

YENİ-MUHAFAZAKARLIK: CARL SCHMITT VE LEO STRAUSS ÜZERİNDEN
ELEŞTİREL BİR OKUMA

Doğancan Özsel

173841

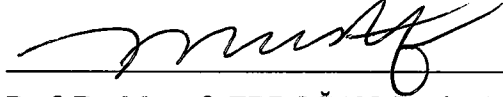
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

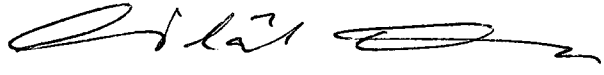
Ankara, 2006

KABUL VE ONAY

Doğancan ÖZSEL tarafından hazırlanan “Yeni Muhafazakarlık: Carl Schmitt ve Leo Strauss Üzerinden Eleştirel Bir Okuma” başlıklı bu çalışma, 12.06.2006 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN (Başkan)



Dr. Hilal Onur İNCE (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Menderes ÇINAR



Yrd. Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar



Dr. Bican ŞAHİN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Prof. Dr. İrfan ÇAKIN
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

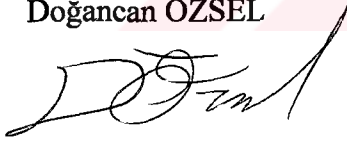
☞ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.,

12.07.2006

Doğancan ÖZSEL



ÖZET

ÖZSEL, Doğançan. *Yeni-muhafazakarlık: Carl Schmitt ve Leo Strauss Üzerinden Eleştirel Bir Okuma*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Bu çalışmanın odağında, 20. yüzyılın en etkili muhafazakarlık biçimlerinden birisi olan yeni-muhafazakarlık bulunmaktadır. Yeni-muhafazakarlık, ortaya çıkış şekli, klasik muhafazakar düşünce ile olan bağları, klasik düşünceden farklılaştığı noktalar ve önerdiği politikalar bağlamında irdelenmekte; böylelikle, bu düşüncenin kapsamlı bir analizi yapılmış olmaktadır. Söz konusu analizin dayanak noktasını, Alman muhafazakar düşünce geleneğinden gelen iki düşünür, Carl Schmitt ve Leo Strauss oluşturmuştur. Yeni-muhafazakar siyaset anlayışının, onların görüşlerinin bir yeniden ifadesi olduğu ve yeni-muhafazakarların, güncel toplumsal durumu bu iki düşünürün argümanlarıyla anlamlandırıp eleştirdikleri fikri, Schmitt ve Strauss'un çalışmadaki öneminin gerekçesi olmuştur. Sonuçta ortaya, muhafazakar siyaset geleneğinin bir parçası olan, fakat Alman muhafazakar düşüncesinin etkisiyle müdahaleci refleksler geliştirmiş bir muhafazakarlık türü olan yeni-muhafazakarlığın, nispeten tutarlı bir portresi çıkmıştır.

Anahtar Sözcükler

İdeolojiler, Muhafazakarlık, Yeni-muhafazakarlık, Carl Schmitt, Leo Strauss.

ABSTRACT

ÖZSEL, Doğanca. *Neo-conservatism: A Critical Reading Over Carl Schmitt and Leo Strauss*, Master's Thesis, Ankara, 2006.

This study focuses on neo-conservatism, one of the most influential variations of conservatism within 20th century. The emergence of the neo-conservative movement, its intellectual linkage with classical conservatism, the points at which it differentiates from classical conservatism and proposed policies of it is all discussed; therefore a comprehensive analysis of the idea has been carried. Carl Schmitt and Leo Strauss have been taken as the foundation point of the analysis. The ideas like, neo-conservative politics is a rephrase of the ideas of these thinkers and/or neo-conservatives understand and criticize contemporary social situation, departing from their ideas, provided main reasons for the importance of Schmitt and Strauss within the study. In the end, a relatively coherent portrait of neo-conservatism, which is anyway a part of the tradition of conservative politics, but developed interventionist reflexes as the influence of German conservatism emerged.

Key Words

Ideologies, Neo-conservatism, Carl Schmitt, Leo Strauss.

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ	1
2. BİR MUHAFAZAKARLIK OKUMASI	5
2.1. Genel Bir Çerçeve.....	5
2.2. Muhafazakarlıklar Üzerine.....	7
2.3. Bir İdeoloji Olarak Muhafazakarlık.....	10
2.4. Muhafazakar İdeolojinin Tanımı.....	13
2.5. Muhafazakar İdeolojinin Değerlendirilmesi.....	19
3. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCEDE ALMAN ETKİSİ: CARL SCHMITT VE LEO STRAUSS ÜZERİNE	24
3.1. Muhafazakarlık ve Otorite İlişkisi: Carl Schmitt.....	24
3.2. Leo Strauss ve Negatif İnsan Algısı.....	39
4. GÜNCEL BİR MUHAFAZAKARLIK BİÇİMİ: YENİ-MUHAFAZAKARLIK	52
4.1. Bir Künye Oluşturma Çabası.....	52
4.2. Yeni-muhafazakarlığın, Düşünsel Kökenleri Üzerinden Değerlendirilmesi.....	59
4.3. Yeni-muhafazakarlık ve Demokrasi: Çelişkili Bir İlişkinin Analizi.....	69
5. SONUÇ	77
KAYNAKÇA	80

BÖLÜM 1

GİRİŞ

İdeolojiler çağının sona erdiğine dair söylenenlerin (Bell 1960) revaçta olduğu dönem artık geçmişte kaldı. Bugün, eski aşağılayıcı anlamından sıyrılarak nötrleşmeye başlayan bir algı çerçevesinde, ideoloji çalışmalarına yönelik ilginin giderek arttığını söylemek mümkün (Barret 1994; Eagleton 2005; Van Dijk 1998). Ne var ki, bu kapsamdaki çalışmalara dahil olan ve belirli bir ideolojiyi konu edinen çalışmaların az bir kısmı muhafazakar ideolojiye odaklanmaktadır. Liberalizm, sosyalizm ve anarşizm ile birlikte modern çağın dört büyük ideolojik anlatısını oluşturan muhafazakarlığa yönelik bu görece düşük ilgi, muhafazakarlık içerisinde kuramsal bağlamda tartışılacak çok fazla şey olmadığı veya muhafazakarlığın doğasının az çok yeterli bir biçimde açıklığa kavuşturulduğu fikrine dayanıyor ise de, bu fikrin isabetli olduğu söylenemez. Zira, muhafazakarlığın bir ideoloji mi yoksa bir tavır veya yaşam biçimi mi olduğu konusunda dahi henüz bir fikir birliği oluşmadığından, muhafazakarlık önemli bir araştırma nesnesi olarak durmaktadır. Buna ek olarak, modernite ile kurduğu ilişki biçimi de muhafazakarlığı incelenmeye değer kılan bir noktadır. Muhafazakarlık, modern dönemde ortaya çıkmış fakat kendisini modernitenin reddi üzerine kurmuş bir düşüncedir. O, modern paradigmaya yönelttiği ciddi eleştirilerle, moderniteye ait liberalizm, sosyalizm ve anarşizm ideolojilerini de peşinen olumsuzlamış olmaktadır. Bu sebeple, modernite ile ve moderniteye ait olanlarla herhangi bir biçimde olumlu ilişki kurmak isteyen her düşünür, muhafazakar yaklaşım ile yüzleşmek durumundadır.

Bu kuramsal öneminin yanında muhafazakarlık, güncel siyasette giderek kazanmaya başladığı önem sebebiyle de entelektüel bir ilgiyi hak etmektedir. Dünyanın pek çok ülkesinde iktidarda olan muhafazakarlar, bazı hususları muhafazakarlığın tanımı konusunda kafalarda soru işaretleri yaratan önemli uygulamalara imza atmışlardır. Bu muhafazakar iktidarların en önemlisi olan mevcut ABD hükümetinin de, muhafazakarlığın daha önce pek karşılaşılmamış bir biçimi olan yeni-muhafazakarlığın savunuculuğunu yaptığı söylenebilir. Bu hükümetin yeni-muhafazakar düşünceye

dayanarak gerçekleştirdiği pek çok uygulama, dünya siyasetinde önemli değişikliklere yol açmış ve bu değişiklikler, entelektüel ve akademik anlamda bir sorgulama ihtiyacını beraberinde getirmiştir.

Bu çalışma, söz konusu ihtiyaca verilecek cevaba bir katkı niteliğinde düşünülmüştür ve bahsi geçen ABD menşeli muhafazakarlık biçimi olan yeni-muhafazakarlığı konu edinmektedir. Yeni-muhafazakarlığın muhafazakar ideoloji ile ilişkisi, düşünsel kökenleri, ortaya çıkışı ve demokrasi anlayışı çalışmanın kapsamı içerisinde yer almaktadır. Müdahaleci bir karaktere sahip olan yeni-muhafazakarlığın, muhafazakar ideolojinin bir parçasını teşkil ettiği ve bu ideolojinin radikal unsurlarını su yüzüne çıkardığı, çalışmanın savunduğu temel argümandır. Bu argümana göre yeni-muhafazakarlık, büyük oranda, Alman muhafazakar geleneğinin iki önemli düşünürü olan Carl Schmitt ve Leo Strauss'un görüşlerinin yeniden siyaset sahnesine çıkarılmasıyla oluşturulmuş bir düşüncedir. 'Toplumsala müdahale de bulunmak' gibi, alışla gelmiş muhafazakar tavırla uyuşmayan bir eğilime sahipse de, muhafazakar duruşun temel karakteristiklerini taşıyor olması bakımından yeni-muhafazakarlık, muhafazakar düşünce geleneğinin bir parçası olarak düşünülmek zorundadır. Dolayısıyla, yeni-muhafazakar politikalar üzerinden, 'muhafazakar aklın' bir eleştirisini yapmak da mümkün olabilir.

Bu savların analiz edilmesi amacıyla, ikinci bölümde muhafazakarlığın tanımı üzerine eğilinmiştir. Muhafazakarlık kelimesinin siyaset literatüründe sahip olduğu farklı anlamlar ortaya konulmuş ve her bir anlamın, siyasal düzlemdeki kapsayıcılıkları ve işlevsellikleri bağlamındaki artı ve eksileri vurgulanmıştır. Bunu takiben, muhafazakarlığın bir ideoloji olarak tanımlaması yapılmış ve bu ideolojinin kendine özgü insan algısından türeyen genel karakteristikleri belirtilmiştir. Muhafazakar ideolojinin 'mükemmellikten uzak birey' ve 'toplumsal eşitsizliklerin savunusu' nosyonlarından hareketle tanımlanabileceği ve bu iki nosyonu bünyesinde barındıran her düşünsel kurgunun muhafazakar ideolojinin bir parçasını oluşturacağı tespitinin yer aldığı bu bölüm, muhafazakar ideolojinin genel bir değerlendirmesiyle son bulmaktadır.

Bir sonraki bölümde, Carl Schmitt ve Leo Strauss'un görüşlerinin temel parametreleri irdelenmektedir. Alman romantizminin önemli temsilcilerinden olan bu düşünürlerin öne çıkarılmasının nedeni, yeni-muhafazakar düşünce üzerindeki belirleyici etkileri, ve

dolayısıyla, onların düşünsel yapılarının, yeni-muhafazakar hareketin bu çalışmada içerisine oturtulacağı kuramsal zemini teşkil ediyor olmasıdır. Zira yeni-muhafazakar düşünme tarzının bütünlüklü bir biçimde ve sahip olduğu derinlik içerisinde, karikatürizasyona gitmeden anlaşılması, bu iki düşünüre referans verilerek yapılacak bir okumayla olanaklıdır. Aksi takdirde, yeni-muhafazakar pratikler, bir grup oportunist jakobenistin, kendilerine ‘muhafazakar’ diyerek gerçekleştirdikleri uygulamalar olarak anlaşılacak, bu anlayış da, sığ bir bakış açısını beraberinde getirecektir. Bu düşüncelerle ortaya konulan üçüncü bölümde, hem Schmitt’in hem de Strauss’un entelektüel yaklaşımları, sahip oldukları muhafazakar karakterin öne çıkarılması temelinde tanıtılmakta ve her iki düşünürün de elitist bir fikriyata yakın olduklarına vurgu yapılmaktadır.

Alman muhafazakar geleneğinin iki örneği olan Carl Schmitt ve Leo Strauss’un irdelenmesinin ardından, çalışmanın dördüncü bölümünde yeni-muhafazakar düşünce ana yönelimleriyle incelenmekte ve bu ideolojik duruşun Schmitt ve Strauss üzerinden bir okuması yapılmaktadır. Burada amaç, yeni-muhafazakar hareketin ideolojik künyesini çıkarmak ve onun bir düşünce geleneğinin içerisine yerleştirilebilmesine olanak sağlamaktır. Bu bölümün son alt başlığı, yeni-muhafazakarlık ile demokrasi arasındaki ilişkinin incelenmesine ayrılmıştır. Burada, yeni-muhafazakarlık ile muhafazakar ideoloji arasındaki ortaklığın, demokrasi, eşitlik ve elitizm kavramları ekseninde dönen bir analiz ile öne çıkarılması hedeflenmektedir.

Sonuç bölümünde, yeni-muhafazakarlığın, muhafazakarlık ideolojisinin diğer yansıyış biçimleriyle aynı ön kabullere ve kavramsal çerçeveye sahip olduğu, özellikle vurgulanmaktadır. Bu bölümde, müdahaleci ve radikal bir yöneme sahip olmalarından dolayı, yeni-muhafazakar düşüncenin, bilinen muhafazakarlık tanımını içerisinde yeri olmadığı şeklinde belirginleşen görüşlerin isabetsiz olduklarına dikkat çekilmektedir. Muhafazakar ideolojiyle aynı ön kabullerden yola çıkan ve benzer kavramsal çerçeveye sahip olan yeni-muhafazakarlık değerlendirilirken, yeni-muhafazakar pratiklerin, muhafazakar ideolojinin gizli kalan yönlerini açığa çıkardığı ve onun olumsuzluk içeren yanlarını ifşa ettiği savunulmaktadır.

Çalışma boyunca karşılaşılan en önemli sorun, muhafazakarlık (özellikle de Alman muhafazakar geleneği) konusundaki Türkçe, ve kısmen de İngilizce literatürün

yetersizliğidir. Muhafazakarlığın niteliği ve tanımı konusunda üzerinde uzlaşılmış bir tanımın bulunmaması, ilk bölümde bu konunun tartışılmasını ve çalışmanın geri kalanının üzerine kurulacağı bir yaklaşımın bu bölümde kurgulanmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca, yeni-muhafazakarlığın düşünsel tarihi ve farklı düşünce gelenekleri ile ilişkisi konusunda ulusal ve uluslar arası literatürdeki eksiklik de, bir yandan çalışma boyunca bir engel olarak durmuş, diğer yandan da çalışma için gerekli motivasyonun kaynağı olmuştur.



BÖLÜM 2

BİR MUHAFAZAKARLIK OKUMASI

2.1. GENEL BİR ÇERÇEVE

Muhafazakarlık kavramının siyaset literatüründeki tanımı konusunda henüz bir uzlaşma oluşmuş değildir. Her düşünürün tanımı, muhafazakarlık karşısındaki konumuna bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Özellikle muhafazakar eğilimli düşünürler, muhafazakarlığı bir ideoloji veya bütünlüklü bir düşünsel yapı olarak kurgulamak yerine muğlak ve eleştirilmesi güç bir sosyal tavır olarak tanımlamaktadır.¹ Böyle bir tanım, muhafazakarlığı belirli bir düşünsel özden ve idealden yoksun, saf pratik bir olgu olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin mantıksal sonucu, muhafazakar siyasetin düşünsel eleştiriden muaf veya bu eleştirilere bağımsız bir konumda olduğudur. Scruton'ın 'muhafazakar içgüdü' kavramını kullanmasının (2001:10) altında böyle bir bağımsızlık kazanma arzusu yatmaktadır.

Muhafazakarlığa eleştirel bir konumdan yaklaşan başka bazı düşünürler de tepkisellik kavramı çerçevesinde bir tanımlama çabasına girişmekte ve muhafazakar siyaseti bu şekilde olumsuzlamaya çalışmaktadırlar.² Bu tutum, muhafazakarlığı soyut aklın eleştirisinden muaf tutan anlayış ile benzerlik arz etmektedir. Aradaki farkı yaratan unsur, 'soyut bir düşünsel bütünlük arz etmeme' nosyonunun bu düşünürlerce olumsuz bir özellik olarak addedilmesi ve muhafazakarların, en azından örtük bir biçimde, gerici olmakla suçlanmasıdır.

Üçüncü bir grup düşünür ise, muhafazakarlığın başlı başına bir siyasal pozisyon olmaktan ziyade bir siyasal tutum olduğunu; öznelere, buldukları siyasal konum ne

¹ Örneğin Oakeshott, muhafazakarlığı, kişisel bir tercihler dizini, tutum ve eğilim olarak anlamaktadır. Ona göre "muhafazakar olmak belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşeri şartları diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir" (Oakeshott 2004:55)

² Hirschmann, "Gericiliğin Retoriği" (1994) adlı eserinde muhafazakarlığı, meydana gelen değişimler karşısında doğan tepkisel bir tutum olarak tanımlamaktadır.

olursa olsun muhafazakar olabileceklerini düşünmektedir.¹ Bu bakış açısı, siyasal analizlerde kullanılabilir önemli bir kategorik ayrımı bizlere sunmakla birlikte, siyasal arenada nasıl ve ne sebeple muhafazakar partilerin var olduğunu açıklama gücünden yoksundur. Zira muhafazakar partilerin siyasal amaçları hakkında herhangi bir değerlendirme sunmamaktadır

Muhafazakarlık kavramına yönelik bir diğer değerlendirme ise onun ideolojik karakteristiklerini arama eğilimindedir. Bu eğilime sahip düşünürler, muhafazakar siyaset tarzının bir iç tutarlılığa, ideolojik imgeleme ve soyut ilkelere sahip olduğunu düşünmektedirler.² Onlara göre muhafazakarlık ideolojisinin bir tanımının yapılıp, eleştirel bir analizine girişilmesi olasıdır. Bu bakış açısının sınırlılığı ise, özellikle batı dışı dünyadaki muhafazakarlıkların nitelikleri hakkında yeterince aydınlatıcı olamayışıdır. Örneğin Türk muhafazakar geleneğinde ideolojik muhafazakarlığa ait argümanların izini sürmek mümkün olabilse de, Türk muhafazakarlığını Burke'çü geleneğin bir parçasından ibaret görmenin eksik bir algı olacağı tahmin edilebilir. Zira Türk muhafazakarlığı, jakobenist modernite anlayışına karşı gelişen bir hareket olsa da, Katolisist bir 'eksik birey' vurgusundan ve rasyonel aklın eleştirisi nosyonunun varlığından ancak dolaylı biçimde söz edilebilir. Dolayısıyla Türkiye'de karşılaşılan olgunun muhafazakarlık mı yoksa gelenekçilik mi olduğu dahi şüphe götürmektedir.

Betimlenen bu tablo çerçevesinde muhafazakarlık üzerine bir çalışma yapılırken takınılabilecek en makul tutum, muhafazakarlık kavramının çok anlamlılığını kabul etmek olacaktır. Zira kavramın içerisini farklı şekillerde dolduran her bir yaklaşım, hem belirli eksiklikleri beraberinde getirmekte, hem de diğer tanımlamaların kapsamadığı bazı olgulara işaret etmektedir. Bu çok anlamlılık içerisinde herhangi bir siyasal özneye yöneltilen 'muhafazakar' nitelemesinin bu anlamlardan birine veya birkaçına tekabül edebileceği gibi, tümüne karşılık gelmesi de mümkündür. Bu nedenle muhafazakarlık üzerine tutarlı bir söylem oluşturabilmek ve eleştirel bir tutum takınabilmek, her şeyden önce bu anlamsal ayrımın ayırdına varmış olmayı gerektirir. Farklı içeriklendirmelerin sistematik bir biçimde kategorileştirilmesinin, bu ayırdına varma ediminin olmazsa

¹ Alan Hamlin, "Analitik Muhafazakarlık" (2004) isimli makalesinde muhafazakarlığı, siyasi ideallere ulaşma konusunda itidalli ve uzlaşmacı bir siyasal zihniyet olarak tanımlamaktadır.

² Eccleshall, muhafazakarlık dendiğinde, belirli bir iç tutarlılığa sahip söylemsel bir bütünün anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (2003).

olmazı olduğu düşünceyle, aşağıda muhafazakarlığın farklı kurgulanma biçimleri ve bu biçimlerin içerikleri irdelenmektedir.

2.2. MUHAFAZAKARLIKLAR ÜZERİNE

Siyaset literatüründeki birinci anlamıyla muhafazakarlık, bir siyasal söyleme ve/veya ideolojiye değil, radikalliğin zıt anlamına karşılık gelen bir siyasal mizaca işaret etmektedir. Bu anlamıyla muhafazakarlık kavramı, özneler her hangi bir siyasal ideal yüklememekte ancak, siyasal amaçlarını gerçekleştirmek için çaba gösteren özneleri belirli bir yaklaşım çerçevesinde sınırlandırmaktadır. Brennan ve Hamlin'in "Analitik Muhafazakarlık" başlıklı makalesi (2004) bu anlayışın bir örneği olarak gösterilebilir. Adı geçen düşünürler, siyasal amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan öznelerin davranışlarını 'muhafazakar ve idealist ikilemi' bağlamında analiz etmektedir. Bu analize göre kişiler, siyasal arenadaki tutumları açısından iki tip mizaç arasında kalan pozisyonlarda konumlanırlar. Bu iki mizaçtan birisini ifade eden idealizm, öznenin "*durmaksızın [siyasal] idealine doğru ilerlemesini*" vurgular (Brennan ve Hamlin 2004:678). Buna karşın muhafazakar mizaç, "*büyük siyasal projelere karşı içsel bir kuşku*"yu ve "*reformları, 'felaketleri önleme' kaygısı içerisinde değerlendirme*" eğilimini içermektedir (Brennan ve Hamlin 2004:690). Bu iki mizaç arasındaki farkı yaratan, var olan siyasal durum ile tanımlanan ideal durum arasındaki boşluğun anlamlandırılma tarzıdır: İdealist bir siyasal özne, bu boşluğu kabul edilemez bulma eğilimindeyken, muhafazakar siyasal özne, durumu ideale yaklaştırma çabalarının yol açabileceği siyasal bozulmalara dikkat edecektir. İşte bu nedenle muhafazakar mizaç, öznelere, kendi siyasal hedeflerini ne pahasına olursa olsun gerçekleştirme arzusunu değil, bir uzlaşya varabilmek amacıyla o ülküden taviz verebilme yetisini yükler. Muhafazakar özneler, amaçlarına ulaşmak için her yolu mübah saymayıp, güncelin sınırlılıklarını da dikkate alan ve kendi amaçlarından farklı amaçlara sahip öznelerle kurulabilecek potansiyel uzlaşılarla açık olan öznelerdir. Siyaset literatüründeki idealist (Radikal) ve muhafazakar ikiliği, muhafazakarlığın bu anlamı üzerinden tanımlanmaktadır.

Bu anlam göz önüne alındığında görülecektir ki, öznelerin, hangi siyasal konumda olurlarsa olsunlar muhafazakar olmaları mümkündür. Muhafazakar liberal, muhafazakar

sosyal demokrat veya muhafazakar sosyalist gibi adlandırmalar, muhafazakarlığın bu anlamı içerisinde paradoksal bir konumdan çok, olası bir durumu ifade etmektedir.¹

Muhafazakarlık kavramı kullanıldığında anlaşılabilir ikinci bir olgu, var olan siyasal sistem ile kurulan özel bir ilişki biçimine dikkat çeker. Bu bağlamda özne, siyasal sistem ile mutlak bir onama ve/veya koruma ilişkisi içerisindedir. Siyasal sistemdeki konumlanmalar, ama özellikle de egemenin söylemsel mutlaklığı, özne tarafından gerekçelendirilerek onanmakta ve siyasal sisteme yöneltilen her türlü değişiklik talebi var olanı koruma kaygısıyla değerlendirilmektedir. Muhafazakarlığın bu anlamını dikkate alan A. O. Hirschman, “Gericiliğin Retoriği” adlı eserinde, muhafazakar düşünürlerin üç argüman ile statükoyu savunduklarını belirtir. Birinci argüman, belirli bir siyasal hedefe yönelik siyaset yapmanın, genellikle o amacın aksi bir sonuç doğuracağıdır.² İkinci argüman, toplumsal düzenin sosyal mühendislik yoluyla baş aşağı edilmesinin imkansız olduğu fikridir. Bu fikir özünde, sosyal ve siyasal eşitsizliklerin toplumsal yaşamdan koparılmasının olanaksızlığı, yani doğallığı noktasından başlatılan bir sosyalizm eleştirisidir. Hirschman’a göre muhafazakarlığın üçüncü argümanı ise, radikal reformların toplumsal yaşamdaki düzenlilikleri yok etmesinin yol açtığı zararların, imkan verdiği yararlardan çok daha fazla olacağı iddiasıdır. Bu iddia, sosyopolitik düzene yöneltilen her türlü değişiklik önerisinin, ‘tutucu’ muhafazakarlar tarafından red edilmesinde kullanılan son argümandır.

Muhafazakarlığın bu tutuculuk anlamı, çoğu durumda ilk anlamının mantıksal bir devamı ve siyasal bir amaca yönelmiş halidir; onu siyasal mizaç anlamındaki muhafazakarlıktan ayıran, öznelere siyasal bir amaç da yüklemesidir. Ancak vurgulamak gerekir ki, tutuculuk anlamındaki muhafazakarlık temel bir öğretilerden ve tutarlılıktan yoksundur. Tutuculuk anlamında muhafazakar yönelime sahip olan bir ABD düşünürü var olan liberal yapıyı savunmakta iken, Sovyetler Birliği’nin bu anlamdaki muhafazakarlarının çok daha farklı bir sistemi savunmuş oldukları göz önüne

¹ Burada göz ardı edilmemesi gereken nokta, söylemlerin ve ideolojilerin öznelerin siyasal mizaçları karşısında tamamen tarafsız bir konumda olmadıkları gerçeğidir. Sosyalist, anarşist ve hatta liberal söylem, bireyin yaratıcı-kurucu potansiyeline yaptığı vurgudan ötürü, daha radikal mizaçlara eğilimli iken, bir ideoloji olarak muhafazakarlık da, muhafazakar mizaca eğilimlidir. Ancak bu eğilimler deterministik bir karaktere sahip değildir.

² Statükoyu değişime karşı savunan muhafazakarlığın neden belirli bir hedefe yönelik siyaset yapma biçimi olarak algılanmadığı sorusunun muhafazakarlarca yanıtlanması bu argümanın geçerli olabilmesi için elzemdir.

alınırsa, hem söz konusu yoksunluk hem de bu siyasal konumun tepkisel doğası fark edilecektir. Bu tepkiselliğin bir örneğini Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) güncel politikalarında bulmanın olanaklı olduğunu savunan bazı yazarlar, bugünkü CHP'nin sosyal demokrasi çizgisinden uzaklaştığını ve giderek muhafazakar bir parti haline gelmiş olduğunu belirtmektedirler. Örneğin H. B. Kahraman, Kemalistlerde *“muhafazakarlığın örtük biçimlerinin”* var olduğunu öne sürmektedir. Kahraman'a göre, *“tarihsel anlamda ilerici olduğu kuşku götürmeyen bir hareketin zaman içinde bürokratik bir ideoloji niteliği kazanması ve bir statüko koruma işlevi üstlenmesi ister istemez o düşüncüyü muhafazakar bir konuma”* itmektedir (Kahraman 15.10.2003). Burada Kahraman'ın, muhafazakar kelimesini, siyasal statükonun korunması anlamında kullanması dikkat çekicidir.

CHP'nin sosyal demokrat ve sol niteliğine yönelik tartışmayı bir kenara bırakırsak, sol yönelimli bir partinin, muhafazakarlığın bu anlamı doğrultusunda zaman zaman muhafazakarlaşma eğiliminde olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Uygun bir sosyo-politik sistemin kurulduğuna kanaat getiren ve bununla yetinen her sol parti, eninde sonunda muhafazakarlaşmaya mahkumdur. Burada sorgulanması gereken, değişim talepleri karşısında siyasal sistemi koruma eğiliminde olan bir sol anlayışın düşünsel konumu ile koruduğu iktidar ilişkileri arasında ne derece uyum içinde olduğudur. Bu noktada CHP'nin bir sorun teşkil ettiğine şüphe yoktur ancak bu sorun, CHP karşısında yer alan ve var olan siyasal yapıya değişim talepleri doğrultusunda yaklaşan her siyasal hareketi ilerici yapmayacaktır.

Muhafazakarlığın üçüncü bir anlamı ise bir ideolojiye atıfta bulunmaktadır. İdeoloji anlamındaki muhafazakarlık, evrensel bir öze ve siyasal bir konumlanmaya sahiptir ve marksizm, liberalizm, anarşizm üçlüsü ile birlikte modern çağın dört büyük ideolojisini meydana getirir.

2.3. BİR İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKARLIK

Muhafazakar ideoloji büyük oranda Edmund Burke tarafından, 18. Yüzyıl sonlarında kurgulanmıştır. Burke tarafından ortaya konulan toplumsala ve siyasala dair argümanlar bugün de muhafazakarlarca kullanılmaktadır. Bu sebeple Burke düşüncesinin tanıtılması, bir bakıma muhafazakar ideolojinin temel karakteristiklerinin ve tarihsel gelişim çizgisinin ortaya koyulması anlamına gelmektedir.

Burke, Fransız Devrimi'ni ve sonrasındaki gelişmeleri değerlendirdiği "Reflections on the Revolution in France" (1790) adlı eserinde, toplumu dönüştürmeye çabalayan 'bireysel akıl'a karşılık, toplumsal geleneklerde biriken 'ortak akıl'a vurgu yapar. Toplumsal dengenin hassaslığını ve korunmasının gerekliliğini öne çıkaran Burke, toplumsal değişimin, bir kendiliğindenlik içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini öne sürmüştür (Yanardağ 2004:18). Burke'ün karşı çıktığı olay toplumların dönüşmesi değil; onların, soyut tasarımlar doğrultusunda ve bilinçli bir biçimde dönüştürülmeye çalışılmasıdır. Ona göre bu tür çabalar, var olan toplumsal dengeyi bozacak, toplumun daha iyi bir hale getirilmesi bir tarafa, elde olan kazanımlar dahi kaybedilebilecektir (Miller, Coleman v.d., 94-98).

Burke'ün denge ve uyuma vurgu yapan algısının temelinde, muhafazakarların organizmacı/işlevselci toplum anlayışları yatmaktadır. Herbert Spencer ve Bronislaw K. Malinowski tarafından kuramsal temelleri oluşturulan bu anlayışa (Özbudun ve Şafak 2005:29, 105) göre toplum, her biri belirli işlevlere karşılık gelen kurumlar bütününden ibarettir. Dolayısıyla bir kurumun varlığı, onun toplumsal bir işleve sahip olduğunun tek ve yeterli kanıtı olarak kabul edilmektedir ve toplumsal bütünlük, farklı kurumların uyumlu birlikteliğinin sonucu olarak düşünülmektedir. Normal olan, tıpkı bir organizmayı oluşturan organlar gibi, kendi başlarına anlamsız olan ve ancak bir araya geldiklerinde kendi kendilerini yeniden üretme temelinde bir bütünlük oluşturan bu toplumsal kurumlar arasında bir uyumun var olmasıdır. Özipek (Özipek 2000:60), Macridis'ten yaptığı alıntıda, bu görüşü şu şekilde betimlemektedir:

...her parça bu karşılıklı bağımlılığın farkındadır. Her biri, kendi işini yapar, ancak ona anlam kazandıran bütünü bunu anlaması ve değerlendirmesidir. Çiftçiler ürün yetiştirirler, askerler düzeni korurlar ve himaye ederler, rahipler fikrimizi ve ruhumuzu yüceltirler ve liderler çeşitli parçaları yönetir ve dengelerler, ayrılmaları durumunda hemen hemen tüm parçalar anlamlarını yitirirler.

Bu anlayışa göre toplum içerisindeki çatışmalar, uyuşmazlıklar ve çelişkiler de, toplumsal yaşamın doğasına mal edilemeyecek olan ve duruma özgü olarak gelişen olgulardır. Bu olgular patolojik addedilmeli ve toplumsal bütünlüğe yönelik tehditler olarak adlandırılarak yok edilmeleri yönünde çaba harcanmalıdır.

