekilde geçerli olabileceğini belirtir. Bu öncül ‘a priori’ nedeni ise politik olarak deneyimsizin artık politika sahnesinde yer alması karşılamaktadır. Oakeshott ayrıca, rasyonalist politikanın bu başarısını aynı zamanda ortaya çıkmış olduğu dönemdeki politik deneyimsizliğe atıfta bulunur. Son dört yüzyılda Avrupa siyasetinin bariz özelliği, bu faaliyet alanına; yeni yönetici, yeni egemen sınıf ve yeni siyasî toplum (Oakeshott 1991: 23) gibi en azından üç tür politik deneyimsizliğin girmiş olmasıdır ki bunu şu şekilde belirtir:

Bu iş için yetiştirilmiş veya eğitilmiş olmadığı halde kendini siyasî inisiyatif ve otorite kullanmak mevkiinde bulan bir kişi için, rasyonalist siyasetin ne kadar uygun düştüğünü ayrıca belirtmeye gerek yoktur. Bu kişinin ona ihtiyacı öyle büyüktür ki, kendi siyasî eğitim noksanını,

siyasetin büyümlü bir tekniğinin telâfi edebileceği hakkında hiçbir şüphesi yoktur. Böyle bir teknik önerisi, ona, bizatihi kurtuluş önerisi gibi gelecektir; ihtiyaç duyulan bilginin bir kitapta tam ve eksiksiz olarak bulunduğunun ve bu bilginin ezberleme yoluyla süratle öğrenilip mekanik olarak uygulanabileceğinin söylenmesini, selâmete çıkmak gibi görecektir (Oakeshott 1991: 23).

Bu kitabın kapakları arasında yer alan ve ezberlenerek bir başkasına aktarılabilen, ayrıca kendi içerisinde yeterli olduğuna kesin kanaat getirilen teknik bilginin, “gerçek olamayacak kadar iyi bir şey” (Oakeshott 1991: 24) şeklinde ele alınması söz konusudur. Yeni yönetici durumunda, bir politika tekniği ihtiyacını gidermeye çalışan Machiavelli, yöneticilerde politik eğitim ve geleneksel bilginin eksikliğini telafi etmek için bir ‘nüsha’ ortaya koymuştur (Franco 2004: 86). Böyle bir politika tekniği, Bacon ile Descartes’ten bir yüzyıl öncesinde Machiavelli tarafından öne sürülmüştür ve bir değer kazanmıştır. Oakeshott, “Machiavelli’nin projesinin, siyasetin bilimini kurmak olduğu söylenmiştir ama, bu görüşün önemli olan noktayı gözden kaçırdığını sanıyorum” (Oakeshott 1991: 24) demektedir. Çünkü Oakeshott için bilim, somut bilgilerden oluşmalıdır. Bir sanat veya bir bilim bir önermeler dizisi içerisinde verilemez, her ikisinde de ustalık kazanmak o işin erbabı olmak demektir. “Machiavelli prensliklerin yönetimi hakkında yazarken de zamanının yeni prensi için yazıyordu. Onun tasarladığı, şu hâlde, politika için bir anahtar (kılavuz) kitap, siyasî bir eğitim yerine siyasî bir talim geleneği olmayan hükümdar için bir teknik sağlamaktı. Bunun bir kitaptan öğrenilebileceğine inananlar ise, Machiavelli’nin sadece taraftarlarıydı, yoksa onun kendisi böyle düşünmüyordu” (Oakeshott 1991: 25). Son dört yüzyılda, siyasî inisiyatif ve otoriteyi kullanmak üzere ortaya çıkan yeni ve siyasî bakımdan deneyimsiz sosyal sınıflar bu işe, Machiavelli’nin XVI. yüzyılın yeni prensini hazırlaması gibi hazırlanmış durumdadırlar. Bu sınıfların hiçbirinin, iktidara gelmeden önce bir siyasî eğitim olarak zamanları olmamıştır; her biri siyasî davranış geleneğinin yerini almak üzere bir kılavuz kitaba, bir doktrine ihtiyaç duymuştur (Oakeshott 1991: 26). Çünkü Machiavelli siyasetin, bir tekniğin uygulanması olduğu kadar, her şeyden önce bir diplomasi olduğu bilincini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bu noktada Oakeshott’ın eleştirisi ise soyut ilkelerin mantığı üzerine odaklanmaktadır ve diğer örneklerle soyut ilkeler üzerine kurgulanmış diğer elkitablarının eleştirisine devam eder.

Oakeshott, bu kılavuz kitaplardan bir kısmının diğerlerine göre nispeten daha iyi olduğunu dile getirir. Özellikle Locke'un 'Sivil Yönetimin İkinci İncelemesi' siyasî bir geleneğin varlığını ve değerini büsbütün inkâr etmez (gerçek siyasî eğitimden geçmiş kişilerce yazılmışlardır), fakat bunlar bir geleneğin özetini, bir geleneğin 'doğruluk' değerini aydınlığa çıkarmak ve onu soyut bir prensipler dizisi halinde göstermek anlamında rasyonalizmin ürünleri olmaktan kurtulamamışlardır. Oakeshott, otorite söz konusu olduğunda "rasyonalizmin en katı mezhebi" (Oakeshott 1991:26) diye adlandırdığı ve diğerlerinden kesin bir şekilde ayırdığı Marx ve Engels'i de değerlendirmektedir. Marx ve Engels öncesinde de Avrupa siyasetinin rasyonalizme battığını fakat söz konusu ikilinin dünya politikasının gördüğü en deneyimsiz sınıfın eğitimi için çabaladığını vurgular. Bugüne kadar ki politik rasyonalizm öğretilerinin en etkileyicisi olduğunu kabul etmekle birlikte politik kılavuz kitapları arasındaki bu en büyüğünden başka hiçbirinin kendisini güya somut bilgiymiş gibi dünyaya empoze etmediğini ve nihai olarak da entelektüel bir proletarya yaratamadığını (Oakeshott 1991: 26), politik açıdan eğitilmiş bir sınıfın tahribatını ortaya çıkardığını dile getirir (Franco 2004: 86). Oakeshott'ın yaklaşımı bakımından bireyciliğin en anlamlı özelliği o geliştikçe sayıları giderek artan insanların geçmişlerinin kendini hazırlamadığı sorumluluklarıyla karşılaşmalarıdır. Bu bir prensliğin nasıl ele geçirilip onun nasıl elde tutulacağından, saraydaki görgü kurallarının uygulamalarına dair birçok ihtiyacı karşılayacak el kitaplarının yazımının hızla büyümesi sonucunu doğurmuştur.

Modern politik toplumun rasyonalizme olan hassasiyeti göz önüne alındığında Amerika Birleşik Devletleri'nin erken tarihini de ele alabilmekteyiz. Amerikan politik eğilimi, soyut prensip vurgusu ile rasyonalist bir yapıdadır. Jefferson ve diğer kurucuların en önemli ilhamı, "Locke'un İngiliz politik geleneğinden damıttığı ideolojidi" (Oakeshott 1991:26). Üstüne düşecek halihazırda erişilebilir bir gelenek olmadığından koşullara bağlı olarak doğal görünen ve insan akli tarafından keşfedilmeye hassas soyut prensiplere odaklanma eğilimindedirler. Amerikan bağımsızlığının kurucuları hem Avrupa düşüncesindeki bir geleneğe hem de oluşum halindeki bir yerli siyasi teamül ve deneyime sahip idiler. Avrupa'nın Amerika'ya (gerek felsefede gerekse dinde) entelektüel armağanları, başlangıçtan beri rasyonalist karakterdedir. Bu öncüler medeniyeti; hemen hemen kaçınılmaz

olarak, kendi bağımsız bilinçleriyle kendilerini yaratan adamların; bilginin bir ‘tabula rasa’yla başladığında inandırılmaya ihtiyacı olmayan ve özgür aklı Jefferson’ın söylediği gibi ‘Kâdir-i Mutlak Tanrı’nın lütfu’ olarak gören, düşünce mahsulü olmayıp aksine şartların zorladığı bir rasyonalizme bağlı olan insanların medeniyetidir. Bu medeniyet planlaması Amerikalıların, gelenek eksikliklerini değil, bir geleneğe ilişkin kendi bilinçlerinin üstünlüğünü kabul etmek üzerine kurgulanmıştır. ‘Bağımsızlık Bildirgesi’, modern rasyonalizmin karakteristik bir ürünüdür: “Bir ideoloji ile yorumlanan, hissedilmekte olan ihtiyacın politikasını temsil eder. Fransız Devrimi’nin benzer belgelerini de rasyonalist toplumun yeniden yapılandırmasındaki son maceraların ilhamı ve biçimi” (Oakeshott 1991: 27) olarak bulabilmekteyiz. Bununla beraber modern rasyonalizmin pratik Avrupa politikasının genel karakterini tanımlamış olması ve rasyonalist politikanın daha da rasyonalist çözümler gerektiriyor gibi görünen koşullarını devam ettirmesinden dolayı, ondan izole bir politika geliştirmenin uzun bir süre alacağı ön görülmektedir. Oakeshott, “rasyonalist düşünme eğilimi yeni ortaya çıkmış bir moda olmadığı için, bu talihsiz durumdan kısa zamanda kurtulmayı beklememeliyiz. Rasyonalist yanlısı siyasetin ortaya çıkmasını kolaylaştıran şartlar devam ettiği sürece, siyasetin de rasyonalist doğrultuda olmaya devam edeceği, (Oakeshott 1991: 28) bu yüzden de Avrupa politikasının eğilim bakımından rasyonalist kalmasının bir zorunluluk haline dönüştüğünü belirtir.

Oakeshott siyasette Machiavelli, Bentham ve Marx’ı hep bu gereksinimin ayrı ayrı çeşitlemelerine karşılık gelen yazarlar olarak yorumlamıştır. Bu gibi el kitapları genellikle kendi uygulamaları üzerinde düşünen sonrada bunları ilkeler ve kurallar halinde kaleme alan bilgili insanlarca yazılmıştır. Oakeshott bu eserlerin yürürlükteki pratiklerin bir özeti, konu hakkında bilgisi olmayan ve çoğunluğu ayrıca sabırsız olan kişilere sonradan verilmiş bir kopya olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü insanlar bir faaliyete uygulanan bilgi bütününe yeterince güçlü olursa, güvenilirliğin, insan durumunun rastgele niteliğinin yerini alabileceğini düşünmeye başlamışlardır. Böylelikle her konuda birçok ‘yöntemler’ üretilmeye başlanmıştır. Fakat bu soyut yöntemler, uygulamada rasyonalizmin sınırlılıklarını ortaya çıkarabilmektedir. Minogue, bir madeni paranın her iki yüzünü de göstermenin o paranın tümünü betimlemek anlamına gelmediğini, dile getirir. Mesele ona göre

“siyaseti somut, kendi kendini yürüten bir etkenlik” (Crepigny ve Minogue 1981: 137) olarak açıklamaktır.

Siyasette rasyonalizmin niteliğiyle onun sosyal ve entelektüel ortamının bu kısa tarihsel sürecine birkaç noktadan daha yaklaşılabilir. Rasyonalizm yanlısı politikanın ortaya çıkması, politik gerekliliğin değil, politik deneyimsizliğin bir sonucu olmuştur. Buna karşılık “modern politikadaki rasyonalizmin özel vasfı; modern dünyanın, politik eğitimleri eksik olanların bile bunun farkında olmalarını engellemek suretiyle bu eksikliğin üstünü örten, görünüşte makul bir yöntem bulmayı başarmasından ileri gelmektedir” (Oakeshott 1991:28). Şüphe yok ki, bu deneyimsizlik evrensel olmadığı gibi, mutlak da değildir. Rasyonalizmin etkilerinden korunmuş, gerçek politik eğitimi olan insanlar daima bazı toplumlardakinden çok daha yaygın (İngiltere gibi) olabilmektedir ve hatta rasyonalist yanlısının zihninde bile, kullandığı tekniğin sınırlı olduğuna dair belli belirsiz fikirler yer alabilmektedir. İktidara yeni geçen kişi, çok defa kitabı bir yana bırakarak dünya hakkındaki kendi genel deneyimine güvenecektir. Bu deneyim, elbette kitaptan daha güvenilir bir kılavuzdur ki en azından o gerçek bilgidir, gölge bir bilgi değil (Oakeshott 1991: 29). Çünkü rasyonalist, mutlak doğruya ve gerçeğe ulaşmış olmada inancı tam birisidir. Fakat “rasyonalist ne kadar haklı olmak isterse istesin, başaramayacaktır: Yarım bir somut bilgiyle başlayıp bitirecek ve sonuç olarak asla yarım haklılığı aşamayacaktır” (Oakeshott 1991: 31). Onu, bir toplum için tehlikeli yapan şey, tamamen kendi tekniğidir. Çünkü politika artık her birinin, bir diğerinin başarısız olduğu kısımları başarmayı umduğu bir dizi rasyonalist proje haline gelmiştir. Kendi haline bırakıldığı zaman akılcılık yanlısının yapabileceği bütün şey, kendisini başarısızlığa uğratan bir rasyonalist projenin yerine, başarılı olacağını umduğu başka bir şey koymaktır.

Oakeshott aynı zamanda rasyonalist bir politika anlayışını benimseyen bir toplumun, kısa zamanda kendini, rasyonalist bir eğitim biçimine ya yönelmiş ya da sürüklenmiş bulacağını belirtir. Bu rasyonalist bir eğitim tamamıyla yerleştiği zaman da tek kurtuluş ümidi, dünyanın bin yıl önce neye benzediğini, “eski parşömenler ve köhne kayıtlar arasında arayan, kıyıda köşede kalmış bir bilginin” (Oakeshott 1991: 32) keşfetmesinde yattığını belirtir. Aynı zamanda bu rasyonalist eğitimin niteliği hakkında da bilgi vermektedir. Bunun, toplumun ahlak ve zihniyet alışkanlıklarıyla başarılarının kabul edilmesi, bugünle geçmiş (hâl ile mazi) arasında bağlantı

kurulması, somut bilginin paylaşılması olmadığından şüphe etmemektedir” (Oakeshott 1991: 32). Çünkü bunlar rasyonalist yanlısı için hem değersiz hem de zararlı olan bir bilgisizlik eğitimi anlamına gelir. “Onun inandığı eğitim, bir tekniğin öğretilmesinden yani; kitaplardan ki onları birer kılavuz (veya anahtar) olarak alındığı zaman öğrenilebilen yarım bilginin sürekli tekrar edilmesinden ibarettir. O, teknik bilginin öğretilmesinin tek değerli eğitim olduğuna inanmaktadır. Çünkü onu harekete geçiren, teknik bilgi dışında bir bilgi türünün mevcut olmadığı inancıdır. “O, bir demagogun dalkavukluğuna ve bir diktatörün yalanlarına karşı en güvenilir savunmanın, ‘kamu yönetimi’ öğretimi olduğu kanaatindedir” (Oakeshott 1991: 33). Pratik bilgiyi şimdiye kadar muhafaza ve nakletme yollarından biri aile geleneğidir. Fakat rasyonalist yanlısı, bir mesleği öğrenmenin pratikte iki nesil aldığını asla anlamaz; doğrusu şu ki, o, zararlı olduğuna inandığı böyle bir eğitim imkanını ortadan kaldırmak için, yapabileceği her şeyi yapar (Oakeshott 1991: 34). Yani rasyonalist; teori, önerme ya da yasalarca formüle edilebilen genel fikirlere yönlendirildiği takdirde, davranışın sadece rasyonel ve güvenilir olduğunu varsaymaktadır.

Oakeshott ‘Bilimsel Politika’daki iddiası ile de rasyonalizm ve demokrasi tartışmalarına yönelmektedir.

Parlamento yönetimi ve rasyonalist politika aynı geleneğe ait değildir ve birlikte de uygun değildir... (ve) parlamento yönetimi kurumları, politikamızın en az rasyonalist olan döneminden kaynaklanır... ‘Demokratik’ teori olarak adlandırılan kökümüz, insan toplumunun mükemmelleştirilebilirliği hakkındaki rasyonalist iyimserlik değil, bu mükemmelliğin ihtimali hakkındaki şüpheciliktir (Oakeshott 1993a: 109).

Demokrasi ve rasyonalizm birbirine düşman olduğundan ortak bir noktada buluşup sağlam bir birliktelik oluşturamazlar. Rasyonalizm ve demokrasi tartışmalarına girmeden önce Oakeshott’ın, rasyonalizm ve ideoloji kavramlarını yakından ilişkili kavramlar olarak ele alması konusunda Soinien ve Franco’nun görüşlerine değinmekte fayda vardır:

İdeoloji kavramının genel olarak Oakeshott’ın çalışmasında olumsuz çağrışımlarla ortaya çıktığı ve ideal rasyonalist politika türüyle yakından bağlantılı olduğu iyi bilinen bir gerçektir. İdeoloji kapsamlı, kendini meşrulaştırıcı ve genellikle sözde bilimsel bir eylem programı olarak tanımlanmaktadır; Oakeshott’ın rasyonalizm olarak bahsettiği politikanın

özüne ait olan bir plan. Bir toplumun peşinde koşması için formüle edilmiş bir amaç (veya amaçlar) önceden sağlayan, bağımsız olarak önceden savunulan soyut ilkeler kümesi olduğu iddia edilmektedir (Soinien 2005: 124).

Rasyonel politika, her şeyden önce, ideolojik politikadır -bir davranış ilkesinin karmaşıklığı ve göreceli olarak açık uçluluğuna tercih edilen bir dizi soyut ilkenin sadeliği ve (yanıltıcı) kendi kendine yetebilmesidir (Franco 2004: 83).

Aklın rasyonalist eğiliminin politik düşüncüyü ve pratiğini ne kadar derinden istila ettiği, davranış geleneklerinin ideolojilere ne ölçüde yer verdiği, yok etme ve yaratma politikasının onarım politikasının ne kadar yerine geçtiğinin gösterilmesiyle ortaya konulabilir (Oakeshott 1991: 26). Bir yanda ‘gelenek’ ile ve bir yanda ‘rasyonalizm’ ve ‘ideoloji’ ile özetlenebilecek olan tarihsel ani değişim, Oakeshott’ı anlamının anahtar unsurudur. Soinien’e göre de “Oakeshott için ideolojik politika aslında bir politika değil, politikanın ortadan kaldırılmasıdır” (Soinien 1991: 137). Bu yaklaşımıyla Oakeshott, ideoloji ve rasyonalizm ilişkisiyle kavramı felsefi olarak ele aldığı kadar aynı zamanda aşağılayıcı bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Soinien, Oakeshott’ın demokrasi anlayışını, onun rasyonalizm ve ideoloji birlikteliğine karşı bir panzehir olarak gördüğünü, iddia eder. Rasyonalizm ve ideolojiyle çelişen ve rasyonalizm ve ideolojiyle uyumsuz ‘kaba ve olumsuz bireyciliğe’ karşı bir düşünce geleneğini ele alırken, ‘fikirlerin geleneği’ne ‘Temsili Demokrasi’ olarak (Soinien 1991: 229) atıf yaptığı görülmektedir. Soinien; “Oakeshott tarafından burada ‘inşa edilmiş’ Temsili Demokrasi doktrininin, sivil topluluk ya da toplumlarda politikanın nihai anlayışına götüren ikili politika anlayışının olumlu tarafını açıkça bildirdiğini” (Soinien 1991: 131) göz önüne almanın önemli olduğunu eklemektedir. Politikanın ‘ikili anlayışı’ ile, bir yandan, geleneksel, ideolojik olmayan politika, bir yandan da rasyonalist ve ideolojik politikayı ifade eder. Yani demokrasiyi geleneksel, ideolojik olmayan politika ile ilişkilendirir. Çağdaş Avrupa’nın Politik Doktrinlerinde başlayan, sivil topluluk ve toplumlar kuramlaştırmasında sona eren demokrasi hakkındaki Oakeshott’un düşüncesinin gelişimi burada önem kazanmaktadır.

Rasyonalizm; politikanın, bireysellik ve özgürlüğün, geleneğin bir düşmanı olduğu kadar aynı zamanda demokrasinin bir düşmanı olduğunu da göz ardı etmek imkansızdır. O halde, Oakeshott’ın rasyonalizm ve ideoloji kuramsallaştırmasının

demokrasi ile iki farklı ilişki taşıdığı görülür. Birincisi, ideolojinin rasyonalist olduğu ölçüde, demokratik olmayan veya antidemokratiktir ya da farklı bir şekilde, rasyonalizm ve rasyonalist ideolojiyi, demokrasiyi desteklemesine ve oluşmasına karşı fikirler ve pratikler oluşturur. İdeolojinin demokrasiye ilişkin ikinci ilişkisi (negatif olan rasyonalizmi bir kenara bırakarak), Oakeshott'ın ifade ettiği gelişmiş ve zengin ideolojiyi ortaya çıkarır. İdeolojinin 'yaşam tarzına' benzeyen tarafsız bir kavram haline geldiği ölçüde, demokrasiye karşı muhalif veya tehlikeli olması gerekmez. Demokrasi, rasyonalizme ve rasyonalist ideolojiye karşı koyan anlayışlar, değerler ve uygulamalara uygundur; ama daha geniş ve gelişmiş anlamda ideoloji de demokrasi ile uyumlu olabilir:

Politika ile sonsuzluk arasındaki ilişkileri araştırmak: pratik bir politikacının zaman dünyasının karmaşıklığını ve bir ideolojinin sahte ebediyetine çabucak bir kaçış teklifiyle büyülenecek kadar yönetilemez bir durumu bulması, oldukça farklı ve daha az övgüye değer bir şeydir (Oakeshott 1991: 34).

Bencilik ideolojisini vaaz veren göstermelik rasyonalist politikacıların, onların ve atalarının ahlaki davranışın tek yaşam kökünü yok etmek adına elinden geleni yaptıkları bir toplumsal dönüşüme (Oakeshott 1991: 35) tanıklık edileceğini belirtmektedir.

2.4. Rasyonalizmin Ahlak Anlayışı: 'Düşünüş Ahlakı'na Karşı 'Alışkanlık Ahlakı'

'Experience and Its Modes'ta, ahlak, pratik deneyim içerisinde yer almaktadır. Çünkü her eylem, spesifik bir 'olan'ı, spesifik bir 'olması gereken' ile uzlaştırır görülmektedir. Bu uzlaş, daha tutarlı bir dünya yaratmayı amaçlamakta ve dolayısıyla bir yükümlülük olarak görülmektedir. Daha sonraki döneminde Oakeshott, görüşlerini değiştirmeye başlamış ve açıklığa kavuşturmayı amaçlamıştır. Ahlak konusundaki argümanlarını, modern Batı uygarlığında hâkim olan ahlakın karakterini tartıştığı 'Tower of Babel' (1948) adlı makalesinde sunmuştur (Podoksik 2003: 143). Oakeshott 'Rationalism in Politics'te yer alan bu makalesinde genel olarak rasyonalistin ahlak anlayışını, ideolojisinin tehditlerini ve tehlikelerini analiz etmektedir.

Sadece bilgi ve teori, rasyonalist tarafından çarpıtılan ya da yanlış anlaşılan bir durum olmamıştır. Ahlak anlayışı da ortak bir kaderi paylaşmaktadır. Politika, rasyonalizmden en çok etkilenen insan faaliyeti alanıysa ve insanın davranış kalıplarının oluşumuna değin etkisini en mikro alana kadar indirebiliyorsa ahlak anlayışı da kaçınılmaz olarak bundan etkilenmiş olacaktır. Oakeshott bu düşüncesini “gerçekte çağdaş ahlakın, bir davranış eğitiminden ziyade, bir ideoloji eğitimiyle kazanıldığını” (Oakeshott 1991: 40) şeklinde iddia eder. Bu bağlamda rasyonalistin ahlakı kendi kendini yetiştirmiş insanın ve kendi kendini oluşturmuş toplumun ahlakı ile çerçevenmiştir ya da çatışma haline girmiştir.

Oakeshott amacının, “ahlaki hayatın yapısını ve özellikle çağdaş Batı uygarlığındaki ahlaki hayatın biçimini dikkate almak gerektiği” (Oakeshott 1991: 59) şeklinde vurgular. Makalesinde, pratik bilgi ve teknik arasındaki zıtlık, kendisini burada alışkanlık ahlakı (morality of habit) ve düşünüş ahlakı (morality of reflection) arasındaki zıtlıklar açısından sunmaktadır. Bunu geleneksel ahlak ve rasyonalist ahlak anlayışı olarak da ele alabilmek mümkündür. ‘Babil Kulesi’ metaforu ile de insanların öz-bilinçli ahlak anlayışını analiz etmektedir.

Alışkanlık ahlakı, geleneksel yaşam tarzından türeyen bir davranış alışkanlığı olarak ele alınır. Yani ahlaki yaşam, kendisini bir düşünceden değil, “duygusal yakınlık ve davranışın kendisinin bir alışkanlık olarak ortaya çıkması” (Oakeshott 1991: 60) şeklinde tezahür etmektedir. Alışkanlık veya gelenek ahlakında davranış düşünme içermediği gibi olası alternatiflerin bilincinden de doğmaz (Podoksik 2013: 144). Buradaki ahlaki davranış bir edim olabileceği gibi aynı zamanda bir davranıştan kaçınmak şeklinde de kendisini gösterebilir. İfade edilmeye çalışılan şey, ahlaki eylemin “düşünme için fırsat ve zaman olmadığında yaşamın tüm acil durumlarında” kendisini gösterdiği biçimdir. Bu ahlaka uygun eğitim, toplum içinde yaşamaktan ibarettir ve bu eğitimin, bireyin doğumu ve ölümü dışındaki herhangi bir noktada başladığı veya bittiğinin söylenmesi mümkün değildir (Oakeshott 1991: 62):

Duygusal yakınlık ve davranış alışkanlıklarını edinmiş olduğumuz eğitim, sadece bilinçli yaşamımızda ortaya çıkmaz, aynı zamanda, uyanık yaşamımızın (hayallerde, vs...) her anında durmaksızın pratikte ve gözlemlerde devam eder ki bu da zengin geleneksel davranış çeşitliliğine seçkin bir uygunluk olarak benzerlik halinde başlamıştır (Oakeshott 1991: 62).

Davranış alışkanlıklarını, çocukken kendi dilimizi öğrendiğimiz gibi, aynı şekilde ediniriz. İlk önce kuralları öğrenip daha sonra bunları uygulamayız, sadece “belli bir şekilde alışkanlıkla davranan insanlarla” yaşayarak ediniriz. Buna ek olarak, dilde olduğu gibi bazı kurallar hakkında bilgi edinilmiş, dile ya da (kendisi de bir tür dil olan) ahlaka ait tam bir hakimiyet “bunları kural olarak unutana ve artık konuşma ve eylemi kuralların bir duruma uygulanmasına çevirmek için dönüştürülene kadar” (Oakeshott 1991: 62) mümkün değildir. Kurallarda formüle edilmediğinden, belirli bir durumun nüanslarına karşı hassastır. Dil gibi, sürekli değişim sürecindedir. Çok değişken olduğu için, bireysel edimin önemli ölçüde özgürlüğünü varsayar (Podoksik 2013: 144). O halde, “duygusal yakınlık ve davranış alışkanlıklarının” edinilmesine yatkın olan bu tür bir ahlaki eğitim, bize uygun ve tereddüt etmeden davranmamızı öğreten ancak eylemlerimizi ahlaki ilkeler açısından açıklamayı veya savunmayı öğretmeyen bir ahlaki eğitimidir (Coast 1978: 191). Bu tür bir eğitimin öğretmesi gereken şey, kaynağı bir kural ya da idealin uygulanmasında değil daha ziyade öz saygı gerekliliğinden doğmasıdır. Dolayısıyla, geleneksel ahlaki davranış, bir toplum içinde var olmaktan ve yaşamaktan ayrılmaz şekilde hayatın kaçınılmaz bir sonucudur.

Bir insanın, ahlaki eğilimleri onun onuruna ayrılmaz şekilde bağlı olduğunda, davranışlarının kaynağı bir ideale bağlı olmadığında veya bir kurala uyma zorunluluğu hissetmediğinde ancak özsaygısı olduğunda ve yanlış davranmanın özsaygıda bir azalma olarak hissedildiğinde, bu tür ahlaki eğitimin ona öğretebileceği şeyi etraflıca edinmiş olduğu söylenebilir (Oakeshott 1991: 63).

Ahlakın bu biçimindeki en büyük kusur, ‘öz-eleştiri’ yeterliliğinin eksik olmasıdır. Bu nedenle, batıl inançlara dönüşebilir (Podoksik 2013: 144). Böyle bir ahlaki davranış alışkanlığı, ahlaki hayata büyük bir istikrar kazandırır; her zaman esnek olduğu ve sürekli değiştiği için de genellikle değişime karşı isteksizliği izleyen büyük ve radikal değişime açık değildir. İstikrarlıdır, çünkü asla sabit değildir: “gelenek her zaman uyarlanabilir ve durumun ince ayrıntılarına karşı hassastır” (Oakeshott 1991:64).

İkincil olan ahlaki yaşam biçiminde, “ahlaki faaliyetin düşünümsel faaliyeti, ahlaki ideallerin öz-bilinçli arayışı ve ahlaki kuralların düşünümsel gözetimi” (Oakeshott 1991: 66) şeklinde iki farklı tarzda kendisini göstermektedir. Düşünüş

ahlakı, istenen davranışsal amaçların ilişkisel bir sisteminin kurulmasını, bu amaçları muhafaza ve bunları belirli eylemlere çevirme becerileri ile bunu uygulayanların güvenini gerektirir. Düşünüş ahlakını edinmek, kuralların veya ideallerin nasıl tespit edileceğini, bunların tutarlı bir sistem olarak nasıl yönetileceğini ve bunların belirli durumlara nasıl uygulanacağını bilmek anlamına gelir (Podoksik 2013: 144). Buradaki davranışın kaynağı, bir kuralın bir duruma uygulanmasının uygunluğu ile ilgili bir yargı ve kuralı uygulama kararlılığıdır. Eylemin zorluğu, herhangi bir kuralın veya idealin basitliğinden ve her türlü durumun karmaşıklığı ve çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Ahlaki bir kuralı uygulama problemi, tanıdık gelmek için yeterince uzun süre dayanırsa ve alışkanlığa benzemeye başlarsa veya bir haklar ya da görevler sisteminde somutlaştırılırsa hatta bir ideal karakterde ifade bulursa kısmen basitleştirilir ve davranış “ideal karakterin bu duruma imgesel bir şekilde uygulanması” (Oakeshott 1991: 67) haline gelir. Ancak bu gelişmeler yalnızca ideallerin kendileri üzerine düşünömlere ve bilinçli tatbikine aracılık eder. Durumun değerlendirilmesinde ve idealin eyleme dönüştürülmesinde düşünme hala gereklidir. İdealin kendisi, ona uyma zorunluluğu bile, somut davranıştan yoksun kalır. Aslında bu, bu ahlaki yaşam biçiminin ayırt edici erdemidir: “ondan analitik olarak ayrılabilen eleştirel davranışın soyut bakış açısını almak” (Coast 1978: 194) sahip olmak gibi.

Rasyonalist ahlaki yaşam, sistematik bir dizi ahlaki ilkenin ya da davranışı yönlendiren kuralların takip edilmesinden ibarettir. Ahlaki faaliyetten önce bu kurallar sisteminin öz-bilinçli şekilde yaratılmasına ve ardından gelenlerin bu davranışı uygulaması esasına dayanır. Bu ahlaki yaşam biçimi, diğer ahlaki yaşam biçimleri gibi, belirli bir eğitim türünde edinilir. Burada edinilen şey, belirli eylemlerden ideallerin soyutlanması, ‘entelektüel yönetimleri’ ve yaşam koşullarına uygulanmaları konusunda bir eğitimidir. Bu türden bir ahlaki yaşama uygun eğitim, uygun kurallar ve bunların uygulanması konusunda teknik bir eğitim anlayışını gerektirmektedir. Ancak rasyonalist ahlakın kusuru, rasyonalist politikadaki gibi, somut (dolayısıyla gerçek) bilginin kısmi ve türevsel bilgi ile karıştırılmasında yatmaktadır. Oakeshott, ideolojiler gibi, ahlaki ideal sistemlerinin, “yansıtıcı düşüncenin, kelimelerde müteakip, kısmi ve soyut ifadeler verdiği insan pratik faaliyetlerinin ürünleri” (Oakeshott 1991: 68) olduğunu iddia eder. Bu tür bir ahlaki

eğitimde ima edilen amaç, öz-bilinçli seçim ile eylem belirleme ve seçimin ideal gerekçelerini anlama becerisinin sağlanmasıdır:

Bir çeşit filozof ve öz-analist olmayan hiç kimse bu ahlaki yaşam biçimini tam olarak paylaşamaz: amacı, her bireyin toplumsal olarak işlenmiş düşünümsel kapasitelerinden kaynaklanan ahlaki davranıştır (Oakeshott 1991: 68).

Rasyonalistin ahlak anlayışını yansıtan bilginin başlıca tehlikesi, bir eylemin engellenmesi, zayıf düşürülmesi veya onu izole etmesi eğiliminden oluşmasıdır. Ayrıca, geleneksel ahlakın daha çok esnek ve uyarlanabilir olmasına rağmen düşünüş/rasyonalist ahlak, daha çok katı olmasıyla karakterizedir ve değişime karşı korunaklıdır. Böyle bir ahlakta, tek bir ahlaki ideal, diğer ideallerin üzerinde tahakküm kurmaya meyillidir. Bu ahlaki yaşam biçimi, davranış ve sevgi alışkanlığı gibi, kendine has bir güç ve zayıflığa sahiptir. Kişinin her zaman ne yaptığını bilmesi üzerindeki vurgusu, düşünsel olmayan bir ahlaki yaşam biçiminin duyarlı olduğu, batıl inançların ihlal edilmesine karşı iyi bir korumadır. Ancak hem bireylerde hem de toplumlarda, burada bir tehlike vardır. Bu ahlaki eğitim şekli, idealleri öğretmede, uygulamalarını öğretmekten daha başarılıdır. Ahlaki idealler hakkında düşünmede kesinlik sağlamada, nasıl hareket edileceğine dair bir belirsizlik de sağlar. Buna ek olarak, harekete geçme hakkında sürekli düşünme, uygun eylem kaynağı olan ahlaki hassasiyet ve alışkanlığı bozabilir (Coast 1978: 195).

Oakeshott, idealler ahlakının, daha az tatmin edici olanı olduğunu savunur. Kurallar ahlaki aslında mükemmeliyetçi değildir, çünkü ‘kural bir mükemmellik olarak sunulmaz, daha ziyade ‘her bir durumda talep ettiği davranış ve duruma tam ahlaki tepki arasında bir arabuluculuk, bir tampon görevi oluşturur. Tam tersine, idealler ahlaki mükemmellik vizyonundan kaçamaz ve Oakeshott, ahlaki mükemmeliyetçilik için hak iddia edenlere karşı çok şüphecidir (Podoksik 2013: 145). Bu ahlak biçiminde farklı tehlikeler de söz konusudur. İdeallerin peşinde koşarken daima bir mükemmellik vizyonuna referans vardır. Duruş biçimlerini bu vizyondan alan ahlaki farklılık, bir davranış alışkanlığı durumunda olduğu gibi “bir toplumun istikrarı için temsili bir mağdur” olarak değil, bir önder olarak kabul edilebilir (Oakeshott 1991: 68). Bu düşünümsel ahlaki yaşam biçiminde farklı olmanın abartılması, sürekliliğini ve ritmini faaliyetten almaktadır:

Her çağrıya açık bir kulakla, her zaman ne düşünmesi gerektiği hakkında emin olan (asla uzun zaman boyunca aynı şey olmayacak olsa da) mutsuz toplum, eylemde, ürker ve dikkati dağılmış bir hayvan gibi dağılabilir (Oakeshott 1991: 69).

Bu ahlak biçiminin istikrarı değişime direnme kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Ancak, bu direncin üstesinden gelindiğinde, takip eden şey radikal değişim ve yerine başka bir şeyin geçmesidir. “Genellikle bir idealin peşinde koşmak, diğerinin dışlanmasına yol açar; adalet için yardımı, doğruluk için merhameti, düzen için özgürlüğü, ilke için koşulları bir kenara iter. Oakeshott, yansıtıcı ahlakın bu yıkıcı, saplantılı eğiliminin, “her ahlaki ideale yer ve orantı veren bütün sistemin entelektüel bir kavrayışıyla, daha derin yansımalarla” kontrol altında tutulabileceği olasılığını ileri sürer. Fakat “böyle bir kavramaya nadiren ulaşılır” (Oakeshott 1991: 70) şeklinde düşüncesini devam ettirmektedir.

Alışkanlık ahlakı ve derinlemesine düşünme ahlakı, her zaman gerçek bir ahlakta karışık olan aşırı uçlardır. Bununla birlikte, bu karışım iki formdan hangisinin baskın olduğuna bağlı olarak iki tipte olabilir. Oakeshott, baskın formda olan tipin alışkanlık ahlakı olduğunu savunur. Bunu uygulayanlar harekete geçme konusunda özgüvene sahip olurken, belirli bir öz eleştiri, ahlaklarını bir batıl inanç haline getirmekten kurtaracak ve ahlaki standartlarına güven verecektir (Podoksik 2003: 145). Alışkanlık ahlakının baskın olduğu bir karışımda, düşünme soyut bir birliktelik veya tutarlılığın vazgeçilmez sağlayıcısı olarak değil, faydalı bir eleştirmen olarak hizmet ederken, alışkanlık ve düşünme birbirini, eylemin kendi önceliğini, güvenini ve kendiliğindenliğini koruyacağı şekilde tamamlayacaktır (Oakeshott 1991: 70):

İyi beslenmiş geleneksel yaşama ait eylemdeki güven, sarsılmaz kalmaya devam edecektir. Ancak, buna ek olarak, bu biçimin düşünsel bir ahlaktan doğan avantajlardan yararlandığı varsayılabilir ki bunlar, öz eleştiri, yeniden biçimlendirme, açıklama gücü ve bir toplumun geleneklerinin ötesine yayılma gücüdür (Oakeshott 1991: 71)

Düşünsel ahlak anlayışının kuralları baskın hale geldiğinde, davranış alışkanlığı zayıflar; bir ideolojinin bilinçli olarak türetilmiş birliği, ahlaki bir geleneğin ‘saf tutarlılığı’ndan daha önemli ve savunulabilir hale gelir; mükemmellik vizyonları ahlaki bir geleneğin ritmini ve esnekliğini bozar; bir davranış geleneği, yalnızca ‘açık bir evrensellik’ veya diğer toplumlara uygulanabilirlikten yoksun

olduğu için kendi toplumu için yetersizliği ile suçlanabilir ve faaliyet kendi kendini atayan etik bilimcilerin çabalarına bağlı hale gelebilir (Oakeshott 1991: 71):

Bütün bunlara rağmen yaşama şeklimize yabancı olan seçkin ve ilham verici ziyaretçi vaiz, cemaatinin pederi olan rahiplerin yerini alacaktır. Ahlaki bir yaşamda ... çelişkili ideallerin ordularının tahribatına maruz kalmak ... Ahlaki bir davranış alışkanlığının geliştirilmesi, çiftçinin akademik eleştirmenler ve siyasi yöneticiler tarafından kafasının karıştırılması ve dikkatinin dağıtılması durumunda toprağın işlenmesi kadar az bir fırsata sahip olacaktır (Oakeshott 1991: 72).

Düşünsel bir ahlakta peşine düşülecek olasılıklar, her zaman alışlagelmiş bir ahlakta var olan şeyden kaynaklanmaktadır. Bu, düşünmenin her zaman ahlaki faaliyette uygunsuzluktan suçlu olduğunu ileri sürmek değildir: Onun doğru görevi, alışkanlıkla ilgili yararlı bir eleştirmen olmak için ilkeleri alışkanlıktan soyutlamak, onu batıl inanca doğru yozlaşmaya karşı korumaktır. Bununla birlikte, düşünmenin baskın olduğu bir ahlakta, ona yozlaşma olmadan sürdüremeyeceği bir görev verilmiştir: Ahlaki faaliyetin daha az düşünsel ve öz bilinçli karakterine uygun şekilde insan davranışı oluşturma görevi. Bu karışım bir bireyde meydana geldiğinde, birey veya toplum için bir ani çöküş olasılığı vardır. Bir toplumun yaşamında (ortak bir yaşam tarzı) meydana geldiğinde, onarılamazlık tehlikesi daha büyüktür (Coast 1978: 201):

Sadece bir toplumun, ondan mustarip olanlar için bile ölümcül olmayabilecek bir hastalıktan helak olabileceği değil, aynı zamanda toplumda yozlaşan şeyin onun üyeleri arasında da yozlaşmış olmayabileceği de doğrudur (Oakeshott 1991: 73).

Medeniyetimizin ahlaki, idealler ahlakının egemen olduğu bir karışımla karakterize edilir. Oakeshott, bu durumun ortaya çıkışını, Hıristiyanlık döneminin ilk dört yüz yılına, Nietzsche'nin modern Hıristiyanlık eleştirisini "bir alışkanlık ve davranış ahlakı olmayı başaramamış ideallerin ahlakına" (Podoksik 2003: 145) yönelik bir saldırı olarak yorumlar. Medeniyetimizdeki idealler ahlakının bu egemenliği şu anda geri dönüştürülemez gibi görünmektedir. Oakeshott, amacının, "bizi talihsizliğimiz ile uzlaştıran kendini kandırma" (Oakeshott 1991:73) aleyhinde konuşarak, yalnızca bunun faydalı bir gelişme olduğu illüzyonunu reddetmek olduğunu iddia eder.

Medeniyetimizin ahlaki enerjisi, yüzyıllar boyunca esas olarak ... bir Babil Kulesi inşa etmek için tatbik edildi ve ahlaki ideallerle baş

döndüren bir dünyada, kamusal ve özel olarak nasıl davranacağımız hakkında hiç olmadığı kadar az şey biliyoruz (Oakeshott 1991: 74).

Alışkanlık ahlakının tipik bir muhafazakâr savunması, ahlaki bir toplumu ahlaki nihilizmden koruyarak, bir ahlakın toplumun ruhunu koruduğu iddiasına dayanacaktır. Ancak, Oakeshott'ın iddiası bu değildir. Alışkanlık ve görenek ahlakının egemenliğini, bunun değerlerin çökmesine karşı bir korunma olduğunu düşündüğü için değil, bunda ahlaki mükemmeliyetçiliğe bir alternatif gördüğü için savunur. Geçmişin değerlerine sözde titiz bağlılığını değil, esnekliğini vurgular. Onun için, alışkanlık ahlakı, kendiliğindenliğin 'şiişsel nitelikleri'ne sahiptir, bu arada derinlemesine düşünmenin ahlakının ana kusuru 'insan faaliyetinin şiişsel karakterinin inkârı'dır. Düşünsel ahlak, pratiğe 'uygun olmayan didaktik bir form' empoze eder. Oakeshott'ın söylediği gibi, 'hukuk, ahlaki hayatın düşmanıdır; vicdan muhasebesi, ahlaki duyarlılığın mezarıdır.' Alışkanlık ahlakı, yaratıcılık için yer bırakır ve bundan dolayı bunda bir sapma, "geleneğe olan duyarlılığın kendisinden" kaynaklanabilir (Podoksik 2003:146). Bir ahlak alışkanlığının yerine ahlaki görüşleri koymamızdan tatmin olmadığımızdan, alışkanlık ahlakımızın yok edilmesinde bırakılan boşluğu doldurmak için ideallerimizin önemi abartılır. İdealler, alışkanlığın yok edilmesinde kalan boşluğu asla dolduramayacağı gibi ortaya çok büyük bir yük getirdi ve böylece "acımasız bir düğün" kutlar olduk. Mevcut ahlaki dağınıklığımızın bir kısmı, ideallerimizin kendisinden memnuniyetsizlikten kaynaklanıyor olabilir, ancak meselenin kökü ahlaki yaşam biçimimizde yatmaktadır: "ideallerin niteliğine bakılmaksızın biçimlerinde ideallerin öz bilinçli arayışının baskın olduğu bir ahlak, "yıkım ve dengesizlikten başka bir şey doğurmaz." Toplumlar, belki de bu gerçeği kısmen takdir ederek, özel bir vurgu veya otorite için birkaçını seçerek ve onları yoğun bir bağlılık gerektiren ahlaki bir ideolojiye dönüştürerek (Oakeshott 1991: 74) ahlaki ideallerinin dengesizliğini gidermeye çalışmışlardır.

İdealler ahlakı çok katıdır. Farklı soyut ideallerin çatışmasına yol açar, çoğu zaman hayal kırıklığı ya da başkalarının pahasına bir idealin seçiminde sona erer. Toplum, 'daha sonra mevzuata bir rehber veya hatta eksantrikliğin şiddetli bir zulmü için bir temele dönüştürülen otoriter bir düzen içinde döndürülen' birkaç ideal seçer. Bir eksantriklik biçimi otoriteye dönüştüğünde, diğerleri bastırılır. Dolayısıyla, alışkanlık ahlakı çeşitli sapmalara karşı toleranslı olsa da idealler ahlakı, doğası

gereği baskıcıdır; çünkü beyan edilen amaçlarına uymayacak herhangi bir eksantriklik ifadesine izin vermez (Podoksik 2003:146).

Bu, düşünümselliğin baskın olduğu bir ahlakın doğasında bulunan ‘bilinç bozulmasına’ bir çözüm değildir (Oakeshott 1991: 74). Tamamen öz-bilinçli bir ahlakın insafına kalmadığımız, belki de alışkanlığın davranışın eleştirmeninden ziyade kaynağı olduğunu haykırdığı belirli durumlarda “bir şeylerin yanlış olduğunu” hissetme becerimiz ile kanıtlanmıştır, onun makamı uygunsuz şekilde bir ideal tarafından sahiplenilmiştir (Oakeshott 1991: 75) :

Öğütlediği şeyi uygulamada başarısız olan bir insan bizi büyük ölçüde rahatsız etmez... Bu sadece ideal ile başarı arasındaki küçük bir gerginliktir. Fakat bir insan “sosyal adaleti” (ya da herhangi bir başka ideali) öğütlediğinde ve aynı zamanda, sıradan, makul davranışlarda bulunma alışkanlığı olmadığında (ahlakımıza ait olan ama neyse ki asla idealize edilmemiş bir alışkanlık), bahsettiğim gerginlik ortaya çıkar (Oakeshott 1991: 76).

Bir ahlakın izole edilebilir bir kökeninin olmadığını hatırlayarak, en azından Hıristiyanlık döneminin ilk dört yüzyılında, ahlaki bakış açımızın karakteristik fikirlerinin ortaya çıktığını fark edebiliriz. Greko-Romen alışkanlıklarının canlılığını yitirdiği bu çağda (belki de ideal tarafından eleştirinin yetersiz kaldığı bir durumu gösteren), ahlaki öz-bilinç artmaya başlamıştır. Kendisine doğadan üstün bir erdem talep etmiş ve bir ‘felsefe’ edinerek ve bunu pratiğe dönüştürerek gerçek bir ahlak belirlemiştir (Oakeshott 1991: 76). Bu dönemin Greko-Romen dünyasından gelen mirasımız, öz-bilinçli ideallerin peşinde koşmanın egemen olduğu bir ahlak olmuştur. Bu dönemden gelen diğer büyük ahlaki mirasımız, yani erken Hıristiyanlık, aynı zamanda bizi de içinde derinlemesine düşünmenin egemen olduğu bir ahlak biçimine dahil etmiştir.

En erken Hristiyan toplulukların ahlakı bu karakterde olmasa da esasen yaklaşmakta olan bir olay beklentisiyle Tanrı ve komşu sevgisine dayanan bir davranış alışkanlığı olmasına rağmen, iki yüzyıl boyunca bu davranış alışkanlığı kendisinin karşıtlığına dönüşmüştür. Bu dönüşüm, “bir soyut önermeler koleksiyonunda, bir öğretilerde, bir insandaki imandan inanca değişime paralel” (Oakeshott 1991: 77) idi. Hem Hristiyan dini hem de ahlaki yaşam biçimindeki bu değişimle ilgili koşullar arasında, “içinde Hristiyan’ın yerleştiği yabancı bir entelektüel dünyanın baskısı” ve imanını açıklama ve onu içinde özgün ilhamdan

yoksun olanlarca kavranabilecek bir biçime sokma arzusu vardı. “Kendi Hristiyanlıklarını yabancı bir dil gibi öğrenmek zorunda olanlar, bir gramere ihtiyaç duymaktaydı” (Oakeshott 1991:77). Aziz Ambrose’un zamanında, Hristiyanlığın biçimi, ideallerin formüle edilmesinin ve eyleme dönüştürülmesinin baskın olduğu bir hal almış ve bir alışkanlık sevgisi ve davranışı olarak Hristiyanlık hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmamasına rağmen, bu zamandan itibaren “insan davranışının şiirsel karakterinin algılanması” (Oakeshott 1991 77) (ne söylendiğinin ve nasıl söylendiğinin ayrılmazlığı olarak) büyük ölçüde kaybedilmiştir.

Belki de bunların hiçbiri kaçınılmaz değildi. Bununla birlikte, mesele hem klasik hem de Hristiyan dünyalarından Batı Avrupa’nın ahlaki mirasının, öz-bilinçli ideallerin peşinde koşmasının egemen olduğu bir ahlak biçimini içermesidir. İstilacı barbar geleneklerinin ahlaki ve yüzyıllarca bu ahlaki ideolojinin kabiliyet alışkanlıklarına dönüşmesinin etkisine rağmen, “modern Avrupa ahlakı, ilk ortaya çıktığı halinden kendisini hiçbir zaman yoksun bırakamamıştır” (Oakeshott 1991:78). Tüm önemli Hristiyanlık eleştirilerinin (örneğin Nietzsche’ninki) gücü, özel ahlaki idealleri biçimiyle değil, ahlaki biçimiyle ilgili olan hatadan kaynaklanmıştır. Buna ek olarak, Hristiyan ahlakının biçimi zaman zaman soyut karakterine yöneltilen eleştiriye karşı savunmada daha da sertleşmiştir.

Oakeshott’a göre, davranış geleneğinin somut bağlamından koparılan ahlaki idealler, davranışları belirleme konusunda giderek yetersiz kalmaktadır. Kendi içlerinde, ahlaki idealler insan davranışlarını belirleyemez veya üretmez ve ahlaki ideallerin baskın olduğu bir ahlak “kendi ayakları üzerinde durabilecek bir şey değildir”. Böylece, Oakeshott, ideallerin ahlakının, tıpkı ideolojik politika gibi, politika ve ahlakın pratik faaliyetlerinin felsefi olarak yetersiz bir sonucu olduğu neticesine varır. Geleneksel ahlakın naif ve kaçınılmaz olarak daha az düzenli tutarlılığının, ideallerin ahlakının soyut ve kendiliğinden bilinçli tutarlılığından daha güvenilir olduğunu iddia etmektedir (Franco 2004: 87). Ahlakımızın biçimi, öz-bilinçli ideallerin peşinde koşan baskın bir ahlak olarak, bize eğilimli olduğu türden bir endişeye sokmuştur. Bu durum kaçınılmaz olduğu için, ondan azami derecede yararlanmalıyız. Bununla birlikte, ondan azami derecede yararlanmak için, hem ‘kusurlarını’ hem de ‘gerekliklerini’ anlamamız gerekir; bu, dengesizliği, içinde derinlemesine düşünmenin alışkanlığın yerini gasp ettiği ve eleştirmeni ve gardiyanı

olmak yerine kaynak ve tutarlılığı olma girişiminde bulunduğu bir ahlak biçiminde tanımayı gerektirir. Ahlakımız, biçiminin diğerlerinden daha yüksek ve daha iyi olduğuna ikna ederek bizi talihsizliğimizle uzlaştırmaya çalışmıştır. Araştırmamızın hizmet ettiği amaç bu uzlaşmaya dahil olan ‘yozlaşmış bilinci açığa çıkarmak’ ve ‘kendini aldatma’ olmuştur (Oakeshott 1991: 79).

