



**HUME VE TOCQUEVILLE ÜZERİNDEN LİBERAL-
MUHAFAZAKÂR ZİHNİYETİ İNCELEMEK**

(Yüksek Lisans Tezi)

Soner KAVUNCUOĞLU

Kütahya - 2016

T.C.
DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**HUME VE TOCQUEVILLE ÜZERİNDEN LİBERAL-
MUHAFAZAKÂR ZİHNİYETİ İNCELEMEK**

Danışman:
Doç. Dr. Hayrettin ÖZLER

Hazırlayan:
Soner KAVUNCUOĞLU

Kütahya – 2016

Kabul ve Onay

Soner KAVUNCUOĞLU'nun hazırladığı “Hume ve Tocqueville Üzerinden Liberal-Muhafazakâr Zihniyeti İncelemek” başlıklı yüksek lisans tez çalışması, jüri tarafından lisansüstü yönetmeliğinin ilgili maddelerine göre değerlendirilip oybirliği ile kabul edilmiştir.

.../...../2016

Tez Jürisi	İmza	
	Kabul	Red
Doç. Dr. Hayrettin ÖZLER (Danışman)		
Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ		
Yrd. Doç. Dr. Ebru Deniz OZAN		

Doç. Dr. Niyazi KURNAZ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Yemin Metni

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum ‘‘Hume ve Tocqueville Üzerinden Liberal-Muhafazakâr Zihniyeti İncelemek’’ adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım kaynakların kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2016

Soner KAVUNCUOĞLU

Özgeçmiş

Soner Kavuncuoğlu, 1992 yılında Samsun'un Çarşamba ilçesinde doğmuştur. İlköğrenimini Tokat'ın Turhal ilçesi Şeker İlköğretim Okulu'nda, lise eğitimini Turhal Sami Baklacı Anadolu Lisesi'nde tamamlamıştır.

2010 yılında Dumlupınar Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nü kazanmış, 2014 yılında lisans eğitimini tamamlamış, 2014 yılında Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı'nda tezli yüksek lisansa başlamıştır.

1-Ulusal / Uluslararası Dergilerde Yayımlanmış Makaleler:

Feyzullah Ünal, Soner Kavuncuoğlu, **Prens Sabahattin ve Adem-i Merkeziyetçilik Anlayışı**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 45, Temmuz 2015, 118-129.

2-Katıldığı Kongreler/Sempozyumlar ve Sunduğu Bildiriler:

2015 yılında Aksaray Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı 8-9-10 Ekim tarihinde düzenlenen I. Türk-İslâm Siyasi Düşünce Kongresi'nde **Türk-İslâm Tasavvurunda Adalet Düşüncesi ve Siyasetnamelere Yansımaları** adlı bildiri ve sunumu.

2015 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı XIII. Siyasi İlimler Türk Derneği Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nde **Anarşizm'den Post-Anarşizm'e: Siyasal Tahayyülün Geleceği** adlı bildiri ve sunumu.

3-Mansiyon Ödülleri:

Liberal Düşünce Topluluğu tarafından 2014 yılında düzenlenen **Liberal Demokrasi ve Serbest Ticaretin Barışa Etkisi** konulu yazı yarışmasında mansiyon ödülüne layık görülmüştür.

Liberal Düşünce Topluluğu tarafından 2013 yılında düzenlenen **Özgür Bir Toplumda Fakirlik Sorunu Nasıl Azaltılır? Zenginlik Nasıl Artırılır?** konulu yazı yarışmasında mansiyon ödülüne layık görülmüştür.

ÖZET

HUME VE TOCQUEVILLE ÜZERİNDEN LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYETİ İNCELEMEK

KAVUNCUOĞLU, Soner

Yüksek Lisans Tezi, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hayrettin ÖZLER

Ekim, 2016, 145 sayfa

Düşünce biçimleri arasında yapılan katı ayrımlar total ve kategorik bir aynılık ima eder, yani bir ideolojiyi ve ardından o ideolojiyi temsil eden düşünürü tanımlar. Fakat tek tip bir kategorileştirme ve tanımlama olarak ideolojiler yapay ve sınırlandırıcı ayrımlara dayanırlar. Bu tezde felsefe yapan bir düşünürün belli bir ideolojik kategoriye kapatılamayacağı çünkü bu ideolojinin söz konusu filozofun sadece kısmi bir yanı olup tözsel yanı olmadığı görüşünü temel alarak liberal-muhafazakâr düşünce Hume ve Tocqueville üzerinden okunmaktadır. Diğer bir deyişle filozof felsefe yapan kişidir bir ideolog değildir, bir ideolog ile bir filozof arasında kapatılamaz bir boşluk vardır.

Liberal-Muhafazakâr düşünceyi ele alan bu çalışma, liberal-muhafazakâr düşüncenin bir ideoloji olarak okunmasından daha fazla bir zihniyet olarak okunmasını hedeflemektedir. Bundan dolayı, liberal-muhafazakâr zihniyeti tahayyül etmeye çalışmak, her şeyden evvel katı ayrımlara dayalı ideolojik formasyonun sınırlarının ötesinde bir yorumu vurgulamaktadır.

Liberal-Muhafazakâr zihniyetin değerlendirilmesinde ele alınacak olan iki düşünür David Hume(1711-1776) ve Alexis de Tocqueville (1805-1859)'dir. Hume ve Tocqueville'in düşüncelerinde, liberal-muhafazakâr zihniyetin siyasal boyutları ve düşüncelerinin felsefi yanları ele alınarak, bir liberal veya muhafazakâr ideolojinin bu kalıpları neden kapsayamadığı anlatılmaya çalışılmıştır.

Ayrıca liberal-muhafazakâr zihniyet, ekonomi ve piyasa ilişkileri özellikle devlet müdahalesi bağlamında ele alınmıştır. Bu tartışmaların sonunda liberal-muhafazakâr zihniyetin siyasal içeriği ile ekonomik içeriğinin bir birleşimi ortaya konulmuştur. Bu tartışma çerçevesinde ekonomik ve siyasi düşüncenin birleşim imkânı değerlendirilmiştir.

Liberal-Muhafazakâr zihniyetin siyasal ve ekonomik tahayyülü, gerek liberalizmin gerek muhafazakâr ideolojinin sunî ve dayatmacı sınırlarının ötesinde bir uzlaşımsal zihniyet formu olarak düşünülebilir. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet, düşünmenin sahip olduğu genişliği ve derinliğin hakkını verme çabasının bir ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Liberal-Muhafazakâr Zihniyet, Dolayımsal, Hume, Tocqueville, İdeoloji, Siyaset ve Piyasa

ABSTRACT**TREATING LIBERAL-CONSERVATIVE THOUGHT THROUGH HUME AND
TOCQUEVILLE****KAVUNCUOĞLU, Soner****Master Thesis, Department of Public Administration****Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hayrettin ÖZLER****October, 2016, 145 pages**

The rigid distinctions made between the forms of thought imply a totalistic-categorical uniformity that is an ideology, which defines a thinker as the representative of that thought. However ideologies as a uniform categorisation and definition depend on artificial and limiting distinctions. In this thesis we hold the position that a thinker who philosophizes cannot be enclosed to an ideological category which is a particular aspect not substantive aspect of that philosopher and then we read liberal-conservative thought through Hume and Tocqueville. In other words a philosopher is a person who philosophies not an ideologue, there is an unbridgeable gap between an ideologue and a philosopher.

In dealing with liberal-conservative thought this study read it as a mindset or a mentality rather than as an ideology. Therefore as an attempt to apprehend liberal-conservative mindset requires in the first place an interpretation which goes beyond ideological formations based on rigid and synthetic boundaries.

In an aim to reconsider liberal-conservative mind, David Hume (1711-1776) and Alexis de Tocqueville (1805-1859) are two chosen thinkers. In their writings and thoughts, this thesis tries to grab political and philosophical dimensions and patterns of liberal-conservative mind while making clear why they cannot be encompassed by liberal either/or conservative ideology.

In addition, liberal-conservative mind is studied within the concept of economic and market relations in regard with state intervention. At the end of thesis' discussions a synthesis of the political and economic contents of liberal-conservative mind is introduced. Around this discussion, a possibility of converging economic and political thought is assessed.

Beyond liberal and/or conservative ideologies' synthetic and imposing limits, liberal-conservative mind's political and economic imagination can be apprehended as a consensual and conventional mind-set. In this sense, liberal-conservative mind is an effort to acknowledge the depth and width of thinking itself.

Keywords: Liberal-Conservative Mind, Mediation, Hume, Tocqueville, Ideology, Politics and Market.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYET: ÇATIŞKILAR VE DOLAYIMSALLIK DÜŞÜNCEİ

1.1. AKIL ÜZERİNE.....	11
1.1.1. Aydınlanma Düşüncesi ve Akıl Tutumu	11
1.1.2. David Hume (1711-1776) ve Liberal-Muhafazakâr Akıl Üzerine	22
1.1.3. Liberal-Muhafazakâr Akıl Ne Olabilir?	28
1.2. ÜÇ ÇATIŞKI VE LİBERAL-MUHAFAZAKÂR DOLAYIMSALLIK DÜŞÜNCEİ.....	31
1.2.1. Değişim-Düzen Çatışkısı Yerine Dolayımsal Değişim-Düzen Anlayışı	31
1.2.2. Devlet-Sivil Toplum Çatışkısı ve Dolayımsallık Tahayyülü.....	38
1.2.3. Dolayımsallık Olarak Kendiliğinden Doğan Düzen-Müdahale Anlayışı	45

İKİNCİ BÖLÜM

DAVİD HUME (1711-1776) VE DEVRİM-ÖNCESİ LİBERAL-MUHAFAZAKÂR BİR ZİHNİYET İMKÂNI

2.1. HUME VE İNSAN DOĞASI ANLAYIŞI	60
2.2. HUME'ÜN TOPLUMSAL VE SİYASAL DÜZEN ANLAYIŞI.....	69
2.3. DEVRİM-ÖNCESİ LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYETE BİR TEŞEBBÜS	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEXİS DE TOCQUEVILLE (1805 – 1859) VE DEVRİM-SONRASI LİBERAL-MUHAFAZAKÂR BİR ZİHNİYET İMKÂNI

3.1. LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYET VE ALEXİS DE TOCQUEVILLE (1805-1859)	93
3.1.1. Amerika'da Demokrasi ve Demokratik Rejimin Dinamikleri.....	95
3.1.2. Demokratik Bir Rejimin İmkân Koşulları ve Olası Tehlikeleri	105
3.1.2.1. Demokrasinin Olası Tehlikeleri	106
3.1.2.1.1. Egoizm ve Bireycilik	106
3.1.2.1.2. Çoğunluğun Tiranlığı.....	108

3.1.2.1.3. Merkezîyetçilik	110
3.1.2.2. Demokrasinin İmkân Koşulları	114
3.1.2.2.1. Örgütlenme Özgürlüğü	116
3.1.2.2.2. Basın Özgürlüğü	120
3.1.3. Din ve Özgürlük.....	122
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	133
KAYNAKÇA	138
DİZİN	145





TEZ METNİ

GİRİŞ

Her soru, kendisine cevap verilir verilmez bir sandığın içinde saklanan bir eşyaya benzetilebilir. Bu eşya iki veçheye sahiptir: Birincisi, eşya sandığa koyulduktan sonra orada unutulur, bir daha hiç hatıra ve hayale gelmez. İkincisi, eşya sandığa koyulduktan sonra bir hazine misali herhangi bir zamanda ortaya çıkartılır ve değerlendirilir. Bir soru tıpkı bu eşya gibi kendisine cevap verildiği anda bir sandığın içine tıklır ve daha sonra belki hiç hatıra ve hayale gelmeyecek bir şekilde ortadan kaybolur. Diğer bir yandan da soru, sandığın içinde saklanır ve herhangi bir zamanda bir tarihsel dilimde hazine misali ortaya çıkartılır. İşte bu şekilde ele alındığında liberal-muhafazakâr siyasal düşünce, soruya cevap vermek için ortaya çıkan bir tahayyül değil, mümkün olan soruların tekrar ve farklı tarihsel ve fiziksel koşullarda tasavvur etmeye çabalayan bir hazine arayışının ürünüdür

Çalışmanın amacı, liberal-muhafazakâr siyasal düşünce olarak tahayyül edilen bir bakış açısının olabirliğini sorgulamaktır. Bu çalışmada, 'liberal-muhafazakâr siyasal düşünce' tasavvuruna karşılık gelen anlatım, liberal ve muhafazakâr zihniyet ile liberal ve muhafazakâr ideolojinin kararsız birlikteliği ifade olarak ele alınabilir. Liberal-Muhafazakâr siyasal düşünce, bir yandan zihniyet olarak, liberal ve muhafazakâr ideolojinin sorulara kesin cevap vermesinden azade, tarihsel koşullar ve zaman/mekân ilişkisi çerçevesinde soruların yeniden gündeme getirilerek değerlendirilme imkânının bir mazmunu olabilir. Diğer yandan, liberal ve muhafazakâr ideolojinin üzerinde durduğu ana temaların ve çalışma konularının liberal-muhafazakâr siyasal düşünce tarafından ele alınması, yeni bir tasavvur geliştirme imkânı sağlayabilir. Yeni tasavvur, ideolojilerin üzerinde sıklıkla durduğu köşetaşlarının günün şartlarına ve tarihsel döneme göre tekrar ele alınarak hazineyi yani birikimi yeni yöntemlerle açıklama girişiminin bir parçası olabilir.