Burke düşüncesinde toplumsal olanın bilinçli bir biçimde ve soyut tasarılar doğrultusunda değiştirilmeye çalışılmasının sakıncalı olmasının sebebi, toplumsalda var olduğu düşünülen denge ve uyumun bozulabilme ihtimalidir. Zira organizmacı toplum anlayışına göre toplum, tam olarak anlaşılması mümkün olmayan karmaşık bir iç işleyişe ve dengeye sahiptir. Bir kendiliğindenlik içerisinde işleyip dönüşen topluma rasyonel akla dayanarak yapılacak her müdahale, toplumsal dengenin bozulması ihtimalini beraberinde getirecektir. Bunun nedeni, Özipek'in de belirttiği üzere, bireysel aklın toplumsal gerçekliği bütün boyutları ile anlama kapasitesine sahip olmamasıdır (Özipek 2004:11). Toplumsal kurumlar arasındaki yapay müdahale kaynaklı uyumsuzluklar, toplumsal birliğin dağılması ile dahi sonuçlanabilir. Bu ihtimalin ortadan kaldırılması, bireylerin toplumu şekillendirme heveslerine engel olunmasına, geleneklere rıza göstermelerinin sağlanmasına ve toplumsal dönüşümün de kendi doğal akışına bırakılmasına bağlıdır.

Burke'ün topluma ve bireye ilişkin bu düşüncelerinde görüldüğü üzere muhafazakar ideoloji, birey ve bireyin potansiyeli konularında oldukça kötümser bir yaklaşıma sahiptir (Burke 1970:51 ve Erdoğan 2004:7). Hıristiyan teolojisinden kökünü alan bu kötümserliğin¹ vurguladığı 'bireyin bencil ve yıkıcı doğası'nın karşısına muhafazakarlık, toplumsal kurumların kurucu ve birleştirici niteliklerini çıkarır. Erdoğan'ın ifadesiyle insanın, “[soyut aklının] kötülük potansiyelini kurumsal mekanizmalarla sınırlamaya ve kontrol altında tutmaya çalışması gerekir” (Erdoğan

¹ Hıristiyan teolojisi ile muhafazakar düşünce arasındaki bağa, bir başka bağlamda bile olsa, Giddens şu şekilde işaret etmiştir: “Pek çok Kıta Avrupası ülkesinde “muhafazakarlık” akla Katolikliğin politik etkisini getirir” (Giddens 2002:28).

2004:7).¹ Muhafazakarlığın, toplumsal düzene ve inançlara vurgu yapmasının sebebi budur.

Bireyin kurucu niteliğine ve potansiyeline karşı beslenen şüphe sebebiyle muhafazakar düşünce, toplumsal değişim konusunda rasyonel bir devrimcilikten ziyade kendiliğindenci bir evrimciliği savunur. Bu duruştan hareketle, muhafazakar ideolojinin aydınlanmacı modernitenin bir karşı-tezi olduğu söylenebilir. Bireyin kurucu potansiyeline ve rasyonel aklın yetkinliğine olan yıkılmaz modernist inançtan doğan liberalizm, sosyalizm ve anarşizm ideolojilerinin aksine muhafazakarlık, bu modernite inancının reddi üzerine kurulmuştur.² Bu nedenle muhafazakarlık, modern döneme ait, modernite karşıtı bir ideolojidir.

¹ Bu kontrol gereksinimi, devlet otoritesinin mutlaklığının savunulmasında da bir argüman olarak kullanılmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Scruton'a göre bir liberal ile bir muhafazakarı birbirinden ayıran nokta "*muhafazakar olan için, bireysel özgürlüğün değerinin mutlak olmaması, onun kendisinden üstün bir başka değere tabi olmasıdır, var olan yönetimin otoritesine*" (2001:8). Bu otorite hakkında Scruton, eserinin bir başka yerinde şunları söylemektedir: "*Hiçbir ciddi muhafazakar, bir toplumda devletten daha üstün olan ve eğer isterse kendisini kanunlardan bağımsız kılacak bir gücün varlığına inanmaz*" (2001:23). Bu argüman bireyleri, devlet idaresindeki bir toplum tarafından bahsedilenlere razı olmaya zorlamaktadır. Muhafazakarlığın otoriter yüzü de, bu noktada ortaya çıkar.

² Tam bu noktada önemli bir hususa değinilmesi gerekmektedir: Liberalizm ile muhafazakarlık arasında var olduğu öne sürülen karşıtlık ve liberalizmin modernite ile olan bağına dair tespitler, açıklığa kavuşturulması gereken önemli teorik sorunlar doğurmaktadır.

Nitekim Erdoğan, "Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm" başlıklı makalesinde, liberalizm ile modernite arasında doğrudan bir bağ kurmanın isabetsiz bir tavır olacağını belirtmiştir: "*Meselenin böyle anlaşılması [liberalizm ile modernizm arasında mantıki bir ilişkinin varlığının kabul edilmesi], büyük ölçüde, liberal fikirlerin oluşum ve siyasi olarak kurumlaşma aşamasının Aydınlanma'yı izleyen ve modernliğin belirginleşmeye başladığı zamana tesadif etmiş olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla ben bu örtüşmenin mantıki bir zorunluluk olmadığını düşünüyorum*" (Erdoğan 2006:36). Ancak bu makaledeki dikkat çekici yaklaşım, Erdoğan'ın, modernizm kavramını, modernizmin olası mantıksal çeşitlemelerinden yalnızca birisi olan jakobenist-pozitivizm ile özdeşleştirmesi ve liberalizmin, bu moderniteden farklılığını ortaya koymasıdır: "*...modern zihniyet insan haklarını tanır ama, bunu "hikmet-i hükümet"le bağdaşan bir çerçeve içinde yapmaya çalışır. Oysa, liberal tasavvur açısından insan hakları devletten ve devlet olmanın "icapları"ndan önce gelen "doğal haklar" niteliğindedirler. Keza modernliğin "düzenleme" tutkusu liberalizmin otoriteye karşı şüpheli tutumuyla ve insan ilişkilerinde "cebir" unsurunu mümkün olduğunca asgariye indirme amacıyla belirgin bir çelişki içindedir*" (Erdoğan 2006:37).

Oysa bu çalışmada, liberalizmin modernitenin bir ürünü olduğu belirtilirken, modernite kavramı, Erdoğan'ın tanımladığı oldukça dar çerçevede algılanmamaktadır. Bu çalışmada modernite, ortaçağ düşüncesinin sona erme süreciyle paralel biçimde ortaya çıkan ve özneyi, epistemolojik ve ontolojik anlamda yeniden tanımlayan bir değişim olarak anlaşılmaktadır. Ekonomik ve sosyal değişimlerle karşılıklı etkileşim halinde gerçekleşen bu yeniden tanımlama sürecinde özne, içerisinde yaşadığı sosyal gerçekliğe ve doğaya, 'bilme' güdüsüyle yönelmiş ve

2.4. MUHAFAZAKAR İDEOLOJİNİN TANIMI

20. yüzyıldaki siyasal gelişmelerin muhafazakar ideoloji konusunda ‘ezberleri bozduğu’ ve muhafazakarlık tartışmalarını hareketlendirdiğini söylemek olasıdır. Zira Hobsbawm’un ‘aşırılıklar çağı’ olarak nitelendirdiği 20. yüzyıl (Hobsbawm 1995), muhafazakarların da değişimi ve radikalliği savundukları bir yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılın ikinci yarısında, sosyal demokrasi kökenli refah devleti anlayışının karşısına liberal ekonomi söylemleriyle eklenmiş bir biçimde çıkan kimi muhafazakar düşünürler, ekonomide liberalleşmeyi, sosyal yaşamda ise kaybolan inançların yeniden tesisini öngören reform programlarını savunmuşlardır. Bu muhafazakarlığın en önemli temsilcilerinden Margareth Thatcher, muhafazakar partinin önderi olarak başbakanlığa geldiği dönemde, Birleşik Krallık’ta köklü reform çalışmaları başlatmış, önemli sosyo-ekonomik dönüşümler gerçekleştirmiştir (Green 2002:214-139). 21. Yüzyıl’ın ilk yılları ise bir başka muhafazakar gurubun, ‘yeni-muhafazakarlar’ın, bu kez bütün uluslar arası sistemi dönüştürme çabalarına tanıklık etmektedir. Amerika Birleşik Devletleri’nde iktidarı elinde bulunduran yeni-muhafazakar siyasal elitler, hem ülke içinde hem de uluslar arası sistemde var olanı değiştirici önemli uygulamalara imza atmışlardır (Yanardağ 2004:45-67). Bütün bu gelişmeler, muhafazakarların neyi ‘muhafaza’ ettikleri sorusunu gündeme getirmiştir. Bir diğer deyişle; 20. yüzyılda aldığı değişik biçimler düşünüldüğünde, muhafazakar ideolojiyi, bireyin potansiyeline ve rasyonel

evreni insan merkezli bir tarzda yeniden yorumlamıştır. Liberalizm, sosyalizm, anarşizm, pozitivizm v.b. pek çok düşünsel konum, bu anlamda modernitenin parçasıdır. Bizatihi ideoloji kavramının kendisinin modernitenin bir ürünü olduğu düşünülürse, muhafazakarlığın da modernitenin bir ürünü ve bir parçası olması kaçınılmazdır; ancak muhafazakarlığı farklı kılan, onun, modernitenin epistemolojik ve ontolojik konumuna karşı çıkışıdır. O, bireyin, ‘bilmek’ amacıyla topluma yönelmesini gereksiz ve boş bir çaba olarak görür ve ontolojik anlamda bireyden ziyade çokluğa dayanır. Böylece muhafazakarlık, modern bireye, ancak sınırlı bir miktarda bilebileceği bir dünyada, çokluğa karışarak yetkinleşmesini salık verir.

Ne var ki, liberal geleneğin bir parçası olan ve Locke’cu rasyonalizm yerine Hume’cu doğalcılık ve evrimcilik çerçevesinde gelişen bir ekol, liberalizm ile muhafazakarlığın ayrıştırılmasını zorlaştırmaktadır. 20. yüzyılın liberal düşünürü Hayek’in görüşlerinden de takip edilebilecek olan bu düşünce kolu, bir yandan bireyin epistemolojik yetersizliğine yaptığı vurgu üzerinden çoğulculuğu/hoşgörüyü temellendirmekte ve ‘hikmet-i hükümet’ düşüncesinin eleştirisine girişmekte, öte yandan da, liberal ekonomik sistemi, tek tek bireylerin başaramayacakları kadar rasyonel kararlar alabilen bir sistem olduğu için yüceltilmektedir. Bu düşünce, toplumsalın bireylerden bağımsız işleyen doğasına atıfta bulunması ve bireyin epistemolojik yetersizliğine vurgu yapması açısından muhafazakar düşünceye yakın durmaktadır. Buna rağmen, Hayek düşüncesinin temel kaygısının bireysel özgürlüğü korumak olması ve düşünsel kurgusunun ontolojik anlamda bireyden hareket etmesi sebebiyle, onun bir muhafazakar olarak değil, bir liberal olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Hayekçi liberalizmi muhafazakarlıktan ayıran, epistemolojik tutumu değil, ontolojik tavrıdır.

akla kuşkuyla bakan, var olanın değerini ortaya çıkaran, bunlardan ötürü de değişime karşı kategorik bir şüphecilik taşıyan bir ideoloji olarak tanımlamak yeterli midir?

Bu soruya olumlu bir yanıt verilmesi durumunda, yukarıda anılan ve kendilerini muhafazakar olarak adlandıran siyasal hareketlerin muhafazakarlıkla ilişkileri belirsizleşecektir. Zira bu hareketlerin reformist eğilimleri, onların muhafazakar ideoloji bağlamında düşünülmelerini imkansız kılacaktır. Nitekim Giddens, artık muhafaza etmek istemezmiş gibi görünen ve giderek radikalleşen muhafazakarların olduğu bir ortamda alışılmış tarzda anlaşılan muhafazakarlığın “*çökmüş ve kendi kendisiyle çelişir hale gelmiş*” olduğunu belirtmektedir (Giddens 2002:54).

Scruton ise, muhafazakarların reformu, kendi ifadesiyle restorasyonu, savunmalarında bir beis görmemektedir. Ona göre bu durum, muhafazakarların topluma yakın olduklarının bir göstergesidir; zira muhafazakarlar, genel düzeni tehdit eden bir hastalığı hissedecek ve onun tedavisine girişecek denli topluma yakın kişilerdir (Scruton 2001:11). Scruton’ın değişmeci hareketlerle muhafazakar düşünce arasında köprü kurmaya yönelik bu çabasının bir anlamı olduğunu söylemek zordur. Şöyle ki, toplumu yeniden yapılandırmaya kalkan her düşünce, var olan sosyo-politik düzendeki bir hastalığı teşhis ettiğini ve onun tedavisine çalıştığını iddia eder.

Burada, 20. yüzyılda ortaya çıkan farklı muhafazakarlıkların sebebiyet verdiği bir tanım sorununun varlığından bahsedilebilir. Bu noktaya değinen Owen Harries, Avustralya’nın muhafazakarlık üzerine eğilen ünlü bir dergisi olan *Quadrant*’ın yirmi beş yıllık geçmişinde ‘Muhafazakarlık nedir?’ sorusuna tutarlı bir cevap verme çabasında tek bir makale’nin olmadığını belirtmektedir (Harries 2004:92). Kimi yazarlar bu sorunun kısa yoldan çözümünü muhafazakarlığın “*ideolojik bir iç tutarlılıktan yoksun*” olduğunu ileri sürmekte bulmuşlardır (örn. Yanardağ v.d. 2004:19). Bu değerlendirme, muhafazakarlık pratikleri arasındaki çeşitliliği açıklığa kavuşturmasına karşın, muhafazakarlığın nerede başlayıp nerede bittiği konusundaki belirsizliğin artmasını beraberinde getirmektedir. Buna ilaveten, bu yaklaşım kabul edildiği takdirde, muhafazakar düşünce içerisinde konumlanmış özgürlük karşıtı ve şiddeti meşru gören akımların muhafazakar düşüncenin temelleri ile arasındaki bağı sorgulamak mümkün olmayacaktır. Bu akımların, muhafazakar düşüncenin karanlık tarafını oluşturan ancak tamamıyla ona ait olan olgular mı, yoksa durumsal bir hatadan

ve muhafazakarlığın bir ‘yanlış anlaşılmasından’ kaynaklanan münferit gerçeklikler mi olduğu sorusu yanıtlanmamış olacaktır. Dolayısıyla, muhafazakar düşüncenin soyut aklın eleştirel süzgecine karşı korunaklı bir konuma gelmesinin yolu açılacaktır.

Bu nedenle, muhafazakar olmayan çevrelerde muhafazakarlığı tanımlamaya ve ideolojik bir bütün olarak kurgulamaya yönelik giderek artan sayıda çabalar mevcuttur. Bu çabaların amacı, muhafazakar düşüncenin sınırlarını çizerek ona bir biçim vermek, böylelikle muhafazakar düşüncüyü eleştirel aklın menziline sokmaktır. Son derece makul görünen bu amaç üzerine yoğunlaşıp muhafazakarlığın sınırlarının ideoloji bağlamında nasıl belirlenebileceği üzerinde durulmadan önce, ideoloji kavramının kendisi üzerinde durmak yerinde olacaktır.

İdeoloji, De Tracy’nin kavramı ‘düşüncelerin rasyonel bir biçimde incelenmesi’ anlamında kullandığı (MacKenzie 2003:3) 18. yüzyıl’ın sonlarından bugüne değin, hem çokça başvurulan hem de anlamı üzerinde yoğun tartışmaların meydana geldiği bir kavramdır. Kavramın geçirdiği anlamsal dönüşümler, özellikle dikkat çekicidir. Heywood, geçmiş dönemde olumsuz ve aşağılayıcı anlamıyla, adeta bir suçlama ifadesi olarak kullanılan ideoloji kavramının, günümüzde nötr bir anlamda kullanılması yönünde bir eğilim olduğunu ifade etmektedir (Heywood 2006:58). İdeoloji kavramını geçmişte kullanan bilindik kişilerin düşüncelerine bakıldığında, Heywood’un tespitinde yanılmadığı görülmektedir. Örneğin Napoléon, ideoloji kavramını ‘yanlış ve yıkıcı düşünceler’ anlamında kullanmış ve hasımlarını ideolog olmakla ‘suçlamıştır’ (MacKenzie 2003:4). Erken dönem Marksizmde de ideoloji kavramı olumsuz bir anlamda kullanılmaktadır. Örneğin Engels, “F. Mehring’e Mektup” adlı eserinde *“ideoloji sözde düşünürün, gerçekten bilinçli olarak, ama yanlış bir bilinçle gerçekleştirdiği bir süreçtir”* tespitinde bulunmaktadır (Engels 2004:221). Erken dönem sosyalist düşüncesi ideolojiyi, egemen siyasal yapının meşrulaştırılması işlevine hizmet eden, ve yalnız buna hizmet eden; sosyo-politik ve ekonomik ilişkilerin sömürücü doğasının insanlarca anlaşılmasını engelleyen ve yanlış bir bilinç yaratan bir düşünsel yapı olarak görmektedir. Ancak 20. Yüzyıl süresince bu olumsuz ideoloji kavramsallaştırmasının yerini, ‘gerçeklik ile ilişkisinde bozucu olmaktan ziyade kurucu olan ve bu bilinç oluşturucu niteliği sebebiyle önem arz eden bir kavram olarak ideoloji’ algısı almıştır. Örneğin Saliger, ideolojiyi *“insanların, örgütlü toplumsal ve de siyasi eylemin; araç ve amaçlarını bu tür bir eylemin, verili bir toplumsal düzeni koruma,*

değiştirme, yıkma ya da yeniden inşa etme amacı taşıyıp taşımadığına bakmaksızın, belirleme, açıklama ve de doğrulamada kullandıkları fikirler kümesi” olarak tanımlamaktadır (akt. Eagleton 1996:25).¹

İdeolojiye ilişkin bu tarz bir yaklaşım makul görünmektedir. Zira ideolojilerin, siyasal yapıyı tıkayabilen, meşrulaştırabilen veya doğallaştırabilen ancak her durumda mistifiye eden söylemsel ve göstergesel mekanizmalar olarak tanımlanması (Barrett 1991:167-168), muhafazakarlık ile ideoloji arasındaki ilişkiye de açıklık getirebilir. Eğer ideolojiler, bireylerin gerek sosyal gerekse siyasal anlamda var olabilmeleri için gerekli anlamları yaratan düşünsel olgular ise, topluma ve siyasete ilişkin söyleyecek pek çok şeyi olan muhafazakarlık da bir ideoloji olabilir. Burada üzerinde durulması gereken soru, muhafazakar düşüncenin ideolojik bir mistifikasyon yaratma ve bireylere tutarlı bir biçimde anlamlandırılmış, dolayısıyla işlevsel olan dünya kurabilme niteliğine sahip bir bütün olup olmadığıdır. Bu sorunun yanıtını da, Vincent’in ideoloji tanımı vermektedir:

Andrew Vincent’a göre ideoloji “*insan doğasına ve insanın yapabileceklerinin sınırına ilişkin bir portre oluşturan kavramlar, değerler ve semboller bütünü*” anlamına gelmektedir (Vincent 1992:16). Hem açıklayıcı hem de öngörücü öğeler içeren ve insanları belli hedefler çerçevesinde bir araya toplayabilen düşünsel bütünlükler olan ideolojilerin tanımlayıcı özelliği, insan doğasına ilişkin bütüncül bir kavramlaştırmaya sahip olmasıdır. Vincent’a göre ideolojileri oluşturan diğer tüm açıklamalar ve öngörüler, bu kavramlaştırmadan doğmaktadır (Vincent 1992:16). Bu görüşten hareketle şu iddia ileri sürülebilir: İnsana ve insan doğasına ilişkin bütüncül bir kavramsallaştırmaya sahip olan ve diğer görüşlerini bu kavramsallaştırma üzerine kuran bütün düşünsel yapılar, birer ideoloji işlevi üstlenebilir. Zira özne, bilmeye her zaman kendisinden başlar. Muhafazakarlık ile ideoloji arasındaki ilişkinin incelenmesine de bu perspektiften yaklaşmak mümkün görünmektedir. Bu anlamda, Robert Eccleshall’un muhafazakarlığın temelindeki nosyona ilişkin tespitleri önem arz etmektedir. O, bir ideoloji olarak muhafazakarlığın tanımlayıcı karakteristiğinin ‘toplumsal eşitsizliklerin

¹ Saliger’in tanımı, ideoloji-siyaset ilişkisini de vurgulamaktadır. Bir anlamlandırma, dolayısıyla öznedeki var etme aracı olarak her ideoloji, siyasal düzlemde belirli bir yansımaya ve dolayısıyla kurulu iktidar ilişkilerine dair belirli bir yaklaşıma sahiptir. İdeolojilerin yarattıkları anlamlar, yaşamın her anını olduğu gibi, siyasal alanı da yaratır ve anlamlandırır.

savunusu' nosyonu olduğunu öne sürer. Bu fikre göre muhafazakar ideoloji, sosyalizm ve liberalizmin aksine, bireysel ve toplumsal eşitsizlikleri doğrudan onaylamaktadır.¹ Tüm muhafazakar hareketler var olan eşitsiz toplumsal yapının meşruluğunu savunur ve bunun korunmasının gerekliliği üzerinde durur.² Burke'ün İngiliz aristokrasisini savunmasının, Thatcher'ın ekonomideki liberallik ile sosyal alandaki tutuculuğu bir araya getirmesinin, G. W. Bush önderliğindeki yeni-muhafazakar hareketin uluslararası sisteme müdahale etmesinin ve Türk sağının çevre elitleri ile kurduğu özel ilişkinin arkasında yatan en önemli etmen, insan doğasına ilişkin bu eşitsizlikçi yaklaşımdır.³ Gelineen noktada şu soru karşımıza çıkmaktadır; muhafazakar ideolojinin tanımlayıcı karakteristiği olarak 'eşitsizlikçi bir insan kavramsallaştırması' nosyonunu görmek yeterli olur mu? Eşitsizlikçi bir insan kavramsallaştırmasına sahip her düşünce mutlak bir biçimde muhafazakarlığın bir parçası olmak zorunda mıdır?

Bu soruya olumlu bir yanıt verilmesi mümkün görünmemektedir. Siyasal tarihe bakıldığında, insana dair eşitsizlikçi yaklaşımlar sergileyen, üstelik bu yaklaşımlarını çok daha net bir biçimde açığa vuran başka siyasal düşüncelere rastlamak mümkün. En bilinen ve yakın tarihte en güçlü biçimde etkili olmuş iki örneği Faşizm ve Nasyonel Sosyalizm olan bu düşünceler, eşitsizliğin kabulü anlamında muhafazakarlık ile

¹ Eccleshall'a göre muhafazakar ideoloji, eşitsizlik savunusunu üç iddia üzerinden yürütmektedir. Birinci iddia, insanların farklı eğilim, yetenek ve güçlere sahip oldukları ve bu bakımdan, sınıfsız bir toplum yaratmanın bireyin doğasına aykırı bir hayal olduğu görüşüdür. İkinci iddia, eşitsizliğin yarattığı otoriter bağların, bireysel güvenlik, özgürlük ve düzenin temeli olduğudur. Son iddiaya göre ise eşitsizlikçi bir toplumda, küçük ve seçkin bir azınlığın toplumun kalanını siyasal olarak yönetmesi arzu edilir birşeydir; bu yönetim çoğunluğun da yararına yararlıdır.

² Belirtmek gerekir ki muhafazakarlığın dolaysız bir biçimde eşitsizlikçi oluşu diğer ideolojilerin eşitlikçi oldukları anlamına gelmeyebilir. Hem liberalizm hem de sosyalizm mutlak bir bireysel eşitlik öngörmemektedir. Ancak her iki ideoloji de, eşitsizliklerin doğrudan değil dolaylı bir kabulünü içermektedir. Liberalizm, kuramsal planda, fırsat eşitliği ve bireylerin kalıtsal yöneticilik haklarının reddi noktasından hareketle, yetenek temelli bir eşitsizliğin dolaylı savunusu yapmaktadır. Sosyalizm ise, entellektüel, öncü kadro, sınıf bilincine haiz kitle gibi nosyonlarla, bilgi temelli bir eşitsizliğin dolaylı savunusunu yapmaktadır. Dolaylı ve dolaysız eşitsizlik savunuları arasında kategorik bir farkın olup olmadığı sorusu bu eserin kapsamına girmediğinden, bu sorunun okuyucunun önüne konulması gereklidir fakat yanıtlanması mümkün değildir.

³ Minouge muhafazakarlık üzerine görüşlerini bildirirken bu eşitsizlikçi yaklaşımın siyasal pratiklerin açıklanma tarzında kendisini nasıl belli ettiğini ortaya koyan tespitler yapmaktadır: "Muhafazakarlar yönetme eylemini, insan ırkı arasında [eşit bir biçimde] dağılmadığı aşikar olan (...) özel bir çeşit kabiliyet olarak kabul etmektedirler. O, örneklerle ve pratikle öğrenilmektedir, ve bu sebeple en çok, var olan yöneten sınıfın üyeleri arasında gelişmeye eğilimlidir" (Minouge 1967:195).

örtüşmekte, ve bu durum, muhafazakarlığın salt eşitsizliğin reddi parametresi ile tanımlanması çabalarını imkansızlaştırmaktadır.

Öyleyse, muhafazakarlığın insan algısında belirleyici olan ve onu faşizm veya nasyonel sosyalizmden ayıracak ikinci bir niteliğe daha ihtiyaç vardır. Bu ikinci niteliği bize, muhafazakarlık hakkında yazdığı bir denemesinde Özipek (Özipek 2004:11) sağlamaktadır: “*Muhafazakarlara göre insan, mükemmel olmayan, sınırlı bir varlıktır*”. Muhafazakarlığın diğer eşitsizlikçi düşüncelerden farklılaştığı nokta, burada işaret edilen mükemmellikten uzak (imperfectible) insan anlayışıdır. Faşizm’in mükemmel Übermensch’inin veya yetkin Führer’inin karşısına muhafazakarlık, bu sıfatları taşımaya layık tek gerçeklik olarak toplumu koyar. Muhafazakarlıkta toplum insandan önce gelmektedir ve insanı insan yapan, onu kültürel ve sosyal bir varlık olarak gerçek anlamıyla ortaya çıkaran da yine toplumdur (Çaha 2004:20). Hatta muhafazakar bir düşünür olan Scruton, toplumların, insanlardan bağımsız kendi karakteristikleri ve amaçları bulunduğunu düşünmektedir (Scruton 2001:13).

Geldiğimiz noktada ileri sürülebilir ki, muhafazakarlık, bir anlamıyla ideoloji olarak görülebilir; zira muhafazakar düşünce belirli bir insan kurgusundan hareketle Barret’in bahsettiği mistifikasyon işlevini yerine getirmektedir. Bir ideoloji olarak muhafazakarlığın tanımı, insan kavramsallaştırması bağlamında yapılabilir. Bu tanıma göre muhafazakar ideoloji, insanların eşitsiz olduklarını ve bu eşitsizlikleri sebebiyle farklı hayatlar sürmeye mahkum olduklarını kesin bir biçimde kabul eder ve böyle bir insan algısından hareketle topluma ve siyasete ilişkin tespitlerini yapar. Toplumsal yapıyı dönüştürerek eşitsizliği azaltmaya ve/veya ortadan kaldırmaya dönük her türlü çabayı, bireylerin eksik doğaları ve içsel kötülükleri sebebiyle red eder. Zira muhafazakarlıkta, toplumsal düzenin işleyişini anlayabilecek ve toplumsal düzeni yeniden kurabilecek bir Führer, öncü sınıf, rasyonel birey veya entelektüel yoktur. Muhafazakarlığın mükemmeli, toplum ve toplumsal bütünlüğü olanaklı kılarak düzeni devam ettiren otoritedir.

2.5. MUHAFAZAKAR İDEOLOJİNİN DEĞERLENDİRMESİ

Ana hatları ortaya konulan muhafazakarlık ideolojisinin eleştirel bir değerlendirmesi, muhafazakar siyasetin şüpheciliğinin, ütopyalardan uzaklığının ve hiyerarşik düzene verdiği önemin kaynağı olan ‘muhafazakarlığın insan algısı’ndan başlamak zorundadır.

Muhafazakar algıda insan, yetersizliklerle ve kötülüklerle donanmış bir canlıdır. Yetersizliği hem maddi hem de epistemolojik anlamdadır. Maddi anlamda birey, doğal yaşamda tek başına var olması mümkün olmayan, diğer insanlarla bir arada yaşamaya mahkum bir canlıdır. Toplum, tıpkı aile gibi, iradi tercihlerden değil, zorunluluklardan doğmuştur (Scruton 2001:22) ve dolayısıyla birey toplumsallaşmaya muhtaçtır.

Epistemolojik olarak ise birey, sınırlı bir akla, algılama yetisine ve deneyime sahiptir. Bu sınırlılıklarını aşarak güvenilir bilgiye ulaşmasının yolu da toplumsallıktan geçer.¹ Zira toplum, bireyin sınırlı algılama kapasitesinin ve yetersiz deneyiminin tersine, yüzyılların bilgi ve deneyimini bünyesinde taşır (Burke 1970:51). Toplumsal yaşamı biçimlendiren gelenekler ve ritüeller geçmiş nesillerin tamamının deneyimleri ile test edilmiş, bir anlamda doğal seçim sonucu gelişmiştir. Birey, toplumsal norm ve uygulamalara dahil olarak kendisini aşmakta, kendinden üstün bir bütünlüğe dahil olmaktadır. Onun tek başına sahip olabileceği, rasyonel akıl yoluyla ulaşılan soyut ve güvenilir kuramsal bilginin aksine toplumlar, bireylere, deneme-yanılma yoluyla uygulamada test edilmiş ve dolayısıyla rutin bir karaktere bürünmüş pratik bilgiler sunarlar. Muhafazakar düşünceye göre modernitenin yıkıcılığı da bu noktayı görmezden gelmesindedir. Modernite, akla sonsuz bir güven beslemiş ve ona kurucu bir nitelik atfetmiştir. Bu durum, bireyleri toplumsal yaşamın temeli niteliğindeki geleneklere karşı eleştirel bir tavır almaya yöneltmiş ve toplumsal düzenin devamlılığını tehlikeye sokmuştur.²

¹ Özipek, muhafazakar düşüncenin ‘bireyin epistemolojik yetersizliği’ ile, ‘toplumun birincil niteliği’ arasındaki bağlantıyı nasıl kurulduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Bireysel aklın tarih, tecrübe ve aşkın olanla sınırlandırılmasının bir sonucu olarak birey de içinde yer aldığı toplumla sınırlandırılır*” (Özipek 2000:58).

² Haag (1995, s. 69-77), kurucu aklın öne çıkmasının toplumsal düzen için neden bir tehdit unsuru teşkil ettiğini şu şekilde açıklamaktadır: “*Aydınlanma dışladığı inancın yerine ne koydu? Niyet onun yerine fiilen Tanrı olacak olan akli geçirmektir. (...) Nihayet özgürdük. Artık tehdit yoktu. Hazzın üzerinde artık kısıtlama yoktu. Ama akıl yalnız başına kaldığında, Nietzsche’nin*

Muhafazakar algıda bireyin kötülüğü ise, onun doğasında bulunan bir niteliğe işaret eder. Kökenini katolik inancından alan bu düşüncede birey, bencil ve çıkarıcı bir insan olarak resmedilir. Bu bencilliği sebebiyle birey, aynı zamanda içinde yer almak durumunda olduğu toplumsal yaşama yönelik en büyük tehdit olarak görülür. Son tahlilde bireyin de çıkarına olan toplumsal yaşamın devamlılığı ise, bireyin bu yıkıcı doğasının baskı altına alınması ile sağlanır. Devlet, din, aile gibi kurumların birey üzerindeki otoriter baskılarının asıl işlevi de zaten budur.¹ Bu kurumlar sayesinde çıkarıcı bireyler, toplumsal yaşama uyum sağlayabilen varlıklara dönüştürülür. Bireylerden ayrı bir varlık olarak tasavvur edilen toplum ise², ancak bu şekilde kendisini yeniden üretir.