Bu ahlak biçiminde, ahlaki idealler davranış alışkanlıklarının yerini gasp etmekte ve ahlak idealleri kendilerinin bir alışkanlık veya davranış geleneği ürünü oldukları için Oakeshott’ın sürdürebileceklerine inanmadığı bir role bürünmektedir. Ahlaki idealler ahlaki faaliyetten önce mevcut değildir; onlar “ilk bakışta yansıtıcı düşünce ürünleri olmamakta sadece insan davranışının ürünleri olup yansıtıcı düşünce, bunlara sözler ile sonradan gelen, kısmi ve soyut ifadeyi vermektedir.” Bir davranış geleneğinin somut bağlamından koparılan ahlak idealleri, davranışı belirlemede giderek yetersiz kalmaktadır. Elde ettikleri faaliyet ve belirlilik, tamamen içlerinde işlemeye devam eden geleneksel davranış izlerinden kaynaklanır. Bu nedenle, ahlak ideallerinin egemen olduğu bir ahlak “kendi ayakları üzerinde durabilen bir şey değildir” (Oakeshott 1991: 479-480). Rasyonalistin siyaseti gibi, (ondan ayrılması elbette mümkün olmayan) ahlakı algısı da kendi kendini yetiştirmiş insanın ve kendi kendini yetiştirmiş toplumun ahlâkıdır: Bu, başka insanların ‘putperestlik’ olarak kabul ettikleri şeydir. “Kendiliğinden bilinçli olarak, ahlaki ideallerin formülasyonunu ve arayışını, bir davranış geleneği içindeki bir eğitimin bilinçsiz kazanımından daha yüksek bir ahlak olarak göstererek, rasyonalist; ahlakı, kendi kişisel deneyiminden soyutladığı ve ‘ortak insan aklı’ onayını yapıştırdığı bir ideoloji ve tekniğe indirger (Oakeshott 1991: 34). Rasyonalizm; bilgi, politika, ahlak ve daha fazlasının modern anlayışlarında bozucu ve tahrip edici bir etkiye sebep olmuştur.

Zamanımızın şanssızlığı şudur ki: rasyonalistler çoktandır, ahlaki ideallerimizi taşıyan sıvıyı ayırmak (ve onu değersiz bularak başka yere boşaltmak) suretiyle bize sadece kuru ve kumlu bir artık bırakmak projesi üstünde çalışıyorlar. Önce ebeveyn otoritesini (sözde suiistimali sebebiyle) yıkmak için elinden geleni yapar, sonra da iyi ailelerin kılığında rahatsızlık duyar ve nihayet bu yıkma işini tamamlamak üzere, yıkılanın yerine konacak başka şeyler yaratır (Oakeshott 1991:35).

Ahlak ideallerinin kendiliğinden bilinçli olan arayışının baskın olduğu karışık ahlak biçimini farklı bir kader beklemektedir ki Oakeshott’ın Batı’nın ahlak hayatını

karakterize ettiğine inandığı biçimdir. Burada ahlaki eleştiri; ahlaki alışkanlık üzerinde parçalayıcı bir etkiye sahip olacaktır (Franco 2004: 88). Bu makale, Batı ahlakı biçimindeki bir dengesizliği tartışmaktadır. Makale, iki ideal ahlak biçimini ve bunların kombinasyonunun iki olası biçimini, dengeli ve dengesizi tasvir ederek ilerler. İki ideal ahlak biçimi -biri tümüyle alışkanlık, diğeri tümüyle derinlemesine düşünme- alışkanlık eylemde baskın olduğunda ve derinlemesine düşünme uygun eleştirmen görevini aldığında doğru bir şekilde birleşir. İkinci ideal biçim, düşünmeye eylem üretme görevi verildiğinde dengesizdir. Bu dengesizlik, ahlaki kuralların 'ideolojik politika'nın tarzına benzer bir şekilde rasgele uygulanması ile çözülecek problemlerin sarsıntılı bir ardılığa indirgenmesine neden olur ve böylece, içinde hiçbir zaman bir başlangıç noktasının olmadığı bir akışkanlık veya birliği koparmada "tüm insan faaliyetlerinin şiirsel karakterini" inkâr eder. Bir ideolojiyle politik faaliyeti faaliyetin 'dışından' yönlendirmeye teşebbüs etmek durumunda olduğu gibi, durmak için bir yer, herhangi bir Arşimetçi nokta, yanılısma dışında deneyim birliğini kesmenin yolu yoktur.

Eylem istendiğinde, spekülasyon veya eleştiri hemen sonra gelir. Davranışın kendisi, bir ideolojinin tutarlılığına olan özgüvenini arayarak, sorunlu olma eğiliminde olacaktır. Kusursuzluk arayışı, kararlı ve esnek bir ahlaki gelenek yoluna girecek, naif güveni kendiliğinden bilinçli analiz ve sentezden kaynaklanan birlikten daha az değerli olacaktır. (Oakeshott 1991: 78)

Oakeshott, bu makalede açıkça Batı ahlakının biçimini tartışır. Batı ahlakının biçiminin kendisi, Oakeshott'ın, biri içinde alışkanlığın biçim olarak baskın, diğeri ise içinde derinlemesine düşünmenin içerik olarak baskın olduğu iki ideal ahlakın birleşiminden bahsettiğinde açıkça göstermek niyetinde olduğu bir biçim ve içeriğe sahiptir. İkincisinin dengesizliği, biçim üzerindeki esas içeriğin (bir ahlak biçiminin içinde) yerinin abartılmasından kaynaklanmaktadır. Ahlakın düşünümsel karakteri, her ikisinin de önermelere çevrilebilecek olan şeyler olduğu ölçüde makalenin teknik bilgisine uyar. Ahlakın alışıl gelmiş karakteri, önceki makalenin önermede formülasyon yapamama konusundaki pratik bilgiye uyar. Her iki durumda da somut faaliyet, ikisi arasında, yapmanın *nasıl*'ı ve *ne*'si arasındaki gerginlikte varlığını sürdürür ve doğru denge, içinde düşünümsel bölümün veya yapılacak şeyler listesinin (yalnızca faaliyeti eleştirdiği şeydir ve ona sınırlarını hatırlatır, asla onun yerini almaz veya onu başlatmaz. Yalnızca, önermede formülasyona hassas olan her

biçimin içeriğidir. Yine, yaptığımız şeylerin birliği, akışkanlığından niteliksel kaçınılmazlıktan kaynaklanır, ancak birlik sadece biçim ve içeriğin, yapmanın *nasil*'i ve *ne*'sinin ikiliğinde gerçekleştirilir.

'Tower of Babel' kesinlikle bizim ahlak biçimimizin bir eleştirisidir, ama burada saldırıya uğrayan şey, kendi nihilizmi değil ama nihilizmin yalnızca bunun bir sonucu olduğu katılığıdır. Oakeshott, sözde 'Victoria Dönemi' değerlerin yasını tutmaz. Bilakis, bu deneme XIX. yüzyıl ahlaki ideallerin bir inkarıdır. Çünkü, Oakeshott centilmen idealini az çok başarılı bir deney olarak görse de bir centilmenin karakterinin yalnızca derinlemesine düşünme ahlakı sınıfına değil, aynı zamanda en tehlikeli biçimine de ait olduğundan bahseder: idealler ahlakı. Bu denemenin en önemli iki iddiası, derinlemesine düşünme ahlakının hayatın şiirsel karakterini yok etmesi ve alışkanlık ahlakına geri dönüşün pek mümkün olmamasıdır (Podoksik 2003: 146). Ahlak, 'On Human Conduct'ta uzunca tartışılrsa da sosyal yaşamın nihai tamamlanması olarak görülmez. 'Tamamlanma' veya 'amaç' gibi teleolojik kelimeler de açıklanamamaktadır. Ahlak, substantif sonuçlara kayıtsız olan insan davranışının dili olarak ele alınır

Oakeshott'a göre özgürlük varsa, içinde bulunduğu durumdan dolaydır ve öteye gidemez. Diğer bir deyişle, toplumun düzenlemelerine ve belirli prosedürlere dayanmasıdır. Özgürlük politik bir geleneğe bağlıdır ve böyle bir ilke bağımsız olarak savunulamaz ve bir rehber olarak bir topluma dayatılamaz. Bir toplum ve politik gelenek hiçbir zaman dış bir ilke veya düşünceyi kabul etmez. Oakeshott tam olarak 'gelenek' veya 'davranış geleneği' ifadesi ile; "bir davranış geleneği sabit veya sonlanmış değildir; anlayışın kendisinin demirleyebileceği değişmeyen bir merkezi olmadığını" (Oakeshott 1991: 61) iddia eder. Dahası, hiçbir amaç izlememektedir, bir modeli kopyalamayı, bir fikri gerçekleştirme veya bir kuralı izlemeyi amaçlamamaktadır. Parçaları farklı bir hızda değişir ancak Oakeshott'ın gelenek anlayışı için hayati önemi olan şey, gerçekten değişmesi, her zaman geçici olmasıdır. Değişim hiçbir zaman bilinçli değildir ve savunulan dışsal bir ilkeyle dayatılmaz. Değişim; geleneğin içinde ve gelenek ile ifade edilir. Parçalarının bir kısmı bir noktada tutarsız bir hale gelebilir ve gelenek bütününe uyumluluğu için tutarsızlığı onarmak da politik faaliyetin sorumluluğundadır. Geleneği oluşturan parçalar aynı anda değişmez ve meydana gelen değişiklik her zaman içindeki

potansiyelindedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, her şey geçiciyse de gelenek buna bağlı olarak keyfi değildir. Geleneklerin tüm parçaları ve bileşenleri, yerlerini bütünün içinde bulmaktadır (Oakeshott 1991: 61). Bu nedenle, Oakeshott'ın ideoloji ve politika anlayışı, devam eden felsefi tartışmalardaki konumunu belirlemede bir yol çizmektedir. Oakeshott, tekniğe atfettiği kesinlik ve bağımsızlık yüzünden rasyonalist politikaya ve araç ideolojisine karşı çıkıyor. Son olarak, rasyonalizmin politika üzerindeki ana etkisini, yani politik davranışın kendi içerisinde bilinçli olması gerektiği fikrini eleştirmektedir.

2.5. Rasyonalizmin Birey Anlayışı: Rasyonalist Birey'e Karşı Muhafazakâr Birey

Oakeshott'ın rasyonalizm hakkındaki eleştiri ve analizlerinin devam ettiği ve bir alternatif oluşturmaya çalıştığı çalışması, 'On Being Conservative' adlı makalesidir. Bu makalenin hedefi, doğal hukuka, insan doğasına ya da evren hakkındaki herhangi bir genel inanca dayanmayan bir muhafazakarlık tanımlamaktır. Oakeshott burada, rasyonalisti kendisinden zıt kutupta ve çok farklı bir eğilimle karşılaştırır. Bu değişimin eğilimi, varlığın kendisini olduğu gibi kabul eden, geçmişten günümüze kadar sürekliliğini sürdüren ve karmaşıklık ve karşılıklı bağımlılıklarını, somut gerçekliğin zenginliğini saygılı bir şekilde kabul eden bir yönelimdir. Bu türden bir yönelim, geleneği, alışkanlığı ve sürekliliği odak noktasına yerleştirir. İnsan davranışlarının çeşitliliğini vurgulayarak, onu tekilleştiren açık kurallar silsilesine karşı gelir ve böylelikle, geleneksel dönüşümden ziyade yavaş evrimi, insan davranışının doğasına daha yakın olduğunu aktarır. Oakeshott, bu yönelimi 'muhafazakarlık' olarak adlandırmaktadır. Daha sonraki yazılarında, yaklaşımını muhafazakarlığın geleneksel anlayışından ayırmak için 'muhafazakâr eğilimi' kullanmayı tercih eder. Onun muhafazakâr anlayışının mottosu 'gelenektir': İnsan davranışları, geleneklerde kök salmış alışkanlıklar tarafından şekillendirilir. Politikada, muhafazakâr miras var olan kurumları korumaya yöneliktir. Onları istikrarlı tutabilmek için gerekli olan yerlerde reform yapmaya ya da onları düzeltmeye isteklidir, ancak bu reform biçimi gelenekle tutarlı bir şekilde her zaman yavaş ve kademelidir. Politikanın görevi, bu anlamda, bir ulusun miras kalan kültüründe tutarlılığı arttırmaktır. Oakeshott, gelenek fikrini, herhangi bir metafizik

çağrışımından ayırır. Aslında, kendi amacını göstermek için kriket kurallarına (birçok Oakeshott'vari örneklerden biri) atıfta bulunur. Bir geleneği bilmek, onun detaylarını bilmektir: “Öğrenilmesi gereken şey, soyut bir fikir ya da bir dizi hile, hatta bir ritüel değil, tüm iç içe geçmiş olanla uyumlu, somut ve tutarlı bir yaşam biçimidir” (Oakeshott 1991: 62). Oakeshott'ın, muhafazakâr algısını ortaya koymak ve politika anlayışında geleneğin rolünü daha iyi anlamak için ‘On Being Conservative’ makalesi kadar ‘Contemporary British Politics’ makalesi de Oakeshott'ın muhafazakâr algısını tam olarak kavrama da önemli ipuçları vermektedir. Bu sebeple önceliğimizi bu makalesine vermemiz daha doğru ve yerinde olacaktır.

‘Contemporary British Politics’ makalesinde, Oakeshott ilk olarak bir doğal hukuk teorisi lehine ‘liberal muhafazakârlık’ ile ve yeniden inşa etmek istediği gerçek ‘muhafazakarlık’ arasında bir ayrım yapar. Çalışmasının özü, aslında, bariz hedefi eleştirmek değil mevcut İngiliz muhafazakârlığının yetersizliğini analiz etmektir. Oakeshott'a göre, çağdaş İngiliz politikasının problemi, esas olarak İngiliz sosyalistleri tarafından yürütülen merkezi planlamanın zorbalığıdır. Bununla birlikte, merkezi planlama konusu sadece ekonomi alanıyla sınırlı değildir; zorunlu olarak toplumu merkezi olarak planlanmış bir toplum olarak kapsar (Birler 2007: 201). Oakeshott, merkezi planlama politikalarını hissedilen ihtiyacının politikası ile tanımlar; burada ona ‘tüm rasyonalist politikaların ideali’ şeklinde ele alır. İngiliz muhafazakâr, politikayı, “insanların bildiği en değerli ve önemli özgürlüğün tek garantisi” olan “sınırlı bir faaliyet, gerekli fakat ikinci sınıf bir ilişki” olarak, “gücün yayılması politikaları” olarak anlamada sosyaliste göre farklılık gösterdiği halde, İngiliz muhafazakâr, insan özgürlüğünün ‘doğal’ değil sosyal olduğunu anlayamaz (Oakeshott 1947: 485-487). Oakeshott kendisini İngiliz muhafazakarlarından insan özgürlüğü için tarihsel ve göreceli olarak zemin hazırlayan haklar ve görevleri tasavvur ederek ayırır (Birler 2007: 201):

Muhafazakâr insanın hak ve görevlerini sınırlamayı ve bunların düzenlemelerini, ‘müdahale’ olarak görür. Bu, toplumun doğal yasa mefhumunun daha basit formlarının doğasında var olan talihsiz bir düşünme şeklidir. Ancak, gerçek şudur; biz özgür olarak başlamayız, özgürlüğümüzün yapısı, uzun ve acılı bir çaba sonucu toplumumuzda oluşturulmuş olan haklar ve görevlerdir. Bireysellik koşulları, sınırlama değildir; sınırlanacak bir şey yoktur. Bu koşulların düzenlenmesi (bunlar aklın önüne geçecek düzenlemeler olmadığı sürece) müdahale değildir; sürekliliğin ve başarının devam etmesidir (Oakeshott 1947:487-488).

Bireyi gerçek bir muhafazakârlıktan uzak tutmak için, Oakeshott'ın en büyük amacı, kategorik olarak rasyonalist politikadan ayırt edici şekilde farklı olan insan ilişkilerinin ideal şeklini tesis etmektir. Oakeshott, merkezi planlama politikalarına gerçekten anlamlı bir karşı çıkışın, liberal muhafazakarlıkta değil, 'kanunun kuralı' olarak adlandırdığı şeyde yattığını iddia eder (Oakeshott 1947:489). İkisi arasındaki fark şudur; ilki politikayı hala soyut ideoloji açısından ele alırken, ikincisi, politika anlayışını, pratikte olan haklar ve görevler açısından bir toplumun dayanışmasını göz önüne alarak, bir 'yaşam yolu' şeklinde değerlendirebilmektedir. Oakeshott'ın asıl kaygısı, bir kez daha, politik geleneği yanlış anlama tehdidine karşı uyarıda bulunmaktır. Onun için, var olan politik gelenek hakkındaki anlaşılması gereken en önemli şey, bunun bir gelenek; yaşayan ve değişen bir şey olması, yalnızca bir soyut haklar organı olmamasıdır. Şöyle yazmaktadır: "İngiliz demokrasisi, soyut bir fikir değildir. Bir yaşama şekli ve ilk olarak Orta Çağlarda ortaya çıkmaya başlamış olan bir politika biçimidir (Oakeshott 1947:489)." Oakeshott'ın teşhisine göre problem, bir yaşam şekli veya bir gelenek olarak İngiliz demokrasisinin anlamındaki yozlaşmadır. "İngilizlerin somut hakları olarak İngiltere dışına giden şey, İngiltere'ye, soyut İnsan Hakları olarak dönmüş ve geleneksel politikaları birbirine katmaya ve zihni yozlaştırmaya başlamıştır" (Oakeshott 1947:489-490). Bu yüzden, gereken şey, politik anlayışın bir gelenek olarak geri kazanılmasıdır. Oakeshott'ın eleştirilerini hem anti-gelenekselci hem de muhafazakâr tarafa yöneltmesinin nedeni burada açığa çıkmaktadır. Oakeshott, soyut ideolojiye dayalı temellerin, siyasi çıkmazına bir çare aramaya benzer bir eğilimin muhafazakârlığını ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır (Birler 2007: 203).

'On Being Conservative' makalesi bu girişimin bir sonucudur. Bu makalede başlıca amacı, doğal yasa veya insan doğası veya evren üzerine herhangi türde bir genel inanişe dayanmayan bir muhafazakârlık tanımlamak, dolayısıyla bunu herhangi bir ideolojik duruştan çıkarmaktır (Franco 1990: 149). Oakeshott'ın makale boyunca genel teması, çağdaş karakterde yer aldığı gibi, belirli seçimler yapmak, belirli tercihleri olmak ve belirli bir şekilde davranmak için bir davranış alışkanlığını ve eğilimini muhafazakâr olarak adlandırmasıdır (Oakeshott 1991: 168). Oakeshott, makalesinde, muhafazakâr olmanın genel özelliğinin açıklaması ile başlar. Rasyonalistlerin tam aksine bu değişimi Oakeshott şu şekilde iddia eder:

Muhafazakâr olmak, aşına olunanı bilinmeyene, denenmiş olanı denenmemiş olana, gerçeği gizeme, fiili olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmışa, yakını uzağa, kafiye gereğinden fazlaya, elverişliyi mükemmele, şu an ki mutluluğu/gülüşü hayali neşeye tercih etmektir mutluluğa tercih etmektir. Aşına olunan ilişki ve sadakatler, daha karlı bağlılıkların cazibesine tercih edilecektir; kazanmak ve genişlemek, tutmak, yetiştirmek ve zevk almaktan daha az önemli olacaktır; kaybın kederi, yeniliğin veya vaat edilenin heyecanından daha şiddetli olacaktır (Oakeshott 1991: 169).

Değişim, sahip olduklarını takdir etmeye ve zevk almaya başlayanlar için mahrumiyettir: “yalnızca hiçbir şeye saygı duymayan, bağlılıkları geçici olan, sevgi ve düşkünlüğe yabancı olan kişiler tarafından ayırt edilemez bir şekilde hoş karşılanabilir. Muhafazakâr eğilim, mevcut ve ulaşılabilir olandan zevk alma eğilimi olduğu için, her zaman değişimi zor bulur, çünkü (ille de ‘doğası itibariyle daha iyi’ olan veya onu başaran şeyden daha fazla zevk alabilen) gerçekten zevk alması öğrenilmiş olan veya zevk alınmış olan bir şeyden mahrumdur (Oakeshott 1991: 169):

Bir koruluğu süpürüp götüren ve en sevdiği manzarayı dönüştüren bir fırtına... arkadaşlık uykusu, davranış geleneklerinin çürümesi, favori bir palyaçonun emekli olması ... zevk alınan yeteneklerin kaybı ve bunların yerine başkalarının gelmesi- bunlar, belki de hiçbiri telafisi olmayan, muhafazakâr mizaçlı insanın kaçınılmaz bir şekilde pişman olduğu değişikliklerdir (Oakeshott 1991: 170).

Oakeshott’ın muhafazakâr tasviri, ani bir değişiklik ve gelecekte yenilenmeyi dilemekten ziyade, mevcutta elde edilebilir olandan zevk almaya yakındır. Sözün özü, muhafazakâr olmanın ana kavramı, ‘aşına/tanıdık’ olan üzerinden hareket etmektir. Oakeshott, değişime ve yeniliğe yönelik mevcut eğilime rağmen, politikaya ve genel davranış kurallarına göre muhafazakâr bir eğilimin büyük bir anlam ifade ettiğini savunmaktadır. Politikada muhafazakâr eğilimi anlaşılabilir kılmak için insan doğası ya da evren hakkındaki genel inançları talep etmek gerekli değildir. Bu eğilimi anlaşılır kılan şeyin, “doğal bir yasa veya ilahi bir düzen, ahlak ya da dinle ilgisi yoktur” (Franco 2004: 103) sadece şunları içermektedir:

Şu an ki yaşam tarzımızın gözlemi inançla birleştiğinde... bu belirli ve sınırlı bir faaliyettir, yani genel davranış kurallarının sağlanması ve saklanmasıdır. Bunlar, temel faaliyetlerin uygulanmasına yönelik planlar olarak değil, insanların kendi tercihlerinin etkinliklerini asgari başarısızlık ile gerçekleştirmesine olanak sağlayan araçlar ve bu nedenle de muhafazakâr olmak için uygun olan bir şey olarak anlaşılmaktadır (Oakeshott 1991: 169).

Değişime maruz kalmak zorunda kalırsa, muhafazakâr mizaçlı kişi, yenilik olarak adlandırılan iyileştirme için tasarlanan değişikliklere karşı kesinlikle coşkulu değildir. İyileşmenin, faydaya karşı tartılması gereken değişimin bozulmasını içerdiğini ve değişimin etkilerinin, iyisiyle kötüsüyle, sınırlı tasarımdan her zaman daha kapsamlı olduğunu kabul ederek, muhafazakâr mizaçlı kişi, yeniliğin temkinli ve hassas bir mesele olması gerektiği sonucuna varır. Genel faydaya ilişkin kanıtın getireceği yük, muhtemel yenilikçiye ait olmalıdır: bir durumda hali hazırda ima edilen yeniliğin bozulma olasılığı çok azdır; spesifik kusurlara verilen tepkilerin genel dengeyi bozması, insan koşullarının genel olarak iyileştirilmesi için yapılan girişimlerden daha az olasıdır ve yenilik, en iyi, gözlem ve ayar için duraklamalarla ve sonuçlarının en iyi yönetilebilir olduğu kanaatine varıldığı zaman, yavaşça başlatılır (Oakeshott 1991: 171). O zaman muhafazakâr mizacı olan kişi, ona keyif veren mevcuda karşı ılımlı ve arkadaşı ve onu bozacak değişime ve yeniliğe karşı temkinli ve eleştireldir:

Onun keşfedilmemiş denizlere yelken açma dürtüsü yoktur... Eğer bilinmeyene doğru seyretmek zorunda kalırsa, yolun her santiminde iskandili vira etmeyi erdem olarak görür. Başkalarının akla yatkın bir şekilde çekingenlik olarak tanımladığı şeyi, sömürmekten ziyade zevk almak için bir eğilim olarak kabul eder (Oakeshott 1991: 173).

Henüz denenmemiş olanların lehine olumlu bir önyargı vardır... Tanrıya hürmetler geçicidir, sadakatler fanidir ve değişimin hızı bizi çok derin bağlılıklara karşı uyarmaktadır... Bir faaliyet bir başkasıyla, 'güncel' olmak konusunda rekabet etmektedir: ıskartaya çıkan motorlu taşıtlar ve televizyon setlerinin, ıskartaya çıkan ahlaki ve dini inançlarda benzerleri vardır: göz her zaman yeni modeldedir (Oakeshott 1991: 174).

Böyle bir 'ilerici' çağda, muhafazakâr mizaç, uygun şekilde, anlaşılır bir alternatif olarak değil, "olup bitmekte olan harekete talihsiz bir engel" olarak veya belki de bir ulaşılan başarılar müzesi vasısı olarak veya içinde hala kendimizi eğlendirdiğimiz bir şeyler yapmanın daha eski bir yolundan zevk almanın bir koruyucusu olarak ortaya çıkar gibi görünebilir (Oakeshott 1991: 175). Ne zaman bir faaliyette başarıdan ziyade aşinalık için bulunulsa, muhafazakâr mizaç kendini gösterir. Nadiren sadece aşinalık için bulunulsa da içlerinde şimdiki zamanın ve mevcut olanın tadını çıkarma eğiliminin en uygun olduğu zamanlara sahip olan başka faaliyetler vardır (Oakeshott 1991: 177):

İstikrar iyileşmeden daha karlı olduğunda, kesinlik spekülasyondan daha değerli olduğunda... kabul edilen hata tartışmalı gerçeğe göre daha üstün olduğunda, hastalık tedaviden daha dayanılabilir olduğunda... muhafazakâr olma eğilimi, diğerlerine göre her zamankinden daha uygun olacaktır (Oakeshott 1991: 178)

Araçlar, genellikle kullanımda beceri gerektirdikleri için, bizi pratikten gelen ve pratikte olan aşinalıklara isteklendirir. “Aşinalık, araç kullanmanın özüdür ve insan hayvan kullanan bir araç olduğu sürece, muhafazakâr olma eğilimi gösterir” (Oakeshott 1991:179). Bazı aletler tasarımda değişse de ve kendi kataloğumuz genellikle eski ve yeninin karakteristik bir karışımı olsa da, belki de, “genel olarak konuşursak, araçlarımız bakımından eğilimimiz muhafazakâr değil ise, hiçbir işin yapılamayacağı yeterince açıktır” (Oakeshott 1991:179). Muhafazakâr bir eğilimin tüm faaliyetleri üzerine ayırım gözetmeyen dayatmanın anlaşılabilir olmaktan yoksun olsa da muhafazakâr bir eğilim gerektiren bu faaliyetlere seçici bir şekilde katılmak mümkündür ve neredeyse tüm faaliyetlerin belirli yönlerinde muhafazakâr olmak uygundur (Oakeshott 1991: 180). Aslında, en bilinmeyen görevin yerine getirilmesi genellikle en bilinen aracı tercih etme durumudur.

Politikadaki muhafazakâr eğilimi anlaşılır kılmak için gereken koşullar sadece mevcut yaşam biçimimizde mevcut ve ulaşılabilir olan uygulamaların çeşitliliği ve çok katlılığının bir gözlemidir ve bu çeşitliliği oluşturan bireysel seçimlerin, yönetim faaliyetinin, “önemli faaliyetleri empoze etmek için planlar” değil, ‘genel davranış kuralları’ koyan sınırlı bir faaliyet olarak görüldüğünde en mutlu ve kolay şekilde yapıldığı inancıdır (Oakeshott 1991: 183). Temel bir plan ve doğru veya hata için kurallar empoze etmeyen, sadece genel davranış kuralları aracılığıyla düzeni sağlayan bir hükümet bazı genel davranış kuralları aracılığıyla, “gerekli sadakate engel teşkil etmez” (Oakeshott 1991: 190). Bu davranış kurallarına istinaden muhafazakâr, onları araçlar veya rutinler olarak görecektir ve böylece onları haklarında muhafazakâr olması gereken uygun nesnelere olarak görecektir.

Kısacası, hükümetin imaları din veya felsefede değil, ritüelde; hakikat veya mükemmellik arayışında değil, düzenli ve barışçıl davranıştan zevk almada bulunur (Oakeshott 1991: 188).

Rasyonalist, tüm bu etkinlik ve çeşitlilikte yalnızca düzensizlik görür ve toplum üzerinde tek bir kapsamlı hedef ya da amaç empoze ederek bu sorunu çözmeye çalışır. Diğer yandan muhafazakâr, bu bireyselci ve çoğulcu devlet

meselesini kabul eder ve hükümeti, bir oyun üzerinde hakem kuralları olarak yönetme rolü ile kısıtlar (Franco 2004: 103).

Rasyonalist için, hükümet ‘bir tutku aracı’ ve ‘politika sanatını kışkırtmak ve doğrudan arzulamaktır’. Diğer yandan muhafazakâr için, hükümetin işi ‘tutkuyu alevlendirmemek ve onu beslemek için yeni nesnelere vermek değil, zaten çok tutkulu insan faaliyetlerine ılımlılığı enjekte etmektir. Diğer bir deyişle, Oakeshott için ‘araç kullanma’ zorunlu olarak geleneksel veya pratik bilgi içerir. Teknik bilginin soyut kurallarına aykırı bir biçimde aşinalık unsuru yer almaktadır. Bu durumda, aşinalık kavramı rutinlerden farksızdır. Aslında, Oakeshott, bir kez daha, bu örneği ‘Avam Kamarası’nda izlenen rutinlere ve bir mahkeme prosedürüne kadar genişletir (Oakeshott 1990:421). Politikadaki muhafazakâr eğilim, mevcut çeşitliliğimize aşına olma zevki işlendiğinde ve hükümet önemli bir proje değil, bir araç veya prosedür olarak görüldüğünde en iyi şekilde korunmuş olduğu düşünüldüğünde, ‘bizim’ politikalarımız bağlamında kendini gösterir (Coast 1978:244). Fakat bu rutinlerin politik alana nasıl rehberlik edeceği konusunda herhangi bir açıklama getirmemektedir

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.LİBERAL OAKESHOTT: SİVİL BİRLİKTELİK, TOPLUM VE DEVLET

Bu bölümde Oakeshott'ın toplum ve siyaset felsefesi olarak adlandırılabilir düşüncesinin bir diğer kısmına, yani onun liberal görüşlerine ulaşmayı hedeflemekteyiz. Oakeshott'ın bu noktadaki düşünceleri toplumsal olanla doğrudan ilgilidir ve konusu, dünyayı anlamaya yönelik bir entelektüel uğraş değil bir toplumdaki insan davranışı ve ilişkileri sorunudur. Bu nedenle toplumsal analizler üzerine yaptığı 'On Human Conduct' çalışması, insan ilişkilerinin temel koyutlarının bir araştırmasıdır ve yalnızca "aralarındaki verimli iş birliğinin koşullarını oluşturma ve geliştirme eğilimi gösteren tüm kurumların çalışması olarak anlaşıldığı takdirde 'politik' bir durum" (Jouvenel 1997: 359) olma mahiyeti kazanacaktır. Ona göre, devletin ve hükümetin karakteri yapısı, toplumun, ahlakın ve bir devleti oluşturan bireylerin karakterinin analiziyle doğası gereği doğrudan bağlantılıdır. Oakeshott'ın toplum felsefesi, yalnızca 'doğru' bir politik felsefe gözüyle ele alınmasını değil aynı zamanda pratik ve ahlak felsefesini de içermesi (Podoksik 2003: 130) bakımından önem arz etmektedir. Ancak bu şekilde bir inceleme yapılabildiği takdirde Oakeshott'ın temel sorunsalına yönelik varsayımlara daha doğru bir şekilde ulaşmak mümkün olacaktır.

Önceki bölümlerde Oakeshott'ın deneyim felsefesinin bilim, tarih ve pratik tarz gibi belirli yönlerini ve modernizmle beraber ortaya çıkan toplumsal, siyasal alan başta olmak üzere bütün düşünce alanlarını tahakkümü altında alan rasyonalizmin etkilerini, Oakeshott paradigmasıyla aydınlatmaya çalıştık. Yine de bu çalışmada ana meşgale Oakeshott'ın düşüncesinin bakış açısından bunların bir bütün olarak önemi, bunun ardındaki vizyon ve modern insanın durumunu anlamamıza olan etkisi olmuştur. Görüldüğü üzere, Oakeshott'ın deneyim felsefesi, medeniyetimizin öz-anlayışının bir haritasını sunar. Özellikle, çeşitli entelektüel faaliyetlerin özgünlüğünü ve bütünlüğünü oluşturmaya yardımcı olur. Çünkü bunlar çağın önemli çelişkileriyle ilgili temel sorunları oluşturmaktadır. Bu meta-politik

meselelerden kurtulan Oakeshott, artık dikkatini temel insan özgürlüğü meselesine çevirir. Başlangıçta ilgilendiği özgürlüğün, insan davranışında doğal olan özgürlük olduğunu belirterek söze başlar. Buradaki ‘özgürlük’, insan olarak kabul edilen tüm etmen davranışlarının biçimsel bir koşulunu ifade eder; bir etmenin başarabileceği ya da başaramayacağı, daha uygun olarak ‘kendi kaderini tayin’ veya ‘otonomi’ olarak adlandırılan ek olarak ‘kendine dönük’ olma niteliğine atıfta bulunmaz. Bu tür biçimsel özgürlük, insan davranışının, bir anlaşılabilirlik göstergesi olduğu gerçeğinde var olur. Bununla Oakeshott insan davranışının bilhassa yansıtıcı, öz-bilinçli veya rasyonel olduğunu kastetmez, sadece anlamayı içerdiğini ve nihayetinde öğrenilmesi gerektiğini kasteder. Endişesi, insan davranışını kendiliğinden, alışılmış ya da irrasyonel davranıştan değil, genetik, psikolojik ya da başka türlü anlamsız bir ‘süreç’ ten ayırmaktır (Oakeshott 1975: 36-37). Kısacası Oakeshott, insan davranışlarının biyolojik dürtülerin, organik gerilimlerin veya genetik durumların değil inançların, anlamaların ve anlamların meselesi olduğunu vurgular.

Oakeshott, 1962’de ‘Rationalism in Politics and Other Essays’ı yayınladıktan sonra, devletin, hukuk ve otoriteye ilişkin sorunları ele almak ve modern bireyciliğe karşı olan saygınlığını vurgulamak adına çalışmalar yapmıştır. 1960’ların ortalarından beri eser üzerine düzenli olarak çalışmıştır. 1967’de Kenneth Minogue yazdığı bir mektupta Oakeshott’ın On Human Conduct’ı yazarken karşılaştığı zorluklar hakkında bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda arkasındaki felsefi hırs hakkında da aydınlatıcıdır:

Bu işi umduğum kadar çabuk bitiremeyeceğim. Sadece hızlı yazma yeteneğimi kaybetmekle kalmadım, kafamda oldukça iyi anlaşılabilir fikirlerin birçoğu ile ilgili büyük bir hoşnutsuzluk buluyorum kendimde. Daha kötüsü (çünkü bunların yerini her zaman başkaları alabilir) net olarak düşündüğüm bir şeyin, aslında ona vardığımda hemen hemen çamur kadar net olduğunu görüyorum. Bu yüzden her sabah saat dokuzda karşılaştığım alternatifler ya zorlukların etrafından dolanmaya başlıyorum veya uzun uzun ve karanlık bir geçitin sonundaki bir ışık parıltısı seyrederken donuk gözlerle kendimi buluyorum. Bu zaman alıyor. Öyle yeni bir kelime dağarcığı icat ettim ki buradan devam edebileceğimi düşünüyorum ve umuyorum fakat elimde dağılıp dağılmayacağını asla ve asla bilmiyorum (Franco 2004: 144-145).

Oakeshott’ın yazın dünyasında, 1975’te bu sorun ile uğraşmak için nihayetinde ürettiği çalışmalarını kapsamlı bir şekilde, ‘On Human Conduct’ adlı çalışmasında bir araya getirmiştir. Esasında, çalışma birbirine bağlı ve yoğun şekilde

tartışılan üç denemeden oluşmuştur. Bunlar (sırasıyla), Oakeshott'ın insan davranışı hakkında nasıl kuram geliştirilmesi gerektiğine dair olan 'On The Theoretical Understanding Of Human Conduct' adlı denemesi, modern bireylere uygun olan devlet çeşidini konu alan 'On The Civil Condition' ve Oakeshott'ın, en iyi iki karşıt fikrin birleşimi (veya en azından mücadelesi), yani bireysel farklılıklara saygı duyan ya da tek bir potada erittiği birlikteliklerin tarihsel analizini gerçekleştirdiği 'On The Character Of A Modern European State' denemeleridir. Birçok düşünürün göre, çalışma, bütünüyle felsefik, tamamen objektif bir bakış açısından insan davranışını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu analizden, buna en uygun devlet türleri hakkında sonuçlar çıkarmakta ve bu tür devletlerin Batı Avrupa içinde geliştikleri yolu tarihsel bir analizi ile desteklemektedir. Bu bölüm boyunca 'On Human Conduct'taki son iki denemeyi incelemeye yoğunlaşacağız. Çünkü bunlar, Oakeshott'ın olgun politik teorisini ortaya koyan denemelerdir (Neill 2010:51-52). Fakat öncelikle bölümün daha iyi anlaşılması adına Oakeshott'ın devlet, toplum ve birey ilişkilerine yönelik, denemelerinin toplandığı 'On History and Other Essays'deki Oakeshott tarafından yazılmış olan 'The Tower of Babel' başlıklı hikâyesini aktarmaya çalışacağız. Çünkü İncil'e ait olan hikâyeden alıntılanmış ve yorumlanmış anlatımında, Oakeshott politika, devlet ve politik aktörler ile ilgili teorisini kurgusal bir şekilde anlatmaktadır (Riendeau 2002:32). Hayatının sonuna doğru yazılmış olan bu hikâye, onun politik teorisinin temel ilkelerini ortaya koyan, özgün ve yaratıcı bir tarzıdır. Bu hikâyeden de yola çıkarak Oakeshott'ın 'On Human Conduct'ta yer alan birliktelik yapılarını irdeleyemeyi amaçlamaktayız.

3.1. Babil: Köleliğe Götüren 'Kule'

İncil'den alıntılanan hikâyenin anlatımında Oakeshott, Babil Kenti'ni "alma ve harcamanın telaşı ile dolu, birçok çeşit işletmenin aktif bir şekilde yer aldığı; isteklerin ve tatminlerin sonsuz yayılımının" söz konusu olduğu, "gerçek bir özgürlük kenti: hayal edilebilecek her özgürlüğün evi" şeklinde tanımlamıştır. Babil Kenti, "halkın istekleri ve arzularının mümkün olan en kısa zamanda ve en etkin şekilde tatmin edilmesini isteyen genç dük Nimrod tarafından yönetilmekteydi. Nimrod, her istek ve arzusunun hemen tatmin edilmesi konusunda kararlı ve bunun böyle olması için, halkının faaliyetlerini, kendilerinin sınırsız ihtiyaçlarını

karşılama katkıda bulunacak şekilde düzenlemeye olan inancıyla ön plana çıkan” bir lider profili ortaya koymaktaydı (Oakeshott 1999:191-192). Peki bu sınırsız arzu ve istekler nasıl yönetilebilecek ve nasıl tatmin edilebilecektir? Bu nedenle, Nimrod, kendi isteklerinin yanı sıra halkının da isteklerini tatmin edecek bir girişimde bulunmaya yönelir.

Bu amaçla Nimrod öncelikle, Babillilerin, “sınırsız bolluk içinde her şeyi içeriyor olarak bilinen, hayal edilemez bir servet mülkiyeti, istenilen her şeyin anında ve sınırsız tedarik edilebiliyor” (Oakeshott 1999: 193) olduğuna inandıkları cennetin zenginliklerine doğrudan ve sınırsız erişim sağlama fikrini ortaya atar. Fakat burada Nimrod’u bekleyen başka bir sorun daha söz konusudur. Tüm bunlarda Tanrı’nın rolü ve yeri nerededir? Sonuçta, cennet Tanrı’nın mülküdür. Babilliler genel olarak Tanrı’yı eli sıkı bir hayırsever, varlığın fakat aynı zamanda yoksunluğun da mimarı” olarak kabul ediyorlardı. Bu yüzden, Cennet’in, zenginlik ve mallarla dolup taşması ile birlikte eli sıkı bir Tanrı’nın bu zenginliğe erişimlerini engellemesindeki rolünde birleşmeleri, Nimrod ve Babillilerin yaşam tarzlarında bir devrim başlatmasına yol açtı (Oakeshott 1999: 193). Bir gün, Nimrod, tebasına ateşli bir konuşma yaptı ve bu konuşmada, Babillilerin, “kozmik bir komplonun veya böyle değilse bile, o zaman suç dağılımı adaletsizliğinin masum kurbanları olduğunu” (Oakeshott 1999: 194) açıkladı. Nimrod, tüm Babillilerin isteklerini ve arzularını sonsuza kadar tatmin edecek kurnaz planını anlatmaya devam etti. Plan; Cennet’e saldırmak ve orayı işgal etmektir. Babillilerin “cennetin sınırsız bolluğunun (Oakeshott 1999:195) keyfini çıkarmaları için Tanrı’yı oradan çıkarmaya karar verilmişti artık. Bu açık yürekli planı, Cennete kadar ulaşacak bir kule inşa edip, yürütmeye karar verdi. Babil vatandaşlarının çoğunluğu, Nimrod’un planını kabul etme eğilimindeydi ve nihayetinde nüfusun çoğu ortaklığa girmeyi kabul etti. Babilliler sonunda hayatlarındaki sonsuz arzuyu tatmin edecek bir amaç bulmuşlardı ve kendilerini bir idealin rahibi statüsüne yükseltmişlerdi. Böylece, bir varoluş amacına sahip olan halk, bunu başarmak adına vakit kaybetmeden yola çıktı. Ancak Babilliler, kendilerine başarmak için büyük bir amaç edindikleri gerçeğinin farkındaydı ve bu durumda, büyük bir çaba sarf etmeden bu ideale ulaşamazdı (Oakeshott 1999: 196). Bu büyük plana bir gecede ulaşmak imkânsız görünmekteydi.

Nimrod'un planı Babillerin çoğunluğu tarafından kabul edildikten sonra, kule üzerinde çalışma hemen başladı. Ancak, kısa süre içerisinde birtakım sorunlar kendisini göstermeye başladı. Kuleye yer açmak için, arazi temizlenmiş ve çeşitli dükkanlar, işletmeler ve diğer özel mülkler tahrip edilmiş veya zarar görmüş. Öfkeli mal sahipleri ise çeşitli yargı organlarına başvurarak, kendilerinin zararlarının karşılanmasını talep etti. Fakat Nimrod tarafından verilen cevap gayet açıktır: "Herkesin refahını arttırmak için büyük çalışmalar yapıldığı zaman, özel çıkar kamu çıkarına boyun eğmelidir" (Oakeshott 1999: 197). Bu durum Oakeshott için özel mülkün artık saygı görmediği ve "temel kamu hizmetleri egemenliğinin Babil'in sivil tarihini sona erdirdiği" andır. Kule inşasının ortaklığı ilerledikçe, yavaşça ancak emin adımlarla, 'Özgürlük Kenti', farklı bir birliktelik haline gelir ve burada yaşayanlar, "daha önceki belirgin ferdiyetlerinin yerine (Oakeshott 1999: 197) yeni bir toplumsal kimlik ve sorumluluklar edinirler.

İktidar ise, kule inşasının psikolojik olarak aksamaması için propaganda olarak adlandırılacak şeyler ortaya çıkarmaya başlar. Bir kuleyi tasvir eden posta pulları, paralar üretir. Ortaklığın psikolojik yansımaları ise hızla tüm nüfusu ele geçirir. 'Durmaksızın Yükseltin' başlıklı plastik kuleler, oyuncaklar ve çıkartmalar kısa bir süre sonra her yerini kaplar ve bu durum önlemez şekilde devam eder. Kısa bir süre sonra bu takıntı, kuleler şeklinde kurabiyelerin üretildiği ve şeflerin menülerine 'Steak a la Tour' koymaya başladıkları bir hal alır. Çocuklar için en popüler isimler, kız için 'Turita' ve erkek için 'Tar' olur. Çok çabuk bir şekilde Babil'in tek odak noktası, artık 'Kule'yi inşa etme girişimine dönüşür (Oakeshott 1999: 198) ve diğer tüm faaliyetler hızlı bir şekilde terk edilir.

Kuleye olan saplantı, müfredatın yakın zamanda dönüştürüldüğü eğitim alanında da kendisini göstermeye başlar. Çocuklar artık genel kültür eğitimi yerine, yeni 'sosyal amacın ve birlikteliğin' yüzünden, eğitim sistemi, Babil halkının mevcut katılımının gerektirdiği beceri ve çok yönlülüğü açığa vuracak şekilde yeniden dizayn edilir. Bu yüzden, çocuklar, örneğin, 'Kule Teknolojisi' gibi dersler almak zorunda kalırlar. Fakat, geniş düşünme ve analitik becerileri teşvik eden dersler artık müfredat ve özellikle de ihtiyaç dışı kalır (Oakeshott 1999: 198). Tüm bunların, büyük ölçüde yoksullaşan hayal gücü ve dil için de yıkıcı sonuçlar doğurur. Bununla kastedilen, tek konuşma konusunun 'Kule' olmasından dolayı ve tüm davranışlar

girişim ile ilgili olduğundan, ‘iyi’, ‘kötü’, ‘adil’ ve ‘haksız’ gibi kelimeler, sınırlı koşullar ile yakından ilgili kısıtlı anlamlar edinmeye başlar (Oakeshott 1999: 199). Örneğin, kule halüsinasyonları, kişinin kule tarafından tecavüze uğraması veya parçalanıp yutulması ya da kuleye dönüşmesi gibi semptomları olan ‘kule melankolisi’ gibi yeni psikolojik rahatsızlıklar da görünmeye başlar (Oakeshott 1999: 200). Tüm bunlar ‘Kule’ye olan saplantıların olumsuz yönde baş gösteren yansımalarıdır.

Tüm çabalar ‘Kule’ inşası ortaklığına yoğunlaştığından, bilgi ve araştırmalarda daha çok bu alana yoğunlaşmaktadır. Çünkü araştırılan konular, “kent sakinlerinin düşünceleri, güdüleri, umutları ve korkuları odaklı olmaya başlamıştır.” Kısa süre içerisinde Babil, bir anketler kentine dönüşür ve çok farklı araştırmalar ve sonuçlar görünmeye başlar. Örneğin 16-18 yaş arası kızların %43’ünün duvar çalışanını, bir başkasına her zaman tercih etmesi dönüşümü anlamak adına önemlidir. Araştırmalar ve denetimler şehri haline gelen Babil, hiçbir şekilde eleştirinin sözü konusu olmadığı ve yoğun bir kontrolün yer aldığı bir tutsaklığa evrilme üzeredir (Oakeshott 1999: 201).” Kule inşasına daha az hevesli vatandaşın bile, projenin ‘iyi incelenmemiş’ olmasından şikayetçi olması imkânsız hale gelir.

Yıllar geçer, ‘Kule’nin inşası devam eder fakat tamamlanması henüz ufukta görünmez. Gün geçtikçe de daha fazla ve büyük sorunlar başgösterir. İnşaat malzemeleri azalmaya başlar. Uygulanabilir başka alternatif olmadığından, bina malzemeleri olarak kullanılmak üzere şehrin binalarının yıkılmasına karar verilir. Kısa süre içerisinde Babil; çadırların, karavanların, mağara adamlarının ve bulunduğu her deliklerde yaşayan insanların olduğu bir kent haline gelir (Oakeshott 1999: 203). Diğer zorluklar arasında, kulenin tepesinin artık görünmemesi ve bundan dolayı inşaatının daha az işçi gerektirmesi; yani işsizlik seviyesinin çok ciddi bir şekilde artmasına yol açar. Fakat yine de insanlar, yeni bir hayatın yakın olduğuna ve ortaklığın amacının yakında gerçekleştirileceğine inanmaya kararlılıkla devam etmek zorundadır (Oakeshott 1999: 204). Ancak, bu olumlu bakış, kısa zamanda bir iç kemirici bir şüphe ile karşılaşır. İşsiz vatandaşların sayısı arttıkça, giderek artan sayıda insan şüphelenmeye ve tüm çabadan giderek daha fazla tereddüt etmeye başlar. Artık akıllarında tek bir soru vardır: “bir illüzyona kanmış olunabilir mi?” (Oakeshott 1999: 206) Nimrod’un ise neredeyse her gün kulenin tepesini ziyaret

etme gibi bir alışkanlığı vardır. Ancak, bir gece, normal saatinde dönmez. Babilliler bunu farkettilerinde, dük tarafından aldatıldıklarına olan korku ve öfkeyle Kule'ye saldırıya geçerler. Tüm Kule yıkılır ve daha önce 'Özgürlük Kenti' olan Babil'den geriye sadece yığınlar kalır (Oakeshott 1999: 207-210). Bu, ortak bir ideal uğruna, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Babil'in hikayesidir.

Özgürlükler kentini, köleliğe götüren kulenin hikayesi, aslında Oakeshott'ın sivil ve girişim birlikteliği kavramlarıyla analiz etmeye çalıştığı ideal bir karakter olarak sivil durumu ya da birliktelik anlayışını daha net bir şekilde anlamamız adına önem taşımaktadır. Oakeshott'ın sivil durumunu anlamak için, düşüncesinin geri kalanıyla olan bağlantısının analizine odaklanmak önemlidir. Önemi, bütününe verdiği tutarlılık derecesinde yatar. Onun toplum felsefesindeki merkezi konumunu aydınlatmak ve böylece bunu deneyim felsefesiyle ilişkilendirmek için Oakeshott'ın sivil felsefesinin çeşitli konularına ışık tutmayı amaçlamaktayız. Ancak o zaman Oakeshott'ın sivil felsefesinin hangi anlamda onun genel düşüncesinin vizyonunun altını çizdiği iddia edilen şeyin yansıması olduğunu görmek mümkün olacaktır ki bu Podoksik'e göre; Batı modernitesinin bir savunmasıdır (Podoksik 2003: 181). Bu bağlamda, bir diğer başlık, Oakeshott'ın politik felsefesinin bu iki karakteristik eğilimini karşılaştırmalı olarak analiz ederek, onun sivil durum algısını tartışmaya açacaktır. Amaç, sivil felsefesinin bir bütün olarak düşüncesindeki yerini belirleyebilmektir.