Bir tahayyül olarak liberal-muhafazakâr siyasal düşünceyi ele almak, liberalizmi ve muhafazakâr ideolojiyi bir noktada birleştirmekten ibaret sayılamamaktadır. İdeolojinin ve zihniyetin kararsız birlikteliği ifadesi, tek başına liberal ideolojinin veya muhafazakâr ideolojinin tezin çalışma konusu olan liberal-muhafazakâr siyasal düşünceyi

açıklama noktasında sınırlılıklar olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan, liberal ve muhafazakâr bir zihniyetin daimi olarak ideolojik bir temanın yanında bulunması gerekmektedir. Ayrıca ideolojik perspektifin sınırlılıkları çalışmanın birinci bölümünde ifade edilerek, tezde asıl olarak bir ‘zihniyet’ olarak liberal-muhafazakâr düşüncüyü vurgulamak daha ağır basmaktadır. Böylece, ideoloji bağlamının dışında liberal veya muhafazakâr bir tavrın olması muhtemel duruma gelmektedir. Bu açıdan, ‘ideoloji’ ve ‘zihniyet’ in tez içinde yer ettiği konuma bakmak faydalı olabilir.

İdeolojiler, bir yandan insanların kendine özgü karakteristik öğelerini bireysel benliklerini bir üst-kimliklendirme aracılığıyla örterken diğer yandan üst-kimlikler olarak ideolojiler birbiriyle ayrıldığı ölçüde insanları birbirinden ayırmaktadır. İnsanlar birbirleriyle karakteristik ve görelî(izafî) öğeler bağlamında değil ideolojilerin kurduğu yapay ve genel öğelerin birbirinden ayrılmasıyla birlikte ayrılmaktadır. İdeolojiler, ortaya çıkmaları için genellikle harekete geçirecek bir köken fikrine, başlangıç noktasına ihtiyaç duymaktadırlar. İdeolojilerin yola çıkmasında etkili olan köken fikri genellikle tekçi bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı, ideolojiler tekçi-köken veya başlangıç noktasına bağlılık açısından, katı bir dogmatizm tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirler.

Dogmatizm tehlikesi, ideolojileri mutlak hale getirebildiği gibi tarihsel ve siyasal verilerde belirgin değişimler meydana geldiğinde ideolojilerin revizyonunu gerektirebilir. Bu açıdan, ideolojiler her çağda farklı farklı figüranlar altında temsil edilmektedirler. Günümüzde liberal, muhafazakâr, komünist, faşist, anarşist ve diğer ideolojiler denildiği zaman, insanın aklına gelen ilk soru hangi liberal, hangi muhafazakâr gibi sorulardır. Bunun en önemli sebebi, ideolojik formun içerisinde barındırdığı katı dogmatizm ve köken fikridir.

İdeolojinin oluşmasında gerekli koşul olarak görülen dogmatizm ve köken fikri, ideolojileri yapay, gerçeklik barındırmayan bir bakış açısından konumlandırmaya sebebiyet vermiştir. Çünkü somut ve tarihsel koşullar dikkate alınarak değil, soyut ve genel bir zihinsel tema tarafından oluşturulmuş bir gerçeklik olarak ideolojiler mevcuttur. Bir düşünür veya yazar tarafından dile getirilen görüşler herhangi bir ideolojik içeriğe sahip olmayabilir. Fakat ideolojiler yazar ve düşünürün fikirlerine nüfuz ederek, yazarın

veya düşünürün fikrini benzerlikler bularak kendi ideolojisi içinde değerlendirme temayülüne sahiptir. Bu şekilde bir mantık yürütmeyeyle düşünürlerin yaşadığı yüzyıla, fikirleri savunduğu temele bakılmaksızın tüm düşünürler kendisinden önce veya sonra fark etmeksizin bir ideolojiye mensup olmak zorundaymışçasına ideolojik bir fragmana hapsedilirler. Bu açıdan, ideoloji sahasının dışında hiçbir düşünür kalmayana kadar tüm fikirler, düşünceler, düşünce yöntemleri ideolojiler tarafından fethedilme riski mevcuttur. Bu durum ise, ideolojilerin yapay gerçekliğinin düşünce ve fikrî zemin üzerindeki ikinci önemli tehlikesidir.

İdeolojilerin doğrudan veya dolaylı olarak sebep oldukları yapay bağlamlar ve üst-kimliklendirmeler karşısında, bu araştırmada *zihniyet* kavramının kullanılması özel olarak tercih edilmiştir. Zihniyet kavramı, belirli bir konu hakkında bilginin tekil bir kökene bağlanmasına karşı şüpheli bir ifade biçimidir. Bu şüpheli ifade, zihniyetin tarihsel ve somut koşullara göre her zaman diliminde değişiklik gösterebileceğini ve bu değişikliklerin gerçekleşmesi için bir revizyona gerek duyulmamasından kaynaklanmaktadır. Zihniyet bir bütün olarak ele alınabilen bir gerçekliğe sahip değildir. İdeolojiler, tümel ve kapsayıcı bir bütün olarak inşa edildiği için, kendisini tümel ve kapsayıcı olan diğer ideolojilerden ayırarak mevcudiyet kazanır. Fakat zihniyet içerisinde, her türlü düşünce biçiminden görelî olarak yan yana ve bitişik olarak bulunabilir.

Zihniyet, tikel ve görelî öğeleri temsil ederek daha özgür bir düşünmenin temelini ortaya koyarlar. Bir örnek vermek gerekirse; liberal ideolojinin kendi içerisinde birçok farklı çeşidi olmasıyla birlikte temelde belirgin özellikleri vardır ve bu özellikler liberal ideolojiyi tanımlayan özelliklerdir. Yine Marksizm'in dayandığı kendine özgü bir takım argümanları vardır. Bu argümanlar Marksizm'i bir ideoloji olarak kuran özelliklerdir. İdeolojileri kuran nev'i şahsına münhasır özellikler aynı zamanda ideolojileri birbirinden ayıran özelliklerdir.

Bir zihniyet içerisinde ise tümel ve kapsayıcı bir nev'i şahsına münhasır özellikler bütününden bahsetmek mümkün görülmemektedir. Çünkü zihniyet kendi içerisinde düşünce biçimlerinin her türlü şeklini farklı biçim, şekil, derece ve ölçülerde

barındırabilir. Bu farklı düşünce biçimlerini her biri yan yana ve bitişik bir şekilde olabilir. Örneğin, bir insan teorik olarak Marksist bir düşünce benimseyebilirken, pratik yaşamında tamamıyla liberal veya muhafazakâr bir özelliğe sahip olabilir. Eğer böyle bir durum ideolojik formasyonların sınırları dâhilinde ele alınmış olsaydı, o zaman bu durum inandığı ve yaşadığı koşullar arasında farklılık bulunan kişiyi sahtekâr veya hilekâr olarak nitelendirmeye sebebiyet verebilirdi. Fakat zihniyet içerisinde, ideolojik yargılamalardan azade, bir imkân olarak fikir anlayışı mevcuttur.

Bu ihtimaller çoğaltılabilir. Burada önemli olan, zihniyetin içeriğinin, ideolojiden daha çeşitli ve uzamlı olduğudur. Zihniyet bakış açısından, bir insan, aynı zaman dilimi ve ruh hali içerisinde farklı farklı fikirleri temsil vaziyetinde olabilir. Bu açıdan, ideolojinin katı ve dogmatik katılığı ile köken fikri tuzağına düşülmeden fikirler ayrık olarak ve kimlik biçilmeksizin savunulur hale gelebilir. Zihniyet, içerisinde birçok farklı kimliği belirli derece ve ölçülerde barındırabilir. Fakat bu fikirler insanları yapay ve soyut bir şekilde birbirinden ayırmaz. Hatta tam aksine, zihniyet içerisinde birçok farklı fikrî içerik bulunduğundan insanları birleştirmek için bir aracı olabilir.

Zihniyetin, ideolojiden önemli diğer bir ayrımı da, düşünürlerin ele aldığı fikirlerin belirli bir dönem, olay, mekânla sınırlandırılmamış olmasıdır. Düşünce ve anlayış biçimleri olarak zihniyet geniş bir çeşitlilik içerisinde kendisini sunmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, ideolojiler yukarıda bahsedildiği üzere belirli bir köken fikrine dayanmaktadırlar. Bu köken fikri, ideolojileri sarıp sarmalayan ve kısıtlayan bir kapsam içinde varlık bulmalarına sebebiyet verebilir. Zamanın ve şartların değişimi ideolojiler içerisinde çok önemli revizyonlara sebebiyet vererek farklı adlar altında yeniden şekillenmelerine yol açmaktadır.

Zihniyet, ideolojiler gibi tekil ve katı bir köken fikri üzerinde işlemezler. Zihniyetler, bir tavır ve duruştur. Dolayısıyla, zihniyet sun'î ve soyut bir gerçeklik üzerine kendisini kurmadığından dolayı içine alabileceği fikri kombinasyonların sayısı çok fazladır. Bu fikrî kombinasyonlar tek bir isim potasında eritilmeden farklılıkları korunarak zihniyet içerisinde ifade edilme imkânına sahiptir. Örnek olarak, Faşizm bir ideoloji olarak yirminci yüzyılın bir ürünüdür. Bir ideoloji olarak Faşizm belirli olaylarla,

belirli kişilerle bağdaştırılarak gerçekliğini kurmuştur. Fakat faşist bir zihniyet yirminci yüzyıldan önce olabileceği gibi, hatta liberal veya muhafazakâr zihniyetlerin içerisinde de varlık bulabilir.

Bu açıdan, zihniyetin en temel özelliği, her tür kimliklendirme ve adlandırmanın kırılabilirliğinin sınırlarında yer almasıdır. Bu özellik, düşünceyi ve düşünüş biçimini ideolojik formasyondan ayrı bir tavır ve duruş olarak ele almayı desteklemektedir. Bir tavır ve duruş olarak zihniyet, belirli bir tümel ve kapsayıcı bütünlüklerin içerisinde eritilemeyecek ölçüde farklı farklı düşünce içerikleri barındırabilirler. Zihniyet, hiçbir düşüncenin tamamıyla ele geçiremediği bir oluş süreci olarak, farklı düşüncelerin içerisinde farklı biçimlerde yer aldığı bir saha olarak ele alınmalıdır.