Muhafazakar insan algısında temel öge olan bu ‘eksiklik’ ve ‘kötülük’ argümanları incelendiğinde bazı önemli noktaların göz ardı edildiği fark edilmektedir. Birincisi, bireysel akıldan daha üstün olduğu iddia edilen toplumsal akıl, kölelik, insanın kurban edilmesi, derebeylerine ‘ilk gece hakkı’ bahşedilmesi gibi ahlaken kabul edilmesi çok zor olan gelenekler yaratmıştır. Bu gibi geleneklerin toplumsal yaşamda belirli işlevleri olabileceği kimi antropologlar tarafından ortaya koyulmuştur³ ancak, bir işlevinin olması, her geleneğin onaylanabileceği anlamına gelmez. Eşitlik, özgürlük, adalet gibi ahlaki normlar adına belirli geleneklerin reddi mümkündür. Bireysel aklın toplumsala müdahalesi anlamına gelen böylesi bir durum toplumsal dengeyi bozmayacak, toplum, bu geleneklerin işlevlerini karşılayacak başka yollar üretecektir; tıpkı ortaçağ feodal sisteminin karşıladığı birleştiricilik rolünü, günümüzde vatandaşlık bağı ve hukuki yapının alması gibi.

Kaldı ki insanların toplumsal aklı öne çıkarıp gelenekleri ve normları kabullenmeleri için dahi bireysel akla ihtiyaçları vardır. Zira toplumlar, birbirleri ile zaman zaman çelişen ve hatta birbirlerini dışlayan pek çok gelenek ve norm içerirler. Vincent’in

ve Dostoyevski'nin onlar olmadığı takdirde insanlığın ahlaken çökeceğini söyledikleri ahlaki sınırları ve amaçları verememiştir.”

¹ “Muhafazakar perspektiften bakıldığında, hükümet, insan doğasının yetkin olmayışından dolayı gereklidir...” (Özipek 2004:13).

² Bkz. Scruton 2004:40

³ Örneğin Harris, 1994.

dikkat çektiği üzere, bu çeşitlilik bir tercih zorunluluğu yaratmaktadır (Vincent 1992:82).¹

Bireyin eksikliği argümanı karşısında vurgulanabilecek ikinci nokta, muhafazakar düşünürlerin bireysel aklın epistemolojik sorunlarına dikkat çekmelerine karşın (örn. Güngörmez 2004:13) bireysel aklı öne çıkarmanın, bu aklın epistemolojik açıdan sorunsuz olduğunu öne sürmek anlamına gelmeyebileceğidir. Bireysel, bir başka ifadeyle eleştirel akıl, sonuçları açısından değil doğrudan bu eylemlerin kendileri açısından da savunulabilir. Zira kurucu nitelikli bireysel aklın öne çıkarılması kişiyi edilgen bir konumdan etkin bir konuma taşır ve ona kuruculuk vasfını kazandırır. Bu anlamıyla bireysel akıl, ulaştığı sonuçların veya kurduğu gerçekliğin niteliği bakımından değil, bizzat kurma eyleminin kendisi bakımından bir özgürleşme aracı olarak değerlendirilebilir. Muhafazakar düşünce bu bağlamda değerlendirildiğinde, bireyi özneleştirilen modernite düşüncesinin karşısına bireyi nesneleştirme önerisiyle çıkan bir ideoloji niteliğine bürünmektedir. Muhafazakar düşüncenin esas açmazı işte bu noktadır.

Muhafazakar birey anlayışı ile yakından ilişkili olan muhafazakar toplum anlayışı da önemli soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. David Easton'ın geliştirdiği sistem kuramında en net ifadesini bulan bu organik toplum anlayışı, toplumu “*hem canlı hem de işlevsel açıdan farklılaşmış mükemmel bir organizma gibi*” görür (Çaha 2004:19) ve mükemmelleşme yolunda kurulmuş, geçmiş ve gelecek nesilleri içeren bir ortaklık olarak yorumlar.² Bu bakış açısının toplumsal gerçeklikte en çok vurguladığı nosyon, hiç kuşkusuz ‘uyum’dur. Toplum, normal koşullarda uyum teşkil etmesi gereken ve

¹ Vincent, kitabının anılan kısmında muhafazakarlara farklı gelenekler arasından farklı seçimler yapmak zorunda olduklarını hatırlatmıştır. Bengül Güngörmez ise, “Muhafazakar Paradigma: Dogma ve Önyargı” adlı makalesinde söz konusu soruya verilecek ‘makul yanıtlardan birisi’ olarak Nispet’in bir görüşünü anmaktadır. Bu görüşe göre muhafazakarlar, gelenekler arasından tercih yaparlarken geleneğin şimdiki veya daha sonraki kuşaklar için arzu edilirliliğine bakmaktadırlar (Güngörmez 2004:25). Ne var ki kanımızca ‘arzu edilirlilik’ ifadesi bir açıklama getirmekten çok konu hakkındaki belirsizliği arttırmaktadır.

Soruna daha farklı ve nispeten doyurucu bir yanıt ise S. S. Ögün'den gelmektedir. Ögün'ün, muhafazakarların gelenekçi olmayıp, gelenekler arasında faydacı tercihler yaptıklarını öne sürmektedir (Ögün 2004:136).

² Bkz. Burke 1970:38.

işlevini de söz konusu uyumluluğunu koruduğu müddetçe devam ettiren bir varlıktır. Dolayısıyla uyumsuzluk patolojik bir durum olarak görülmektedir.

Oysa insan toplulukları incelendiğinde, tarihin her evresinde uyumsuzluklar, çelişkiler ve çatışmalar bulmak mümkündür. Topluların içerisinde, bireysel ölçekten makro boyuta değin her bağlamda çatışma olgusuna rastlanır. Toplumu uyumlu bir bütün, uyumsuzluğu ise patolojik bir olgu olarak görmek, böylesi pek çok fenomenin göz ardı edilmesi sonucunu doğuracak ve elimizde çelişkiler içeren bir toplum imgesi kalacaktır. Mutlaka bir sağlıklı toplum-sağlıksız toplum ayrımı yapılmak isteniyorsa, bu ayrımı yaparken kullanılacak ölçüt, uyumsuzlukların varlığı yerine, toplumun kendi kendisini yeniden üretebilme yeteneğinin varlığı olmalıdır. Böylelikle, kaçınılmaz bir biçimde sahip olduğu uyumsuzluğu kurucu ve yeniden üretici bir enerjiye çeviren toplumlar sağlıklı, diğer toplumlar ise sağlıksız olarak nitelenebilir.¹

Muhafazakar toplum anlayışının sorunlu bir diğer noktası ise toplumsala ilişkin her türlü değişiklik talebini toplumsal birliğin dağılacağına dair bir endişe ile değerlendirmesidir. Muhafazakarlar, yalnızca toplumsal denge ve uyumun önemi konusunda değil, onların hassaslığı noktasında da hemfikirdir. Bu görüşe göre kendi doğal akışı içerisinde dönüşen toplumun rasyonel akla dayalı kapsamlı projelerle değiştirilmeye çalışılması, toplumsal birliğin tehlikeye atılması anlamına gelir. Burke'ün değişim kavramını, şeylerin özündeki iyiliği görmezden gelip, bu özü farklılaştıran bir tavır olarak anlamlandırmasının (Burke 1970:49) sebebi de budur. Ne var ki, değişim karşısında gelişen kategorik paranoyanın kaynağını oluşturan toplumsal birliğin dağılabileceği endişesi, gerçekçi olmaktan uzaktır. En büyük ve en yıkıcı dönüşümler dahi insanları toplumsuz bırakmamıştır. Zira toplumsallık, muhafazakarların da tespit ettikleri üzere, birey için bir tercih değil bir zorunluluktur (Scruton 2001:22).

¹ Bu yaklaşımın bir örneği Georg Simmel tarafından ortaya konulmuştur. Simmel'in düşünsel kurgusuna göre aşırı uyumlu, uzlaşıya dayalı ve iç içe geçmiş toplumlarda hiçbir yaşamsal süreç gözlenmez. Bu toplumlar, çok sınırlı bir değişim kapasitesinin ezici tehdidi altında varlıklarını sürdürürler. Oysa, yoğunluğu ve şiddeti kontrol altına alınmış bir çatışmayı bünyesinde barındıran toplumlarda bu içsel çatışma, birliğin devamına ve düzenli bir değişimin sağlanmasına olanak tanır (Turner 2003:138).

Vurgulanan sorunlu noktalar göz önüne alındığında muhafazakar düşüncenin bir ideoloji olarak bazı önemli çıkmazları ve uyumsuzlukları bünyesinde taşıdığı görülecektir. Muhafazakarlığın ideolojik karakterinin muhafazakarlar tarafından göz ardı edilmesinin ve onun bireysel bir tavıra indirgenmesinin en önemli sebebi de budur. Muhafazakarlığın bir ideoloji olarak yeniden okunması, düşünsel problemlerini, açmazlarını ve insana dair tutumunu açık şekilde ortaya koymaktadır.

Son olarak, bireylerin eşitsizliği fikrinden hareket eden muhafazakar ideolojinin, siyasal platformda yarattığı ve koruduğu eşitsizliklerle, kendi kendisini doğrulayan bir önermeye dönüştüğü de belirtilmelidir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde, bu ideolojinin bir versiyonu olan yeni-muhafazakarlığın ortaya çıkmasına yol açan ve Alman Romantizmi ile muhafazakar ideolojinin yollarını kesiştiren iki düşünür ve onların fikirleri irdelenmektedir.



BÖLÜM 3

MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCEDE ALMAN ETKİSİ: CARL SCHMITT VE LEO STRAUSS ÜZERİNE

3.1. MUHAFAZAKARLIK VE OTORİTE İLİŞKİSİ: CARL SCHMITT

Carl Schmitt, önemli eserlerinin tamamını iki dünya savaşı arasında üretmiş önemli bir düşünürdür. Alman romantizminin 20. Yüzyıl'daki bir temsilcisi olan Schmitt, en yetkin ifadesini Hegel düşüncesinde bulan devlet vurgulu Alman muhafazakar düşüncesinin modern bir yorumunu geliştirmiştir. Schmitt, Alman Nasyonal Sosyalist hareketinin düşünsel dayanağını oluşturacak kadar radikal görüşleri olmasına karşın, bugün hala ciddiye alınıyor ve tartışılıyor olmasını da düşüncelerinin özgünlüğüne ve gücüne borçludur. Onun argümanlarındaki zenginlik ve liberal siyasi düzeni eleştirirken ortaya attığı kritik sorular, demokratik sistemler üzerine eğilen günümüz düşünürlerini bir biçimde Schmitt ile hesaplaşmaya itmektir. Bu hesaplaşmalar sırasında Schmitt'in birbirlerinden epeyce farklı şekillerde okunması, değişik Schmitt yorumlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹

Türkiye'deki entelektüel ve akademik çevreler 1990'lardan itibaren uluslar arası düzeydeki siyaset kuramı tartışmalarında Schmitt'e yönelik giderek artan ilgiye kayıtsız kalmamışlar, onun fikirleri ile sosyo-politik görüngenye yaklaşımı konusunda değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak Türkçe literatürde, Schmitt'in düşünsel dünyasını ve demokratik sistemler konusunda ortaya koyduğu soru işaretlerini ayrıntılı bir biçimde aktaran kaynaklar son derece kısıtlıdır. Dolayısıyla çalışmanın devamında, bu eksiklik de göz önünde bulundurularak, Schmitt'in entelektüel duruşunun bir portresi çizilmeye çalışılacak ve onun düşüncesindeki muhafazakar niteliklerin izi sürülecektir.

¹ Cem Deveci, "Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı" adlı makalesinin giriş kısmında farklı Schmitt okumalarına kısaca değinmiş ve Mouffe'dan Wolin'e, Neoclaus'tan Habermas'a değin birbirinden farklı Schmitt algılarını sıralamıştır (Deveci 2002:33-34).

Schmitt düşüncesinde, toplumsal görüngülerin belirli sayıdaki söylem alanı tarafından kapsandığı fikrinden hareketle bir analiz çabasına girişir. Burada toplum, ekonomik, siyasal, hukuksal, ahlaksal ve sanatsal söylem alanları içerisine yerleşen ve/veya yerleştirilebilen faaliyetlerden oluşan bir bütün olarak tasavvur edilmektedir (Schmitt 1976:25-26). Bireyin herhangi bir toplumsal faaliyeti, mutlak olarak bu söylem alanlarının bir tanesine tekabül etmektedir. Dolayısıyla söylem alanlarının niteliklerini ve diğer söylem alanları ile olan ilişkilerinin doğasını incelemek, toplumsalın dinamiklerinin bilgisine ulaşmamıza imkan sağlayacaktır.

Schmitt'e göre bir söylem alanının en kritik özelliği onun 'kurucu dikotomisi'dir. Her bir söylem alanı belirli bir dikotomiye sahiptir ve alan içerisindeki tüm söylemler bu dikotominin özgül içeriğine bir biçimde atıfta bulunularak yaratılır, biçimlendirilir ve anlamlandırılırlar (Schmitt 1976:26). Söylem alanının kendine özgü dikotomisi var olmaksızın o alan içerisinde herhangi bir faaliyetin başlaması mümkün değildir. Örneğin toplumsal bir söylem alanı olan sanat, güzel-çirkin ayrımına dayanır. İçeriği her durumda farklılık gösterebilirse de dikotominin kendi varlığı sabittir. Zira güzel-çirkin ayrımı olmaksızın sanatsal bir eylemin veya tartışmanın var olması mümkün değildir. Denilebilir ki sanat, son tahlilde bu kurucu ayrımın farklı biçimlerdeki ifadesinden ibarettir ve ayrımın kurucu niteliği, söylem alanı içerisindeki faaliyetler üzerinde oynadığı bu paradigmatik rolden kaynaklanmaktadır. Yine bu paradigmatik nitelik, söylem alanı içerisinde gerçekleşen eylemlerin her an söz konusu alana özgü dikotomiye indirgenebilmesine de olanak tanır (Schmitt 1976:26). Örneğin bir sanatsal konuşmanın her anı veya bir filmin herhangi bir karesi, öznenin sahip olduğu ve güzel-çirkin dikotomisiyle belirlenmiş estetik anlayışına zorunlu olarak referans vermek durumundadır. Bu referansı kesmesinin tek yolu, sanatsal metin ile olan ilişkisini terk etmek ve metinden uzaklaşmaktır.

Dikkat edilirse Schmitt'in söylem alanı ve dikotomi ilişkisinde, dikotominin önemi içeriğinden bağımsızdır. Örneğin bir güzel-çirkin dikotomisine sahip bireyler, söz konusu dikotomiye atfettikleri içerik ne olursa olsun, sanatsal nitelik taşıyan eylemlerde bulunabilirler. Üstelik sanatsal söylem alanını yaratan şey güzel-çirkin ayrımı olduğu için dikotominin kendi varlığının bu söylem alanı içerisinde sorgulanması da mümkün değildir. Buradan çıkan sonuç son derece berraktır: Toplumsal yaşamın tamamını kapsayan söylem alanları, inanç temelli oluşumlardır. Schmitt'in hukuki yapı ile ilgili

tespitte bulunurken öne sürdüğü sav da, bu inanç temelli algılama şeklini destekler niteliktedir: “*Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır*” (Schmitt 2002:17). Bu da demektir ki, bir dikotominin varlığına duyulan şüphe, söylem alanının varlığını tehlikeye sokacaktır. Toplumsal pratiklerin yansıdığı ve sürdürüldüğü yerler olan söylem alanlarının tehlikeye girmesi ise, bizzat toplumsal tehlikeye girmesi anlamına gelmektedir. Schmitt’in toplumsala bakışından çıkarılan bu sonuçlar, bireysel aklın eleştirel doğasına ilişkin kuşku dolu muhafazakar bakış ve bu aklın potansiyel yıkıcılığına yapılan muhafazakar vurgu ile tam bir uyum içerisindedir. Schmitt’in toplum algısı, muhafazakar bir toplum algısıdır. Bu bağlamda onun siyasete dair görüşlerini de muhafazakar bir toplum algısından türetilmesi mümkün değerlendirmeler olarak anlamak makuldür.

Schmitt’e göre sanatsal söylem alanından farklı olarak siyasal söylem alanının dikotomisini dost-düşman ikiliği meydana getirir (Schmitt 1976:26) ve bütün siyasal özneler bu ayrıma referans vermek durumundadır. Schmitt’in deyişiyle, “*siyasal eylem ve güdülerin kendisine indirgenebileceği özgül siyasal ayırım, dost ile düşman arasındaki ayırımdır*” (Schmitt 1976:26). Bu durumda her bir siyasal özne, kendi duruşunu oluşturmak için dost ve düşman tanımlamaları yapmak zorundadır; bir güç oyunu ve düşmanı yok etmeye yönelik bir faaliyet gibi anlaşılan siyaset edimi, ancak her bir öznenin kendince içeriklendirdiği bir dost-düşman dikotomisine sahip olmasıyla mümkün olabilir.¹

Schmitt’in önemle vurguladığı bir nokta, söz konusu dost düşman ayrımının somut bir savaş olasılığını ortaya çıkaran ve karşı tarafın varoluşsal reddine tekabül eden içeriğidir (Schmitt 1976:33). Diğer bir deyişle, bu kavramlar mecazi bir anlamda kullanılmamakta, dost ve düşman kelimelerinin “*somut ve varoluşsal anlamları*” kast edilmektedir (Schmitt 1976:27). Demek ki siyasal faaliyetlerin var olabilmesi için bir zorunluluk olan siyasal dikotomi, aynı zamanda bir savaş olasılığı da yaratmaktadır. Her bir siyasal özne, siyasallaşmış olmak için mutlak bir düşman tanımlamış olmak durumundadır ve tanımlanan düşman, eş zamanlı olarak bir savaş olasılığını gündeme getirir. Schmitt’in ifade ettiği üzere bahsi geçen düşman, bireysel değil kamusal

¹ Dikkat edilirse, muhafazakarlığın ‘güçlü devlet’ talebinin meşrulaştırılmasında, Schmitt’in siyasal olana ilişkin bu kavramlaştırması son derece işlevseldir.

düşmandır ve tek tek kişilere değil kamusal bütünlüğe tehdit oluşturmaktadır (Schmitt 1976:28).

Rutin iç siyaset süreçlerine alışık olan kişiler için Schmitt'in siyasal alan ile ilgili bu yorumları haddinden fazla aykırı gelebilir. Öte yandan Schmitt'in bu düşüncelerinin radikal siyasal unsurların egemenliğindeki Weimar Dönemi Almanya'sında olgunlaştığı düşünülmüşse, siyasal alanın yıkıcı doğasına yapılan vurgu anlaşılabilir olmaktadır (Balakrishnan 2000:66-100). Dahası Schmitt, siyasal alanın daima bir savaş ve düşmanın fiziksel imhasına yönelik bir eylem olduğunu ileri sürmemektedir. Onun söylemek istediği, siyasal alanda böyle bir olasılığın daima var olduğudur. Pratik siyasette mutlak reddedişin ve düşmanı yok etme çabasının istisnai bir durum olması, siyasetin mutlak karakterini yanlışlamak bir tarafa, onu doğrulama anlamına gelmektedir (Schmitt 1976:35).

Schmitt, toplumsal bir söylem alanı olan siyasal alanın, diğer alanlarla ilişkisi konusunda da bizleri aydınlatmaktadır. Buna göre siyasal alanda yer alan bir aktörün tanımlamış olduğu düşman, başka söylem alanlarında eylemde bulunurken tanımladığı çirkin, kötü, hukuk-dışı gibi diğer dikotomilere ait olumsuzlamalarla örtüşmek zorunda değildir (Schmitt 1976:27). Varoluşsal bir reddediş olarak düşmanın belirlenmesi süreci, ön koşulsuz, pratik ve görece bağımsız bir süreçtir. Yani siyasal alana ait tercihler, güç ilişkilerinin özgül doğası içerisinde ve diğer alanlardan bağımsız bir biçimde belirlenir.¹ Ne var ki en yoğun ve güçlü ayırım olan siyasal ayırım, diğer ayırımların desteğini de alabilir. Örneğin, siyasal söylem alanında düşman sıfatı atfedilen varlık, ahlaki alanda da kötü sıfatı ile olumsuzlanabilir (Schmitt 1976:27). Bu durumda siyasal özne, düşmanını bağnazlıkla, acımasızlıkla, terör yapmakla veya yolsuzluklara bulaşmakla suçlayacaktır. Bu durumun, siyasal söylemin daha çok ve daha kolay kabul görmesini sağlayacağı ve siyasal amaçlara ulaşılmasını kolaylaştıracağı kuşkusuzdur.

Ayrıca Schmitt'e göre diğer söylem alanlarına ait dikotomik ayırımların siyasallaşması da olasılıklar dahilindedir. Şartlar, her hangi bir dikotominin kurduğu ikiliğin taraflarını, birbirlerini varoluşsal olarak reddetmeye zorluyorsa, bu ayırım pekala siyasallaşabilir

¹ Bu noktada, siyasal alanın özellikle ahlaki alandan ayrı tutuluyor olması dikkat çekicidir.

(Schmitt 1976:29).¹ Örneğin kar-zarar dikotomisi içerisinde birbirlerine karşıt olan firmalar rakip firmada çalışanların hayatlarına kast edebilecek denli ileri gitmeye başlamışlarsa, artık bir siyasallaşma gerçekleşmiştir ve söz konusu olan dost-düşman dikotomisidir. Aynı şekilde, ahlaki alana ait iyi-kötü dikotomisi bağlamında düşünülen dini konumlanmaların bir ‘medeniyetler çatışmasına’ yol açması durumunda da dini ayrımların siyasallaşmış olduğunu söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere Schmitt’in bakış açısına göre siyasal ayrımı diğer ayrımlardan farklılaştıran temel öge, dikotominin içerdiği karşıtlığın derecesidir ve aradaki fark nicelikselidir. Herhangi bir söylem alanına ait dikotominin içerdiği reddediş toplumsal gurupları dost ve düşman kategorileri içerisinde örgütleyecek kadar güçlenmişse, bir diğer deyişle iyi kötüyü, yasal yasal olmayanı veya güzel çirkini varoluşsal olarak reddetme notasına gelmişse, bu durumda siyasallaşma tamamlanmış sayılmaktadır (Schmitt 1976:37). Schmitt bu siyasallaşmanın örnekleri olarak, dini bir cemaatin, başka bir dini cemaatin üyelerine savaş açmasını, açılan savaşa katılmasını veya Marksist anlamda bir sınıfın, rakip bir sınıfa karşı savaşa yönelmesini gösterir. Bu iki durumda, dini ve ekonomik zıtlıklar, tarafların birbirlerini düşman olarak göreceklere noktaya varacak kadar güçlenmiştir ve artık söz konusu olan, dini veya ekonomik topluluklar değil siyasi topluluklardır (Schmitt 1976:37).

Gelinen noktada, aradaki farkın niceliksel olmasına karşın, topluluğun fiziksel ölüm olasılığını içeren dost-düşman ayrımına dayanıyor olması sebebiyle siyasal söylem alanının diğer söylem alanlarından görece bağımsız olduğu ve onlara bir temel teşkil ettiği belirtilmelidir.² Toplumsal bütün içerisindeki diğer söylem alanlarının kurucu dikotomileri ile siyasal alanın dikotomisi arasındaki farkın niceliksel olduğu yönündeki tespit, siyasal ayrımın diğer alanlardaki ayrımlara nazaran sahip olduğu bu öncelikli rolü etkilemez, zira o kurucu niteliklidir. Diğer söylem alanlarının sürekliliklerini devam ettirebilmeleri, siyasal söylem alanıyla ilintili belirli koşullara bağlıdır. Bu bağlılığın sebebi, siyasal ayrımın varoluşsal bir reddedişi içeren bir ayrım olması,

¹ Schmitt’in ‘politika’ yerine ‘politik’ ifadesini tercih etmesinden ve diğer alanlardaki ayrımların siyasallaşabilme olasılığını vurgulamasından yola çıkan Bezci, Schmitt düşüncesinden politik olan’ın bağımsız bir diskur alanı değil, bir kriter olduğunu öne sürmektedir. “C. Schmitt, *politika kavramı yerine, kavramın sıfat halini isimleştirerek stratejik bir tercihte bulunmuştur. Politikadan bahsetmeyerek aslında politik olanın etik, kültür ya da ekonomik gibi nesnel bir “alan” olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre, politik olan bir yoğunluk problemi olarak sadece kriterdir*” (Bezci 2006:34).

² Bkz. Strauss 1976:86.

dışlayıcılığın en radikal biçimini oluşturması ve siyasal birliklerin kurucu bilgisinin de doğrudan doğruya bu dışlayıcılıktan gelmesidir. Dışlayıcılık ile siyasal birliklerin kurulmaları arasındaki ilişkinin dayandığı husus, söz konusu birliklerin, belirli bir grup insanın ortak düşmanlarını tanımlamaları sonucu oluşuyor olmasında netlik kazanır. Siyasal söylem alanındaki temel dikotomi üzerinde ortak bir yargıya varan insanlar, bir yandan yeni bir siyasal öznenin öz bilgisini oluşturup kendilerini ona tabi kılarken, diğer yandan ise başka bir grup insanı düşman olarak tanımlayarak onları da siyasal bir özne haline getirmekte ve onlara karşı varoluşsal bir redde yönelmektedirler.

Dost-düşman dikotomisi temelinde biçimlenen siyasal söylemin diğer söylem alanlarına nazaran öncelikli rolü ve kurucu niteliği işte bu noktada anlaşılır olmaktadır. Fiziksel olarak yok etme noktasına varıncaya değin en güçlü reddedişin bütün olası anlamlarını içeren dışlayıcı karakterli siyasal birlik olma süreci, düşman olarak tanımlanan grup ile herhangi başka bir toplumsal söylem alanında bir arada olmayı da imkansızlaştırmaktadır. Siyasal öteki olan düşman, başka toplumsal söylem alanlarında olumsuzlanmasa dahi, varoluşsal olarak reddedildiğinden, her an yok edilme tehlikesiyle karşı karşıyadır ve dolayısıyla diğer söylem alanlarında da kendisini düşman olarak niteleyen gurupla bir arada bulunamamaktadır. Bir diğer ifadeyle, siyasal olarak düşman ilan edilen grup, diğer söylem alanlarından ve sonuçta bir bütün olarak toplumdaki ayrılmakta ve karşıt bir toplumsal özne olmaktadır.¹ Demek ki bireyler arası ilişkilerde siyasal söylem dışındaki söylem alanlarının devam edebilmesi ve dolayısıyla toplumsalın bir bütün olarak var olması, o insan gurubunun tamamının, bir düşman karşısında dost olarak kodlanmış olmasına bağlıdır. Görüldüğü gibi, diğer ayrımlarla arasındaki niceliksel farklılık bir yana, dost-düşman ayrımı öncül ve kurucu bir karaktere sahiptir.

Bu noktada şu sorular gündeme gelmektedir: Siyasal söylem alanında dost-düşman ayrımını yapmış ve bu ayrım çerçevesi içerisinde diğer söylem alanlarında da sürekli bir

¹ Geç Osmanlı döneminde, milliyetçilik fikrinin Osmanlı topraklarına yayılması sonucu meydana gelen parçalanışın bu fikirlerden hareketle yorumlanması bizi ilginç sonuçlara götürebilir. Zira milliyetçi fikirlerin, Osmanlı'daki toplulukları, diğer Osmanlı topluluklarına karşıtlık temelinde siyasallaştırdığını ve siyasallaşmanın yıkıcı özünün de, Osmanlı'nın parçalanması olgusunda belirginleştiğini ileri sürmek mümkündür. Ancak böyle bir analizin ayrıntılandırılması bu çalışmanın kapsamının dışında kalması sebebiyle, bu noktaya değinmekle yetinilecektir.

bütünlük sağlamış olan siyasal birliklerin içerisinde süregelen siyasal faaliyetlerin, dost-düşman dikotomisi ile aralarında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu faaliyetlerin 'siyasal' olmalarını sağlayacak olan 'dost-düşman dikotomisine atıfta bulunma' edimi ne şekilde gerçekleştirilmektedir? Eğer rutin siyasal faaliyetler dahi siyasal birliğin dost-düşman tanımlamaları üzerinden işliyorsa, muhalif siyasal duruşlar, her an bu dikotomi üzerinde bir yeniden tanımlama gerginliği yaratmaz mı ve böylesi bir durumda da siyasal birliğin sürekliliğinden emin olmak imkansızlaşmaz mı?

Öncelikle Schmitt'in, siyasal birliğin sürekliliğinden asla tam olarak emin olunamayacağını düşündüğü belirtilmelidir. Çünkü siyaset, ona göre doğası gereği dışlayıcıdır ve bu dışlayıcılığın siyasal birlik kavramında yarattığı içsel gerilim siyasal birliklerin bütünselliklerini daima tehdit edecektir. Schmitt düşüncesinde "*demokratik eşitlik kavramının, siyasal ve bu nedenle bir ayırt etme olanağını gerektiren bir kavram olduğunun*" vurgulanması (Mouffe 2002:49), içsel gerilimi yaratan unsur olan siyasetin dışlayıcı doğasına işaret etmesi açısından önemlidir.

Ancak Schmitt, siyasal birlik içerisindeki çoğu siyasi faaliyetin dikotomik karakterinin, siyasal birliğin varoluşsal temeli olan kurucu dost-düşman ayrımına yönelik ve bu ayrımı kendince içeriklendirme amaçlı olmayacağını düşünmektedir. O, siyasal birlikler içerisindeki siyasal faaliyetlerin referans verdiği birden çok dost-düşman ayrımı olduğunu ve siyasal faaliyetlerin de bu birden çok ayrım üzerinden yürütüldüğünü düşünmektedir. Söz konusu çoklu dost-düşman ayrımlarından birisi olan temel siyasal dikotomi, siyasal birliğin dış çeperini oluşturur; diğer ayrımlar ise, bu birlik içerisindeki siyasal aktörlerin konumlarına tekabül etmektedir. Bu sayede, siyasal birliğin kurucu unsuru olan temel dost-düşman ayrımı dokunulmaz kalırken, birlik içerisindeki farklı siyasal gruplar kendi dikotomilerini tanımlayabilir ve kendi alt kimliklerini oluşturabilirler. Bir başka deyişle söz konusu olan, iç siyasetten muaf ve siyasal birliğin temelini oluşturan bir dikotominin, iç siyasette beliren diğer dikotomik dost-düşman ayrımlarından üstün bir konumda bulunmasıdır. Eyaletler ile federal devlet arasında kurulan hiyerarşik ilişkinin bir benzeri, birliğin temel siyasal dikotomisi ile alt siyasal grupların sahip oldukları siyasi dikotomiler arasında kurulmaktadır.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Schmitt'in, siyasal birliklerin çoklu dikotomik işleyişe sahip olduklarını düşündüğü yolundaki bu iddianın temelinde, onun modern siyasete

ilişkin olarak yaptığı bir tespit yatmaktadır. Bu tespitinde Schmitt, “*yerel siyasal partiler arasındaki antagonizmaların [parti kimliklerini belirleyen dikotomilerin], her şeyi kapsayıcı siyasal birim olan devleti zayıflatmayı başarması halinde, siyasetin, parti siyaseti ile eşit kabul edilmesinin mümkün olacağını*” söylemiştir (Schmitt 1976:32). Bu alıntı, Schmittçi bir analiz yapıldığında, aslında siyasal yaşamın çoklu dikotomilerinin ve bu çoklu dikotomiler içerisinde, en üst siyasal birim olan devletin birincil siyasal dikotomisinin varlığını kabul etmektedir. Şöyle ki Schmitt, devleti, her şeyi kapsayıcı siyasal birim olarak nitelendirmektedir. Bu birimin siyasal sıfatına sahip olması, onun bir dost-düşman ayırımına sahip olduğunun göstergesidir. Birimin her şeyi kapsayıcılığı ise, söz konusu ayırımın her şeyi kapsayıcı niteliğinin bir göstergesidir. Schmitt, devletin, her şeyi kapsaması ve her şeyin üzerinde durması gereken bu siyasal dikotomisinin yerel siyasal partilerin antagonizmaları tarafından, yani partilere siyasallaşma ve diğer siyasal partilerden farklılaşma olanağı sunan özgün dost-düşman ayırımlarının uzlaşmazlığı tarafından zayıflatıldığını söyleyerek, siyasal birim içerisindeki çoklu siyasal dikotomilerin varlığını da tespit etmiş ve bu çoklu yapı içerisindeki hiyerarşinin bozulmasından şikayet etmiştir. Bu tespitin devamında Schmitt, söz konusu durumun ortak kimliğe zarar verdiğini de söyleyerek, yapılan bu özgün okumaya bir destek daha sağlamaktadır.¹ Son olarak, düşünürün, “The Concept of the Political” adlı eserinde “*alınan birincil siyasal kararın yanında ve onun korunması altında, birden fazla sayıda ikincil siyaset kavramlaştırmalarının*” belirlediğine dair tespitinin de (Schmitt 1976:30) burada ortaya konan algılamayı destekleyici olduğu söylenebilir.