3.2. Sivil Bir Durum Olarak Devlet: 'Girişim Birlikteliği'ne Karşı 'Sivil Birliktelik'

Modern insan davranışının genel yapısının nasıl anlaşılması gerektiğine dair, öncelikle çoğulculuğa vurgu yapan Oakeshott, 'On Human Conduct'ın ikinci denemesinde bu çoğulcu yapıya gösterdiği hassasiyeti bir devlet şeklini ortaya koyarak aktarmaya çalışır. Bunu yaparken sadece devletin nasıl organize olması gerektiği ile ilgili normatif bir argümandan ziyade, 'ideal bir karakter' olan modern Avrupa devletini analiz etmenin olası bir yolunu ortaya koymaya çalışmıştır (Neill 2010: 62). Oakeshott'a göre, bir toplumun politik ve sosyal kurumlarını kuramsallaştırmak, insan ilişkisi ve ahlakının temel sorularını anlamakla yakından

ilişkilidir ve bu nedenle, modern toplumun koyutları üzerine yaptığı analiz, modern insanın karakterine ilişkin anlayışı ile bağlantılıdır (Podoksik 2003: 182). Oakeshott bu ideal karakterleri, varsayımları açısından kuramsallaştırırken kısa ve uygun tanımlamaları tarihsel bağlamından koparmamak adına Latince kavramları kullanmayı tercih etmiştir.

İdeal durum için ‘civitas’, bu bağlamda ilgili olan kişilere ‘cives’, bunların hukuksal ilişkilerini ‘lex’ ve birliğin kapsamlı koşulları için ‘respublica’ kelimelerini kullanacağız (Oakeshott 1975: 108).

Oakeshott kendi tasarladığı hikayesi ile birey, toplum ve devlet arasındaki ilişki biçimlerinden yola çıkarak, mevcut olan en iyi birlik ve uygun olmayan birlik arasındaki gerilimi aktarmaya çalışır. Oakeshott’ın bireysellik, birliktelik tarzları ve politikayı kapsayan ‘insan davranışı’ olarak adlandırdığı olguyu anlamak için, teorik sorgulama araçlarını, yani ‘ideal karakter’lerini rehber olarak anlamamız önemlidir. Oakeshott, sivil duruma (civil condition) ilişkin ayırt edici şu özellikleri aktarmaktadır: “Bunun bir insanlar arasındaki eşitler ilişkisi olduğu ve ‘kendi kendine yeten bir ilişki olmasıdır” (Oakeshott 1975: 110). Oakeshott’ın burada belirtmek istediği, dış kaynaklı substantif bir amacının söz konusu olmamasıdır. ‘Sivil durumu’ tanımlamak ve kuramlaştırmak için, Oakeshott, bu iki sorgulama aracının arasındaki gerilimi kullanmaya çalışmıştır.

Oakeshott’a göre, sivil ilişkiler birlikteliği bir insan ilişkisidir (Oakeshott 1975: 110). ‘İnsan davranışı’, özgür etmenlerin ortaya koyduğu bir ilişkidir. Bu etmenler kendi eylemleri ve söylemlerine diğerlerinin cevabı olarak oluşan yeni durumları anlamaya, cevaben eylem veya söylem seçimlerinde kendilerini ifade ve kabul ettirmeye çalışırlar. Etmenler, ahlaki bir anlama ve ilişki dili dahil türlü pratiklerin koşullarına katılım gösterirken aynı zamanda edimlerini de yerine getirmektedir. Kısaca bir vatandaş ilişkisini ahlaki ve hukuki temeller üzerine inşa etmeye çalışmaktadır (Oakeshott 1975: 111). Oakeshott’a göre, vatandaşlığın bir insan davranışı uğraşı olduğunu şu şekilde vurgulamaya çalışır:

Vatandaş ilişkisi (civic relationship), ‘insan davranışı’nı varsayan bir ilişki olması sebebiyle karşılıklı anlaşılabilirlik seviyesinde bir ilişkidir. Bedensel, evrimsel, teleolojik/amaçsal, işlevsel veya belirtilmiş bir ilişki değildir. Kendi anlamaları içinde yalnızca kendilerinin yaptıkları durumlara tepki vermede ‘özgür’ olan etmenlerin anlamasında oluşmuştur. Vatandaşlar nörofiziksel organizmalar, genetik karakterler,

psikolojik egolar veya ‘sosyal bir sürecin’ bileşenleri değildir
(Oakeshott 1975: 112)

Oakeshott’ın bu iki olasılığı ya da ideal karakterleri; girişim birliği ve sivil birlikteliğidir ki -enterprise association/civil association-, (Oakeshott 1975: 112) bu durum Oakeshott’ın Babil hikayesinde karakterize edilmeye çalışılmıştır. İki ideal karakter arasındaki çatışma Oakeshott’ın birey, toplum ve devlet yazınlarında savunduğu durum nedeniyle, basitçe iyiye karşı kötünden ve/veya ideale karşı ideal olmayanda daha derin ve daha fazla önem arz etmektedir. Oakeshott’ın son dönem yayınlanmış eserlerini tanımlayan ana tezi, modern Avrupa’nın tüm tarihi boyunca, birey, toplum ve devlet arasındaki ilişki, bu iki kutup veya ideal karakter arasındaki gerilim ile aktarılmaya çalışılmıştır. Modern Avrupa’daki veya daha kapsamlı olarak Batı’daki devlet ve politika ilişkisi, girişim birliği ve sivil birliktelik arasından sürekli gelgitler ile dalgalanmıştır. Oakeshott, girişim birlikteliğince kuşatıldığından, modern politikanın kendisinin sorunlu bir açmazda bulunduğunu savunur. Oakeshott’ın Babil hakkındaki hikayesinin de gösterdiği gibi, girişim birliği neden dayanılmaz ve sivil birlik neden övgüye değerdir? Neden Oakeshott, günümüz siyasetinde sivil birliğin ağırlığının artırılması gerektiğini savunur? (Riendeau 2002: 76) Oakeshott’ın tercih ettiği, ‘sivil birliktelik’ olarak adlandırdığı devlet anlayışını incelemek için, öncelikle, bunun ‘ahlaki uygulama’ biçimi olarak tanımlamasını ve daha geniş olarak ‘hukukun üstünlüğü’ne yönelmesine değinmeden önce bu iki devlet türünün nasıl ayırt edildiğini anlamak daha önemlidir (Neill 2010: 62). Bu soruları cevaplamak için, Oakeshott’ın ‘girişim birliği’ ve ‘sivil birlik’ anlayışını derinlemesine irdelemeye çalışacağız.

Öncelikle Oakeshott’ın ‘girişim ve sivil birliktelik’ anlayışlarına metodolojik yaklaşımını ele almalıyız. Daha önce belirtildiği gibi, bunlar ideal karakterlerdir. Böyle olunca, Oakeshott tarafından “modern Avrupa devletinin karakteri ve hükümet algısı hakkında ne düşünüldüğünü” (Oakeshott 1975: 189) anlamak için kullanılan araçlardır. Oakeshott, ‘On Human Conduct’ta, şunu iddia etmektedir: “devletin karakterinin bu anlayışlarını hatırlatan özellikleri, Orta Çağ Avrupası’nın krallıkları ve beyliklerinden miras kalmıştır” (Oakeshott 1975: 206). Bu özellikler, girişim birliğinin veya sivil birliğin ideal karakterine benzemektedir. Daha derinlemesine bir analize geçmeden önce Oakeshott, ‘sivil birliği’, bunun baş alternatifi olarak gördüğü

ve ‘girişim birliği’ olarak adlandırdığı birlikten ayırmayı ister. İkisi arasındaki temel fark, ‘sivil birliğin’, herhangi bir tür ortak amaç peşinde koşmak için organize olmaktan ziyade, etmenler arasında sadece belirli bir ilişki kurmasıdır. Bu özelliği göz önüne alındığında, tüm diğer meseleleri belirli bir amacın takibine tabi kılınması tam olarak ‘girişim birliği’nin odak noktasını oluşturmaktadır (Neill 2010: 62). Girişim birliğini, “hayal edilen ve arzu edilen ortak bir tatminin arayışındaki etmenler (Oakeshott 1975: 114)” oluşturmaktadır. Podoksik ise sivil birlikteliği, “girişim birliğinin olmadığı her şey” (Podoksik 2003: 183) şeklinde değerlendirir. Bu ortaklık substantif bir girişimde oluşturulmasından dolayı girişim birliği olarak adlandırılmaktadır: “Ortak bir amaç, müştereken tedarik edilecek şeylerin substantif bir koşulu veya sürekli olarak tatmin edilecek ortak bir çıkarın varlığı” (Oakeshott 1975: 114) temel varsayımdır.

Girişim birliğinin, sadece ortak bir amaç peşinde koşmaktan ibaret olmadığını belirten Oakeshott, bunun aynı zamanda birlikteliğin yönetimini de gerektirdiğini vurgular. Substantif davranışlarla gerçekleşebilir bir amaç arayışındaki etmenler, “bazı kurallar veya kurala benzer düzenlemelerin otoritesinin kabulünde de birleşebilirler” (Oakeshott 1975: 116). Girişim birliği, insan ilişkilerinin en bilineni olarak kabul edebilmektedir: “Tekliği, müştereken kabul edilen bir amaç arayışına olumsal olarak bağlı olması ve olumsal tepkilerin müşterek kabulünde algısal birliği yer almaktadır. Bu, şüphesiz ki, daha fazlasının uğraş verdiği yerde amaca ulaşmanın daha olası olduğu; toplumsal bir ‘içtenlik’ oluşturduğu ve peşinden giden ne kadar fazla ise, inanç o kadar doğrudur” (Oakeshott 1975: 117) anlayışından dolayı, yaygın ve iyi bilinen bir ilişki biçimidir. Bir diğer muhtemel neden de ‘yönetimsel’ açıdan kontrol etme imkanlarına gücü yetmesinden dolayı yaygın olmasıdır. Yine de katılımları bir amaç birliğinde mobilize etmenin avantajına rağmen, “bir etmenin bu anlamda diğerleri ile ilgili olma kapasitesi için hiçbir sınır yoktur” (Oakeshott 1975: 117). Ortak bir çıkarın kabul edildiği ve var olduğu yerde, bunun arayışında bir birlik oluşmaktadır.

Oakeshott, ideal bir karakter olarak ‘sivil durumu’u, ‘cives’in pratik açısından birbiri ile ilişkilendirildiğini belirterek tanımlamaya başlar. Bu nedenle, ortak temel amaçtaki paydaşlarla ya da bireysel substantif isteklerin yerine getirilmesi umudunda birbirlerinin tepkisi için pazarlık yapan kişilerle ilgili

değildirler. Ayrıca, ‘sivil etmenler’ olarak, bir sonuca ulaşmada araç olan öngörülü pratikler açısından değil de ahlaki bir pratik olarak adlandırılan durumla ilgilidir (Coast 1978: 354). Kısacası Oakeshott’ın ‘sivil durum’ ile ilgili belirtmek istediği şey:

Bir etmenin tüm veya herhangi bir eylem veya söyleminde katılım gösterilecek, dış kaynaklı bir amacın olmaması ve herhangi bir substantif tatkime ulaşma veya arayışı ile ilgili olmayan bir koşullar bütünü varlığı (Oakeshott 1975: 123).

Sivil birliği ahlaki bir pratik olarak tanımlanması önemli olduğu kadar, tek başına, sivil birliğin niteliğini belirtmek için yeterli değildir. Oakeshott, sivil birliğin sadece ahlaki bir pratik olarak değil özel bir ahlaki pratik olarak anlaşılması gerektiğini savunur: Bu ahlaki pratik “tamamen kurallardan oluşur; sivil ilişkinin dili bir kurallar dilidir, ‘civitas’ kurallarla eklenmiş bir birliktelik türüdür” (Oakeshott 1975: 124). ‘Cives’, birbirleri ile bütünüyle kurallardan oluşan ahlaki pratikler açısından ilgilidir ve (tarihi muğlak devletlerin ‘kanunlarından’, ayırt etmek için) ‘lex’in, kendi kendine yeten kanunlar sistemi olarak adlandırılan ideal bir karakteri varsaymaktadır (Oakeshott: 1975: 129). Sivil kurallar, yetkilendirilmiş bir prosedürde yasalaştırılmaya, yürürlükten kaldırılmaya ve değiştirilmeye tabi olma, belirttikleri koşulların daha dar, daha talepkar ve daha kesin şekilde formüle edilmiş olması, bir etmenin eyleme geçmede bu kurallara yeterince katılım gösterip göstermediğini belirlemede otoriter bir prosedür mevcut olması ve bunları uygulamak için yetersiz katılım ve bir güç aracına bağlı olan bilinen cezaların mevcut olması yönünden diğer ahlaki değerlendirmelerden farklıdır (Franco 2004: 155). Hukukun gereklilikleri ki Oakeshott, bunları ‘-lex’ olarak adlandırır spesifik buyruklar değil, genel kanunlardır (Podoksik 2003: 183). Bu varsayımları araştırmaya, kuralların ve kurallar açısından birliklerin özelliklerini ve karakteristiklerini inceleyerek başlayabiliriz.

Bir kural, otoriter bir iddia ile ilgili gelen biçimsel bir değerlendirme olarak kabul edilmektedir. Bu, özel (substantif) işlemler ile ilgili tartışmalı ve zorlayıcı söylemlerden ayrı tutulmaktadır. Bir kural, “bir tavsiye, bir rica, bir yakarış veya bir uyarı değildir. Bu tür söylemler kuralların kapsamı içinde yapılabilir. Fakat kendileri kuralları iddia edemez. Bir kural, belirli (substantif) bir edim ile ilgili anlamlı zorunlu söylem de değildir: “kurallar; talimatlardan, buyruklardan, emirlerden, ihtarlardan, direktiflerden veya salt yasaklardan güvenle ayrılırlar (Oakeshott 1975: 124-126).

Bunlardan ilki, bir kuralın bir teorem değil, otoriter bir sav olduğu yönündedir. Bir kuralın veya bir tavsiyenin aksine, bir kural tartışmaz ve geçerliliği makul, değerli veya arzu edilebilir bulunmasına dayanmaz. Elbette hakkındaki arzu edilirliliği tartışılabilir. Ancak bir kural kendi içinde bir kural onaylama çağrısı yapmaz; sadece anlaşmaya varma gerektirir. İkincisi, bir kural genel veya soyuttur. Bir komutun aksine, örneğin, atanabilir bir etmene yönlendirilmez; tek bir edimde kullanılmış veya tükenmemiştir. Üçüncüsü, yine buyrukların aksine, kurallar temel eylemleri veya ifadeleri empoze etmez, yasaklamaz veya gerektirmez; edim seçiminde katılım gösterilecek veya dikkate alınacak zarf halinde değerlendirmeler, kendilerine itaat edilemeyen ya da gerçekleştirilemeyen değerlendirmeleri belirtirler. Dördüncüsü, kurallar bunlara uyulması veya uyulmamasının sonuçları açısından değil, otoriteleri bakımından tanınır (Franco 2004: 130). Bu sebeptendir ki bu kurallar, spesifik eylemlerin yerine getirilmesini değil, herhangi bir kendisi tarafından seçilmiş eylemde bunların koşullarına katılım gösterilmesini talep ederler. Bu kuralların eşit ve genel olması, belirli kişi veya yerlere değil, belirli bir tür ilişkiye atıfta bulunurlar. Bu nedenle, hiçbir eylem, prensipte, hukukun yargısından kaçamaz. (Podoksik 2003: 184). Bu tür zorunlu söylemler, kurallarca yetkilendirilebilir; kendi ifalarında dile getirilebilirler ve yarattıkları zorunluluk ne olursa olsun, bu bağlantılardan türeyebilirler. Fakat kendileri kuralları tebliğ etmezler. Biçimsel bir değerlendirme olarak kurallar, içinde ortak bir amacın girişim birliğinde, peşinde koşulan olumsal tepkiler ve substantif edimlerden ve içinde etmenlerin edimlerde kendi anlaşılmış durumlarına tepki verdikleri davranışta substantif uğraşından ayrılırlar (Coast 1978: 357). Oakeshott bunu şu şekilde örneklendirir:

Bir işi bitirmek için sabah erken kalkmayı seçen bir adam ile kendisine bir davranış kuralı, örneğin her gün şafakta kalkma kuralı koymaya karar vermesi arasında kolayca ayırım yapabiliriz (Oakeshott 1975: 125).

Bu yüzden bir kural, yalnızca uygun şekilde rıza gerektiren otoriter bir savdır. Sivil durumdan substantif bir amaç açısından herhangi bir birlik fikrini dışarda bırakarak, bunu, yalnızca “vatandaşlığın bir pratiğini oluşturan kuralların yaygın kabulü” (Oakeshott 1975: 128) açısından ilişki olarak kabul etmekteyiz. Şimdi işimiz, sağlam ve devamlı bir birliğin yalnızca, hiçbir zaman etmenlerin herhangi bir işlemine bütünüyle ilgisiz olmamada ve her zaman substantif değerlendirmeler ve sonuçlara kayıtsız olmada “birbirlerine karşı ‘adil’ olma pratiğini” (Oakeshott 1975:

128) oluşturduğu söylenebilecek bir pratiğin kuralları açısından anlaşılabilir kılan (teorik) koşulları tanımlamak ve anlamaktır. Çünkü ona göre sivil birliğin en zor özelliğinin “onu tanımlamak ve yerine oturmak” (Oakeshott 1975:181) olduğunu belirtir ‘On Human Conduct’ın en önemli endişelerinden biri, hukukun niteliğinin, yani sivil birliğe uygun kuralların kesin bir tanımını sağlamaktır.

3.2.1. Sivil Durum’un Teorik Koşulları: ‘Respublica’, ‘Cives’ ve ‘Lex’

İlk koşul veya bu birliğin varsayımı, belirli bir türde kurallar olup Oakeshott bunlara ‘lex’ adını vermiştir. Bunlar, etmenlere ‘cives’ karakterini veren katı şekildeki biçimsel değerlendirmelere katılımdır:

Etmenlerin ortak sorumluluklarını ve bu sorumlulukları yerine getirmek için ortak haklarını belirten, bunlar açısından girişimci olarak karakterlerini koydukları ve onları birbirlerinden ayırdıkları ve kendilerini biçimsel olarak eşit kabul ettikleri -yani ‘cives’ kabul ettikleri- kurallardır (Oakeshott 1975: 128).

İdeal karakter, ‘lex’i oluşturan kurallar, hali hazırda kabul edilmiş olan ortak bir amacın arayışında araç olduğu düşünülen kurallardan (yani, girişim birliğindeki kurallardan) ayrılır. Lex’i oluşturan kurallar, bir oyun gibi bir uğraşının kuralları -ki bunun kendisi ilişkinin şartları olan ve kuralların yargı yetkisini belirleyen bir uğraşıdır- ile karşılaştırılabilir değildir. ‘Lex’, “kuralların kabulünde başlayan ve sona eren” (Oakeshott 1975: 128) birliğe aittir. Tüm kurallar gibi, ‘lex’ de olabileceği kadar kesin, öz, anlamı açık ve tek tip olmalı ve yargı yetkisine girenlerden gizlenmemelidir. Ancak ‘lex’, kendi yargı yetkisini tanımlayan kendi kendine yeten bir kanun sistemi olmak ile ayırt edilir. ‘Lex’, ilişkinin temel şartı olduğundan, oluşturduğu ilişki varlığını sürdürecektir ise, kendi kendine yetebilir (substantif isteklerin sona erdirilemeyecek tatmininde yakalanmış hiçbir substantif amaca araç olmamalıdır) ve sistematik (birbirine uyum gösteren ancak bir sistem oluşturmayan bir oyunun kuralları gibi tesadüfi veya girişim birliğindeki kurallar gibi substantif bir amacın araçları gibi sistematik bir karakter türetmemelidir) olmalıdır (Oakeshott 1975: 130). Oakeshott, ‘civitas’ın (devlet)’in en önemli postulatlarının, kuralların uygarlığın ilişkili olduğu tek terimler olduğu değerlendirmesinden kaynaklanmakta olduğunu öne sürer. Bu postulatların ilki, ‘sivil birlik’ kurallarının (lex) kendi yetki alanını tanımlayan bağımsız bir sistem oluşturmasıdır. Bu gereklidir. Çünkü ‘lex’, bir oyunun veya bir girişim birliğinin kurallarının aksine,

hali hazırda şekillendirilmiş ve eklemlenmiş bir uğraşıya empoze edilmez. (Franco 2004: 156). O halde, ‘lex’ genel olduğundan gelecekteki ve öngörülemeyen durumlara atıfta bulunduğu, sivil birliktelik, belirsizlik veya çatışmanın olduğu özel durumlarda ‘lex’in anlamını açıklığa kavuşturmak için ‘yargılama’ sürecini ve ‘yargıçlık makamını’ öngörür. Ancak, bu müzakerenin karakteri kesinlikle sınırlıdır. Genel kuraldan belirli bir çıkarımın yapılması imkânsız olsa da kararın yürürlüğe giren kuralla olumsal olarak ilgili olması ve genel hukuk sistemi ile uyumlu olması beklenir. Gerekçenin veya yargıcın sübjektif düşüncesinin değerlendirmeleri hariç tutulur. Emsale ancak farklı bir durumda kararın temeli olamayacak bir benzetme olarak başvurulur. Tek ilgili değerlendirmeler, belirli bir eylemin bazı kuralların yetkisi kapsamına girip girmediği, bu kuralın geçerli olup olmadığı ve eylemin kuralın şartlarına uygun şekilde katılım gösterip göstermediğidir (Oakeshott 1975: 130-138). Ayrıca, sivil birliğin kuralları değişebilir, bu da yasaların isteyerek yasalaşması ve değiştirilmesine yetkili bir makamın varlığını öngörür. Ancak, girişim birliğinden farklı olarak, bu, kanunların belirli bir amacı destekleme eğilimi gerekçesiyle değil, bunlara uyulmasının substantif sonuçlarından bağımsız olarak, öngördüğü davranış koşullarının arzu edilebilirliği nedeniyle yapılır (Podoksik 2003: 184). Ayrıca, sivil birlik, görevi birlik kurallarına yeterli katılımı sağlamak olan iktidar makamını da öngörür.

İktidar, makamı özel isteklerinin yerine getirilmesi için kullanamaz ve tek kaygısı kurala sürekli olarak uyulmasını sağlamaktır. İktidar, sivil duruma ‘özgü ve gerekli’ olan, “belirli olumsal durumlarda atanabilir kişilerden gelen substantif tepkiler” gerektirebilen ve bu edimi uyum sağlama isteksizliği karşısında işin titizlikle yapılmasını isteyebilen ve dolayısıyla “bunu yapmak için kaynaklara sahip olan” (Oakeshott 1975: 142) bir uğraşıdır. İktidar otoritesini lex’ten alır ve dolayısıyla “sivil birliğin azalıyor gibi görüldüğü şiddetin arındırılmamış bir atığı” (Oakeshott 1975: 142) olarak düşünülmemelidir. Spesifik substantif edimleri otoriter bir şekilde talep etme veya yasaklama becerisinde yasamadan ve hüküm vermeden farklıdır. İktidar, lex’in uygulamasını düzenlense de (girişim birliği arayışında yönetsel kararların verildiği gibi), lex’in kendisinden başka amaçları yoktur: bu kendi kendine yeten bir sistemdir. İktidar, tanımlanabilir bir etmen veya eyleme (genellikle bir kabahatin ardından) yönelik oldukları noktada kendini ifade etme

koşulları ile alakadar olur. İktidar, ahlaki kurallarla olan ilişkisinde substantif edimler ile ilgilidir (herhangi bir spesifik olaydaki sonuçlara ilgisizdir) ve dolayısıyla çelişen çıkarların iyi tarafları veya lex'in genel normlarına katılımın ötesindeki seçim meselesi ile ilgilenmez. Yöneticiler, substantif amaç veya çıkarların yöneticileri değildirler ve 'cives' substantif bir girişimde rol-edimleri değildirler: "lex'in yetkili koruyucuları ve idarecileri" (Oakeshott 1975: 144) ile olan ilişkilerinde cives, 'özne'dir. Bununla birlikte, temel sorun, bu uğraşıda ne tür bir müzakerenin uygun olarak değerlendirilebileceğidir. Çünkü, sivil toplumun kendine has karakteri pek çok olasılığı dışlar. Dolayısıyla, kuralların arzu edilirliliği, yararları açısından değerlendirilemez. Yasaların substantif bir amacı olmamalıdır ve kurallar, farklı çıkarları uzlaştırmak veya ortak bir amacı teşvik etmek için bir araç değildir. O halde, ilgili değerlendirmenin, kuralların bir toplumun ahlaki özdeyişleri ile ilişkisi olabileceği öne sürülebilir (Podoksik 2003: 185). Böylece, yasa değişiklikleri, ahlaki duygulardaki değişikliklerin bir sonucu olacaktır. Sivil kurallar ve ahlaki öğretiler arasındaki bu bağlantı, daha akla yakın bir değerlendirmedir (Oakeshott 1975: 157). Çünkü sivil birlik, ahlaki bir birlikteliktir. Fakat aynı zamanda Oakeshott, sivil birliğin belirli bir ahlaki edimi zorla uygulayan bir birlik olduğu izlenimini vermeme konusunda son derece dikkatlidir.

İktidar, elbette ki 'egemenliği' icra etmektedir. Yani, bürokrasiyi yönetme, çalışanları işe alma ve tüm etkileşimsel ilişki türleri ile ilgilenme gibi substantif değerlendirmeler ile alakadar olmaktadır. Ancak, bu uğraşılar, iktidarda olma değildir. Eğer iktidarda olma bu değerler açısından anlaşılacak bir durum olsaydı, sivil birlik çözülmeye başlayabilirdi (Oakeshott 1975: 145). Oakeshott, iktidarı ve iktidarda kalmayı şu şekilde örnelemektedir:

Yönetmenin kendisi, içinde yönetilenlerin substantif kaynaklarının (ilgileri, enerjileri, zamanları ve zenginlikleri) tümüyle veya kısmen zorunlu ve anlaşılabilir olarak kaydedildiği bir politikanın uygulanması olarak anlaşılacak olsaydı...o zaman sivil birlikte hiçbir şekilde yeri olamazdı. 'Egemenlik' yerine hükümdarlık, devlet veya hükümdara ait topraklar yerine krallık diyarı, rolünü yerine getiren yerine süje ve etkileşimsel ilişki yerine sivil birliğin yerini alan şey olurdu (Oakeshott 1975: 145).

Kısacası, içinde yöneticilerin "otoritelerini kullanmak için gerekli maddi veya manevi donanıma sahip olmayı amaçladığı uğraşılar, substantif bir değerlendirmedir

ve bu durum yönetim/yönetme değildir” (Oakeshott 1975: 144). Substantif ilgisi nedeniyle ‘özel’ bir değerlendirme veya çıkar olarak adlandırılabilir bir durumdur. Sivil durumda, ‘özel’ ve ‘kamusal’ kelimeleri, sırasıyla, substantif ve biçimsel karakterde ilişkilere atıfta bulunur. Hiçbiri ayrı olarak var olamaz; bunlar (özel ve kamusal çıkar) her substantif uğraşında bir araya gelirler: özel çıkar, substantif sonucun başarısının değerlendirmesidir ve kamusal çıkar, uğraşının “başarısı veya başarısızlığı ile ilgilenmeyen (lex’te belirtilen) değerlendirmeleri dikkate almadan peşinde koşulmayacağı” (Oakeshott 1975: 144) meselesidir. O halde, bir iktidarın yönetsel uğraşları, ‘kamusal’ olamamalıdır çünkü bunlar hala isteklerin tatmini ile doğrudan ilgilidir. “İktidar memurları işe alabilir ve özneleri yönetirler” (Oakeshott 1975: 146). Yani sivil durum genel olarak ahlaki bir pratik (araçsal değil) açısından birlik olarak ele alınmalıdır. ‘Cives’in günlük ilişkilerinde uyacağı koşullar olan davranışın genel kuralları (ki Oakeshott bunu ‘lex’ olarak adlandırmaktadır) açısından bir birliktir. Görüldüğü üzere, sivil durum, ‘lex’ açısından birlik olması nedeniyle, kendi varlığını sürdürmesi için talep ettiği koşullar açısından da birliktir: Olumsal durumlarda ‘lex’in anlamı hakkında hüküm verme ve atanabilir etmenlerin substantif edimlerinin gerekliliğinde ‘lex’i yönetme veya idare etme ve bu varsayımlar tarafından ortaya konulan görevler ve prosedürlerdir (Oakeshott 1975: 146). Bu tür bir ahlaki pratikte birleşmiş olmada, ‘cives’ vatandaşlık ilişkisinin birlikteliğini yaşar:

Bu pratik bakımından, ‘cives’ ve ‘sujeler’, kendini ifade etmenin toplumsal bir macerasındaki veya ortak bir substantif tatminden zevk almada eşit olarak avantajlı veya dezavantajlı olmanın kavramsal ve sıradan anlaşmasında yoldaş olarak birleşmişlerdir. Fakat vatandaşlık denen daha ‘zayıf’ ilişkide birleşmişlerdir (Oakeshott 1975: 147).

Oakeshott bu durumu daha uygun olması açısından, var olan koşulların eksiksiz bir sistemini ‘respublica’ olarak adlandırır: “kamusal düşünce veya ‘cives’in düşüncesi” (Oakeshott 1975: 147). Şimdiye kadar tartışılan durumlar, öncelikle bir kurallar sistemi olarak sivil birliğe ilişkindir ve artık Oakeshott tarafından ‘respublica’ olarak adlandırılan veya ‘kamunun ilginin’ yer aldığı bir sistemdir (Franco 2004: 157). Bu tarzda tanımlanan ‘respublica’, herhangi bir substantif amaç veya ‘iyi’nin arayışında oluşmamıştır. “Kendisi bir istek konusu olamasa da” (Oakeshott 1975: 147), bahsedildiği üzere, aciliyet zamanlarında, koşullarına uyma o

kadar nüfuz eden bir durum haline gelir ki, ortak bir istek veya substantif amaç karakteri üstlenir ve dolayısıyla sivil durumun kimliğini tehdit eder. ‘Respublica’, amaçların bir amacı (veya bir amaçlar harmonisi) veya (substantif) bir amaç arayışındaki ‘yönetimsel’ kararlar politikası da değildir. Respublica, yargı yetkisi içindeki etmenlerin (substantif) amaçları ve edimlerinde katılım gösterilecek kurala benzer (biçimsel) değerlendirmelerin sistemidir. Bazı edimler respublica’nın koşullarını diğer edimlerden daha uygun şekilde kabul ederken, “prensipte kendi yargı yetkilerine karşı muaf olan” (Oakeshott 1975: 148) bir edim yoktur. Her edim, respublica’nın (biçimsel) koşulları tarafından kabul edilmek (ve kabul etmek) için substantif olan (bir edim olması nedeniyle) bir şey yapar. Sivil durum, yalnızca (biçimsel) kurallar açısından birlik değildir; aynı zamanda “kuralların, kural olarak kabul edilmesi açısından ilişki; lex ve bunların koşullarının (respublica) bir kanun sistemi olarak kabulü ve bu koşulların otoritesinin ve bunlara bir yükümlülük olarak katılımın kabulüdür” (Oakeshott 1975: 148). Bu fikirlerin (otorite ve yükümlülük), neleri dışarda bıraktıklarını ve kendilerini izole ettiklerini belirtmek önemlidir.

Sivil kurallar genel koşul olarak arzu edilirlilik ve sağladıkları vatandaşlık imajına bakış açısından da değerlendirilebilir. Bu aynı zamanda, daha sonra ele alınacak bir değerlendirme olan ‘politika’ uğraşısıdır. Sivil kurallar, arzu edilirlikleri açısından herhangi bir substantif amaçla ilgili olarak değerlendirildiğinde bile, bu, “sivil birliğin şartlarını oluşturan bir kabul değildir” (Oakeshott 1975: 149). Kuralların substantif amaçlara ulaşmaya uygunluklarının onaylanması veya onaylanmaması açısından ilişkilendirmek mümkün olabilirken, bu kuralların kural olarak kabul edilmesi açısından birlik oluşturmaz. Çünkü bir kural, davranışın koşullarının otoriter olarak ileri sürülmesidir. Bu, koşullar hakkında bir kuram veya bunların dizini değildir. Kurallara katılımın olası sonuçları hakkındaki anlaşma açısından birlik, sadece “bu kuralların benzeri olan kuramlar hakkındaki anlaşma açısından” (Oakeshott 1975: 149) birliktir. Kısacası, bir kurala, belirttiği koşulların onaylanması veya onaylanmaması anlatımında bir kural olarak karakteri ne kazandırılmış ne de inkâr edilmiştir.

Kuralları, kural olarak kabul etmek ve otoritesini onaylamak bunlara katılımı zorunluluk olarak kabul etmektir. Sivil birlik; lex ve bunların koşullarının (respublica), ‘bir hukuk sistemi’ olarak kabulünden oluşur. “Sivil otorite ve sivil

zorunluluk, sivil durumun eş ayaklarıdır” (Oakeshott 1975: 149). Respublica'nın otoritesi, kendileri lex'te belirtilen prosedürlerde belirtilmiş olmasından doğar. Burada otorite, herhangi bir türde bir 'irade' olmasından doğmaz ve respublica'nın otoritesini belli bir 'yüksek kanun'a olan tekabülünden aldığı belirtiliyorsa, 'yüksek kanun'un kendisinin otoriteye (sadece rasyonelliğe veya bilgeliğe değil) sahip olduğu gösterilmelidir. Respublica'nın otoritesi, kuralları ayırt edebilen vatandaşların devamlı kabulü ve bunlara, kullanılabilirlikleri ve arzu edilirlüklerinin değerlendirilmesindeki katılımında oluşur. Kısacası otorite, (sürekli yenilenmeye tabi, çoğu kez bilinmeyen kökenden gelen, hiçbir zaman herkes tarafından onaylanmayan) bu tür bir kurallar takımının sahip olabileceği 'tek akla uygun nitelik (Oakeshott 1975: 154)'tir. Cives'teki eylemliliğin varsayımını inkâr etmeyecek olan respublica'nın tek anlığı, buyruklarının otoriter olduğudur (doğru veya 'rasyonel' ya da belli bir substantif amaç için araç olmadığı). Çünkü bu, "respublica'nın, tüm cives'in istisnasız kabulünü çağrıştırabilen ve dolayısıyla sivil birliğin şartları olarak kabul edilmeye uygun olan tek anlığıdır" (Oakeshott 1975: 154). Oakeshott'ın otorite doktrini açıkça, 'lex'in otoritesinin veya geçerliliğinin bir tür 'doğal', 'rasyonel' veya 'daha yüksek' hukuka, -lex injusta non est lex- (adil olmayan lex, lex değildir) diyen 'neoplatonik' görüşün uygunluğundan kaynaklandığını iddia eden doğal hukuk öğretisinin reddedilmesine yol açar (Franco 2004: 158). Oakeshott için, otorite ve arzu edilebilirlik aynı şey olmadığından dolayı otorite ve adalet farklı değerlendirmelerdir.

Respublica'nın (lex ve koşulları) otoritesinin kabulünde oluşan ilişki, aynı zamanda (sivil) yükümlülük açısından ilişki doğurmaktadır. Sivil bir yükümlülüğü olmak, (kuralın koşullarına katılımı amaçlayan) spesifik bir eylem veya söylemi seçmek için bir neden olarak sivil bir kuralın otoritesini talep etmektir. Dolayısıyla, bir yükümlülüğü olmak her zaman bir seçim yapmaktır. Fakat daha net ifade etmek gerekirse, bu hangi kurala katılım gösterileceğinin veya bir zorunluluğu yerine getirme seçimi değildir. "Her zaman bir kuralda belirtilen koşullara katılım gösteren bir eylemi yerine getirme seçimidir" (Oakeshott 1975: 155). Bir yükümlülük, yalnızca substantif bir edimde yerine getirilebilecek biçimsel bir değerlendirmedir. Fakat zorunluluğu kendisi özel bir substantif eylemi yerine getirmemek değildir. Substantif edimi seçerken bir kuralın 'biçimi' veya koşuluna uyma zorunluluğudur.

O halde otorite ve yükümlülük (sivil durumun ‘eş koşulları’), “inançlarına kayıtsız ve süjelerinin substantif uğraşları” olan biçimsel değerlendirmelerdir (Oakeshott 1975: 157). ‘İrade’ beyanları değildirler veya uyulacak talimatları ifade etmezler, tartışmaya açık söylemler değildirler: lex’teki sivil kuralı oluştururlar. Hal böyle olunca, “peşinden koşulacak tatminler veya yerine getirilecek eylemler değil, kendi kendine seçilen tatminler arayışında ve kendi kendine seçilen eylemleri yerine getirmede katılım gösterilecek ahlaki koşulları” (Oakeshott 1975: 158) belirtirler. Otorite ve yükümlülüğün biçimsel değerlendirmeleri açısından ilişkide sağlanan belirgin özgürlük (sivil özgürlük), ‘cives’te ahlaki eylemliliğe sağlanan kabulden doğar (Oakeshott 1975: 158). Sivil birlikte, ahlaki eylemliliği oluşturan inanç ve davranış arasındaki bağlantıyı tehdit etmez.

Ahlaki özerklik ve etmenlikte var olan özgürlüğün kendine özgü anlayışı ile ilgili nedenlerden kaynaklandığını düşünür. Sivil otorite ve zorunluluk ilk olarak insanların ahlaki özerkliğinden ödün vermez. Çünkü sivil hukuk ya da lex önemli eylemler belirtmez. Çünkü birlik, herhangi bir substantif amaca göre değildir; substantif koşulların onayını gerektirmez ve otoritenin vatandaşlar tarafından kabulü “içinde onayları ve seçimlerinin daha önce olan şeyler olmadıkları bir geleceğe tutsak” etmediğinden, bunlar yalnızca seçerken ve eyleme geçerken göz önünde bulundurulması gereken kayda değer hususları belirtir (Oakeshott 1975: 158). Kısacası sivil özgürlük, ortak bir substantif amaçta oluşmaz, buna bağlı değildir, bunun bir onayı değildir ve buna katılım söz konusu olamaz. Sivil özgürlük, dolayısıyla, daha az özgün değil fakat tamamen farklı, girişim birliğine ait bir ‘özgürlük’ten ayrılır. Katılımcıları, bu durumda, substantif bir amaç arayışında kararların kabulünde birleştiklerinden dolayı özgürdürler. “Burada özgürlük, kavramsal olarak ilişkili olma ve kalma seçimine bağlıdır” (Oakeshott 1975: 158) ve Oakeshott’ın bu özgürlük ve otorite üzerine düşünceleri de idealist politik felsefeyele tamamen çatışma halindedir.

İdealist politik felsefenin özü, otoriteyi bireyin rızasına değil, ‘gerçek’ veya ‘rasyonel’ iradesine dayandırarak devletin otoritesini bireysel özgürlükle uzlaştırma girişiminden oluşmaktadır. Oakeshott otoriteyi bireyin ‘gerçek’ veya ‘rasyonel’ iradesi olarak tanımlamaz. Özgürlüğü ve otoriteyi uzlaştırması, bunun yerine, sivil otoritenin etmenlikte yerleşik olan resmi özgürlüğü tehlikeye atmadığını

göstermesine dayanmaktadır. Bu bakımdan ‘gerçek irade’ doktrinleri insan doğasının sağlam ve teleolojik bir doktrinine işaret eder gibi görünen ve bu nedenle otorite doktrinleri otorite ile bilgelik arasındaki farkı açıkça ayırt etmeyen İngiliz Hegelci seleflerinden en keskin biçimde ayrılır (Franco 2004: 159). Her ne kadar ‘respublica’ kurallarının otoritesinin kabulü, bunların istendiği şekilde tanınmasını gerektirmese de Oakeshott bu kuralların arzu edilebilirlikleri açısından değerlendirilebileceğini reddetmez. Respublica’nın imkansızlaştırdığı tek şey, bu düşüncelerden birinin diğeri ile karıştırılması veya diğerrinin yerine geçmesidir. Sivil birlikte, otorite ve arzu edilebilirlik veya onay her zaman ayırt edilir. Bu, sadece girişim birliğinden değil, otorite ve onaylamanın ayırt edilmesinin zor olduğu diğer ahlaki olmayan pratiklerden de farklılaşan şeylerden biridir. Çoğu ahlaki öğretilerde, “ahlaki bir erdem tanınması, davranış için belirlediği şartların onaydır; bu şartlar unutulabilir veya ihmal edilebilir, ancak onları yerinden etmek, onayın geri çekilmesi veya nitelendirilmesinden başka bir şey değildir” (Oakeshott 1975: 158). Bir ahlakta, sivil birlikte olduğu gibi, bir erdem veya davranış normunun kasıtlı olarak yasalaştırılabileceği veya yürürlükten kaldırılabileceği yetkili bir prosedür yoktur.

Sivil durumun değerlendirilmeye tabi tutulduğu son varsayım, arzu edilebilirliği açısından respublica’nın koşullarının derinlemesine düşünülmesi olan ‘politika’ uğraşısıdır (Oakeshott 1975: 159). Sivil birlik, kanuna benzer değerlendirmelerin (lex ve koşulları veya respublica) otoritesi açısından biçimsel bir birliktir. Otorite ve emsali olan yükümlülüğün kabulü arzu edilebilirlik, respublica’nın buyruklarının onaylanması veya onaylanmaması değerlendirmelerine yol açmazken, sivil birlik, ayrı bir uğraşıda bu değerlendirmeleri olanaksızlaştırmaz. Sivil duruma özgü olan, içinde vatandaşların bunları değiştirme amacıyla veya bu değişikliğe direnme amacıyla arzu edilebilirlikleri açısından respublica’nın koşulları üzerinde derinlemesine düşündükleri bu ayrı uğraşığı, Oakeshott ‘politika’ (Oakeshott 1975: 160) olarak tanımlamaktadır.

‘Politika’ uğraşısı, iktidardaki gibi, içinde birlik şartlarının tek birlik koşulu olduğu birlik olarak sivil duruma özgüdür. Substantif değerlendirmeler açısından birliğin (örn. girişim birliğinin) arzu edilebilirlik açısından değerlendirmeye tabi olan kuralları olsa da ‘politika’ kavramı, en fazla, bu tür bir faaliyete yalnızca metaforik olarak uygulanabilir. Burada kurallar birlik şartları değildir. Bunlar yalnızca birliğin

şartlarını oluşturan amaca ulaşmada araçsaldır. O halde, ‘politika’nın bu tanımı, anlamından “karıncalar, arılar, ekin kargaları ve babunlar” arasındaki öz bilinçsiz ‘olup biten’i ve genetik, psikolojik veya sosyolojik ‘süreçleri’ dışarda bırakmaya imkân verir. Çünkü bu ayrımlardan hiçbiri, insan davranışının anlaşılabilir bir uğraşısı değildir (Oakeshott 1975: 161). Metaforik anlam hariç, ‘politika’ kelimesi, substantif bir tatmin, örneğin ortak bir amaç arayışı için araçsal olan kuralların arzu edilirliliğinin değerlendirilmesine uygulanamaz.

Tüm taahhütler gibi, ‘politika’nın da substantif veya özel bir yönü vardır. Yalnızca başka birinin ediminde tatmin edilebilecek olan (tüm istekler gibi) istekler ifade eden etmenler içerir. Ancak ‘politika’, önce “respublica’daki önerilen değişikliği yapma veya reddetme” otoritesine sahip olanların: yaşamayla ilgili görev yerini işgal edenlerin “tepki veren hitap edilen” olduğu yerde ayırt edilir (Oakeshott 1975: 162). Respublica’nın genel değerlendirmesi veya koşulları ya da kanunlarına tabi olmada, tüm özel substantif söylem ve eylemi kamusalıdır. Ancak, politik uğraş da “kendine özgü bir şekilde” (Oakeshott 1975: 163) kamusalıdır. Sadece respublica ile ilgilidir. Bir kanun koyucunun substantif edimini gerektirirken, aradığı sonuç, benzer olan ve gelecek (substantif) edimleri belirleyemeyen tüm vatandaşların uyacağı koşulları belirterek, kurallarda bir değişiklik yapmaktır. Dolayısıyla, politik uğraşının sonucu, yalnızca bir kanun koyucunun substantif edimi ile gerçekleştirilebilirken (özel bir uğraşı), tüm eylem ve söylem ile ilgili olan ancak herhangi birini ifade edemeyen biçimsel veya kamusal değerlendirmelerde bir değişikliktir. (Coast 1978: 387). Kısacası, politik uğraşının sonuçları (ahlaki) bir kural veya (ahlaki) bir kuralda değişikliktir.

‘Politika’, sivil durum içerisinde meydana geldiğinden, (respublica’nın bağlamı içerisinde) respublica’nın otoritesine rıza gösteren bir duruş gerektirir. Dolayısıyla ‘politika’, arzu edilirliliği bakış açısından değerlendirilebilmesi için otoriter bir önermenin bir ‘sonuca’ doğru ‘kuramsal’ bir çözümünü gerektirir (Oakeshott 1975: 163). ‘Politika’ sonradan otoriter bir önermeye dönüştürülen bir sonuca ulaşmayı içerebilir. Burada arzu edilebilirlik, respublica’ya ve ‘bonum civil’e özgü olarak kalır ve dolayısıyla sivillik koşulları ve bunlara olumsal olarak katılım gösterme ile ilgili dar bir odağın tartışılmasını gerektirir. ‘Politika’, ne sivil birliğin kendisinin değeri ile ilgilidir (çünkü bu uğraşı respublic otoritesinin doğruluğunu

sorgular ve dolayısıyla ‘politika’nın dışındadır) ne de sivil durumların bütün bir sisteminin arzu edilirliliğinin değerlendirmesi ile ilgilidir. Çünkü bunun nasıl değerlendirilebileceği konusunda bir kriter yoktur (Oakeshott 1975: 164-165). ‘Politika’, respublic’in, onaylanma veya onaylanmama açısından, bunların alternatifleri ve daha istenir olduğu öne sürülen değişiklik için tavsiyeler açısından denetimi ve değerlendirilmesi ile ilgilidir (Oakeshott 1975: 165).

‘Politika’, söylemi otoriter olan iktidardan, müzakereci ve ikna edici söylemi olarak ayrılır (Oakeshott 1975: 166). ‘Politika’ ne bir tek kalemde uğraşı ne de daimî bir uğraşı değildir, kesintili bir faaliyettir. Ancak iktidarda olma, devamlı ve günlük bir uğraşıdır. ‘Politika’nın respublic’in otoritesini, yalnızca bunu, arzu edilebilirliği açısından değerlendirilebilecek bir sonuca kuramsal olarak çözümlenmek için kabul ettiği yerde, iktidar otoriteyi savunur, buna rıza gösterir ve başvurur. Dolayısıyla, ‘iktidar’ ve ‘politika’, sivil duruma ait olmak dışında, birbirini nitelermeyen veya ayırt etmeyen iki ayrı uğraşıdır (her ikisi de sivil duruma özgüdür). Dolayısıyla, birindeki bağımlılık, diğerinin faaliyetini düzgün bir şekilde nitelermeyebilir (Oakeshott 1975: 167). Oakeshott’a göre politika:

Bir ‘kuralı’ düzgün bir şekilde nitelermeyebilir; özel bir tür veya yol ya da iktidarı tanımlamaz. Bir iktidarın otoritesinin belirli bir tür anayasasını veya bir otoritenin görevinin geçerliliğini oluşturma ya da kabul etme için belirli bir tür yöntemi ayırt etmez (Oakeshott 1975: 166-167).

‘Politika’, “bir dikkat odağı ve bir söylem konusu” olarak tanımlanabilir ve dolayısıyla, “iktidar, politikaya dahil olabilir (Oakeshott 1975: 167). Ancak bunlar, (egemenlik ile ilgilendiklerinde, kamusal istihdam sağladıklarında ve bürokrasiyi yönettiklerinde olduğu gibi) bunu yapabilmek için “kuramsal olarak vazifelerini terk ederler (Oakeshott 1975: 167). Ayrıca iktidar için yaptıkları veya yapmak üzere oldukları şeyin arzu edilirliliği tartışmalı anlatımlarını vermeleri ve dolayısıyla “yarı-politik söylemler alanına girmeleri (Oakeshott 1975: 167) uygun olabilmektedir. İktidar, sivil birliği askıya almadan ‘politik’ olarak hükmedemez. ‘İktidar’ rüşvet ile, onaylamayanlar ile müzakerelerde bulunarak, “daha iyi şeylerin geleceği hakkında belirsiz sözler” ile, kısacası, “ikna edici liderlik sanatı ile” sujelerinin sivil otorite için rızasını ‘satın alma’ girişiminde bulduklarında, iktidar yerine yönetici haline gelirler ve zorunluluğu bu koşulların onayı ile ‘respublic’in koşullarına katılım gösterme ile karıştırmada sivil birlik ve sivil özgürlüğü tehlikeye atarlar (Oakeshott

1975: 167). Sonuç olarak ‘politika’, respublic’in durumunda spesifik bir değişikliği (veya değişikliğe direnmeyi) önermek üzere dizayn edilmiş olan ikna edici ve müzakereci söylem olarak tanımlanır. Artık, (bunun nedenleri ile birlikte) “respublic’in olası bir koşulu ile ilişkili olması ve bundan başka hiçbir şey olmaması gereken” (Oakeshott 1975: 168) bir önerge olarak ifade edilen ‘politik’ bir önerge ayırt edilebilmektedir. Şimdi bu ayrımların genel yapılarını ele alabiliriz.

Respublica (lex ve koşullarını) sivil birliğe ait olduğundan (yani, yalnızca kuralların kural olarak kabul edilmesinde oluşan biçimsel birlik), ‘politika’ tanımından zorunlu olarak (mantıksal olarak) hariç bırakılan şeyler substantif tatminler için tasarılarıdır:

İnsanlığın genel iyiliği adına, istekler ve tatmin arasındaki çelişkileri azaltmak veya ahlaki gelişim için iyilik adına planlar, bu itibarla, politik tasarılar olarak değerlendirilemez. Liyakat nedeniyle talep edilen kesin veya bireysel çıkarların yararına veya avantajına verilecek tasarılar, pazarlık etme gücü veya çıkarların iddia edilen herhangi diğer bir mülkiyeti açıkça kendilerinin ‘politik’ tasarıları olmadıklarını beyan ederler (Oakeshott 1975: 169).