Liberal-Muhafazakâr siyasal düşünce ne hipotetik kurgusu yapılmış bir ideoloji olarak ne de ideoloji bağlamından tam anlamıyla bağımsız bir zihniyet olarak ele alınabilir. Liberal-muhafazakâr siyasal düşünce bir duruş veya tavır ifade etmektedir. Bu duruş ve tavır, liberal ve muhafazakâr ideolojinin oluşturamayacağı kadar geniş bir fikrî yelpazeye sahiptir. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr siyasal düşünce, liberal ve muhafazakâr ideolojinin kalkış noktalarından hareket etmemekle birlikte aynı temel üzerine de kurulamaz. Ancak liberal ve muhafazakâr ideolojinin bağlamlarından tamamıyla soyutlanmış bir zihniyet olarak da ele alınamaz.

Liberalizm ve muhafazakârlık kendilerini sürekli olarak revize etmelerine rağmen varlık koşulları belirli soyut ve temel varsayımlara dayandığından dolayı ideolojinin fikrî sığılğından kurtulamamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, liberal-muhafazakâr siyasal düşünce, içerisinde liberalizmin veya muhafazakârlığın savunduğu veya eleştirdiği bağlamları barındırabilir. Liberal-muhafazakâr siyasal düşüncenin barındırdığı bahsi geçen noktaların farkı, liberalizmin, muhafazakârlığın veya liberal-muhafazakâr ideolojinin dayandığı temele dayanmamasıdır. Dolayısıyla liberal-muhafazakâr siyasal düşünce içerisinde ideolojik temelden hareketle değil, bir tavır ve duruş olarak liberalizm ve muhafazakârlık açısından tartışmalar sürdürülmektedir.

Çalışmada liberal-muhafazakâr siyasal düşünce iki düşünür açısından, David Hume (1711- 1776) ve Alexis de Tocqueville (1805- 1859), incelenmiştir. Bu seçimin temel amacı, Hume'ün ve Tocquville'in üzerine yapılan değerlendirilmelerde ikisinin de ideoloji bağlanmalara çok kolay teslim edildiği görülmektedir. Hume literatürün çoğunda liberal ideolog veya bir kısmında da muhafazakâr bir ideolog olarak değerlendirilirken, Tocqueville genel kabul görmüş şekliyle liberal bir ideolog olarak ele alınmaktadır. Çalışmada Hume'ün ve Tocqueville'in liberal veya muhafazakâr bir ideolog olmadığı fakat bir zihniyet olarak her iki zihniyetin tarihsel ve toplumsal şartlarına yakın görüşler beslediği noktalar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Hume'ün ve Tocqueville'in liberal-muhafazakâr zihniyetle ele alınma imkânını sorgulamak açısından, iki düşünür ele alınmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde liberal-muhafazakâr zihniyetin çatışmaları ve liberal-muhafazakâr dolayımsallık tahayyülü incelenmektedir. Çatışmalar ifadesi, liberal ideolojinin ve muhafazakâr ideolojinin birbiriyle uyumlu görünmeyen unsurlarını liberal-muhafazakâr bir zihniyet içinde değerlendirilme şeklini esas almaktadır. Bu noktada, ilk olarak 'akıl tutumu' bölümüne yer verilmektedir. Bunun sebebi, liberal ideoloji ile muhafazakâr ideolojini akıl tutumuna yaklaşımı birbirinden oldukça farklı düzlemlerdir. Bu farklı düzlemde yer alma noktasında önemli bir dönem olan, Aydınlanma Çağı ele alınmaktadır. Aydınlanma Çağı'na giden yol ve Aydınlanma Çağı'na değinildikten sonra, liberal-muhafazakâr bir tahayyül imkânı değerlendirilmektedir. Bu çelişkiye dair liberal ve muhafazakâr ideolojinin birbirinden farklılaştığı noktaların, liberal-muhafazakâr zihniyet içinde ele alınma biçimleri incelenmektedir.

İlk bölümün diğer bir konusu, değişim-düzen, devlet-sivil toplum, kendiliğinden doğan düzen anlayışıyla serbest piyasa-devlet müdahalesi çatışmaları incelenmektedir. Bu noktada, liberal ideolojinin ve muhafazakâr ideolojinin çatışmaları ile liberal-muhafazakârlık dolayımsallık düşüncesi karşılaştırılarak incelenmektedir. Bu noktada, dolayımsal tahayyülün devlet-sivil toplum dikotomisine yaklaşımı, piyasa-devlet müdahalesi dikotomisine yaklaşımı ele alınarak, liberal-muhafazakâr bir zihniyetin liberal

ve muhafazakâr çatışkılara yaklaşımı, dolayımsallık tahayyülü çerçevesinde ele alınmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde David Hume (1711 – 1776) ve Liberal-Muhafazakâr bir zihniyetin imkânı incelenmektedir. Hume’ün liberal-muhafazakâr zihniyetle ilişkisinin özelliklerinden bir tanesi Fransız Devrimi’nin öncesinde liberal-muhafazakâr bir zihniyetin değerlendirme imkânını sunmasındadır. Bundan dolayı ‘Devrim-Öncesi Liberal-Muhafazakâr Bir Zihniyet’ noktasında Hume’ün fikirleri ele alınmaktadır. Hume’ü liberalizmin, muhafazakârlığın veya liberal-muhafazakârlığın ideoloğu olarak ele almak yerine liberal-muhafazakâr siyasal düşüncenin imkânı olabilecek bir düşünür olarak ele almak daha ihtiyatlı bir tercih olur.

Hume’ü liberal-muhafazakâr siyasal düşünce olarak hipotezleri sunulan fikre yakınlık gösteren düşünür olarak ele alırken, liberal ve muhafazakâr ideolojinin belirgin unsurları Hume’ün düşüncesinde görülebilir fakat Hume liberalizme de muhafazakârlığa da indirgenemez. Bunun bir sebebi, Hume’ün yaşadığı çağda sistematik bir liberalizm veya muhafazakâr ideoloji yerine liberal ve muhafazakâr bir siyasi düşüncenin varlığından söz edilebilir. Çünkü ideolojiler devrim sonrasında –on dokuzuncu yüzyılda– yaygınlık kazanarak taraftar bulacaktır. Böylece, Hume’ün siyasal düşüncesini devrim-öncesi bir liberal-muhafazakâr zihniyetle ilişkilendirilmektedir.

Çalışmada Hume’ün liberal-muhafazakâr siyasal düşünceye yakınlık göstermesi muhtemel bir düşünür olarak nitelerken, aynı zamanda Hume’ün liberal veya muhafazakâr ideolojiye sahip olarak nitelendiren yaklaşımlar karşılaştırarak, neden liberal veya muhafazakâr ideoloji tarafından tam anlamıyla açıklanamayacağı ifade edilecektir. Hume’ün liberal-muhafazakâr siyasal düşüncesinin, düşüncelerdeki temsili bir arada oluş halini ifade etmektedir. Bu arada oluş hali, Hume’ü çalışanların liberal veya muhafazakâr olarak Hume’ü nitelendirmelerinde ortaya çıkan ideolojik uyumsuzlukları, liberal-muhafazakâr siyasal düşüncenin geniş yelpazesinde aşmayı desteklemektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, ‘Devrim-Sonrası’ liberal-muhafazakâr siyasal düşünceye yakınlık göstermesi muhtemel düşünürlerden biri olarak Alexis de Tocqueville (1805-1859) incelenmektedir. 1789 Fransız Devrimi’nden sonra yaşanan toplumsal ve siyasal değişimler zamanında yaşayan Tocqueville için en önemli meselelerden birisi eski düzenin yıkılmasıyla birlikte yeni düzenin ne şekilde olabileceğiyle ilgiliydi. Bundan dolayı Tocqueville, Amerika’nın sahip olduğu demokratik rejim ve demokrasi biçimini yeni düzenin temeline uygun görmekteydi. Tocqueville her ne kadar Amerika’da bulunan demokrasiyi övse de, bu demokrasinin eksik yanlarını da belirtmekten kaçınmamaktaydı. Bunun bir sebebi, Tocqueville’in karşılaştırmalı tarihsel analizle yola çıkarak, Fransa’da kurulacak olan yeni düzen için reçeteler aramasıydı. Bu açıdan, Tocqueville’in Amerika’da demokrasinin işlevsellik koşullarına baktığında, bu koşulların Fransa ekseninde nasıl ve ne şekilde işleyebileceğini düşünüyordu.

Çalışmada, Tocqueville’in aristokratik bir yönetim biçiminden demokratik bir yönetime geçişi incelemesi, demokrasinin imkân koşulları ve demokrasinin tehlikeleri de birlikte ele alınmaktadır. Tocqueville modern dönemin olası tehlikelerinden söz ederken aynı zamanda demokrasinin olası tehlikelerinden de bahsetmektedir. Tocqueville, yeni düzenin kurulurken, eski düzende mevcut olan bazı kurumların, değerlerin ve yapılanmaların oluşturduğu zihinsel tasavvurla yeni düzeni değerlendirmekteydi. Dolayısıyla, Tocqueville’i sadece modern dönemin bir filozofu ve liberal-demokrasinin savunucusu olarak görmenin tehlikeleri ilk anda kendisini gösterir. Şöyle ifade etmek gerekirse, Tocqueville’in düşüncesinde yalnızca özgürlük önemli bir değer olduğu için liberal sayılamayacağı veya yalnızca demokrasi ile modernitenin yaratacağı tehlikelere dikkat çektiği içinde muhafazakâr ideolojinin temsilcisi sayılamayacağı çok açıktır. Bu indirgemeler, Tocqueville’i Tocqueville olarak kavramanın önünde birer sınır teşkil etmektedirler.

Tocqueville, 1830-1848 Fransa tarihi açısından önemli iki tarih için dikkate değer yorumlar yapmıştır. Örneğin, 1848 Devrimleri öncesi Tocqueville’in mecliste yaptığı konuşmalar Tocqueville’in siyasi düşüncesi açısından dikkate değer bir kaynağı temsil etmektedir. Yine, 1833 yılında İngiltere yolculuğunda İngiltere’nin toplumsal

durumu hakkında ele aldığı fakirlik sorunu üzerine metinleri, Tocqueville'in çağdaşlarından önce on dokuzuncu yüzyıl hakkında ve dolayısıyla modernite hakkında incelemelerde bulunmuştur.

Tocqueville'in demokrasi, liberalizm, yeni düzenin, modernliğin önemli amilleri orta-sınıf hakkında getirdiği yorum ve eleştiriler daha sonra birçok filozof tarafından ele alınacak sistematik çalışmalara öncülük etmiştir. Bu açıdan, Tocqueville'i saf bir ideolojiye indirgemek, farklı düşünce dünyasına ve siyasi fikriyata sahip olan kişileri aynı ideoloji arasında eritmeye sebebiyet verecektir. Bundan dolayı, Tocqueville'i nasıl anlamalıyız? sorusuna verilecek cevap, Tocqueville'in yaşadığı tarihsel koşullar içerisinde Tocqueville olarak anlaşılması gerektiği olacaktır.

Genel olarak çalışmanın üçüncü bölümünde, Tocqueville'in demokrasinin imkân koşulları ve demokrasinin Amerika'da yansıyışı ele alındıktan sonra, daha sonra demokrasinin olası tehlikeleri ve riskleri ele alınmıştır. Daha sonra hem Tocqueville açısından hem de liberal-muhafazakâr siyasal düşünce açısından önemli olan din-özgürlük konusunun bir incelemesi yapılmıştır. Son olarak, Tocqueville'in zihniyetinin liberal-muhafazakâr siyasal düşünceye yakınlıkları ifade etmek açısından, toplumsal ve siyasal düşüncesinde liberal-muhafazakâr yönü incelenmektedir.