Bu noktada iki önemli ve birbiriyle bağlantılı noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu noktalardan ilki, siyasal dikotomiler arasındaki hiyerarşik ilişkinin

¹ Deveci, Schmitt üzerine yazdığı makalesinde, onun iktidarın siyasal ganimetlerinin kullanımı konusunda uyarıda bulunmuş ve bu durumun olası yıkıcı etkilerine dikkat çekmiş olmasını anlamanın kolay olmadığını belirtmektedir. Deveci, siyasal ilişkilerin dost-düşman dikotomisi çerçevesinde yürütülen bir edim olarak düşünülmesi durumunda, iktidara gelen tarafın söz konusu ganimeti kendi lehine kullanmasının doğal ve eylemin doğasına uygun olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir (Deveci 2002:80). Ancak Schmitt’in bu konudaki uyarısı, siyasal birlik içerisindeki çoklu dikotomik işleyişten kaynaklanmaktadır. Siyasal aktörler, kendi ikincil dikotomileri çerçevesinde hareket ederek siyasal ganimeti kullanırken, kurucu dikotomiye zarar vermeyerek siyasal birliğin temelini koruma yükümlülüğü altındadırlar. Bu yükümlülük sebebiyle, siyasal ganimetleri kullanırken yıkıcı olmamak durumundadırlar. Aksi halde, Weimar Cumhuriyetinde olduğu üzere bir iç savaş olasılığı gündeme gelecektir.

nasıl korunacağı, ikincisi de bu hiyerarşi ortadan kalktığına ne gibi gelişmeler olacağıdır.

Schmitt'in ilk konuya yaklaşımı oldukça nettir; ona göre, bir siyasal birliğin kurucu dikotomisi, o dikotomiyi kurgulayan, yani hem siyasal birliğin hem de bu birliğin düşmanının kim olduğuna karar veren egemen tarafından korunmakta ve siyasal söylem içerisinde bir tartışma konusu olması önlenmektedir. Schmitt, egemene, siyasal birliğin oluşması için gerekli olan dost-düşman ayrımını kurgulama, bu kurguyu birliğe tabi bireylere kabul ettirme ve onu, parçalayıcı siyasal alandan üstte tutma görevi vermiştir. Egemen olan, kurucu siyasal dikotomiyi siyasal birliğin tamamının ortak paydasına dönüştürmekle görevlidir. Bu egemenlik rolü, siyasal birliklerin bir süreklilik içerisinde var olmaları için yerine getirilmesi gereken bir roldür ve her siyasal birlik içerisinde bir egemenin varlığı kaçınılmazdır. Egemen, kurucu siyasal dikotomiyi tanımlamak ve onu toplumsal tartışmanın üzerinde tutmakla kalmaz, onun hakkında alınacak tüm kararlarda tek ve kendinden yetkili makamı oluşturur. Schmitt'in deyişiyle *“egemen, durumu kendi bütünselliği içerisinde yaratır ve garanti altına alır”* (Schmitt 2002:20). Kurucu dikotominin tehdit altında olduğu, siyasal birliğin varoluşsal temelinin tehlikeye düştüğü durumlarda egemen, bu durumu tespit etme, duruma uygun yeni dost-düşman tanımlaması yapma, var olan dost-düşman tanımına dayalı olarak kurulan tüm siyasal-hukuksal düzeni tasfiye etme yetki ve sorumluluğuna sahiptir. Schmitt'in belirttiği üzere, temel siyasi ayrımın tehlikeye düşmesi durumu olan olağanüstü halin söz konusu olması durumunda, devletin kendi varlığını korumak amacıyla hukuku askıya alma hakkı vardır (Schmitt 2002:19). ‘Siyasal İlahiyat’ adlı eserin daha ilk cümlesinde egemenin, olağanüstü hale karar veren kişi olarak tanımlanması da bununla bağlantılıdır (Schmitt 2002:13); zira hukuk askıya alındığında geriye yalnızca güç ve güce sahip olan egemen kalacaktır.

Olağan durum, kurucu siyasal dikotomi kurgusunun güvende olduğu durumdur ve siyasal birlik içerisindeki rutin hukuksal prosedürler, var olan dikotomiyle uyumlu bir biçimde işlemektedir. Olağan durum süresince egemen geri planda durur (Schmitt 2002:13). Ancak kurucu siyasal dikotomi kurgusu tehlikeye düştüğü anda egemen, önce bu durumun varlığını tespit etme, ardından ise rutin prosedürleri tasfiye ederek gerekli eylemleri yapma yetkisine sahiptir. Çünkü tehlike altında olan, siyasal birliğin kendisidir.

Egemene verilen bu 'ulvi' görevin ve geniş yetkilerin muhafazakarlık ile ilişkilendirilmesi hiç de zor değildir. Schmitt, güçlü ve yetkili bir varlığın başında bulunmadığı insan topluluklarının birbirlerine düşeceklerini, bir kaosa sürükleneceklerini düşünmektedir. Bu sebeple Schmitt'e göre insanların ihtiyaç duydukları şey, onlara düşmanlarının kim olduğunu söyleyecek ve onları bir arada tutacak bir egemendir. Toplumsal düzen ancak bu şekilde sağlanabilecektir. Siyasal yapının devamı, eleştiriden muaf bir temel siyasi dikotominin bulunmasına, bu durumun, örneğin resmi bir ideoloji ve milli eğitim kullanılarak kurumsallaştırılmasına ve siyasal sisteme tabi, nispeten pasif bireylerin yaratılmasına bağlıdır. Amaç, politik işleyiş karşısında eleştirel bir konumdan uzak, muhafazakar bireylerden oluşan bir toplum yaratmaktır.

Açıktır ki bu görüşlerin temelinde, bireyin kendisi için faydalı olanın ne olduğunu anlama kapasitesinden yoksun, yetersiz bir varlık olduğuna dair bir inanç yatmaktadır. Bu inanç, daha önce işaret ettiğimiz üzere, muhafazakarlığın karakteristiğini oluşturan iki inançtan birisidir. Schmitt'in yalnızca muhafazakarlar tarafından değil faşizm düşüncesini savunanlar tarafından da desteklenmesinin sebebi, bu inancın faşizm ideolojisine de içkin olduğu noktasında aranmalıdır.

Schmitt'in olağan durum kavramsallaştırmasında bir nokta önemlidir: Bu durum süresince siyasal birlik içerisindeki tüm aktörler, siyasal birliğin tanımlayıcı dikotomik kurgusu konusunda az çok fikir birliğine varmışlardır ve karar veren egemen, bu birliğin devamlılığının teminatı konumundadır. İç siyaset bağlamında, siyasal pratiğin dışlayıcı-çatışmacı özü denetim altındadır. Ancak uluslar arası siyasette bu kontrol altına alınmışlıktan bahsedilemez. Siyasal olanın dışlayıcı-çatışmacı gerilimi, olağan durumda dışarıya yansıtılmaktadır.

Olağanüstü hal durumunda ise, söz konusu gerilim iç siyasette de hissedilmektedir. Schmitt, döneminin liberal demokrasilerine karşı yönelttiği eleştirisini tam da bu noktadan hareketle geliştirmiştir. O, hiçbir zaman açıkça söylemese de, liberalleri ve demokratları, siyasal olanın dışlayıcı-çatışmacı özünü görmemekle, dolayısıyla da bu özü kontrol altında tutma kaygısı taşımamakla suçlamıştır. Mouffe'un da belirttiği üzere Schmitt'in esas kaygısı, demokratik bir düzenin sağlanmasından ziyade, politik birliğin süregitmesinin güvence altına alınmasıdır (Mouffe 2002:51). Strauss'a göre

de, “Schmitt’in temel tezi, onun liberalizme karşı yürüttüğü kavga tarafından belirlenir. Ona [Schmitt’e] göre liberalizm, siyasal olanı yok etmeyi amaçlamış ancak başaramamıştır; onu yalnızca görünmez kılabilmıştır [ve dolayısıyla başıboş bırakmıştır]. Şimdi yapılması gereken, siyasal olanı su yüzüne çıkarmak, onu görünür kılmak ve reddedilemez olduğunu ortaya koymaktır” (Strauss 1976:82). Liberteryen demokratlık ile muhafazakar demokratlık arasındaki çizgiyi çeken bu yaklaşıma göre liberalizm, siyasal alanı ekonomi, hukuk veya ahlaka tabi kılmaya çalışmıştır (Deveci 2002:46). Burada ifade edilen, bir bakıma liberalizmin, ekonomik, hukuki ve ahlaki alana ait olan her şeyi siyasal alana taşıma ve çoğulcu bir siyasal mekanizma yaratma eğilimidir. Balakrishnan, Schmitt açısından bu tavrın sebebini ve sonuçlarını şu şekilde açıklamaktadır:

Liberal parlamentarizmin dayanağı diskursif rasyonalitedir. Bu tutumun ana fikri ise şudur: Çoğulcu toplumun içerisinde var olan farklı çıkar odakları, parlamentoda temsil edilir ve bu grupların temsilcileri parlamentoda tartışarak rasyonel kararlara ulaşırlar. Ancak bu sistem, devletin araçsallaşmasına, antagonistik çıkar arasındaki gerilimin artmasına, çıkar guruplarının kısa süreli, kendi özel yararlarına hizmet eden ortaklıklara girmesine ve sosyo-politik bütünlüğün tehlikeye düşmesine yol açtı (Balakrishnan 2000:68).

Bezci de, Schmitt’in çoğulculuğa yaklaşımını şu sözlerle betimlemektedir:

C. Schmitt için plüralist teori iki farklı bağlamda Devlet’i zayıflatmaktadır. İlk olarak plüralist teori, Devlet’in karşısına ikincil iktidarları yerleştirerek politik birliğin Devlet’te somutlaşmasını engellemektedir. Diğer taraftan plüralist teori etliğin bireysel kavrayışını keskinleştirdiğinden güven ve itaat ilişkisini bireyden başlayarak kurmaktadır. İnsan olmağıyla değer kazanan birey için, tek monist ve evrensel değer de “insanlık” (*Menschheit*). İnsanlık dışındaki tüm değerleri plüralit ve agonistik gören plüralist teori için Devlet de sadece çokluklardan biridir (Bezci 2006:59).

Schmitt düşüncesinde liberalizmin olumsuzlanmasının tek sebebi çoğulcu bir tavır takınması değildir. Liberalizm bireylere bir takım dokunulmaz haklar vermekte ve bu hakları doğal hukuka dayandırarak onları siyasal otoritenin müdahalesinden bağımsız, ona öncül ve hatta o otorite üstünde iktidar sahibi kılmaktadır. Oysa Schmitt’in kurgusuna göre bir siyasal birliğe dahil bireylerin sahip oldukları hakların tamamı, o siyasal birliğin varlığının bir sonucudur ve bu varlığa tabidir. Siyasal birlik, dost-düşman dikotomisinin var olan duruma uygun bir biçimde içeriklendireceği ve üzerinde uzlaşma yaratacağı bu güncel içerik bağlamında bir siyasal iletişim alanı yaratacaktır. Bireysel hakların tamamı da, işte bu alandan türeyecektir. Öyleyse siyasal bir birlik

içerisinde bireylerin sahip oldukları hiçbir hak, siyasal tartışmaların, özellikle de dost-düşman tanımları üzerinden siyasal birliğin temelini hedef alan tartışma ve uzlaşmazlıkların üzerinde değildir; hepsi siyasal alana tabidir. Liberalizmin doğal hukuk anlayışı ve bu anlayışın karşıtı gibi görünen pozitif hukuk anlayışı, hukukun ve bireysel hakların temelinde yatan 'kurucu siyasal dikotomi-egemen' ikilisinin görünürlüğüne yok etmekte ve orta vadede siyasal birliğin tehlikeye atılmasına yol açmaktadır. Botwinick'e (Botwinick 2005:50-51) göre de Schmitt'in liberalizm karşıtlığının önemli bir ögesi tam bu noktada belirmektedir:

Schmitt'in liberalizm karşıtlığı, tıpkı liberalizmin kendisi gibi, birbirleriyle ilişkili bir kavramlaştırma kümesi ortaya koyar. Bu kümelerin ikisinde de yer alan ve çoğu kez göz ardı edilen önemli kavramlaştırmalardan bir tanesi egemenlik üzerinedir: Schmitt'in paradoksal egemeni ve liberalizmin paradoksal olmayan egemeni. Schmitt'in paradoksal kavramlaştırmasına göre egemen, bir egemen istisnasını beraberinde getirir; zira egemenin, önce sistemin mantığını ortaya koyarak sistemi yaratması ardından da bu sisteme tabi olması mümkün değildir.

Görüldüğü üzere Botwinick'e göre Schmitt, egemeni, sistemin mantığını kuran kişi olarak nitelemekte ve onu, bir yandan sistemi oluşturma ve zaman zaman ona müdahale etme durumunda olan, öte yandan da rutin işleyişte ona tabi olan paradoksal bir varlık olarak kavramsallaştırmaktadır. Sistemin mantığını dışarıdan oluşturuyor olduğundan yola çıkarak Botwinick, Schmitt'in düşüncesinde bir irrasyonel egemen nosyonu bulunduğunu ve bu nosyon ile liberalizmin rasyonel egemen kavramsallaştırması arasındaki uyumsuzluğun, Schmitt'in liberalizm karşıtlığının temeli olduğunu belirtmektedir (Botwinick 2005:51). Bireyler, siyasal birlikten bağımsız olarak kendilerinin belirli haklara sahip olduklarını düşündüklerinde siyasal birliğin varlığının önemi azalmaktadır. Üstelik doğal veya pozitif hukuk anlayışları, siyasal birliğin varoluşsal temelini oluşturan ortak dost-düşman kodlamalarını göz ardı ettiğinden, bireylere bu ortaklıktan bağımsız siyasal tartışma yürütme olanağı sağlarken; bireylerin siyasal birliğin sahip olduğundan farklı dost-düşman tanımlamaları yapmalarına yol açmaktadır. Böyle bir durumda da siyasal tartışmaların parçalayıcı karakteristiği ortaya çıkmakta ve siyasal bütünler bozulmaktadır.

Deveci bu noktada, Schmitt'in liberalizme yönelttiği eleştirilerde bir sorun tespit etmiştir. Ona göre Schmitt, bir yandan liberalleri 'devlete ilişkin tarafsızlık hayali'nin peşinden koşmakla suçlarken, öte taraftan bu hayalcilerin, temel dost-düşman dikotomisini tehlikeye attığını ileri sürmektedir. Deveci, Schmitt'in ilk argümanı kabul

edildiği takdirde, hayalci bir düşünce olan liberalizmin “*derinde yatan dost-düşman ayrımının gerçekliğini*” bozamayacağını belirtmektedir (Deveci 2002:49-50).

Schmitt'in liberalizm'e yönelttiği eleştirilerde var olduğu düşünülen bu çelişki, Schmitt'in liberalizm eleştirileri farklı bir biçimde okunduğunda ortadan kalkmaktadır: Schmitt liberalizmi gerçekte bağdaşmamakla eleştirirken, onun doğal hukuk fikrine saldırmakta ve siyasal alana üstün ve siyasal birliğin kurucu dikotomik koduna atıfta bulunmayan bir doğal hukukun olamayacağını belirtmektedir. Liberal çoğulculuğun ‘tarafsız ve diğer toplumsal kurumlarla eşit seviyede bir kurum olarak devlet’ fikrine karşı çıkarken ise, siyasal alanın kurucu dikotomik özüne sahip çıkacak ve bu özü siyasal tartışmalardan muaf tutacak egemen bir devlet olmaz ise ve bu devlet diğer kurumlardan üstün tutulmaz ise, siyasal tartışmaların parçalayıcı karakteristiğinin açığa çıkacağı argümanını kullanmaktadır. Öyleyse, liberalizm, ‘doğal hukuk’ benzeri gerçekçilikten uzak tanımları ile, siyasal alanın doğasını ve egemene olan ihtiyacını görememekte, devletin egemen konumunu zayıflatarak siyasal birliği tehlikeye atmaktadır. Schmitt'in endişesi, Deveci'nin belirttiği üzere siyasal yaşamın özülle bağdaşmayan liberal düşüncelerin “*dost-düşman ayrımının gerçekliğini bozması*” (Deveci 2002:49-50) değildir; onun endişesi, bu ayrımın tekil içeriğini ve siyasal tartışmalardan bağımsızlığını sağlamakla yükümlü egemen güç olan devletin zayıflaması ve siyasal bütünün temelini teşkil eden bu içeriğin bir siyasal tartışma nesnesi haline dönüşmesi olasılığıdır. Bu durumda siyasal birlik, yeniden bir olağanüstü hal durumuna girmiş demektir ve üstelik liberal değerlerin hakimiyetindeki bu noktada, toplumu olağanüstü halden çıkaracak bir egemen kurum olarak devlet de mevcut değildir. İşte bu, siyasal birliğin varlığını ciddi bir tehlike altına sokmaktadır. Kısaca denilebilir ki, liberal fikirler, devlet egemenliğine zarar vererek, siyasal tartışmaların parçalayıcı özünü ortaya çıkarmakta ve bir yandan siyasal birliği olağanüstü hal durumuna iterken, bir yandan da birliği olağanüstü halden bir bütün olarak çıkarabilecek tek kurum olan egemen devleti felce uğratmaktadır.

Schmitt düşüncesinin bütünsel bir değerlendirmesinde vurgulanması gereken ilk nokta, onun, toplumsal bütünlüğün oluşumu ve devamlılığı ile bir gurup kimliğinin oluşumu arasında kurduğu bağlantı ve toplumsal kimliğin oluşumuna, siyasal bir süreç olarak verdiği öncül rolün yerindedir. Bireyin toplumsal bir bütün içerisinde mükemmelleşmesi, zaman ve mekan bağlarından nispeten koparak kendi varlığını

kısmen aşması, bir anlamda onun kamusal kimlik ile kurduğu ilişkinin sonuçlarıdır. Bir kamusal kimliğin varlığı da bu anlamda öncüdür.

Ancak Schmitt düşüncesinde var olduğu düşünülen üç sorunlu noktanın ilki burada açığa çıkmaktadır. Ona göre kamusal kimliğin ortaya çıkması, biz ile öteki arasında kurulacak varoluşsal anlamda dışlayıcı bir dost-düşman ikiliğine bağlıdır. Kamusal kimliğin ortaya çıkmasının yegane yolu budur.

Kamusal kimliğin oluşması için bir ötekinin varlığına, yani çeşitliliğe duyulan ihtiyaç makul gözükse de, söz konusu çeşitlilik var olduğu andan itibaren, kaçınılmaz olarak kamusal kimliklerin de ortaya çıkacağı öngörülebilir. Bu oluşum, başka herhangi bir faaliyet veya çaba gerektirmeden, bütün kendiliğindenliği ve doğallığı içerisinde gelişecektir. Oluşan kamusal kimliğin, yani 'biz'in 'öteki' ile ilişkisinin dost-düşman ikiliği şeklinde mi olacağı yoksa barışçıl bir tanıma ilişkisi şeklinde mi olacağı halihazırda oluşmuş olan kamusal kimliğin öznel tercihidir. Schmitt'in yanıldığı nokta, bu iki seçenekten birisinin seçilmesini mutlak olarak zorunlu kılması; bu tercihi varoluşsal bir bağ ile kamusal kimliğe bağlamasıdır. Onun, toplumsal katılımdan ziyade düzene ve güçlü bir egemene duyulan gerekliliğe vurgu yapmasının sebebi de bu yanılgısıdır. İlginç olan, bu vurguların muhafazakar karakterdeki bir siyaset algısının öncelikleri ile örtüşmekte oluşudur. Herhalde bunun sebebi, Schmittçi siyaset algısının, güvenlik kaygıları ekseninde düşünen ve güçlü devlet ilkesinden taviz vermeyen muhafazakar düşüncenin bu niteliklerini temellendirir mahiyette olmasıdır.

Schmitt'in düşüncesinde sorunlu olan bir diğer nokta, onun ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiye dair konumudur. O, ahlaki alanı toplumsala bağlı kılmış ve ahlak üzerine konuşabilmenin ön koşulunun sosyo-politik bütünlerin oluşturulması olduğunu belirtmiştir. Ancak ahlak, öznenin kendisi dışındaki tüm fenomenlerle kurduğu ilişkilere dair bir bilgi, o ilişkilerin nasıl yürütülmesi gerektiğine dair bir rehber olarak da görülebilir. Bu anlamda da bireylerin, ahlakın bilgisine sahip olmak için topluma ihtiyaç duymayacakları düşünülebilir. Böyle bir düşünce, Schmitt'in kurgusundan farklı olarak, toplumsal çerçevenin ve siyasal oluşumun kendisini de ahlaki alana tabi kılacaktır ve bu durum, hiç kuşkusuz, ahlaki anlamda daha tutarlı bir toplumsallık yaratacaktır. Schmitt'in endişesi ise, ahlaki bir tutarlılık adına siyasi acz işine düşebilme ihtimalinin varlığıdır. Bu endişe yalnız Schmitt'te değil, siyasal öznelerin gerekliliğinin ahlaki veya

toplumsal iyinin gerçekleşmesinden ziyade kendinden ve yalın bir gereklilik olduğu noktasından hareket eden tüm muhafazakarlarda mevcuttur. Devletin ve bu kavram çerçevesinde görünür hale gelen güç kavramının ahlaki veya hukuki bir dayanağa ihtiyaç duymadan kendi kendisini temellendirmesi bağlamında Schmitt'in "*Devlet, atfın sona erdiği noktadır; hukuki düşüncenin özünü oluşturan atıfların "noktalanabileceği nokta"*" (Schmitt 2002:26) sözleri de anlamlıdır.

Üçüncü problemlili husus ise, Schmitt'in, siyasal faaliyetleri toplumsal varoluşun öncülü ve kendi dışındaki tüm söylem alanlarının kurucusu olarak betimleyerek, ona büyük bir ayrıcalık ve öncelik vermesinde ortaya çıkmaktadır. Siyasal olan, bu niteliğinden dolayı insanların hayatlarındaki en önemli belirleyendir ve toplumsal hayatta en öncelikli konumu işgal etmelidir. Bu bakış açısının mantıksal sonuçlarından birisi, siyasal birlik içerisinde yer alan bireylerin özgürleşmelerinin siyasal edimlere azami ölçüde katılmalarına bağlı olduğudur. Bireyler, kendi hayatlarını büyük ölçüde etkileyen siyasal söylem alanında etkili oldukları oranda özgürleşebileceklerdir.

Bu durumda Schmitt'in katılımcı bir demokrasi modelinin savunucusu olduğu düşünülebilir ancak Schmitt, bu tavrın tam aksini sergilemekte ve demokrasiye şüpheyile yaklaşmaktadır. Bu tavrın sebebi de, yukarıda değinmiş olduğumuz bakış açısıdır: Schmitt, siyasal öznelerin öteki ile ilişki kurma konusunda öznel bir tercih yapıp farklı ilişki kurma şekillerinden birisini seçebilecekleri fikrini reddetmiş ve bu öznelerin varoluşunu, son derece isabetsiz bir biçimde tek bir ilişki biçimine bağlamış, hatta indirgemıştır. Bu ilişki biçiminin mutlak anlamda dışlayıcı ve yıkıcı olması, Schmitt açısından bakıldığında siyasal faaliyetlerin tümünün temelde kaçınılmaz bir yıkıcı karakter taşımasına yol açmıştır. Bu sebeple Schmitt, bireylerin siyasal faaliyetlere katılımlarını teşvik etmeyerek, siyasal birliği sürdürme pahasına onları tutsaklığa mahkum etmektedir. Bir başka deyişle; Schmitt'e göre siyaset insan yaşamında o kadar hayati bir öneme sahiptir ki, insanların kişisel kararlarına terk edilemez.

3.2. LEO STRAUSS VE NEGATİF İNSAN ALGISI

Leo Strauss, Alman akademik geleneği içerisinde yetişmiş ancak Almanya’da nasyonal sosyalistlerin iktidarı ele geçirmeleri ve ülkeyi totaliter bir rejime sürüklemeleri üzerine 1932 yılında Almanya’yı terk ederek ABD’de akademik yaşamına devam etmiş bir düşünürdür. Strauss, Schmitt ile yakın bir ilişki içerisinde olmuş, Nietzsche ve Heidegger gibi Alman romantizminin önemli felsefecilerinin düşüncelerinden güçlü biçimde etkilenmiştir. Bu düşünsel arka plan yazarın entelektüel çabaları ile birleşince, Strauss, özelde ABD muhafazakarlığının, makro düzeyde ise tüm dünyadaki muhafazakar siyaset geleneğinin önemli bir düşünürü olarak ortaya çıkmıştır.

Ne var ki, Strauss’u muhafazakar düşünce geleneğine yerleştirirken temkinli olmakta fayda vardır. Siyaset felsefesi tarihi üzerine uzmanlaşmış ve özgün bir okuma tarzı geliştirmiş olan Strauss’un kendi eserlerinde tam olarak ne demek istediği konusunda dahi henüz bir uzlaşma sağlanmış değildir. Bu bağlamda, Strauss’un öğrencilerinden ve takipçilerinden olan Dannhauser’in dahi Strauss’un tam olarak hangi siyasal konumda bulunduğu konusundaki bilgisizliğini vurgulaması (Strauss, 641) anlamlıdır.

Strauss konusunda bir makale kaleme almış olan Ryn’e göre “*Strauss düşüncesi, genel karakteristikleri açısından, yükselmekte olan yeni bir elit gurubun güç taleplerine ve varolan eliti alaşağı etme çabasına uygun biçimde kurulmuş görünmektedir*” (Ryn 2005:31). Ryn, Strauss’un “*radikal bir rasyonalist*” olduğunu söylemekte ve onun düşüncelerinin yeni-muhafazakarlıktan ziyade yeni-jakobenizme yakın olduğunu belirtmektedir (Ryn 2005:49). Ancak, Strauss’un kendisi hangi siyasal konumda bulunmuş ve eserlerinde gerçekte ne demiş olursa olsun, onun öğrencilerinin önemli bir kısmı, Strauss’un tekil bir okumasından yeni bir muhafazakarlık biçimi türetmişlerdir. Strauss’un bu çalışmanın kapsamında yer almasının, ve muhafazakar bir düşünür olarak okunmasının temel nedeni de budur. Bu bölümün devamında, Strauss’un düşünsel kurgusu açıklanırken, bu kurgudaki muhafazakar öğeler öne çıkarılmaya çalışılacaktır.

Strauss’un akademik çalışmaları yüzeysel olarak irdelendiğinde, kişiyi yanıltabilen bir içeriğe sahiptir. İlk bakışta o, başlı başına bir siyasi düşünür gibi değil, bir siyasal düşünceler tarihi uzmanı olarak görünmektedir. Ancak, Strauss’un eserleri, onun antik siyaset felsefesi metinlerini okuduğu yöntemle okunduğunda, ortaya farklı bir yazar

portresi çıkmaktadır (Lenzner 2002:217). İşte bu portredeki Strauss, kendisine özgü düşüncelere sahip ve dikkatle incelenmeye değer bir düşünürdür (Drury 1985:315). Strauss, özgün düşünceleri sayesinde hem güncel muhafazakar siyaset alanına hem de Amerikan siyaset bilimi geleneğine önemli etkilerde bulunmuştur. Bu nedenle tarihçi Gordon S. Wood, Strauss'un ve öğrencilerinin ortaya koydukları yaklaşımı, 20. Yüzyıl'daki ABD akademik yaşamının en geniş hareketi olarak tanımlamıştır (Drury 1999:2).

Strauss'un özgün düşüncelerinin en çarpıcı yanı, radikal biçimde elitist bir karaktere sahip olmasıdır. Onu 'ezoterizm' olarak ifade edilen bir yazı yazma geleneğinin modern dönemdeki savunucusu yapan da, işte bu elitist karakteridir.

Ezoterizm, metinlerin, birisi açık diğeri gizli iki ayrı anlam içerecek şekilde kaleme alınması geleneğidir. Bu gelenek, küçük gurupların kendi gizli mesajlarını yazıya dökerek kalıcılıştırmasına bunları istenmeyen kişilerden saklamasına olanak sağlamıştır. Ezoterizmi asıl geliştiren ve kullananlar, Strauss'un iddiasına göre, antik dönemdeki felsefecilerdir. Onlar, felsefi doğruların toplumsal düzen ve istikrar için tehlikeli olduğu fikrinden hareketle ezoterik yazı yazma sanatını tercih etmişlerdir (Drury 1985:315). Bu düşünceyi paylaşan Strauss, ezoterizmi olumlu ve yazılarında da bu yöntemi benimsemiştir (Drury 1985:318). Zira kendisi de felsefi doğruların toplumsal düzen ve istikrara karşı birer tehdit olduğu inancını taşımaktadır.

Strauss'a göre gerçek bir filozof, kendi mesajını almaya uygun kişilerle, sessiz ve gizli bir iletişim kurmalı; amacını, erk odaklarından gizlemeye çabalamalıdır (Ryn 2005:31). Bu zorunluluk, bir yandan felsefeciyi toplumsal baskı ve eziyete karşı korumak için; öte yandan da, toplumu, felsefenin yıkıcı nitelikli bilgisine karşı korumak için gereklidir (Drury 1999:1). Strauss'un felsefe-toplum ilişkisine yaklaşımına dair Smith'in betimlemesi şu şekildedir (Smith 1997:144):

Strauss'a göre felsefenin çıkış noktası fenomenolojiktir; felsefenin başlangıç noktası, şeylerin gündelik anlamlandırılma edimidir. (...) Bu durum, felsefeyi, kendi başlangıç noktasını mutlak biçimde terk etmediği sürece, tamamen felsefi bir aktivite olarak kalamayacak bir edime dönüştürür. (...) Ve ona [Strauss'a] göre felsefe, kendisini 'şehir'e karşı korumalıdır.

Gerek Smith, gerekse Drury'nin yorumlarından çıkan sonuç şudur: Strauss'a göre felsefeci, felsefi bilgileri ezoterik bir biçimde ve yalnızca diğer felsefecilerin anlayacağı biçimde aktarmalıdır. Bu, onun, bir yandan topluma öte yandan felsefeye karşı varolan sorumluluğunun bir gereğidir.¹

Filozofun ezoterizmini toplumsal sorumluluğun bir parçası haline getiren 'felsefi mesajların toplumsalı yıkıcı bir etkiye sahip olması' olgusu, felsefi edimin özgül niteliğinin bir sonucudur. "*Felsefe, özünde bilginin elde edilmesi değildir; bilgiye ulaşma yönündeki bir çabadır. Felsefecinin ayırt edici özelliği, hiçbir şey bilmediğinin bilgisine sahip olmasıdır*" (Strauss 1989:344). Toplum için yıkıcı olan da, bu 'bilgisizliğin bilgisi'dir. Strauss'a göre sıradan insan bu bilgiyi ve bu bilgiden kaynaklanan epistemolojik boşluğu kaldırabilecek yeterlilikte değildir; bu nedenle bilgisizliğin bilgisi, onun sorumluluğunu taşıyabilecek olanların, yani felsefecilerin alanlarında kalmalıdır. Drury, Strauss'un bu konudaki fikrini şu şekilde açıklamaktadır: "*İnsanlar, ilahi hukuk tarafından ve en iyi kanunların bile eksik olduğu gerçeğinin farkında olmaksızın yönetilmek isterler*" (Drury 1985:320).²

¹ Bu ikili sorumluluğa, Strauss'un bir takipçisi ve yeni-muhafazakarların önemli bir düşünürü olan Allan Bloom (Bloom 1988:277) şu şekilde değinmiştir: "*Pek çok insanı felsefeden uzaklaştıran asıl sebep, aptallıktan ziyade, kendilerinin, çocuklarının ve toplumlarının hayatlarını korumak istemeleriydi*".