Ancak bu, ‘politik’ bir tasarımın bir istekte, (örneğin, “amacına ulaşmamış bir tatmini sağlama çabasında) başlayamayacağını iddia etmek değildir veya ‘politik’ bir önerge sonucunda oluşan ‘respublica’daki bir değişikliğın atfedilebilir çıkarlar için yarar veya avantaj anlamına gelmeyebileceğini iddia etmek de değildir (Oakeshott 1975: 170). Örneğin, “her bir yasama parçasının, yasal bir meslek için avantajlı bir sonucu vardır.” ‘Politik’ tasarımın “respublica’nın olası bir koşulu ile ilişkili olması ve başka hiçbir şey ile ilişkili olmaması” ‘politik’ hale gelmek için, bir istekte (veya substantif bir koşul için bir dilek veya ricada) başlayan bir tasarı, bir istek olma karakterini kaybetmeli ve anlaşılma, ileri olma ve sivil birliğin respublica’ya değiştirilmesi için bir önerge olarak değerlendirilmede ‘politik’ bir karakter edinmelidir (Oakeshott 1975: 170). Spesifik çıkarlar için gerçek değer veya faydalar açısından tam olarak “bunlar hakkında düşünölebilecek veya söylenebilecek olandan başka düşünölecek ve söylenecek bir şey olan” bu tasarıları ‘politik’ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca, ‘politik’ düşünce ve söylemi tam olarak “bu diğer değerlendirmeler açısından düşünme ve konuşma” olarak ele almaktadır (Oakeshott 1975: 170). Bu ‘politik’ anlayışın içerdığı ve hariç tuttuğu her şeyin “sıkıcı detayına”

inmeden, ‘politik’ olarak tanımlanmaktan mutlaka hariç tutulan bir başka tasarı türüne özellikle dikkat çekebiliriz.

Bir kuramın veya iddia edilen bir gerçeğin (veya herhangi bir türde substantif doktrinin) doğru ya da yanlış olduğuna (dünyanın düz olduğu, tüm tarihin, sınıf çatışmalarının tarihçesi olduğu, I. James’in krallık doktrini) ya da belirli bir davranışın ahlaki olarak doğru ya da yanlış olduğuna ya da “bedensel olarak yararlı ya da insanlara zararlı olduğuna” inanıldığına dair otoriter bir iddiaya ya da kurala dönüştürme önergesi politik bir tasarı olamaz (Oakeshott 1975: 170). Bu tür tasarıların substantif niteliği sivil durumun biçimsel karakterini ve özellikle sivil zorunlulukların varsayımlarını reddeder. “Respublica, doğru olduğu iddia edilen veya kendilerinin güven üzerine kabul edilmelerini öneren bir kuramlar sistemi değildir” (Oakeshott 1975: 171). ‘Respublica’, otoriter iddialar veya kurallar sistemidir, yalnızca ‘cives’in bunların otoritelerini kabul etmesini gerekli kılar. Bu otoritenin kabulü, bu kuralların otoritesine karşı bir sivil zorunluluğun kabul edilmesiyle oluşur ki bu, kuralların ne emrettiğini onaylamak ya da doğru bulmak veya bu kararın doğru olduğuna inanmak gibi bir zorunluluk değildir. Bu tür bir ‘yükümlülük’, eğer bir yere ait ise, birliğin açıkça substantif bir doğru açısından olduğu bir kilise gibi bir girişim birliğine aittir (Oakeshott 1975: 171). Yine, bu, ‘politik’ söylemlerin, substantif gerçek iddiaları veya ahlaki duygu içerebildiğini inkâr etmek değil, bunların ‘politik’ karakterlerinin bu değerlendirmeler çıkarıldığından kalan şeyde bulunduğunu ifade etmektir.

‘Politika’ sivil duruma ait olduğundan, “genel mutluluk, toplam ekonomik büyüme veya davranışın substantif bir doğruluğu” gibi genel bir substantif tatmin ya da amaç için (girişim birliğinde olduğu gibi) özen gösteren substantif tatminler ile de doğrudan ilgili olamaz (Oakeshott 1975: 172). ‘Politika’ respublica koşullarının arzu edilirliliği ve değişimi (veya değişime karşı direnç) ile ilgili olan müzakereci ve ikna edici söylemdir. Respublica koşullarının arzu edilirliliğinin değerlendirilmesi, hiçbir zaman açıkça (atfedilebilir bir çıkar için avantaj veya bir inancın doğruluğu veya hatası gibi) substantif bir değerlendirme olamaz. Çünkü respublica’nın koşulları, tüm substantif edimlerde (ve çıkarlarda) uyulacak biçimsel, fakat herhangi birinin liyakatine ilgisiz olan değerlendirmelerdir (kurallardır). Bu ‘politika’ uğraşısının (biçimsel) konusu, sivil davranışın otoriter koşullarının, mümkün olduğunca “medeni

bir şekilde arzu edilir” (Oakeshott 1975: 172) olacağı ve olmadıkları yerde, bu koşulu gerçekleştirecek otoriteye sahip olanların bunu yapmaya zorlanacaklarıdır. ‘Politika’yı tanımlama ve kuramlaştırmadaki son uğraşı olarak, bunun hangi anlamda (belirticiden ziyade) müzakereci ve ikna edici bir uğraşı olduğunu değerlendirebilir ve ‘politik’ düşüncedeki konuyu “kullanımda anlaması mümkün bir pratik ve tamamlayıcı parçaları olan koşulların arzu edilirliliği” (Oakeshott 1975: 177) şeklinde inceleyebiliriz.

‘Politik’ düşünce, sivil birliğe ait olduğundan ve sivil birlik eylemliliği (insan davranışını) varsaydığından, zorunlu olarak (ya da mantıksal olarak) hiçbir zaman belirtici bir uğraşı değildir. ‘Politik’ sonuçların arzu edilirliliğinin gösterimi (bunun için olan ikna edici söylem veya argümana karşılık) substantif bir sonucun olasılığına atıfta bulunmalı veya sonucun ‘doğruluğu’ insan hayatı hakkındaki genel kuramdan kaynaklanmalı ya da sonucun ‘doğruluğu’, politikanın teorik koyutları veya koşullarından kaynaklanmalı (Oakeshott 1975:177). İlk alternatif, substantif görüşünde sivil birlik ve ‘politika’yı inkâr eder. İkincisi, özellikle, yalnızca sivil zorunluluğu gerektiren otoriter iddialar olarak sivil birliğin koşulunun karakterini inkâr eder. Üçüncü alternatif yalnızca bunu inkâr etmez, aynı zamanda teorik ve teorik olmayan uğraşların bir karışıklığını da içerir. ‘Politik’ bir sonucun arzu edilebilirliği, bunu yasalaştıran sivil bir talimatın substantif bir isteği tatmin edeceğinin gösteriminde oluşturulamaz. Talimatın isteğin ‘doğru’ bir çıkarımı olduğunun gösterimi olabilmektedir:

Cives’in birbirlerini öldürmemelerini zorunlu kılan bir kural, ortak bir isteğin...hayatta kalma... mevcut olduğu kuramından çıkarılan bir sonuç değildir ve bu kural bu isteğin tatminini teşvik etmesi sebebiyle istenir değildir...yoksulluğu engelleme veya zenginlikten zevk alma ortak arzusu, bir mülkiyet sivil kurumu için bir neden değildir ve bu tür bir kurum, bu veya herhangi bir substantif amaca ulaşmanın etkili veya etkisiz bir yolu olması nedeniyle istenir veya istenmez değildir. Bir respublica’nın her düzenlemesi, onu bir arada tutan gerilimlerin rahatsız edilmesidir ve gizlenmiş tutarsızlıkları yüzeye çıkarma eğilimindedir. Bu yüzden ki politikada nihai çözümler söz konusu değildir (Oakeshott 1975: 177-180).

Sivil Birliğin, olası bir insan ilişkileri biçimini oluşturuyor olmasıyla ilgili en önemli soru, modern devlet koşullarında uygulanabilir veya arzu edilen bir birliktelik tarzı oluşturup oluşturmadığıdır. Bu noktada Oakeshott’ın kendisi de şu soruyu sorar:

Sivil birliktelik, bir mantıkçının düşünden, ilgili aksiyomlardan ve önermelerden oluşan bir tür geometrik teoremden daha fazlası mı? Eğer öyleyse, eğer varsa, insan umutları, tutkuları, beklentileri veya birliktelikle ilgili kazanımlar tarihindeki pratik uygulamada ne kadar yer kaplar (Oakeshott 1983: 149)?

Oakeshott, sivil durumun ‘ideal karakteri’ ile insanlığın tarihsel birliği arasındaki bağlantıya yönelik bu soruya, ‘On Human Conduct’ın ‘On The Character Of A Modern European State’ adlı üçüncü denemesinde yer verir. Bir sonraki başlık Oakeshott’ın bu soruya yönelik analizlerine odaklanmayı amaçlamaktadır.

3.2.2. ‘Modern Devletin Karakteri Üzerine’: ‘Universitas’a Karşı ‘Societas’

‘On Human Conduct’un ikinci denemesinde, Oakeshott, ideal insan ilişkileri modu veya bir ‘ideal karakter’ olarak sivil birlik ile ilgilenmekteydi. Sivil birliğin bir tür ütopyayı temsil ettiği için değil dünyadaki gerçek olayların beklenmedik durumlarından ve belirsizliklerinden soyutlanmış bir kimlik olduğundan dolayı ‘ideal’ olduğunu vurgulamıştır (Oakeshott 1975: 109). İkinci deneme boyunca en dikkat çekici biçimde, modern politikanın belirsiz sözlüğüne karşı arkaik Latince ifadeleri kullanmasında Oakeshott, sivil birliğin, modern bir devletin özelliği ile hiçbir şekilde karıştırılmaması için ideal bir birlik şekli olduğunu unutmamıza asla izin vermez (Franco 2004: 164). Neden bu biçimsel prosedürü benimsediği, yalnızca modern devletin tek, belirsiz bir insan birlikteliği türü değil, aksine iki farklı şey adıyla sivil birliktelik ve girişim birlikteliği arasındaki gerginlik olduğunu öğrendiğimiz bölüm ‘On Human Conduct’ın üçüncü denemesinde açıklığa kavuşmaktadır. Burada Oakeshott ilgilendiği temanın modern bir Avrupa Devleti’nin oluşturduğu birlik tarzının yönetsel biçimi ve yükümlülükleriyle yakından ilişkili olduğunu dile getirmektedir.

Alman hukuk tarihçisi Otto von Gierke ve İngiliz plüralist taraftarı Frederick Maitland’dan alıntı yapan Oakeshott durumun aşırı derecede belirsiz deneyimini anlamak için Orta Çağ Avrupası’nda kullanılan iki fikir veya analogi konusundaki tarihsel anlayışını düzenler: ‘Societas’ ve ‘universitas’ ideaları. Roma özel hukukundan çıkarılan bu kavramlar iki farklı birlik biçimine işaret ediyordu. Biri, devleti ‘societas’ (Latince’de soyları temel alan toplum ve/veya devlet’ten önceki yönetme- yönetilme biçimindeki topluluk) açısından anlama çabasıdır. Bunun

içerisinde vatandaşlar birliğin kurallarının kabulünde birleşmiş olarak yer almaktadır. Diğeri ise devletin ‘universitas’ (Latince’de aynı amaç uğruna toplanan insanların bir araya geldikleri kurum; kilise, lonca, universite vb.) olarak anlaşılmasıdır. Bunun içerisinde birliğin şartları ortak davranış kuralları değil, ortak substantif amaçtır (Oakeshott 1975: 199). Bu iki tarihsel paradigma ya da model, kısaca, sivil birlikteliğinin ve girişim birlikteliğinin ideal karakterlerine karşılık gelmektedir. Oakeshott, biçimsel olarak aralarındaki simetriyi korumaya çalışırken, her iki tür anlama için önemli sayıda örnek sunar. Modern bir Avrupa devletinin karakterinin hem ‘societas’ hem de ‘universitas’ın potansiyel özelliklerini içerir şekilde iki yönlü olduğunu ve nihayetinde hiçbirinin, diğerrinin pahasına üstün olamayacağını öne sürüyor görünmektedir (Podoksik 2003: 188). Bunun nedeni, bu iki karakterin ‘yakın olmaması, ama tam olarak zıt da olmaması; belki de...ilişkilerinin ‘ılımlı düşmanlık’ ilişkisi olmasıdır. (Oakehsott 1975: 326). Oakeshott’ın tartışması, sivil duruma odaklanır ve girişim birliği örneği, sivil birliğin karakterini aydınlatmak için yalnızca bir kontrast oluşturmak adına yer almaktadır. Oakeshott’ın temel savı, tek başına ele alındığında bu anlamaların hiçbirisi modern devleti tanımlayamazken, birlikte alındığında, modern devletin karmaşıklığı ve temel belirsizliğinin anlaşılabilceği bir çerçeve sağlamalarıdır:

Bir devlet, belki de bu societas ve universitas kelimelerinin temsil ettiğı iki uzlaşmaz eğilim arasındaki çözülmemiş bir gerilim olarak anlaşılabilir... Araştırmayı önerdiğim sav, modern bir Avrupa devleti ve onun hükümet makamının anlaşılması için temel olan mevcut politik söylemde övünülen herhangi bir diğeri değil, bu gerilimdir (Oakeshott 1975: 200).

Oakeshott anlatımına, geç Orta Çağ dünyasında bu gerilimin iması ile başlar. ‘Societas’ tarafında, Orta Çağ dünyasında iktidarı, kralın büyük bir güce sahip kişi ya da imtiyaz sahibi bir lord olarak değil, ancak barışın ve (en sonunda) en üstün adalet dağıtıcısı olduğu anlaşılan kral vardır. Kralın adaletinin Orta Çağ dünyasındaki yavaş genişlemesi, nihayetinde hukuk açısından bir birlik olarak tanınmasına neden olmuştur (Oakeshott 1975: 206-213). Ancak, Orta Çağ dünyasının, ‘universitas’ı onu anlamak açısından en uygun benzetme olduğunu iddia eden başka özellikleri de vardı. Kralın makamında yerleşik bir ‘ayrıştırılmamış bir egemenlik kalıntısı’ kalmıştır. Aslen Papa’ya ait olan ve eğitimi kontrol etme gücünü içeren sakerdotal (öğretme) otoriteye ‘potestas docendi’ sivil hükümdar tarafından kademeli olarak el

konulmuştur (Oakeshott 1975 :218-224). Orta Çağ dünyasından, Oakeshott, on altıncı yüzyılda ‘egemen’ bir birlik olarak ortaya çıkan, dış otoritelerden (kilise ve imparatorluk gibi) ve aynı zamanda içerideki rakiplerden (feodal beyler vb.) kurtarılmış ve kendi yasal geçmişinden kurtulma kabiliyetine sahip modern devlete döner. Bununla birlikte, bu egemenlik, bir devletin ‘societas’ olarak mı yoksa bir ‘universitas’ olarak mı anlaşılacağını belirlememiştir (Oakeshott 1975: 224-229). Eski analojiye işaret eden koşullar arasında çoğu Avrupa devletinin çok çeşitli kompozisyonları bulunmaktadır. Her biri, çok çeşitli kişilerden ve dil, inançlar, gelenekler, özelemler ve amaçlar bakımından farklılık gösteren insanlardan oluşuyordu. Hatta hiçbirisi ‘topluluk’, en azından ‘ulus’ oluşturmaya bile yaklaşmamıştır. En azından yüzeysel olarak bir Avrupa devletinin, bir ‘universitas’ oluşturabilecek kadar bir materyale sahip olduğu görülmemiştir (Oakeshott 1975: 233-234). Bunun gibi dışsal koşullara ek olarak, Oakeshott, devleti ‘societas’ açısından anlamaya yönelik daha belirleyici olan başka bir durumdan bahseder.

Bu durum Avrupa’da yeni bir eğilim ya da duygunun ortaya çıkmasıdır. Yani bireysel olarak yetişme ve keyif alma eğilimi, ya da burada ifade ettiği gibi, etmenlikte var olan özgürlüğü geliştirme ve keyfini çıkarma eğilimidir. Oakeshott, daha önceki yazılarında yaptığı gibi, Orta Çağ’ın sonuna doğru, kurumsal, toplumsal yaşamın bağlarının kopmaya başlamasıyla birlikte, etmenlikte doğal olarak var olan aranmayan ve kaçınılmaz özgürlüğün, sadece normal karşılanan bir koşul değil, insan haysiyetinin bir sembolü olarak her bir bireyin, bir yük olarak maruz kalacağı değil, bir olasılık olarak inceleyeceği, geliştireceği, en iyi şekilde yararlanacağı ve keyfini çıkaracağı bir koşul görülmeye başlandığını savunur (Oakeshott 1975: 235-238). Bireyselliği geliştirme ve otonomiye değer verme eğilimi anlatımını, bunun modern Avrupa’da yaşayanların ahlaki kanaatlerinde en güçlü düşünce ögesi olduğunu iddia ederek sonuçlandırır. Ayrıca, bu ahlaki eğilime tekabül eden devlet anlayışının ‘societas’ olduğunu iddia eder. ‘Bireyler’ kendileri için seçim yapma arzusuyla tanımlanır ve yalnızca ‘societas’ olarak anlaşılan bir devlette bu kendi seçimlerini yapma özgürlüğünden ödün verilmez. St Augustine’i hatırlatarak Oakeshott, ‘civitas peregrinus’ olarak anlaşılan devlete atıfta bulunur: bu, ortak bir destinasyona seyahat eden hacılardan değil, her birinin başkalarından oluşan bir dünyada bilinç çilesine en iyi şekilde cevap veren maceracılar tarafından oluşan bir birliktir”

(Oakeshott 1975: 240). Devlet hakkındaki bu anlayışın bulunabileceği çok sayıda önemli yazardan bahseder. Bu yazarların bazıları için -Machiavelli, Locke, Amerikan Kurucuları, Burke, Paine, Ranke, Tocqueville ve Acton- devletin bir 'societas' olarak anlaşılması 'üstü kapalı bir varsayım' düzeyinde ortaya çıkar. Diğer yazarlarda -örneğin Montesquieu- bu devlet anlayışının daha açık bir şekilde tanınması ve nitelendirilmesi vardır. Son olarak, devleti yalnızca açıkça bir 'societas' olarak tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda bu kimliği kendi önerileri bağlamında teorileştirmeyi amaçlayan seçkin bir politik filozof grubu da vardır. Bu yazarların en başarılıları arasında Oakeshott; Bodin, Hobbes, Spinoza, Kant, Fichte ve Hegel olduğunu söyler (Oakeshott 1975: 242-252). Erken zaman Modern Avrupa'da, devletin 'universitas' açıdan okunmasını teşvik eden birkaç durum daha söz konusudur. Oakeshott, üzerlerinde kralların 'egemenlik' uyguladığı topraklardan çıkan devletlerin ortaya çıkışından, modern devletlerde merkezi bir idari düzeneğin yaratılması ve genişletilmesinden, kolonisel macera ve idarelerden ve nihayet savaş tecrübesinden bahseder. Sonuncuyla ilgili olarak, savaş sonrası yazılarının bir kısmında ifade edilen inancı tekrar eder: "Modern bir Avrupa devletinde savaş, sivil birliğin düşmanıdır" (Oakeshott 1975: 266-274). Ancak Oakeshott'ın devlet tanımında en büyük vurgu yaptığı durum farklı türdeki bireysellik algısının ortaya çıkışıdır.

Modern devletin her bir anlayışı, vatandaşı olan farklı türdeki etmenlerle bağlantılıdır. Oakeshott'ın modern Avrupa devletlerinin iki zıt karakterden/etmenden oluştuğunu iddia etmektedir: Birey ve manqué (yoksun) birey. Manqué birey;

Orta Çağ Avrupasındaki ortak yaşamın dağılmasından kaynaklanan özgürlüğü, heyecan verici değil, külfetli bulmuştur. Onun isteklerinden çok ihtiyaçları vardır ve bir hükümdardan ziyade bir efendi; kendisinin seçim macerasında onu korumak için bir yasadan ziyade kendisi için yapamadığı seçimleri yapabilecek bir lord aramaktadır. (Oakeshott 1975: 275)

Kendisi gibi olan diğer manqué bireylerle beraber, lider tarafından manipüle edilen manqué birey nihayetinde "ayrımcılığa karşı bir tiksinti içinde arkadaşlarıyla birleşen" militan "anti-birey" dönüşmüştür. Oakeshott, bu tür ahlaki ve duygusal açıdan fakir bir karakter barındırabilen tek devlet türünün, bireysel seçimin kaldırıldığı ve herkese uygulanan tek biçimli bir şartın olduğu bir 'universitas'

olduğunu savunur (Oakeshott 1975: 278). ‘Birey’ ise, devleti ‘societas’ açısından görme eğilimindedir. Çünkü bu ona kendisi için seçim yapma özgürlüğü verir. Tabii ki, bireyin karakterinde, çeşitli girişim birliklerine katılmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur. Fakat devletin kendisi bir girişim birliği olamaz. Çünkü bu, üyelerinin genellikle buna ait olmayı seçmediği, zorunlu, kapsamlı bir birliktir. Tersine, ‘manqué birey’, modern devleti, ‘universitas’ olarak görme eğilimindedir, böylece bu devlet onun seçimlerini kendisinin yerine yapacaktır (Podoksik 2003: 189). Manqué birey, pasif ve türev olandır. Bireyselliğin modern koyutlarını kabul eder ancak bunları bir yük olarak görür. Dolayısıyla, bireysellik ahlakı, modern Batı bilincinin ana ve ayrıcalıklı gelişimi olduğundan, ‘societas’ olarak devlet, Batı medeniyetinin itici gücü olan tutuma karşılık gelir. Buna karşılık, ‘universitas’ olarak devlet her zaman mevcut fakat bir anlamda ikincil eğilime aittir. Bu nedenle, modern Avrupa devletinin karakterinin iki anlayışı arasındaki dengeye rağmen, Oakeshott’ın açıklaması ‘societas’ lehine bir tercih anlamına gelir. Modern bir devlet hiçbir zaman tam anlamıyla ‘societas’ haline gelemez. Ancak mevcut Batı ülkelerindeki ‘societas’ imaları bir anlamda medeniyetimizin en otantik ifadeleridir (Podoksik 2003: 190). Bu nedenle, sivillığın erdemleri, bu sivillığın münhasır bir mülkiyeti olarak beslenmeyi hak eder.

Oakeshott’un, devletin bir sivil birliği veya ‘societas’ olarak anlaşılmasını, bir girişim birliği veya ‘universitas’ olarak anlaşılmasına tercih ettiği açıktır. Soru, bu tercihin rasyonel bir temele sahip olup olmadığıdır. Tercihini savunurken ‘On Human Conduct’ boyunca tekrarladığı tek argüman, zorunlu bir birlik olarak, devletin, üyelerinin doğasında var olan özgürlüğe veya otonomiye hakaret etmeden tamamen bir girişim birliği veya ‘universitas’ biçimini alamayacağıdır. (Franco 2004: 171). Oakeshott modern devletlerin hem sivil birliğin hem de girişim birliğinin, societas ve universitas unsurlarını birleştirmesi gerektiğini kabul eder. Societas ve universitas birbirine içsel bir ihtiyaç duymasa da modern Avrupa devletinde bunların birbirlerine koşullu bir ihtiyaçları vardı. Örneğin, ulusal savunma (özellikle savaş zamanlarında), zorunlu olarak sivil birliğin kalifiye olmasını ve devletin en azından kısmi bir girişim birliğine dönüşmesini zorunlu kılmıştır (Oakeshott 1975: 162-164). Oakeshott’ın societas ve universitas gerilimini

aktarmasının en önemli yanı onun sivil felsefesini anlamamız için bir rehber niteliği taşımasıdır.

Oakeshott'ın sivil durum felsefesi, sivil felsefesinin belirli bir yönü ile değil, genel olarak düşüncesi içindeki yeri ile ilgilidir. Bu yüzden araştırılması gereken iki soru, sivil durum analizinin toplum felsefesinin geri kalanını nasıl tamamladığı ve toplum felsefesinin bir bütün olarak felsefesiyle nasıl ilişkili olduğudur? Bu bağlamda 'On Human Conduct', Oakeshott'ın toplum felsefesinin gelişimine ne katkıda bulunmuştur? İlk bakışta, 'On Human Conduct' ve Oakeshott'ın önceki etik ve politik yazıları arasında açık bir bağlantı olduğu söylenebilir. Sivil durum, ellili yıllardaki yazılarında Oakeshott tarafından ilk kez tartışılan modern bireysellik ahlakına tamamlayıcı olan ideal ilişki biçimidir (Letwin 1993: 56). Birey, kendi seçimlerini sürdürme özgürlüğünden ödün vermeyen bir toplumda yaşamak ister. Sivil durum ise, özgürlüğünün sadece sınırlandırılmadığı aynı zamanda doğası gereği birliğin karakterine ait olduğu insan ilişkileri olarak sunulur (Podoksik 2003: 190). Sivil durum, kanunlar ve göreneklerde birleşmiş çeşitlilik olarak bir toplumun bütünsel anlaşılması açısından veya çeşitli sosyal kurumların nihai tamamlanması olarak bir devletin anlaşılması açısından değil, yalnızca kabul edilmiş kurallar bakımından özgür bireylerin ilişkisidir. Burada vurgu, bireylerin sivil özgürlüğünü teşvik eden bütünsel, kişisel olmayan kurallar sistemi üzerindedir.

Bu, ilk bakışta liberal bir teori olarak tanımladığımız şeyin, böyle bir dönüşümden sonra liberal karakterini koruyup korumadığı sorusunu ortaya çıkarır. Sivil birlik teorisi ile liberalizm veya liberal bireycilik arasındaki bağlantıdan şüphe eden yorumcular vardır. Bazılarına göre, Oakeshott'ın görüşleri liberalizm ile çelişirken (Devigne 1994: 119), diğerleri onun görüşlerindeki belirli bir liberalizm gerginliğini kabul eder fakat bunun diğer liberallerinkinden farklı prensiplere dayandığını iddia eder. Çünkü, sivil birlik, sadece 'durağan, son bulan veya esasen ölü olan' bir şey değil, 'yaşayan bir gelenek, bir yaşam tarzı' olarak Hegelci 'Sittlichkeit'ı anımsatır (Franco 1990: 182). Hiç şüphe yok ki Oakeshott, Hegel'in felsefesine hayrandır ve bunu, kendi sivil birlik anlayışı doğrultusunda yeniden yorumlamaya çalışmıştır (Podoksik 2003: 192). Bu nedenle, Oakeshott'a göre, Hegel'in 'hak' fikri, hiçbir zaman önemli edimler talep etmeyen, yalnızca davranış koşullarını buyuran kanunları öngörür. Dahası, Oakeshott, Hegel'in ahlaki niteliğinin

tek kriteri olarak eylemin gerçekliğini reddettiğini kabul etmesine rağmen, yine de Hegel'in öznelin bütünlüğünü korumak için temel olan otantiklik ilkesine en yüksek önemi atfettiğini savunur. Oakeshott için, Hegel, devletin bütünsel çerçevesinde modern bireyselliğin ötesine geçmekten uzak olarak, devlet fikrini, bireyin öz farkındalığının tam gelişimine dayandıran filozof olarak kalır (Oakeshott 1975 :156). Podoksik'e göre ise, sivil birlik, ahlaki bir birliktir. Hem ortak bir amacın peşinden koşma açısından bir birlik, hem de içinde bireylerin bireysel hedeflerinin peşinde koşarak birbirleri ile etkileşime girdikleri bir birlik açısından kategorik olarak farklıdır. Sivil birlik ile ahlaki yaşam arasındaki bu denklem üç nedenden dolayı bir karışıklığa neden olma potansiyeline sahiptir. Birincisi, Oakeshott'ın spesifik ahlâk anlamının, her zaman daha geniş bir anlamdan dikkatlice ayırt edilmemesidir; ikincisi, sivil birlik, nihai ahlaki birlik ile kolayca karıştırılır durumda olması; üçüncüsü, pratik açısından birlik ile sözleşme açısından birlik arasındaki karşıtlığın bir muhalefet olarak algılanmasıdır (Podoksik 2003: 191-192).

Sivil birliktelik, “yalnızca öğrenmede ve anlaşılma zevk alınan anlaşılabilir ilişki olarak birlik fikridir” (Oakeshott 1975: 182) ve dolayısıyla bir anlaşmadan oluşmayan herhangi bir ilişkiden (örneğin, akrabalık, hısımlık, genler açısından veya bedensel veya sözde ‘sosyal’ entegrasyondan gelen ilişki) ayrılır. Sadece bir pratiğin biçimsel değerlendirmeleri veya ahlaki münasebetin dili açısından olan ilişki olması nedeniyle substantif amaçta oluşan bir birlikten ayrılır (örneğin, sevgi, ortak bir substantif amaç, substantif tatminler için pazarlıkçıların etkileşimsel ilişkileri açısından birlik). Sivil birliktelik ahlaki ve biçimsel bir değerlendirme olarak bir pratiktir. Üzerinde substantif tatminlerin peşinden koşulabileceği şartları sağlar, fakat herhangi bir ‘iyi’ davranış pratiğinin liyakati veya sonucuna ilgisizdir (Oakeshott 1975: 182). Bu, vatandaşlık değerlendirmelerini, yani substantif edimlerin bireysel seçiminde kabul edilecek genel değerlendirmeleri (adil bir davranış pratiği) ifade eden, “düşünüp tasarlayarak değiştirilebilir bir hukuk sistemi oluşturan” ahlaki bir pratik olma özelliğini taşımasını sağlar (Oakeshott 1975: 182).

Cives'in, yani kendilerinin dizayn etmediği ve seçmediği, fakat kendilerini yargı yetkisinde buldukları ve buna olan katılımlarından sürekli olarak yeniden oluşturdukları bir sivil münasebet pratiğinin maddi şartlarında değil, biçimsel şartlarında birliktelik oluşturan etmenler fikridir. Cives, yani “peşinden koşulacak

substantif bir amaç veya amaçlar açısından değil, pratik koşulları açısından ilişki olmada” kendi kendine yetebilen ve (söylemlerinde değil, aynı dili konuşmalarında) biçimsel olarak eşit olanların birliği fikridir (Oakeshott 1975: 183). Yalnızca substantif edimlerin seçiminde katılım gösterilecek biçimsel koşulları ifade eden, cives’in respublica’sı veya ‘kamusal’ kaygısı (amacı değil) fikridir. Ortak bir girişimi yönetme veya yönlendirme de ‘egemenlik’ algısının substantif uğraşısından ayrılan bir cives’i yönetme fikridir. Substantif bir uğraşı açısından tanımlanmış kişilerden, örneğin “ortak bir girişimdeki uşaklar, hizmetçiler, öğrenciler, emekliler, yatalaklar, oyuncular...’dan ayrılan “süjeler” fikridir (Oakeshott 1975: 183). Her durumun ‘kamusal’ ve ‘özel’ karakteri arasındaki gerilimde olduğu fikridir, burada ‘kamusal’, respublica’nın her ‘özel’ veya substantif edimde (Oakeshott 1975: 183) uyulacak koşullarına atıfta bulunur ve hiçbir durum, diğerinin dışarda bırakılmasında ‘kamusal’ veya ‘özel’ değildir. Sivil otorite ve örneğin bir onay, bir zorunluluk ‘hissi’, cezadan korkma veya mükafat umudu, bir itaat alışkanlığı ve ikna veya zorlama gibi substantif değerlendirmelerden ayrılan biçimsel değerlendirmeler olarak anlaşılan buna verilen uygun tepki olan sivil zorunluluk fikridir. İlişkili olma açısından ortak bir amacı seçme özgürlüğünden (ve kendisini bundan kurtarmayı becermeden) ve bu amacın olumsal arayışında kişinin kendi ‘yönetimsel’ kararlarını kabul etmesinden ayrılan “sadece respublica’da ifade edilen davranış niteliğindeki koşullarının otoritesinin tanınması (seçimi veya istenirliği değil) açısından ilişkili olma koşulu olarak” (Oakeshott 1975: 184) sivil bir özgürlük fikridir. Son olarak, sivil birlik, örneğin, “bir girişim birliğinin politikasını müzakere etmek” veya atfedilebilir çıkarlara avantaj sağlamak gibi substantif amaçlardan ve “Yeni Kudüs’ü ortaya çıkarmak” gibi (substantif karakterdeki) yapay girişimlerden ayrılan, respublica’nın koşullarının arzu edilirliğini (bunların değiştirilmesi veya değiştirilmemesi bakış açısından) değerlendirmek için spesifik ve kesin odaklanma uğraşısı olarak ‘politika’ fikridir (Oakeshott 1975: 184).

Sivil birlikteliği ve onu oluşturanların karakterini, “seçimler yapma ve kendileri tarafından seçilmiş olan eylemleri ifa etmeyi paylaşma koşullarını belirleyen sivil kanunların yetkisinin ortak kabulü açısından birbiri ile ilişkili olan kişiler -cives-” (Oakeshott, 1975: 313) olarak ele alır. Başka bir deyişle, bir toplum, Babil’in hikayesinde gördüğümüz gibi, tümü isteklere ve arzulara sahip olan

insanlardan oluşur. Ancak, insanlar bu istekleri yerine getirmeye çalıştıklarında ya da gündelik yaşamlarında basit bir seçim yaparken, aralarında çatışmanın ortaya çıkması yüksek bir ihtimaldir (Oakeshott 1993b: 48). Oakeshott'ın bir hükümete gerek olduğuna inanmasının nedeni de budur. Hükümet, çatışan etmenler arasında bir hakem olarak hareket etmek ve böylece sivil birliğin kurallarına saygı duyulmasını sağlamak, gerekirse birliğin kurallarını değiştirmek ve kanunun çiğnendiği yerde, cezayı uygulamak veya suçlu tarafı cezalandırmak için gereklidir (Oakeshott 1993b: 49; 1975: 313). Bu, kısaca, Oakeshott'ın sivil birliktelik olarak adlandırdığı şeydir. Bu sivil birlik anlayışının, bir kanun sistemini ve onun yetki alanını oluşturduğunu ima etmektedir (Oakeshott, 1975: 313). Oakeshott'ın kavram dizgesince, hükümet kurumunun görevi:

Sivil bir hukuk sistemi oluşturan bir kamu malının muhafızı olmak, şarta bağlı durumlarda bileşen yasalarının anlamları hakkındaki anlaşmazlıkları yargılamak, uygun şekilde abone olunarak gerçekleştirilen eylemleri ve ifadeleri tanımak, uygunsuz aboneliği cezalandırmak ve bundan kaynaklanan zararları gidermek ve bu kamu malı üzerinde değişiklik yapılmasına izin vermek (Oakeshott, 1975: 313).

Bütün bunlar, sivil birliktelik ile ilgili olarak, birliktelik şeklinin formel olduğu ve sivil birlik üyelerinin tek endişesinin adil davranmak olduğu anlamına gelir. Bu da elbette ki, seçimler yapıp harekete geçtiklerinde sivil birliğin kurallarına saygı duymak ve ona uymak anlamındadır. Son olarak, birlik sadece resmi değil, aynı zamanda zorunludur. Bu, 'cives' veya sivil birlik üyelerinin, sivil birliğin otoritesini kabul ettikleri ve saygı duydukları davranışın kuralları ve koşullarına ilişkin hiçbir zaman onay vermedikleri anlamına gelir. Ancak, Oakeshott bunun şartlı bir gerçek olduğunu ve sivil birliğin, sivil birlik üyelerinin 'cives'in otoritesini tanıma konusunda anlaşmalarına dayandığını savunur. Fakat ona göre tarihsel olarak durum böyle değildir (Oakeshott, 1975: 313-314). Bu, Oakeshott'ın 'girişim birliği' türünü, katılımcıların bu şekilde organize olmuş bir gruba katılıp katılmama seçeneği olduğu sürece, tabiatı gereği kınanması gereken bir şey olarak gördüğü anlamına gelmemektedir. Bunun, araçsal bir hedefe ulaşmaya çalışırken en iyi organizasyon yöntemi olduğu açıktır. Fakat, bir toplum içindeki bireylerin çeşitliliğine yaptığı güçlü vurgu göz önünde tutulursa, devleti organize ederken bunun tek kelimeyle uygunsuz olması konusunda karardır. Çünkü, tanım gereği, bir devletin kanunları

zorlayıcıdır ve bireysel seçim yoluyla kabul edilemez veya reddedilemez. Diğer bir deyişle, görüldüğü üzere, Oakeshott'ın, modernitedeki bireylerin zorunlu olarak kıyaslanamaz tatminler peşinde koşmalarını aksiyomatik olarak görmesi göz önünde tutulduğunda, gerçekte bu 'kamu yararı' var olmadığından, devleti bir 'kamu yararı' arayışı çevresinde organize etmek meşru olamaz. Bu duruşa açıkça bir karşı çıkış ile karşılaşır. Yani tüm modern devletler, en azından, barış ve güvenlik gibi temel ortak amaçların arayışındadır ki kesinlikle bunların maddi hedefler olduğunu inkâr eder ve daha ziyade, bunlar, bir devletin var olmayı sürdürmesi için devlete özgü tamamen resmi şartları temsil etmektedirler (Neill 2010: 63). Yine de devleti nasıl organize etmek gerektiği ile ilgili olası bir model olarak girişim birliğine olumsuz bakan Oakeshott, sivil birliği oluşturan temel karakteristik yapıları daha açık bir şekilde belirtmekle devam eder.

Oakeshott'a göre, bu tür bir birliğin birçok avantajı vardır. Örneğin, hükümetin rolü minimum olduğundan, (cives) üyelerinin sayısız seçim yapma imkânı söz konusu olur. Bu, çeşitlilik için çok fazla (örneğin iyi yaşamla ilgili birçok kavrama) yer bırakır. Fakat bununla birlikte, sivil birliğin, kamusal alandaki minimal ve özel alandaki genişletilmiş rolü ile, çeşitlilik ve çoğulculuk için büyük bir alan bıraksa da her türlü sosyal uyumu nasıl etkin bir şekilde sürdürebileceği tartışmalıdır. Bu ancak, bir siyasi toplumun, üyeleri son derece bireysel ve hükümetin tüm yapacaklarının düzeni devam ettirmek olursa tutarlı olabilir. Sivil birlik, ilk olarak Babil'de, 'Özgürlük Şehri' olarak anıldığı zaman var olan politik ilişki tarzıdır. (Riendeau 2002: 79). Devleti nasıl organize etmek gerektiği ile ilgili olası bir tarz olarak 'girişim birliği'ni yadsıyan Oakeshott, 'sivil birliğin' neyden oluştuğunu daha açık bir şekilde belirtmekle devam eder. Bunu yaparken, devletin varlık nedeninin tam bir açıklamasını yapma girişiminde bulunmaz. Çünkü diğer teorisyenlerin can alıcı olarak görecekları birçok unsurunu (politik kurumlarının "örneğin, Hegel'in 'Hakların Felsefesi'nde yer aldığı gibi', ekonomisinin veya diğer devletler ile nasıl ilişkilendirilmesi gerektiğinin tam bir açıklaması gibi) tartışmayı reddeder. Bunun yerine, 'sivil birliği' açıklarken Oakeshott'ın ortaya koyduğu, kanunun bireylerin özgürlüğünü korumak ve modern bir devlette çeşitliliklerine saygı duymak için nasıl çalışması gerektiğini açıklama girişimi sunar. Bununla beraber, hukuk ve ahlak ilişkisini ortaya koymaya çalışır (Neill 2010: 63). Oakeshott için bu tür bir

birlikteliğin odak noktası, ‘sivil birliğin’ ahlaki bir pratik ya da diğeri bir deyişle, kendisinden etkilenen etmenlerin eylemlerini düzene koymaktan ziyade niteleyen ve herhangi belirli bir amacı hedeflemek için tasarlanmamış, pratik olarak öğrenilen bir ilişki tarzı olmasıdır.

Oakeshott sivil birliktelik içerisindeki kuralların tanımlanmasına yönelik üç ayrı özelliğinin olduğunu savunmaktadır. Bu üç ayrı özelliğinin ortak noktası ise, bunları katı bir şekilde emir’den ayırıyor olmasıdır (Neill 2010: 64). Birinci olarak, kuralların ‘teoremlerden ayrılması gerektiğini savunur. Çünkü bunlar, arzu edilebilirlikleri açısından tavsiye niteliğinden ziyade tabiatları gereği doğal olarak otoriterdir. Diğeri bir deyişle, kurallara uyma zorunluluğu söz konusu, kuralın ne kadar hassas olduğuna veya bunlara uymanın (veya uymamanın) sonuçlarına bağlanamaz; daha ziyade, bu kural kavramına özgüdür. İkinci olarak, bireysel bazda tayini mümkün bir etmeden gelen belirli bir eylemin yerine getirilmesini talep eden bir emirden farklı olarak, bir kural, tanımı gereği, genel ve soyuttur. Herhangi bir eylem ile ‘tüketilemez’, bunun yerine, hem herhangi belirli bir sorunun öncesinde var olur, hem de uygulamadan sonra bile gelecekteki bilinmeyen durumlar için ayakta kalır. Son olarak, kurallar belirli eylem planlarını detaylı olarak belirtmezler. Kurallar “maddi eylemler veya ifadeleri emretmemeli, yasaklamamalı veya garanti etmemelidir ve aynı zamanda etmenlere ne yapmaları veya söylemeleri gerektiğini dayatmamalıdır” (Oakeshott 1975:127-129).

Tanımlı gereği, ‘girişim’ birliğine karşılık ‘sivil’ olarak, bunun içinde yer alanlar (ki Oakeshott ‘cives’ olarak da adlandırdığını belirtmiştik) herhangi bir dıştan gelen amaç açısından ziyade, ilgili kurallar ile ilişkilidir. Oakeshott, birliğin düzgün şekilde işlevini gösterebilmesi için, bunların, yalnızca kuralların kendisi ya da niteliği bakımından değil, aynı zamanda bu kuralların otoritesinin tanınması ile de ilgili olmaları gerektiğini savunmaktadır (Neill 2010: 65). Kanunların herhangi bir nedenden dolayı -örneğin adil olması- ya da uygulanmaları muhtemel olduğu için arzu edilir olarak tanınması gerektiğini kastetmemektedir. Ona göre:

Sivil birliği oluşturan ‘Respublica’ tanınması ne öngördüğü şartların onaylanması ne de bu şartların uygulanması konusundaki beklentilerdir; onu bir hukuk sistemi olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır (Oakeshott 1975: 149)

Sivil birliği yöneten yasalar sistemini (ki, Oakeshott'ın 'lex' olarak da adlandırdığını belirtmiştik.) yalnızca meşru olarak kabul edilen söz konusu yasalar üzerinden, geçerli bir usulün sonucu olarak, otoriter olarak tanınmalıdır (Neill 2010: 66). Bu, Oakeshott'ın uzun bir dipnotta belirttiği (veya en azından vurgulamaya çalıştığı), yasaların geçerli olması için belirli kriterlere uyulması gerektiğine açıkça işaret eder ki Oakeshott bunu "yasaların keyfi, gizli, geçmişe yönelik veya özel çıkarlara borçlu olmamasını gerektirir; adli muamelelerden bağımsız olmalı ve en önemlisi, spesifik suçlar olmadan ceza olmaması gerekir" (Oakeshott 1975: 153n.1) şeklinde ifade eder.

Oakeshott, 'lex'in yalnızca sahip olduğu yetki bakımından göz önüne alındığı kadarıyla, bireysel özgürlüğe hiçbir zaman bir tehdit olamayacağını savunur. Çünkü, bireylerin ne belirli eylemleri yerine getirmesini ne de bunu yapmalarını yasaklar. Fakat, ahlaki bir pratik olarak sadece vatandaşların yapmayı seçtikleri eylemleri niteler (Neill 2010: 67). Tanımı gereği, 'sivil birlik' içinde yer alan vatandaşların özgürlüğünü yok etmeden tek bir maddi amacın peşinde koşamayacağından dolayı Oakeshott'a göre, politikanın işlevi de kaçınılmaz olarak sınırlı olmalıdır.

Oakeshott, girişim birliğini, "belirlenmiş bir ortak amaç veya ilgi bakımından birbiriyle ilgili ve bunun peşinde koşmak veya iyileştirmek için ortak ilişkileri açısından birbirlerini tanıyan" (Oakeshott, 1975: 315) insanlar olarak anlamaktadır. Bu, bir girişim birliğinin üyesi olan insanların, kendilerini, takip edilen amacın hizmetkarı olarak gördüğünün de imasıdır. Dahası, girişim birliğinin kuralları da ortak amacın peşinde koşmanın aracıdır. Başka bir deyişle, bunlar sadece resmi kurallar değil, araçsal kurallardır. Bu tür bir birlikte, birliğin üyeleri tarafından takip edilen amaç ya da hedefin sadece tanınması ya da kabul edilmesi yeterli değildir. Çünkü bir amacın peşinden yalnızca sabit eylemlerin ifası ile koşulabilir. Bu nedenle, üyeler ayrıca ortak amacın gerçekleşmesine katkıda bulunan eylemlerin ifası ile ilgili olarak da iş birliği yapan kişilerdir. Sonuç olarak, girişim birliği, sivil birliktelik durumundaki varlığının aksine, sabit ve amaç odaklı bir birlik şeklindedir (Oakeshott, 1975: 315). Hükümetin bir girişim birliğindeki rolü ise, hâkim olan ortak amacı belirlemek, yorumlamak ve takibini yönetmektir (Oakeshott, 1975: 315). Başka bir deyişle, Oakeshott'ın 'Babil Kulesi' hikayesinde görüldüğu gibi, Nimrod, ortak amacın Tanrı'yı oradan atmak için cennete saldırmak olduğunu ve bunun bir

kule inşası ile yapılacağını belirttiği zaman ‘Kule’ inşasını, nereye ve nasıl inşa edileceğini, sürecin nasıl ilerleyeceğini, bu sürecin içerisinde yer alan etmenlerin psikolojik yansımalarına kadar belirleyerek ve nihai olarak toplumun sürekli onu takdir edip, yalnızca onunla ilgilenecek biçimde şekillendirerek başarmıştır. Aslında bir nev-i toplumu yeniden şekillendirerek, tıpkı bir toplum mühendisi görevini üstlenmiştir.

Girişim birliği ve rasyonalizm arasında var olan, yakın ilişkiye de burada dikkati çekmek faydalı olacaktır. Gerçekte, Oakeshott’ın şiddetle aleyhinde bulunduğu rasyonalizm, toplum üzerinde önceden belirlenmiş soyut bir ideali empoze ettiğinden ve ortak hedefe ulaşmak üzere gereksinimleri karşılayıp karşılamadıklarını belirlemek için tüm aktivitelerin ölçüleceği araç haline gelmesi bakımından önemlidir. Rasyonalizm, hangi fikirlerin kabul edilebilir olduğunu, hangi faaliyetlerin izin verilebilir olduğunu ve sona nasıl ulaşılacağını belirler. Bu noktada Oakeshott’ın ‘Babil Kulesi’ ya da cennete ulaşma ideali sonucu oluşan girişim birlikteliğinin, rasyonalizmin, bir ideale uymak için tasarlanmış değişikliği belirlemesi ve teşvik etmesi bağlamındaki araçsallığını kullanması önemlidir.

Daha önce belirtildiği gibi, Oakeshott bu tür birliği büyük ölçüde eleştirir. En ciddi eleştirilerinden biri girişim birliğinde yer alan/almayan ‘özgürlük ’sorunsalıdır. Bu tarz bir siyasal yapıdaki, doğuştan var olan özgürlüğün, bir tanesi hariç, dünyadaki tüm özen göstermelerden serbest bırakılma durumu olduğunu savunur; yani kişinin girişimdeki rolünü yerine getirmede yararsız olmama özeni” (Oakeshott, 1975: 317). Bu, girişimdeki rolünü yerine getirme karşılığında, birlik içindekilerin, eylem ve tercih yoluyla isteklerini kendisinin tatmin etmesi yerine, garanti altına alınmış faydaların tadını çıkarması anlamına gelir. Aslında bu birliktekilerin ‘özgürlüğü’, “daha ılımlı bir şekilde telafi edilen itaatkarlık ile yer değişmesi” (Oakeshott, 1975: 317) şeklinde anlaşılabilir.

Oakeshott’un girişim birliği anlayışı kamusal alan ve hükümete daha önemli bir rol veriyor olsa da ve en önemlisi, ortak amaç ya da ortak yarar, büyük olasılıkla sosyal uyum için mükemmel bir araç olduğundan, bu durumda, özel alana ve ortaklık içindekine atfedilen sınırlı rol sorunuyla karşılaşırız. Ortaya çıkan problem, bireyin kendisi için seçim yapma ve hareket etme şansının çok az olmasıdır. Toplum ortak

bir amaç peşinde olduğundan, toplumun iyiliği her zaman kişisel tatmin ya da gerçekleştirmeye karşı daha üstün olduğundan dolayı, kişisel veya özel girişimlerini bir kenara koymak zorundadır. Bu nokta, her ne kadar abartılmış da olsa, Oakeshott tarafından ‘Babil Kulesi’nde örneklendirilmiştir. Kulenin inşası lehine tüm özel girişimler bir kenara konmuştur. Dahası, özel mülkler, Kule’nin inşa edilmesini sağlamak için veya gerçekte ortak yararın bir temsili olan cennete çıkmak için zarar görmüş ve karşılıksız olarak devredilmiştir. Bu, birey için eyleme geçme imkanından yoksunluk, özel mülk ve inisiyatifi bir kenara atma ve en önemlisi de Oakeshott’ın girişim birliğini tercih etmemesinin nedenidir (Riendeau 2002: 83). Ancak, bu konu, daha sonra, ‘agent’ konusuna girdiğimizde daha detaylı tartışılacaktır.

Oakeshott, modern Avrupa tarihinin, siyasal toplumun kutuplaşmış anlayışıyla işaretlendiğini belirttiği daha önce açıklanan tezini ortaya koyarak modern Avrupa devletinin karakterini incelemeye devam ediyor. Bu kutupların ilki, girişim birliği, ikincisi ise sivil birliktir. Hiçbir devletin, bunlar ideal karakterler veya devletin şarta bağlı evriminin ideal bir anlayışı olduklarından, bir girişim birliği veya sivil birlik olacağı veya olduğunun söylenemeyeceğini savunur (Oakeshott, 1975: 313). “Modern Avrupa siyasi farkındalığının kutuplaşmış bir farkındalık olduğunu, bunların da onun kutupları olduğunu” (Oakeshott, 1975: 320) iddia eder. Tezi, modern Avrupa devletinin bu iki kutup arasında dalgalandığını söylemektedir. Bu düşünceyle şunu belirtir: “benim görüşüm, bunların her ikisinin de bir devletin karakteristiği olduklarıdır. Çünkü, bunlar, modern bir Avrupa devletinin karakterinde insanların seçenekleri ile şarta bağlı olarak birleşmişlerdir” (Oakeshott 1975: 323). Bazen daha çok girişim birliği ve sivil birlik bazen de tam tersidir. Şunu belirtmek önemlidir; bu ideal karakterler devletin teorik anlayışlarıdır, bir resmi anlayış (sivil birlik), diğeri ise substantif anlayıştır (girişim birliği). Ana tezi, modern devletin bu iki kutup arasında dalgalandığını söylemek olsa da devletin hangi kutba doğru eğilim göstermesi gerektiği hakkında nötr kalır. Fakat duruşu, şunun bir örnek teşkil edebileceği ifadeler ile açığa kavuşturulmuştur: “Ahlaki anlayış mirasının farkında olan hiçbir Avrupalı, derin bir suçluluk duygusu hissetmeden sivil birliğin üstün arzu edilebilirliğini inkâr etmeyi mümkün görmemiştir” (Oakeshott 1975: 321). Dahası, Oakeshott, modern devletin girişim birliği ile domine edildiğine inanır, “sivil birliğin sesi, zaman zaman, bir fısıltıya dönüşmüştür, fakat hiçbir yerde tam olarak

susturulamamıştır” (Oakeshott 1975: 313). Bu nedenle, modern siyasi birliklerde, sivil birliğin karakteristiklerine ve özelliklerine daha fazla önem ve ağırlık verilmesi gerektiğini savunmuştur (Oakeshott 1975: 321; 1996: 132).