Sonuç bölümünde ise, liberal-muhafazakâr siyasal düşüncenin temel bir değerlendirilmesi yapılmakta ve liberal-muhafazakâr bir birleşimi tahayyül etmenin imkânı aralanmaktadır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr düşüncenin aynı zamanda temsil ve imgelemenin farklı düşünüş biçimlerinde meydana çıkabilmektedir. Sonuç bölümü, liberal-muhafazakâr bir siyasal düşünceyi, liberalizm veya muhafazakâr bir ideolojinin gözünden ziyade bir ufuk olarak liberal ve muhafazakâr bir zihniyetin, tutumun, bakışın çerçevesinde değerlendirmeyi ele almaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYET: ÇATIŞKILAR VE DOLAYIMSALLIK DÜŞÜNCESİ

1.1. AKIL ÜZERİNE

Liberal ve muhafazakâr ideolojinin birbiriyle uyumlu olmayan bir görüntüye sahip olması açısından ilk değerlendirilmesi gereken husus, hipotezlerin çelişikliğidir. Hipotezlerin çelişik olmasına verilebilecek ilk örnek ise, akıl üzerinedir. Bu çelişikliği ortaya çıkaran unsurlardan en önemlilerinden biri olarak Aydınlanma Çağı olduğu söylenebilir. Aydınlanma Çağı'nın hemen hemen bütün düşünürlerinin telakki etmeye çalıştığı düşüncelere göre ideolojilerin konumlanma biçimi, liberal ve muhafazakâr ideolojinin akıl üzerine çelişik hipotezlerini beslemiştir.

O halde muhafazakâr ideolojinin Aydınlanma Çağı'nın düşünürleri tarafından dile getirilen akli eleştirisi, dolaylı olarak bir liberal ideoloji eleştirisi sayılabilir mi? Muhafazakâr ideoloji ve liberal ideolojinin akıl üzerinde çelişikliği, ideoloji olarak ele alınmalarının bir ürünü müdür? Bir siyasal tahayyül olarak düşünüldüğünde liberal-muhafazakâr siyasal düşünce çelişikliği barındırarak aşabilir mi? Bütün bu sorular eşliğinde liberal ve muhafazakâr ideolojinin barındırdığı çelişikliği ifade etmek açısından ilk olarak Aydınlanma Çağı'nın genel panoramasına değinmek gerekir.

1.1.1. Aydınlanma Düşüncesi ve Akıl Tutumu

Siyasal ve felsefi soruşturmaların en önemli detaylarından bir tanesi 'insan' kavramına yüklenen anlamdır. İnsan kavramına yüklenen anlam doğrultusunda toplumsala ve siyasala ilişkin ipucu niteliğinde bilgiler ortaya çıkmaktadır. İnsanın kudreti, bilgisinin sınırı/sınırsızlığı, yeterliliği gibi unsurların her insan için farklı kiplerde olduğundan dolayı, insana ilişkin çok farklı anlayışlar görülmektedir.

İnsana dair fikirler tarihsel dönemler eşliğinde farklılaşmalar yaşamıştır. Bu farklılaşmaları keskin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmamasına rağmen insanın doğayı kullanarak kendi yaşamını iyileştirmek için giriştiği eylemler sonucu teknik ilerlemeler ortaya çıkmıştır. Teknik ilerlemeler beraberinde insanların entelektüel ilerlemesinin de önünü açmıştır.

Modern dönemin insan anlayışına zemin oluşturan teknik ve entelektüel gelişimlerin sosyo-ekonomik olarak değişim ve dönüşüme uğradığı koşullar 10-11.

yüzyıllara dayanmaktadır. Gelişen tekniğin ve teknikle beraber insanın, doğaya bakış açısını değiştiren gelişmeler yaşanmıştır. Le Goff'un işaret ettiği gibi;

“Ormanların açılmasıyla kazanılan küçük tarımsal işletmeler, bilinen ilk betimlemeleri aşağı yukarı 800 yılında Treve’de bir elyazmasında yer alan yeni bir koşum sisteminin bulunması, yılın her ayına tarımsal tekniklerdeki bir gelişmeyi çağrıştıran adlar veren Charlemagne’ın takvim reformu gibi. Aylara göre yapılması gereken işleri gösteren minyatürler temelden değişir ve Antikçağ’ın simgelerinin yerini insanoğlunun teknik yeterliliğini gösteren kimi somut betimlemeler alır: İnsan ve doğa, şimdi artık iki ayrı şeydir ve efendi insandır” (2015: 63-64).

10-11. yüzyılda insanın teknik olarak ilerlemesinin bir göstergesi olan yukarıdaki alıntıda, Geç Ortaçağ dönemi içinde insana dair bakışın değiştiği görülmektedir. İnsan daha erken dönemlerde de kendisi için kullanarak teknik ilerlemeler kaydetmiş olabilir; fakat insan, teknik ilerlemeler kaydederken aynı zamanda içebakışları da değişmiştir. Dolayısıyla, insan doğayı değiştirirken aynı zamanda kendi bilincini de değiştirmektedir. Bu noktada, insan içinde yaşadığı ortamda doğayı nesneleştirerek kendisinin ilişkisel özne konumunu aşamalar halinde teyit etmektedir.

Özne olarak kavranan insan, aklını kullanarak nesnelere kendisine faydalı olacak şekilde değiştirmeye çalışmaktadır. İnsanın, nesnelere üzerinde kurduğu hâkimiyet, insanı hükümran konuma getirmektedir. Bu hükümran konum teknik gelişmelerin 10-11.yüzyılda ilerleyişiyle olmuş ise de, insanın özünün erdemli ve faziletli olduğunun teyit edilmesi Rönesans Dönemi’nin mazmunu olacaktır. Rönesans’ın insana bakışı, sıradan olan bir insan değil ‘birey olarak insan’dır. Rönesans’da insanın aklının seküler hâle dönüşmesi gereken bir amaca sahip olduğu ifade edilerek, insanın akli için tümel ve evrensel kategorilendirmeler oluşturulmuştur.

İnsanın yeterliliği ve kapasitesi birçok alana (retorik, sanat, mimari, heykeltıraş, edebiyat gibi) nüfuz etmiştir. Bu alanlar insanın hünerini ve eylemlerini ifade eden ‘hümanitas’ düşüncesinin içerisinde birleşti. Gerçek olan, birey haline gelmiş insandı. Bu çizgi, insanlığı modern döneme daha yakın hale getirmişti. Akla sahip olan insan ile insana sahip olan akıl arasında doldurulamaz boşluk her geçen gün, akla sahip olan birey

lehine arttığı söylenebilir. Bu fark, Rönesans Dönemi'yle belirgin hale gelmiştir. Ülken'in ifadeleriyle; "Modern felsefe, Rönesans'la başlar. Rönesans'ın genel karakteri, tabiat ilimlerinin gelişmesi, hümanizm ve hürriyet fikirleridir." (2015: 11) Hümanizm ve hürriyet fikirleri, doğa bilimlerinin gelişmesi ve teknik ilerlemeler eşliğinde meydana gelmektedir. Rönesans Dönemi'nde parlamaya başlayan eleştirel bir akıl tutumu, Aydınlanma Çağı ile zirveye ulaşacaktı.

Aydınlanma Çağı içerisinde, mekanik gelişmeler, matematik ve fizik formülleri ve yasaları ile neden-sonuç ilişkileri sadece aklın yeteneğinde mevcut olan fikir yaygınlaştı. Dolayısıyla, akıl gerekli şartlar mevcut olduğunda –ebilen kipinden sıyrılıp, şartlar mevcut olmasa dahi –en kipine girmektedir. Yani, akıl artık, yapabilecek kapasiteye sahip değildi, daha güçlü ifadeyle, yapan kapasiteye sahipti. Akıl, kendi varlığının üstünde kapasiteye sahipmiş gibi görünmesi Aydınlanma Çağı'nın genelini sahiplendiği görüştü. Aydınlanma Çağı'nı hazırlayan düşünürlerden en önemlisi Rene Descartes (Renatus Cartesius)'tı. Descartes'ın yorumuna güç kazandırdığı akıl tutumu, Aydınlanma Çağı'nda sıklıkla kabul edilmiştir. Bu tutum, madde ve madde olmayan arasındaki ayrışıklığı vurgulamaktaydı. İnsanın aklı, maddi olan şeyleri anlayan, neden-sonuç üzerinde analiz yapan, olgular dünyasını inşa eden özelliklere sahipti.

Bu çağın soluduğu genel hava, dünyayı kendisiyle ve olduğu haliyle anlamaya çaba gösteren bilim adamlarından oluştukları için, dünyayı anlamak temel konuydu. Bu dünyayı anlamak ancak sorgulamadan ve eleştirel bir aklın perspektifinden bakıldığında görülebilecekti. Bu dünyayı anlayacak insan ise, birey-özneydi. Metafiziksel unsurların, kanıların, tartışmaya açılmamış alanların üzerinden giz perdesinin kalkması gerekiyordu. Descartes'ın işgal ettiği konum, dünyayı açıklayan kesin kanunlar bulmak ve kesin kanunlara ulaşacak aracı tespit etmek istemesiydi.

Descartes'ın açık-seçik bilgiyi ve doğruyu elde etmek isteği, rasyonalizme altın çağını yaşatan temellerden birisi olacaktı. "Descartes sıklıkla doğa felsefesinde metafizikçi olarak düşünülmesine rağmen, fiziksel doğruları metafiziksel ilk ilkelere türetmektedir. Doğrusu, Descartes'ın eşlik ettiği hâlâ daha yaygın olan metot, ilk ilkelere tümdengelimle bir a priori düşünceydi, bu ilk ilkelere aklın doğrularıydı"

(Gaukroger, 1993: 168). Descartes'ın "ilk ilkeleri" aklın doğrularından çıkarsama girişimi, düşünce sisteminin önemli kısmını oluşturmaktadır. Descartes, kanıları, önyargıları ve henüz test edilmemiş, doğruluğu kanıtlanmamış olan unsurlardan felsefeyi temizleme girişimindeydi. Descartes, kendisini yanıltan ve yanılsa saptıran her ne ise, hepsini eleştirel bir elemeye tabi tutmayı amaç edinmişti. Bu, duygular, deneyimler, Tanrı gibi görüngenü düzeninde mevcudiyetinden şüphe duyulan şeyler, açık-seçik ulaşılamayacak unsurlar ise bunlar yanıltıcıydılar.

Descartes, maddî bilginin striptizcisiydi. Bilgiyi örten her şeyi ayıklayarak, onu soymak istiyordu. Dogmalardan ve önyargılardan oluşan zihinleri özgürleştirmek ve onları açık-seçik halde çırılçıplak bırakarak, asıl olana ulaşmak istiyordu. Fakat bilgiyi dogmalardan ayırdığında, bilginin striptizini yaptığında önünde bilginin bedeni kalıyordu. Bilginin bedeniyle baş başa kalan Descartes, önyargıları ve dogmaları ortadan kaldırıyor fakat dünyevî bir bedeni kendine gerçek olarak ediniyordu. Bu beden ise, dünyevî olduğu ölçüde ilişkiseldi ve tek gerçek hakikat değildi. Yani kendisi de bir dogma hâline dönüşme ihtimaline sahipti.

Descartes'ın metodolojisinde temel olarak iki ana damar olduğu ifade edilmiştir. "Descartes'ın metodolojisi onun doğa felsefesinin iki özelliğiyle yakından bağlantılıdır; onun mekanizme bağıllığı ile matematiksel fizik fikrine bağıllığıdır" (Gaukroger, 1993: 174). Descartes'ın mekanistik ve matematiksel modelinin en temel özelliği, cismani dünya ile dünya üzerinde eylemde bulunacak, değıştiren, dönüştürecek manevi olana yani, "düşünce" unsuruna yeni bir misyon yüklemesidir. Descartes, iki ayrı düzen çizmiştir. Boyut üzerinde, cisim üzerinde eylemde bulunacak insan düşüncesini yükseltmiştir. Descartes evreni, matematiksel kurallara göre yönetilebileceğini savunarak, adeta Tanrı'yı düşünce ve aklın kendisi yapmıştır.