² Smith, The American Scholar dergisinde yayınlanan "Leo Strauss Kimdi?" başlıklı makalesinde, Strauss'un kendi yazılarında da ezoterik yazma biçimini kullandığı yönündeki iddiaların temelsiz olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre, "*Herşeyin açıkça söylendiği günümüz dünyasında, ancak aşırı paranoyak birisi, siyasetle felsefe arasında bir gerilim olduğunu söylediği için öldürülebileceğini düşünebilir...*" (Smith 2001:102). Dolayısıyla Smith'e göre, eserlerinin büyük çoğunluğunun A.B.D. gibi modern bir toplum içerisinde üreten Strauss'un ezoterizme ihtiyacı olmaması gerekir. Ancak bu akıl yürütme şekli, Strauss'un kurduğu felsefe-toplum ilişkisinin tek bir yönünü dikkate almaktadır. Strauss, daha önce değinildiği üzere, ezoterizmin bir işlevinin felsefeciye toplumdaki koruma olduğunu belirtirken, bir diğer işlevinin de toplumu felsefeden koruma olduğunu belirtmiştir. 20. yüzyıl felsefecisinin toplumdaki korunma yönünde bir kaygısı olmasa dahi, toplumu koruma yönünde bir kaygısı olması mümkündür. Nitekim Jackson, modern dönem felsefecilerinin bu yönde bir kaygı taşımamalarının, Strauss'un tepkisine neden olduğunu yazmaktadır. Jackson'ın değindiği üzere Strauss, "*antik dönemde varolan felsefe-şehir [toplum] geriliminin modern dönemde görmezden gelindiğini ve modern batı toplumlarında felsefecilerin, istedikleri herşeyi diledikleri şekilde eleştirebildiklerini vurgulamaktadır*" (Jackson 1985:232). Bu noktada Strauss'un önerisi, felsefedeki kadim soruların yeniden gündeme gelmesi ve felsefe ile toplum arasında varolan gerilimin akıldan çıkarılmamasıdır (Jackson 1985:232).

Muhafazakar insan algısıyla son derece uyumlu olan bu elitist bakışa göre toplumsal birliğin temelinde, felsefi bir değer taşımayan ancak sıradan insanın muhtaç olduğu yalanlar mevcuttur. Sıradan insanlar, gerçek-yanan, doğru-yanlış, asil-düşkün gibi kavramların içini doldurmak için tek bir fikirler kümesine veya kamusal ortodoksiye ihtiyaç duyarlar (Drury 1999:11). Demek ki fikirler stabilize edilmez ve istikrarlı tek bir bütün haline getirilmezse, bireyler bir arada yaşayamazlar. Dogmalar bu sebeple, informel toplumsal anlaşmalar temelinde oluşturulurlar. Dogmanın geçerliliği içsel doğruluğuna değil fakat toplumsal kabul görüyor oluşuna bağlıdır (Strauss 1989:102). Dogmalarla örülmüş bir toplumda felsefe yapmak da, bu toplumsal dogmaları aşım bireysel bilgiye, yani bilgisizliğin bilgisine ulaşmaktır. Toplumsal düzenin gerekliliğine ilişkin bu yargıların Schmitt'in söylem alanları ve bu söylem alanlarının kurucu dikotomileri üzerine söyledikleri ile uyumlu olması dikkat çekicidir. Her iki düşünür de, bireylerin bilinçleri üzerinde bir biçimde tahakküm kurulmasının ve eleştiriden muaf belirli inançların var olmasının toplumsallığın bir ön şartı olduğu noktasında hemfikirdir. Toplumsal kurumların bireyler üzerinde meşru bir tahakküm kurduğu böylesi bir 'sağlıklı toplum' anlayışı, muhafazakarlar toplum algısı ve muhafazakar ideallerle uyum içerisindedir. Bu, söz konusu düşünürlerin aynı geleneğin temsilcileri olduklarının bir belirtisidir.

Görüldüğü gibi Strauss, toplumsal dogmaları, veya daha açık ifade edersek, toplumsal olarak kabul görmüş yalanları, işlevleri sebebiyle gerekli ve vazgeçilmez bulmaktadır.¹ Bu yalanlar sıradan insanların bilinmezlik denizinde boğulmasını önlemekte; onlara, tutunmaları için içleri boş can simitleri sağlamaktadır. İnsanlar, bu can simitlerine tutunarak değer yargıları geliştirmekte ve toplumsallaşmaktadır. Bu can simitleri, bireyleri, kendi çıkarları ile toplumsal çıkar arasında aslında var olmayan bir uyumluluğa inandırmakta, fedakarlık yapmaya ikna etmekte, toplumsal düzen ve istikrarı sağlamaktadır. Toplumda bu içi boş can simitlerini en etkili biçimde sağlayacak olan kurum da din kurumudur (Drury 1999:11). Strauss'a göre toplumsal düzeni ve istikrarı olanaklı kılan ve bireylere tutunacakları can simitlerini sağlayan toplumsal dogmalar yok olduğunda ne olacağı sorusunun yanıtı için, modern Batı toplumlarına

¹ Straussçu düşüncesinde felsefecinin ikircikli konumuna Bloom'un (Bloom 1988:279) şu cümleleri de örnek gösterilebilir: "*Felsefeci, şeyleri olduğu gibi anlamak ister. O gerçeği sever, ki bu entelektüel erdemdir. O, gerçeği anlatmayı sevmez, ki bu ahlaki erdemdir*".

bakmak yeterlidir. Günümüzde var olan ve Strauss'un 'modernitenin krizi' olarak nitelendirdiği çok boyutlu toplumsal kriz, bu olasılığın gerçekleşmekte olan halidir.

Modern insan artık ne istediğini bilmemekte; neyin iyi neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilebileceğine inanmamaktadır (Strauss 1989:81). Batı dünyası entelektüel otoritelerin etkisi altında kendisine, amacına ve üstünlüğüne olan inancını kaybetmiştir. Evrensel adaleti ve mutluluğu sağlayacak olan, özgür ve eşit bireyler ile milletlerden oluşan, ve doğayı fethederek insanlığın hizmetine sokan bilim aracılığı ile gerçekleştirilebilecek bir evrensel toplum yaratma amacı artık kaybolmuştur. Bu amacı insanlığın önüne koyan edim siyaset felsefesi olduğuna göre, modernitenin krizi de bir anlamda siyaset felsefesinin krizidir (Tarcow ve Pangle 1987:908). Modern siyaset felsefesi akli ön plana çıkarmış, onu tek geçerli otorite ilan etmiş ve ona dayanarak modernitenin amacını tayin etmiştir. Elbette ki böyle bir kültür, aklın en yüksek hedefleri geçerli kılma yetisine olan inancını kaybettiği takdirde krize girecektir (Strauss 1989:82). Modern dönemde yaşanan tam olarak budur. Bütün modern toplumsal dogmaların kaynağı olan ve modern insanın yolunu aydınlatan akıl, modernitenin son aşamasında kendi temellerini sorgulamaya başlamış ve kendi irrasyonelitesi ile yüzleşerek kendi kendisini reddetmiştir.

Strauss, muhafazakar bir refleksle eleştirdiği modernitenin bugüne kadar geçirdiği değişimleri 'modernitenin üç dalgası' fikri ile açıklamaktadır. Strauss'a göre modernite; iyi, erdemli ve zaman ile mekandan bağımsız bir genel toplumsal düzen arayışı içerisindeki "*modern-öncesi siyaset felsefesi geleneğinden radikal bir kopuşu ifade etmektedir*" (Strauss 1989:83).¹ Bu radikal kopuşun siyasal düşüncedeki başlangıç noktası Machiavelli'dir. Modern siyaset felsefesinin ilk temsilcisi olan ve Strauss'a göre modernitenin ilk dalgasını oluşturan Machiavelli, olması gerekene değil olana odaklanmış, ahlaki alan ile siyasi alanı birbirinden ayırmıştır (Strauss 1989:84-86).

¹ Strauss'un sadık takipçilerinden olan yeni-muhafazakar Allan Bloom (Bloom 1988:257), modern ile modern öncesi dönem arasındaki farkı, aydınlanmanın karakteristiği üzerinden şu şekilde betimlemektedir. "*Aydınlanma, kişilerin, dini ve toplumsal inançları ile bilimsel doğruya ulaşma çabaları arasındaki gerilimden doğmuş ve bu gerilimin, toplumun eğitilmesi [aydınlatılması] ile sona erdirilebileceğini söylemişti. İ.Ö. 8.-6. yüzyıldan beri eski yunanda bu gerilim biliniyordu ama eski düşünürler, bu gerilimi yok etmeyi değil, onunla yaşamayı öğrenmişti. Onların, ikili bir hayatları vardı*".

Ünlü eseri Prens'in bir bölümünden yapılacak bir alıntıyla Machiavelli'in bu tavrı gözler önüne serilebilir (Prens 1999:127-128):

...nasıl yaşanması gerekenle, gerçekten yaşanan arasında öyle bir ayrım vardır ki, varolan yerine olması gerekenin peşine düşen kişi, kurtuluşunu değil, yıkımını öğrenmiş olur: Çünkü her zaman iyi olmak isteyen birinin, bunca iyi olmayan arasında yıkıma uğraması kaçınılmazdır. Bu nedenle, iktidarda kalmak isteyen bir prensin iyi olmamayı öğrenmesi, böyle davranması, gerektiğinde de böyle davranmaması gerekir.

Bu metinde de görüldüğü üzere Machiavelli, modernitenin temel değerlerinden birisi olan olgu-değer ayrımını vurgulamakta ve güç olgusunun ahlak ve meşruiyet üzerindeki belirleyiciliğine işaret ederek modernitenin birinci dalgasının ortaya çıkmasını sağlamaktadır.¹

Bu birinci dalganın ardından gelen modernitenin ikinci dalgası, Rousseau ismi ile simgeleşmektedir. Rousseau, iyinin ölçütü olarak insan doğasını almak yerine genelleştirilebilir ve rasyonel olanı temel almış; bireyi, doğal durumundan koptukça insanlaşan bir canlı olarak niteleyip tarihsel olarak algılayarak modern ilerlemeciliği yaratmıştır (Strauss 1989:89-90). Rousseau düşüncesinin en devrimci yanı, ortaçağ boyunca hakim olan toplumsal bakışı temelden red ediyor oluşudur: O, toplumsal düzenin ve bu düzene ait yasaların, üstün bir varlığın üstün akli tarafından oluşturulmuş olduğu, dolayısıyla, bireyin yetersiz akli tarafından eleştirilmesinin yersiz olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Rousseau, toplumsalın temel dayanağı olan 'ilahi meşruiyet' nosyonunu red etmiş ve toplum düzeni tabiattan gelme değildir (Rousseau 1965:12) diyerek, toplumsalın bireyler tarafından kurulmuş bir gerçeklik olduğuna dikkat çekmiştir. Düşüncesinde merkezi bir yer tutan 'toplum sözleşmesi' kavramlaştırmasının özü de budur. Yine Rousseau, "*kölelik bir tabiat haline gelmişse, tabiata aykırı bir köleliğin sonucudur bu*" (Rousseau 1965:15) sözleriyle, insan doğasının değişmez olmasına, dolayısıyla rasyonel aklın toplumu ve insanı şekillendirmesinin önünde hiç bir engel bulunmadığına dikkat çekmektedir. Toplumsal düzende aklın rolüne ilişkin sözleri, Rousseau'nun akıl-toplumsal düzen ilişkisini ne şekilde kurguladığının bir göstergesidir:

¹ Machiavelli'in güç olgusunu nasıl ahlak ve meşruiyet nosyonlarına öncül kıldığına ilişkin olarak şu sözleri anlamlıdır (Prens 1999:107) "İyi orduların olmadığı yerde iyi yasalar da olamayacağına ve iyi orduların olduğu yerde iyi yasalar olması gerektiğine göre, yasaları değerlendirmeyi bir kenara bırakıp, ordulardan söz edeceğim".

Her türlü adalet Tanrı'dan gelir, adaletin kaynağı yalnız O'dur. Ama biz adaleti bu kadar yüksekte almasını bilseydik, ne hükümete ihtiyacımız olurdu, ne de yasalara. Şüphesiz yalnız akıldan çıkan evrensel bir adalet vardır; ama aramızda kabul edilmesi için bu adaletin karşılıklı olması gerekir (Rousseau 1965:52).

Görüldüğü üzere Rousseau, salt akıl yoluyla ulaşılabilecek bir adaletten bahsetmekte ancak bu adaletin toplumca uygulanabilmesini karşılıklılık nosyonuna bağlamaktadır. İşte modern aklın toplum mühendisliği anlayışı tam da bu noktada devreye girmekte ve Rousseau ile birlikte akıl, modern dönemdeki otoriter kimliğini kazanmaktadır.

Strauss'a göre modernitenin üçüncü dalgasını yaratan düşünür Nietzsche'dir. Nietzsche'de hem modernite hem de tarihselcilik doruğa ve kendi temellerini yok etme şeklindeki mantıki sonuçlarına ulaşmıştır. Artık sosyal yaşam, tamamen bireylerin yaratıcı eylemlerinin bir sonucu olarak görülmektedir. İstisnasız her şey, zamana ve mekana bağlı kılınmaktadır. Akıl, zamana ve mekana bağımlılığı sebebiyle otoriter konumunu kaybetmiştir (Strauss 1989:94-96). Tarihciliğin gelişimini tamamladığı modernitenin bu son noktasında tüm tarihsel süreç ve bu süreçte insanın bulunduğu tüm konular rastlantısal, özgül şartlar karşısında bireylerin takındığı öznel tavırlardan ibaret olarak görülmeye başlanmıştır. Artık tarihin bir hedefi veya tarihsel işleyişin bir düzenliliği yoktur. Her koşul, değer ve toplumsal gerçeklik, o zamanın şartlarına bağlı olarak, öznel ve tekil olarak vardır ve bir gün yok olmaya mahkumdur (Strauss 1989:107-109).

Strauss'a göre modernite projesini ortaya çıkaran, onun amacını belirleyen, bu amaca ulaşma yolunda temel araç olarak akli tayin eden siyaset felsefesidir. Oysa modernite projesi, ulaştığı son noktada, siyaset felsefesini bir ideolojiye ve/veya mite çevirerek yok etmiş, toplumsal değerleri temelsizleştirmiştir.¹ İşte modernitenin krizi, özünde bu sorundan kaynaklanmaktadır. Bumin'in belirttiği üzere "*Strauss'un bütün kaygısı onların [değerlerin] modernlikteki ayırt edilemez ve savunulamazlığıdır*" (Bumin

¹ Strauss'un düşünsel pozisyonundaki muhafazakar unsurları öne çıkarması bakımından, moderniteye ilişkin bu görüşlerinin, moderniteye yönelik genel muhafazakar tavır ile ne kadar uyumlu olduğuna dikkat çekilebilir. Erdoğan'ın, muhafazakarların modernite konusundaki yaklaşımlarını değerlendiren örnek verdiği Voegelin'in düşünceleri, bu uyumu ortaya koymaktadır: "*Ona [Voegelin'e] göre modernliğin başlıca karakteri nihilizm ve yıkıcılıktır. Modernliğin temsil ettiği manevi ve entelektüel çözümler bir yandan dinde aşkınlığın, öbür yandan da felsefenin felsefenin tahribiyle gerçekleşmektedir*" (Erdoğan 2006:31)

2003).¹ Sorunun çözümü de, siyaset felsefesinin yeniden diriltilmesine; güncel sorulara verilen, kendi temellerini yok ederek başarısızlıklarını kanıtlamış modern yanıtların yerini antik çağ yanıtlarının almasına bağlıdır (Gunnell 1985:347).

Strauss'a göre antik dönem düşünürleri, kendi felsefi etkinliklerini sürdürüp kendi aralarında akli yüceltirken; toplumu aklın yıkıcı etkilerinden korumaya çabalamışlardır. Zira akıl, son tahlilde kendi kendisini yanlışlamaktadır. Oysa modern dönem düşünürleri, sorumsuz bir tavırla sadece akla odaklanmışlar, onu yüceltmişler ve topluma yalnızca akla dayalı felsefi bir temel sunmaya kalkışmışlardır (Drury 1999:50). Felsefenin bu şekilde popülerleştirilmesinin ve bireylerin, modernite yetkinleştikçe bir bilinmezlik denizinde kaderlerine terk edilmesinin sonuçları ise çok acı olmuştur.

Strauss, nasyonel sosyalistlerin, tarihin bir kazası değil modernitenin doğal bir sonucu olarak meydana çıktıklarını ve bir dönem egemen olduklarını düşünmektedir. Ona göre modernite, nihilizmin ve teknolojik uzmanlığın varlık sebebinin olmuş ve bu iki kavramın varlığı da nasyonel sosyalist rejimleri yaratmıştır. Şöyle ki, nihilizmin yayılmasıyla oluşan inançsız ve doğru nosyonundan yoksun ortam bir anlamsal boşluk yaratmış, bu boşluk da, teknolojik uzmanlık sayesinde, sıradan insana yalın bir gerçeklik ve düşünsel bir sığınak sunan nasyonel sosyalistler tarafından doldurularak insanlık tarihinin en acı deneyiminin yolu açılmıştır (Drury 1999:66). Bloom'un belirttiği üzere, Hitler'in iktidarı ele geçişi, değerlerin yok olmakta olduğu bir dönemde, yeni değer yaratma ülküsüyle hareket eden bir kişinin başarısıdır (Bloom 1988:154).

Strauss'un Nazi hareketinin ortaya çıkışına ilişkin ifade ettiği ve bu ideolojiyi modernite geleneği ile ilişkilendiren analiz, düşünürün modern liberal demokralilere yönelttiğim eleştirilerin de temelini oluşturmaktadır. Zira Strauss, ABD liberal demokralisi ile, nasyonel sosyalizmin gelişimine izin veren Weimar Cumhuriyeti arasında bir ayrım yapmamaktadır. Ona göre bu sistemler arasında niteliksel bir fark yoktur ve her ikisi de,

¹ Tülin Bumin, atıfta bulunduğumuz çalışmada, Strauss'un değerler konusundaki hassaslığının, onunla yeni-muhafazakarlık arasında bir ilişkinin kurulamayacağına bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Oysa değerlere yönelik vurgu, yeni-muhafazakar düşünürlerin eserlerinde de (örn. Bloom 1988) bulunabilir. Burada kritik nokta, değerlere yönelik vurgunun içerisine yerleştiği bağlamdır. Yeni-muhafazakarlık ile Strauss arasında bir ilişkili olduğu savının dayanağı, söz konusu değer vurgusunun, bizzat iyi ideası adına değil, toplumsal birliğin devamı adına ve araçsal bir mantıkla yapıldığıdır.

liberalizmin özünden kaynaklanan ortak bir eksiklikten muzdariptir: Modernitenin çocuğu olan liberal sistemde otoriter bir doğruluk nosyonu yoktur ve liberal dünya, her türlü fikir, tercih ve dinin eşit değerinde olduğu bir dünyadır. Bu durum, sistem içinde giderek büyüyen ve her şeyi kapsayan bir boşluk yaratmaktadır. Söz konusu boşluk büyüdükçe, onun doldurulmasına yönelik istenç giderek artmakta ve dayanılmaz bir hale gelmektedir. Bu şartlar altında, en vasat düşünen, en merhametsiz ve en gözü pek olanlar başarılı olabilmektedir. ABD’de de bu durumun gerçekleşmesi muhtemeldir ve ABD liberal demokrasisi, Weimar Cumhuriyetinin kaderini paylaşma tehlikesi ile her zaman karşı karşıyadır (Drury 1999:4)¹. Hatta Strauss, sofuluğun ve köktencilğin, yakın gelecekte yükselişe geçmesini beklemektedir. Ona göre, kısa bir zaman içerisinde yaşanacak olan bu yükseliş "*modern rasyonalizmin çöküşü ile ilişkilidir. Akla olan inancın yitirilmesinden sonra, yeni ve iddialı bir sofuluğun önünde duracak hiçbir şey kalmamıştır*" (Smith 1997:159).

Liberalizm, her türlü inanca ve düşünceye karşı eşit mesafede yaklaşan ve nihai bir doğru nosyonunu reddederek nihilist bir tavır takınan bir ideoloji olarak, bireyi toplumla olan bağlarından kopartmakta ve bireyin kendi toplumuna yabancılaşmasına zemin hazırlamaktadır. Strauss’a göre liberal demokrasilerin hoşgörüsü fikri her zaman güncel olan hoşgörüsüzlük ihtimallerini gizlemekle kalmamakta, kendi öz prensiplerini savunmada da bir basiretsizliğe yol açmaktadır: "*Mutlak tolerans imkansızdır*" ve liberal demokrasi ‘görecelici’ oldukça, "*kendi standartları da dahil olmak üzere tüm standartları yok etmeye*" yönelmektedir (Strauss 1968:225 ve Gunnell 1985:341). Strauss’un bu görüşü, Bloom’un modern ABD eğitim sistemine yönelttiği eleştirilerin de özünü teşkil etmektedir: "*Onun [ABD’deki güncel eğitim sistemi], her şeye açık*

¹ Strauss bu görüşleri ile ABD liberal demokrasisine haksızlık etmektedir. Çünkü Weimar Cumhuriyeti’nde, liberal demokrasinin çoğunluk diktatörlüğüne dönüşmesini engelleyecek liberal bir kültürel birikim mevcut değildi. Örneğin, ‘bireylerin ihlal edilemeyen hakları’ gibi bir nosyon, tarihsel olarak Alman toplumlarında gelişmemişti. Oysa ABD bir liberal demokrasi geleneği ile birlikte var olagelmış bir ülkedir ve böylesi demokrasiyi koruyucu nosyonlar mevcuttur.

Buna karşılık olarak denebilir ki, Strauss’un ABD’yi eleştirisinin temelinde de basit bir Weimar-ABD özdeşliği öngörüsü yatmamaktadır. Strauss, liberalizmin, yaşayabilir bir siyasal sistemin temel ögesi olan dinsel inancı aşındırdığını düşünmekte ve dinsel inancın aşındırıldığı bir ortamda liberalizmin, dinsel dogmaları ikame edebilecek katı değerler ve inançlar üretmediğini öne sürmektedir (Drury 1999:7). Bu değerlerin ve inançların var olmaması sebebiyle de, siyasal sistemin sürdürülebilirliğinden daima kuşku duymaktadır.

olmayan insanlardan başka bir düşmanı yok. Ancak, paylaşılan hedefler ve ortak kamusal iyi vizyonu olmadığı sürece, toplumsal sözleşmenin sürdürülmesi mümkün olabilir mi?" (Bloom 1988:27).

Bu noktada yapılması gereken, belirli toplumsal standartlar, prensipler ve kişilik tipleri üzerinde muhafazakar bir ısrar sergilemektir. Bu bağlamda Strauss, genelde tüm liberal demokrasiler için, özelde de ABD için tek çıkar yol olarak dini inancın yeniden kurulmasını göstermiştir. Bireyleri toplumsal birliğe yeniden bağlayacak, ortak iyi için fedakarlıkta bulunmaya onları motive edecek, aşırı fikirlerin gelişeceği nihilist ortamı yok ederek insanlara doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayıracak değerlendirme araçlarını sağlayacak olan en etkili kurum olarak din, yeniden toplumda egemen kılınmalıdır. Modernliğin serbest bıraktığı yıkıcı nitelikli akıl karşısında tutunamayan dini inançlar, toplumun düzen ve istikrarının inşası için yeniden diriltilmelidir. Diriltilecek dinin hangi din olacağı çok önemli olmasa da, dinler birbirlerini zorunlu olarak dışlayan inanç temelli bir ilahi vahiye dayandıklarından, toplumda tek bir dinin egemen kılınması şarttır (Drury 1999:8).

Strauss, liberal demokrasilerin tarafsızlık ve hoşgörü nosyonlarını bu şekilde eleştirirken, demokrasi fikrine karşı belirlediği tavrın da olumlu olduğu söylemek mümkün değildir. Strauss, demokrasinin en kötü ikinci yönetim şekli olduğunu söyleyen Platon'a katılırken, Platon'un öngörüsü olan, demokrasilerin eninde sonunda bir tiranın başa geçmesi ile sonuçlanacak olan bir kısır çekişmeler rejimi olduğu fikrinin Weimar Cumhuriyeti örneğinde ispatlandığını düşünmektedir (Drury 1999:3-4). Demokrasiye karşı mutlak bir karşı duruş sergilemek yerine de, tıpkı Platon'un yaptığı gibi, karma bir sistemi savunmaktadır. Strauss'a göre yığınlar kendi kendilerini yönetmekten acizdirler. Ancak hiç kimse onları, onların onayı olmaksızın yönetme gücüne haiz değildir. Her demokrasi, yığınların görüşünü şekillendiren kendi yönetici elitine sahiptir. Bu elit, yığınların onayını alarak, onların yönetsel süreçlere asgari düzeyde de olsa dahil olduğu karma bir sistem içerisinde kendi egemen konumunu sürdürmektedir. Strauss ve takipçileri bu demokrasi anlayışından hareket ederken, tehlikeli olarak nitelendirdikleri liberal düşünceleri demokrasiye dayanarak ve demokratik sistem içinde popülizm yaparak yok etmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu görüş sahipleri popülizm ile elitizmi bir araya getirmektedir (Drury 1999:16).

Strauss özetlemeye çalıştığımız bu görüşlerinde son derece önemli noktaları görmezden gelmiştir. Örneğin Strauss ve takipçileri liberalizmin temelini nihilizm ve septiklik olduğu; liberal tutuma göre doğru diye bir şeyin olmadığı ve hiçbir fikir bir diğerinden daha üstün kabul edilmeyip her fikre eşit düzeyde saygı gösterilmesi gerektiği iddialarından hiç vazgeçmemişlerdir. Ancak bu değerlendirmeler pek isabetli sayılmaz. Zira John Locke ve John S. Mill gibi pek çok liberal düşündür, ne nihilist ne de septiktir. Locke, bir doğal hukukun varlığına inanırken, Mill, liberalizmi, doğru nosyonuna dayanarak savunmuştur (Drury 1999:9). Liberalizm, öncelikle ekonomik bir bakış açısına ve kartezyen insan algısına dayanmaktadır. Liberalizm’de devletin mutlak tarafsız ve minimum büyüklükte olması, sosyal alanda mutlak bir doğruluk nosyonunun olmamasından kaynaklanmamaktadır; doğrunun ekonomik işleyiş sonucunda ortaya konulacağı inancından esinlenmektedir.

Bunun yanında, Drury’nin (Drury 1999:13) şu tespitine de katılmamak imkansızdır:

Strauss, dinin, politikadaki yararını abartmaktadır. Öncelikle, dinin, her zaman ve mutlaka bir birleştirici olduğunu söylerken yanılmaktadır. Aynı dine mensup kişiler arasında da pekala uzlaşmazlıklar çıkabilir. (...) İkinci olarak Strauss, dinin toplumların ahyonu olduğunu söylerken de yanılmaktadır. Din, insanları manipüle edip pasif bir konuma getirmek yerine, onları sivil veya silahlı direnişe teşvik de edebilir. (...) Strauss, bireylerin çıkarlarının toplumların iyiliği ile çatışma halinde olduğunu söylerken de isabetsiz bir görüş ortaya koymaktadır çünkü toplumsal yaşam, onun öne sürdüğünün aksine, bireylerin potansiyellerini gerçekleştirmelerini mümkün kılmaktadır.

Son olarak, Strauss’un bütün siyasal analizini ve fikirlerini dayandırdığı ve ona elitist kimliğini kazandıran fikirlerde de önemli boşluklar ve yetersiz tespitler bulunmaktadır. Strauss, toplumun elitleri olan ve aslında ‘hiçbir şeyin bilinmeyeceği’ni bilen felsefecilere, ezoterizmi kullanarak bu gerçeği toplumdaki saklamalarını, topluma, toplumun ihtiyacı olan yalanlar söylemelerini, böylelikle, bir yandan var olan sosyo-politik düzeni korurken diğer yandan gizliden gizliye kendi felsefi etkinliklerine devam etmelerini öğütlemektedir. Bu fikirlerini savunurken iki büyük felsefeciye de referans vermektedir. Ona göre, filozof krallara ‘madenden yaratılma’ masalını halka anlatmalarını öğütleyen Platon, insanlara yalanlar söylemeyi ve gerçeği insanlardan gizlemeyi öğreten Strauss’un kendisi ile aynı noktadadır. Dünyanın gerçeklikten yoksun, soğuk bir yer olduğunu, bu soğukluğu aşmak için ‘Übermensch’in kendi yaratıcı gücünü kullanması ve yapay bir dünya yaratması gerektiğini savunan Nietzsche

de kendisiyle örtüşen fikirlere sahiptir. Hatta Strauss, Nietzsche'nin Übermensch tasavvurunun, tıpkı kendisinin salık verdiği gibi yaşayan, geleceğin filozofuna işaret ettiğini düşünmektedir (Drury 1999:70-71).

Ancak ne Platon, ne de Nietzsche, felsefecilere, toplumu, gerçekliğin yıkıcı nihilizminden korumak için yalanlar söylemelerini ve hile, ikiyüzlülük yapmalarını öğütlemişlerdir. Platon, felsefecilere çeşitli mitler kurgulamalarını söylerken, onlara onurlu yalanlara rağbet etmelerini öğütlemektedir. Onurlu yalan, bireyleri doğrulara inandırmak için uydurulan mitlerdir. Bu hikayeler gerçek değildir fakat amaçları, var olan gerçeklerin toplumda egemen kılınmasıdır; dolayısıyla araç yalan iken, amaç doğrudur ve bu sebeple de yalanlar onurludur. Platon'da, kendisine uygarlığı yıkımdan kurtarma rolü biçilen ve yalan olduğunu bildiği, olmayan doğruları varmış gibi gösteren elitist bir filozof-kral önerisi yoktur. Nietzsche'nin nihilizmi kabul etmesine ve Platon'da var olan doğru fikrine inanmamasına karşın, onun düşüncesi de Strauss'un önerilerinden çok farklı bir içeriğe sahiptir. O, geleceğin filozoflarından dünyanın anlamsızlığı, boşluğu ve soğukluğu karşısında üzüntüye ve ümitsizliğe düşmemelerini; birer sanatçı gibi davranarak yapay doğrular ve güzeller üretmelerini, dünyaya renk ve anlam katarken kendi yaşamlarını da anlamlılaştırmalarını beklemektedir. Nietzsche, geleceğin filozoflarına, başkalarına yalan söyleyerek toplumdaki güçlü elit konumlarını korumalarını değil, hem kendilerini hem de başkalarını ikna edebilecek yalanlarla herkesin yaşamını anlamlandırmalarını öğütlemektedir (Drury 1999:78-80).

Straussçu bakışın en sakıncalı yanı, elite bakışlarıdır. Onlara göre toplumdaki elit üstünlüğü doğaldır; elitler, üstünlüğün getirdiği tüm avantajları hak etmiş durumdadırlar. Elitlerin toplumla ilişkilerinde kendilerini kısıtlayacak herhangi bir şey mevcut değildir. Var olan tüm doğrular, bu filozofların toplumu kandırmak ve onun varlığını devam ettirmesini sağlamak için formüle ettikleri yalanlardan ibarettir. Hiçbir doğrunun olmadığını bilen bu elit sınıf, ne bilgedir ne de iyidir. Bilgelikten yoksundur, çünkü evrensel bir ahlak ve adalet fikrinden yoksundur. İyi olamaz, çünkü yalan, kandırmaca ve ikiyüzlülük ile konumlarını temellendirmekte ve gizli tiranlıklarını sürdürmektedir (Drury 1999:18-19).

Strauss'un, insanları bu derece aşağılayan bir düşünce yapısına sahip olmasının, Weimar Cumhuriyeti'nin Nazi Almanya'sına doğru evrildiği bir dönemde, kitlelerde

gözlemlediği pasiflik ve bu pasifliğin soykırım ve göç travmaları ile birleşmesi sonucu gerçekleştiği söylenebilir. Ancak buna rağmen, insanların entelektüel kapasitelerinin yok sayılması ve entelektüel yeteneğin bir kaç seçilmiş elite bulunduğu varsayılması kabul edilemez. Bu iddianın temellendirilmesinde Platon'un araçsallaştırılması ise bir tutarsızlık teşkil etmektedir. Erdem üzerine yazdığı Menon diyalogunda Sokrates'in ağzından konuşan Platon, her insanın doğuştan her şeyi bildiğini ve öğrenme denen şeyin sadece hatırlama olduğunu, dolayısıyla herkese her şeyin öğretilebileceğini söylemekte ve bunu ispatlamak için Menon'un bir kölesine, zorlu bir geometri problemini çözebileceğini göstermektedir (Platon 1996:164-170). Böylesi bir diyalogu kaleme alan bir düşünürün, bireylerin felsefi gerçekleri anlamada yetersiz olduklarını savunarak onlara yalan söylenmesini öğütlediğini ileri sürmek, söz konusu düşünürü eksik anlamak anlamına gelmektedir.

Strauss, muhafazakarlarda genel olarak var olan, 'toplumsal bütünlüğün her an bozulabileceği paranoyası'na sahiptir. Bu paranoya, Nasyonel Sosyalizm döneminin travması ile birleşince, ortaya fantastik görüşler çıkmıştır. Acı olan, günümüz siyasal yaşamında bu gibi görüşlerin etkin olması ve bir kısım batılı politikacılara ilham olmasıdır ki bu olgu, söz konusu siyasal görüşlere içkin olan derin eşitsizliğin kapitalizmin eşitsizlik üreten işleyişi ile gösterdiği uyum bağlamında açıklanabilir.