Sivil birlik, toplum üzerinde soyut bir ideal empoze etmekten kaçınmaz. Sivil birlik, toplumun nasıl organize olacağı ile ilgili spesifik bir anlayış empoze eder. Etmenler/‘agents’, kendi sınırsız kişisel girişimlerinin peşinde koşarken diğerleri ile çatışmaktan kaçınmaktadır. Fakat bu durumun imkansızlığı, hükümetin rolünün, birliğin kurallarına saygı duyulmasını sağlamaktan, bunun mümkün olmaması durumunda ise yaptırım ve ceza uygulamasından geçmektedir. Ancak, ilk olarak, bir toplumu bir araya getirme de ve dahası, onu korumak adına bir girişim teşkil eder. Tüm iştirakçiler, ortak faydanın gerçekleşmesini sağlamak için bir araya getirilir, bu durumda bu, usulü ve resmi bir toplum ve hükümettir. Toplum, Oakeshott’a göre, mevcut en iyi ve sadece ahlaki olarak kabul edilebilir zorunlu birliktelik biçimi olduğu için mükemmelliğe benzeyen bu tek hedefin gerçekleştirilmesine yönelik olarak çalışmaktadır (Oakeshott 1991: 460). Bu nedenle, bir sivil birlik üyesi iki nedenden ötürü özgür sayılır. Öncelikle, kendilerini, onaylamadıkları bir etkinlikte katılımcı olarak görmezler. Bir devlet, kapsamlı ve zorunlu bir birliktir, ancak sivil birlik olarak anlaşıldığı zaman, ortak bir taahhüte katılım empoze etmez ve bu nedenle, burada ‘özgür’ bir etmenlik oluşturan inanç ve davranış arasındaki bağı tehdit edecek hiçbir şey yoktur (Oakeshott 1975: 158). Başka bir deyişle, hiçbir şey bir etmenin edimini kendisinin tercih etmediği bir amaca yönelik eylemler olarak algılamaya yönlendirmez. İkincisi, sivil birlik kuralları buyruk değildir ve belirli eylemlerin yerine getirilmesini talep etmezler. Etmenler her zaman kendi amaçlarının peşinde hareket ederler, ‘şu’ndan ziyade ‘bu’nu tercih ederler (Podoksik 2003: 199). Sadece sivil kurallarda belirtilen genel davranış şartlarına katılım göstermek zorundadırlar ki bu noktada Oakeshott’ın sivil özgürlük ile ilgili ne kastettiğini anlamak yararlı olacaktır.

Oakeshott’ın özgürlük üzerine olan düşüncelerinde, onun ‘negatif’ özgürlük fikrini reddettiğini vurgusu söz konusudur. Bu anlamda negatif özgürlük, diğer insanlardan gelen kısıtlamanın olmaması olarak tanımlanabilirken, pozitif özgürlük, özerklik, öz-yönelim ve öz-tatmin düşünceleri ile ilişkilidir. Pozitif özgürlük çoğu zaman geçici bir hevesten ayırt edilen ‘reel’ veya ‘rasyonel’ irade kavramları ile

bağlantılıdır (Berlin 1969: 118-170). Sosyal düzenlemeler, bir kişiliğin bu reel özgürlüğün kazanılmasına doğru yönlendirilmesinde olumlu bir işlev görür. O halde, Oakeshott'ın sivil özgürlük fikrinin, sivil özgürlük ile hukukun üstünlüğü arasındaki bariz tanım nedeniyle 'negatif' olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır (Podoksik 2003: 198). Her ne kadar Paley veya Bentham gibi doğrudan negatif özgürlük teorisyenleri bile, hukukun üstünlüğünün bir biçimde savunucu olsa da yine de, kısıtlamanın bir biçimi olarak hukukun, bir özgürlük sınırlaması oluşturduğunu ve hukuk kapsamının mümkün olduğunca sınırlandırmanın önemli olduğunu düşünmüşlerdir (Paley 1847: 135, Bentham 1970: 254). Fakat J. Coast için Oakeshott'ın sivil özgürlük algısı, hukukun suskunluğuna bağlı değildir (Coast 1992: 99-102). Diğer bir deyişle sivil birliktelikteki cives özgürdür. Çünkü spesifik eylemleri yapmaya zorlanmazlar veya bunları yapmaları yasaklanmaz. Kişi, hukukun kurallarının kabulü açısından zorunlu birliğin bir üyesi olarak özgür kalabilir. Bu önerme, birçok liberal düşünür için kabul edilemez ve negatif özgürlük fikri ile uyumsuz gibi görünmektedir.

Oakeshott'ın sivil özgürlük fikrinin ne anlama geldiğini kavramak için, özgürlük ve hukuk arasında neden bir tür kimliği savunduğunu anlamak daha önemlidir. Argümana kısa bir bakış bile, mantığının kısıtlamanın olmayışı ilkesine dayandığını ortaya koymaktadır. Çünkü, Oakeshott, "kanunların sivil özgürlüğü sınırlamıyor" olarak algılandığını söylemez. Çünkü bunlar sözde kişisel tatmine katkıda bulunur veya rasyonel ya da ahlaki eylemlerin özgürlüğüne izin verir. Yalnızca irrasyonel veya değersiz içgüdüleri kısıtlarlar. Gerçek özgürlüğün bir toplumda yaşam olduğunu ve kanunların insanları onların bir toplum içinde var olmalarını sağlayarak özgür yaptığını da iddia etmez. Onun iddiası, özgürlüğün kanun kendi kendine yasalaşmış bir kural olarak anlaşıldığında korunduğu da değildir. Oakeshott'ın argümanı sadece öznelerin, diğer etmenlerce eylemleri yerine getirmeye veya herhangi ortak bir taahhütte katılımcı olmaya zorlanmaması veya bunlar tarafından kısıtlanmamasıdır (Podoksik 2003: 200). Bu birliğin 'lex' ve sivil özgürlük arasındaki bir kimlik bağının olmasının nedenidir. Bu nedenle, sivil birlik, kabul edilmiş, amaca yönelik olmayan hukuk sistemi açısından bir birliktir ve bu tür bir birlik olması nedeniyle, tavizsiz sivil özgürlüğün varlığı için koşulları sağlar.

Bu tür bir birliğin üyeleri, kendilerini diğer insanlar tarafından kısıtlanmamış olarak kabul ederler, eylemleri yalnızca biçimsel bir hukuk olarak algılanan şeye bağımlıdır. Bu birlik, elbette, ideal bir türdür ve realitede hiçbir yerde bulunmaz. Ancak bu türün kusurlu yansıması modern bir Avrupa devletinde bulunabilir (Podoksik 2003: 202). Oakeshott, bu nedenle, Avrupalı liberaller tarafından sıkça savunulan özgürlük ilkelerini ve hukukun üstünlüğünü miras alır. Ancak bu düşüncelerini koyutlarını dönüştürerek radikal hale getirir. Hukuk, genel olarak özgürlükle ilgili bir kısıtlama olarak kabul edilmekle birlikte, hükümetin ılımlı niteliğini korumak ve keyfi müdahalelere karşı savunma sağlamak, böylece özgür eylemin kapsamını arttırmak için bir araç olarak kabul edilmektedir.

Sivil durum teorisi, Oakeshott'ın diğer unsuru bireysel özgürlük fikri olan toplum felsefesini tamamlar. Fakat Oakeshott neden bu radikal savı sürdürmek ve daha sağduyulu bir duruş benimseyebilecekken görünürde paradoksal iddialar ile öne çıkmak ihtiyacı duyar. Diğer bir deyişle, Oakeshott'n sivil birliği, politik düşünce tarihinde çeşitli toplum sözleşmesi teorileri olarak kabul edilen şeyin bir reformülasyonudur, reddedilmesi değildir. Bu reformülasyon, genellikle 'liberalizm' olarak algılanan şeyin radikalleşmesini temsil eder. Teorik olarak, liberaller ve anti-liberaller arasındaki fark bir derece olarak algılanabilir. Anti-liberaller, devletin belli bir ortak bağlılığı (ortak bir din, dünya görüşü gibi) empoze ettiğini öne sürerken, liberaller devleti 'barış', 'mutluluk' veya 'ilerleme' gibi müphem bir amaç ile sınırlandırmayı tercih eder. Onun sivil felsefesi, bu nedenle, ana akım liberal entelektüel mirasın reddi değil, daha ziyade bunun tutarlılıkları olarak gördüğü şeyin bu mirasını kendinden menkul bir arındırma teşebbüsüdür (Podoksik 2003: 198). Sivil birlik, bu nedenle, bu teorilerin içsel koyutlarını açıklığa kavuşturma teşebbüsünde modern devletin çeşitli liberal teorilerinin bir reformülasyonudur. İnsan davranışının substantif ve biçimsel yönü arasındaki analitik ayrıma dayanır, böylece biçimsel davranış koşullarıyla ilgili her şeyin substantif bir amaç oluşturamayacağı anlaşılır.

3.3. Politika: İnanç Politikası'na Karşı Şüphecilik Politikası

Oakeshott, girişim birliği ve sivil birlik olan iki kutup arasından bir dikotomi kurar ve bu, bu noktada aktif politika olan, tüm kavramlarına kadar genişleteceği bir dikotomidir. Bir birliktelik ya da bir devlet biçimi, bir siyasi davranış geleneğinin varlığını gerektirir ki Oakeshott'a göre siyasi davranış, iki aşırılık arasında dalgalanır, bunların ilki inanç siyaseti, ikincisi ise şüphecilik siyasetidir (Oakeshott 1996: 16-17). İnanç siyaseti girişim birliğine, şüphecilik siyaseti sivil birliğe bağlıdır.

Oakeshott'ın, inanç siyaseti olan ideal karakterin kurucu soyut ilkelerinden en önemli belirleyici ilke, inanç siyasetinin mükemmellik siyaseti olduğu fikridir. 'Babil Kulesi' hikayesine bu nokta da geri dönecek olursak, o toplumun bir mükemmeliyet biçiminde olmasını hedefliyordu. Buradaki fikir, sonsuza kadar bütün insan isteklerini tatmin edecek sınırsız bir ödüle derhal erişim sağlanabilmesi için cennete girip Tanrı'yı oradan çıkarmaktır. Ancak, bu mükemmellik tarifi, büyük ölçüde karikatürize edilmiştir ve Oakeshott, mükemmellik ile anlatılmak istenenin insanlığın mükemmelliği olduğunu belirtmektedir. Bunun ima ettiği şey, insan mükemmelliğinin peşinde koşulmasının nedeninin var olmaması olduğudur. Ancak, Babil hikayesinin gösterdiği gibi, insan mükemmelliği ilahi müdahale yoluyla veya diğer bir deyişle, 'ilahi takdir' yardımıyla aranmamalıdır. Babil halkının durumunda olduğu gibi, insan mükemmelliği yalnızca insan çabası ile elde edilebilir. Sonuç olarak, inanç siyaseti insanlığa muazzam ölçüde güvenir (Oakeshott 1996: 23). İnsanlığın mükemmelliğinin gerçekleşmesi için tamamen insanlığa bağlı olduğu fikri, mükemmelliğin tarihte elde edilebileceği fikrini zorunlu kılar (Oakeshott 1996: 23). Aksine, eğer mükemmellik kutsallığa bağlı ise, onun gerçekleşmesi hiçbir şekilde yeryüzünde elde edilemezdi, ama geleneksel olarak ilahi dünya için ayrılabilirdi. Bu yüzden, eğer insanlığın mükemmelliği tarihte elde edilebiliyorsa, ortaya çıkan soru bunun nasıl elde edileceğidir (Riendeau 2002: 94)? Oakeshott'a göre, inanç siyasetinin hükümetin rolüne dair anlayışı bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnanç siyasetinin taraftarlarının "gelişimin baş kurumunun hükümet" olduğuna inandıklarını iddia eder (Oakeshott 1996: 24). Dahası, hükümet, yalnızca gelişimin baş kurumu değil, aynı zamanda "takibin baş ilhamcısı, rehberi ve tek yöneticisidir"

(Oakeshott 1996: 25). Bu, Nimrod'un cenneti ele geçirme fikriyle ortaya çıktığı ve bu yüce hedefi elde etme planını geliştirdiği Babil hikayesinde açıkça görülüyordu.

Oakeshott şunu savunmaktadır, “yönetim faaliyeti, insan mükemmelliğini elde etme amacı için insan faaliyetlerinin kontrolü ve organizasyonu olarak algılanmaktadır” (Oakeshott 1996: 24). Daha net bir şekilde ifade edeceksek, inanç siyaseti, yönetmeyi, insan mükemmelliğinin elde edilebilmesi için ‘insan faaliyetlerinin organizasyonu’ olarak anlar. Hükümet rolünü oynayacaksa ve mükemmellik hedefine ulaşacaksa, muazzam miktarda güce gereksinimi olduğu açıktır. Oakeshott'ın ortaya koyduğu gibi, “inanç siyaseti yönetmeyi ‘sınırsız’ bir faaliyet olarak anlar; hükümet bütün yetkiye sahiptir” (Oakeshott 1996: 27). Sınırsız ve bütün yetki ile, Oakeshott, hükümetin, mükemmelliğe ulaşmak için tebaasının tüm faaliyetlerini koordine etmek için onları entegre etmesi ve yönetmesini kasteder. Bu yüzden, tercih ve kişisel ne varsa, özel eylem için çok az yer vardır. Son olarak, Oakeshott, inanç siyaseti ve siyasi literatür bilgisi ile ilgili özgün bir iddiada bulunur. İnanç siyasetinde, “her kelime ve ifadeye en büyük ve en genişletilmiş anlamın verildiğini: anlamsız hale gelmeden kelime bilgisinin izin verdiği ölçüde her zaman sınıra ve (sıfatlar yoluyla) sınırın ötesine kadar gittiğini (Oakeshott 1996: 28) iddia eder. Bu kelimelerin anlamlarını genişletme eğiliminin nedeninin inanç siyasetinin merkezinde bulunan mükemmellik arayışı olduğunu açıklar. Toparlamak adına, inanç siyasetinin, insanlığın mükemmelliğinin arayışında bir siyaset olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu mükemmellik tarihte elde edilebilir, hükümet, arayışın baş kurumu ve tek ilham vericisi ve yöneticisi olduğundan, toplumda empoze edici bir rol oynar (Riendeau 2002: 85). Sonuç olarak, muazzam bir güce sahiptir.

Şüphencilik siyasetine gelince, modern Avrupa'nın tarih sahnesine çıkışı, inanç siyasetininki ile aynı çağdadır (Oakeshott 1996: 30). Oakeshott, bu iki siyaset biçiminin aslında, Orta Çağların sonuna doğru hükümetlerde mevcut olan birikmiş ve yoğunlaştırılmış gücün olasılığına karşı ters tepkiler olduğunu savunur (Oakeshott 1996: 45-46; 74-75). İnanç siyaseti bir dereceye kadar konsantre ve sınırsız güce sahiptir. Şüphencilik siyaseti ise, bunun tam tersidir ve gücün en ekonomik kullanımını sağlama hedefi, bu spesifik hususta ‘şüpheci’ teriminin dile kazandırılmasından kısmen sorumludur (Oakeshott 1996: 33). Kısaca, bu iki siyaset biçiminin güç kullanımının kavgacı ve zıt anlayışları olduğu noktasını genişletmek

için, Oakeshott, inanç siyaseti ve şüphecilik siyasetinin, “karmaşık ve birbirine zıt yönetme şeklimizi ve hükümet ofisi için uygun olan karmaşık ve birbirine zıt anlayışımızı oluşturduğunu” savunur (Oakeshott 1996: 30-31). Bununla Oakeshott’ın kastettiği şudur; inanç siyaseti ve şüphecilik siyaseti iki soyut aşırı uç veya kutup oluşturduğundan ve durum girişim birliği ve sivil birlik için bu olduğundan, modern siyaset bu ikisi arasında dalgalanmaktadır, bunun da karmaşık ve birbirine zıt bir yönetim şekli yaratma ve bunun yanı sıra hükümetin rolünü anlama etkisi vardır. Bu yüzden, Oakeshott’ın modern siyasette algıladığı karmaşıklık ve birbirine zıtlığı değerlendirmek için şüphecilik siyasetini oluşturan soyut ilkeleri anlamamız gerekir (Riendeau 2002: 86) Daha önce belirtildiği gibi, şüphecilik siyaseti, yönetimi, gücün ekonomik kullanım faaliyeti olarak algılar. Sonuç olarak, yönetim, sınırsız bir faaliyetten ziyade spesifik olarak algılanır. Şüphecilik siyasetinin spesifik bir faaliyet olması ve güç kullanımını sınırlamak için, insanlığın mükemmeliyetini arama fikrini bir kenara atmak gerekir (Oakeshott 1996: 31). İnsan mükemmelliğini elde etme fikri terkedildiğinde, şüphecilik siyaseti kendisini hükümetin rolünün temel olarak anlaşılması ile sınırlar.

Bu tarz siyasetin taraftarlarının gözlemlediği şey, insanların birbirlerinin yakınında yaşadığı ve bunun sonucu olarak, tesadüfi çatışmalar ve çarpışmaların kaçınılmaz olduğudur. İnsan doğasının bu anlayışına dayalı olarak, şüphecilik siyaseti, hükümetin rolünün “insan çatışmasının ciddiyetini, olayları eksilterek, azaltmak” şeklinde algılar. Hükümetin rolü azaltılmış ve kendi ilgi alanlarının peşinde koşan insanlar arasındaki çatışmalar için çok fazla vesile olmamasını sağlamak ile sınırlanmıştır. Hükümetin rolünün bu kısıtlanmış kavramını savunmak için, Oakeshott, “bu yüzeysel düzen önemsiz görünebilir ve onu korumak lüzumsuz bir iştir” demektedir. Fakat bu gereksiz ve önemsiz görünse de şüpheli, “düzeni, hiçbir zaman çürüme ve çözümlenin erişiminin ötesinde olmayan büyük ve zor bir başarı” (Oakeshott 1996: 32) olarak algılar. Bu yüzden, şüphecilik siyasetinin çok minimalist bir hükümet yaklaşımı ve görüşü vardır. Onun rolü, mümkün olan en az güç ile düzeni sürdürmektir. Şüpheli siyasette hükümetin ana amacı düzeni sürdürmek olsa da faaliyeti, Oakeshott’a göre, temel düzeni oluşturan iki unsur olan sisteminin yanı sıra haklar ve görevler sistemini iyileştirmeye kadar uzanabilir

(Oakeshott 1996: 34). Esasında burada Oakeshott, geliştirilmekte olan şeyin insanoğlu değil, haklar ve görevler sistemi olduğunu vurguluyor.

Dahası, bu durumda, hükümetin tüm yaptığı, toplum içinde meydana gelen kalıcı değişiklikleri yansıtmak için gerekli ayarlamaları yapmaktır (Oakeshott 1996: 34). Diğer bir deyişle, iyileşme veya değişiklik bağımsız bir faaliyet değildir, basitçe, “uygun bir düzenin bakımındır” (Oakeshott 1996: 34). Oakeshott’a göre bu düzen, asla bir bütün için dizayn edilmediğinden, sonsuz biçimde ve içsel olarak bir dengesizlik içindedir. İçerdiği tutarlılık, “parçalarının birbirine göre sürekli yeniden ayarlanmasının” (Oakeshott 1996: 35) bir ürünüdür. Bu, düzenin her zaman daha tutarlı hale getirilebileceğini ve hükümetin rolünün bu işleyle sınırlı olduğunu ileri sürmektedir. Yani, ‘bu sistem üzerinde aracılık etmek ve önerilere cevap vererek, onu daha tutarlı hale getirmek hükümetin yapması gereken iyileştirmenin bir yoludur’ (Oakeshott 1996: 35). Kısacası, şüphecilik siyasetinde hükümetin rolü, düzeni sürdürmekle kısıtlanmıştır. Bu hükümet kavramının izin verdiği tek değişiklik veya iyileştirme şekli, düzenin önerilerini yansıtan değişiklikler içindir. Diğer bir deyişle, hükümet, düzen üzerinde toplumda meydana gelen değişiklikleri yansıtan değişiklikleri uygulayabilir. Hükümetin tek rolü, düzeni tutarlı tutmaktır. Oakeshott, şu alıntıda, şüphecilik siyasetince sağlanan duyarlılığı açıkça ifade etmiştir: “Yönetim faaliyeti, açıkça hevesli olunacak bir şey değildir ve hizmetleri için heves talep etmez” (Oakeshott 1996: 38). Buna göre, şüphecilik siyaseti daha sade ve yalındır. Sözün kısası, şüphecilik siyaseti sınırlı hükümeti kısıtlı güç, sınırlı inisiyatif ve değişikliği içeren bir biçimdir. Şüphecilik siyaseti bu soyut ilkeleri ortaya attığı için, Oakeshott şu iddiada bulunur:

Kural olarak, inanç siyasetine göre daha fazla derecede öz disiplin ve kendini tanımanın tadını çıkarmıştır ve nadiren kendisini olduğundan daha önemli göstermiştir (Oakeshott, 1996:85).

Oakeshott, güç kullanımı ile ilgili olarak şüphecilik siyasetinin öz-disiplinine değer vermektedir. İnanç siyaseti ve şüphecilik siyaseti modern siyasetin aralarında dalgalandığı iki kutup veya aşırı uçtur. Bu, modern siyaset uygulamasında var olduğunu algıladığı belirli problemleri açıklamayı önerdiği bir hipotezdir. En önemlisi hem modern siyasetin hem de onun beraberindeki siyasi kelime dağarcığının belirsizliğinin bu kutuplaşmadan kaynaklandığını iddia eder. Oakeshott,

“yönetimin her heterojen ve karmaşık faaliyetinde aşırı uçlar” söz konusudur. Yönetim faaliyeti, uzun bir süre için, bir yöne veya aşırı bir uca doğru itildiğinde anlam karmaşası ortaya çıkar (Oakeshott 1996: 11). Bu olduğunda, “onun dağıtıcı karakterini kendi çıkarımız için kullanmaktan vazgeçer ve aşırı bir uç üzerinde anlaşmaya ve sadece aşırı uçları tanımaya karar verdiğimizizi” (Oakeshott 1996: 12) savunur. Diğer bir deyişle, inanç siyaseti ile şüphecilik siyaseti arasında bulunacak zengin yönetim olanaklarını kendi çıkarımız için kullanmayı bıraktıktan sonra ve sadece bu iki aşırılığı, yönetim ve yönetimi anlamının muhtemel şekilleri olduğunu kabul ettiğimizde, siyasi faaliyet muğlaklaşır. Oakeshott’a göre, modern siyasetin muğlaklaştığının kanıtı, siyasi kelime dağarcığının muğlak hale gelmiş olmasıdır (Oakeshott 1996: 13). Bu noktada, şunu iddia eder:

Mevcut siyasi kelime dağarcığımızın muğlak olması, belki de en aşikâr özelliğidir: iki yüzlü olmayan tek bir kelime veya çift ağızlı olmayan tek bir kavram bulmak zor olacaktır (Oakeshott 1996: 13).

Oakeshott, bu konuda oldukça açıktır, modern siyasi kelime dağarcığının muğlaklığının nedeni, modern siyasetin yalnızca aşırı uçları tanınması ve bu uçların yönetim ve siyaset kavramlarını ifade etmek için aynı siyasi kelime dağarcığını kullanmasıdır. Bunun bir örneği ‘demokrasi’ kelimesidir. Oakeshott’a göre;

Bu dağıtıcı bir kelimedir, iki fikir setine atıfta bulunur. Hükümetin yetki veya anayasasının belli bir görüşünü temsil eder: ‘sulh hakimlerinin görev süresi’ problemine bir cevaptır; gücü, devletin tasarrufunda toplama yolu ve yönetim faaliyetini kontrol etme yolu anlamına gelir. Bu bakımdan, seçilmiş parlamentolar ve mesul bakanlar gibi ‘popüler’ olarak adlandırılan birçok ‘kurum’ ile bağlantılıdır. Fakat, olağan tabirle, aynı zamanda başka bir anlama daha gelmektedir: belli bir yöne çevrilmiş yönetim faaliyetini temsil eder. Burada ise, inanç yönüne çevrilmiş hükümet veya şüphecilik yönüne çevrilmiş hükümet anlamına gelebilir: her iki mevcut yönetim stili de kelimeye uygundur. Bunu yapabilmislerdir çünkü sözde ‘demokratik’ bir hükümet yetkisi ile bağlantılı ‘popüler’ kurumlar, bu iki yönün her birinde yorumlanmaya uygundur (Oakeshott 1996: 130-131).

Neden her iki politik anlayış de aynı politik dili kullanmaktadır? İşte burada Oakeshott, kendi görüşünü savunmak için tarihsel bir tip argümana dayanıyor. Siyaset dilinin, “her bir ifadenin pek çok yoruma hassas olduğu, hiçbirinin güçsüz ve anlamsız olmadığı, kullanımın ve durumun merhameti içinde yaşayan, popüler bir dil” (Oakeshott 1996: 9) olduğunu belirtir. Bu nedenle, siyasi kelime dağarcığı çok muğlaktır, çünkü bu, yaşayan bir dildir ve bunun nedeni, farklı fikirleri ve gerçekleri

ifade etmek için birçok farklı şekilde kullanılmasıdır. Daha sonra, sadece aşırı uçların tanındığında siyaset muğlaktır ve bu aşırı uçlar aynı siyasi kelime dağarcığını kullandığı zaman, siyasi dil mutlaka muğlaklaşır.

Bununla birlikte, aşırı uçlar arasındaki siyasetin bu dalgalanması belirsizliğe ve muğlaklığa yol açsa da Oakeshott bir uç noktaya yerleşmenin öngörülmesi gereken bir eylem olmadığını savunur. Bunun yerine, modern siyaset karmaşık olduğundan, eylemdeki ortalama ilkenin benimsenmesi ve buna saygı duyulması gerektiğini önermektedir. Bununla Oakeshott şunu kasteder: “Siyasi imkanlarımızın orta boyunu kendi çıkarımıza kullanma erdemi, siyasi kelime dağarcığımızı en üst düzeyinde almama imtiyazı” (Oakeshott 1996: 123). Başka bir deyişle, siyaset, iki aşırı uçtan birini empoze etmek yerine, siyasi fırsatların orta bölgesini kendi çıkarına kullanmaya ve yer etmeye çalışmalıdır. Ancak, Oakeshott, orta bölgenin merkezi bir nokta değil, siyasetin sürekli hareket halinde olması gereken bir bölge olduğunu vurgulamaktadır (Oakeshott 1996: 121). Oakeshott'a göre, siyaset için önemli olan şey ne inanç siyaseti ne de şüphecilik siyasetine yenik düşmemesi gerektiğidir (Oakeshott 1996: 125). Son bir not olarak, Oakeshott günümüz politikalarının, inanç siyasetine yenik düştüğünü ve siyasi faaliyetlerin, her iki siyaset şeklinin de sunmak zorunda olduğu pozitif yönlerden faydalanabilmek için şüphecilik siyaseti yönünde orta bölgeye doğru hareket etmesi gerektiğini savunur. Bu anlamda, Oakeshott şu yorumu yapar, “gerçekte göz önüne aldığımız şey, şüpheli siyasetin canlılığını geri kazanması, karmaşıklığını ve kaybettiği hareketliliği kurumlarımıza ve hükümet şeklimize geri döndürmesi için ne kadar şans olduğudur” (Oakeshott 1996: 132). Bu nedenle, girişim birliği ve sivil birlikte olduğu gibi, Oakeshott, iki kutuptan birinin, yani inanç siyasetinin ve yardımcısı girişim birliğinin lehine değil aleyhine olacak şekilde modern siyaseti domine ettiğini iddia eder.

3.4 Kurumsal İnşa: Anti-Bireysel Yapı'ya Karşı Bireysel Yapı

Oakeshott'ın bireysellik ahlakı anlayışı burada merkezi bir rol oynamaktadır. Bu kavram, 'On Human Conduct'ta ahlakı yeniden yorumlamasıyla ilgilidir ve ahlaki değerlerimizin ortaya çıkışı anlatımına dayanır. Ellili yıllarda, Oakeshott 'Babil Kulesi'nde dile getirdiği görüşlerini değiştirmiştir ve modern ahlaki

duyarlılıkta yer alan özgürlük ve kendiliğindenlik arzusunu vurgulamaya çalışmıştır. Bu, 'bireysel' ve onun muadili anti-bireysel' karakterlerinin ortaya çıkışının öyküsüdür. Ancak bu serüveni anlatmak, Oakeshott'ın önceki görüşlerinin çoğunu önemli ölçüde değiştirmesini gerektirmiştir (Podoksik 2003:149). 'Politik Felsefe Çalışması Öncesi Bazı Meselelerin Bir Tartışması'nda, bu görüş bazı pratik amaçlara hizmet edebilirse de benliğin bireysel bir kurum ve bunun düşüncelerinin bir birleşimi olarak tutarlı bir şekilde anlaşılamayacağını iddia ederek, 'benlik' kavramı ile ilgili olarak metodolojik bireyciliği reddetmiştir. Benlik bir şeydir ve bu nedenle kendi içinde tam olmalıdır ve hiçbir özel insan kendi içinde tam olmadığından, 'tek doğru benlik evrendir, çünkü o tek mükemmel olandır (Oakeshott 1925: 130). Sadece deneyimin bütünü tamamen kendi içinde tamdır ve bu nedenle bireysellik sahibi olabilir. Bu nedenle, "bir benlik onun toplumdur (Oakeshott 1925: 131). "Benlik, Devlettir, Devlet de benliktir" (Oakeshott 1925: 133). Devlet ve birey arasında gerçek bir çatışma yoktur. "Bireysellik, faaliyetlerimizi bir bütün içerisinde bulmak demektir" (Oakeshott 1925: 135). Kişinin toplum içerisinde kendi yerini bulmasında ifade edilir ve "yalnızca kendi özel durumu ve kendi özel görevlerinin vefalı edimi aracılığıyla, kişi 'insanlık' denilen bu şeyi yakalayabilir" (Oakeshott 1925: 140).

Bu görüş, temelde farklı fikirlerin görünüşte monistik bir çerçeveye dahil edildiği EM'de değiştirilmiştir. Burada Oakeshott bireysellik sorusunu iki seviyede ele almaktadır: Felsefi anlama seviyesi ve pratik deneyim seviyesi. Bu iki seviyenin farklı bireysellik algıları ve alanları vardır. Felsefi seviyede, Oakeshott hala birey görüşünü kendi içinde tam bir şey olarak görür. Bireyselliği yalnızca spesifik ve uzak olan şey açısından anlamının bir soyutlamaya yol açacağını dile getirir. Çünkü herhangi bir belirtme her zaman göreceli ve despotiktir, çünkü bu durum sadece 'bir derece ve koşul' meselesidir (Oakeshott 1933: 44). Podoksik'e göre, böyle bir bireysellik kendisini muhafaza edemez, çünkü her zaman yeterince belirgin ya da yalıtılmış olmadığı iddia edilebilir. İçinde yalıtım sürecinin durması gereken son bir nokta yoktur. Bu nedenle, gerçek felsefi bireysellik deneyimin bütününden başka bir şey değildir (Podoksik 2003:1 50).

Pratik deneyimdeki bireysellik ilkesi farklı bir türdür. Pratik deneyim eylemi koyutlar ve eyleme geçenlerin yani düşünen benliklerin her biri bağımsız isteme

sahip olarak anlaşılır. Eyleme geçmek için, benlik dünyaya aykırı ve bundan ayrı olmalı ve diğer benliklerin dünyası ile çevrili olmalıdır. Yani, böyle bir dünyada, benlikler çeşitliliği vardır, her biri kendi kendine karar verir veya kendi içinde bir amaç olarak anlaşılır. Pratik deneyimde benliklerin tanımı hiçbir zaman felsefi olamaz (Oakeshott 1933: 271). Gerçekten de tek bir benlik olarak anlaşılan bireysellik, bir soyutlamadan daha fazlası değildir: hiçbir zaman tamamen ve uygun şekilde ‘gerçek’ değildir; fakat ayrı, tek ve benzersiz olduğu için benliği ayrı, tek, benzersiz olarak ve gerçek olarak almak, pratik deneyimde mutlak bir gerekliliktir” (Oakeshott 1933: 272).

Oakeshott’ın bu pratik benliği tamamen tatmin edici bulduğunu ileri sürmek değildir. Ona göre, bireysellik yanılışmasının farkında olunan anlar vardır. Bir yandan, aşk bizi başka bir kişide veya daha büyük bir şeyde kendinden feragat etmeye yönlendirebilir. Bu, kendini kaybetme, kendini bir başkasında bulma, kendini terk etmede kendini koruma teşebbüsüdür (Oakeshott 1933: 272). Öte yandan, kendimizin bir birlik olmadığını, “bu tek benlik içinde binlerce benliğin farkında olduğumuzu” (Oakeshott 1933: 272) kabul ederiz. Dolayısıyla, bazen, kendi benliğimizin bir soyutlama olduğunu ve daha büyük bir birlik ile birleşmiş olduğumuzu veya parçalara bölünmüş olduğumuzu kabul ederiz. Ancak bu kabul etme her zaman sınırlıdır. Çünkü davranış için gerekli olan bireysellik kaybedilmeden her iki yönde de çok uzaklaşamaz. Bu nedenle, burada belli bir huzursuzluk vardır, çünkü sevgi gibi en kıymetli etkiler, bir anlamda, bireysellik için can alıcı olarak görülür (Podoksik 2003: 151). Bu huzursuzluk, Oakeshott’ın, merkezinde bireysellik ahlakı kavramının yer aldığı sosyal felsefesine farklı bir tutumun girdiği ellili yıllara kadar olan erken dönem yazılarında mevcuttur.

İlk olarak, Oakeshott’ın birçok Batılı politik düşünürün, esas olarak bireyin karakteri ile ilgili olan ahlaki filozoflar olarak yeniden yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Onun fikrine göre, ‘birey’, büyük bir başarı ama yönetmesi zor bir kişi olarak, Hegel’in de politik felsefesinin temel nedenlerinden biridir (Podoksik 2003: 151). Bir dizi Harvard konferansında Oakeshott, Locke, Burke, Adam Smith, Bentham, Kant ve kısmen Mill gibi farklı düşünürleri, bireysellik ahlakının savunucuları olarak ifade eder (Letwin 1993: 50). Bu bağlamda ‘On Human Conduct’, modern bireyin karakterinin eklememesinde Oakeshott’ın kendi teorik

katkısı olarak kabul edilebilir. Oakeshott, inter homines (insanlar arasındaki) davranışı, kendi seçimlerinin peşinden giden aklını kullanan insan etmenleri arasındaki ilişkiyi anlamamızı simgeleyen belirli bir soyutlama olarak kuramlaştırma ile ilgilenir. Fakat, insan ilişkilerinin aslında böyle bir karaktere sahip olduğunu iddia etmez. Çünkü bu durum metafizik ile değil, tamamen bizim anlayışımızla ilgilenir (Podoksik 2003: 152). Oakeshott'ın amacı, daha ziyade, insan ilişkilerini, kendi edimlerine anlam atfeden etmenler arasındaki ilişkiler olarak diğer fenomenlerden niteliksel olarak farklı bir şekilde anlamak için nasıl bir 'insan davranışı' görüşüne sahip olunması gerektiğini göstermektir. İnsan topluluklarının davranış şartlarında kendilerini kavramak zorunda olduklarını iddia etmez. Aksine, davranışın 'davranış' olarak tanınmasının, klasik ve Hıristiyan geleneğinde üstü kapalı olarak anlatılmış olsa da modern Batı uygarlığının ahlaki bilincinde en yüksek ifadesine ulaşan bir kültürel başarı (Oakeshott 1975: 235) olduğunu ima etmektedir.

Bu modern bilinç, insanların, kendi seçimlerinin peşinde koşan düşünce zekâları olarak kendilerini anlamaya sahip olan etmenler olarak kabulü ile karakterize edilir. Oakeshott bir özcü değildir ve bireysellik onun için asıl bir 'benlik' anlamına gelmez. Benlik değişkendir ve "kaynakları bir kendini anlama içinde toplanmış olan substantif bir kişilik, bir eğitimin sonucu" (Oakeshott 1975: 235) olarak her zaman tarihsel bir sonuçtur. Ancak bu, bu "benliğin yanlış olduğu, bu tek benlikte birden çok benliğin olduğu ya da bu benliğin kendi çevresinin etkisine maruz kaldığı anlamına gelmez. Gerçekten de olumsal duyarlılıkları, duyguları ve inançları yansıtan eylemler ve söylemlerden oluşur (Oakeshott 1975: 237). 'Parçalanmış' bir benlik şeklinde de anlaşılmalıdır. Şüphesiz, kendisini, 'kendi kendini ifade etme' faaliyeti ile ilgilenerken, çeşitli amaçların arayışında ifade eder. Fakat bu, faaliyetlerinin tamamen birbirinden kopuk olduğu anlamına gelmez. Benlik kendisini yalnızca eylemlerde ifade etmez, aynı zamanda kendisini 'kabul' etme aracılığıyla bir karakter edinir. 'Kendini kabul etme', 'içinde yerine getirildikleri güdüler açısından' algılanan eylemlerdir (Oakeshott 1975: 70). Yani, bir etmen, kıskançlık, gurur, acıma, cömertlik veya korku gibi farklı güdülerden veya güdülerin farklı bir karışımından gelen bir eylemi yerine getirebilir. Bu güdüler, benliğe, karakterin sağlamlığını sağlar (Podoksik 2003: 153) ve "içinde olumsuzluğun bir

şekilde yatırıldığı bir formalite ile insan davranışı bağışlar” (Oakeshott 1975: 74) ve bu güdüler, davranışı anlamamızın ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu nedenle benlik, sadece çeşitli eylemlerin bir araya gelmesi değil, belli bir şekilde hareket etme eğiliminde ifade edilen, az çok homojen bir inanç sistemidir. Oakeshott, Victoria ve Edward dönemi çağındaki kültürel bağlamda öne çıkan karakter fikrini düşüncenin ana kavramlarından biri haline getirir (O’Sullivan 2003: 141-149). Yine de onun karakter fikri, bu terimin güçlü özgecil yansımalarından yoksundur. Çünkü, bir karaktere sahip olmak belirli bir karaktere sahip olmak demek değildir. Oakeshott bu kelimeye normatif substantif bir içerik atamaz. Ona göre ‘karakter’ terimi özcülüğün tehlikesinden kaçınmanın bir yolu olarak kullanışlıdır. ‘Karakter’ katı bir madde değildir; sürekli modifiye edilmektedir. Yine de modifiye edilirken, tarihsel kimliğini korur. Benlik her zaman bir karakterdir. Her ne kadar önceden belirlenmiş niteliklere sahip bir atom olmasa da diğer benlikler arasında var olan ve kendini farklı olarak anlayan ayrı bir kimliktir. Toplum insan davranışı açısından kuramlaştırıldığına göre, buna, her biri kendi seçimlerinin peşinde koşan benzersiz benliklerden oluşur gözüyle bakılmalıdır. Bu nedenle, toplum analizi metodolojik bireyciliğe dayanmalıdır. Toplumsal yaşam, ‘toplum’, ‘kolektif’ veya ‘insanlık’ gibi yapay teorik yapılarla anlaşılabilir (Podoksik 2003: 153). Her zaman bireysel benliklerin eylemlerinin bir sonucu olarak algılanmalıdır.

Oakeshott, insan kurumunun bu algısının modern uygarlığın bilincinde yer aldığını ve ‘bireysellik ahlakını’ temsil ettiğini ileri sürmektedir. Güçlü şekilde Burckhardt’tan etkilenmiş olan bu ahlakın ortaya çıkışının hikayesi, ilk olarak Oakeshott’ın ‘Temsilci Demokrasi’de Kitleler’ (1957) adlı denemesinde ortaya çıkar ve başlıca fikirleri daha sonra On Human Conduct’ta oluşturulur. Oakeshott’ın anlattığı öyküye göre, bu ahlak, Orta Çağ Avrupalı toplulukların ahlâk bağlarının uzun süren bir değişim sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu eski ahlakta insanlar esas olarak statüleri ve aile bağları bakımından kabul edilmiştir. Sosyal düzen içindeki ilgili konumları, kimliklerinin merkezi bileşeniydi. Ancak, on ikinci yüzyıldan itibaren, bu ahlak, eski bağlar çoğu kez tahrip edildiği ve tarihsel olarak bireylerin doğum veya aile üyeliği ile belirlenmemiş seçimleri yapma girişiminde bulunmaları için yeni fırsatlar doğduğu için, olumsal tarihsel koşullar nedeniyle yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Bu, yavaş yavaş kendisi için seçimler yapmaktan

zevk alan bir kişinin karakterinin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Podoksik 2003: 154). Oakeshott, bu tip bir kişiliğin kendisini Rönesans çağına doğru muazzam bir şekilde oluşturduğunu ileri sürer.

Eğilim sadece belirli sonuçlara ulaşmak için seçimler yapma hakkında olmamıştır. Çünkü kendi bireyselliklerinin farkındalığından yoksun olanlar bile, seçimler yapma uğraşısından kaynaklanan substantif hazlardan hoşlanabilir. Bu eğilimin ayırt edici özelliği, yalnızca elde edilen tatminlere değil, seçimler yapma macerasında mevcut olan kendi kaderini tayin etmeye de değer vermesi ve dolayısı ile varılacak yerden ziyade yolculuğu tercih etmesidir (Oakeshott 1975: 236). Dahası, bu eğilim sadece kişisel tercih seviyesinde kalmamıştır. Bu yeni karakter kendine güven kazandığında, eğilimini ahlaki bir niteliğe dönüştürmüş ve böylece duygudan bir erdem oluşturmuştur. Bu, 'bireyselliğin' her insan etmeninde aranacak ve onaylanacak bir nitelik olarak görülmeye başlandığı anlamına gelmekteydi. O halde, bireysellik ahlakı, bireyci eğilimin varlığı ahlaki bir yargı meselesi haline geldiğinde ortaya çıkmış ve bireysellikten tam olarak haz almayı destekleyecek bu koşulları yaratmak için talepler geldiğinde, artık bir erdem olarak görülmüştür. Çünkü, bu sadece kişinin kendi hesabında değil, başkaları bakımından da bireyselliğe doğru olan dürtü bu onayda ahlaki bir eğilim haline gelir (Letwin 1993: 21).

Oakeshott'ın 'ahlak'ın ve 'bireyselliğin' anlamı anlayışı çok olağandıydı. Oakeshott altürzüm ve toplumsal bağlılık ile ilişkili eski tarz ahlakçılık hakkında çok şüphecidir ve ahlakı, bir yükümlülükler sistemi olarak değil, bir dil olarak sunar. Ahlak kurallar sistemi ile değil, ortak dilin karşılıklı kabulü ile karakterize edilir. Aynı zamanda bireysellik üzerindeki vurgu salt bencilliği ima etmez. Çünkü, bireyi ayırt eden, kendi arzularının esiri olma değil, kendisi için seçimler yapma eğilimidir (Podoksik 2003:1 55). Bu 'ahlak' ve 'bireysellik' anlayışı, Oakeshott'un ikisi arasındaki çatışmadan kaçınmasına izin verir. Bir yandan ahlak, kişinin kendi yaşam tarzı olarak, bireysellikten dışlanamaz. Öte yandan, erdemi özerkliğe yoran birey, kendi içinde olduğu gibi, başkalarında da bireyselliği tanımak eğiliminde olan kişidir. Bireysellik ve ahlak bu nedenle tamamen uyumludur. Bu, ahlak ile uyumlu olan ve bencillik veya nihilizme yol açmayan bireycilik kutsaması, Soğuk Savaş dönemi diğer birçok liberal yazar için yaygındı ve sıklıkla totaliter rejimlerle ilişkili sosyal kurtuluş projelerinin eleştirisini ima etmekteydi (Popper 1995: 100-101). Bu

görüŖü en zarif teorik temelleri ile sağlar görünen Oakeshott'tır. Ona göre, bireyci bakıŖ açısının benimsenmesi, insan davranıŖlarını kuramlaŖtırmada zorunludur. İnsan davranıŖı, akılı kullanan etmenler arasındaki iliŖkiler açısından anlaŖıldıđı sürece, bireysellik kavramı bunun içinde koyutlanır. Teorik olarak gereklidir ancak olumsal değildir. Ancak, olumsal olan Ŗey, her Ŗeyden önce, belirli bireyler kendilerini kendi seçimlerinin peŖinde koŖan akıllı varlıklar olarak görmeye baŖladıđında ve “aranmayan bu davranıŖ ‘özgürlüğünü’ bir koyuttan bir deneyime dönüŖtürmeye doğru tarihsel bir eğilim” (Oakeshott 1975: 236) edindiğinde insan davranıŖı kavramının ortaya çıkıŖıdır.

Birey, modern Avrupa tarihi sahnesinde mevcut olan tek karakter değildir. Çünkü, bazı etmenler tercihen kendileri için seçim yapma davetine cevap verdiğinden ve ahlaki tutuma dönüŖtürdükleri kiŖisel otonomi eğilimi geliŖtirdikleri için, eski komüenal bağlar ahlakının bozulmasının bir kayıp olduğunu ve kendileri için seçim yapamayan veya yapmak istemeyen bazı kiŖiler vardı. Bu karakter, seçim yapamayan ve kendisi için seçim yapması için yön veren bir kiŖiye ihtiyaç duyan ‘beceriksiz/yoksun birey’dir. Bu kiŖi, liderlerden böyle bir yönlendirme arayıŖına girmiŖ ve siyasal yapıdan substantif çıkarların sağlanması talep etmiŖtir (Podoksik 2003: 156). Bu tür insanların bazıları, yeni duruma nasıl yanıt verileceğini daha iyi bilenlere karŖı güçlü bir kırgınlık hissetmiŖlerdir. Kıskançlık ve kendi yetersizliklerinin radikal suçu ile güdülenerek, kendilerini karŖıt bir karakter olarak inşa ederler yani ‘anti-birey’ olarak. Bu karakter, herhangi bir ayırım ve farktan uzaklaŖma içerisinde ifade etmiŖ ve içinde hiçbir farkın tolere edilemeyeceği sosyal bir dayanıŖma, yani ‘sözde kendine yabancılaŖmayı telafi etmeye adanmıŖ terapötik bir oluŖum’ yaratarak bireyselliğin açmazını telafi etme arayıŖına girmiŖtir (Oakeshott 1975: 278-279). Yine de ‘anti-birey’, ‘birey’den daha az modern bir karakter değildir. Kısmen eski kesinlikler için nostaljiye bir tepki olarak ortaya çıkmıŖ olsa da merkezinde kendi seçimlerini yapan düşünceli bir eylemlilik olarak anlaŖılan insanın kabulü yer alan farklı bir biçimde modern bir bilince sahip olmaya baŖlamıŖtır. ‘Anti-birey’ ve ‘birey’ arasındaki fark, insan etmenlerinin karakterinin farklı anlayıŖlarına sahip olmaları değil, ‘anti-birey’in ‘birey’in zevk aldığı unsurlardan almamasıdır (Podoksik 2003: 156). Bu nedenle, ‘anti-birey’in çözümü,

bazen görüldüğü gibi, kurallarının karmaşık ayrımları ile yapısal toplulukların sıcaklığına dönüş değil, herhangi bir farktan yoksun atomcu bir dayanışmadır.

Oakeshott'ın iki karakterin analizi, doğası gereği bireye yöneliktir. Modern durum, iki farklı yanıtı ortaya çıkarabilir: kabul veya reddetme. Ancak, insan davranışının takdir edilmesi, bireysellik bakış açısı benimsendiğinde gerçekten mümkündür. 'Anti-bireysellik' tek başına olumlu hiçbir şey taşımayan salt bir ret veya protestodur. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, 'beceriksiz birey', düşüncelerden ziyade duyguları, fikirlerden ziyade dürtüleri, tutkularından ziyade beceriksizlikleri' olan biri olarak tanımlanır (Oakeshott 1975: 277). Bu nedenle, alternatif bir ahlak yaratamaz. Oakeshott, daha önceki bir denemesinde bir 'anti-birey'i kendi ahlakını icat edemeyen biri olarak tarif etmiş olsa da (Oakeshott 1991: 374-376) On Human Conduct'ta bundan bahsetmeyi es geçer. İddia ettiği gibi, eylemliliğin doğasında var olan özgürlüğü besleme eğilimi, 'modern Avrupa'nın ahlaki inançlarındaki en güçlü halat olarak kalmıştır (Oakeshott 1975: 242). 'Anti-birey' bir karakter olarak tarif edilir, fakat bu, ahlaki alanda rekabet etmekte zorlanır. Dolayısıyla, modern Avrupa tarihi, iki rekabetçi karaktere şahit olmuştur, ancak yalnızca bir egemen ahlak sergilemiştir (Podoksik 2003: 157) ve bu anti-bireyi türev bir karakter, salt bir bireysellik yadsıması haline getirir.

Oakeshott'ın tarihçi bir tavrının ortaya attığı soru şudur; her şeyden önce neden iki tür birlik ve bunların karşılığı olan siyaset türleri ortaya çıkmıştır? Onun bu iki ideal karakteri türetmesi veya bunların dış değerlemesini sağlayan tarihi koşullar nelerdir? Beklenebileceği yanıt, daha da fazla ikili ideal karakter içerir. Bu durumda, iki kurumsal yapı anlayışı söz konusu olabilir. Açıkçası, yönetim ve politika faaliyeti kavramı, bir tür bireysel yapının varlığını ifade eder. Yani, sivil birlik ve girişim birliği, belirli bir kurum ve bireysellik kavramına karşılık gelir. Bu anlamda, Oakeshott son beş yüz yılın girişim birliği ve sivil birliğin ortaya çıkışını ve gelişimini açıklayan iki ahlaki eğilimin ortaya çıkışının varlığından söz eder (Oakeshott 1975: 275).