Bu noktada "Kartezyen düalizm olarak bilinen iddiaya göre: akıl bedenden gerçekten ayrıdır, ayrı ve bağımsız maddedir" (Cottingham, 1993: 217). Descartes'ın ünlü formülü "Cogito Ergo Sum" (Düşünüyorum o halde varım), düşünce ile var olma arasında bağ kurmuştur. Düşünme eyleminin kendisi varlığın bir temsilidir. Bundan dolayı, madde ile zihni olanı birbirinden ayırarak, akıl ve düşünceye tam bağımsızlık

vermiştir. Descartes, özgür düşünce için gerekli olan boşluğu kapatmıştır. Bu boşluk, insanın, kendisinin dışarıyla, doğayla, bir bütün ve ilişki içerisinde kendisini var etmesine dair temel refleksiyondur. Fakat Descartes ikisini birbirinden ayrı olarak inşa etmiştir. Her ne kadar Descartes, sonraki incelemelerinde zihin ile maddenin ‘bir’ (unity) olduğunu ifade etse de, akıl olanı, moral, duygu, sezgi ve diğer açık-seçik olmayan kanılar karşısına koymuştur. “Descartes felsefesinde ikilik, res extensa (cismani madde) ve res cogitans (düşünsel madde) arasındaki ayrıma dayanmaktadır (Cottingham, 1993: 218). Descartes, akli, ilk ilkelerin kendisinden çıkarılabilecek bir yeterlilikte görmektedir. Çünkü açık-seçik bilgiye ve doğrulara ulaşma konusunda en önemli yeti, akıl melekesine atfedilmişti. Descartes, parçanın, bütün varlığı ifade edebileceğine inanıyordu.

“Descartes’ın vardığı yanlış sonuca göre; bir nesnenin her bir tasarımına eşlik eden içi boş “Düşünüyorum”dan, elimize düşünen ve kendi düşünme kapasitesi dâhilinde kendi kendisine saydam olacak olumlu bir görüngüsel varlık, yani res cogitans geçer. Bir diğer deyişle, kendilik bilinci benim içimde var ve kendi kendisine açık olan “şey” e imkân tanır. Bu biçimde yitirilen şey, “Düşünüyorum” biçimi ile düşünen töz arasındaki topolojik uyumsuzluktur; yani, “Düşünüyorum tarafından içerilen, düşüncenin mantıksal öznesinin kimliğine ilişkin analitik önerme ile düşünen şey-töz konumundaki bir kişinin kimliğine ilişkin birleşimli önerme arasındaki ayrım” (Zizek, 2011: 30).

Zizek’den uzun şekilde alıntılanan bu metin, düşünme eylemi tarafından içerilmiş özne ile düşünme eylemini gerçekleştiren özne arasında uyumsuzluk olduğunu belirtmektedir. “Düşünüyorum” un öznesi, nesnesini kaybetmiştir. Düşünme eylemi ile var olma arasında kurulan bağıntı, düşüncenin nesnesini ilga ederek, özneyi inşa eden bir hale bürünmektedir. Fakat özneyi inşa eden düşünmek midir yoksa düşünmeyi inşa eden özne midir? sorusu Kartezyen Düalizmi’ye dayanmaktadır. Öznenin varlığı, nesnenin varlığıyla mümkündür. Tek başına ‘akıl’ ve onun eylemi olarak düşünmek ile inşa edilen özne, dışarıyla tehdit edilmektedir. Var olma, içkin olan ile olmayan arasındaki birbirini inşa etmeye dayanmaktadır. Bu açıdan, Descartes, ‘yabancılaşma’ felsefesinin önemli argümanlarını ortaya koymaktadır. Yabancılaşma, nesne/dışarıyla tarafından dolaylanmış özne yerine, nesneyi dolaylımsız bir şekilde dönüştüren özne fikrini savunmaktadır.

Descartes'ın düşünce sistemi, tündengelimle ilk ilkelere ulaşmayı hedeflemektedir. Bu ilkelerin çıkarılacağı kaynak ise, aklın doğrularıdır. Akıl, doğruya ulaşmak için, açık-seçik bilgiye ulaşmak için en önemli araç olarak iş görmektedir. Descartes, bilinci yanıltan görüntülerden ve görüngülerden kurtulmak istemektedir. Yani, gerçek olana/mutlak olana ve kesin olana ulaşmak istemektedir. Bu açıdan, matematiksel yöntem ve mekanizm onun doğa felsefesinin en önemli yanını oluşturmaktadır. Descartes, gerçek olana, sonsuz hakikatlere ulaşma peşinde olsa da, Kartezyen Düalizm önündeki en büyük engeldir. Çünkü doğayı ve akli birbirinden ayırmıştır. Doğaya edilgin, akla ise etkin rol vermiştir. Doğa ve akıl birbirinden bağımsızlığını ilan etmiştir.

Descartes'ın yarattığı ayırım, gerçeği değil gerçekliği dahi yakalamakta zorluk çekmektedir. Çünkü tikel olanı anlamlandırabilmek için dışarısına başvurmamıştır. Bu açıdan, Descartes, aklın dışında mevcut olan, duygu, his, sezgi, kanıları yok saymıştır. Yok sayılan değerler, akli tehdit altına almışlardır. Dışarısı tarafından tehdit edilen içkinlik olarak akıl, felsefenin tek Tanrısı haline getirilmiştir. Descartes'ın düşünce sistemi, Aydınlanma Çağı içerisinde başta Isaac Newton olmakla birlikte birçok kanal içerisinde hayat bulur. Aydınlanma Çağı'nın mekanistik ve rasyonalist düşünce sistemini anlamak için Descartes önemli bir konumdadır.

Aydınlanma Çağı'nın sosyal ve siyasi fikirlerinin inşasında önemli olan fiziki ve teknik bilimlerin ilerlemesinde önemli konumda olan diğer bir bilim adamı Isaac Newton'dır. Newton'ın fizik bilimi ve astronomi sahasında ürettiği fikirler, kesinlik ve kanunlar arayışı, sosyal bilimlere farklı kanallarla aktarılmıştır. Sosyal/Toplumsal sahanın bilim sayılabilmesi için, doğa bilimlerinde mevcut kanun ve yasalara dayanması gerektiği ileri sürülmüştür. Çünkü bilim; objektif, nesnel, gözlemlenebilir, empirik sahada üretilendir. Oysa sosyal/toplumsal saha içerisinde, nesnellik, objektif bakış açısı, kesin kanun ve matematiksel formüller bulmak çok kolay değildi. Sosyal/Toplumsal saha, eleştirel aklın tahakkümü altına girmeliydi. Bu açıdan, Aydınlanma Çağı'nın genelinde mevcut olan toplum için kanunlar ve formüller üreten üst-akla yolu açan önemli adım Newton'ın fikirlerinde yatmaktaydı. “On yedinci yüzyılda emsalsiz bir gelişme gösteren matematiksel metod, sadece bu çağda felsefeden ayrılmakla kalmadı, aynı zamanda felsefeye de uygulandı. On yedinci yüzyılda hâkim olan matematiksel metod, özellikle

Newtonyan mekanik sistemi ile birlikte yüzyıllardır her yerde taklit edildi” (Berlin, 1956: 14). İnsan, doğanın efendisiydi ve doğanın kendisine münhasır kuralları vardı. Bu kurallar, Rönesans’tan önce gizemleştirilmiş ve üzerine örtüler serilerek saklanmıştır.

Aydınlanma, örtüleri kaldırmayı ve mutlak kesinliğe ulaşmayı kendisine görev edinmişti. Bu görev, astronomik ve kozmolojik devrimlerle birlikte örtüde delikler açmaya başlamış ve bilimsel yöntemlerin sosyal ve beşeri bilimlere uygulanması sonucunu doğurmuştu. Aydınlanma Çağı’nda ise, gizli kalan ve akılla ispat edilemeyen hiçbir şey kalmayacaktı. Bundan dolayıdır ki, matematik ve geometrik kanunlar bulmak temel görevdi. Evreni ve doğayı yönetilebilir hale getirmek gerekiyordu. Newton, matematiksel kesinlik ve kanunlar bulma konusunda önemli deneyler ve gözlemler yapmaktaydı. Bu çağın temel altyapısı, mekanistik ve matematiksel modele dayanmaktaydı. Bu, mekanistik ve matematiksel modelin önemli özelliği, neden-sonuç ilişkisini doğru şekilde tanımlamayı içermektedir. Determinizm(belirlenimcilik), neden-sonuç ilişkisinin bir ürünü olarak matematiksel ve mekanik bilimlerin içerisinde önemli işlev yerine getirmektedir. (Bkz. Cohen, 1983: 3-33, 93-141).

“Newton, evreni matematiksel olarak tanımlamanın mümkün olduğunu ama evrenin var olmayı ve hareketini nasıl sürdürdüğü yolundaki ‘birinci derece’ soruları matematiksel olarak açıklamanın mümkün olmadığını söylüyordu. Enerjinin kozmik sisteme yeniden aktarılmasının ancak yaratıcının belli zamanlarda müdahalesiyle mümkün olabileceğini düşünüyordu” (Outram, 2007: 128-129).

Newton’ın izlediği yöntem, yaratıcının belirli anlarda müdahalesi gerekli görülüyordu. Yani, evrende kozmik enerjiyi sağlayan bir ‘İlk-Neden’ düşüncesi mevcuttu. Kendisi hareket etmeyen hareket ettirici bir ‘İlk-Neden’ anlayışı mevcuttu. İlk-Neden, genel olarak Tanrı¹ olarak adlandırılmakta birlikte, bazı düşünürlerce töz, cevher, araz olarak da ifade edilmiştir.

¹ Ayrıca Bkz. Ebu Hamid el-Gazzali Tehâfütü’l Felâsife isimli eserinde “Filozofların cevheri ‘bir konuda olmayan, yani kendi kendine var olan, var olmak için başkasına ihtiyacı bulunmayan varlık’ şeklinde yorumlayarak âlemin yüce Yaratıcısı’na ‘cevher’ demeleri sadece terminolojiye dayanmaktadır. Halbuki onlar cevheri, hasımlarının anladığı şekilde ‘yer kaplayan’ olarak anlamamışlardır. Zira Allah’a isnat edilen isimlerin haram ve mubah oluşları nasların zahirlerinin delâletiyle anlaşılır” (Gazzali, 2014: 28). Şunu belirtmek gerekir ki, Allah’ı, ‘ilk-Neden’ olarak belirlemek filozofların kendi mantıkları uyarınca eksik bir ifadelenendir. Eğer ‘İlk-Neden’ diğerlerini başlatan bir şey olarak anılacaksa, doğal olarak diğer için nedensellik zincirinin dışındadır. Dolayısıyla, neden; zaman ve mekâna bağımlı olarak oluşmaktadır. Oysa

İlk-Neden anlayışı, eğer Tanrı olmuş olsa bile, Orta-Çağ'ın Tanrısı değildi. Aydınlanma Çağı'nın filozoflarının inşa edeceği put olarak Akıl-Tanrı idi. Newton'ın döneminde ve bilimin ışığında Tanrı kavramının içeriği semantik olarak Orta Çağ'ın Tanrı anlayışından oldukça farklıdır. Kutsal Kitap'ın bahsettiği Tanrı değildir. Hampson'ın dikkat çekerek belirttiği gibi; “On yedinci yüzyılın sonlarında İngiliz bilimcilerinin Tanrı'sı, Kutsal Kitap'ın Tanrısı'ndan daha çok filozofların Tanrısı'na daha yakındır... Kartezyen felsefenin teşvik ettiği, fiziksel dünyanın mekanistik görüşüydü, Newtoncular, insanın Tanrısal düzen üzerinde materyal dünyanın bağımsızlığını ve nihai amacının anlamını elde etmesinin mümkün olmadığını altını çiziyordu” (1990: 78). Newton'ın matematiksel model ve mekanistik felsefesi bu açıdan, Descartes'ın Kartezyen felsefesinden ayrışik özelliklere sahiptir. Newton, kesinlik ve yeni bilim içinde matematiğe eşsiz rol biçmesine rağmen, ‘İlk Neden’in ve de ‘Nedenler Zinciri’nin insanın aklıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade etmekteydi.² Bu açıdan, Newton'ın düşüncesinde, insanın bilgisinin sınırı ortaya çıkıyordu. Newton, bir yandan matematiksel model ve kanunlar arama gayesindeyken, diğer yandan da Tanrısal düzeni bütünüyle anlamının imkânsızlığını ifade ediyordu.

On yedinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan Newtonyan matematik ve fizik bilimlerinin geçirdiği değişimler hızla diğer bilimsel alanlara yayıldı. Özellikle, biyoloji, botanik ve diğer bilim alanları Newtonyan etkiyi çok kısa sürede kabullendi. İngiliz Aydınlanması'nın tipik temsilcisi olarak Newton'un Akıl Çağı'na önemli katkısı, izlediği metodoloji ve ilgilendiği konuları genel/evrensel kanunlar çerçevesinde açıklama girişimiydi. Fakat Newton hâlâ ilk neden ve nedenler zincirinin tam olarak insan aklı tarafından kavranamayacağını da belirtmiş bulunuyordu. Newton'ın fizik ve matematik

¹ ‘İlk Neden’ diğer nedenlerden farklı ve bu nedensellikleri kuran ise, dolayısıyla kendisine neden denilemez. Allah, zaman ve mekândan münezzehtir. Bu doğrultuda, ilk-neden olarak isimlendirilmesi tutarsızdır.

Ayrıca, araz, cevher, töz gibi isimlendirmelerin Allah hakkında mümkün olmadığını el-Gazzali diğer bir eserinde **el-İktisâd fi'l- i'tikâd (ss.37-43)** adlı eserinde açık geniş açıklamalarla anlatmıştır.

² Ayrıca Bkz. “Kant: ‘ Dolayısıyla doğa yasalarına uygun olanın dışında hiçbir nedenselliğin mümkün olmadığı yolundaki önerme sınırsız bir evrensellekle kabul edildiğinde, kendi kendisiyle çelişir; dolayısıyla da tek tür nedensellik olarak görülemez. Sonra da buradan şu sonucu çıkarır: ‘Demek ki nedeni zorunlu yasalara uygun olarak kendisinden önce gelen başka bir neden tarafından belirlenmemiş bir şeyin olmasını sağlayan bir nedensellik varsaymamız gerekir; yani doğa yasalarına uygun olarak gelişen bir dizi görünüşün kendisinden başladığı nedenin mutlak kendiliğindenliğini varsaymamız gerekir. Bu da transandantal özgürlüktür” (Adorno, 2012: 45).

bilimlerinde incelemeleri ve materyalistik düşüncesi, Fransız Aydınlanma düşünürleri tarafından sosyal bilimlere aktarılacaktı.

Newton'ın metodu, Fransa'ya, Hollanda Leyden Üniveritesi'nde verilen eğitimler aracılığıyla ulaştı. Özellikle, Fransız Ansiklopedistleri'nin çoğu, Leyden Üniversitesi'nde botanist Herman Boerhaave'ın (1668-1738) derslerine iştirak ederek, Newton düşüncesinin önemli bir kısmını benimsemişlerdi. "Diderot'nun yakın arkadaşı de Jaucourt Leyden'de Boerhaave'dan ders aldı, Boerhaave'ın bir başka öğrencisi ise La Mettrie'dir. Voltaire ise, Leyden'de Boerhaave'ın derslerine iştirak edenler arasındadır. Newton ve s'Gravasande ile tartışmalar yapmıştır. Boerhaave, medikal bir Newtonianizm düşündü ve Newton'un empirik modelini klinik alana uyguladı" (Gay, 1969: 15-18). Fransız Aydınlanma düşüncesi, Newton'ın mekanik modelini Herman Boerhaave'ın botanik ve klinik alanındaki dersleriyle birlikte ulaşılarak daha maddeci görüşe sahip olmuşlardır.

Fransız Aydınlanması'nın tipik özelliği olarak, akla yüklediği değer ve aklın, toplumsal sahayı yapılandırıcı rolüne verdiği önemin tabanında 'mekanik akıl' anlayışı yatmaktadır. Bu açıdan, Aydınlanma'nın Fransız ekolü, genel olarak mekanik model ile her şeyin türediği 'ilk neden' konusunda da Kartezyen felsefeye başvurarak, İlk Neden'i aklın kendisi olarak göstermişlerdir. Fransız Aydınlanması'na mensup olanların çoğu deistti. Dünya, insanın kanunlarını keşfedip yönetebileceği mekândı. Akıl, Fransız Aydınlanmacılar için, Tanrı'nın yerine yükseltilmişti. Doğanın kanunları ancak akıl ile keşfedilebilirdi. Çünkü Aydınlanma'nın genel karakteristiği içerisinde, akıl, ilerlemenin, açıklığın ve özgürlüğün temsili olarak ortaya çıkıyordu. Doğrusal bir ilerleme, Aydınlanmacı manifestonun iyimser görüşüydü.

"Entelektüel bir hareket, bir felsefe olarak Aydınlanmanın programında en önemli yeri klâsik dine veya teist inanca yöneltilen saldırı, hurafelere açılan savaş tutar. Hemen bütün Aydınlanma düşünürleri din adamlarına, rahip ve papazlara ve en nihayetinde Hristiyanlığa ve Hristiyan Tanrısı'na savaş açmış, klasik teizmin veya Hristiyanlığın yerine ya deizmi yani akıl yoluyla reformdan geçirilmiş bir dini ya da ateizmi geçirmişlerdir" (Cevizci, 2007: 24).

“Ortaçağ’ın ve Rönesans’ın sonunda, dünyayı tanımada akıldan başka otorite kabul etmeyen bir düşünce doğrultusu kendini gösterir. Pozitif dinlere karşı tutumu genel olarak henüz mücadele ya da reddetme şeklinde değildir, önce ilgi alanını sınırlamak istemektedir. Bu anlayışa uygun olarak inanç hakikatleri ve aklın hakikatleri vardır. ... Yani bilginin biricik kökeni olarak aklın güçlendirilmesi 18.yüzyıl ile 19.yüzyıl sınırında zirveye ulaşmıştır. (Ewald, 2010: 9)

Yukarıda alıntılanan iki paragrafta, Aydınlanma Çağı’nın akıl vurgusunun, inanç karşısında ortaya konulması noktasında bir ortaklık mevcuttur. Şunun ayırt edilmesi önemli sayılabilir: Aydınlanma Çağı’nın ön plana çıkardığı akıl, dinin kendisine mi muhalif yoksa kurumsal hâle gelmiş olan dinin, din adamları tarafından yozlaştırılmasına mı muhalif olmaktadır? Yoksa dinin hem kurumsal hem de spiritüel tarafının eleştirisi olarak mı ele alınmalıdır?

Aydınlanma Çağı’nın eleştirel bir akıl tutumunda hemen hemen bütün Aydınlanmacı düşünürlerin fikirleri; kilisenin yozlaşmış otoritesi ve bu yozlaşmış otorite ile birlikte yönetim biçimlerinin, iktidar formunun yozlaşması ve çürümesi, bu noktada ‘insan’ denilen toplumsal aktörün yadsınmasına karşıt olarak eleştiri getirdikleri söylenebilir. Aydınlanma Çağı, insanların tarihsel ve sosyolojik bir birey ve aktör olarak ortaya çıkmasının kaçınılmaz bir momentiydi. Bu noktada, tarihsel ve sosyolojik bir aktör olarak ortaya çıkan bireyi yozlaştıran düşüncelerin başında dini hayatın yozlaştırılmış kamusalılığı gelmekteydi. Bu açıdan, Aydınlanma Çağı’nın eleştirel akli genellikle yozlaşmış dinsel kamusalığa ve dinsel kurumların hiyerarşisine karşı kullanılmıştır. Lukacs (2011: 43) şöyle belirtmektedir:

“Aydınlanma’nın bu meşum ‘aklı’nın özü nedir? Çok açık ki amansız bir din eleştirisidir, felsefenin ilahiyatla kirletilmesinin, feodal mutlakiyetçiliğin kurumlarının, feodal-dini ölümlülük ilkelerinin vb. amansızca eleştirilmesidir. Aydınlanmacıların bu amansız mücadelesinin artık gericileşmiş olan burjuvazi açısından ideolojik olarak katlanılmaz hale gelmiş olduğunu anlamak zor değildir. Ama buradan, bilimde, sanatta ve hayatın genelinde devrimci burjuvazinin öncüsü olarak Aydınlanmacıların, yalnızca insan aklının sınavından ve hayatın gerçekleriyle yüzleşme sınavından geçen şeyleri kabul ettikleri için insanın duygusal yaşamını küçümsedikleri ya da hor gördükleri sonucu çıkarılabilir mi?”

Lukacs'dan iktibas edilen yukarıdaki paragrafta altı çizilmesi gereken bir nokta vurgulanmıştır. Eleştirel akla yapılan vurgu, acaba insanın duyusal yaşamını veya bütünlüğünü reddetme anlamına gelebilir mi? Bu sorunun temelinde ortaya liberal-muhafazakâr bir zihniyet ile ideolojinin kararsız birlikteliğini tartışmanın temeli ortaya konulabilir. Aydınlanma Çağı düşünürlerinin üzerinde durduğu akıl, duyuları yadsıyan bir akıl anlayışı mıydı? Akla yapılan vurgu açısından eleştiri dairesinde ele alınan konular nelerdir? Aydınlanma Çağı'nın akıl vurgusu, kurucu bir metodolojinin aracı olarak yani kurucu akıl veya kurucu tümellik olarak ele alınabilir mi?

Aydınlanma Çağı'na yaklaşımları açısından liberal ve muhafazakâr ideolojinin temel özellikleri birbiriyle çelişen bir özellik gösterebilir. Liberal-Aydınlanmacı düşünce, Aydınlanma'nın eski düzen ve kurumsal katılığa saplanmış feodal düzenin kalıntılarından kurtulma ve bunun yerine tarihsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak 'birey' anlayışını vurgulamaktadır. Birey tahayyülünün yeni bir anlam kazandığı dönem olarak Aydınlanma Çağı; gelenekleri ve eski düzenin kurumsal ve spiritüel yanını akıl reformundan geçirmeyi, ilerlemeyi, özgürlüklerin ön plana çıkarılması noktasında liberal bir düşünceyle ortaklık göstermektedir.

Diğer yandan, muhafazakâr ideoloji, kurucu akıl rehberliğinde toplumsal ve siyasal düzenin oluşturulmasına karşı eleştirel bir açıdan yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım kaynağını, Fransız Devrimi'nde sonra toplumsal ve tarihsel ilerleme çizgisinin, istenilen sonuçları vermesinin aksine muhafazakâr ideoloji tarafından daha kötü sonuçlar doğurduğuna olan inanıştır. Ayrıca yeni bir düzen oluşturulması ve yeni düzenin eskisinden iyi olacağına dair soyut ve spekülâtif akıl yürütmelere veya felsefi argümanlara muhafazakâr ideoloji şüpheyle karşılamaktadır. Bu açıdan muhafazakâr ideolojinin, kurucu ve soyut kurallara göre inşa edici özellikle vasıflanmış Aydınlanma Çağı'nın akıl anlayışına eleştirel bir bakış açısı sergilediği söylenebilir.

Bu çelişikliğin liberal-muhafazakâr bir siyasal tahayyül içerisinde konumlandığı yeri incelemeye geçmeden bazı tartışma noktalarından bahsetmek faydalı olabilir. Liberal-Aydınlanma düşüncesinde belirgin hâle gelen insan-özne olarak bireye tarihsel ve sosyolojik anlamlar yüklenmiştir. Bu anlamlardan bir tanesi tarihsel bir aktör olarak

insanın ortaya çıkmasıdır. Böylece, liberal-Aydınlanmacı ideoloji olayları tamamen ilişkisel-yapılar çerçevesinde ele almaktan ziyade aktör-birey anlayışı ortaya koymaktadır.

Diğer yandan, muhafazakâr ideolojinin Aydınlanma Çağı'nın aklına getirdiği eleştiri aynı zamanda spekülâtif, soyut bir liberal-Aydınlanmacı birey anlayışına getirdiği eleştiriydi. Bu soyut, spekülâtif akıl kullanıcılarının karşısına muhafazakâr ideoloji yerleşik düzeni ve yerleşik tarihsel ve kurumsal yapılarını koydular. Bu açıdan, muhafazakâr ideoloji daha fazla ilişkisel ve yapılar çerçevesinde bir yorum kattılar. Muhafazakâr ideolojide birey-özne olarak insan anlayışından daha çok yapı-insan görüşüne daha yakın görülmektedir.