BÖLÜM 4

GÜNCEL BİR MUHAFAZAKARLIK BİÇİMİ: YENİ- MUHAFAZAKARLIK

4.1. BİR KÜNYE OLUŞTURMA ÇABASI

Yirminci yüzyılın son yıllarında Batı dünyasında, ekonomik gelişmişlik ve bir süredir devam eden siyasal istikrar olgularınca pekiştirilen bir geleceğe güven inancı ve istikrarın devamlılığı beklentisi hakim olmuştur. Batı dünyası Sovyetler Birliği'nin yıkılmasını, kendi sosyo-politik ve ekonomik sisteminin üstünlüğünün kuramsal ve pratik alanlarda onanmasının en önemli ve en belirgin kanıtı olarak yorumlamıştır (Wallerstein 2003:9). İçinde yaşanan statükodan memnun bir portre çizilmiş ve var olanın sürdürülebilirliğine ilişkin kuşkular büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Tıpkı Almanya'nın yenilgisinin ardından faşizmin ve nasyonel sosyalizmin siyasal alanda ciddi bir alternatif olma vasfını kaybetmesi gibi, Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının da, ekonomik alanda planlamacı görüşler üzerinde benzer bir etki yaratması beklentisi doğmuştur. Batı dünyasının artık rakipsiz ve alternatifsiz kaldığı düşünülmüş ve Batı-dışı siyasal birliklerin varlıklarını sürdürmeleri, Batılılaşmalarına bağlı kılınmıştır. Batı gibi olamayanlar, zamanla yok olmaya mahkum edilmişlerdir. Bu zorunlu mahkumiyet, '20. yüzyıl'ın bize öğrettiği en önemli ders' biçiminde sunulmuş ve bu bağlamda Batı dünyasına düşen de, yalnızca statükoyu sürdürmek olmuştur. Dünyanın pek çok bölgesinde var olan ve Batı modeli ile uyuşmayan siyasal birliklere karşı Batı, askeri müdahaleden ziyade ambargo ve siyasal baskı gibi daha pasif yöntemlerle mücadele etmiş ve dünyanın 'makul ve mantıklı olan'da zaman içerisinde birleşeceği beklentisine girmiştir.

Ancak, yirmi birinci yüzyılın ilk yılları, bu beklentilerle uyumlu gelişmelere sahne olmamış ve batılıların geleceğe yönelik güvenlerinin, büyük oranda taraflı bir bakış açısından kaynaklanan içi dolmamış bir yanılsama olduğu ortaya çıkmıştır. Zira Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve ABD ekseninde tek-kutuplu bir uluslararası sistemin

oluşması, bu tek kutupluluğa özgü küresel uzlaşmazlıkları da beraberinde getirmiştir. Batı demokrasileri, 'düşman'ın belirsizleştiği soğuk savaş sonrası dönemde bir taraftan kendi kimliklerini yeniden tanımlama sancılarını yaşarlarken, öte taraftan da aşırı milliyetçilik ve siyasal şiddet gibi geçmişte kaldığı varsayılan yıkıcı olgularla yeniden yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Öyle ki, Immanuel Wallerstein, artık modası geçmiş olan ve yakın geleceğin istikrarlı ve sorunsuz olacağına dair aşırı iyimser bir inanca karşılık, dünyamızın bir kırk yıl daha barış, istikrar ve meşruiyet kıtlığı çekeceğini ileri sürmektedir (Wallerstein 2003:33). Genel bir kimlik bunalımına işaret eden bu gelişmeler sonucunda düşünürler, Sovyetlerin yıkılmasının hemen ardından batı dünyasında esen zafer rüzgarlarının ve bu rüzgarların önüne kattığı Avrupa Birliği Projesi, Küresel Dünya Barışı gibi hayallerin gerçekleştirilebilirliği üzerine yeniden düşünmeye ve farklı siyasal pozisyonlar geliştirmeye başlamışlardır. Radikal demokrasi önerilerinin güçlenmesi, küresel adaletin sağlanması için uluslar üstü erke sahip organların oluşturulması çabası, medeniyetler çatışmasından söz edilmeye başlanması, mikro-milliyetçiliklerin savunulması ve yeni-muhafazakarlığın gündeme gelmesi de bu sürecin ürünlerinden bir kaçısı olarak yorumlanabilir.

Söz konusu sürecin içerisinde yer alan ancak farklı düşünsel arka planlara sahip olan, küresel siyasi gerçekliğin güncel durumuna farklı kabullerle yaklaşan, dolayısıyla da birbirlerinden son derece farklı sonuçlara ulaşan siyasal yaklaşımlar arasından en öne çıkan ve uluslararası siyasal düzeni en çok etkileyeni kuşkusuz yeni-muhafazakar düşüncedir. Bu düşüncenin yükselişinin en dikkat çekici tezahürü ise, ABD'de yeni-muhafazakar ideolojiyi savunan kesimlerin iktidara gelmesi ve bu kesimlerin, tüm dünyayı etkileyen siyasal programlarını uygulamaya koymalarıdır. Düşünsel künyesi çok fazla bilinmeyen ve pratik uygulamasından yola çıkılarak düşünsel haritası çizilmeye çalışılan yeni-muhafazakarlığın bir analizini ve değerlendirmesini yapmadan önce, söz konusu hareketin düşünsel kökenlerinin tanımlanması ve bu siyasal hareketin ortaya çıkış nedenlerine ve güncel durumuna ilişkin bilgiler sunulması gerekmektedir.

Siyasal pratik üzerindeki etkilerinin ve dolayısıyla düşünsel anlamdaki önemlerinin son birkaç yıl içinde artmış olmasına karşın, ABD kaynaklı bir siyasal düşünce olan yeni-muhafazakarlığın geçmişi 1930'lara değin götürülebilir. O tarihlerde New York Şehir Koleji'ndeki Troçkist gurubun üyeleri olan Daniel Bell, Nathan Glazer, Irving Kristol, Melvin Lasky, Seymour Martin Lipset, Daniel Patrick Moynihan ve Philip Selznick gibi

önemli isimler daha sonra yeni-muhafazakar hareketin kurucuları olmuşlardır (Halper ve Clarke 2004:45). Bu Troçkist geçmişten yola çıkarak yeni-muhafazakar duruşun içerisinde Troçkist fikirlerin izlerine rastlanmaya çalışılması çok mümkün gözükmesine de, Dorrien, yeni-muhafazakarların siyasal alanda agresif tavır takınmalarında şehir koleji yıllarının etkili olduğunu düşünmektedir. Çoğu öğrencinin Stalinist olduğu bir ortamda Troçkist gurup üyelerinin büyük bir sosyal ve düşünsel baskıya maruz kaldığını ve agresif tartışmacı kimliğine büründüklerini tasavvur etmek mümkündür (Dorrien 1993:70)¹.

1930'larda Şehir Koleji'nde sağlanan birlikteliğin yeni-muhafazakarlığı oluşturması için bir otuz sene geçmesi gerekmiş ve yeni-muhafazakarlık ancak 1960'larda, 'Commentary' ve 'Public Interest' dergileri çevresinde ortak kaygılar ve politika önerileri paydasında toplanıldığında, bir siyasal düşünce olarak belirginleşmiştir (Yanardağ v.d. 2004:39; ayrıca Halper ve Clarke 2004:46). Irving Kristol, Norman Podhoretz ve D. Patrick Moynihan'ın önderliğinde birleşen düşünürler, taşıdıkları ortak kaygılar sebebiyle, yakın durdukları Demokrat Parti'den uzaklaşıp cumhuriyetçi guruba yaklaşan, ancak cumhuriyetçi politikalarla da tam olarak bağdaşmayan görüşlerinden dolayı kendilerini yeni-muhafazakar ismi altında farklılaştıran yeni akımın en dikkat çeken isimleri olmuşlardır.

Yeni-muhafazakarlığın önemli ikinci kuşak düşünürlerinden olan Irving Kristol, yeni-muhafazakarlığı şu şekilde tanımlamaktadır (Kristol 2003):

Yeni-muhafazakarlık, geçen yüzyılda ortaya çıkmış olan ilk Amerikan muhafazakarlığıdır. Kasvetli değil, umutludur; nostaljik değil, yüzü ileriye dönüktür. (...) Bu açıdan bakıldığında yeni-muhafazakarlığın tarihsel görevi ve politik amacı, cumhuriyetçi partiyi ve genel anlamda Amerikan muhafazakarlığını dönüştürmek ve modern bir demokrasiyi yönetmeye uygun bir hale sokmaktır. Muhafazakarlığın bu yeni şekli, tartışma götürmez bir şekilde Amerikalı'dır. Avrupa'da yeni-muhafazakarlık benzeri bir oluşum yoktur ve Avrupa'lı muhafazakarlar, onun meşruiyeti konusunda son derece şüphelidir.

Yine Kristol, yeni-muhafazakar hareketin şu dört siyasi duruş çerçevesinde özetlenebileceğini belirtmektedir:

¹ Yeni-muhafazakarlığın, alışıldık muhafazakar tavrın aksine müdahaleci bir portre çizmesinde de bu troçkist geçmişin etkisi olduğunu düşünmek de makul bir tavır olabilir.

1. Refah devletine prensip olarak karşı olmama,
2. Kaynakların dağıtılmasında ve birey özgürlüğünün korunmasında [serbest] pazarın öneminin tanınması,
3. Toplumun genel değerlerine ve kurumlarına saygı,
4. Toplumun ahlaki değerler sisteminin korunmasına verilen önem (akt. Harper ve Clarke 2004:49).

Bu ilkelerden yola çıkan Halper ve Clarke, yeni-muhafazakarları tanımlayıcı birkaç niteliğe dikkat çekmişlerdir. Bu niteliklerin ilki, onların, ekonomiye yapılacak bir devlet müdahalesine karşı olmamalarıdır (Halper ve Clarke 2004:54). Ne var ki, şu ana kadar yeni-muhafazakarlarca ekonomiye yapılan çoğu müdahale, toplumsal olarak en dezavantajlı kesimlerin yararına olacak bir biçimde ve sosyal devlet anlayışı çerçevesinde olmak bir tarafa, devletin askeri ve stratejik olanaklarının artırılması çabalarının finansmanı amacıyla ve adı geçen kesimlerin durumunu daha da vahim kılacak bir biçimde gerçekleşmiştir. Yeni-muhafazakarların askeri modernizasyon projeleri ve ülkelerinin dünya ölçeğindeki stratejik pozisyonlarını güçlendirme çabaları, kısılan sosyal yardımlar ve iptal edilen sağlık sigortaları pahasına uygulamaya konulmuştur (Yanardağ v.d. 2004:59-61). Bu hareketin bir başka özelliği, uluslar arası sistemi Hobbescu anlamda bir doğa durumu olarak yorumlaması, bu bağlamda silahlanmanın hayati önemini vurgulaması ve saldırgan bir dış politika benimsemesidir (Halper ve Clarke 2004:12). ABD'nin küresel liderliğini sürdürmesi için atılması gereken adımları konu alan raporlarının baştan aşağıya bir askeri silahlanma ve yeniden yapılanma programı olması, iptal edilecek havan topu projelerinden donanma için geliştirilmesi gereken gemi çeşitlerine ve gelecekte kullanıma girecek uçaklarda arzu edilen niteliklere kadar askeriyeyle ilişkin pek çok konuyu ayrıntılı biçimde ele alması; buna karşın ABD'nin küresel liderliğinin sosyo-ekonomik açıdan yarattığı portreye veya bu liderliğin meşrulaştırılmasına ilişkin pek az çabanın var olması (Yanardağ v.d. 2004:143-191) bu doğa durumu algısının bir belirtisidir. Harper ve Clarke'a göre yeni-muhafazakarlığın üçüncü bir niteliği de, sağlıklı bir toplumun ve sağlıklı bireylerin varlığı için dinin, milliyetçiliğin ve geleneklerin varlığının gerekli görülmesi ve liberalizmin egemen olduğu modern çağda bu gerekliliğin göz ardı edildiğinden

yakınılmadır (Halper ve Clarke 2004:55). Yeni-muhafazakarların iç siyasette izledikleri dindarlaştırma politikası ve önemli hıristiyan tarikatlarla içli dışlı olmaları (Drury 1999:20) dine biçtikleri öncelikli rolün sonuçlarıdır. Yeni muhafazakarların son bir özelliği de, hiçbir zaman bir kitle hareketi olmaya çabalamamış olmalarıdır. Yeni-muhafazakar hareketin üye sayısı ile siyasal etkisi arasındaki orantısızlık (Harper ve Clarke 2004:41) bu savı doğrular niteliktedir.

Bahsi geçen orantısızlığı yaratan ve yeni-muhafazakarlığı ABD'nin siyasal paradigması haline getirenler, aslen ikinci kuşak yeni-muhafazakarlardır. Yeni-muhafazakar hareket, Berlin Duvarı'nın yıkılmasından Bosna Savaşı'na değin geçen sürede bir kuşak değişimi geçirmiş ve Glazer, I. Kristol, Moynihan, Podhoretz gibi isimlerin yerini W. Kristol, Muravchik, Perle, Kagan, Wolfowitz ve diğerleri almıştır. Birinci kuşak yeni-muhafazakarların saldırgan dış politikanın ve silahlanmanın savunulması için sık sık referans verdiği 'Sovyet tehdidi'nin yerine ikinci kuşak, 'ABD'nin küresel liderliği' nosyonunu koymuştur (Halper ve Clarke 2004:99). Bu yeni referans noktasının üzerinde, 1997 yılında kurulan ünlü yeni-muhafazakar düşünce kuruluşu Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi (PNAC) tarafından da önemle durulmuş ve ABD'nin dünya liderliğindeki konumunu korumak, kuruluşun temel amacı olarak belirlenmiştir (Yanardağ v.d. 2004:137). Söz konusu liderliğin korunması noktasından hareket ederek siyasal görüşlerini geliştiren ikinci kuşak yeni-muhafazakarlar, 1990 sonrasındaki yeni-muhafazakarlığı, dış politikaya odaklı ve güç ekseninde analizler yapan bir siyasal akım olarak yeniden tanımlamışlardır (Harper ve Clarke 2004:74).¹ Bu yeniden tanımlama sonucunda şekillenen yeni-muhafazakarlığın şu temel tutumlara sahip olduğu söylenebilir:

- Uluslar arası meseleleri mutlak ahlaki kategoriler ışığında, siyah-beyaz ikiliği biçiminde yorumlamak;²

¹ Adı geçen proje kapsamında yayınlanan raporda, ABD'nin askeri ve teknolojik gücündeki düşüşten dem vurulması (Yanardağ v.d. 2004:138) bu güç eksenli bakışın bir yansıması olarak kabul edilebilir.

² Bu algılama şeklinin açık bir örneğini, Wolfowitz'in bir konuşmasında yapıtığı kategorik ayırımı bulmak mümkündür: "*Bence, olanlar uygar dünyayı şoka sokarken, uygar olmayan dünyadaki kimi kesimler de, yanlış tarafta duruyor olabileceklerini düşünmeye başladılar*" (Wolfowitz 2001). Görüldüğü üzere Wolfowitz, uluslararası camiayı, 'uygar olanlar' ve 'uygar

- Demokratik müttefikleri desteklemek ve Amerikan değerlerini reddeden ‘kötülere’ karşı mücadele yürütmek;¹
- ABD’nin tek kutuplu dünyada sahip olduğu güce odaklanmak ve askeri gücün kullanımını, sonuncu değil birinci çare olarak görmek;
- Uluslar arası anlaşmalara, çok uluslu kuruluşlara ve bağlayıcı uluslar üstü kurumlara karşı olmak;
- Dünyanın her yerinde ekonomik ve siyasal özgürlükleri [kendi anladıkları biçimde] teşvik etmek;
- Tek kutuplu küresel düzenin korunup sürdürülmesinde ABD’ye düşen bütünsel sorumluluğu kabul etmek ve gereğini yerine getirmek; ki yukarıda sayılanların her biri kuşkusuz bu sorumluluğun bir parçasıdır (Harper ve Clarke 2004:11-12).

03.06.1997 tarihli bir siyasi çıkış belgesinde yeni-muhafazakar hareket, özellikle ikinci, üçüncü ve altıncı noktalardaki tutumlara dikkat çekmektedir. Bu bildiri de, hazır ve güçlü bir ordunun önemine özel bir vurgunun yapılmasının yanı sıra, “*demokratik müttefiklerimizle olan bağlarımızı güçlendirmeliyiz; çıkarlarımıza ve değerlerimize düşman rejimlere meydan okumalıyız*” denmekte ve devlet “*güvenliğimize, başarımıza ve ilkelerimize dost olan bir uluslar arası düzenin korunması ve genişletilmesi konusundaki eşsiz rolünün sorumluluğunu*” kabul etmeye çağırılmaktadır (akt. Yanardağ v.d. 2004:70-71).

olmayanlar’ gibi bir kategorik ayrıma tabi tutmakta ve bu köktenci anlayış çerçevesinde uluslararası olayları yorumlamaktadır.

¹ Bu ‘kötülere karşı mücadele’ fikrinin bir yansımasını, National Interest dergisi eski editörü Owen Harries’in, dergiyi kurarken neyi amaçladıklarını açıkladığı yazısında bulmak mümkündür: “*Derginin gerçekçi bir duruşa sahip olacağı, ilk sunuş yazısında (ve hatta derginin isminde) vurgulanmıştı. Dergi, kişisel çıkarın birincil itici güç olduğu gerçeğini kabul edecek, ve güç nosyonunu, her hangi bir siyasadan yoksun uluslararası sistemde bir araç olarak kullanacaktı. Dergiyi kuran bizler, sıkı birer soğuk savaş dönemi savaşçısıydık ve bu çatışmadaki hasmımız olan Sovyetler Birliği’nin, gerçekten de bir şeytan imparatorluğu olduğunu düşünüyorduk*” (Harries 2001).

Bu tutumlar çerçevesinde oluşturdukları agresif yönelimli dış politika önerileri ile yeni-muhafazakarlar, ABD dış politikasına bir gerçekçilik nosyonu kazandırdıklarını düşünmektedirler. Onlara göre güncel uluslar arası siyasette caydırıcılık, kontrol altında tutma, kolektif güvenlik, güvenilirlik oluşturma, diyalog ve konsensus gibi kavramların tekabül ettiği pratikler işlerliğini yitirmiştir (Harper ve Clarke 2004:13). Söz konusu olan, daha önce belirtildiği üzere, Hobbesçu anlamda bir doğa durumudur.

Yeni-muhafazakarlığın ikinci kuşağını oluşturan isimler, bir yandan bu siyasal görüşlerini oluşturlarken, öte yandan devletin etkili mevkilerinde konuşlanmışlar ve G. W. Bush'un başkan seçilmesinin ardından kendi fikirlerini uygulamaya geçirme olanağı bulmuşlardır (Harper ve Clarke 2004:131). 11 Eylül saldırıları, G. W. Bush'un başkan seçilmesini takip eden ilk altı ayda altı ayrı uluslar arası antlaşmanın reddedilmesini sağlayarak ABD'nin tek-kutuplu uluslar arası sisteme yönelik bir politika izlemesi yönünde önemli adımlar atan yeni-muhafazakarlar (Halper ve Clarke 2004:121) için bulunmaz bir fırsat teşkil etmiştir.¹ Saldırıların ardından uluslararası arenadaki çıkar çatışmalarını terör eksenli bir iyi-kötü dikotomisine oturtan yeni-muhafazakar düşüncenin savunucuları, 'ABD'nin teröre karşı savaşı' söyleminden hareketle, tek kutupluluk politikasını sertleştirmişlerdir. Adı geçen söylemin koruyucu şemsiyesi altında Irak ve Afganistan'ın işgalini sağlayan yeni-muhafazakarlar, Orta-Doğu için de 'Büyük Ortadoğu Projesi' adı altında bir dönüşüm programı hazırlamışlardır ve bu programı bölge ülkelerinde uygulamaya koyma çabalarını halen sürdürmektedirler. Ne var ki ABD dış politikasının 'iyi' adına 'kötü'ye karşı verilen bir savaştan çok uzakta, açık pragmatik gerekçelerle yürütülen bir dış politika olması ve bu politikanın ABD tarafından dezenformasyon süreçleri aracılığıyla, yapay ve ikiyüzlü bir biçimde savunulması sebebiyle hemen hemen tüm dünyada ABD karşıtlığı yükselmeye ve dünya, iyilerin egemenliğindeki tek kutuplu bir yeryüzü cenneti olmaktan ziyade, yeni çatışmaları bekleyen kadim bir savaş meydanı görüntüsü vermeye başlamaktadır.

ABD'nin iç ve dış politikasını belirleyerek bu durumun ortaya çıkmasına yol açan ve aynı zamanda bu politikaların düşünsel zeminini de hazırlayan kesimin yeni-muhafazakarlar olduğunu söylemek makul olacaktır. Zira beş buçuk milyar insanın

¹ Nitekim Baker, yeni-muhafazakarların ABD yönetiminde, genellikle ikincil kademelerde yer aldıklarını ve 11 Eylül saldırıları öncesinde çok da etkili bir konumda olmadıklarını belirtmektedir (Baker 2004:133).

yaşamını ciddi ölçüde etkileyen kararları alabilen ABD bürokrasisinde ve siyaset dünyasında, yeni-muhafazakar düşüncenin destekçisi olan çok sayıda kişi mevcuttur. Bunların arasında en dikkat çekici olanlar, savunma eski bakan yardımcısı ve Dünya Bankası yeni Başkanı olan ve 11 Eylül Sonrası ABD politikasının baş mimarı Paul Wolfowitz, yeni-muhafazakar görüşlerin sistemli bir biçime sokulması ve lobisinin yapılması işlevlerini üstlenen ve başkan Bush'a gönderdiği mektuplarda yer alan önerilerinin neredeyse hiç değişmeden kabul edildiği Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi (PNAC) adlı kurumun kurucu ve başkanları olan William Kristol ile Garry Schmitt, PNAC üyesi olan Dick Cheney ve Donald Rumsfeld, Rumsfeld'e bağlı olarak özel bir istihbarat ünitesini yöneten Abram Shulsky ve yine Rumsfeld'e bağlı olarak savunma istihbaratında görev alan Stephen Cambone, başkan Bush'un ABD başkan yardımcısına bağlı personel şefi I. Lewis Libby, ABD başkanının özel danışmanı Elliott Abrams, içişleri yetkililerinden John R. Bolton ve David Wurmser, savunma politikası konusundaki hükümet danışmanlarından Richard Perle ve Elliott Cohen, Yale Üniversitesi'nden profesör Donald Kagan, Princeton Üniversitesi'nden profesörler Bernard Lewis ve Aaron Friedberg, Washington Post yazarı Charles Krauthammer, Wall Street Journal ve Fox TV editörlerinden (eski CIA başkanı) James Woolsey'dir (Lobe 2005 ve Halper ve Clarke 2004:14).

4.2. YENİ-MUHAFAZAKARLIĞIN, DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yeni-muhafazakar siyasetin eleştirel analizini, kuramsal ve pratik planda ortaya koyulan yeni-muhafazakarlığın doğrudan betimlenmesi üzerinden yapmak yerine, ortaya koyulan düşünceler arasındaki ilişkinin sorgulanması temelinde yapmanın daha uygun olacağı görülmektedir. Böylesi bir sorgulama, yeni-muhafazakar siyaset anlayışının kuram ile pratik arasındaki illiyet bağına kurma biçimini ortaya çıkartmayı amaçlayacak ve bu amaç gerçekleştiği oranda, yeni-muhafazakarlığın beslendiği düşünsel kaynaklar, yeni-muhafazakarlığın kuramsal künyesi, yeni-muhafazakar pratiğin arka planını oluşturan saikler ve yeni-muhafazakarlığın siyasal düşünceye ilişkin farklı kavramlar karşısındaki tutumu belirlenmiş olacaktır. Kısacası, kuram ile pratik arasındaki ilişkinin incelenmesi, kaçınılmaz olarak yeni-muhafazakarlığın bütünsel bir çerçevesinin çizilmesine ve onun siyasal düzlemde konumlandırılmasına hizmet edecektir.

Yeni-muhafazakar kuram ile pratik arasındaki ilişkinin ortaya konulması sürecindeki çıkış noktasını, yeni-muhafazakar pratiklerde gözlemlenen çelişkiler oluşturabilir. Yeni-muhafazakar pratik, kendi söylemine bakıldığında, tüm dünyada teröre karşı savaş vermekte ve halkları özgürleştirmek için farklı coğrafyalara askeri müdahalelerde bulunmaktadır. Örneğin yeni-muhafazakarların hazırladığı raporların birinde, ABD ordusuna, “*demokratik barış kuşakları*”nı güvenlik altına almak ve genişletmek rolü biçilmektedir (Yanardağ v.d. 2004:53). Yine National Interest dergisinde yayınlanan bir yazılarında Hendrickson ve Tucker, Bush’un yeni-muhafazakar politikaları hakkında şunları yazmaktadır:

Bush doktrini, ülkenin, hiçbirşey yapmadan oturarak tiranların kitle silahları geliştirmelerini beklemek yerine; onlara karşı saldırganlaşması ve ilk saldırı hakkını eline almasıdır. (...) Her ne kadar Bush tiranlığa son vermenin nesiller sürecek bir iş olduğunu kabul etse de, bu son verme işleminin, ABD güvenliği açısından taşıdığı aciliyete de dikkat çekmektedir. O, bu son verme işleminin, silahlı kuvvetlerin birincil görevi olmadığını farkında olsa da, ileride, silahlı kuvvetlerin böyle bir görevi üstlenmesinin gerekebileceğini de bilmekte; ve hatta, bu gerekliliği yaratabilecek şekilde, despotik hükümetleri devirmeye çalışanlara çağrıda bulunmaktadır: “Tiranlık ve umutsuzluk içerisinde yaşayanlar şunu bilsinler: Birleşik Devletler sizin sıkıntılarınızı görmezden gelmeyecek ve size baskı yapanları affetmeyecektir. Siz özgürlük için ayağa kalktığınızda, biz de sizin için ayağa kalkacağız” (Hendrickson ve Tucker 2005).

Bush’un bir başka konuşmasında da, bu mantığın geçerli olduğu görülebilir:

Şu an içerisinde bulunduğumuz bu çatışmayı biz istemedik, ancak, içerisinde yer almaktan kaçınmayacağız. Tıpkı diğer Amerikalı nesiller gibi, şiddet ve saldırganlık karşısında insan özgürlüğünü koruma sorumluluğumuzu yerine getireceğiz. Bu kararımızla, başkalarına güç veriyoruz. Cesaretimizle, başkalarının umudu oluyoruz. Ve eylemlerimizle, barışı koruyor, dünyanın daha güzel günlere doğru yönelmesini sağlıyoruz. (Bush 2002)

Buna karşılık, yeni-muhafazakarlar iç politikanın genel çizgisi ise, başta evanjelistler olmak üzere pek çok dini örgüte mali ve siyasi destek sağlanmak, halkın dini ve ahlaki gelişimi önemsenmek ve tüm dünyada ‘iyi’nin ve ‘ahlak’ın egemen olmasını sağlayacak politikalar uygulamaktadır. Halper ve Clarke’ın belirttiği üzere, sosyo-politik gerçekliğe dinin toplumsal işlevi perspektifinden bakma eğilimindeki yeni-muhafazakarlık için bu durum (Harper ve Clarke 2004:54) son derece yerinde bir iç politika tercihi olarak gözükmektedir.

Ne var ki, dış politikada teröre karşı yürütülen küresel savaş, dikkat çekici bir biçimde, daima ve yalnızca stratejik enerji kaynakları üzerindeki iktidarların ‘terörist faaliyetlerine’ karşı uygulamaya konmuştur; bu stratejik bölgelerde ikamet eden halkları özgürleştirmek için girişilen çabalar da, o halklar üzerinde yoğun şiddet, baskı ve propaganda uygulanmasından ve iktidarın ABD destekli bir kukla hükümete devredilmesinden ibaret kalmıştır. Hatta bazı yeni-muhafazakar yazarlar, ABD hükümetine, açık açık, ‘demokratikleştirme misyonu’ üzerinde çok fazla durmamaları gerektiğini söyleyebilmektedir. National Interest dergisinde yayınlana bir makalesinde Robert Conquest (Conquest 2004), ülkeleri hala demokratikleşmeye zorlamanın zararlarından bahsetmekte ve önemli olanın, o ülkelerle dostane ilişkiler kurmak olduğunu belirtmektedir. Bir başka yazar, Lawrence E. Harrison (Harrison 2006) ise, aynı dergide yer alan makalesinde, belirli kültürlerin refah, sosyal adalet ve demokratik yönetim konularına daha yatkın olduklarını öne sürerek, ABD müdahalelerinin başarısızlığını, müdahale edilen yerlerdeki ‘uygunsuz’ kültüre bağlamaktadır. Aslında, Yanardağ’ın da belirttiği üzere, ABD dış politikasında söz konusu olan, kendilerine rakip olabilecek güçlere engel olma çabasıdır (Yanardağ v.d. 2004:53) ve bu çaba halkları özgürleştirilmekten ziyade ABD’nin stratejik konumunu güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu hedef, Robert Kagan’ın belirttiği kadarıyla, ABD’nin şu anki dış işleri bakanı olan Condaleeza Rice tarafından da açıkça ortaya koyulmuştur:

Condaleeza Rice, Ocak 2000’de yazdığı makalesinde, Clinton yönetiminin ‘ulusal güvenlik’ üzerine yoğunlaşmayı beceremediğini ve onun yerine, ‘insani çıkarlar’ ve ‘uluslararası topluluk’ gibi kavramlara atıf yapmayı tercih ettiğini söylemiştir. Bush yönetimi ise, bu tavrın aksine, bütün antlaşmalara, ittifaklara ve verilen sözlere taze bir bakışla yönelecek ve Amerika’nın ‘ulusal çıkarları’ açısından bunları değerlendirecektir (Kagan 2004).

National Interest dergisinin editörler kurulunda da yer alan bir yeni-muhafazakar olan Krauthammer da, aynı dergide yayınlanan bir makalesinde, Blair ve Bush’un, demokrasiyi yayma konusundaki kimi demeçlerinin fazlaca idealist görüldüğünü belirtmektedir. Krauthammer, demokrasiyi yaymanın, ABD dış politikasında, stratejik anlamı dolayısıyla bir araç ve amaç olarak belirlediğini ve bu hedefin, idealistçe ve her durum ve şartta savunulmaması gerektiğini özellikle vurgulamakta ve Kosova’ya ve Balkanlar’a yapılan müdahalenin, bu bakımdan ne kadar yanlış olduğunu hatırlatmaktadır:

İnsani kaygılar bir ABD müdahalesi için gerekli unsurdur ancak yeterli unsur değildir. ABD müdahalesi daima belirli bir stratejik yaklaşımla temellendirilmelidir. Böyle bir stratejik algının yokluğunda ordu, süngülerini bileyerek beklemeli ve gelebilecek bir stratejik tehdide karşı konuşlandırılmalıdır. 11 Eylül, bu çeşit bir stratejik tehdidin kendisini belli ettiği tarihtir (Krauthammer 2004:19).

Uluslararası siyasette yeni-muhafazakarlık bu çizgide belirginleşirken, iç politikada da devletin dinsel tarafsızlığı bir kenara bırakılmış ve belirli dini akımlar lehine taraf olunmuştur. Toplumun içerisine düştüğü tasavvur edilen kaos, kimliksizleşme ve yozlaşma ortamı, yeni-muhafazakarları köktenci hıristiyanlara yaklaştırmaktadır (Halper ve Clarke 2004:196). I. Kristol, The Weekly Standart dergisinde yayınlanan yazısında, yeni-muhafazakar iç siyasetin çıkış noktasını oluşturan temel kaygıları şu şekilde betimlemiştir:

Demokratik kültürümüzdeki gerileme ve artan bayağılık, yeni-muhafazakarları, yalnızca ekonomik alanda muhafazakar olan ve kültürel alandaki bozulmalara ilgisiz kalan özgürlükçü muhafazakarlara olmasa da, geleneksel muhafazakarlarla yakınlaştırmaktadır. Sonuç, içlerinde önemli miktarda seküler entelektüel barındıran yeni-muhafazakarlar ile dinsel gelenekçiler arasındaki şaşırı ittifaktır. Bu ittifakın tarafları, eğitim kalitesi, devlet-kilise ilişkileri, pornografinin kısıtlanması ve benzeri konulara yaklaşımlarında uzlaşmakta ve bütün bu konuların, hükümetin büyük ilgi göstermesi gereken konular olduğunu ileri sürmektedirler (Kristol 2003).