Oakeshott, Orta Çağ'ın sonuna doğru egemen ahlaki eğilimin toplumsal bağların ahlakı olduğunu açıklayarak başlar (Oakeshott 1993b: 19). 'Modern Avrupa'da Ahlak ve Siyaset'te Oakeshott, toplumsal bağların ahlakını şu şekilde

tarif eder, “üyeliğin bir seçim meselesi olmadığı bir topluluğun varlığı, onu oluşturma kararı almış bireylerden oluşan bir birlik olarak tanınmayan bir topluluk” (Oakeshott 1993b: 19). Toplumsal bağların ahlakı, hiçbir zaman ona katılma veya onu oluşturma kararı vermemiş olan üyeleri olan bir topluluktur. Bu toplum türü, ahlaki değişim ve ilerleme için çok az yer anlamına gelir (Oakeshott 1993b: 19). Bu anlamda, iyi, topluluğun ortak iyiliğinin karşılığıdır. Topluluğun mensuplarına atfedilen görevler ve rollere gelince, bunlar kişinin toplumdaki statüsünden türetilir ve sosyal alanda hareket etme fırsatı neredeyse yoktur. Hükümet faaliyeti anlayışına gelince, toplumun yasa ve geleneklerinin idaresinden sorumlu yerel bir faaliyet olarak algılanmaktadır. İktidar topluluğun yasa ve geleneklerinin sorumlusu olarak kabul edilir, düzeni ve kanuni yapıyı korumaktan sorumludur (Oakeshott 1993b: 19-20). Özetle, bu, Oakeshott’un toplumsal bağların ahlakını nasıl tanımladığıdır. Oakeshott’a göre, onu takip eden ahlaklar, onun modifikasyonlarıdır ve toplumsal bağların ahlak unsurları her birinde bulunur.

Oakeshott, XII. yy’den başlayarak, kendisinin lehinde olan koşullar nedeniyle, yeni bir ahlaki eğilim ortaya çıkmaya başladığını ve bunun tanımlanabileceğini iddia eder. Bu ahlaki eğilimi, bireysellik ahlakı olarak adlandırır (Oakeshott 1993b: 20). Bu ahlak, özellikle en çok,

Kişinin, olabilecek maksimum ölçütte kendisi için seçimler yapma eğilimi, faaliyetler, meslekler, inançlar, görüşler, görevler ve sorumluluklar ile ilgili seçimler. Ve dahası, bu tür davranışı -özerk davranış- bir insan için uygun bir davranış olarak onaylaması olarak gösterilmiştir (Oakeshott, 1993b:21).

Bireysellik, özerk bir davranış olarak karakterize edilir, yani bu, birey olan bir insan tarafından seçilmiş ve yapılmış bir davranıştır. Bu bireysellik anlayışı, insanın nasıl yaşaması gerektiği, bunun belirlendiği ve onaylandığı ölçüde ahlaki bir hal alır. Bu nedenle, insanlar, bireysellikten zevk almalarına imkân veren koşulları aramalı ve eğer bundan yoksun bırakılacaklarsa, bu onların ahlaki büyüklüğünün azalması olarak anlaşılmalıdır (Oakeshott 1993b: 21). Oakeshott, ‘İnsan Davranışı Üzerine’de, bireyin kesin bir tanımını verir, “durumunu anlayan (veya yanlış anlayan), istekler ve eylem seçimleri bakımından ona cevap veren ve tatminler için pazarlık etmek için diğerlerine bağlı olan zeki bir kişidir” (Oakeshott 1975: 234). Bu bireysellik anlayışını Babil hikayesine bağlamak gerekirse, Babil sakinleri, Babil

Özgürlük Kenti olarak tanınırken ve Babilliler kendi çeşitli isteklerini tatmin etmek için seçimler yapabilirken, Kule inşası ortak girişimi uygulamasından önce birey idiler (Riendeau 2002: 93). O zaman insanlar, seçimden mahrum bırakılmış topluluklarda yaşamaktan ve tam donanımlı bireysellikten nasıl daha kötüye gittiler?

Oakeshott, fikrini savunmak için tarihsel bir argüman üretir. Bu değişikliklerin, insan seçimlerinin sonucu olduğunu ve insanın yaşamak için nasıl olması gerektiğine dair soyut bir ideal ilkeyi izleyen insanlardan kaynaklanmadığını iddia eder (Oakeshott 1993b: 20). Bu amaçla, Oakeshott şunu iddia eder:

Şansa ağırlık veren seçim, yüzyıllar boyunca, insan faaliyetleri ve girişimlerinin hemen her alanında bireyselliğin lehine olan insan şartlarının koşullarını ilerletti ve koşullar, toplumsal bağların ahlakına uygun koşulların küçük değişikliklerinden doğdu (Oakeshott 1993b: 23).

Oakeshott bireysellik ahlakının ortaya çıkmasının şartlı ve koşullu olduğunu savunur. Bununla birlikte, “bu eğilimin bir birey olarak ortaya çıkmasının, modern Avrupa tarihindeki en önemli olay olduğunu” (Oakeshott 1991: 370) savunmaktadır.

Bireysellik ahlakı ile ilgili olarak yapılabilecek ana gözlem, toplumların, bireylerin birlikleri olarak anlaşılmasına izin vermesidir (Oakeshott 1993b: 23). Bireyle ilişkilendirilen birlik şekli sivil birlikteliktir. Sivil birlik, yönetim faaliyetini, kendi özel girişimlerini takip eden bireyler arasında doğabilecek çatışmaları çözmeye, haklar, görevler ve kanuna (birlik kuralları) saygı duyulmasını sağlama, gerekirse yaptırımlar uygulama ve son olarak toplumsal değişiklikleri yansıtacak biçimde kanunları değiştirme olarak algılar. Bu birlik biçimi, kendi isteğini yerine getirmek için istekli ve seçimler yapabilen özerk bir bireyi zorunlu kılmaktadır. Oakeshott’ın öne sürdüğü şey, yeni varlıklı bireylerin hükümetlerin değişmesi ve sivil birliğin ortaya çıkması yönündeki taleplere cevap vermesidir. Bu amaçla, şunu savunmaktadır, “mevcut bireyselliğin talebi, bireysellik çıkarlarını tüm konularda ortak bir hak sistemine dönüştürebilen bir hükümet tarzı içindir ki bu nedenle, egemen olan hükümetler ortaya çıkmıştır” (Oakeshott 1993b: 51). Birey ve sivil birlik anlayışları bir ortaklığa işaret etmektedir.

Bununla birlikte, Oakeshott’ın siyasi düşüncesinde birey ve toplum arasında zayıf bir ilişki vardır. Toplum bireylerin birliği olarak anlaşılacaksa, bu bireysel kimlik hakkında ciddi sorunlar doğurur. Bradley’de görüldüğü gibi, toplum, bireyin

kimliğinin gelişiminden büyük ölçüde sorumludur. Daha önceki bölümde de gördüğümüz üzere, Oakeshott, felsefesi açısından Bradley'e çok şey borçludur. Birey ve onun kimliğine dair anlayışı söz konusu olduğunda Oakeshott'un açıkça idealist olması beklenebilir, fakat durum böyle değildir. Oakeshott, 'toplumsal miras' terimini, "özel uygulamaların çoğalmasını belirten kurallar ve koşullar açısından ifade edilen sayısız bireyin ahlaki ve sağgörülü başarılarından oluşan insan anlayışının bir birikimi" için kullanır. Bu sadece bireysel bir başarıdır, 'kolektif' bir başarı değildir (Oakeshott, 1975:86-87). Bu yüzden, toplumsal miras kolektif bir başarı değildir. Sayısız bireyin başarıları ve anlayışlarının bir sonucudur ve bir birikim oluşturur. Dahası, bu anlayış birikiminin keyfini çıkarması için, onları öğrenmelidir (Oakeshott 1975: 87). Bu nokta da sorulması gereken; bir bireyin, toplumsal mirasın içeriğini öğrenmeye nasıl başlayacağıdır?

Oakeshott, toplumsal mirası ayakta tutan ve toplumun bireysel üyelerine aktaranın topluluk ve soyut bir toplumsal yapı olduğu şeklindeki yaygın iddianın aksine, yalnızca üyeliğe kabul edilmiş bir bireyin, diğer bir bireyi, toplumsal miras içeriği hakkında eğitebileceğini savunur. Bu amaçla da Oakeshott şunu savunur, "Bir hastanın hastalıklarını hafifleten 'tıp bilimi' denen bir soyutlama değildir; şifacı, sanatını, toplumdan değil, belirli öğrencilerden öğrenen belirli bir uygulayıcıdır". Oakeshott, "toplumun, ahlaki veya entelektüel bir değerinin olmadığı kurumsal bir sanat anlayışının ve uzmanların anlayışları hariç hiçbir zaman hiçbir yerde de bulunmaz" diyerek argümanını ve duruşunu daha da ileriye götürür. Bir birey, birey ve kurum olmanın nasıl bir şey olduğunu öğrenmek zorundadır ve bu sanatlar, tıpkı tıp öğrenme ya da nasıl yemek yapılacağını öğrenme gibi bir uzman ya da bir üyeye yakın ilişki yoluyla öğrenilebilir. Bireyin kendini açıklayabildiği ve hayata geçirebileceği sosyal mirasları oluşturan anlayış ve uygulamaları öğrenmek de bir kez olabilecek bir şeydir. İnsan davranışı, "yalnızca 'özgür' kurumların gerçekte ilişkilendirildiği davranışlar vasıtasıyla; yani, çeşitli boyut ve karmaşıklıkların uygulama sıklıkları, bağımsızlık dereceleri ve statü farklılıkları ile ilişkili olmaları bakımından" 'toplumsal' olarak kabul edilebilir (Oakeshott 1975:87-88). İnsan davranışları, kurumların çeşitli birliklere girdiği ölçüde sosyaldir. Ancak, Oakeshott bunun, bu birliklerin bir toplum oluşturduğu anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Aksine, sadece bir ahlaki pratik oluşturmaktadırlar. Son olarak, Oakeshott

argümanını, yalnızca öznenin bilinci olan bir toplumsal bilinç olabileceğini iddia ederek sonlandırır. Bu, öznenin kendisi gibi olan diğerleri ile ilişkili olduğunun bilincinde olduğu anlamına gelir. Tüm öznelere, birlik kurallarına riayet ettikleri ve birbirlerinin kendi özgürlüklerini özgürce takip etme haklarına saygı duydukları ölçüde ilişkili olduklarını kabul ederler (Oakeshott 1975: 88). Tüm bunları takiben, bireyler kimliklerini umumi ya da toplumsal kimlik aracılığıyla değil, diğer bireylerden toplumsal miras içeriklerini öğrenerek oluşturdukları için, Oakeshott'ın muhafazakâr ya da komüniter bir duruşu savunduğu söylenemez. Toplumsal miras, kolektif değil, bir birikimdir ve bu nedenle, Oakeshott'ın duruşu, bireyi kimliği için topluluğa bağımlı gören Bradley'den oldukça farklıdır.





DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.LİBERALİZM VE MUHAFAZAKARLIK ARASINDA OAKESHOTT

Oakeshott'ın çalışmaları oldukça farklı bir tarzda yazılmış olsa da sezgisel yönden zengin olmasıyla beraber çok çeşitli konuları kapsamaktadır. Böyle bir durumda, çalışmalarının anlaşılması zor olmasından dolayı, çok farklı bir dizi tartışmaya da yol açmıştır. Estetiğin doğası, bilimsel yöntem ve tarih felsefesine katkıları da dahil, Oakeshott'ın farklı ilgi alanlarına temas edilmeye çalışılmıştır. Oakeshott'ın katkılarının önemli olduğu ve politik felsefecilerin özellikle ilgisini çeken belki de en temel ve çetrefilli tartışma konusu ideolojik olarak konumlandırma sorunudur. Oakeshott'ın politik teorisi, modern liberal ve muhafazakâr ideolojilerin kesin doğasını belirlemeyi amaçlayanların özellikle ilgisini çekmektedir. Çünkü, ikisinin arasındaki sınırın nasıl belirleneceği hakkında önemli derecede tartışmalar yıllardır devam etmekte ve Oakeshott, her ikisinin de kilit özelliklerini sergiler görmektedir. İdeolojiler hakkındaki tartışma konusu, liberalizm ve muhafazakarlık arasındaki sınırın ne olduğunu belirlemenin neden zor olduğunu değerlendirmek için ve Oakeshott'ı konumlandırabilmek adına hem liberalizmin hem de muhafazakarlığın kökenlerine ve ilkelerine değinme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bir teorisyeni doğru bir şekilde konumlandırmak, ideolojinin sadece senkronik değil, aynı zamanda diyakronik bir analizi de gerekli kılmaktadır. Ancak hem liberalizm hem de muhafazakarlığın doğası tartışmaya açık olduğundan ve zaman içerisinde anlamları ve ilkeleri önemli ölçüde değiştiğinden, sadece Batı Avrupa geleneği ile sınırlanmaya çalışılsa bile, bunu yapmak hem kolay olmayacak hem de ana tartışma konusunun ekseninin dışına çıkılmasına neden olacaktır. Fakat yine de genel hatlarıyla belirtmek, Oakeshott'ı politik olarak hangi çerçevede analiz edebileceğimizin ip uçlarını verebilecektir.

4.1. Liberal Ve Muhafazakâr Gelenek

Siyasal, sosyal ve ekonomik bir sistem olarak, bireyi ve onun özgürlüğünü doktrinlerinin merkezine alan liberalizmin tarihsel ve felsefi kökenlerini XVII. yy'a kadar götürebilmek mümkündür. Bireye ve onun aklına olan mutlak inançla birlikte bireyin her anlamda ve her alanda özgürlüğünü temel alan liberalizmin en önemli kaynağı rasyonalizm ve rasyonel aklın mükemmelliğe ulaşma çabasıdır. Çünkü bu modern düşünce sisteminin merkezinde hakikate götürecektek tek ve yanılmaz araç olarak 'akıl' yer almaktadır. Bu akıl aracılığıyla da birey artık otonom bir varlık olarak kendisini gerçekleştirebilecek ve bir ilerleme kaydederek yeni bir toplum inşasında bulunabilecektir. Bu süreç içerisinde kuşkusuz en önemli ideal özgürlüktür. Çünkü özgürlük bireysel bir olgudur. Bu doğrultuda iktidar, bireyin özgürlüğünü kazanmasını ve kendini gerçekleştirmesi önündeki engelleri kaldıran bir araç olarak tanımlanmaktadır. Bu klasik liberal değerleri XVII. yy. düşünürü John Locke'ta görmemiz mümkündür.

Devletin amacının özgürlüğü güvence altına almak olduğunu, devletin kaynağının ve meşruiyetinin toplum sözleşmesinde aranması gerektiğini, iktidarın bireysel kabulü amaçlamak zorunda olduğunu belirten görüşleriyle Locke liberalizmin öncüsü olarak kabul edilir (Çetin 2001: 220). Liberal değerleri savunanlar arasında, bireysel özgürlük algısını belirlemek ve alanını arttırmak adına farklı eğilimler zaman içerisinde ortaya çıkmıştır. İlk olarak, insan doğası gereği hiyerarşik olarak aralarında eşitsiz bir ilişkiden ziyade, 'akıl' potansiyeli içerisinde eşit bir değere sahip olduğundan, politik alana özgü özgürlüklerini belirleme ve tercih etme potansiyeline sahiptir. İkinci eğilim, daha fazla özgürlüğün daha büyük bir ilerlemeye yol açacağını savunarak, aklın ve iradenin serbest kullanımının yol açacağı faydalı etkileri vurgulama eğiliminde olan pragmatistlerden oluşmaktadır. Üçüncüsü ise, ilerleme ile ilgili iddianın, çoğu kez, yalnızca bir ulus devletin hükümetin refah ve özgürlüğünü sağlayabileceği, böylece liberallere politik alanda belirli bir normatif amaç sağlayacağı görüşü ile bağlantılı olmuştur. Dördüncü olarak, liberaller, bunun toplumun bütününün refahına yardımcı olacağı temelinde, bireylerin, iktidarın düzenlemeleri ve monopollerin 'sözde' kısıtlamaları altında çalışmak yerine, ekonomik özgürlüğe sahip olmalarının önemini vurgulama eğilimi

göstermiştir. Aynı zamanda son olarak mülkiyet hakları ve mülkiyet üzerindeki düzenlemelere son derece saygı gösterilmesi gerekliliğini vurgulanmıştır (Neill 2010: 101). Fakat genel olarak liberal düşüncenin temel ilkelerinin ne olduğu konusunda birçok görüş bulunmaktadır. Sabine liberalizmin üç temel ilkesinden bahseder; sınırlı devlet, serbest girişim ve en geniş ve sözleşmelerle yapılan düzenlemeler. İki temel önermesi olarak da bütün kolektivist girişimlere karşı bireycilik, bireyler arasındaki ilişkilerin ahlakilik ölçütünü belirtir (Sabine 1973: 103-105). Popper, açık toplum olarak tanımladığı liberalizmde en temel ilkeler olarak devletin görev ve maksadının yurttaşların özgürlüklerini korumak olması gerektiği, köleliğe değil özgürlüğe, organik toplumsal yapıya değil soyut topluma, zorunlu görevlere ve iş bölümüne değil gönüllü birliktelik ve iş birliğine dayanan bir toplum olması gerekliliğini belirtir. (Popper 1967: 186). Liberallerin özgürlük üzerine bu hassasiyetleri, siyasal yapının temel düzeni ve güvenliğini inşa etmek için değil, aynı zamanda bireylerin devlet yapısı içerisinde özgür iradeleriyle kendilerini gerçekleştirmelerini de sağlama amacını taşımaktadır.

Liberallerin bu argümanlara geniş anlamda bir bağlılığı paylaşmış olsalar dahi XIX. yüzyılda bile bu ilkelerin her birine eşit ağırlık vermemişlerdir. Dolayısıyla, ilk liberalleri en az üç ayrı gruba ayırmak mümkündür (Neill 2010: 102). İlkini, bireysel özgürlüğün korunmasının en iyi yolunun, diğerlerinden, özellikle de iktidardan gelen müdahaleyi sınırlamak olduğunun açık olduğunu kabul eden ve bireylerin hem ekonomik hem de politik alanda mümkün olan en fazla özgürlüğe sahip olması gerektiğini savunan grup oluşturmaktadır. Bu grup, bireyin aldığı zevki arttırdığı için daha fazla özgürlüğü destekleyen Jeremy Bentham gibi faydacılar ve bunu, bireylerin hem ahlaki olarak hem de estetik olarak kişiliklerini tam anlamıyla geliştirmek için tek yol olduğu için destekleyen Wilhelm von Humbolt ve John Stuart Mill gibi daha romantik düşünürlerdir (Bentham 1983: 196; Humboldt 1993: 108). Diğer liberaller, Benjamin Constant ve Alexis de Tocqueville gibi devlet müdahalesine karşı yalnızca hakları arttırmanın gerçek özgürlüğü garantilemek için yeterli olduğuna daha az inananlardır. Bunun nedeni ise, daha ticari bir toplumun doğuşu sonucunda geleneksel politik ve ekonomik kurumların yok oluşunun devletin gücünün zorunlu olarak büyüyeceği vurgulamalarından kaynaklanmaktadır (Neill 2010: 102). Constant, basında, dinde, ekonomide,

mülkiyette kısaca her şeyde azami özgürlüğü savunmuş liberalizm ile doğrudan katılımı birleştirmeye çalışmıştır. Tocqueville de liberalizm ile demokrasiyi özdeşleştirip birbirinin olmazsa olmaz şartı olarak göstermiş, tarihin amacının özgürlük ve eşitliği gerçekleştirmek olduğunu savunarak liberalizmin günümüzde anlaşılan temel ilkelerinin belirginleşmesine katkıda bulunmuştur (Çetin 2001: 220). Artık vatandaşların modern sosyo-politik bir yapı içerisinde haklarını korumak için itiraz edebileceği başka organların olmadığı düşüncesi yer almaktadır. Bu düşünürler, vatandaşların hemen hemen kaçınılmaz olarak devlete döneceklerine inanmakta ve bireysel özgürlüğü güvenceye almanın tek yolunun bir çeşit federalizmi benimseyerek devletin gücünün sınırlanması gerektiğine inanmaktadırlar. Son olarak, 'İngiliz Whigleri' gibi diğer liberaller, bireylerin hükümet müdahalesine karşı belirli hakları olması önemli olduğu halde, yine de sadece ulus devlet bağlamında gerçek özgürlüğe kavuşabileceklerini savunanlardan oluşmaktadır. Bu düşünce belli oranda Constant ve de Tocqueville'i andırmaktadır. Burada, özgürlüğün yalnızca bireylerin kendi hayat planlamalarının peşinde koşmalarının kısıtlanmasına karşı özgürlüğe sahip olmaları gerektiği vurgulanmaktadır (Neill 2010: 102).

Tüm bu XIX. yüzyıl düşünürleri bireysel özgürlüklerin artmasını desteklemiş olsalar dahi pratik alanda özgürlüğün nasıl daha etkin yer alması gerektiği konusunda birtakım anlaşmazlıklara sahiptirler. Özgürlük konusundaki bu anlaşmazlıklar önceki türlerle ilgili olsa da farklı liberalizm türlerinin gelişmesine yol açmıştır. İlk olarak, giderek sanayileşmiş bir topluma karşı, sosyo-ekonomik baskılar daha fazla özgürlük tehdidi oluşturmasından dolayı, L. J. Hobhouse ve J.A. Hobson gibi yeni liberal düşünürler, liberallerin ekonomiye karşı geleneksel devlet müdahalesi şüphesinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar (Neill 2010: 103). Bu 'sosyal liberalizm' olarak adlandırabilecek olan yeni yaklaşımda bireysel özgürlük ve negatif devlet üzerindeki vurgu yerini toplumsal özgürlük ve sosyo ekonomik hayatta daha aktif devlet anlayışına bırakmış, devletin rol ve işlevleri kolektivist temelde yeniden tanımlanmaya başlamıştır (Erdoğan 1998: 11-13). Bununla beraber devletin, (devlet destekli kütüphaneler ve müzeler, hastaneler ve toplu taşıma desteği dahil) çok daha fazla kamu hizmeti sunması gerektiğini ve bunun sağlanmadığı takdirde gerçekten özgür olunamayacağından düşündüklerinden dolayı yeni

liberaller, bireylerin çalışma hakkını garantiye almak için ekonomiye müdahale etmesi gerektiğini savunmuşlardır (Hobhouse 1911: 163). Bu düşünürler, bireysel özgürlük ve serbest ticaret gibi temel liberal ilkeleri desteklemeye devam etseler de devletin daha geniş bir rol üstlenmesini önermişlerdir. Max Weber gibi farklı liberal düşünürler ise sosyo-ekonomik zorlukların devlet müdahalesini arttırarak çözülemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Çünkü bu sosyo-ekonomik sıkıntılar geçici problemler olmamakla birlikte modernliğin doğası ve yapısı gereği normal karşılanması gereken durumlardır. Weber, Constant ve Tocqueville gibi daha önceki düşünürlerin endişelerini yeniden dile getirerek, endüstrilemiş bir toplumun yıkıcı etkileri hakkında uyarıda bulunmuştur. Bu yüzden Weber, yeni liberallerin, bireylerin toplumdaki özgürlüklerini arttırmak için devlet müdahalesinin kullanılabilmesi hakkındaki duruşlarını şüpheli bulmaktadır. Weber, oy hakkını arttırmak, hukukun üstünlüğünü desteklemek, parlamentonun yürütmeye karşı haklarını arttırmak ve modernizm öncesi geleneklere dönüşü reddedip klasik liberal ilkeleri destekleyerek bürokrasinin etkinliğini azaltıp aynı zamanda bireyin özgürlüğünü arttırmak (Weber 1994: 222) adına farklı bir yorum ortaya koymaktadır. Liberalizm, toplumu birey üzerinden anlamlandırdığından bürokrasiyi de birey ve devlet bağlamına oturtmaktadır. Bu nedenle bürokrasi, devletin bireylere olan müdahalesi ve bireylerin özgürlük alanına olan temasıyla incelenmektedir. Weberci anlayış ise toplumu kurumlar dolayısıyla incelemekte olduğundan, bürokrasiyi de kurumsal özellikleri ve toplumsal kurumlarla olan ilişkisine göre tarif etmektedir (Aydın 2017: 1003).

Modernizmin ortaya çıkardığı çoğulculuğun meydana getirdiği çatışma, XX. yüzyıl liberallerinin de sorunlu buldukları bir alan haline dönüşmüştür. Bununla başa çıkmak için iki farklı tepki ve eğilim gelişmiştir. Bunlardan birincisi, Hayek ve 'Soğuk Savaş liberalleri' gibi düşünürlerin öne sürdüğü 'Liberter' tepkidir. Liberteriyenler genellikle kendi görüşlerini zorlamaya ve saldırganlığa karşı veya insanları yapmayı seçmedikleri şeyi yapmaya zorlamaya karşı bir moral emir olarak tasvir eder. Liberteriyenler açıkça bireysel ve mülkiyetle ilgili hakların ve sözleşmeli anlaşmaların zorla uygulanmasını onaylar. Bu tür bir zorlama ihtiyacı bir minimum devlet için liberteriyen tezlerin temelini sağlar (Freeman 2011: 18). Bu düşünürler, Weber'in modernite içinde aklın kullanımıyla farklı değerleri birbirleriyle

bağdaştırmanın asla mümkün olamayacağı fikrini kabul etmişlerdir. Aynı zamanda vatandaşların kendi amaçlarının peşinde koşmak için maksimum oranda bireysel özgürlüğe sahip olmaları gerekliliği üzerinde durmuşlardır (Neill 2010: 104). Hayek'in toplumsal ve siyasal kuramı, sınırlı devlet ve özgürlük zemini üzerinden kurgulanmaktadır. Onun özgürlük anlayışı negatif özgürlüktür ve özgürlüğe karşı her türlü müdahaleye karşıdır. Bu anlamıyla klasik liberalizmin özgürlük anlayışına sadık kalmıştır. Hayek'in siyasal kuramının ya da siyasal liberalizm anlayışının özü özgürlüğü koruma merkezlidir. Hayek'in bilgi teorisinin yetersizliği üzerine yaptığı vurgu ve antirasyonalist metodolojisi, kendiliğinden doğan düzen anlayışında yaptığı vurguların amacı hep özgürlüğü korumaya yönelik bir mücadeledir (Safi 2018: 1789). John Rawls ise insanları, toplumdaki pozisyonlarını bilmeden önce, kendilerini bir 'cahillik peçesi'nin arkasında hayal etmeye davet ederek hem bireysel özgürlük hem de eşitliğin önemli bir ölçüsünü destekleyecekleri sonucuna varılabileceğini savunmuştur (Rawls 1971: 5). Bireylerin eşit olmayan yeteneklerinin ve performanslarının mülkiyetin belli ölçüde eşitsiz dağılımına yol açması, tüm katılanlar açısından tümüyle avantajlı olduğu kabul edilirken merkezde bireysel özgürlüğün, politik eşitliğin ve aynı şekilde ekonomik fırsat eşitliğinin garanti edilmesi bulunmaktadır. Böylece, Rawls en az avantajlı olanlar lehine belli ölçüde bir yeniden dağılımın kaçınılmaz olduğu liberal demokratik bir sosyal devlet teorisi sunmaktadır (Tosun 2010:92). Kısaca XX. yüzyıl liberalleri modern çoğulculuk sorununun üstesinden gelmeyi amaçlamaktadırlar.

XVIII. yüzyılda gerçekleşen sosyal ve ekonomik değişimlere tepki olarak ortaya çıkan, özellikle Fransız Devrimi'nin yarattığı sosyopolitik değişimlere karşı olan muhafazakârlılık, başlangıçta çeşitli Aydınlanma düşüncesinin varsayımlarına cephe almıştır. Bunlar, genel itibarıyla, bireylerin akıl yürütme gücünün az ya da eşit olduğu iddiası, şüpheli tavırları ve geleneksel kurumlara yönelik özelemleridir. Özü itibarıyla mevcut hukuki durumun muhafazası (status quo) anlamındaki bu düşünce, toplumsal ve siyasal alandaki radikal reformların deformasyona yol açabileceği endişesinden dolayı 'şüpheli' tavırlarıyla ön plana çıkmaktadır. Liberalizmin birey anlayışına karşı toplum merkezli doktrinlerinin kökeni Edmund Burke'te görülmektedir. Burke, toplumların organik olarak örgütlenmesini ve geleneğe bağlı kalması gerektiğini vurgulayarak, modernite sonrası bilinçli bir şekilde toplumsal

tasarım girişimlerinin başarısızlığı üzerine yoğunlaşmaktadır (Burke 1826: 155). Muhafazakâr düşünce içerisinde Burke ile beraber Joseph de Maistre'de 'değişim' üzerine olan görüşleriyle farklılık göstermektedir. Burke, muhafaza etmek adına bir değişim anlayışını kabul ederken, Maistre ise her türlü değişimi reddetmektedir.

Muhafazakarlık, liberalizm gibi, endüstrileşme ve çoğulculuk tartışmalarının karşısında çok farklı varyasyonlar ortaya koymamasına rağmen kimi muhafazakâr düşünürler radikal tepkiler vererek, bu sorunların çözümü için yalnızca liberal argümanları değil, moderniteyi bir bütün olarak reddetme yoluna gitmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin, Thomas Carlyle endüstrileşme ve temsili hükümet aleyhinde olarak, 'Kahramanlar ve Kahramanlara Tapma' ve 'Sonraki-Gün Risaleleri' gibi eserlerinde dinin, otoritenin ve despotizmin erdemlerini desteklemeyi amaçlamıştır (Neill 2010: 107). Friedrich Nietzsche ise yalnızca modern sosyal ve politik düzenlemeleri değil, aynı zamanda Batılı geleneğinin kendisini, Hristiyan normlarına uyumunu sağlama konusunda eleştirmiş ve bu normların, insanlığın kaçınılmaz olarak olası kahraman doğasını ifade etme becerisini zayıflattığını (Nietzsche 1994: 29) iddia ederek Carlyle'in bir adım ötesine geçmiştir.

Muhafazakarlığın reaksiyonları özellikle iki temel prensibi desteklemek üzerine odaklanmaktadır. Öncelikle muhafazakârlar, devletin birey üzerinde üstünlüğe sahip olduğunu vurgulayarak bireylerin ulusal bütünlük bağlamında devlete sadık olmaları gerektiğini savunmuşlardır. XIX. yüzyılın sonunda, bu argümanlar, Benjamin Kidd ve Heinrich von Treitschke'nin çalışmalarında, sosyal Darvenciliğin entelektüel popülaritesi tarafından desteklenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bile, sosyal Darvencilik popülaritesini yitirdiğinde bu muhafazakârlar, sosyal dayanışmayı muhafaza etmek adına ekonomiye müdahale etme isteği ile birleştirdikleri halde ulus devletini önemini savunmaya devam etmişlerdir (Neill 2010: 107). Diğer muhafazakârlar ise, hükümet müdahalesinden bağımsız ticareti destekleyerek çoğunlukla serbestiyeti savunmuşlardır. Herbert Spencer gibi liberal düşünürleri, XIX. yüzyılın sonunda emperyalizm ve 'franchise' reformu gibi meseleler üzerinden kalan bazı farklılıklara rağmen, Lord Hugh Cecil gibi muhafazakarlardan ayırt etmek giderek zor hale gelmiştir. Bu muhafazakarlık türü, II. Dünya Savaşı sonrası daha müdahaleci bir devlete olan tepkiler ile 1970'lerdeki Keynesçi ekonominin başarısızlığıyla ivme kazandırmıştır (Neill 2010:

107). Margaret Thatcher'ın da geleneğe olan bağlılığı, milliyetçiliğe olan sempatisi, serbest piyasayı destekleme girişimlerinin bütünselliğine bakıldığında bu tür bir girişimi temsil ettiği görülebilmektedir.

Spencer gibi bir liberal ile Cecil gibi bir muhafazakarın zaman içerisinde birbirinden tamamen ayırıştırmanın ve koparmanın mümkün olmaması durumunu Oakeshott için de söylemek mümkündür. Oakeshott'ı muhafazakâr ve liberal yapan unsurların neler olduğunu tam ve spesifik olarak belirleyerek onu bir kategori içerisine yerleştirmek adına bir çalışma zor olmasından ziyade mümkün değildir. Çünkü günümüz dünyasında her ideolojik yapı da kendi içinde farklı potansiyeller barındırmaktadır. Buna ek olarak, bir politik düşünürün ideolojik ilişkisini tanımlamak, belirli bir politik değeri savunmasını gözlemleyerek mümkün değildir. Çünkü belirli bir normatif amaç, örneğin, 'özel mülkiyet'in önemini savunmak, birden fazla ideolojinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Örneğin, muhafazakârların ekonomide devlet müdahalesini savunan liberal ve korumacılığa karşı çıkma dönemleri olsa da her ikisi de serbest piyasada destekleyici olma eğilimindedir. Michael Freeden'in açıkça belirttiği gibi kritik nokta, belirli bir bileşenin ne olduğu, ideoloji içindeki diğer bileşenlerle ilişkisinin ne olduğudur. Bir liberal, edindiği diğer amaçlar ne olursa olsun, artan bireysel özgürlük ile mutlak olarak ilgilenmelidir (Freeden 1996: 84). Bir muhafazakâr, özgürlüğü savunmayı önemli bir amaç olarak ele alsa da en azından bunu, tartışmalı olarak gelenek veya ulus devlet gibi diğer hedeflerden daha az önemli saymalıdır. Yine de bu önermeye rağmen, pratikte 'liberalizm' ve 'muhafazakarlık' arasındaki sınırın nerede başlamasının gerektiğini belirlemek, kolay olmaktan çok uzak olması nedeniyle, hala tartışmalıdır. Oakeshott'ın düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda onu konumlandırma/ma sorunuyla karşı karşıya kalınmaktadır.

4.2. Michael Oakeshott: Ne Liberal Ne Muhafazakâr

Düşünce tarihindeki 'liberal' kavramını devletin, bireysel bilinç veya arzunun hakimiyetine girmesi ve bundan kaynaklanmasıyla oluştuğunu (Coast 1985: 773) belirtmek mümkün görünmektedir. Oakeshott'ın düşüncesinde böyle bir görüş bulunmaktadır. Oakeshott'ı bireyin özgürlüğüne olan inancı ve onun bilinç düzeyine

olan saygısı nedeniyle bir liberal olarak ele almak ve sınıflandırmak olası görünmektedir. Fakat kendisi aynı zamanda liberalizmin kesin karakterini belirsiz bırakmakla beraber kimi ilkelerini de sert bir şekilde eleştirmekte ve reddetmektedir.

Devletin oluşum süreci Oakeshott'ın düşüncesinde yer alan daha spesifik bir gelenek fikrinin ilişkisiyle çözüme kavuşmaktadır. Ahlaki çoğulculuğun felsefik olarak aşılamayacağı kabulü ve hükümet kurumlarının bireysel özgürlüğü en üst seviyeye çıkarması gerekliliği düşüncesiyle, Oakeshott'ı bir ölçüde Hayek'e benzeyen bir liberter olarak sınıflandırılabilmesinin öne sürülmesi adına bir argüman da söz konusudur. Bu nedenle, kimi yorumcular, Oakeshott'ın çalışmalarını bu şekilde analiz etmeye çalışmaktadır. Bu görüşle ilgili hata; Hayek ve birçok liberterin aksine, Oakeshott'ın devletin amacının ekonomik verimliliği arttırmak olduğu görüşünü, spesifik olarak reddetmesidir. Çünkü, 'sivil birlikteliğin' savaş durumu gibi olağanüstü dönemler dışında bir kolektif amacının olmaması gerekmektedir (Neill 2010: 109). Franco gibi Oakeshott'ı liberal olarak ele alan yorumcular, bu durumun gerçekte bir zayıflık olmadığını, aksine liberal olarak değerlendirilmesi hususunda bir önemli bir unsur olması nedeniyle Oakeshott'ın liberal bir düşünür olarak statüsünü teyit ettiğini savunmuşlardır. Çünkü gerçekte yaptığı şey, yabancı bir element ile liberal geleneğini 'temizlemektir'. Bunun sonucu olarak da liberal gelenek üzerine yeni bir tutarlılık oluşturmaktadır (Franco 1990: 159-160). Franco'ya göre, ekonomik üretkenlik veya sosyo-ekonomik eşitliğin (Yeni Liberaller gibi) ya da ilerleme olasılığının (XIX. yüzyıl liberalleri gibi) peşinden gitme ile liberalizmi bir araya getirmekten ziyade, Oakeshott'ın yaptığı şey, en azından XX. yüzyılda evrimleştiği gibi, liberalizmin çekirdeğine yoğunlaşmaktır: Bireylerin birbirinden gerçekten farklı olduklarını kabul ederek, buna hitap eden yasalara sahip bir devlet sağlamak ve bireylerin özel mülkiyetlerini ve serbest piyasayı desteklemek için mekanizmaları ortaya çıkarmaktır ki böylece bireyselliklerini doğru bir şekilde ifade edebileceklerdir (Franco 1990: 231). Buna ek olarak, Efraim Podoksik gibi diğer Oakeshott yorumcularının vurguladığı üzere, kendiliğinden 'ilerleme' gibi genel bir inanış olmadığı halde Hayek ve Soğuk Savaş liberallerinden farklı olarak Oakeshott, vatandaşların moderniteye düzgün şekilde adapte olma becerileri var ise bireyselliklerinden zevk alabileceklerini düşünmektedir (Podoksik 2003: 166-168). Podoksik için Oakeshott'ın düşüncesinin bu varoluşçu yönü, duruşunun 'romantik

liberal' tarafının kanıtı olarak görülebilmektedir. Bu yüzden Podoksik, Oakeshott'ın ne tür bir liberal olarak sınıflandırılması gerekliliği hususunda farklı liberalizm algıları üzerine yoğunlaşmıştır.

Podoksik, Oakeshott'ın politik düşüncesindeki gerilimin liberalizmin, 'Whig'⁶ ve 'Romantik' olarak adlandırılabilir, iki geleneğinden kaynaklandığını öne sürmektedir. Bu iki gelenek, ortak birçok özelliği paylaşmakla beraber birkaç temel noktada farklılık göstermektedir. Genellikle Oakeshott'ın muhafazakarlığı ve liberalizmi arasındaki gerilim olarak algılanan ikililiğin onun liberalizminin yazılarındaki vurgunun 'Whig' ve 'Romantik' unsuru arasındaki yön değişiminden kaynaklandığını öne sürmektedir (Podoksik 2003: 159). Oakeshott çalışmaları boyunca 'liberal' terimine doğrudan bir atıfta bulunmamıştır. Özellikle erken dönem yazılarında, liberalizmi nadiren de olsa olumsuz anlamda dahi kullanmıştır. Örneğin, liberalizmi, 'ham ve negatif bir bireycilik (Oakeshott 1939: xvii) ile ilişkisi yönünden veya rasyonalizm ve bilimciliğin en tamamlanmış ifadesi olması açısından eleştirmiştir (Oakeshott 1991: 100).

'Whig' ve 'Romantik' liberalizm olarak adlandırılan, Kıta Avrupası içerisindeki eğilimler Oakeshott'ın liberalizm üzerindeki gerilimleri yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu ayrım Podoksik'e göre Oakeshott'ın bireyciliğe olan bakış açısından kaynaklanmaktadır (Podoksik 2003: 161). Oakeshott, Locke üzerine olan denemesinde (1932) iki tür bireycilik arasında ayrım yapmaktadır: İlki mirasını, 'Püritanizm aracılığıyla aşırılığının ve etkisinin azaldığı XVIII. yüzyılın Whigcilik anlayışı ve XIV. yüzyıl liberalizmini etkileyen birey anlayışıdır:

Locke hakikate, ilerlemeye, özgürlüğe, uzlaşmaya, istikrara inanıyordu ve ana eğilimi ölçülülüğe yönelikti. Liberalizmi, muhafazakarlığın kendisinden daha muhafazakardı. Bu liberalizm kendi sınırlarından emindi, aşırılıklardan korkardı, saygınlığın paralize edici elini tehlikeli veya devrimsel olan her şey üzerine koyardı. Diğer, liberalizmi kendi saygınlığından kurtarabilecek radikal, Epikürcü bir bireyciliktir (Oakeshott 1932:73).

Oakeshott, 'Whig' liberalizmini Locke'a atfeder. Oakeshott için önemli olan nokta, Whig liberalizminin ağırlıklı olarak bir kıta Avrupası olgusu olmasıdır.

⁶ Whig, XVIII. ve XIX. yüzyılın başlarında varlığını sürdürmüş ve parlamentonun güçlü olması düşüncesini destekleyip krallığın gücünü sınırlandırmak istemiş olan, daha sonra da Liberal Parti adını alan Whig Partisi üyelerine verilen addır (Gray 2003:140).

Liberalizm, özellikle tarihsel anlamında, XIX. yüzyılda Fransa, Prusya, İspanya ve İtalya gibi önemli Avrupa ülkelerinde gelişen politik ideolojidir. Açık temel prensibi, özgürlük fikri ve özgürlüğü ön planda tutmaktır (Armstrong 1992: 1). Bu düşünce Avrupalı liberallerin politik kimliğini oluşturmaktadır. Fakat özgürlük, bu düşünürlerce, soyut bir ideal olarak değil, ‘özgür’ olarak algılanan iki toplumun fiili pratiği olarak anlaşılır: Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri. Avrupa liberalizminin açık amacı, İngiliz ya da Amerikalılara benzer yeni politik kurumları uygulamaktır. Başka bir deyişle, Avrupa liberalizmi başarılı ‘Whig’ politikası olarak algılanan şeye yönelik reformu savunmuştur. İngiliz XVIII. yüzyıl Whigçiliği, liberalizmin kendisi değildir. Çünkü ana politik ilkesi olarak özgürlük sahibi olma bilincinden yoksundur. XVIII. yüzyılın İngiliz politik gözlemcileri, genellikle Whig politik kurumunun tek ve en önemli özelliği olarak özgürlüğü vurgulamamaktadırlar (Browning 1982: 201-206).

Avrupalı bir liberal için, Britanya ve Amerika, özgürlüğün nasıl devrimin korkuları olmadan elde edilebileceğinin, bir hukuk sisteminin ve politik bir geleneğin özgür bir toplumun istikrarına nasıl katkıda bulunabileceğinin örneklerini oluşturmaktadır. Bu liberalizmin ana kaygısı, özgürlüğün yaşayan bir geleneğe nasıl dönüşeceği olgusudur (Ruggiero 1927: 13). Bu nedenle, gerçekte liberal olan bir partinin sadece Britanya ve Amerika’da ortaya çıkması muhtemel değildir. Çünkü Whig liberalizmi Britanya ve Amerika’yı, Avrupa’daki liberal partilerin kendilerine model aldıkları liberal toplumlar olarak görmekte dirler (Hartz 1955: 123). Avrupa’nın liberalizm algısı çoğunlukla mevcut İngiliz (veya Amerikan) politik kurumlarına atıfta bulunmaktadır. Ana uğraşısı, serbest piyasa ile değil, anayasacılık, güçler dengesi, hukukun üstünlüğü ve temel sivil ve politik özgürlüklerle ilgilidir. Böyle bir liberal algı için tercih edilen rejim, anayasal monarşi, kabine hükümeti ve temel sivil özgürlüğe saygıya dayanmaktadır (Langewiesche 2000: 14-16). Bu Liberalizm, Jakobenezme karşı kuşkucu, din ve ahlak konusunda ise orta derecede muhafazakardır. Laik bir gündem peşinde olmak yerine, özgür politik düzen ile dini uzlaştırmaya çalışmakta ve genellikle Protestanlığın özgürlüğe Katoliklikten daha fazla elverişli olduğunu düşünmektedir (Armstrong 1992: 93-100). Aynı zamanda, politik özgürlüğün temeli olarak güçlü bir ahlaki yapının varlığının önemini

vurgulama eğilimindedirler (Smith 1988: 18). Avrupalı liberaller ise kendi aralarında dine gösterdikleri saygının derecesine göre farklılık göstermektedirler.

Podoksik açısından, Oakeshott'ın liberalizmini, bu geleneğin bir parçası olarak anlamak mümkündür. Montesquieu, Tocqueville gibi kendisini yakın hissettiği politik düşünürler, doğrudan Whig liberalizminin varyasyonlarıyla ilişkilidir. Oakeshott'ı Whig liberallerine yakınlaştıran şey, özgürlük kategorisinde görülen İngiliz politik deneyimlerine verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Fakat onun düşüncesini, İngiliz parti politikasına indirgemek mümkün değildir. Çünkü onun için önemli olan, toplumundaki politik uzlaşmadır (Podoksik 2003: 162-164). Bu yüzden XX. yüzyılda bu uzlaşmanın tehdit edilmesinin sorumluluğunu tarafların kolektivist politikaları üstlenmelidir. Bu nedenle özgürlük, Oakeshott için bir İngiliz deneyimdir:

Özgürlük bir Rus veya bir Türk için sadece bir soyutlamadır. İngiliz özgürlüğü, ifadesini, özel mülkiyet, ifade özgürlüğü veya parlamenter hükümet gibi anayasasının herhangi bir özelliğinde değil, tüm bu özgürlüklerin altını çizen ilke olarak, toplumumuzun ezici iktidar yoğunluklarından yoksun olmasında bulur. Bu iktidar dağılımı, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki otorite yayılımında, iktidarın toplumdaki ve anayasada devletin gücünü sınırlayan çok sayıda çıkar arasında dağılmasında bulunur. Böyle bir toplumda hükümetin yöntemi, vatandaşların kendi hükümetimizin gücünden duydukları korkuyu ortadan kaldıran hukukun üstünlüğüdür. Örgütlenme özgürlüğü ve özel mülkiyet özgürlüğünün özellikle önemli olduğu birçok özgürlük türünü korur (Oakeshott 1991: 387-391).

Oakeshott için özgürlüğün iki düşmanı vardır. İlki, planlı bir toplum inşa etme girişimi sonucundaki üniter bir birliği gerçekleştirme adına mobilizasyonu sağlayan kolektivizmdir. Diğeri ve belki de Britanya için en tehlikeli olanı, sendikalizmdir ki Oakeshott bununla monopollerin iktidarını kastetmektedir. Bunlar arasında, işçi sendikaları en güçlü ve en tehlikeli monopolleri oluşturmaktadır. Çünkü bunlar, diğerlerinden daha fazla, özel çıkarlarını toplumun bütünü üzerinde empoze etme yetisine sahiptirler (Oakeshott 1991: 400). Bu görüş, Whig liberalizminin tüm önemli varsayımlarını içerir. Özgürlük kavramı aracılığıyla İngiliz ve Amerikan toplumlarının kendine özgü karakteri üzerine bir yansımadır. Geçmiş, şimdiki ve gelecek arasındaki sürekliliğin önemi üzerine yapılan vurgu, 'özgürlükçü' duygu ile birleştirilmektedir (Podoksik 2003: 165). Temel kaygısı, sosyal gücün yoğunlaşmasını önleme konusundaki tipik Whig problemidir.

Oakeshott'ın kendisi, bu geleneğe ait yazarlar olarak Tocqueville, Burckhardt ve Acton'ı anar. Görüşleri, Anglo-Sakson sosyo-politik modeliyle özgürlüğe bağlılıklarını birleştiren ve böylece Whig liberalizm geleneğini izleyen Hayek, Popper ve Berlin gibi Soğuk Savaş liberallerininkilere benzemektedir (O'Sullivan 1999: 65). Oakeshott'ın duruşunun alışılmamışlığı, 'Whig' liberalizminin en açık sözlü düşünürlerinin genellikle kıta Avrupası politik geleneğinden geliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Hayek, Popper ve Berlin, kıta Anglofilleridir. Onlardan farklı olarak Oakeshott bir İngiliz düşünürdür ve bununla beraber liberalizmi Avrupalıdır ve spesifik olarak İngiliz değildir. Oakeshott'ın İngiliz milliyetçiliğine, bu nedenle, entelektüel bir dar görüşlülük eşlik etmez. Entelektüel perspektifi partizan değildir (Podoksik 2003: 165). Liberalizmi, öz farkındalık içinde bir pratik, kendi toplumunu hem içinden hem de dışından görme yetisi olarak özetlemek mümkündür.

Podoksik için Oakeshott'ın yazılarında, Whig liberalizminin yanı sıra, 'Romantik liberalizm' olarak adlandırılabilir ve daha radikal olarak atfedilebilecek bir eğilim de söz konusudur. Romantik unsur asla Avrupa liberalizmine hâkim olmasa da romantizm liberal düşünceye damgasını vurmuştur. (Podoksik 2003: 165). Romantizmin, insanın kendinin birey olarak bilincine vardığı sürece, evrene tabi oluşunu hisseder, görüşüyle liberalizmin bireyselliği özde aynıdır: Birey, kolektif kabuller uğruna feda edilmek yerine kendi ayakları ile başarmaktadır. Liberal felsefe de toplumsal iyiler/doğrular adına kurban edilmeyen, kendisine birtakım doğrular dikte edilmek yerine kendi doğrularını kendi çabalarıyla bulma yolundaki birey anlayışından yanadır. Her ikisinin de ortak özelliği kişisel iradeleriyle seçen, seçtiklerinden sorumlu olan, tasarlayan ve yaratan kişiler olmalarıdır (Öztürk 1997:106). Rosenblum'ın belirttiği gibi hem romantizm hem de liberalizm için ortak olan bazı unsurlar vardır. Bu, tutarlı bir romantik liberal dünya görüşünün inşa edilmesini mümkün kılar (Rosenblum 1997: 25). Özellikle Herder ve Humboldt gibi proto-Romantik düşünürler ya da Constant gibi önceki bir neslin Romantik yazarları için de geçerli olmaktadır. Bunlar, genellikle Aydınlanma'nın kültürel alanıyla bireyselliği bir araya getirmeye çalışmaktadırlar. Çeşitlilik, özgünlük ve kendiliğindenlik fikrini, bireysel kapasitelerin özgür ve uyumlu bir şekilde tatbikiyle elde edilen insani öz-gelişim idealini vurgulayarak beslemişlerdir.

Bu bireysel benlik gelişiminin evrensel olarak uygulanması gereken bir toplumsal ideal olarak algılanmaktadır. Asıl soru, bu kendiliğinden gerçekleşen bireyler arasındaki çatışmanın nasıl önleneceği sorunudur (Podoksik 2003: 166). Dolayısıyla, Humboldt, kendiliğindenlik ve toplumsallığın uzlaşmasının kamu faaliyeti ve savaş yoluyla gerçekleştirildiği, eski ideale dönüşün artık mümkün olmadığını kabul etmiştir. Modernite içerisinde bireysellik algısının gelişmesini sağlanmanın tek yolunun, özel alanın en geniş kapsamda genişletilmesi olduğunu düşünmektedirler. Böylece bir birey, diğerlerinin benzer gelişimini engellemeden kendi kapasitesini özgürce kullanabilecektir. Bu, tek görevi vatandaşlarının güvenliğini hukuk yoluyla sürdürmek olan minimalist hükümet tarafından sağlanmasıyla olacaktır (Humboldt 1993: 85). Oakeshott bu görüşten büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu görüşü en açık şekilde ‘On Being Conservative’ adlı makalesinde sunmaktadır.