Sonuç olarak, liberal ve muhafazakâr ideolojinin akıl tutumu, tarihsel ve sosyolojik bağlamlarda farklı yerlerde konumlanmaktadır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr siyasal düşüncenin içerisinde liberal veya muhafazakâr bir zihniyeti tahayyül etmek, ideolojik konumlandırmanın ötesinde ele alınmasını mümkün kılabilir. İdeoloji bağlamın dışında ele alındıklarında cevap verilmesi daha mümkün hâle gelen sorular, çalışma boyunca sorulabilir hâle gelmektedir.

Her soyut ve spekülâtif akıl eleştirisi yapan düşünce akımı muhafazakâr olarak adlandırılabilir mi? Dinin kurumsal ve spiritüel değerlerine saldıran düşüncelere toptan bir biçimde liberal-Aydınlanma veya ilerleme düşüncesidir denilebilir mi? Liberal ve muhafazakâr ideolojinin akıl tutumunda farklılaşması, liberal-muhafazakâr zihniyetin değerlendirilmesinde nereye konumlandırılmıştır?

1.1.2. David Hume (1711-1776) ve Liberal-Muhafazakâr Akıl Üzerine

Çalışmanın liberal-muhafazakâr zihniyetin akıl tutumu üzerine bir değerlendirme David Hume³ (1711-1776) üzerinden yapılmaktadır. Bunun sebebi, liberal-muhafazakâr siyasal düşüncenin bir teması olması muhtemel, akıl tartışmasını net bir yere oturtmak Hume'ün fikirlerinde berraklaştığından dolayıdır. Akıl tutumu ve

³ Hume'ün felsefi ve siyasal düşüncesi ve liberal-muhafazakâr siyasal düşünce ile açıklanabilmesi muhtemel görüşlerin daha detaylı bir şekilde çalışmanın 2. Bölümünün konusudur.

tartışması ekseninde Hume'ün liberal-Aydınlanmacı veya muhafazakâr bir ideolog olmadığı liberal-muhafazakâr bir zihniyetin, siyasal düşünce içerisinde değerlendirilebilme imkânı ortaya konulmaktadır.

Liberal ve muhafazakâr ideolojinin akıl tutumu hakkında bu çelişkiye vurgu yapan Mannheim şu şekilde ifade etmektedir:

“Liberal aydınlanmacı tasarıların en derinden etkileyen itici gücü, hayal gücünü canlandıran ve daima sınırsız ufka yönelmiş vaatlerin yanı sıra, ayrıca daima özgür iradeye yönelmiş olmasında ve dolaysızlıkla ilgili deneyimi canlı tutmasında yatmaktadır. Muhafazakâr bilincin kendine özgülüğü, tam da bu deneyimin sivriliğini törpülemesinde ve liberal bilince, bilinçli bir karşıtlık içinde bulunarak dolaysızlık bilincine heybet ve heyecan katmasında yatmaktadır” (2004: 252).

Hipotezlerin çelişikliğinde temel alınan, liberal ideoloji ve muhafazakâr ideolojinin akıl üzerine tutumudur. İdeolojik bağlamlarından mutlak olarak bağımsız veya bağılı olmaksızın siyasal bir düşünce olarak liberal ve muhafazakâr zihniyet ele alındığında, çelişki mutedil bir hâle getirilebilir mi? Liberal ve muhafazakâr ideolojinin ve zihniyetin kararsız birlikteliğini, liberal-muhafazakâr bir siyasal düşünce altında terkip etme imkânı olabilir mi? Bu soruların cevaplanması, liberal-muhafazakâr zihniyetin akıl hakkında tutumunda konumlanma açısından yerini tespit etmeye yardımcı olabilir.

İlk olarak, Hume'ün Aydınlanma Çağı'nın teorik aklına karşı eleştirel yaklaşımının temelinde ideaların her zaman arka planında izlenimlerin bulunduğunu vurgulaması yatmaktadır. Bu vurgunun önemlerinden bir tanesi, Aydınlanma Çağı'nın akıl tutumunun eleştirisi, insan psikolojisi temelinden yapılmaktadır. Bu farklılık, her zaman Hume'ü muhafazakârlar ideolojinin temellendirmeleriyle benzeştirerek ele almaya karşı bir ihtiyatlı bir kalkan olmaktadır. İzlenimlerin ve ideaların birbiriyle girift bir yapıda olması akla karşı göreceli özerk bir yaklaşımı ifade etmektedir. Çünkü izlenimler öznel olduğu gibi izlenimlerin derece, yoğunluk, niteliklerinin de farklılık gösterdiği gerçeği vardır. Bu bakış açısından, Hume fikirlerin ve zihniyetlerin bir görüntü ve imaj olduğunu vurgulayarak mutlak bir bakış açısına kapı aralamamıştır.

İlkiyle bağlantılı ikinci bir nokta, Hume'ün mutlak bir bakış açısına karşı mesafeli yaklaşımı aynı zamanda bilime ve bilimsel olarak inşa edilen inanca karşı bir mesafeyi barındırmaktadır. Çünkü Hume'ün Kıta'da bulunan çağdaşları bir şekilde bilimi, sezginin, duygunun, tutkuların, ahlâk karşısında birincil rol vermekteydiler. Aydınlanma Çağı'nın akıl tutumu dolaylı olarak, bilime önyargıları sezgileri, dini inanışları fantazmaları aklın testin geçirme rolü biçmişlerdi. Bu açıdan, Kıta Aydınlanma düşünürlerin hemen hepsinden bilim namına tevarüs eden önemli unsurlardan birisi, insan psikolojisinin bütünü, monist bir şekilde 'dışlayıcı'lığıdır. Oysa bilim namına dışlanan hususların bizzat bilimi oluşturan parçalar olduğunu söylemek gerekir. Bu açıdan, asıl dışlayıcı biçime sahip olanın bilimler değil ideolojik kapatmaların ve çevirmelerin dışlayıcılığı olduğu söylenebilir. Paul Feyerabend şöyle belirtmektedir: "Bilim diye kendisinden başka her şeyi dışladığı söylenen hayali bir birim yoktur. ... Dışlayıcı olan bilim değil bilimin bazı parçalarını ayırıp önyargı ve cehaletle donduran bir ideolojidir" (2012: 48).

Bu açıdan bilimin mutlak ve kesin açıklayıcı özelliğinden bahsetmek yerine bilimin göreceli özelliğinden bahsetmek gerekir. Çünkü bilim her zaman kendisinde bir açıklık bırakır. Bir boşluk, bir salınım alanı mevcut olmaksızın bilim geçerlilik özelliğini kaybedebilir. Bilim önyargılardan, geleneklerden, teamüllerden, dinden ve yerleşik kurallar bütününden tam anlamıyla ne bağımsızdır ne de bağımlıdır. Dolayısıyla bilim, tıpkı diğer tutkular gibi insan zihninin bir tutkusudur. Fakat bilimi durağan ve dışlayıcı yapan, bilimi ideolojik adlandırmaların altında sınırlandırmak ve kısıtlamaktır.

Bilimin açıklayıcı olma özelliğinden yola çıkıldığında, açıklamanın mutlaklığı, bilime olan güvenin ve bilimsel deneylerin verdiği sonuçların güvenilirliğinden kaynaklanmaktadır. Fakat Hume'cü bir perspektiften düşünüldüğünde, bilimsel deneyler ve açıklamaların güvenilirliği, insan zihninin bir alışkanlığı haline gelmiştir. Mutlak olarak herhangi bir neden ortaya çıktığında sonucu birçok deney ve bilimsel gözlemlerle kanıtlanmışsa, sonuç yine kanıtlandığı şekilde olacaktır. Hume bu şekilde düşünceye bir haklılık payı vermesine rağmen neden-sonuç ilişkisinin insan zihninin alışkanlığı olduğunu ifade ederek, olumsuzluğu felsefesine dâhil etmektedir.

Olumsuzluk bu açıdan bilimsel bakış açısı dâhil bütün tümel bakış açılarında bir aralık açmaktadır. Çünkü olumsuzluk, herhangi bir deneyin, gözlemin veya tasvirin her zaman olduğu gibi olmaması ihtimalini de dikkate almayı gerektirir. Bu açıdan, bütün tümel bakışlar ancak bir sınırlılığın içerisinde yani bir tarihsel ve fiziksel aralığın içinde vuk'u bulmaktadır.

“Açıklama, öngörüyle simetrik bir ilişkiye sahip değildir. Nedensel belirlenim yerine, daha ileri bir açıklama özünce tarihsel evrimdir. Tarihsel evrim açıklaması, olumlu bir bakış açısıyla açıklamanın, insan seçimlerinin, değişen dışsal koşullar ve durumlara göre nasıl ele alınacağını ifade etmektedir” (Capaldi, 1995: 14).

Diğer yandan üçüncü olarak, Aydınlanma Çağı'nın akıl yetisinin, belirli bir sınırlılıkta işlev gördüğünü belirten Hume, aynı zamanda bilimin ve bilimsel olanın tarihsel bir aralık içerisinde şekillendiğini ifade etmiştir. Bu noktada, Hume sadece akli değil insanın bakış açısını ve görüşünü de tanımlanmış aralıklarda gerçekleştiğini ifade etmektedir. Yani insanın izlenimleri ve fikirlerinin niceliğini, niteliğini ve yoğunluğunu belirleyen en önemli hususlardan birisi, insanın içinde yaşadığı tarihsel koşullara katılmasıdır. Dolayısıyla tasvir etme ve düşünme, tarihsel koşulların ve tarihin getirdiği birikintinin içinde görelî bir hâlde bulunmaktadır. “Tasavvur, bütün insanların kabul ettiği değerlere, tevarüs edilen ve solunan bir tarihsel döneme râm olur” (Costa, 1995, 324).

Bu açıdan Hume, insanın düşüncelerinin ve fikirlerinin oluşum zeminini hususi olaylar çizelgesinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Fakat insanın fitrî mütemayili olarak göreceli durum ve olayların, kesin ve mutlak bir doğru olarak algılanması, dile getirişin vazgeçilmez sınırlılığı olarak ele almak gerekir. Çünkü insan, bütünlük arz eden olayları tevarüs edilen değerler çerçevesinde ve içinde yaşadığı tarihsel durumun içinde yorumlamaktadır. Bu yorumlayış yani bir anlamda insanın dile gelişi, vazgeçilmez genelleştirmeler ve kategorilendirmelere tutsak düşen insanın portresi olarak ifade edilmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde insanın yargılarının dile getirilişi, genel, tümel ve mutlak bir izlenim sunmanın aracı haline gelecektir.

Buraya kadar bir değerlendirme yapıldığında, Hume'ün Aydınlanma Çağı'nın akıl anlayışına karşı muhafazakâr bir tutumla fikirlerinin benzeştiği görülmektedir. Bu

muhafazakâr tutumla üç noktada benzeşim ortaya çıkmaktadır: 1) İnsan aklının, izlenimlerle girift bir yapı arz ettiği, 2) Mutlak ve kesin açıklamalar yapmaya mütemayil bilim eleştirisi ve olumsuzluk düşüncesi, 3) Aklın işleyişinin göreceli özerk oluşu ve içinde bulunduğu tarihsel koşullara râm oluşu noktasında Hume’ün muhafazakâr bir tavra yakın görülmesine sebebiyet vermektedir. Fakat bu benzeşimler ölçü alınarak, Hume’e muhafazakâr bir ideolog denilmesine karşı ihtiyatlı olunması gerekmektedir.⁴

Hume’ün Aydınlanma Çağı’nda inanç ve akıl dikotomisi noktasında, Hume’ü muhafazakâr bir tutumla benzeşikliği yerini liberal-Aydınlanma tutuma bıraktığı gözlemlenmektedir. Çünkü Hume, bir ‘insan dini’ anlayışı aynı zamanda seküler bir din anlayışı ortaya koymaktadır.