Bu yazıdan da anlaşılacağı üzere, pek çoğu hıristiyan olmayan yeni-muhafazakarlar, laikliği zayıflatarak devlet destekli bir dini yükseliş yaratmaya çabalamaktadırlar. Bu bağlamda, terör propagandası çerçevesinde yaratılan güvenlik histerisinden¹ yararlanarak, merkezi devletin yetkileri bireysel özgürlükleri giderek daha fazla sınırlandırmaktadır ve sonuç olarak, yeni-muhafazakarların gerçekten ahlaki bir ‘iyi’yi mi temsil ettikleri sorusu giderek daha fazla sorulur olmaktadır. Kısacası, muhafazakar siyaset pratiği iyiye ve ahlaka referans verse de, uygulamalarının sonuçları açısından bakıldığında pragmatist bir çizgide durmaktadır. Kendileri hıristiyan olmayanların, bireyleri ahlaklı hale getirmek için hıristiyanlığı kullanıyor olmaları bu çizgi üzerinde durulduğunun açık bir göstergesidir. Öyleyse yeni-muhafazakar düşüncenin siyaset

¹ Söz konusu güvenlik histerisinin boyutunu kavrayabilmek ve ülkede terör tehdidinin hangi boyutta algılandığını ortaya koyabilmek açısından Krauthammer’ın şu sözleri çok ilgi çekicidir: “11 Eylül, tarihin henüz sona ermediğini bize hatırlattı ve kendimizi, öncekilerden çok daha fanatik, çok daha ölümcül ve çok daha inatçı bir düşmana karşı gerçekleşen yeni bir varoluşsal çatışmanın içerisinde bulduk” (Krauthammer 2004:15).

pratiği, bir yandan ahlaki bir söylemin taşıyıcılığında uygulamaya konmakta, öte yandan da pragmatist bir karakter göstererek bir çelişki sergilemektedir. Yeni-muhafazakarlığın analizinde geldiğimiz bu noktada karşımıza şu soru çıkar: Bu çelişkili tablonun yeni-muhafazakar düşünce geleneğinde temellendirilip meşrulaştırılması ve dolayısıyla varlık nedenlerinin açıklanması mümkün müdür?

Bu soruyu yanıtlama çabası, yeni-muhafazakar düşünsel yapının kaynaklarına ulaşmayı ve eğer var ise, söz konusu kaynaklarda bu çelişkili durumu açıklayabilecek nosyonları ortaya çıkartmayı zorunlu kılmaktadır. Bu nosyonların bulunması, yeni-muhafazakarlığın kuramsal-pratik bütünlüğü ile içsel uyumunun korunması ve eleştiriye değer bir bütünsellik arz etmesi açısından çok önemlidir.

Yeni-muhafazakar düşüncenin bir portresini çıkartmayı hedefleyen ve yeni-muhafazakarlığın düşünsel kaynakları yönünde yoğunlaşan pek çok düşünür ortak bir isme işaret etmekte ve onun siyaset üstüne olan görüşlerini yeni-muhafazakarlığın temeli saymaktadır. Bu isim Leo Strauss'tur (Dorrien 1993, Drury 1999; Yanardağ v.d. 2004). Örneğin Drury, yeni-muhafazakarlığın belli başlı noktadaki görüşlerinin tamamının, Strauss'un görüşlerinin birer yankısı olduğunu söylemektedir (Drury 1999:29). Bu görüşe göre yeni-muhafazakar hareketin Strauss ile olan ilişkisinde söz konusu olan, mantıksal illiyet bağı arz eden bir bütünseliktir. Daha yalın bir ifade ile söylemek gerekirse, Leo Strauss ile yeni-muhafazakarlar siyasal düzlemin bire bir aynı noktasını işgal etmektedirler. Bir siyaset felsefecisi ve düşünürü olan ve pratik siyasetle çok fazla ilgilenmeyen Strauss'un görüşleri, pratik siyasetteki yankısını yeni-muhafazakarlarda bulmuştur. Yeni-muhafazakarlığın kuramsal boyutu Strauss'un görüşleri ile birlikte düşünüldüğünde ciddi bir derinlik kazanmaktadır.¹

¹ Elbette literatürde, bu değerlendirmeye karşı çıkan ve Strauss ile yeni-muhafazakarlık arasında bir bağ olduğu fikrini red eden düşünürler de bulunmaktadır. Örneğin yeni-muhafazakarlara yakınlığıyla bilinen Max Boot, makalesinde, yeni-muhafazakarların Strauss ile özdeşleştirilmesine ve Strauss'çu bir tavır ile halka 'onurlu yalanlar' söyledikleri fikrine karşı çıkmakta, bu tip bir yeni-muhafazakarlık kavramlaştırmasının kaba bir karikatürleştirme olduğunu söylemektedir. Ona göre Strauss, ABD'nin üzerine kurulu bulunduğu değerlere gönülden inanmış ve ABD demokrasisinin iyi eğitilmiş bir elit aracılığı ile korunması gerektiğini düşünen bir düşünürdür (Boot 2004).

Drury, yeni-muhafazakarlığın egemen motiflerini sayarken, bunların hemen hemen hepsinin Strauss'un görüşleri olduğunu belirtmektedir. Yeni-muhafazakarlar da, aynen Strauss gibi, dinin toplumsal düzendeki önemine dikkat çekmektedirler; Amerikan liberal sisteminin yaşadığı sorunların temelinde nihilizmin olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar; aydınlanma akılcılığını aynı Strauss gibi olumsuzlamaktadırlar; liberalizme karşı ortak bir antipati beslemektedirler; Strauss'a benzer biçimde milliyetçiliğe önem vermektedirler; entellektüellerin politikadaki rollerine ilişkin Strauss'un endişelerine ortaklıklar ve son olarak da, popülist anlamda bir demokrasiyi, aynen Strauss gibi liberalizme tercih etmektedirler (Drury 1999, s. 138).

Yeni-muhafazakarların siyasal tutumlarının Strauss ile olan benzerliğinin ortaya konulmasında, I. Kristol'ın düşünceleri de yararlıdır. Zira Strauss'tan derin bir biçimde etkilendiğini açık bir biçimde belirten Kristol'ın görüşleri, yeni-muhafazakarlığın temel konulardaki yaklaşımını etkilemiş ve 1980'lerden itibaren yeni-muhafazakarlık onun sözcülüğünde ABD'deki Cumhuriyetçi Parti'nin egemen ideolojisi şekline bürünmüştür (Drury 1999:137). Yeni-muhafazakarlığı pratik siyasette etkili bir konum haline getirecek biçimde kurgulayan, ortaya çıktığı dönemden itibaren hareketin en önde gelen isimlerinden birisi, hatta en önemlisi olan Kristol'ın görüşlerinin Strauss'un görüşleri ile benzeştiği, hatta doğrudan örtüşen noktaları içerdiği söylenebilir. Kristol, tıpkı Strauss gibi, vatandaşlarını ahlaki bakımdan yetkin ve yeterli hale getirme görevini devlete vermektedir (Dorrien 1993:111). Din kurumunun işlevi konusunda da Kristol'ın görüşleri, Strauss'un düşüncesi ile doğrudan benzerlik gösterir. Kristol da dini, nihilizme karşı durmak ve bireylerin varoluşsal anlamsızlıkla başetmelerini sağlamak için zorunlu bir araç olarak görmektedir (Drury 1999:144). Strauss'un, kurulu düzenin eleştiri ve sorgulamaya karşı hassas bir yapı olduğu yönündeki tespitini Kristol da aynen paylaşmaktadır (Drury 1999:147). Pratik siyasette yeni-muhafazakar duruşa biçim veren isimlerden birisi olan Kristol'ın temel yaklaşımını ortaya koyan ve Strauss'un görüşleri ile aynı olan bu fikirler, özelde Kristol'ın siyaset pratiğini, genelde ise yeni-muhafazakar siyaset yapma tarzını belirleyen çıkış noktaları olmuşlardır. Bu manzaradan hareketle denebilir ki, Kristol, Strauss'un siyasal düşünceye ilişkin temel yaklaşımlarının pratik siyasetteki yansımalarını yeni-muhafazakarlık adı altında kurgulamış teori ile pratik arasında bütünlükçü bir anlayış ortaya koymaya çabalamıştır.

Strauss'un görüşlerinin yeni-muhafazakar siyaset pratiğini temellendirmesinin yalnızca Kristol aracılığı ile olduğunu söylemek, eksik bir değerlendirme olacaktır. Pek çok genç yeni-muhafazakar, henüz eğitimlerini sürdürdükleri yıllarda Strauss'un görüşleri ile tanışmışlardır. Harper ve Clarke, ya doğrudan Strauss'tan dersler alarak ya da Strauss'un yetiştirdiği öğrencilerin verdikleri derslere katılarak Strauss'un görüşlerini tanıyan ve benimseyen pek çok yeni-muhafazakarın bugün ABD'de hem akademi alanında, hem de yönetsel alanda yüksek kademelerde bulunduğunu vurgulamaktadırlar (Halper ve Clarke 2004:67). Norton, yeni-muhafazakarlık ile onun düşünsel çerçevesini çizen Straussçu görüşler arasındaki ilişkinin somut kanıtı olan bu yeni-muhafazakar elitler arasında şu isimleri öne çıkarmaktadır: Joseph Cropsey, Ralph Lerner, Harvey Manfield, Stanley Rosen, William Kristol, Abram Shulsky, Harry Jaffa, Allan Bloom (Norton 2004:6-10). Yeni-muhafazakar düşüncenin en önemli ikinci kuşak temsilcilerinin aralarında bulunduğu bu isimlere ek olarak Norton, yeni-muhafazakar politikaları uygulayan günümüz ABD yönetiminin önemli kademelerindeki Straussçular arasında, onların kendi beyanlarına dayanarak, şu isimlere dikkat çekmektedir: William Allen (sivil haklar komisyonu başkanı), Joseph Bessette (yargı istatistikleri bürosu yöneticisi), Mark Blitz (istihbarat servisi başkanı), David Epstein (savunma bakanlığı bürokratu), Chares Fairbanks (insan hakları kurulu yardımcı sekreteri), Paul Wolfowitz (savunma eski bakan yardımcısı ve şimdiki Dünya Bankası başkanı), John Walters (bioetik komisyonu başkanı), Francis Fukuyama (savunma bakanlığı görevlisi). Yine Norton, pek çok başka Straussçunun askeri okullarda ve akademilerde öğretmenlik yaptığını belirtmekte ve PNAC adlı sivil örgütte toplanan yeni-muhafazakar düşünürlerin yazdıkları makaleler ve yayınladıkları bildirilerin, ABD yönetimince fazlasıyla dikkate alındığını ifade etmektedir (Norton 2004:16-20).

Günümüzdeki yeni-muhafazakar hareketin temsilcileri ile arasında var olan ilişkinin düzeyi göz önüne alındığında, Strauss'un görüşleri yeni-muhafazakar düşünceyi algılamada ve anlamada önemli bir arka plan oluşturmaktadır. Onun düşünceleri, yeni-muhafazakar pratiklerin referans verdikleri ve dolayısıyla meşruiyetlerini sağladıkları bir odak işlevi görmektedir. Daha önceki bölümde açıkladığımız üzere, yeni-muhafazakar pratikte gözlemlenen çelişkilerin varlık sebebini açıklayan ve onları çelişki olmaktan çıkararak yeni-muhafazakarlığı eleştirel bir yaklaşımın tutarlı nesnesi haline getiren temel faktörün ipuçlarına yine Strauss düşüncesinde rastlamak mümkündür.

Yeni-muhafazakar siyaset pratiği Strauss düşüncesi temelinde okunduğunda her şey daha anlamlı ve berrak bir hale gelmektedir. Yeni-muhafazakarların ikilemlerle bezenmiş tavırlara, çelişkili fikirlere ve eylemlere sahip olmaları çok normaldir, zira onlar, hareketlerinin fikir babası Strauss gibi ezoterik bir yönelime sahiptir. Keskin bir elitist algıya dayanan bu ezoterizm, birisi ‘popüler’ diğeri ise ‘gizli ve doğru’ olan iki farklı ve çelişkili fikre sahip olunmasını salık vermektedir. ‘Gizli ve doğru’ olan görüş, özünde yıkıcı olan felsefi gerçeği içerecektir. Popüler olan görüş ise, sıradan insanları felsefi gerçeğin yıkıcılığından korumak ve toplumsal bütünlüğün süregitmesini sağlamak adına, onlara kabul edebilecekleri ve yaşayabilecekleri bir gerçekliği sunmaktadır. Kristol’ın entelektüellere ‘toplumun propagandacıları’ rolünü atfetmesi (Drury 1999:154) bu elitist tavrın açık bir göstergesidir.

Straussçu ezoterizm, uluslararası ilişkiler dünyasının ahlaktan bağımsız bir ilişki alanı olması ve bu ilişki alanındaki tek geçerli davranış biçiminin pragmatist olması ile, yeni-muhafazakar düşüncenin pragmatist yönünün saklı tutulması gerektiği gerçeği bağlamında da yansımaları bulur. Dış politika tercihleri ne denli pragmatist güdülerle yapılırsa yapılsın, ahlaki bir temellendirme edimine ihtiyaç duyacaklardır. Bu tercihlerin “iyilerin kötülere karşı savaşı ve ABD’nin kendisine biçtiği dünyayı özgürleştirme rolü” (Yanardağ 2004:52) benzeri argümanlarla temellendirilmesi, sıradan insanların bu temellendirmeye ihtiyaç duyduğu fikrinden hareketle yapılır. Zira yeni-muhafazakarlara göre sıradan insanlar, ahlaki bakımdan haklı olduklarını ve sadece kendi çıkarları için değil başkalarının yararı için de çabaladıklarını düşünmek isterler. Kendi ülkelerinin dış politikasını değerlendirirken de, bu politikanın pragmatist değil, ahlaki bir temelde kurgulandığına inanmaları, onları desteklemeleri için gerekli bir unsurdur. Popüler olan-gizli tutulan ikilemini yaratan da bu unsurdur. Bir yandan ahlaki belirlemeciliğin [ahlaki olana sık sık verilen referansların] ABD dış politikasında önemli bir unsuru teşkil etmesi, öte yandan ise bu unsurla sıkça çelişen uygulamaların söz konusu olması da bu sebeptir (Halper ve Clarke 2004:23-24).

Felsefi anlamda tüm inançların temelsizliğe mahkum olduğu gerçeğinin bilinmesi; dini inançların da doğru değil, fakat toplumsal bütünlüğü koruma işlevini yerine getirmedeki en önemli araçlar oldukları için yararlı olduklarının düşünülmesi de saklı olan bir gerçektir. Dini motiflerin yeni-muhafazakar söylemdeki yoğunluğu, bir çoğu musevi olan yeni-muhafazakarların ABD içerisinde hıristiyan dindarlığının artması yönünde

uğraşması ve yeni-muhafazakarların dindarlık propagandası yaparak dindarmış gibi görünmeleri de bu saklı gerçek doğrultusunda gerçekleşen olgulardır. Drury'nin belirttiği gibi yeni-muhafazakar algıda din ve milliyetçilik, doğuştan ahlaki ya da siyasi varlıklar olmayan insanlara bir arada kalma motivasyonu sağlayan unsurlar olarak görülmektedir (Drury 1999:149).

Yeni-muhafazakarlar, halkın, 'toplumsal bütünlüğünün korunması' nosyonunun önemini yeterince takdir edemeyeceğinden emindirler. Onlar, halk için, halka yalanlar söylemekte ve toplumsal bir bütünün devamlılığını sağlamaktadırlar. Straussçu siyaset kaynaklı bu sistematik yalan söyleme tavrı sayesinde (Drury 1999:81) yeni-muhafazakarlar, peygamberlerin ve filozofların yüzyıllardır yapmış oldukları şeyleri yapmaktadırlar. Daha önce Platon, İsa, Muhammed ve benzerleri tarafından üstlenilen bu gerekli misyonu çağımızda üstlenen yeni-muhafazakarlar, sıradan insanları, toplumun sürekliliğini garanti altına alacak popüler söylemlerle beslemektedirler.¹

Yeni-muhafazakarlara toplumsal bütünlüğün korunmasının önemini hatırlatan kişi Strauss'tur. Ancak toplumsal bütünlüğün korunması için neler yapılması gerektiği konusunda hem Strauss'a, hem de yeni-muhafazakarlara büyük bir etkisi olan düşünür Schmitt'tir. Schmitt, toplumsal birliğin korunmasının siyasal birliğin korunmasına bağlı olduğunu, siyasal birliğin ise ancak egemen bir gücün ve 'ortak kamusal düşman'ın varlığı halinde ayakta tutulabileceğini ortaya koymuş (Schmitt 1976:28), bu düşünceleri ile yeni-muhafazakarlara rehberlik etmiştir². Liberalizmin sınırlı devlet anlayışına karşı yeni-muhafazakarların güçlü bir merkezi devleti savunmaları, devletin bireyler karşısındaki konumunu güçlendirmeleri ve yeni-muhafazakar politikanın kötülere karşı

¹ Bloom (Bloom 1988:273), krallar ve peygamberlerin toplumla ilişkilerini ve toplumsal işlevlerini, felsefecilerin ilişki ve işlevleriyle karşılaştırırken, şu tespitleri yapmaktadır: "*Dahası, peygamberler, krallar ve şairler, insanlara kurtuluşu, refahı, mitleri ve eğlenceyi sağlayan ve dolayısıyla insanlığa yararlı olan kişilerdir. Onlar sivil toplumun siperidir; ve insanlar, kendilerine iyilik yapanlara iyi davranma eğilimindedir. Felsefe bu tip bir iyilik yapmaz. Tam tersine o, gösterişsiz ve kısmen de hüznüldür; zira insanların en sevgi dolu umutlarının çoğunu alır götürür. İnsanları, hüznlerinden ve sonu gelmez acizliklerinden dolayı teselli etmek için hiç bir şey yapmaz. Tersine, onların korunmasızlığına ve doğal dünyadan farklı olmadığına dikkat çeker. Sokrates yaşlı, çirkin, fakir, yalnız ve şehirde herhangi bir gücü veya prestiji olmayan birisidir ve "Ether'in Zeus'un yerini alması gerektiği" gibi anlaşılmaz sözler söyleyerek gevezelik etmektedir*".

² ABD'de yeni-muhafazakarlarca yürütülen güncel dış politikada Schmitt'in siyasal düşüncelerinin ve kavrayışının açık etkileri ile ilgili geniş ve bilgilendirici bir makale için bkz. Onur, 2004.

savaş temasını sık sık işlemesi, bu noktada anlamlıdır. Zira Schmitt, siyasal birliklerin, ancak ortak bir kamusal düşmanın ve gerçek bir savaş olasılığının varlığı halinde ve dost-düşman dikotomisi bağlamında kurulabileceğini öne sürmektedir. Kristol'a göre de insanlar, ancak gerçek bir savaş tehdidinin varlığı halinde ve hatta savaş durumunda, siyasal birliklerini en sağlam noktaya getirebilirler. Bu bağlamda Kristol, savaş olasılığının varlığının ve halkın savaş duygularını korumasının önemine değinmiş ve ABD'de rambo filmlerinin popüler olmasını memnuniyet verici olumlu bir işaret olarak yorumlamıştır (Drury 1999:152). Rambo filmlerindeki ırkçı yaklaşımı ve şiddet gösterilerini yücelterek onaylayan bu tutum, yeni-muhafazakarlığın tehlikeli yüzünü de çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.

Yeni-muhafazakarlığa yakınlığıyla bilinen Jack Snyder ve Edward D. Mansfield de, ABD'nin 'demokratikleştirme' misyonunun önündeki engellere değinirken, Schmitt düşüncesiyle yeni-muhafazakarlık arasındaki düşünsel ilişkiyi de açıklığa kavuşturmuştur:

Demokrasi, iktidarın halka ait olması demektir, ancak, lokal kontrol odakları ve bağımlılıklar söz konusu olduğunda, bir soruya yanıt verilmesi gereklidir: Halk, kimlerden oluşacaktır?(...) Bu sorunun yanıtı, çoğu kez, demokratik süreçlerden ziyade güç ve manipülasyona dayalı testlerle belirlenir (Mansfield ve Snyder 2005).

Bu metinden de görüldüğü üzere yeni-muhafazakarlar, siyasal pratiklerin temelindeki güç ilişkisine ve siyasal sürecin dışlayıcı karakterine önem vermekte ve siyasal olanı Schmittçi bir tarzda yorumlamaktadırlar. Yeni-muhafazakarlığın, askeri alanda güçlü, hukuki alanda geniş yetkilere sahip bir devlet yaratma projesinin de, Schmitt'in güçlü devlet algısı ve parlamenter/liberal düzen eleştirisinin bir parçası olduğu söylenebilir.¹

Gelinen noktada, Strauss'un ve Schmitt'in düşünsel anlamda ortaya koydukları argümanlar ışığında incelendiğinde, yeni-muhafazakar siyasetin kuramsal yapısı ile pratikteki uygulaması arasındaki uyumu ve içerdiği düşünsel derinliği anlamak mümkün olabilmektedir.² Alman romantizmi ekolünden gelen bu iki muhafazakar düşünürün

¹ Schmitt'in bu argümanlarının bir betimlemesi için bkz. Bezci 2006:175-191.

² Eğer bu iki düşünür ile yeni-muhafazakarlık arasında düşünsel bir ilişki kurulmaz ve yeni-muhafazakarlık tek başına incelenmeye çalışılırsa; o zaman anlak, çelişkilerle dolu, düşünsel temelden yoksun ve siyasal alanda konumu belirsiz bir yeni-muhafazakarlık algısı ortaya çıkacaktır. Bu algı, yeni-muhafazakar düşünceye yapılmış bir haksızlık olacak ve elimizde,

görüşleri, yeni-muhafazakarlık biçiminde ortaya çıkan müdahaleci ve radikal muhafazakarlık biçimine yol açmıştır. Yeni-muhafazakarlığın klasik muhafazakarlıktan farklılaştığı noktalar da, bu müdahalecilik ve radikallik niteliklerinden çıkarılabilir. Yeni-muhafazakarlık, muhafazakar ideolojinin genel kabulü olan ‘bireyin eksikliği’ nosyonunu kabul etse de, bu nosyondan çıkardığı kimi sonuçlarla klasik muhafazakarlıktan ayrılmaktadır. Yeni-muhafazakarlar, söz konusu nosyonu, toplumsal yaşamda varolan ve he muhafazakarın meşrulaştırdığı bilindik hiyerarşik düzenin yanında, yeni bir hiyerarşi tanımlamak için kullanmaktadırlar: Söz konusu eksikliğin farkında olanlar ile farkında olmayanlar. Yeni-muhafazakarlara göre insanların büyük çoğunluğu, bu karşı konulmaz eksikliği bilmenin verdiği yükü taşıyabilecek kapasitede değildir. Bu yüzden bahsi geçen eksiklik, çoğunluğa hissettirilmemeli ve çoğunluğun, epistemolojik bir boşluğa, nihilizm tuzağına düşmesine izin verilmemelidir. Bu noktada (yeni-)muhafazakarlar sorumluluk almalı, toplumu nihilizme götüren değişmeleri engellemeye ve güvenilir toplumsal kurumların yeniden güçlenmesini sağlamaya çabalamalıdır. Muhafazakar akıl, toplumsalın, kartezyen bir yaklaşım ile yeni baştan tasarlanamayacak kadar karmaşık bir bütün olduğunu kabul etse dahi; toplumsala, daha önce denenmiş ve etkileri kestirilebilir toplumsal kurumları güçlendirmek suretiyle müdahale etmek her muhafazakarın görevidir. Yeni-muhafazakarlığı klasik muhafazakarlıktan ayıran da, işte budur: Toplumsal sağlığı korumak adına, muhafazakar aklın kılavuzluğunda topluma müdahale etme tavrı; bir başka anlatımla, reaktif değil, proaktif muhafazakarlık.

4.3. YENİ-MUHAFAZAKARLIK VE DEMOKRASİ: ÇELİŞKİLİ BİR İLİŞKİNİN ANALİZİ

Carl Schmitt ve Leo Strauss gibi iki önemli entelektüelden beslenen yeni-muhafazakar hareketin güncel siyasette bu denli önem kazanmış olması, ABD’de iktidarı devraldıktan sonra gerçekleştirdiği radikal uygulamalardan kaynaklanmaktadır. Bu uygulamaların amacı, kendi söylemlerinde yer aldığı kadarıyla, dünya çapında demokrasinin yayılmasını sağlamaktır. Örneğin National Interest dergisine yazan ve yeni-muhafazakar düşünceye sahip olan Krauthammer, komünizmin çözülüşünün

düşünsel eleştirilere bağımsızlık kazanmış, künyesi belirsiz, eklektik bir siyasal davranışlar bütünü kalacaktır.

ardından ABD dış politikasının yeni önceliğinin demokrasiyi yaymak olması gerektiğini belirtmiştir (Krauthammer 1989:47). Diğer yeni-muhafazakarlar da baba Bush'un başkanlığındaki dış politikayı fazlaca yumuşak olmakla eleştirmişlerdir. Bu görüşe göre, birinci körfez savaşının Bağdat'ın düşmesiyle sonuçlandırılmaması ve Saddam Hüseyin rejiminin devamına göz yumulması, ABD dış politikasının temel düsturu olması gereken 'demokrasinin dünya çapında yaygınlaştırılması' misyonuna ters düşmektedir (Halper ve Clarke 2004:80-81).

Bir muhafazakarlık biçimi olarak bireylere yönelik kategorik bir şüpheyi ve eşitsizlikçi insan algısını bünyesinde taşıyan yeni-muhafazakar hareketin demokrasi kavramına bu denli yoğun vurgu yapması dikkat çekicidir. Bu ilişkinin sorunsallaştırılması yalnızca yeni-muhafazakarların değil, bir bütün olarak muhafazakar ideolojinin demokrasi ile ne çeşit bir ilişki kurduğunun ve demokrasi kavramının içerisini ne şekilde doldurduğunun açıklığa kavuşturulmasını sağlayacaktır.

Kısaca ifade edilecek olursa, demokrasi kavramı siyaset literatüründe çok uzun bir geçmişe sahiptir.¹ Eski yunanın ünlü filozofu Platon'un metinlerinde demokrasi tartışmalarına rastlamak (Şenel 2001:145-162), veya Aritoteles düşüncesinde modern demokrasi kuramlarının öncülerini bulmak (Schmidt 2002:25) mümkündür. Ancak kavramın geçmişi bu denli uzun olmasına rağmen, Eski Yunan sitelerindeki dönemsel uygulamaları saymazsak, pratik bir yönetim biçimi olarak uygulamaya konması modern çağı bulmuştur. Bu gecikme, demokrasi uygulamasının felsefi anlamda özel bir insan algısına ve sosyolojik anlamda da özel bir insan tipine ihtiyaç duyuyor olmasıyla açıklanabilir. Rönesans hümanizminden kaynaklanan ve Descartes felsefesinde şekillenen kartezyen birey² olmaksızın, kelimenin gerçek anlamıyla demokratik bir rejimin meydana gelmesi mümkün değildir. Bu birey modern döneme ait olduğuna göre, insanlığın demokrasiye yönelmesinin de bu tarihlerde gerçekleşmiş olmasına şaşmamak gerekir.

Modern kartezyen bireyin siyasal kuramdaki yerini ve demokrasi ile ilişkisini aydınlatan en önemli düşünürlerden birisi J. J. Rousseau'dur. Rousseau, modern çağın

¹ Konu demokrasi teorisinden ziyade yeni-muhafazakar düşüncenin demokrasi fikriyle kurduğu ilişki olduğundan, burada demokrasi tarihine kısaca değinmekle yetinilecektir.

² Kartezyen bireyin niteliklerine ilişkin olarak bkz. Russell 2000:311-325.

simgesel başlangıç tarihi kabul edilen Fransız Devrimi'ne ilham veren en önemli entelektüel olmakla kalmamış, siyasal düşünceye önemli açılımlar da getirmiştir. Rasyonel bir doğaya sahip olan genel istemin, tek tek bireylerin isteminin toplamından farklı bir şey olduğunu ortaya koyan (Rousseau 1965:42) ve egemenin, kutsallığı aldığı temel sözleşmeye karşı gelemeyeceğini öne süren Rousseau, 18. Yüzyıl'ın ortalarında artık belirginleşmeye başlamış olan kartezyen bireyi merkeze alan bir siyaset kuramı geliştirmiş ve modern demokrasi kuramının temel taşlarını da yerine oturtmuştur.

Rousseau'nun siyasal kurgusu, bireyin kendisinden yola çıkar. O, ilk adımında toplumun bireye kaybettirdiklerine vurgu yapmış ve toplumu, birey karşısında ikincilleştirmiştir (Şenel 2001:359).¹ Bu ikincilleştirme, hümanist düşüncenin siyasette bulunduğu bir yankı olduğu gibi, radikal ve gelişmeci bir demokrasi düşüncesinin de başlangıcıdır. Zira toplumsallığın herkese ödettiği bir maliyet var ise, adil olan, onun sağladığı yararlarından da herkesin eşit ölçüde fayda sağlamasıdır. Rousseau düşüncesinde toplumsallığın sağladığı yarar, ortaya çıkan egemen erk ve bu erkin istikrar sağlama kabiliyeti olduğuna göre (Şenel 2001:361), eşitliğin sağlanması da, ancak toplumsal egemenliğin halka ait olması ve halk tarafından doğrudan ifade edilmesi ile mümkün olabilir (Schmidt 2002:64).

Egemen erkin var olduğu mekan kamusal alan olduğuna göre, bu kamusal alanın genişlemesi ve katılımcı bir biçimde kurgulanması adaletin gereğidir. Kurgulanan bu alan içerisinde bireyler kişisel çıkarlarını aşacaklar ve meydana getirecekleri genel irade tarafından, ortak iyiyi gözeten bir yönetim oluşturacaklardır (Şenel 2001:362-363). Rousseau düşüncesinin en sorunlu yanı, bu genel iradenin niteliği ve oluşumu ile ilgili olarak net bir şey söylememiş olmasıdır. Bireylerin dahil olacakları ve bu şekilde kendilerini aşacakları kamusal alanda bir genel irade oluşacak olsa bile, bu iradenin niteliği ve ne şekilde tezahür edeceği belirsizdir (Schmidt 2002:70-71). Zaten Rousseaucu geleneğin otoriter yanını da bu noktadaki muğlaklıktan kaynaklanmaktadır. Ancak buna rağmen Rousseau düşüncesi, demokrasi fikrinin yeniden doğmakta olduğu bir dönemde demokrasi idealinin özünü açıklığa kavuşturur.

¹ “Kölelik bir tabiat haline gelmişse, tabiata aykırı bir köleliğin sonucudur bu” (Rousseau 1965:15).

Buna göre demokrasi, bireyin kamusal alana aktif katılımıdır. ‘Demos’un ‘krotos’u, yani halkın yönetimi, ancak siyasi erkin toplumsallığın bir ürünü olduğunun ve toplumsalı yaratan bireylerin bu ürün üzerinde eşit hak sahipleri olduklarının kabulüyle mümkün olabilir. Bireyler, kamusal alandaki faaliyetleri ile genel iradenin oluşumuna katkıda bulunmalı ve kendi kendilerinin yöneticisi olmalıdırlar. Demokrasi fikri, topluma dair görüş ifade eden, toplumun yeniden şekillendirilmesi çabasına katılan bireyler gerektirir. Bu bağlamda demokrasi fikri, bireye ve bireyin kapasitesine duyulan modernleşmeci güven üzerine kuruludur. Demokrasi, bireyin kendi çıkarlarını aşan bir toplumsallık bilincine ve yaratıcı bir potansiyele sahip olduğuna dair bir inanç doğrultusunda geliştiği ortamda kurulma şansına sahiptir. O kadar ki Dahl, demosun, siyasal süreçlerin konusunu, kapsamını ve sınırlarını özgür bir biçimde belirlemesini demokratik düzenin olmazsa olmazı saymaktadır (akt. Held 1990:278). Ancak söz konusu inanç moderniteye içsel olduğundan, demokrasi fikri yüzyıllar boyu siyasal bir pratik olmak yerine kuramsal bir tartışma ve/veya yanlışlama nesnesi olarak kalmıştır.

Genel bir ifadeyle muhafazakar düşüncenin, özel olarak ise yeni-muhafazakarlığın demokrasi ile ilişkisini sorunsallaştırmamızın nedeni bu inancın varlığıdır. Zira modernite karşıtlığı çerçevesinde gelişmiş bir ideoloji olan muhafazakarlık, modernitenin birey algısını da doğal olarak reddetmektedir. Bu reddedişin, onun demokrasi ile ilişkisinde belirli açmazlar yaratacağını düşünmek makuldür. Konu demokrasi öncülüğünü üstlenmeye çalışan yeni-muhafazakarlar olduğunda, bu açmazlar üzerine eğilmek bir kat daha önemli olmaktadır.