Oakeshott ‘On Being Conservative’ makalesine, muhafazakâr bir eğilimin ne anlama geldiğinin analiziyle başlamaktadır. Ona göre, muhafazakâr eğilim, kullanılabilir olanı kullanma ve bundan zevk alma eğilimi üzerine yoğunlaşmaktadır. Şimdiki zamana, ona aşina olması nedeniyle bağlıdır. Muhafazakardır çünkü, geleceğin vadettiği şeyden değil, şimdiki zamanın sunduklarından zevk alınmaktadır. Doğası gereği muhafazakâr olan bazı faaliyetler vardır ki bunlar, arkadaşlık, muhabbet ve yurtseverlik (Oakeshott 1991: 170) gibi faaliyetlerdir. Genel davranış kalıpları ve sivil kuralları arasındaki ilişki, siyasetin muhafazakâr eğiliminin özüdür. Politikadaki muhafazakâr tutum, tutkulu insanlardan oluşan bir toplum için daha da uygundur. Bu, “kendi seçimlerimizi yapma eğilimi ve bunu yaparken mutluluğu bulmak” olan “insan koşullarının mevcut durumunun” kabulüyle başlar. Hükümet, vatandaşları “kendilerini, kendi seçimlerini yapma tercihlerini haklı çıkarma yükümlülüğü altında düşünmeyen yetişkinler” (Oakeshott 1991:189) olarak görmelidir. Hükümetin görevi, sadece yönetmek yani inanç ve faaliyet çeşitliliğinin arayışından kaynaklanan bazı çarpışmaların önlenmesi amacıyla tüm halk üzerinde genel yargı kurallarını uygulamaktır. Diğer bir deyişle, işlevi, barışı korumaktır. Bu görevde kullanılan araçlar, ahlaki doğru veya yanlış ile ilgili olmayan, yalnızca “birbirleriyle çarpışma eğilimlerine ilişkin” faaliyetlerle ilgili olan genel yasalardır (Oakeshott 1991: 192). Bu, liberal bir doktrindir. Hukuk alanını sadece bir çarpışmaya yol açacak eylemlerle sınırlandırarak, Oakeshott, sadece, Mill’in, büyük

ölçüde von Humbolt'a borçlu olan denemesi, 'Özgürlük Üzerine' tezini tekrarlamaktadır (Podoksik 2003: 168). Fakat tüm bu farklılıklara rağmen bu iki liberalizm türünün birbirine zıt olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

Whig ve Romantik liberalizmin politik düşünceleri çok benzerdir. Her ikisi de bireyselliği vurgulamakta, özgürlük ilkesini savunmakta ve hukukun üstünlüğü ile hükümet fikrini desteklemektedir. Bununla birlikte, bu iki çeşit liberalizm arasında örtük farklılıklar bulunmaktadır. En önemlisi birey, toplum ve devlete ilişkin yönelttikleri farklı bakış açılarıdır. Whig liberalizmi, modern hükümetin ve modern bireyin farklılıklarını tanımakta olup genellikle özgürlük üzerindeki etkilerine şüpheli yaklaşmaktadır. Ayrıca, bireyi tahakküm altına alan mutlak güce sahip devletin zorbalığını reddetmektedir. Bu nedenle toplumun bu tehdide karşı korunmasına yönelmektedir. Orta sınıfın ve bireyler arasındaki toplumsal bağların önemini ileri sürmekte ve hukukun üstünlüğünü toplum içindeki iktidarın dağıtımını işlevselliği yönünde değerlendirmektedir. Romantik liberaller ise, bireyselliğe daha açık bir yapıya sahiptirler. Bireysel özgürlük tehdidinin iki yönlü olduğunu, bunun hem toplumdan hem de iktidardan geldiğini kabul etmekte ve bu nedenle de modern devlet tarafından ara kurumların tahrip edilmesine karşı daha fazla hoşgörülü yaklaşmaktadırlar. Bu noktayı modern bireyin çeşitli sosyal kısıtlamalardan kurtuluşu şeklinde değerlendirmektedirler. Romantik liberaller için hukukun üstünlüğü önleyici bir rol üstlenmesinden ziyade fırsat veren bir rol oynamaktadır. Yani hukuk, iktidarın dağılımı için değil özgür bireyin gelişiminin önünü açan ve fırsat yaratan bir mekanizma görevi görmektedir. Whig liberalleri toplumu, güçlerin anayasal dağılımı ile ilgilenip bir bütün şeklinde vurgularken, Romantik liberaller modern toplumda önemli olanın bir anayasa değil, hükümet faaliyetinin niteliği olduğunu öne sürmektedirler. Devlet sosyal bir birim olmaktan ziyade, çok sayıda bağımsız bireyi yöneten bir sistemdir (Podoksik 2003:169-170). Devletin karakteri üzerine bu iki farklı bakış açısı Oakeshott'ın düşüncesinde bulunabilmektedir.

Oakeshott'ın erken dönem yazılarında, özellikle birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkileri incelediği 'A Discussion of Some Matters Preliminary to the Study of Political Philosophy' makalesinde idealist felsefesinin etkisini görmek mümkündür:

Bu yaşamda, kendileriyle birlikte gerçek ihtiyaçlarımıza ve arzularımıza cevap verecek yaşam koşullarını getiren bu hoş ve fayda veren davranış kurallarına tabi oluruz. Başka bir deyişle, politik yaşam ‘iyi bir yaşam sürmek’ isteği açısından anlaşılmalıdır. İyi yaşamı, arkadaşlıktan ziyade hükümete, ahlaki duyarlılıktan ziyade kanunda, din ve kültürden ziyade mülkiyet ve kuralda aramak bir hatadır. Çünkü toplum, ahlaki bir ilişkidir. Zihinlerin birleşimidir, dayanışması...duygu, fikir ve inanç dayanışmasıdır (Oakeshott 1925: 37-39). Nihai toplum, amacı iyi yaşam olan devlettir. Devlet, ‘kültürel bir birimdir’ ve ‘kültür’, bir devletin kendisinin önüne koyduğu amaçtır. Bu, devletin salt bir eylem birliğinden daha fazlasına sahip olduğu anlamına gelir. Ayrıca bir dereceye kadar amaç birliğine de sahip olmalıdır (Oakeshott 1925: 73-77).

Oakeshott ‘Rationalism in Politics’te, devletten kendine yeterli ahlaki ve kültürel bir birliktelik olarak bahsetmekte ve devlette bir ortaklık gören Burke’e atıfta bulunmaktadır. Bir birlik ne kadar ortak gelenek, hatıra ve amaca sahip ise o kadar gerçek bir birliktir, gerçek anlamıyla bir devlettir. Oakeshott, devleti “onu oluşturan bireylerin zihninin tümünü tatmin eden fiili bir topluluktaki bütünlük (Oakeshott 1991: 83) olarak tanımlamaktadır. Bu devlet görüşü, İngiliz idealistlerin görüşlerine uygundur. Çünkü idealist düşünce içerisinde devlet, “yalnızca yönetim aracı değil, aynı zamanda aile, sınıf, kilise gibi bütün sosyal organizmayı barındırmaktadır. Ayrıca idealistler topluluğun gerçek iradesi olan ve her bir bireyin gerçek iradesinin bir tezahürü olduğu ‘genel iradeyi’ kabul etmektedirler” (Boucher ve Vincent 2000: 11). Bu nedenden dolayı idealist felsefe içerisinde devlet, toplumun bir bütün olarak iyileştirilmesi ve mükemmelliğe ulaştırılması adına formüle edilen ve izlenilen birtakım ideallerden oluşmaktadır.

Oakeshott’ın idealist toplum ve devlet anlayışı onun hemen hemen ilk ve orta dönemde birçok yazısında göze çarpmaktadır. Fakat zaman içerisinde bu bütünsel bakış açısını terk etmiştir. Bireye, topluma ve devlete ilişkin teorilerine bir bütünsellik ve bir aradalık vurgusu ile başlamışken, zaman içerisinde özellikle de ‘On Human Conduct’ eserinde görüldüğü üzere, bireyselliği ve çoğulluğu teorilerinin odak noktası haline getirmiştir. Bununla beraber, ellili yılların başına kadar, politika ve toplumdan benzer ifadelerle bahsetmiş, politikayı somut bir faaliyet, toplumu geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında bir ortaklık olarak tarif etmiştir (Oakeshott 1991: 388). Devleti ne bir hükümet ne de çok sayıda insan olarak değil, toplumsal bir bütün olarak görmeye eğilimli olmuştur.

Oakeshott, teleolojik bir toplumsal gelişme fikrini reddetmektedir. Ona göre, “politik faaliyette, insanlar sınırsız ve dipsiz bir denizde yelken açar ne sığınmak için liman ne de çapa atmak için zemin; ne başlangıç yeri ne de atanmış varış yeri yoktur. Girişim, bir salma üzerinde ayakta kalmaktır” (Oakeshott 1991: 25). Burada Oakeshott, politik faaliyetlerin anlaşılmasında iki aşırı uç arasında ayırım yapar. Bunlardan biri, politikanın yalnızca deneyimsel bir faaliyet olduğu görüşüdür ki bununla Oakeshott yalnızca bir güç oyunu olarak anlaşılan, politikasız politikayı kasteder. İnsan faaliyetinde fikirlerin ve inançların rolünü göz ardı ederek, yalnızca çıkarlara ve himayeye odaklanmaya çalışır. Oakeshott’a göre böyle bir politika anlayışı imkansızdır. Diğer görüş, politikanın bazı genel prensipleri hayata geçirme teşebbüsünden kaynaklanan ideolojik bir faaliyet olduğudur. Ona göre, ideolojik bir proje olarak politika bir yanılısamadır, bazı soyut ilkelere vurgu yapmakta ve toplumun bir bütün olarak karakteri açısından politik değişimleri kavramamızı engellemektedir. Oakeshott, bu iki uç noktaya cevaben, politikanın “ne anlık arzularından ne de genel ilkelerden değil, mevcut davranış geleneklerinden” (Oakeshott 1991: 24) oluşan bir faaliyet olarak görülmesini önermektedir. Bu görüş, politikanın, belirli bir toplumun geleneğinin üstü kapalı bir söylemi olarak algılanmasıdır. Politikayı bir güç oyunu açısından veya ideolojik bir proje olarak görmek yerine Oakeshott, toplumun adetleri, vatandaşlarının karakteri ve alışkanlıkları ve bunların kendilerinin kendi anlayışlarının bir işlevi (Podoksik 2003: 172-173) olarak algılanması gerektiğini önermektedir.

Zaman içerisinde devleti özgür bireylerin ve hükümet arasındaki ilişkinin hukuk yoluyla oluştuğu ahlaki bir ilişki biçimi şeklinde ele almaya başlamıştır. Bu bakış açısı ‘On Human Conduct’ın merkezi tartışma konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla, modern çağın birey anlayışının karakteri hakkındaki ana fikri, çalışmasındaki vurgunun bütüncü toplum görüşünden, radikal bireysellik iddiasına doğru evrimleşmektedir. Podoksik, Oakeshott’ın bu eğiliminin ya da dönüşümünün aslında onun liberal bir yazar olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Yazılarındaki asıl gerilimlerin muhafazakarlık ve liberalizm arasındaki çatışmadan değil ‘Whig’ liberalizmi ve ‘Romantik’ liberalizm arasındaki geçişlerden kaynaklandığı iddia edilmektedir.

Oakeshott'ı liberal olarak yorumlama çabalarının yanı sıra onu, muhafazakâr olarak sınıflandırılabileceğini ön gören yorumlar da söz konusudur. Fakat Aydınlanma'nın etkilerini bir bütün olarak reddeden biri anlamında dahi onu 'muhafazakâr' olarak tanımlamak zordur. Çünkü 'Rationalism in Politics' gibi orta dönem denemelerinin birkaçı hariç, Oakeshott hem felsefik olarak hem de pratikte modernitenin destekleyicisi rolündedir. Buna ek olarak, 'Tower of Babel' makalesi Batılı geleneği bir bütün olarak reddetme konusundaki eğilimine rağmen, Oakeshott'ı hala Nietzsche veya Leo Strauss gibi 'muhafazakâr' olarak sınıflamak mümkün değildir. Çünkü genellikle geleneğin en iyi kısımlarını desteklemenin, 'On Human Conduct'taki terminolojisiyle bireyin kendisini 'ortaya koyma' ve 'kanuni düzenleme' algısı önemli bir rol oynamaktadır. Fakat daha önce verilen muhafazakâr ideolojinin betimlenmesi olarak, bu Oakeshott'ın aslında bir liberal olduğunu kabul etmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü, Avrupa Muhafazakarlığı'nın birçok biçimi gerçekte modernist ve dahası, liberallerin boşalttığı alanları doldurma konusunda yüksek oranda becerikli olmuşlardır (Neill 2010: 111). Fakat kimi düşünürler onun Aydınlanma, modernite ve rasyonalizm eleştirilerinden dolayı Carl Schmitt gibi önce çıkan modernite eleştirmenleri ile aynı yere dahi koyabilmektedir (Anderson 1992: 7). Bu noktada, Oakeshott'ın duruşunu liberal olmaktan ziyade muhafazakâr bir düşünür olarak ayıran unsurlar nelerdir?

Bununla ilgili iki temel neden söz konusudur. İlki onun aşına olunana ve geleneğe vermiş olduğu önemden kaynaklanmaktadır. Fakat gelenek vurgusu, Oakeshott için evrensel bir olgu olmasından ziyade, yerel bir olgudur. Bu II. Dünya Savaşı'nın deneyimleri nedeniyle, bir tür Avrupa birliğinin güçlü bir destekçisi olan ve milliyetçiliğe karşı olan Hayek ve Soğuk Savaş liberallerinin çoğu dahil olmak üzere liberal geleneğin yeni düşünürleriyle tezatlık içermektedir. İkincisi, her ne kadar liberal bir düşünür gibi Oakeshott, bireyselliğin değerini sürekli olarak desteklese de bireysel özgürlüğün liberal bir düşünürden daha farklı ele almaktadır. Özgür olmak Oakeshott için soyut bir ilkeye inanmaktan çok daha fazlasını içermektedir. Özgürlük, otoritenin dağılımının geçmiş, bugün ve gelecek arasında dağıldığı bir gelenek fikriyle bir aradallığı temsil etmektedir. Özgürlük gelenek tarafından miras alınan bir olgudur. Bir hakka sahip olmaktan ziyade, içerisinde toplumsallaşan gelenek ile bağlantısından dolayı değer kazanmaktadır.

Oakeshott'ın Podoksik'in iddia ettiği gibi, özgürlük, bireysellik ve hukukun üstünlüğü ile ilgili fikirleri destekleyen güçlü bir liberal duygu ortaya koymuş olduğu aşikardır. Bu düşünce iki farklı eğilimden oluşur: Daha muhafazakâr bir toplum odaklı Whig liberalizmi ve daha radikal bir bireyci Romantik liberalizm. Bunlar Oakeshott'ın bütün dönemlerdeki yazılarında bir arada bulunurlar (Podoksik 2003: 179). Podoksik, 1950'li yıllarda Oakeshott'ın özellikle de 'On Human Conduct' ile beraber daha çok Romantik liberalizme eğildiğini böylece onu bir liberal olarak ele almanın daha doğru olduğunu iddia etse dahi nihai olarak ve daha doğru varsayımın onun, liberal bir duruştan ziyade daha ılımlı muhafazakâr bir duruş sergilediğini iddia etmek daha doğru olacaktır.

Tüm bunlarla beraber yine birtakım argümanlar Oakeshott'ın pozisyonunu belirlemeye yardımcı olabilmektedir. Özellikle Oakeshott'ın Timothy Fuller tarafından düzenlenen 'The Politics Of Faith And The Politics of Scepticism' adlı çalışması bu noktada önemli bir yer işgal etmektedir. Makalesinde son birkaç yüzyıl boyunca Avrupa devletlerindeki politik faaliyetleri analiz etmekte ve her zaman kendine özgü dilinde 'tarzlar' olarak tanımladığı iki büyük eğilimin varlığını ortaya koymaktadır. Bunlar daha önce değinilen politik faaliyetteki iki çekim kutbudur. Bir kutup olarak 'şüphecilik politikası' Hume, Smith, Burke, Tocqueville ve Montaigne'nin fikirleri üzerinden anlaşılabilen (Oakeshott 1996: 101), 'inanç politikası' ise Bacon'ın fikirlerine, Fransız Devrimi'nin Ansiklopedistlerine ve XIV. yüzyılın sosyal reformcularına, günümüz sosyalizmine bağlanabilmektedir (Oakeshott 1996: 118). Burada Oakeshott'ın kaygısını anlamlandırabilmek ve onu konumlandırabilmek adına, kendisinin tercih ettiği politika tarzının düşünür grubuna dikkat çekmek önemlidir.

Oakeshott 'inanç doktrini'ni ifade ettiğinde, bir dizi entelektüel, politikacı ve nihayetinde politik kurumları bir araç olarak kullanarak rasyonel kapasiteleriyle dünyayı değiştirebileceklerine ikna olan bireylere atıfta bulunmaktadır. Buna yönelik eleştirisini "eğer durum böyle olsaydı, insanlar, insanlığın her şeye karar verebileceği bir tarihin itici gücü olarak merkezi bir rol üstlenebileceğini savunur" (Oakeshott 1996: 54) şeklinde dile getirmektedir. Karşı kutupta, 'şüphecilik politika'nın savunucuları ise 'inanç politikası'nın destekleyicilerinin hedeflerine ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünenlerdir. Şüphecilik politikası, bilişsel yeteneklerin

yetersizliğini kabul etmekte ve sonuç olarak yaratıcı bir güç benimseme potansiyelinin tehlikesine atıfta bulunmaktadır (Oakeshott 1996: 59). ‘İnanç politikası’, devletin aşırı şekilde abartılmasını, özel faaliyet alanlarının kamusal planlamasını ve bu dinamiklerle beraber bürokratik yayılımı beraberinde getirmektedir (Boques 2014: 26). Tüm bunlar ise onu ‘inanç politikası’na yönelik ‘şüphencilik politikası’ tarafında yer almasına neden olmaktadır. Oakeshott, çalışmalarının diğer temel nedenlerinin yanı sıra bazı muhafazakâr algılara ve kurumlara dayandığını asla reddetmemiştir. Çünkü, bu analizin yukarıda belirtildiği gibi, politikadaki şüpheli tarzı her zaman desteklemesi göstermektedir.

Oakeshott’ın özgürlük fikri de oldukça radikaldir. En özgün ifadesini, ortak bir amacı diğer ‘cives’ üyeleriyle paylaşmak zorunda olunmamasından ibarettir (Oakeshott 1975: 184). ‘Respublica’nın bireyleri, sivil özgürlüğün davranış geleneği gibi araçsal olmayan ve ahlaki olan bu ilke dışında bir şey paylaşmamaktadır. ‘Respublica’ kimsenin bu ilke dışında başka hiçbir şey paylaşmak zorunda olmadığından emin olmak için yeterli mekanizmalar üretmelidir. Oakeshott için kolektif seçim gibi bir unsur ‘respublica’nın mantığının dışındadır. Çünkü hiç kimse bir başkası için seçim yapamaz. Kolektif seçimin varlığı özgürlüğün son bulması anlamına gelmektedir (Oakeshott 1975: 119). Oakeshott, respublica önermesi kendi özgürlüklerini nasıl ortaya koyacaklarını bilmeyen bireyler için çok kritiktir. Onlar devletin büyük bir ‘universitas’ haline dönüşmesini, yani sorunlarını çözmek için önemli ortak amaçları tanımlamasını ve empoze etmesini isteyenlerden manque bireylerden oluşmaktadır (Boques 2014: 33). Oakeshott, bunların kendi kaderini tayin edemeyen insanlar olduğunu kaydetmektedir. Kendilerini kitlelerle bütünleştirmeye çalışmaktadırlar ve böylece bireysel olarak zayıflıklarını gizlemektedirler. Bu durum bir paradoksa neden olmaktadır. Çünkü Oakeshott için kendisini dahi yönetemeyen bir birey, başkalarının hayatlarını nasıl yöneteceklerine dair karar vermeye çalışmaktadır. Aslında, en karakteristik özellikleri, başkalarında sadece kendilerinin bir kopyasına izin verme eğiliminde olmalarıdır. Böylece kendi tercihinin acılarına veya zevklerine yer bırakmaz. Bunlar gerçek ‘cives’ değil anti-birey, bireysel manque veya kitle insanlardır.

Oakeshott için merkezi sorunun bir ‘respublica’nın neleri yapmaya hakkının olup olmadığıdır. Oakeshott, ‘societas’ın kesinlikle yapması gereken şeylerin

vatandaşlar arasında herhangi bir zorlamayı/baskıyı önlemek olduğunu defalarca belirtmiştir. Ahlaki/araçsal olmayan ana kurallar için gerekli özel koşul, sivil özgürlük, mülkiyet ve bireyler arasında örgütlenme hakkından oluşmaktadır (Oakeshott 1975: 155). Bu garantiler olmadan, kendi kaderini tayin etmek mümkün değildir. Bütün bu durumlarda, hükümet sadece hakem olma rolünü üstlenmektedir. Aynı zamanda Oakeshott, yardım kuruluşlarının (gerçek) özgürlüğün düşmanı olduğunu da belirtmektedir. Çünkü yardım kuruluşları hizmetkarlık görevi yaratmaktadır. Bu bir ‘kamusal üniversite’ karakteristiğidir. Her ne kadar bireyin sorumluluk eksikliğinin semptomlarını ağırlaştırırsa da özellikle ‘bireysel manque’yi memnun eden bir olgudur (Boques 2004: 36). Çünkü onun için bireyin kapasitesi, kuralların yükümlülüklerine bağlı olmasıyla arttırılmaz ya da azaltılmaz fakat güç aracılığıyla engellenebilir ya da hayır kurumlarının faydalarıyla etkisiz hale getirilebilmektedir. Bu düşüncesiyle yardım kuruluşlarının bireysel manque’nin varlığını pekiştirdiğini vurgulamaktadır.

Oakeshott’ın tüm bu ilkeleri, eleştirileri ve şüpheleri göz önünde bulundurulduğunda ne tam anlamıyla bir liberal ne de tam anlamıyla bir muhafazakar düşünür olduğunu söylememiz oldukça zordur. Fakat soyut evrensel ilkelere olan şüpheli tavrı, siyasi yapılandırıcılığa, sosyal ve anayasal mühendisliğe karşı keskin bir muhafazakâr eleştirinin varlığını ortaya koymakla birlikte, bireyselliğin değerini, bireysel sorumluluğu ve çoğulculuğa yaptığı atıflar ile devlet müdahalesini önemli ölçüde sınırlandırılması konusundaki kararlılığı, sosyo-ekonomik yapının liberal değerlerle birleştirmeye çalışılması gibi çabaları bizi bir tür liberal-muhafazakâr yapıya götürmektedir. Bu yapısal algısının derinlemesine analizini bundan sonraki başlıklar altına vurgulanmaya çalışılmaktadır.

4.3. Michael Oakeshott: Hem Liberal Hem Muhafazakâr

Muhafazakarlık; komüniteryanizm, pragmatizm ve ‘modernite-sonrası’nın kendini tanımlayan çeşitli teorileri olduğu gibi, aslında Aydınlanma karşıtlığından ziyade başka bir Aydınlanma akımı (Kerwick 2007: 203) olarak da ele almak mümkündür. Muhafazakarlığın öncüleri Hume ve Burke, Aydınlanma kültürü içerisinde yazmakla beraber; muhafazakarlardır ama kimi yönleriyle de liberaldiler

(Kirk 2001: 425). Bir takım felsefi farklılıklarına rağmen iki düşünür de liberal ticari bir toplum olarak kabul edilen ekonomik düzeni muhafaza etmekle eşit derecede ilgi göstermiştir. Her biri, ‘muhafazakâr liberalizmi’, birçok Aydınlanma düşünürünün ona yüklediği evrensel, soyut, rasyonalist aşırılıklardan yoksun, yerel koşulların, geleneklerin ve alışkanlıkların farkında olan ve ondan tamamen izole olmayı arzulamayan bir liberalizm olarak tasdik etmişlerdir. Burke ve Hume sonrasında muhafazakâr liberalizmin bir yorumlaması bu düşünürlerin XX. yüzyıl mirasçısı ve temsilcisi İngiliz filozof Oakeshott’tır.

4.3.1. Liberal Muhafazakâr Gelenekte Oakeshott: Rasyonalist Akla Karşı Bilgelik

Geleneksel liberaller ve rasyonalistlerin birçok ilkesini, liberal muhafazakârlar reddetmektedir. Buna rağmen, liberal muhafazakârların rasyonalizmin karşısında olmasının, ‘akıl’ da karşısında olduğu anlamına gelmediğine sadece rasyonalistlerin ‘akıl’ anlayışına ve onların yüklemiş olduğu soyutluk ve kesinlik ilkelerine karşı gelmektedirler. Liberal-muhafazakâr için akıl, rasyonalistin dünya görüşünde olduğundan hem daha dar hem de daha geniş olarak yorumlanır:

Daha dardır çünkü akıl, tarih ötesi ve kültür ötesi olarak değil, sınırlı bir süre içerisinde ve kültürel olarak oluşturulduğu düşünülür ve daha geniştir çünkü, münhasıran kesin çıkarım ile değil, kendilerini açık eklemlenmeye hazır biçimde elverişli kılmayabilecek karmaşık nüansların tümünün geleneksel pratikleri ile tanımlanır (Kerwick 2007: 205).

Hume ve Burke gibi liberal-muhafazakâr düşünürler düzenin tasarımıyla tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. ‘Of the Original Contract’ adlı denemesinde Hume, hükümetin kökenlerinin, birbirine muhalif iki rasyonalist anlayışına karşı olduğunu göstermektedir. İngiltere’nin iki dominant partisi, ‘Tories’ ve ‘Whigs’, bu düzen örneğini tasarımıyla konusunda eşit olarak denk tutmaktadır. ‘Tories’ hükümetlerinin varlığını Tanrı’ya atfederken, ‘Whigs’ hükümeti, yönetilen tarafından bilinçli olarak ortaya çıktığını varsaymaktadır ki bu geleneksel liberal görüşünün bir yansımasını oluşturmaktadır.

Hükümetin varlığını insanların rızası üzerine kurarak Whigs bir tür orijinal sözleşme olduğunu varsayar. Bununla özneler belirli amaçlar için

gönüllü olarak verdikleri otoritenin suiistimal edildiğine inandıklarında hükümdarlarına karşı koyma gücünü üstü kapalı olarak korumaktadırlar (Hume1987a: 466).

Hume, politik itaatin gerçek temelini, yönetilenlerin kendi yöneticileriyle yaptığı sözde ilk sözün değil, alışkanlık ya da gelenek olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır:

İtaat veya boyun eğme öyle tanıdık hale gelir, o kadar ki, çoğu insan, kökeni ya da sebebi hakkında hiçbir zaman, yerçekimi ya da doğa yasaları prensibinden fazlasını sormaz (Hume1987a: 470). Ancak, bu politik itaatin mantıksız olduğu anlamına gelmez. Düşünüm ve deneyim aracılığıyla, adalet veya başkalarının mallarına saygı ve sadakat ya da vaatlerin yerine getirilmesi yapay erdemlerini bırakmadığımız sürece kaçınılmaz olarak sonuçlanacaktır (Hume1987a: 480).

'Reflections on the Revolution in France'da Burke, rasyonalistin akıl anlayışını şu şekilde hedef almaktadır:

İnsanları, kendi özel akıl birikiminde yaşamaya ve ticarete yönlendirmeye korkuyoruz. Çünkü her insanın içindeki birikimin az olduğundan kuşkuluyoruz (Burke 1999: 451).

Burke'ün karşı çıktığı şey 'akıl' değil ama doğrudan ilgili olan muhaliflerinin ve Fransız Devrimi katılımcılarının vurguladığı 'soyut aklın', 'toplumsal sözleşme' ve 'İnsan Hakları' gibi tasarımlara ilham verme potansiyeline olan kesin inançtır. Tüm insanlar tarafından tek başına erişilebilir olan, ebedi, evrensel ahlaki gerçeklerin paylaştığı mekânsal ve zamansal geçişkinliğe sahip olan rasyonalistin akıl anlayışı eleştiriye tabii tutulmaktadır. Onlar için, gelenek, aşinalık ve alışkanlık rahatsız edici yükümlülüklerdir. Fakat Burke, bilge insanların, genel önyargıları çürütmek yerine, içlerinde hâkim olan gizli bilgeliği keşfetmek için sessizliklerini kullanacaklarına inanmıştır. Tek kalanın 'ham/saf akıl' olması için 'önyargı paltosunu' atmaktan ziyade, bilge olanlar, akıl ile birlikte önyargıyı devam ettirmenin daha iyi olacağını düşünen kimselerden oluşmaktadır (Burke 1999: 451). Eğer akıl önyargı ile bütünleşebilirse eylemi motive edebilme potansiyeline sahip olabilecektir.

Oakeshott felsefi öncüllerinin, rasyonalistin akıl ve bilgi anlayışı ile ilgili eleştirilerini ve şüphelerini paylaşmaktadır. Oakeshott, rasyonalistleri kendisi gibi rasyonalist olmayanlardan ayıran olguların neler olduğu üzerine analizlerde bulunmaktadır. 'Rationalism in Politics'te saf aklın üstünlüğüne olan inancın, bilgi birikimini, Oakeshott 'teknik bilgi' olarak adlandırdığı şeyle eşitlemektedir.

Rasyonalistin tüm faaliyetleri teknik bilgi içermekle birlikte “kasten öğrenilen, hatırlanan ve uygulamaya konulan kurallardan” oluşmaktadır. Yine de tekniğin kuralları belirtilmemiş olsa bile, teknik bilginin ‘ana özelliği’ ‘kesin formülasyon’a karşı hassas olmasıdır. Oakeshott, teknik bilginin bir bilgi formu olduğunu inkâr etmez. Fakat rasyonalistin teknik bilgiyi tüm bilgi kaynağı olarak ele almasını reddetmemektedir. Kendisinden önceki Hume ve Burke gibi, Oakeshott da herhangi bir bireyin akıl ve bilgisinin gelenekten türediğini kabul etmektedir (Kerwick 2007: 209). Geçmişten gelen bu bilgi birikimini ‘pratik bilgi’ olarak adlandırır. Ona göre tüm faaliyetler hem ‘teknik bilgi’ ve ‘pratik’ veya ‘geleneksel bilgi’ içermektedir. Pratikte bunlar birbirlerinden ayıramamaktadır.

Oakeshott, Chuang Tzu’nun anlattığı hikâyeden yola çıkarak ‘pratik’ veya ‘geleneksel’ bilgi olarak adlandırdığı şeyin özel karakterini göstermektedir:

Ch’I Dükü Huan, büyük salonun üst ucunda bir kitap okuyordu; tekerlekçi alt uçta bir tekerlek yapmaktaydı. Tokmağını ve keskisini bir yana bırakarak Dük’e seslendi ve hangi kitabı okuduğunu sordu. “Bilgelerin sözlerinin kaydedildiği kitabı,” diye cevapladı Dük. “O Bilgeler hayatta mı?” diye sordu tekerlekçi. “Ah, hayır,” dedi Dük, “öldüler.” “Bu durumda,” dedi tekerlekçi, “okumakta olduğunuz şey, eskide kalmış olan adamların mazilerinden ve arta kalanlarından başka bir şey olamaz”. “Sen, bir tekerlekçi, ne cüretle okuduğum kitapta hata buluyorsun? İfade ettiğin şeyi açıklayabilirsen, üstünde durmayacağım. Açıklayamazsan, öleceksin”. “Bir tekerlekçi olarak konuşarak” diye cevap verdi tekerlekçi, “meseleye şu açıdan bakıyorum; ben bir tekerlek yaparken, vuruşum çok yavaş ise, o zaman derine sokarım fakat sağlam olmaz; çok hızlı ise, o zaman sağlam olur, ama derine gitmez. Doğru tempo ne yavaş ne de hızlı, kalpten gelmediği sürece ele işlemez. Bu kelimelerle ifade edilemeyecek bir şeydir; içinde oğluma anlatamayacağım bir sanat var. Bu yüzden benim işimi üstlenmesine izin vermek benim için imkânsız ve gördüğünüz gibi yetmiş yaşında hala tekerlek yapıyorum. Fikrimce, yaşlı adamlarda da aynı olmalı. Babadan oğula devredilmeye değer olan her şey onlarla birlikte öldü; geri kalanı, kitaplarına koydular. Bu yüzden okuduğunuz şeyin eskide kalmış olan adamların posaları ve cürufları olduğunu söyledim” (Oakeshott 1991: 14).

Oakeshott gibi tekerlekçi de pratik bilginin ve değerlerin derinliğine atıfta bulunmaktadır. Bu derinlik ve değerlerin geri kalanı ise kurallar ve kelimelerle nakledilerek kâğıda işlenmektedir. Teknik bilgi mutlak bilgi değildir ancak pratik bilgiyle olan bütüleşmesi sonucu bir değer ve anlam ifade edebilmektedir. Oakeshott’ın düşünce yapısı onun muhafazakâr eğilimini açıkça ortaya koymakta ve

liberalizmin soyut evrensel akıl anlayışının hangi noktada kendisini revize etmesi gerektiğine yönelik eleştirilerini sunmaktadır.

4.3.2. Liberal Muhafazakâr Gelenekte Oakeshott: ‘Homojen Ahlak’ Anlayışına Karşı ‘Heterojen Ahlak’ Anlayışı

Rasyonalistin ahlak algısı daha evrensel -örneğin ‘doğal haklar’ veya ‘insan hakları’ gibi- prensiplerden oluşurken, muhafazakâr ahlak algısı çok farklı hatlar boyunca şekillenmektedir. Hume, gelenek ile alakası olmayan unsurlara yol açan evrensel olarak dağıtılan ‘doğal’ bir ahlaki duyarlılık olduğuna inanırken, Burke, sıklıkla ahlak anlatımında teolojik değerlendirmelere başvurur. Fakat, Oakeshott ne ‘insan doğası’na ne de Tanrı’ya atıfta bulunmaktadır. Ancak düşüncenin heterojenliğini ahlak algısının detaylarına vurgulayarak, ahlak ve kültür arasındaki anlaşmanın yanı sıra ahlak algısı tüm akılcı varlıkların ya örtülü ya da açıkça farkında olduğu son derece soyut, tarih ötesi prensiplerin bir birikimine indirgeyerek bağlantıyı koparmaya çalışan tüm rasyonalist yapılara eleştiride bulunmaktadır. ‘Enquiry Concerning the Principles of Morals’da Hume, ahlak bilgisinin her rasyonel birey için aynı olduğu, buna ‘bir argüman ve tümevarım zinciri’, ‘metafiziksel muhakeme ve anlamamanın en soyut prensiplerinden çıkarımlar ile’ ulaşılmış olduğu fikrini reddetmekte olup şu şekilde devam etmektedir:

İtibarlı olan, adil olan, münasip olan, onurlu olan, cömert olan vicdanı etkilerken ve onu kavramamız ve muhafaza etmemiz için bizi harekete geçirirken, anlaşılabilir olan, açık olan, mümkün olan, doğru olan yalnızca anlayışın mümkün bir kabulünü temin eder (Hume 1987: 172). Geometri veya cebir gerçekleri ile keşfettiğimiz gibi, akılla keşfedilen ahlaki ilişkiler yoktur. Matematik veya cebirdekinden farklı olarak, anlayışın bilimsel incelemeleri, mümkün olduğu yerde bilinen olay ve ilişkilerden bazı yeni ve bilinmeyen sonuçlar çıkarmak adına, ahlaki belirlemelerimiz deneyimden önce gerçekleştiremeyiz (Hume 1987: 288).

Adaletin, doğal hakların hiçbir zaman ve hiçkimse için indirgenmemesine veya her bireyin diğerlerine eşit sayılması gerektiğini garanti eden geleneksel liberal rasyonalist ahlak anlayışından farklı olarak, Hume gibi liberal-muhafazakârlar için adalet, bir sistemin bütünüyle bir özelliği ya da faydasından oluşmaktadır (Kerwick 2007: 210-211). Adalet faydalıdır ancak elde edilen fayda, her bir bireysel eylemin sonucu değil bütünün veya toplumun büyük bir kısmının katıldığı tüm düzen veya

sistemden kaynaklanmaktadır (Hume 1987: 304). Burke'e göre ise rasyonalistlerin doğal hakları 'sahte haklardır'. Bunlar, metafiziksel olarak doğru oldukları ölçüde, ahlaki ve politik olarak yanlış olan 'aşırılıklar'dan oluşmaktadır (Burke 1999: 443). Sivil toplumdaki insanların sahip oldukları haklar, onların kültürel miraslarından ve ahlaki yapılarından kaynaklanmaktadır.

'Rationalism in Politics'te Oakeshott, rasyonalistin ahlakını, ahlaki ideallerin bilinçli takibinin ahlakından oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu idealler, özgürlük, serbestlik, eşitlik, refah vb. değerlerdir. Bu değerler rasyonel keşfin potansiyel amaçlarıymış gibi değerlendirilmektedir:

Ahlak öngörülen amaçlar içinde düşünüldüğünde, ahlaki eğitim 'ilkelerin' öğretilmesinde kaçınılmaz biçimde yer alacaktır. Bu ahlak biçimi "alışkanlığınkinden, ahlaki davranışın bir geleneğinin öz bilinçsiz takibinden daha yüksek bir ahlak olarak" tasvir edilse de gerçekte "davranış eğitiminden ziyade bir ideolojide eğitim yoluyla elde edilecek olan bir tekniğe indirgenen sadece ahlakıdır (Oakeshott 1991: 40)

Oakeshott burada rasyonalistin bilgi ve ahlaki idellari arasında algıladığı ilişkiyi daha net bir şekilde aydınlatmaktadır. Teknik bilginin rasyonalist denklemi, ahlakın ilke anlayışına yol açmaktadır. Rasyonalist öncelikle aktarımlardan zihnini kurtarmaya çalışmakta ve daha sonra bunun üzerine insanlığın ortak akıl tarafından onaylanacağına inandığı ve tek bir argümanla savunacağı ilkeleri empoze etme girişiminde bulunmaktadır. Oakeshott, ilke bazlı rasyonalizm ahlakının, ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu politikadan farklı olmadığını belirtmekte bununla, kendi kendini geliştirmiş olan insan ve kendi kendini geliştirmiş olan toplumun ahlakına atıfta bulunmaktadır. Ahlakı yalnızca 'ilkeler' açısından tanımlarken rasyonalistleri parçayı bütünüyle karıştırmakla suçlamaktadır. Oakeshott'ın içinde bulunduğu liberal-muhafazakâr gelenek ve rasyonalist liberal gelenek prensiplerin kökenleri ve karakterleri bakımından birbiriyle keskin bir şekilde farklılık gösterir. İkincisi, prensipleri, dünyevi toplumların düzenleyeceği şekilde, ebedi, tarih ötesi idealler olarak tasavvur ederken, ilki, onların mevcut davranış geleneklerinin (geçici) kısaltmalarından daha fazla olmadıklarını kabul etmektedir (Kerwick 2007: 213).

4.3.3. Liberal Muhafazakâr Gelenekte Oakeshott: İnsan Doğasına Karşı İnsan Davranışı

Rasyonalistin akıl ve bilgi algısının ilke odaklı ahlak anlayışı, politika faaliyetinin de genel seyirini belirlemektedir. Geleneksel liberal rasyonalist anlayışın meşrulaştırdığı politika tarzını, Oakeshott ‘inanç politikası’ olarak adlandırmakta, buna, ‘girişim birlikteliği’ olarak bir toplum anlayışı eşlik etmekte ve ayrıca ‘universitas’ı bu politika ve toplum algısının bir bütünselliği olarak tarihsel bağlamda ele almaktadır. Bu bir nevi muhafazakâr düşüncenin ‘organik toplum’ anlayışına karşılık gelmektedir. Buna karşın, muhafazakâr-liberaller bir ‘sivil birlik’ açısından toplumu inşa ederken şüphecilik politikasını savunmaktadırlar.

Politik karar ve teşebbüsü, ortak iyinin ne olduğuna dair bir algıya cevap olarak veya rasyonel bir argümanı takip eden sonuç olarak anlayan ‘inanç politikası’ndan farklı olarak, ‘şüphecilik politikası’ için hükümet, temel olarak, “bir şeyleri devam ettirmek için bir şeyler yapmak meselesidir, bir şeylerin yapılmasına ya da bir şekilde kararların alınmasına yönelik imkân veren araçlardan oluşmaktadır” (Oakeshott 1996: 27). Bu liberal-muhafazakâr politika anlayışının en yakın olduğu politika tarzıdır. Burada, politikaya yönelik şüpheci bir tutumun, bireyin aklının mükemmelliğe sahip olması olasılığına olan inançsızlıktan dolayı ortaya çıktığından dolayı muhafazakâr-liberalizm ‘inanç politikası’ını reddeder. Şüpheci politika yanlısı iktidar, mükemmel ya da iyileştirilmiş bir yaşam biçiminin kurucu olmamalıdır. Bu bağlamda şüphecilik politikası, insan doğası doktrinini belirlemek ya da ele almak değil, Oakeshott’ı deyişle “insan davranışının okunmasıdır” (Oakeshott 1996: 32). Bu politik anlayıştaki temel mesele var olan insan çeşitliliğinin ortaya koymuş olduğu davranış geleneğinin algılanmasıdır ve iktidar bu yönde politikalar gerçekleştirmelidir.

Politik şüpheciler, politik kurumları metafizik gerçekleri nedenselliği ile onaylamamaktadırlar. Çatışmayı azaltmak ve barışçıl birlikteliği kolaylaştırmak için etkin oldukları nedensellekle onaylarlar (Kerwick 2007: 217). Burke’ün dediği gibi, “her politik prensibe ayırt edici rengini ve ayırt edici etkisini veren koşullardır” (Burke 1999: 417). Hume ise “yasaların, hükümetin, tavırların, iklimin, dinin,

ticaretin, her toplumun durumunun anayasalarına sürekli bir atıfta bulunması ya da sahip olması gerektiğine” (Hume1975: 196) inanmaktadır.

4.3.3.1. Birlikten Birlikteliğe ya da Teoriden Pratiğe

Rasyonalistler, politikanın, toplumun gelenek ve kurumlarının önceden var olduğu düşünülen birtakım idealleri ya da hedefleri bir araya getirme uğruna, geleneğin ortadan kaldırdığı bir etkinlik olarak düşünmektedirler. Bu ideal, özgürlük, eşitlik, insan hakları, refah veya erdem olsa da inanç politikası savunucusu, onunla çatışabilecek değerlere tahammül etmemektedir. Bu tahammülsüzlük kendisini farklı şekillerde ortaya çıkarabilmektedir ki bunun en önemlisi gelenek gibi değerlerin reddiyesi ya da göz ardı edilmesidir. Oakeshott’ın belirttiği gibi, rasyonalistin göz önünde bulundurduğu öncelikli eğilim, sosyal hayatın koşullarını, zamanın bir mükemmellik ya da başka bir standardın uygulanması konusunda başarılı bir şekilde belirleyebilmesi ve ‘benzerlik politikası’ olarak adlandırdığı noktaya ulaşabilmesinde yatmaktadır. Rasyonalist bir politikanın, bir ‘mükemmellik politikası’nın, tam bir ‘benzerlik politikası’ndan ayrılmaz olması kaçınılmazdır. Çünkü “durumu anlamayan bir planın çeşitlilik için yeri olamamaktadır” (Oakeshott 1991: 9-10). Bütün ‘gerçek’ rasyonel zihinler aynı ebedi olgulara erişebildiği için ikincisinden herhangi bir sapma, irrasyonelliğe itmektedir.

Tüm değerleri bir ideale tabi kılan rasyonalistlerin aksine, liberal muhafazakârlar, sürekli olarak, en azından tüm pratik amaçlar için birbirlerine indirgenemez ve rasyonalistlerin tüm diğerlerinin üstünde tuttuğu sosyal hayatın sürdürülmesi ve gelişmesi için gerekli olan mal veya amaç çeşitliliği olmasının muhtemel olduğunu kabul etmekteydiler (Kerwick 2007: 218-219). Burke, ‘Fransa’nın yeni özgürlüğünü’ kutlamak için büyük isteksizliğini şu şekilde ifade etmektedir:

Bana bunun hükümet ile, kamu gücü, orduların disiplini ve itaati, etkili ve iyi dağıtılmış bir gelirin tahsili, ahlak ve din, ekonomik saygınlık ve mülk, barış ve düzen, sivil ve toplumsal davranışlar ile nasıl bir araya getirildiğinin bilgisi verilinceye kadar, bunun üzerine olan tebriklerimi askıya almaya karar veriyorum. Bunların hepsi (kendi yollarında) iyi şeyler ve onlar olmadan, özgürlük sürdüğü sürece bir fayda değildir ve uzun sürmesi muhtemel değildir (Burke 1999: 418).

Oakeshott için iktidar ya da hükümet, inanç politikası gereği herhangi bir formdaki iyi yaşam idealini ya da farklı idealler arasından birini ayrıcalıklı kılmak adına değil, idealler çeşitliliği arasındaki çatışma derecesini en aza indirme adına vardır. Oakeshott şu görüşü belirtir:

Politikada şüpheli, insanların birbirlerinin yakınında yaşadıklarını gözlemler ve çeşitli faaliyetler izleyerek birbirleriyle çatışmaya yatkın olduklarını gözlemler. Dahası, bu çatışma, belirli boyutlara ulaştığında, hayatı yalnızca barbarca ve dayanılmaz kılmakla kalmaz, aynı zamanda aniden sona erdirebilir (Oakeshott 1996: 32). Şüphelilik politikasında hem düzeni sürdürme tarzının hem de düzenin karakterinin her zaman toplumun üyelerinin ilgilendiği faaliyetler tarafından sağlanacağı görülecektir. Şüpheli politika analizinde hükümetin işi, bu faaliyetlerin ne olacağını belirlemek olmasa da tüm faaliyetlerin imkânsız olduğu bu düzeni bozmaya karşı korunmaktır. (Oakeshott 1996: 34).

Oakeshott'ın temsilcisi olarak ele alınan liberal muhafazakâr gelenek, şüpheli bir politika tarzını savunmaktadır. Bunun anlamı, liberal muhafazakarların, rasyonalist muhaliflerinin aksine, hükümetin, etmenlerin faaliyetleri üzerine tek bir ahlaki veya başka bir yön ya da tavır empoze etmeye kalkışması gerektiğine inanmamasıdır. Daha ziyade, toplum içinde hali hazırda var olan aktivite çeşitliliği ve yönelimleri ele alınmalıdır. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse liberal muhafazakâr politika anlayışının birtakım öncelikleri ve kaçındığı noktalar söz konusudur.

Öncelikle, liberal muhafazakâr, 'çoğulluğa' ve 'bireyselliğe' değer vermektedir. Bu aynı zamanda geleneksel liberal düşüncesinde 'heterojenlik' ve 'bireyselliğin' homojenlik ve komünalizme üstün olduğuna inandıklarından ya da bireyin 'sonsuz' veya 'dokunulamaz' değerinin varlığını onaylayan bazı doktrinlere - çoğulluk ve 'bireycilik- sahip olduklarından kaynaklanmamaktadır. Daha ziyade, muhafazakâr-liberalizm, belirli bir görev görüşü ve hükümetin uygun ilişkilerinin sık sık çatışmaya yol açmayan çok sayıda kendiliğinden eylemde bulunan vatandaşların, birbirleriyle barış içinde, birlikte yaşamaktan zevk almaya devam edebildikleri, düzenlenmiş çerçeveyi koruduğu bir arzunun, politik alana yansımasıdır. İkincisi, liberal muhafazakârlığın 'pragmatizm'e karşılık geldiği düşünülebilir. Bu yanlıştır. Çünkü ikisi arasında önemli farklılıklar vardır. Pragmatistler, muhafazakârların Aydınlanma'dan bu yana sürdürdüğü geleneksel liberalizmin rasyonalist ve doktrinel aşırılıklarına karşı, onun etkisinden kaçmayı başaramamışlardır (Kerwick 2007:220).

Yani, ‘a priori’ ve ‘insan doğası’nın açık bir şekilde reddedilmesi ve her türlü faaliyet tarzının tek bir ‘pratik’ moda indirgenmesi, pragmatistlerin Aydınlanma liberalizmini kendi doktrinlerinin yerine koymasına yol açmaktadır.

Buna karşın liberal muhafazakârlar, insan doğası veya ‘a priori’nin ya da kurtuluşa giden tek/gerçek nihai yolun varlığını açıkça inkâr etmemektedirler. Daha ziyade politikanın, insanların gerçekte hayatlarını nasıl sürdürdüğü üzerine olması gerektiğine inanmaktadırlar. Ayrıca, liberal muhafazakârlar, ‘pratiği’ diğerleri arasında tek tarz olarak tanıdıkları derecede pragmatizmin indirgemeciliğine karşı ayakta kalabilecektir. Bu ‘anti-teorik’ bir yaklaşım değildir. Çünkü liberal muhafazakârlar, teorilerinin her zaman bir ‘pratik’ özeti ya da yansıması olduğunu kabul etseler de indirgenebilir olduğunu inkâr etmemektedirler. Liberal-muhafazakârlara göre teori pratikten damıtılıyor olsa da pratikten farklıdır ve teori, kendisi olmadığı zaman gözden kaçacak olan pratiğe dair ihtimalleri ve yönleri aydınlatmaktadır.

Kısacası, liberal muhafazakârlar, makul ölçüde geniş bir güç dağılımını en etkili şekilde gerçekleştiren kurumların varlığını onaylarlar. Çünkü büyük gücün tek bir alanda yoğunlaşması söz konusu olduğunda, onu kullananların diğerleri üzerinde tahakküm kurması ihtimali yüksek olacaktır. Bunu kötü yapan şey, bireylerin zorlanmamak için ‘dokunulmaz bir hakkı’ olmaması değildir. Muhafazakâr gelenek, sadece böyle bir hakkın olmadığını doğrulamamakla kalmayıp, onu ve onun türünü, mutlak olarak karşı çıktığı politikanın rasyonalist tarzının tam olarak bir parçası olarak görmektedir. Daha ziyade, hükümetin bazı çıkar veya faaliyetleri diğerlerinden üstün tutması istenmez çünkü bunu yaparak toplumsal düzenin bozulmasına yol açma riski doğurmaktadır (Kerwick 2007:221-222). Bu düzen içerisinde yer alan bireyler kendi anlayışlarıyla oluşturduğu, çıkar ve davranış çeşitliliğinin kabul gördüğü bir düzenin içerisinde yer alırlar.

4.3.3.2. Toplumun Organik Birliğinden Sivil Birlikteliğine

Rasyonalistler, toplumu, bazı kolektif ve maddi iyiliklerin peşinde koşan vatandaşların birleştiği bir ‘girişim birliği’ olarak görürken muhafazakârlar ‘organik toplum’ anlayışını savunmaktadırlar. Liberal muhafazakârlık ise, toplumu bir ‘sivil birliktelik’ olarak görme eğilimindedir. ‘On Human Conduct’ta Oakeshott, sivil

birliğin veya ‘sivil durum’un, herhangi bir ortak amaç ile bir ilişkisi olmadığını ve etmenlerin tatmin edilecek isteklerin ve bunların nasıl tatmin edileceği üzerine bir takım ideal araç birliğinin yokluğu olarak belirtmektedir. Oakeshott için, sivil durum, “tayin edilen bir yasalar sistemi açısından bir ilişkidir. Sivil birlik, ‘ahlaki’ bir birliktir çünkü şartları -yasalar sistemi- bireysel amaçlarına bakılmaksızın tüm üyeleri için bir aradalığın zorunlu olduğu durumları tayin etmektedir. Bu “herhangi bir dış güdümlü varlık belirten amacı olmayan” (Oakeshott 1975: 160) bir sistemdir.

‘On History and Other Essays’, adlı eserindeki ‘The Rule of Law’ makalesi Oakeshott’ın, toplumun bu anlayışı üzerinde durduğu bir diğer çalışmadır. Oakeshott burada yasaların ‘belirteç/zarf’ niteliği taşıdığını belirtir. Bunlar, birkaç ya da toplu tatmin ya da maddi çıkarların menfaatlerini sağlama eğilimleri için tasarlanmamış ya da değer görmemektedir. Yasalar, istek ve arzularına bakılmaksızın herkese yol göstermesi gereken biçimsel düşüncelerdir. Bu bağlamda ‘sivil birliktelik’ koşulları, hürriyet, özgürlük, eşitlik, refah veya erdem gibi belirli amaçlara ulaşmada etkili değildir. Bu bağlamda sivil birlikteliğin prosedürel koşulları belirli bir eylemi dayatmamaktadır. Sivil birlikteliğin vatandaşları arasındaki ilişki asli tatminleri (bireysel veya toplumsal) teşvik etmek veya tedarik etmek için etkili düzenlemelerin yükümlülüğünü değil, araçsal olmayan kurallara bağlı olma yükümlülüğü taşıdığından (Oakeshott 1975: 136) dolayı ahlakidir. Onu ahlaki yapan ise bu yükümlülükler açısından bir birliktelik özelliği taşımasıdır.

Liberal muhafazakârlar, destekledikleri politika tarzının -şüphecilik politikası- ve toplum yapısının -sivil birlik- ideal türler olduğunun, yüzyıllar boyunca antitezleri, sırasıyla ‘inanç politikası’ ve ‘girişim birliği’, ile birlikte var olan bir uygulama matrisinden soyutlanmış olduğunun farkındadırlar. Bir kümenin diğerinin bağımsızlığıyla var olması kesinlikle mümkün değildir ve belki de istenmeyen bir durumdur. Bir toplumun yaşamında, özellikle kriz dönemlerinde (savaş dönemleri gibi), bir girişim birliği olarak ele alınması uygun olduğu zaman dilimleri olabilmektedir. Muhafazakâr-liberal açıdan bakıldığında, politika, sosyal kurumları, faaliyetlerden bağımsız ve önceden var olduğu düşünülen ilke ve ideallere uygun olarak düzenlemekten değil, geleneklerin yakın ilişkisi açısından bu olanakların peşinde koşmaktan ibarettir (Kerwick 2007: 224). Bu açıdan ele alındığında Oakeshott özelindeki liberal-muhafazakâr anlayışın, rasyonalistlerin ya da

liberallerin, toplulukların özgürlük, eşitlik ve adalet gibi bir takım soyut ilkeler üzerinden inşa edilmesini ön gören toplum sözleşmesi teorilerine karşı çıktığı görülmektedir.

4.3.3.3. Soyut Özgürlük İlkesine Karşı Özgürlüğün Gelenekselliğine

Klasik liberaller, her durumda özgürlük veya serbestiyeti savunmaktadırlar. Klasik liberaller için, yaşamın tamamında en büyük anlamda değerli olan şey, başkalarının aynısını yapmasını engellemediği sürece kişinin her dilediğini yapma serbestliğidir. Klasik liberal yapının özgürlük algısı hem iktidardan hem de gelenekler, normlar ve toplumun popüler görüşleri gibi her türlü dış otoriteden azade olmak bağlamındaki negatif özgürlükten yanadır. Allen, 'Beyond Liberalism' adlı eserinde bunu şu şekilde.

Özgürlük, kısıtlılıkların azaltılması olarak görüldüğünde, dünya, kendisini bize empoze etmeye çalışan korkunç tehdit edici bir yer olarak görünmeye başlar. Bu karşılığında, insanları birbirleri ile iletişim kurmaya isteksiz hale getirir. Serbestliği dış etkilerin yokluğu olarak gören klasik liberal aynı zamanda görenek, gelenek, hukuk ve hükümetin tüm formlarına karşı şüphe veya antipati yaratır ve toplum yapılarının radikal olarak yeniden modellenmesi ve minimuma indirgenmesini talep eder. Böylece birey en sonunda kendi hayatını belirlemek için serbest hale gelebilir (Allen 1998: 43).

Liberal-muhafazakârlar, klasik liberallerin özgürlük anlayışlarını öz-yıkıcı bulmaktadır. Eşitlikçi liberaller için, bireycilik, bireyin arzu ettiği iyi yaşam anlayışı ne ise onun peşinden koşma serbestliğidir. Fakat bu tür bir serbestlik yalnızca zaruri malların 'adil' bir dağıtımı var ise elde edilebilir. Bu serbestlik bir kez hayata geçirildikten sonra çoğulculuk gelişebilir. Bu özgürlük kavramının kendisiyle çeliştiği en az üç yol vardır. Birincisi, uygulanması için klasik liberallerin talep ettiklerinden daha da açık bir şekilde zorlayıcı önlemler gerektirmektedir. Bu, sadece özgürlüğün azaltılması pahasına gerçekleşebilir. Çünkü bunu oluşturan maddi kaynakların yeniden dağıtımı, bireylerin ister istemez daha az zamanları olacağı ve istediklerini yapmak için daha az gelirleri olacağı anlamına gelmektedir. İkincisi, eşitlikçi liberaller serbestliği, istedikleri gibi davranmak için kurumların fiili 'gücü' açısından düşündüklerinden, adil gelir ve/veya zenginlik dağılımı kaçınılmaz olarak gerçekleşmesi adına önemli derecede politik güç yoğunlaşmasını gerektirdiği kadar, vatandaşların, hükümetin kendilerine daha fazla serbestlik (güç) dağıttıkça buna daha

az sahip olduklarını görmekteyiz. Üçüncüsü ve bu son düşünceyle yakından ilgili olarak serbestlik, isteğin olmayışına, doğal kaynakların kıt olduğu bir dünyada, özellikle modern Batılı demokrasilerinde yaşayan insanların dindirilemeyen arzu ve isteklerini doyurma eğilimleri söz konusu olduğunda, hiçbir zaman algılanamayan bir duruma benzeyeceği şekilde tanımlanmaktadır, Onun yerine ve baskının her yerde var olduğuna dair artan inançtan, sürekli bir hayal kırıklığı duygusu ortaya çıkacak (Kerwick 2007: 227), serbestlik vaat edilenler, toplum veya hükümetin bunu bir gerçeklik haline getiremediğine değil, bunu yapmaya gönüllü olmadığına inanmaya başlayacaklardır.

Burke bu noktada, “özgürlükler...zamanlar ve durumlar ile değişiklik gösterdiğinden ve sonsuz modifikasyonlara imkân verdiğinden, herhangi soyut bir kural üzerine oturtulamazlar ve bunları bu ilke üzerine tartışmaktan daha aptalca bir şey yoktur (Burke 1999: 442) şeklinde ifade etmektedir. Özellikle Burke, Fransız devrimcilerini, devrim öncesi Fransa'nın çeşitli düzenlerde ayrı görüşler olduğu kadar çok sayıda çıkar çeşitliliğinden kaynaklandığını fark etmedikleri için eleştirmektedir.

Bu özgürlük fikrinin en ayrıntılı ifadesini ve savunmasını Oakeshott'ta da bulmak mümkündür. 'Rationalism in Politics'teki 'The Political Economy of Freedom' adlı denemesinde Oakeshott özgürlüğün doğasının düştüğü çatışmalı durum üzerine analizlerine yer vermektedir. “Özgürlük, içinde tüm tutku ve isteklerin tatmin edildiği, artık hiçbir şeyin arzu edilmediği ya da 'olumlu' veya 'olumsuz' bir durum değildir. Keza hatalı bir biçimde 'şahsi', 'sivil', 'ekonomik', 'sosyal' ve benzeri sıfatları özgürlüğe ekleriz. O halde özgürlük nedir?” şeklinde sormaktadır.

Liberal muhafazakâr'ın önem verdiği özgürlük “ne bir soyutlama ne de bir hayal, daha ziyade hali hazırda bir yaşam biçimidir” (Oakeshott 1991:387). Özgürlükler ayırt edilebilir ve bazıları diğerlerinden daha genel veya daha yerleşik ve olgun olabilmektedir. Liberal muhafazakârlığın onayladığı özgürlük ya da bağımsızlık, karşılıklı olarak desteklenmesi, bir arada olması ve her birinin bütünü güçlendirmesi aynı zamanda hiçbirinin tek başına varolamaması üzerine kuruludur. Bunun anlamı, ne kilisenin ve devletin ayrılması, hukukun üstünlüğü, özel mülkiyet

ne de kurumsal düzenlemelerin tanımlanmasıdır. Aksine, özgürlük tüm bu düzenlemelerin ne ifade ettiğinden oluşmaktadır. Yani toplumun ezici güç odağının yokluğundan ibaret (Oakeshott 1991: 388) olması özgürlüğün kaynağını oluşturmaktadır.

Liberal muhafazakâr için serbestlik veya özgürlük, değer verilecek, bir şeye değer verilebileceği kadar değer verilmesidir. Ancak diğerleri de aynı şeyi yapmakta özgür olduğu sürece kişinin ne isterse yapma gücü değildir; birlikte dört bir yana uzanan gücün dağılımı olan karşılıklı tamamlayıcı özgürlükler ağına dayanmaktadır. Muhafazakâr, geçmişe eleştirel olmayan bir şekilde bağlı olan kişidir. Fakat gerçekte, muhafazakâr için özgürlük, “geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında otorite dağılımı” talep etmektedir (Kerwick 2007:228). Oakeshott, “tamamen geçmişi, bugünü veya geleceği tarafından yönetilen bir toplumun serbestliğini yasaklayan bir batıl inanç despotluğu altında sıkıntı çeken bir toplum düşünülmemelidir” demektedir. Bu yorumuyla Burke’ü hatırlatan Oakeshott, gerçekten özgür bir toplumun ‘politikası’ “içinde geçmiş, bugün ve geleceğin her birinin bir sese sahip olduğu bir sohbettir ve bunlardan biri veya diğeri zaman zaman üstün olabilse de hiçbiri kalıcı olarak tek başına egemen olmaz (Oakeshott 1991: 388) şeklinde yorumlamaktadır.

SONUÇ

Michael Oakeshott, kesinlikle XX. yüzyılın en eklektik ve ikonoklast düşünürlerinden biri olarak düşünülmelidir. Çalışma boyunca, onun ilgi alanlarından sadece birkaçını ele almak bile (muhafazakâr, idealist, liberal, politik bir kuşkucu ve toplumcu) çok yönlülüğünün bir kanıtı olmaktadır. Politik felsefenin çeşitleri saflarında yer almasında dolayı, çağdaş teorik tartışmaların kalıplarına kolayca uyum sağlamamaktadır. Fakat bu durum O'nun, özellikle de Anglo-Amerikan geleneği içerisindeki önemi ve orijinalliğini zedelememektedir. Kimi tartışmalarda sıklıkla Oakeshott'ın liberal bir teorisyen olduğu iddia edilmesine rağmen, iddia edilen bu konumla çelişmektedir. Oakeshott'ın, özel teşebbüse izin veren minimal bir devlet sistemi olarak anlaşılan, devletin liberal bir vizyonunu savunması, bu eğilimini haklı çıkarmaktadır. Bu, Robert Nozick gibi düşünürler tarafından savunulan devletin liberal anlayışına karşılık gelmektedir. Oakeshott açıkça liberal kabul edilebilecek bir devleti savunsa da liberal düşüncenin temel sayılabilecek bazı ilkelerine karşı çıkmaktadır. Bu ilkeler, insan doğası, özgürlük ve insan hakları gibi evrensel soyut ilkelere aittir. Soyut olmaları, evrensel olmaları bu ilkelerin Oakeshott'ın da eleştirdiği rasyonalite temelinin açığa vurulmasıdır. Bu bağlamda Oakeshott liberal kalıba tam olarak uymamaktadır.

Liberal kalıba tam anlamıyla uymamasının yanı sıra Oakeshott'ın davranış geleneklerine yapmış olduğu vurguya rağmen tam olarak muhafazakâr bir düşünür şeklinde ele alınması da olanaklı değildir. Çünkü birey ve toplum ilişkisine bakış açısı idealist felsefenin tartışmalarından biri olan tikel ya da tekilin tümele katılıp katılmaması hususundaki akıl yürütmesinden Oakeshott'ın bireyden yana taraf tutarak ayrıldığı görünmektedir. Bilindiği üzere kolektivizm ise, büyük ölçüde topluluklara belirli haklar vererek onları korumak gerektiğini, gelenek ve dil aracılığıyla da kolektivite içerisindeki bireyin, kendi kimliğini geliştirmedeki önemli rolünü savunmaktadır. Ancak, görüldüğü üzere, Oakeshott böyle bir tartışmaya da çok açık ve net bir şekilde karşı çıkmaktadır. Davranış geleneğini sürdürmenin önemine inanmaya devam etmekte fakat bu sosyal mirasa, kolektivistlerin algıladığı

gibi bir ‘birlik’ değil, bir ‘birikim’ olarak yaklaşmaktadır. Bu, bireyin diğer bireylerle ilişki yoluyla davranış geleneğinin korunmasından ve aktarılmasından büyük ölçüde sorumlu olduğu anlamına gelir. Toplum ve toplumun soyut kavramı Oakeshott tarafından tamamen bir kenara bırakılmıştır. Bu pozisyon ise hiç kuşku yok ki, güçlü bir idealist etkiye sahip bir düşünür için oldukça şaşırtıcı bir etki yaratır. İlk bölümde ele aldığımız gibi, Bradley'in ‘Truth and Reality’ adlı eserinden idealist felsefe bağlamında her ne kadar faydalanmış olsa dahi yine Bradley'in başka bir eseri ‘My Station and Its Duties’de bireyin kimliğinin, birey ve topluluk ya da parça ve bütün arasındaki yoğun etkileşim yoluyla nasıl geliştiği üzerine yorumundan etkilenmiş olmasını düşünmek gerekir. Bradley, bireyin sadece kimliğini değil, toplumsal yapıdaki konumunu ve rolünü toplumdaki kazandığını savunur. Fakat Oakeshott'ın bu husustaki düşüncesi ise sonuçları açısından aksi yöndedir. Oakeshott geleneğin önemini ve ortak bir ahlak dili dediği şeyi savunsa da birey kimliğini onlardan almaz. Kimliği ve değerlerini başkalarıyla temas yoluyla kendisine dayatılacak bir şekilde değil uzun süreli bir ilişkinin özümsemesi sonucu oluşabileceğini iddia etmektedir. Topluluk ya da toplumun soyut kavramı burada bir rol oynamaz. Burada yine, Oakeshott zaman zaman idealist ilkeleri, özellikle daha önceki çalışmalarında savunsa da idealist tanıma tam olarak uymamaktadır.

Politik felsefesinin, politika ile ilgili ahlaki yargılarda bulunmayı amaçlamasından dolayı bir tür ‘pratik’ akıl yürütme olduğu düşünülürse, Oakeshott'ı politik bir filozof olarak tanımlamak, ona felsefenin ‘pratik’ bilgi ürettiği görüşünü atfetme riskini taşır. Ancak bu görüş, tüm çalışmalarında çeşitli şekillerde sürdürdüğü, felsefe ve pratiğin kategorik olarak farklı olduğu ve ‘politik söylemin’ felsefi araştırmanın ürünü değil, hammaddesi olduğu önermesi ile bağdaşmayacağından, ona politik bir filozof demek onun, sosyal eleştirmen, teorisyen, hatta bir ideolog olarak anlaşılmasının uygun olmayacağını ortaya koymaktadır.

Oakeshott'ın politik doktrinler açısından sınıflandırılması da kolay değildir. Şüphencilik konusundaki düşünceleri üzerine neredeyse tüm eleştirmenler hemfikir olsa da bu şüphencilik politik için ne anlama geldiği konusunda çok daha az görüş birliği vardır. Tocqueville ve Acton çizgisinde şüpheli bir liberal mi? Yoksa Hume tarafında şüpheli bir muhafazakâr mı? Yoksa tüm politikalara şüpheli mi

bakıyor? Sol ya da Sağ, liberal ya da muhafazakâr olsun, geleneksel politikanın rasyonalist etkisini reddettiği aşıkardır. Rasyonalist öğretinin en yaygın biçimi olan ‘ideoloji’ ile hiçbir ilgisinin olmadığını kesin olarak belirten Oakeshott, ideolojiyi, ‘entelektüel bir boşluk’ ve politikanın yozlaştırıcı bir aracı olarak kabul etmektedir. Oakeshott’a göre ideolojiler, faaliyetin kendisinde bir eğitimle beraber davranış kalıbı oluşturmaktadır. Bu bağlamda ideoloji, bağımsız bir şekilde önceden tasarlanmış soyut bir ilke veya ilgili soyut ilkeler dizisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eleştirilerine rağmen, Oakeshott hala muhafazakâr bir politik filozof olarak iddia edilmektedir. Hatta birçokları tarafından XX. yüzyılın en önemli muhafazakâr filozofu olarak kabul edilir ve muhafazakâr politikacılar ve yorumcular tarafından sürekli olarak övgüye değer bulunur. Hatta kendisine 1980’lerde Thatcher hükümeti tarafından bir şövalyelik bile teklif edilmiş ancak kendisi almayı reddetmiştir. Ayrıca analizlerinin ve makalelerinin çoğunda Oakeshott’ın, İngiltere’deki muhafazakâr geleneğe sempatisi de yer almaktadır. 1940’larda ‘Cambridge Journal’daki yer alan ve ‘Rationalism in Politics’te toplanan makalelerin birçoğu, genel olarak rasyonalizmin yıkıcı ve tehdit edici etkilerine, kolektivizme ve özellikle İngiliz İşçi Partisi’ne yönelik güçlü eleştirilerinden oluşmaktadır.

Aynı zamanda diğer taraftan, İngiliz liberal politik geleneğine derin bağlılığı, XIX. yüzyıl ekonomik liberalizmi fikirlerinin çoğuna beslediği sempati ve devleti organik olmayan bir birliktelik olarak ele alması nedeniyle Oakeshott’ın liberal olarak da değerlendirilmesi söz konusudur. Oakeshott, modern Avrupa devletlerinin iki anlayışı arasında, ‘liberter’ ve ‘kolektivist’ ya da ‘nomokratik’ ve ‘teleokratik’ birliktelik biçimleri olarak ayırt eder ki bu da devletin birçok amacı veya tek bir amacı teşvik etmek için var olup olmadığı üzerine dayandığı ideal karakterlerdir. Oakeshott hakkında ikincil literatürde onu muhafazakâr gelenekten ziyade liberal bir yere yerleştiren birçok kaynak söz konusudur. Bunların içerisindeki en önemlileri Paul Franco ve Efraim Podoksik gibi isimler, Oakeshott’ın düşün dünyasındaki gerilimi muhafazakâr ya da liberal anlayış arasından değil ‘Whig’ ile liberal geleneğin ‘romantik’ unsurları arasından kaynaklandığını belirtmişlerdir.

Bu tartışmaların merkezinde Oakeshott’ın bilgi anlayışının olması ciddi bir tartışma konusudur. Oakeshott’ın epistemolojisi, gerçeklik inşa etmede ‘idea’ ve ‘düşünce’nin rolüne büyük önem veren ‘idealist’ bir tarzda olmasına rağmen modern

toplumsal ve siyasal sistemde bir deneyim tarzı olarak ‘ideoloji’yi ret ve inkâr etmesi, bu gerilimin temel nedenini oluşturmaktadır. Çünkü Oakeshott için ‘ideoloji’, modern dünyanın politik karışıklığının ve ahlaki yozlaşmasının çoğundan sorumludur. İdeoloji sadece yanıltıcı değil aynı zamanda yanlış olan bir dizi kavramı (proletarya, ulus devlet, egemenlik, sosyal adalet, özgürlük, eşitlik vb.) ortaya çıkarmıştır.

Oakeshott’ın farklı deneyim tarzlarına olan bağlılığı, pratik tarz olarak düşünülen politikanın, yalnızca bir felsefe ya da tarih tarzı olmadığı iddiasına götürmektedir. Burada Oakeshott, tarihsel ya da felsefi bilgiyi, pratik politikada kullanmanın doğru olmadığını, çünkü bu iki deneyim tarzı arasında hareket edilerek bilgi oluşturulmaya çalışılmasının rasyonalizmin bir örneği olacağını dile getirir. Bu da ideolojiye dönüşür ve böylece orijinal bilgi ve anlayış yok olur. Bu açıdan, bir yanda felsefi ve tarihsel tarz ile diğer yanda pratik tarzın bilgisi arasındaki uçurum asla köprülenemez ki bu denenmemelidir. Bu gibi farklı tarzların deneyimin bütünselliğini bozarak köprülenmeye ya da birbirine indirgenmeye çalışılması mantık safatası hatasına (ignoratio elenchi) neden olacaktır. Politikaya olan ilgisi, onu felsefi veya tarihsel terimlerle anlama ve yorumlamaktır. Ancak bu dünyalar, kendi başlarına tatmin edici olsalar da pratik ile oldukça bağlantısızdır. Bu yüzden Oakeshott’ı muhafazakâr mı yoksa liberal mi diye sınıflandırmaya çalışmak temel hatadır ya da onun deyimleriyle bu da bir ‘ignoratio elenchi’dir. Doğrusu onu kendi dönemi içerisinde meydana gelen sorunlara karşı yönelttiği çözüm alanlarını deneyimin bütünselliği ve tarzsalılığı çerçevesinde çözümlenektir.

Kendi dönemindeki İngiliz hükümetinde meydana gelen dalgalanmaları ve gerilimleri gözlemleyen Oakeshott neyi amaçlamaktadır? ‘Contemporary British Politics’ adlı makalesinde muhafazakârlığın despotizmi teşvik etme potansiyeline sahip olan dürtüsünü farkederek muhafazakâr politikayı, toplumu despotizme yol açabilecek tüm güç yoğunlaşmalarına karşı korumak olduğunu açıkça beyan etmektedir. Sadece bu bağlamdan bile onun muhafazakâr düşünce geleneğine taraf olduğu elbette çıkarılabilir fakat bu noktadan yola çıkarak bir nihai yargıya varmak eksik ve hatalı olacaktır.

İngiliz siyasi geleneği, özellikle güçlerin ayrılması, hukukun üstünlüğü ve bireysel hakların korunması konusunda birçok bakımdan liberaldir. Ancak Oakeshott liberalizmin evrensel iddialarını reddetmektedir. Çünkü yalnızca İngiliz siyasi deneyimindeki iddialarla ilgilenmemektedir. ‘İnsan Hakları Bildirgesi’ ve ‘Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nde yer aldığı gibi soyut evrensel ilkeleri reddetmekte olup, bunların farklı politik geleneklerin ve deneyimlerin kısaltılmış halleri olduğunu belirtir. Amerika Birleşik Devletleri örneğinde olduğu gibi, ‘Bağımsızlık Bildirgesi’ ilkeleri İngiliz siyasi deneyiminin kısaltmalarıdır.

Oakeshott siyasi toplumların yoktan var edilip bir sözleşme ve ilke üzerine bağlı bir şekilde kurulduğuna inanmamaktadır. Özellikle evrensel soyut ilkelere hiçbir şekilde dayanmaz. Toplumlar, herhangi bir ilkenin ondan çıkarılabileceği bir geleneğe zaten sahiptirler. Bir toplum, içinde belirli bir koşul mevcutsa, bu sadece koşullara ve toplumun yaptığı bazı düzenlemelere bağlıdır. Burada yine, Oakeshott paradoksal bir pozisyonu savunmakta ve onun belirli bir kalıba uyduğu söylenememektedir. Oakeshott, ‘devlet’in kurulmasından önce var olan ve tüm otoritenin temeli olarak hareket eden soyut birey fikrine kesinlikle karşıdır. Çünkü, bu görüşe göre egemenlik herkesin herkese karşı savaşını sona erdirme sözleşmesini kabul ettikten sonra kurulmaktadır. Bu sözleşmeyi kabul eden bireyler sanki aralarında hiçbir bağ yokmuşçasına Tanrısal bir eşzamanlı dokunuşla devlet fikrini diğerlerinin de aynı dokunuşa maruz kaldığını bilmeksizin ortaya atmış gibi görünmektedir. Soyut birey fikri, bireyi hiçliğin içerisinde sanki tabii olduğu herhangi bir toplum, topluluk, gelenek yokluğu temelinde tekil otorite kaynakları olarak kurduğundan ideoloji gelenekten öncesine alınmaktadır. Bu durum Oakeshott’ın da daha önce belirttiği bir yaratım politikasına benzemektedir; çünkü kurucu olan bir topluluğun ya da toplumun tarihselliği ya da davranış geleneği değil bireylerin hazcı yönelimleri ve evrensel soyut eşitlik ilkesidir. Kısaca Oakeshott bireyin ‘metafizik’ anlayışını reddetmektedir. Çünkü ona göre birey davranışını ideolojik bir pratik tarza indirgenmesiyle, tarihsel ve politik olarak deneyiminin bütünselliği bozulmaktadır.

Bununla birlikte, Oakeshott’ın muhafazakârlığı için en önemli kaynak, genel olarak ‘Rationalism in Politics’ kitabı, özel olarak ise ‘On Being Conservative’ adlı politikadaki muhafazakâr eğilimi incelediği makalesidir. Bu sıralamayla incelenecek

olursa O'na göre, herkesi memnun etmek bir muhafazakârlık değildir. Oakeshott sadece doğal yasayı değil, mevcut düzen için herhangi bir aşkın yasayı da reddetmektedir. Muhafazakârlık, yerleşik bir davranış geleneği içinde bir eğilim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaşam biçimini, dışsal ve içsel saldırılardan korumaya çalışmaktadır. Reformlar sadece esnek kalmasına yardımcı olmak için yapılmalıdır. Politika, bir şeylerin nasıl yapılacağı hakkında 'teknik bilgi'den daha fazlasını, bir yaşam biçimi hakkında 'pratik bilgi'yi içermektedir. Soyut fikirler, bir yaşam tarzının özgüllüğünü kavramak için oldukça yetersiz kalmakta ve karakterini bozarak, reform için uygunsuz ve sıklıkla zarar veren politikaların benimsenmesini teşvik etmektedirler. 'Muhafazakâr Olmak Üzerine'de ise muhafazakarlığına ilişkin en önemli ayrıntılardan biri olan doktrinel bir muhafazakâr olmaktan ziyade mizaca ilişkin bir muhafazakârlıktan yana olduğu ortaya çıkmaktadır. Oakeshott, muhafazakâr eğilimli bir insan, büyük ve belirsiz olmaktan ziyade küçük ve sınırlı, hızlı bir tempodan ziyade yavaş ilerleyen ve öngörülen değişikliğin büyük olasılıkla amaçlananla sınırlı olması ve istenmeyen ve yönetilemeyen sonuçlarla bozulma olasılığının düşük olduğu yenilikleri tercih edecektir. İnsan doğası anlayışından ziyade bir insan davranışı analizi ortaya koymaktadır. Ona göre, bireyler riskten kaçınırlar, güvenliği tehlikeye tercih ederler ve değişimi sevdikleri için değil; değişim, ölümden olduğu gibi kaçınılmaz olduğu için değişimi kabul ederler. Fakat yakın geçmişte muhafazakâr eğilimde, yenilik ve değişim arzusuna yenik düşmeye ve henüz denenmemişler lehine olumlu bir önyargı ve istek oluşmaya başladığını belirtmektedir. Bu durum ise daha dikkatsiz bir yaşam şeklini ve risk almayı yaygın hale getirmiştir. Nihai olarak bireyler açgözlü yığınlara dönüşmeye başlamıştır. Oakeshott için bu bireysel ve toplumsal alandaki mizaç ve karakter değişimi de kendisini çok kısa süre içerisinde politik alanda göstermiştir. Bu ortaya çıkan rasyonalist politika anlayışına yönelik çözüm alanları belirtmektedir.

Ona göre devlet tarafsız bir hakem olmalıdır. Hakikatin bir versiyonunu ilan etmek gibi bir görevi ya da vazifesi olmadığı için vatandaşlarının sadakatini yönetmeli, ancak tüm vatandaşlarına hayatlarını hukukun üstünlüğü çerçevesinde nasıl yaşayacaklarını seçme özgürlüğünü koşulsuz vermelidir. Hükümet araçları, yeni koşullara uyum sağlamak için periyodik olarak yenilenebilmelidir ancak sadece ve sadece ortaya çıkan bir ihtiyaca cevap olarak ve dikkatli bir müzakere sonrasında

bu yenilenme gerçekleştirilmelidir. Politika, Oakeshott için, yenilikten ziyade koruma ile ilgili olduğundan var olan normları değiştirmekten ziyade mevcut olanları korumaya yönelik bir önyargı vardır. Fakat sorumluluk her zaman değişikliği önerende olmalıdır. Oakeshott burada bir argüman daha ekler. Hükümeti rasyonel planlama açısından ele alanlar, tipik olarak, kendi planlarını sürdürmek için belli bir kitle olarak formüle ettikleri insanlığı onların yararına olduğuna inandıkları ‘geniş bir güç kaynağı’ olarak görmektedirler. Siyaseti, tutkuları alevlendirmek ve hükümetin belirli bir grup veya sınıf için neler başarabileceğine dair beklentileri arttırmak için kullanmaktadırlar. Ayrıca hiçbir şekilde tutamayacakları vaadlerde bulunmaktadırlar. Fakat politika konusunda muhafazakâr olma eğilimi çok farklı yöne doğru evrilir. Tutkuyu alevlendirmek ve beslemek için yeni nesnelere arzusu vermemek, beklentileri azaltmak, politik tartışmalara ılımlılık kazandırmak, ‘kısıtlamak, söndürmek, yatıştırmak ve uzlaştırmak isteği içerisindedir. Bu, iktidarı ikincil bir faaliyet olarak ele alan ancak gerekli olan ve her zaman hoşnutsuzluk kaynaklarını etkisiz hale getirmeye ve politikanın yoğunluğunu arttırmaktan ziyade azaltmak için yerleşik statü ve ayrıcalık düzenini korumayı amaçlayan, yönetmeye ve politikaya özgü bir muhafazakâr tutumdur. Hükümetin görevi, vatandaşlarının tutkularını ve taleplerini hafifletmede dikkatli olmaktır. Ayrıca siyasetin gençler için bir faaliyet olmadığını düşünmektedir. Çünkü sahip olması gereken şüpheci tutum, tutku, iyimserlik ve bağlılıktan kaçınmak gençler için oldukça zordur. Bunun yerine siyaseti sınırlar ve değişimlerle ilgili olarak anlamak, gerçekleri kabul etmek, kayıtsızlığı tercih etmek ve arzuyu kontrol edebilmektedir.

Oakeshott muhafazakâr duruşunu sergilediği denemelerinin birçoğunda Locke ve neoliberalerler başta olmak üzere, liberalizmin birçok temel ilkesine yönelik eleştirilerini dile getirmiştir. Fakat buna rağmen onun muhafazakârdan ziyade liberal bir duruşa ve eğilime sahip olduğu yönünde temel tartışmalar ve fikir birliği de hala güncelliğini korumaktadır. Bu tartışmaların temel gerekçesi onun ‘On Human Conduct’ çalışmasındaki örgütlenme biçimleri, hükümetin, sosyo-politik alana yönelik analizleridir. Rasyonalizme itiraz ettiğinden ve neredeyse tüm çağdaş siyasetin rasyonelleştigiğine inandığından ve devletin tek bir amaç ile bir birlik olarak anlaşılmasını desteklediğinden, modern muhafazakarlığın yanı sıra modern liberalizmi de eşit derecede reddeder. Modern Avrupa bilincindeki en temel ayrım

olan, sol ve sağ arasındaki ayırmadan çok daha derin olan, ‘societas’ ve ‘universitas’, sivil birlik ve girişim birliği arasındaki ayırımı yeniden canlandırarak, ‘societas’ lehine açık bir tavır takınmaktadır. Onu liberal olarak nitelendirenler, ‘universitas’a yönelik eleştirilerinin muhafazakâr bir eğilimden ziyade liberal olduğunu vurgulamaktadırlar. Ortak bir ilke belirtmeden, amaç ve faaliyetlerin mümkün olan en fazla çeşitliliğine izin veren, araçsal olmayan hukuk kurallarına yaptığı vurgu ile onu klasik liberal gelenekle aynı tarafa koymaktadırlar.

Oakeshott’a göre modern devlet, bu iki eğilim arasındaki -societas ve universitas- uzlaştırılamayan gerginlikle nitelenmektedir. Bireylerin özgürce gelişmesine izin verdiği için, ‘societas’ ahlaki olarak üstündür ve büyük ölçüde tercih edilmektedir. Buna karşılık ‘universitas’, kendi bireyselliklerini ortaya koymaktan çekinen bireyler üzerinde ‘mutlak bir gücün’ kullanılmasını içermektedir. Modern bireyi Proteus gibi, kendini yok etmeden sınırsız öz dönüşüm süreci olarak görmektedir. Oakeshott’ın ‘On Human Conduct’ makalesindeki özgürlükçü tavrı yadsınamamakta ve belirli liberal değerlere; hoşgörü, seçim ve bireysellik, sürekli kendini yaratma sürecine olan bağlılığını yansıtmaktadır. Ancak hiçbir noktada ‘On Being Conservative’in ana hatlarıyla verilen politikanın muhafazakâr görüşüyle çelişmemektedir.

Rasyonalizm virüsünün güçlü ve bulaşıcı olması nedeniyle Oakeshott politika konusunda derin bir kötümserliğe sahiptir. Bireylerin hayatlarını yaşama biçiminde seçtikleri kadar radikal olmasına izin vermek anlamında liberal sonuçları teşvik eden davranış kurallarına inanır, ancak bu politik alanda liberal bir eğilimden ziyade muhafazakâr unsurları da barındırır. Bu nedenle devleti amaçlı olmayan bir birliktelik olarak algılayan ve ona saygı duyan ve bu yüzden de ihtiyatlı ve kuşkucu bir biçimde yönetecek politik argümanlar önemlidir. Demokrasinin yayılması, devletlerinin siyasi geleneğinin akıllıca ve ihtiyatlı bir şekilde yönetilmesi konusundaki deneyim ve bilgisinden yoksun olan hükümete yeni elitleri getirmiştir. Rasyonalist siyasetin üretiminin döngüsü, politik fırsattan kaynaklanan politik deneyimsizlikle yeniden kaynaklanmaktadır. Oakeshott bir otorite kaynağı olarak, bir güç kaynağı olarak ve bir örgütlenme biçimi olarak devlet arasında ayırım yapmaktadır. Devlet, amaçlı olmayan birliği koruyacak şekilde oluşturulmalıdır, ancak bu temsili veya demokratik bir anayasa gerektirmemektedir. Demokrasi,

kendisini sürekli tehdit eden rasyonel siyaseti özendirerek amaçlı olmayan birliği korumakta defalarca başarısızlığa uğramaktadır. Oakeshott, iç ve dış güvenlikle uğraşmak gibi özel durumlar dışında, 'lordlara özgü yönetim'e karşıdır. Ancak hukukun üstünlüğüne uygun bir şekilde yetkilendirilen devleti şiddetle desteklemektedir.

Tüm vatandaşlar yaşamları için sorumluluk almaya hazır modern bireyler olsaydı, amaçsız örgütlenme biçimleri çok daha güvenli olurdu. Ancak modern dünya, ayrı bir kişilik daha yarattı: manqué/yoksun birey. Bu birey ya da 'kitlesele insan, anti-birey, özerk olmayı reddeden ve devletten güvenlik talep eden herkeştir. Devlet aracılığıyla yeniden dağıtımı destekleyen herkes anti-bireyselliğe dahildir ve kolektivist partiler onlara hitap ederek gelişmektedirler. Bu basit ideolojik araç, Oakeshott'a, bireyselliğin mahrumiyetlerini takip eden politikaları miras alan politik geleneklerden ve rasyonalist; deneyimsizlikten, entelektüel hatadan doğan politikaları ayırmak için çok önemli bir ayırım sağlar. Modern hükümetlerin çoğu bu ikinci kategoriye girmektedir.

Oakeshott düşüncesindeki liberal eğilim 'The Political Economy of Freedom'da da görülebilmektedir. Başlığına rağmen, bu makale ekonomi ile ilgili olmaktan çok politika ile ilgilidir. Politik bir özgürlük ekonomisinin görevi, ekonomik özgürlüğü mümkün kılacak politik koşulları tanımlamaktır. Bu şartların başında ise merkezi gücün dağılması gelmektedir. İktidarın toplum içinde dağılması gerektiği fikrinin hem liberal hem de muhafazakâr düşüncede kökleri vardır. Bu, ekonomik alanda, devletin sermaye ya da emek tekellerine hoşgörü göstermemesi gerektiği anlamına gelmektedir. Ancak Oakeshott, karakteristik bir ideolojik vurgu olarak, emek tekellerini diğerlerinden daha tehlikeli olarak görür. Eğer güç dağılmışsa, rekabet doğal olarak bunu izleyecektir. Oakeshott, ekonomik özgürlükleri -mülkiyet, serbest ticaret, rekabet ve istikrarlı bir para birimi- konuşma özgürlüğü gibi politik özgürlüklerden çok daha önemli olarak görmektedir.

Çalışmada, geleneksel liberalizme ya da muhafazakarlığa bir alternatif olarak 'muhafazakâr bir liberalizm' ya da 'liberal bir muhafazakarlık' olduğu savunulmaktadır. Bunun şeceresi Burke ve Hume'a dayanmakta olup her ikisi de bir yandan Aydınlanma düşünürü olarak nitelenirken bir yandan da çağdaşları arasında

hâkim olan rasyonalist ve evrenselci dürtüleri tutkuyla eleştirmektedirler. XX. yüzyılda, bunların felsefî mirasçısı, Micheal Oakeshott zengin bir şekilde bunların görüşleri üzerinde durmuş ve kendi zamanına göre politikaya daha fazla yayılan politik-ahlaki rasyonalizmin karakterine ve imalarına birçok noktadan farklı ve güncel bakış açısı eklemiştir. Muhafazakâr liberalizmi, muhafazakâr yapan şey, 'soyut' ve 'evrenselden somut ve belirli olana' dönüşüdür. Daha spesifik olarak politik yaşam başta olmak üzere yaşamın her alanında geleneğe merkezi bir yer vermesi ve Anglo-Sakson liberal geleneğin bir parçası olarak da bireyi içinde bulunduğu herhangi bir topluluğun ya da girişimin amaçlarından korumakla birlikte 'çoğulculuğa' yapmış olduğu vurguyla bir gerilimi temsil etmektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı Oakeshott'ı, liberalizmi muhafazakâr gelenek içerisinde yeniden konumlandırmaya çalışan ve ılımlı bir muhafazakâr ya da liberal-muhafazakâr bir düşünür olarak değerlendirmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz (1994). *Felsefeye Giriş*. (Çev: Ahmet Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2009). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Allen, R.T. (1998). *Beyond Liberalism: The Political Theories of F.A. Hayek and Michael Polanyi*. New Brunswick: Transaction Publishers
- Anderson, Perry (1992). "The Intransigent Right at the End of the Century". *London Review of Books*. 14. September 24, s. 7-11.
- Armstrong, George Kelly (1992). *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalizm*. Cambridge: University Press.
- Auspitz, Josiah Lee (1991). Michael Oakeshott. *The American Scholar* Vol. 60, No. 4. 351- 370.
- Aydın, Recep (2017). 'Bürokrasiyi Toplumsal ve Siyasal Boyutuyla Ele Alan Kuramsal Yaklaşımlar'. *Hitit Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt:10 ss:993-1006.
- Bentham, Jeremy (1970). *Of Laws in General*. London: The Athlone Press.
- Bentham, Jeremy (1983). *Constitutional Code*. Ed. Fred Rosen and J. H. Burns. Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, Isiah (1969). *Two Concept of Liberty in Four Essay on Liberty*. Oxford: Oxford University Press ss. 118-172.
- Bertrand de Jouvenel (1997). *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, (Çev: J.F. Huntington). Indianapolis: Liberty Fund.
- Birler, Ömür (2007). *The Leviathan and the Contours of Conservative Imagination: the Role of Thomas Hobbes in the Works of Schmitt, Strauss and Oakeshott*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Carleton University.
- Boucher David ve Vincent Andrew (2000). *British Idealism and Political Theory*. Edinburgh University Press. Edinburgh.

- Boucher, David (1984). "The Creation Of The Past British Idealism And Michael Oakeshott's Philosophy Of History". *History and Theory* 23. Vol:2. Middletown: ss.193-214.
- Bosques, Josep (2014). 'Michael Oakeshott's Work as a Liberal-Conservative Paradigm'. *Revista Espanola de Investigaciones Sociologicas*. Vol:145. ss: 25-42.
- Bradley, F.H. (1897). *Appearance and Reality*. London: Oxford Clarendon Press.
- Bradley, F.H. (1952). *Ethical Studies*. London: Oxford Clarendon Press.
- Burgh, W.G. (1934). *Review of Experience and Its Modes*. London: Hibbert Journal.
- Burke, Edmund (1826). *The Works of the Rt. Hon. Edmund Burke*. London: Printed for C. and J. Rivington.
- Burke, Edmund (1999). "Reflections on the Revolution in France," in *The Portable Edmund Burke*. Isaac Kramnick ed. (New York: Penguin Books,).
- Casey, John (1993). 'Philosopher of Practice' ed: J. Norman, *The Achievement of Michael Oakeshott*. London: Duckworth.
- Cevizci, Ahmet (2010). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2016). *17.yy Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2016). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları
- Coast Jr. W. John (1978). *Michael Oakeshott and The Character of Experience*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Colorado University.
- Coast Jr. W. John (1985), "Michael Oakeshott as Liberal Theorist". *Canadian Journal of Political Science* 18(4).
- Coast Jr. W. John (1992). "Some Correspondence Between Oakeshott's Civil Condition' and Republican Tradition", *Political Science Review* 21 ss:99-106.
- Collingwood, R. G. (1933). *Review of Experience and It's Modes*. Cambridge: Cambridge Review.

- Cranston, Maurice (1967). *Michael Oakeshott's Politics Encounter* 28, January, ss: 82-86.
- Crepigny Anthony ve Minogue Kenneth (1981). *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Crick, Bernard (1963), *The World of Michael Oakeshott: or the Lonely Nihilist*. Encounter 20. ss: 65-74.
- Crossman, Richard (1951), 'Review of Michael Oakeshott, Political Education' *New Statesman and Nation* 42: 60–61.
- Çetin, Halis (2001). 'Liberalizmin Temel İlkeleri'. *C.Ü. İ.İ.B.F. Dergisi*. Cilt:2, Sayı:2. ss:219-237.
- Devigne, Robert (1994). *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press.
- Erdoğan, Mustafa (1998). *Liberal Toplum Liberal Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Franco, Poul (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. London: Yale University Press.
- Franco, Poul (2004). *Michael Oakeshott: an Introduction*. London: Yale University Press.
- Freeman, Samuel (2011). 'İlliberal Libertenyenler: Liberyenterizm Niçin Liberal Bir Görüş Değildir?'. çev: Atilla Yayla. *Liberal Düşünce Dergisi*. Yıl:16. Sayı:64. ss:5-39.
- Fuller, Timothy (1993a). *Oakeshott, Michael Religion, Politics, And The Moral Life*. New Haven: Yale University Press.
- Fuller, Timothy (1996). *Oakeshott Michael. The Politics Of Faith And The Politics of Scepticism*. New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2008). *Hakikat ve Yöntem*. çev: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gamble, Andrew (2012). Oakeshott's Ideological Politics: Conservative or Liberal? *The Cambridge Companion to Oakeshott*. (Ed: E. Podoksik). Cambridge: Cambridge University Press.

- Gerencser, Steven (2000). *The Skeptic's Oakeshott*. New York: St. Martin's Press.
- Gordon, Smith (1988). *Between Left and Right: The Ambivalence of European Liberalism*. (Edt: E. J. Kirchner). Liberal Parties in Western Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray John (1983). *Oakeshott as a Liberal in Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge.
- Gray John (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*. Çev: Koray Değirmenci. Ankara: Dost Kitabevi.
- Greenleaf, W. H. (1983). *The British Political Tradition*. London: Methuen vol. I -II.
- Grosby, Steven (2002). "Pluralism in Thought of Oakeshott, Shils and Weber". *Journal of Classical Sociology II*. ss. 43-58.
- Hartz, Louis (1955). *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt Brace & World Press.
- Havard, William (1984). *The Recovery of Political Theory: Limits and Possibilities*. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- Hobhouse, Leonard Trelawny (1991). *Liberalism*. London: Williams and Norgate.
- Holliday, Ian (1992). On Michael Oakeshott. *Government and Opposition*, 27 (2), 131-147.
- Humboldt, Wilhelm von (1993). *The Limits of State Action*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David (1987a). "Of the Original Contract," in *Essays: Moral, Political, and Literary. Revised*. (Ed. Eugene F. Miller). Indianapolis: Liberty Classics.
- Hume, David (1987b). "Of the Origin of Government," in *Essays: Moral, Political and Literary*. (Ed. Eugene F. Miller). Indianapolis: Liberty Classics.
- Hume, David (1990). *Enquiries Concerning the Principles of the Understanding and the Principles of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Jay, Martin (2012). *Deneyim Şarkıları*. çev: Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları.

- Johnson, Nevil (1993). "Michael Joseph Oakeshott 1901-1990". *Proceedings of The British Academy*. Vol. 80, ss. 403-423.
- Kerwick J. John (2007). *Toward A Conservative Liberalism*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Temple University Graduate School, Philadelphia
- Kirk, Russell (2001). *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. Washington: Regnery Publishing.
- Koç, Emel (2016). "F. H. Bradley Metafiziği Üzerine". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Nisan, Sayı: 37, ss. 51-63.
- Lamprecht, S.P. (1934). "Review of Experience and Its Modes". *Journal of Philosophy* London. ss: 31-36.
- Langewiesche, Dieter (2000). *Liberalism in Germany*. (Çev: Ch. Banerj) London: Macmillian Press.
- Letwin, Shirley R. (1993). (ed.) *Oakeshott Michael Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*. New Haven: Yale University Press.
- Mann, Douglas (2007). Deus Ex Machina. *Basic To Translational Science*. Vol:2, No:2. ss:227-228.
- Nardin, Terry (2001). *The Philosophy of Michael Oakeshott*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Neill, Edmund (2010). *Oakeshott, Major Conservative and Liberal Thinkers*. (Edt: John Meadowcroft). Vol:8. New York: Continuum International Publishing.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morality*. (Çev: Carol Diethe) Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Sullivan Luke (2003). *Oakeshott on History*. Thorverton: Imprint Academic.
- O'Sullivan Noel (1999). "Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism". (Edt: J. Hayward, B. Barry & A. Brown.) *The British Study of Politics in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Oakeshott, Michael (1924). *The Cambridge School of Political Science*. London: LSE Archives (CS).

- Oakeshott, Michael (1925). *A Discussion of Some Matters Preliminary to the Study of Political Philosophy*. London: LSE Archives, (DSM)
- Oakeshott, Michael (1932). *John Locke*. Cambridge: Cambridge Rewiev 54.
- Oakeshott, Michael (1933). *Experience and Its Modes*. London: Cambridge University Press.
- Oakeshott, Michael (1939). *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. Cambridge: University Press (SPD).
- Oakeshott, Michael (1947). *Contemporary British Politics*. Cambridge: The Cambridge Journal.
- Oakeshott, Michael (1975). *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press
- Oakeshott, Michael (1983). *On History and Other Essays*. Oxford: Basil Blackwell.
- Oakeshott, Michael (1991). *Rationalism in Politics and Other Essays*: Indianapolis: Liberty Fund.
- Öktem, Niyazi (1988). *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Beta Yayın
- Örs, Birsen (1997). “Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri Çerçevesinde Yeni İngiliz İdealizmi”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No.16 ss.1-8.
- Öztürk, Hasan (1997). *Romantizm ve Liberalizm. Liberal Düşünce*. Cilt:2, Sayı:7. ss:100-109.
- Paley, William (1847). *Of Civil Liberty, from Moral and Political Philosophy*. London: Bohn Press.
- Pitkin, H. F. (1973). “The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of Politics”. *Dissent Magazine* 20. California. ss: 496-525.
- Podoksik, Efraim (2003). *In Defence of Modernity*. London: Imprint Academic.
- Popper, Karl (1967). *Açık Toplum ve Düşmanları I*. Çev: Mete Tunçay. Ankara: Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

- Reed, Browning (1982). *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*. Louisiana: Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- Riendeau, Natalie (2002). *The Conservative's Dilemma: The Case of Michael Oakeshott*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kanada: University of Ottawa.
- Riley, Patrick (1992). "Michael Oakeshott, Philosopher of Individuality". *The Review of Politics*, 54 (3), ss: 649-664.
- Rosenblum, Nancy (1987). *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ruggiero, G. De (1927). *The History of European Liberalism*. (Çev: R.G. Collingwood). London: Oxford University.
- Sabine, George (1973). *A History of Political Theory*. London: The Dryden Press.
- Safi, İsmail (2018). 'Liberalizmin Öncüsü Hayek'in Toplumsal ve Siyasal Kuramı'. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. Cilt:9, Sayı:16. ss: 1772-1793.
- Soininen, Suvi (2005). *From a 'Necessary Evil' to an Art of Contingency: Michael Oakeshott's Conception of Political Authority*. Charlottesville VA: Imprint Academic, 2005.
- Spencer, Herbert (1909), *The Man Versus the State*. London: Watts.
- The Times, 'Editorial' (22 November): 11. 1990
- Thilly, Frank (2000). *Felsefenin Öyküsü*. II. Cilt, çev: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları
- Tocqueville, Alexis (1861). *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville*, vol. 1. Cambridge: Macmillan.
- Tosun, Cengiz Mesut (2010). 'Liberalizm ve Sosyal Darwinizm Karşısında John Rawls'. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı:10 ss:81-94.
- Tseng, Roy (2003). *The Sceptical Idealist*. London: Imprint Academic.
- Weber, Max (1994). *Political Writings*. (ed. Peter Lassman and Ronald Speirs). Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, G.O. (1934). *Review of Experience and Its Modes*. London: Times Literary Supplement.

www.historytoday.com April 2013 49-53 The Philosopher Ploughman.

Zelyüt, Solmaz (2010). *Dört Adalı*. Ankara: Doğu Bayı Yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Levent GÖRÜŞÜK
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 1986 / Sivas
e-posta : lgorusuk@cumhuriyet.edu.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2008
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2012
Doktora	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2020

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2010	Rize Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2011	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı **KPDS (63,75)** **ÜDS ()** **TOEFL ()** **EILTS ()**