Yeni-muhafazakarlık ve demokrasi arasındaki ilişki, yeni-muhafazakar düşüncenin köklerinden kaynaklanan belirli sorunlar taşımaktadır. Zira yeni-muhafazakar düşüncenin fikir babaları olan Schmitt ve Strauss, çağdaş demokratik rejimlere kuşkuyla yaklaşmaktadırlar. Üstelik onların yakınmaları, örneğin Mouffe’da olduğu gibi, bu rejimlerin yeterince demokratik olmadıkları yönünde değil (Mouffe 2002), aksine fazla demokratik oldukları yönündedir. Her iki düşünür de, insanların, serbest bırakıldıklarında sebebiyet verecekleri yıkıcı etkilerden çekinmekte ve çağdaş demokrasileri bu tehlikeyi göz ardı etmekle suçlamaktadır.

Schmitt’in düşüncesinde bu nosyon çok nettir. Schmitt açıkça, siyasal kavram ve fikirleri oluşturma edimine antropolojik bir iyimserlik pozisyonundan başlamamamız

gerektiğini belirtmekte (Schmitt 1976:64); ve buna alternatif olarak öne sürdüğü negatif antropoloji noktasından¹ ve “*insanın varlığı gereği “suçlu ve sorumlu olacağı önkabulünden”* yola çıkmaktadır (Onur 2004:90). Ona göre siyasal eylemin özünde bir düşmanlık ve savaş ihtimali yatmaktadır (Schmitt 1976:27). Siyasal kurumların varlık sebebi bu ihtimalin söz konusu olmasıdır ve onların varlığı, bireyin yıkıcılığının göstergesidir. Bireye yönelik bu olumsuz bakışın hakim olduğu Schmitt düşüncesinde devlete biçilen rol de, bireyin yıkıcılığını denetim altında tutarak dışarıya yansıtmak ve bireylerin toplum içerisinde bir arada yaşayabilmelerini sağlamaktır. Devlet’in bekasının sürekliliği ve onun toplum üzerindeki otoritesinin zarar görmemesi, bu hayati işlevi sebebiyle elzemdir.

Bu düşüncenin, yukarıda açıklamaya çalıştığımız demokrasi idealinden uzakta ve onunla uzlaşmaz bir çelişki içerisinde olduğu açıktır. O kadar ki, katılımcı bir kamusal alanın olabildiğince genişlemesini ve böylece eşit bireylerin meydana getirdiği genel iradenin toplumu en geniş biçimde yeniden şekillendirmesini savunan özgürlük çağrılarının karşısında Schmitt, siyasal alanın sınırlı tutulmasını öğütlemektedir. O, 1848 sonrası devlet ile toplum arasındaki hiyerarşik ayrımın yok olduğunu ve dolayısıyla devletin toplum ile iç içe geçtiğini söylerken, her şeyin bir siyasallaşma potansiyeli taşıdığı bu ‘modern’ durumdan rahatsızlık duymaktadır (Schmitt 1976:22-24). Schmitt’e göre bu genel siyasallaşma durumu, toplumsal bütünlüğün tehlikeye atılması anlamına gelmektedir ve olması gereken, egemen devletin toplum üzerindeki hiyerarşik üstünlük konumunu sürdürmesi ve toplumun, temel bir dost-düşman dikotomisi anlayışında uzlaşmasını sağlamasıdır.

Bireye, demokratik ideallerin insanın potansiyeline dair olumlu yaklaşımına taban tabana zıt bir muhafazakar karamsarlıkla bakan Schmitt, “*akla uygun her devlet biçimine şüphe ile bakan bireyciliğin*” kendi başına bir siyasal düzen üretemeyeceğini öne sürmektedir (Schmitt 1976:70). Bu argümanın anlamı, bireyin birincil konumundan yola çıkıldığında her hangi bir toplumsal düzene varmanın olanaksız olduğudur. O halde yapılması gereken, siyasal kurguya toplumdan başlamak ve toplumsallaşma kabiliyeti eksik bireylerin, toplumsal güçler tarafından uysallaştırılmasını ve uyumlulaştırılmasını sağlamaktır. Dolayısıyla vatandaşlar, birey olarak değil, devletin

¹ Negatif Antropoloji kavramı için bkz. Gehlen 1988.

çıkarları doğrultusunda, devlet odaklı bir biçimde yaşamlarını sürdürmelidirler (Onur 2004:83). Muhafazakar düşüncenin en radikal düşünürlerinden ve yeni-muhafazakarlığın fikir babalarından olan Schmitt, muhafazakarlık ile demokrasi ilişkisini ve/veya ilişkisizliğini böylelikle gözler önüne sermiş olmaktadır.

Strauss'un demokrasi ile kurduğu ilişki daha az sorunlu değildir. Orta Çağ'daki felsefecilerin aksine, gerçek görüşleri anlaşılırsa hayatının tehlikeye girmesi ihtimalinin olmadığı bir çağda, tıpkı Orta Çağ felsefecileri gibi ezoterik metinler yazmayı seçen Strauss'un bu tercihi, sıradan insanların felsefi doğrulara hazır olmadıkları inancına dayanmaktadır (Drury 1985:316). Bu tavrın da ortaya koyduğu üzere Strauss, sıradan insanın yapabileceklerine ilişkin derin bir şüphe beslemektedir. Bu şüphe düşüncesi o derece yer etmiştir ki, liberal demokratik devletleri fikirler ve tercihler karşısında tarafsız kalmakla 'suçlamaktadır'. Ona göre bu tarafsızlık karşısında bireyler, kendilerini bir boşluk içerisinde bulacaklardır ve bu boşluklar, "*en tekdüze, en merhametsiz, en gözü pek olan liderlerce doldurulacaktır*" (Drury 1999:4). Söz konusu boşlukların oluşmasına imkan verilmemeli ve bireylere, onların ihtiyaçları olan, onları bir arada tutacak inançlar empoze edilmelidir. Bu amacı gerçekleştirmek için kullanılacak araç da popülizmdir. Kendilerini yönetmekten aciz olan bireylere, onların duymak istedikleri şeyler söylenmeli ve siyasal erk bu şekilde elde tutulmalıdır (Drury 1999:16). Zaten demokrasi, Strauss tarafından, eski ve insanları kötü yöneten elitleri alaşağı etmek ve yerine daha aktif bir elit getirmek için kullanılması önerilmiş bir yöntemdir (Ryn 2005:33). Kuşkusuz bu değişim, yeni-muhafazakar düşünceye göre, yalnızca yeni yöntemlerin değil, aynı zamanda sıradan insanların da yararına olacak bir olgudur.

Bu görüşlerin demokrasi fikriyle bir ilgisi olmadığı açıktır. Straussçu bir muhafazakar elitizmin tersine demokratik düşünce, bireylerin zihinleri üzerinde egemenlik kuran bir siyasal erki değil, bireylerin zihinlerinin egemen olduğu bir siyasal erki öne çıkarır. Esas olan insanların ne düşündükleri ve siyasal karar alma süreçlerine ne derece katıldıklarıdır. Bu karar alma süreçlerinin sonuçlarında bir belirsizlik olsa dahi, arzu edilen sonuçların ortaya konulması sürecin kendisinden feragat edilemez. Çünkü, demokratik süreç araç değil bizatihi amaçtır; bireylerin toplumsal etkiye maruz kalan edilgen nesnelere olmaktan kısmen çıkıp, etken özneler haline gelmelerini sağlayan bir amaçtır. Böyle bir ihtimalin imkansız görülmesi ve açıkça göz

ardı edilmesi sebebiyle, ne Schmitt’de ne de Strauss’ta bir demokrasi idealinin varlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Strauss ve Schmitt düşüncelerinin demokrasi fikri ile ilişkileri bu denli sorunlu olmasına rağmen, bu iki düşünürün görüşlerinin taşıyıcısı olan yeni-muhafazakar hareketin dünyada demokrasi fikrini yaygınlaştırma misyonu üstleniyor olması, sanılanın aksine bir çelişki teşkil etmemektedir. Çünkü yeni-muhafazakar düşüncede demokrasi, Rousseau’cu gelenekten kaynaklanan bir biçimde anlaşılmamakta, aksine onlar, kendi muhafazakar-elitist yaklaşımları ile uygunluk içinde olan bir tanım yapmaktadırlar.

Buna göre demokrasi, olası yönetim biçimlerinden sadece birisi olarak değerlendirilse de, diğer yönetim biçimlerine nazaran önemli bir önceliğe sahiptir: Kendi kendini yönetmesi imkansız olsa da, kendi rızası olmaksızın yönetilmesi de imkansız olan kitlelerin rızasının alınması, yani elitlerin kendi meşruluklarını sağlamaları, en kolay biçimde demokratik düzende gerçekleşmektedir (Drury 1999:16). Bu sebeple demokrasi gereklidir ve demokratik bir düzende popülizm yapmak, düzenin doğasına ve işlevine uygun bir yöntemdir.

Bu demokrasi algısı, ne Strauss tarafından ne de yeni-muhafazakarlar tarafından icat edilmiştir. En azından Schumpeter’den beri yaygın olan bu algı, demokrasiyi, elitlerin yönetim için birbirleriyle rekabet ettikleri bir siyasal sistem olarak kurgular (Held 1990:164-185). Schumpeter, “Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi” isimli eserinde geliştirmiş olduğu bu demokrasi algısının, gerçek hayattaki işleyişe çok yakın olduğunu belirtmektedir (Schumpeter 1976:269). Ona göre bu sistemin özü, belirtildiği üzere, bir gurup insanın, halkın oyu için rekabet ederek güç elde etmeye çalışmasıdır (Schumpeter 1976:269) ve bu sistem, ekonomik alandaki rekabete benzetilebilir (Schumpeter 1976:271). Burada sıradan insanın siyasal süreçlere katılımı, kendisini yönetmeye talip elitler arasından kendince bir tercih yapmasından ibarettir. Sistemin temel parametresi, birden fazla elit gurubun var olmasından dolayı oluşacak rekabet ortamında bireylere en yararlı olacak yöneticilerin iktidara gelecekleri beklentisidir. Bu yaklaşımda demokrasi, açıkça araçsallaştırılmaktadır. Demokratik katılımın birey üzerindeki etkisi göz ardı edilmekte ve bireylerin esas işlevleri, periyodik seçimlere katılmaktan ibaret kılınmaktadır.

Siyasal elitlerin varlıklarının ve bireyler üzerindeki orantısız güçlerinin sorunsallaştırılmadığı bu demokrasi anlayışı, sıradan bireyin potansiyeline duyulan bir şüpheyi de içerisinde taşımaktadır. İnsana yönelik eşitsizlikçi tavır ve şüphecî yaklaşım sebebiyle bu anlayışın muhafazakar düşünce için savunulmaya uygun yegane demokrasi yaklaşımı olduğu söylenebilir. Burada sorun, muhafazakar demokratların savundukları bu siyasal sistemin ne derece demokrasi olduğudur. Demokrasi kavramının dil bilimsel anlamını ters yüz ederek adına demokrasi denen bu siyasal yönetim şekline Robert Dahl, daha doğru bir tanımlama ile ‘poliarşi’ adını vermektedir (Dahl 2005:225-241).

Yeni-muhafazakarların bu demokrasi algısında yönetenin halk olmadığı, çoğu durumda halkın ‘karar veren’ değil, ‘hakkında karar verilen’ olduğu kesindir. Psikolojik etki yöntemleri, gelişmiş propaganda taktikleri, kitle iletişim araçlarına sahip tekellerin yöneticileri ile yapılan pazarlıklar ve benzer süreçleri içeren bu siyasal işleyiş (Mills 1956), toplumsalın hegemonik doğasını muhafaza etme işlevini yerine getirmektedir. Strauss’un bu sistemi savunurken “bireylerin düşünsel bir boşluğa girmelerine izin verilmemeli ve siyasal sistem onlara ihtiyaçları duydukları inançları aşılmalı, yoksa bu boşluk gözü pek fakat boş konuşan kişilerce doldurulur” şeklinde özetlenebilecek bir argümanla olası bir totaliterizm tehlikesine dikkat çekmesi ise (Drury 1999:4), tümüyle tutarsızdır. Zira Hitler gibi bir figürün siyasal erki ele geçirmesi ve ardından yoğun bir propaganda çalışmasıyla toplum içerisinde arzu ettiği bilinç biçimini oluşturması, tam da Strauss’un ve yeni-muhafazakarların öne çıkardıkları siyasal sistemde gerçekleşecek bir durumdur. Pasifize edilmiş, siyasal karar alma süreçlerine seçimden seçime katılan, yönetilmeyi kanıksamış ve kendisinin yerine başkalarının düşünmesine alıştırılmış bireylerden oluşan bir toplumun totaliterizme saplanması, katılımcı bir demokratik kültürün hakim olduğu toplumlara nazaran kat kat daha fazladır. Zira totaliter rejimlerin en zayıf tarafı, özgür kamusal tartışma ortamında su yüzüne çıkan kuramsal boyuttaki yüzeysellikleridir. Buna karşın muhafazakarların savunmakta oldukları yarışmacı elitist düzen, totaliter rejimler ortaya çıkarmaya müsaittir. Bu örtüşmenin sebebi, totaliter siyasetin ihtiyaç duyduğu ve/veya tasavvur ettiği insan tipinin, muhafazakar ideolojinin ihtiyaç duyduğu ve/veya tasavvur ettiği insan tipiyle bire bir örtüşüyor olmasıdır. Her iki anlayışta da esas olan elitlerin yönetimidir ve aralarındaki fark, kimin yönettiği sorusunda değil nasıl yönetiyor olduğu sorusundadır.

BÖLÜM 5

SONUÇ

Yirminci yüzyıl, büyük ideolojik anlatıların kurgulandığı bir yüzyıldan ziyade; var olan kurgular üzerinden, değişen sosyo-ekonomik yapıya uygun yeni açılımlara ulaşılmaya çalışılan bir dönem olmuştur. Bu çabalar, eldeki kavramlara yeni içerikler kazandırmış ve pratik siyasette, belirli bir ideoloji ile aidiyet bağı kolayca kurulamayan bazı yönelimlerin gelişmesine yol açmıştır. Eldeki tanımların ve alışlagelmiş kavramların gözden geçirilmesi, karşılaşılan bu yeni olguların değerlendirilebilmesi için bir zorunluluktur. Ancak bu durum, 'geleneksel' olarak nitelenebilecek tanım ve kavramların tasfiye edilmesinden ziyade, üzerinde yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Toplumsal düşünme pratiğinin nesnesi sabit kaldığına göre, ihtiyaç duyulan, bir kopuştan çok, bir gelişme sürecidir.

Bu çalışmanın hedefi de, söz konusu sürece bir parça olsun katkıda bulunabilmek, var olan kavramlar üzerinden güncel olguları anlamlandırmaya çalışmak ve bir yandan da eldeki tanımlar üzerinde düşünebilmektir. Çalışmanın başında yapılan muhafazakarlık tartışması ve bir ideoloji olarak kurgulanan muhafazakarlıktan hareketle yeni-muhafazakarlığın okunması, bu yönde bir çabanın sonucudur. Çalışmanın bu iki bölümü arasında, dizilişin işaret ettiği aksine, mantıksal bir sıralama yoktur. Yeni-muhafazakarlık olgusuna bakmak, muhafazakarlık kavramının kendisi üzerine yeniden düşünme ihtiyacı yaratmış ve bu yeniden düşünme pratiği sonucunda, yeni-muhafazakarlık, düşünsel kökleri ve muhafazakarlıkla ilişkisi bağlamı üzerinden bir kez daha okunmuştur. Muhafazakarlık kavramının anlamının ve kapsamının sorgulanmasının sebebi, yeni-muhafazakarlığı da içine alabilecek bir muhafazakar ideoloji tanımına ulaşmaktır. Daha sonra yapılan yeni-muhafazakarlık okuması, ulaşılan muhafazakarlık tanımından hareketle ortaya konulmuştur. Bu nedenle çalışmanın iki ana kısmı, birbirlerinin varlık gerekçelerini oluşturmaktadır.

Çalışmada ortaya konulan temel argümanlardan biri, muhafazakarlık ideolojisinin 'toplumsala müdahale etmeme' eğiliminden hareketle tanımlanamayacağıdır. Zira,

muhafazakar gelenekle aralarında önemli düşünsel bağlar olan kimi siyasal duruşlar bu anlayıştan yoksundur. Dolayısıyla söz konusu tanımlama çabası kapsayıcı olamamakta ve bir takım siyasal hareketleri, diğer muhafazakar hareketlerle aralarındaki temel benzerlikleri görmezden gelerek, kategori dışına itmektir. Öyleyse ihtiyaç duyulan, muhafazakar ideolojinin kapsayıcı bir biçimde tanımlanmasıdır. Çalışmada, bu ihtiyacı karşılayabilecek bir öneride bulunulmuş ve muhafazakar ideoloji, muhafazakar geleneğin bir parçası olan bütün siyasal duruşların paylaştıkları iki tanımlayıcı özellik üzerinden tanımlanmıştır: Muhafazakar olan her düşünce, toplumsal eşitsizlikleri bir biçimde meşrulaştırma ve bireyin potansiyeline yönelik kuşku taşıma eğilimi taşır. Nitekim, yeni-muhafazakarlığı muhafazakar geleneğin bir parçası yapan en belirgin husus da, söz konusu eğilimlere sahip olmasıdır.

Bu bağlamda yeni-muhafazakarlığın, Alman muhafazakar geleneğinin 20. yüzyıl ABD'sinin güncel şartları içerisinde yeniden yorumlanmış bir şekli olarak, gerek özü gerek de siyasal yönelimi itibariyle muhafazakar düşüncenin içerisinde yer aldığı öne sürülebilir. Yeni-muhafazakarlık, Schmitt'in ve Strauss'un fikirleri doğrultusunda ve toplumsal düzenin yıkılması olasılığını bertaraf etmek amacıyla harekete geçmiş bir muhafazakarlık biçimidir. Yeni-muhafazakarlar, kartezyen aklın egemen olduğu modern toplumların, kaçınılmaz bir biçimde nihilizm çıkmazına girecekleri ve/veya Schmittçi anlamda bir siyasal belirsizliğe sürükleneceklerini düşünmektedirler. Topluma yönelik müdahaleci yeni-muhafazakar politikaların arkasında da, bu sonucu önleme kaygısı yatmaktadır. Onlar, toplumsal aklı ve sürdürülebilir bir toplumsal düzeni yeniden yaratmak için topluma müdahale etmektedirler. Bu anlamda yeni-muhafazakarlık, liberal demokrasi karşıtlığı temelinde kurgulanmış bir muhafazakarlık türüdür. Liberalizmin 'tarafsız devlet' idealinin yol açabileceği yıkıcı sonuçlara vurgu yapan ve egemen erkin bireyler üzerindeki şekillendirici rolünün güçlendirilmesi gerektiğini savunan bu düşünce, toplumsal düzenin devamının sağlanması adına, bireysel bilinç üzerinde sıkı bir kontrolü savunmaktadır. Söz konusu olan, liberalizmin bireyci anlayışının kaotik doğasına yönelik güçlü bir vurgudur. Bu bakımdan denebilir ki, yeni-muhafazakarlık, çağdaş liberalizmin, sağ siyaset anlayışıyla yapılmış bir eleştirisidir. Yeni-muhafazakarlığın karakteristik özelliklerini anlamak, aşırı sağın günümüz siyasetinde kazandığı içeriği ve düşünme biçimini de anlamak demektir.

Bir başka açıdan bakıldığında ise, yeni-muhafazakar düşünce, muhafazakar ideolojinin özünü alenen dışavurmak dışında bir şey ifade etmemektedir; zira o, muhafazakarlığın temel duruşlarını birebir paylaşmaktadır. Bu bakımdan da yeni-muhafazakarlık, muhafazakar aklın, olası fakat daha önce karşılaşılmaş açılımlarından birisi olarak görülebilir. Muhafazakar idealleri radikal bir tarzda savunuyor olması, muhafazakarlığın temel parametrelerinin yeni-muhafazakar düşüncede çok daha rahat görülebilmesine sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda yeni-muhafazakarlık, bireyi toplum karşısında ikincilleştiren ve modernitenin 'özneleşerek özgürleşme' idealinin karşısına 'edilginleşerek toplumsallaşma' alternatifini koyan muhafazakar ideolojinin temel parametrelerinin algılanmasını kolaylaştıran bir el feneri olarak değerlendirilebilir. Bu el fenerinin aydınlattığı yerlerde, 'var olanın değerine vurgu yapan zararsız bir ideoloji' olarak düşünülen muhafazakarlığın otoriter yanı, eşitsizlik üreten kapitalist düzen ile ilişkisi ve faşizm ile paylaştığı ortak noktalar görülmektedir.

Son söz olarak denebilir ki, muhafazakar ideolojinin yeni-muhafazakarlık üzerinden okunması, liberal ve sosyalist geleneklerin ortak olarak paylaştıkları modernist ideallerin yeniden hatırlanması ve var olan siyasal gerçekliğin, bu idealler bağlamında değerlendirilmesi noktasında kritik bir öneme sahiptir. Modern idealleri reyadsıyan bir düşüncenin ortaya çıkarabileceği sonuçların, modern aklın yarattığı facialardan aşağı kalır bir yanının olmaması, modern özgürleşme idealini terk etmek yerine, ona ulaşmanın makul yollarını aramamız gerektiği konusunda ikna edici olabilir.

KAYNAKÇA

- BAKER, Gerard. "Neo-Conspiracy Theories". *National Interest*. 78:130-135, 2004.
- BALAKRISHNAN, Gopal. *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London: Verso, 2000.
- BARRET, M. *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994.
- BELL, Daniel. *End of Ideology*. Glencole, IL: Free Press, 1960.
- BEZCİ, Bünyamin. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi / Modern Devletin Müdafaası*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- BLOOM, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1988.
- BOOT, Max. "Neocons". *Foreign Policy*. 140:20-28, 2004.
- BOTWINICK, Aryeh. "Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt". *Telos*, 132:46-63, 2005.
- BRENNAN, Geoffrey, Alan HAMLIN. "Analytic Conservatism". *British Journal of Political Science*. 34:675-691, 2004.
- BUMİN, Tülin. *Başkanın Bütün Filozofları*. İstanbul: Radikal Gazetesi, 04.05.2003.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. (ed. Conor Cruise O'Brien), Middlesex: Penguin Books, 1970.
- BUSH, George W.. (Demeç),
<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021007-8.html>,

07.02.2002.

BUSH, George W.. (Demeç),

www.whitehouse.gov/news/releases/2006/04/20060410-1.html,

22.05.2006.

CONQUEST, Robert. "Downloading Democracy", *National Interest*, 22.12.2004.

ÇAHA, Ömer. "Muhafazakâr Düşüncede Toplum". *Liberal Düşünce*, 34:15-23, Bahar 2004.

DAHL, Robert A.. "Poliarşi". *Demokrasi Poliarşi ve Demarşi*. (ed. Coşkun Can Aktan), Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.

DANNHAUSER, Werner J.. "Leo Strauss Becoming Naive Again". *American Scholar*, 44-4:636-642, 1975.

DEVEÇİ, Cem. "Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı". *Liberalizm, Devlet, Hegemonya - Türk Modernleşmesi Üzerine Kuramsal ve Tarihsel Yansımalar*. (der. E. Fuat Keyman), İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

DORRIEN, Gary. *Neoconservative Mind*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

DRURY, Shadia. "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss". *Political Theory* 13:3. s. 315-37, 1985.

DRURY, Shadia B. *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martin's press, 1999.

DUBIEL, Helmut. *Yeni Muhafazakarlık Nedir?*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

EAGLETON, Terry. *Ideology*. London: Verso, 1991.

ENGELS, Frederich. "F. Mehring'e Mektup". *Marksist Felsefe Kılavuzu*. (çev. Mesut Odman), İstanbul: NK Yayınları, 2004.

ERDOĞAN, Mustafa. "Muhafazakârlık: Ana Temalar". *Liberal Düşünce*, 34:5-9, Bahar 2004.

ERDOĞAN, Mustafa. *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*. Ankara: Orion Yayınevi, 2006.

GEHLEN, Arnold. *Man*. Columbia: Columbia University Press, 1988.

GIDDENS, Anthony. *Sağ ve Solun Ötesinde*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

GREEN, E. H. H.. *The Crisis of Conservatism: The Politics, Economics and Ideology of the Conservative Party*. London: Routledge, 1995.

GUNNELL, John G.. "Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss". *Political Theory* 13. s:339-364, 1985.

GÜNGÖRMEZ, Bengül. "Muhafazakâr Paradigma: "Dogma" ve "Önyargı"". *Muhafazakâr Düşünce Sayı:1*. s.11-30, Ankara: Orient Yayınları, 2004.

HAAG, Ernest Van Den. *The Desolation of Reality*. Lanham: The Claremont Institute, 1995.

HALPER, Stephen ve Jonathan CLARKE. *America Alone*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HARRIES, Owen. "Over and Out". *National Interest*, 64:5-8, 2001.

HARRIES, Owen. "Muhafazakarlığın Anlamı". *Liberal Düşünce*, 34:81-100, (çev. Metin Boşnak), Bahar 2004.

HARRIS, Marvin. *Yamyamlar ve Krallar - Kültürlerin Kökenleri*. (çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

HARRISON, Lawrence E.. "The Culture Club". *National Interest*. 17.03.2006.

- HELD, David. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- HENDRICKSON, David C., Robert W. TUCKER. "The Freedom Crusade".
National Interest. 06.09.2005.
- HEYWOOD, Andrew. *Siyaset*. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- HIRSCHMANN, Albert O.. *Gericiliğin Retoriği*. (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: İletişim Yayınevi, 1994.
- HOBBSAWM, Eric J.. *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*. (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995."
- HONDERCICH, Ted. *Conservatism*. Boulder: Westview Press, 1991.
- JACKSON, Peter Michael. *Leo Strauss's Teaching: A Study of "Thoughts on Machiavelli"*, Doktora Tezi, Georgetown University, 1985.
- KAGAN, Robert. *A Thoughter War For US is One of Legitimacy*. New York: New York Times, 24.01.2004.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent. *Muhafazakarlık Tartışması*. İstanbul: Radikal Gazetesi, 15.10.2003.
- KRAUTHAMMER, Charles. "Universal Dominion: Toward a Unipolar World".
National Interest, s.47, Winter 1989-1990.
- KRISTOL, Irving. *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*. New York: Free Press, 1991.
- KRISTOL, Irving. "The Neoconservative Persuasion", *Weekly Standart*, 8-47, 25.08.2003.
- LENZNER, Steven Jay. *Leo Strauss and the Problem of Freedom of Thought: The Rediscovery of the Philosophic Arts of Reading and Writing*. Doktora Tezi, Harvard University, 2002.

- LOBE, Jim. *Strong Must Rule the Weak, said Neo-Cons' Muse*.
http://www.truthout.org/docs_03/050903I.shtml, 28.06.2005.
- MACHIAVELLI, Niccolo. *Prens*. (çev. Rekin Teksoy), İstanbul: Oğlak Yayınları, 1999.
- MACKENZIE, Iain and Robert ECCLESHALL, Alan FINDLAYSON, Vincent GEOGHEGAN, Muya LLOYD, Rick WILFORD, Michael KENNY. *Political Ideologies: An Introduction*. London: Routledge, 2001.
- MANSFIELD, Edward D., Jack SNYDER. "Prone to Violence". *National Interest*, 22.12.2005.
- MILLER, David, Janet COLEMAN, William CONNOLLY, Alan RYAN. *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I*. (çev. Bülent Peker, Nevzat Kıracı), Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995.
- MILLS, C. Wright. *The Power Elite*. London: Oxford University Press, 1956.
- MINOUGE, K.. "Conservatism". *The Eyncyclopedia of Philosophy*, (ed. P. Edwads), New York: Macmillan, 1967.
- MOUFFE, Chantal. *Demokratik Paradoks*. (çev. A. Cevdet Aşkın), Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- NORTON, Anne. *Leo Strauss and The Politics of American Empire*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- OAKESHOTT, Michael. "Muhafazakâr Olmak Üzerine". *Muhafazakâr Düşünce Sayı:1*. s.57-78, Ankara: Orient Yayınları, 2004.
- OJAKANGAS, Mika. "Carl Schmitt's Real Enemy: The Citizen of the Non-exclusive Democratic Community?". *The European Legacy*. 8-4:411-424, 2003.
- ONUR INCE, Hilal. "Carl Schmitt'in Siyaset Anlayışının 11 Eylül Sonrası ABD Güvenlik Politikasına Yansımaları". *Türkiye Günlüğü*. 79:80-98, 2004.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. "Muhafazakarlık Soruşturması [Mülakat]". *Muhafazakâr Düşünce*. 1:135-141, Ankara: Orient Yayınları, 2004.

- ÖZBUDUN, Sibel ve Balkı ŞAFAK. *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2005.
- ÖZİPEK, Bekir Berat. *Muhafazakarlık*. Doktora tezi, Ankara Ü. Siyasal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Ömür Sezgin, 2000.
- ÖZİPEK, Bekir Berat. "Muhafazakâr Siyasetin Temelleri". *Liberal Düşünce*, 34:11-14, Bahar 2004.
- PERLE, Richard. "The US Must Strike at Saddam Huseyin". *American Enterprise Institute for Public Policy Research*, 03.12.2001.
- PLATON. *Diyaloglar 1*. (çev. Sabahattin Eyüboğlu, Teoman Aktürel, Melih Cevdet Anday, Adnan Cemgil), Ankara: Remzi Kitabevi, 1996.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. (çev. Vedat Günyol), İstanbul: Çan Yayınları, 1965.
- RUSSELL, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi - Ortaçağ*, İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- RYN, Claes G.. "Leo Strauss and History: Philosopher as Conspirator". *Humanitas*, 18:31-58, 2005.
- SANCAR ÜŞÜR, Serpil. *İdeolojinin Serüveni*. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.
- SCHMIDT, Manfred G.. *Demokrasi Kuramlarına Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. (çev. George Schwab), New Brunswick NJ: Rutgers University Press, 1976.
- SCHMITT, Carl. *The Idea of Representation*. Washington D.C.: Plutarch Press, 1988.
- SCHMITT, Carl. *Siyasi İlahiyat*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

SCHUMPETER, Joseph A.. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Routledge, 1976.

SCRUTON, Roger. *The Meaning of Conservatism*. London: Palgrave, 2001.

SMITH, Gregory Bruce. "Who was Leo Strauss?". *American Scholar*. 66-1:95-105, 1997.

SMITH, Gregory Bruce. "On a Possible Epicurean Garden for Philosophy: Philosophy and the City in the Thought of Leo Strauss". *Political Science Reviewer*. 34:143-188, 2005.

STRAUSS, Leo. *Liberalism, Ancient and Modern*. New York: Basic Books, 1968.

STRAUSS, Leo. "Comments on Carl Schmitt's Der Begriff Des Politischen". *The Concept of the Political*. (çev. George Schwab), s.81-105, New Brunswick NJ: Rutgers University Press, 1976.

STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

ŞENEL, Alâeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2001.

TARCOW, Nathan ve Thomas L. PANGLE. "Leo Strauss and the History of Political Philosophy". *History of Political Philosophy*. (ed. Leo Strauss ve Joseph Cropsey), Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

TURNER, Jonathan H.. *The Structure Sociological Theory*. Belmont CA: Thomson WadsWorth, 2003.

VINCENT, Andrew. *Modern political ideologies*. Oxford: Blackwell, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Liberalizmden Sonra*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

WOLFOWITZ, Paul. *News Briefing*.

http://www.defenselink.mil/transcripts/2001/t09132001_t0913dsd.html.

13.09.2001.

YANARDAĞ, Merdan (ed.), Barış TERKOĞLU, Alzade GÜLDAĞ, Ramazan GÜLTEN, Vural BALIK ve Ulaş MEYDAN. *Yeni Muhafazakârlar (Neo-Cons)*. İstanbul: Chivi Yazıları Yayınevi, 2004.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Doğancan ÖZsel
Doğum Yeri ve Tarihi : İzmir 30.11.1981

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Siy. Ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri : -

İş Deneyimi

Stajlar : -
Projeler : -
Çalıştığı Kurumlar : Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü - Araştırma Görevlisi

İletişim

E-posta Adresi : dogancan_ozsel@yahoo.com

Tarih : 12.07.2006