“Bir kimsenin bir arkadaş ya da ana baba olarak yerine getirdiği ödevler, iyilik ettiği kişiye ya da çocuklarına yalnızca borcu sayılabilir – bütün doğa ve ahlak bağlarını koparmadan, bu ödevi yerine getirmemezlik de edemez. Güçlü bir eğilim onu bunları yapmaya itiyor olabilir: Bir düzen ve ahlâkî yüküm duygusu da bu doğal bağlara eklenir: ve dürüst insan, gerçekten erdemliyse, kendini zorlamadan veya herhangi bir çaba göstermeden ödevine bakar. Kamu ruhu, evlâtlık ödevi, ölçülülük ya da dürüstlük gibi, daha katı olan ve ölçülmeye daha çok dayanan erdemler açısından bile, ahlâkî yüküm bize kalırsa, bir sevap işleme sorunu değildir; erdemli davranış, bizim topluma ve kendimize borcumuzdan öte bir şey sayılmaz. Boşinançlı bir insan, bütün bunlarda tanrısı için gereğince yaptığı ya da kendisine tanrısal kayra ve korumayı özellikle hakettirebilen herhangi bir şey görmez. Tanrıya hizmet etmenin en doğru yönteminin onun yarattıklarının mutluluğunu sağlamak olduğunu aklına getirmez” (Hume, 1995: 93)

Bu açıdan, Hume insanın ahlakının bir sevap işleme durumuyla işlemesine inananları boşinançlı olarak nitelendirmektedir. İnsan, herhangi bir dini nitelendirmeye hizmet etme amacı olmadan, ahlâkî bir bağlılık veya doğal bir bağlılıktan ötürü ahlak çerçevesinde diğer insanları mutlu edebilir. Bu noktada, ahlaklı davranmanın amacı dinsel veya uhrevi bir boyuta bağlanmadan da gerçekleşebilir. Dinsel veya uhrevi bir boyuta bağlanmayan ahlaklı davranış, insanları mutlu etme ve ödevleri yerine getirme

⁴ Prof. Capaldi ile yaptığım yazışmada sadece tarihsel koşulların ve dışsal koşulların bireye etkisi ve soyut teorilerin eleştirilmesi vurgulanarak Hume’e muhafazakâr adlandırılması yapılabilir mi? sorusunu sordum. Prof. Capaldi *İngiliz algısında muhafazakârlık, soyut teoriler esas alınarak yapılacak radikal değişikliklere karşı duruş olarak yorumlanabileceğini* belirtmiştir. Ancak sadece buna dayanarak Hume’ü muhafazakâr ideolog olarak adlandırma konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemiştir.

noktasında kendiliğinden Tanrısal bir amaca hizmet etmektedir. Bu açıdan Hume'ün din eleştirisi, dolaylı olarak bir dinsel sofuluk eleştirisine bürünmektedir. Dinsel sofuluk, Hume açısından, uç duyguların insanlar üzerinde etkili olmasıyla ilgili bir durum olarak ele alınmıştır.

“En canice ve en tehlikeli girişimlere atılanlar, çoğucası en boşınançlı kişilerdir. Sofulukları ve inançları, korkuları oranında artar. Catilina (Romalı politikacı) ulusal dinin yerleşmiş tanrıları ve benimsenmiş törenleriyle yetinmemiştir: duyduğu endişe ve dehşet kendisini bu türden yeni yeni şeyler uydurmaya götürmüştü – oysa ülkesinin yasalarını dinleyen iyi bir yurttaş olarak kalsaydı, muhtemelen bunları hayalinden bile geçirmezdii” (Hume, 1995: 95).

Hume, insanın dininin sevap-günah tartısı olmaksızın insanî yaşam koşullarını mümkün kılmaya önemli katkı sağlayacağını ifade etmektedir. Bu açıdan Hume'e göre, insan ancak bir insan olarak yaşamaya çalıştığı zaman, sofuların ve dinsel bağnazların aldatıcı ve yanıltıcı hatalarına düşmekten kendilerini alıkoyabilir. Hume'ün burada takip ettiği perspektif, Aydınlanma Çağı'nın dinin ve dinsel düşünceyi temsil eden kurumlar hiyerarşisine karşı eleştirel görüşünü paylaşmaktadır. Bu noktada, muhafazakâr bir tutumdan çok daha liberal bir yaklaşıma sahip gibi görünmektedir.

Bu açıdan, Hume'ü akıl tutumu hususunda bir liberal veya muhafazakâr ideolog olarak değerlendirmek Hume'ün düşüncesine sınırlılık getirmek demektir. Hume, insan aklını eleştirerek yok sayarak insanın aslında tamamıyla duygular tarafından belirlendiğini ifade etmemektedir. Fakat duyguların ve tutkuların, insanın düşünme yetisine önsel olduğunu söyleyerek, kurucu ve soyut akıl üzerinde kırılmalar açmıştır. Duyguların, tutkuların ve izlenimlerin, düşünme yetisine önsel olarak ele almak Hume'ü nasıl ki bir romantizm temsilcisi yapmaya yetmiyorsa, Hume'ün kurucu ve soyut akıl eleştirisi de bir muhafazakâr ideolog yapmaya yetmez. Benzer şekilde, Hume'ün dinin kurumsal ve uhrevi boyutuna getirdiği eleştiri Hume'ü rasyonalist olarak adlandırmak için yetersiz olduğu gibi, liberal-Aydınlanmacı olarak ele almak konusunda da yetersiz kalmaktadır.

1.1.3. Liberal-Muhafazakâr Akıl Ne Olabilir?

O halde geriye kalan soru şudur: Hume'ün akıl tutumuna yönelik fikirleri çerçevesinde liberal-muhafazakâr zihniyeti akıl tahayyülünün farklılığı nerede yatmaktadır? Liberal-Muhafazakâr zihniyetin akıl tahayyülü, liberal ideolojinin ve muhafazakâr ideolojinin çeliştiği durumu mutedil hâle getirebilir mi? Bu sorular aynı zamanda liberal-muhafazakâr zihniyete en olanaklı bir akıl tahayyülü açıklamaktadır.

Liberal-Muhafazakâr akıl, keskin bir şekilde tanımlandığı zaman ortadan kaybolmaya mütemayil halde bir akıl olarak ele alınabilir. Çünkü liberal-muhafazakâr akıl, olumsal özelliğindedir. Muhtemel olanları vurgulayan liberal-muhafazakâr akıl anlayışı, Hume'ün ideaların bir şekilde izlenimlere dayandığı ama yoğunluk, nicelik, nitelik olarak birbirinden ayrıldıkları fikriyle uyumludur. Liberal-Muhafazakâr akıl, mikro ölçekte insanların (makro ölçekte; aile, zümre, toplum, devlet, ülke coğrafya, Kıta vb.) –herhangi bir aksi durum söz konusu olmadıkça- hepsinin bir akla sahip olduğunu vurgulamaktadır. Şurası açıktır ki: insanlar hem birbirinden akli kullanım yönüyle ayrılabilir hem de akli kullanım yönleri aynı olan insanlar da birbirleriyle farklı yönlerden ayrılabilir.

Liberal-Muhafazakâr aklın, liberal bağlama oturtulan tarafı, her bireyin tasavvurunun birbiriyle benzemesi kadar birbiriyle ayrılmasının da muhtemel olmasındandır. Muhafazakâr bağlama oturtulan tarafı ise, herhangi bir akıl anlayışının, farklı tasavvurlar üzerinde kurucu-akıl rolüne bürünmesine karşı ihtiyatlı ve eleştirel yaklaşımıdır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr akıl, mikro-ölçekte her bireyin (makro ölçekte; aile, zümre... vb.) birbirinden farklılaşması ve bu farklılaşmanın kurucu, soyut ve tekçi bir akıl tarafından bastırılmamasını ifade etmesindedir.

Liberal-Muhafazakâr akıl, muhtemel olanları içerisinde barındırabilir. Dolayısıyla, liberal-muhafazakâr akıl; olan kadar olması muhtemelin, rasyonel kadar irrasyoneli, arzu edilen siyasal ve sosyal durum kadar nefret edilen siyasal ve sosyal durumu vb. karşıtlıkları içinde barındırmaktadır. Dünya bütün bu zıtlıkları bir arada barındırmasına rağmen dünyaya dair tasavvurlar bireyseldir, çeşitlidir, farklıdır. Liberal-Muhafazakâr akıl, her tasavvurun nev'i şahsına münhasır algıya sahip olduğunu ve diğer

bir algı üzerinde kurucu-akıl veya kurucu-düşünceyi inşa etmemesi yönünde zımnî veya sarîh bir baskının olmasına eleştirel yaklaşmaktadır.

İlk olarak, liberal-muhafazakâr akıl, ne kurucu-akıl anlayışı ne de mutlak olarak duygulara, tutkulara veya tarihsel koşullara bağımlı bir akıl anlayışıdır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr akıl, dolayımsallıklar içerisinde belirlenimlerdir. İlişkisel ağların niceliği, niteliği, gücü, etkenliği, pasifliği vb. değişik koşullar altında akıl farklı belirlenimlerin birer yansıması olmaktadır. Fakat bu noktada ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Liberal-Muhafazakâr akıl kendinde bir varlığı mı ifade etmektedir? Bu noktada, liberal-muhafazakâr aklın yüklenicileri en ufak tarihsel-sosyolojik aktörden en geniş aktörlere, yani bireylerden aileye, ailelerden toplumsal zümrelere, zümrelerden toplumlara, toplumlardan coğrafyalara ve daha büyük birliklere kadar uzanabilir. Dolayısıyla, liberal-muhafazakâr aklın her farklı belirlenimde, farklı türde olması muhtemel olmaktadır.

İkinci olarak, liberal-muhafazakâr akıl toplumun ortaklaşa kabul ettiği akıl demek değildir. Toplumun ortak kabul ettiği akıl olmadığı için, bütün toplumu geleneklere sabitlenmeye veya değişimin hareket ettiricisi olan toplumsal gruba destekçi olarak işlev göremez. Gelenekler olduğu gibi, değişimler de belirlenim kodları ile ilişkisel durumda ortaya çıkarlar. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr akıl belirleyen veya belirlenen ortak kod da değildir. Liberal-Muhafazakâr akıl, belirlenimlerin veya ilişkisel durumların olduğu her yerde mevcut olabilir. Fakat belirlenen veya belirleyen olmadığı için sınırlarda, kaçış çizgilerinde sürekli kaymaktadır.

Üçüncü olarak, liberal-muhafazakâr akıl tahayyül çeşitliliğini barındırabilmeyi ifade etmektedir. Fakat çokça rastlandığı şekliyle bireylerin düşüncelerini ve tasavvurlarını özgürce savunabilmeleri sadece liberal bir tutum değildir. Aynı zamanda muhafazakâr zihniyet bir tavır olarak, kurucu bir aklın üstün otoritesine karşı eleştirel yaklaşmaktadır. Fakat liberal-muhafazakâr akıl anlayışı, muhafazakâr bir tavırdan şu şekilde farklılaşabilir: Muhafazakâr tutum, kurucu-akıl eleştirisi, mevcut düzenin değişimini evrim yoluyla değişime veya kendiliğinden düzene bırakmayla birlikte savunabilir. Oysa liberal-muhafazakâr akıl, değişimi tahayyül eden bireylerin ve sınıfsal zümrelerin tasavvurlarının da, değişimi muhafazakâr bir tutumla savunanların görüşü

kadar muhtemel olduğunu vurgulamaktadır. Kurucu bir akıl yoluyla gerçekleşen değişim meydana gelmesi, liberal-muhafazakâr akıl açısından muhtemel olanın dairesindedir. Dolayısıyla, kurucu akıl eleştirisi liberal-muhafazakâr akıl açısından her tasavvurun kendine ait bir hakikati olabilmesi durumu noktasında savunulmaktadır.

Son olarak, liberal-muhafazakâr akıl, mikro düzeyde tek-tip düşüncelere makro düzeyde tek tip yönetim biçimlerine veya hükümet biçimlerine eleştirel bir duruşu benimsemektedir. Herhangi bir ülke veya millet için bir yönetim biçimi, özgürlük bayrağını temsil eden yönetim biçimi olarak algılayabilirken, diğer bir ülke veya millet bu yönetim biçimini totaliter olarak tarif edebilir. Bu farklılıklar, liberal-muhafazakâr akıl içerisinde bulunabilir. Çünkü liberal-muhafazakâr akıl, ideaların ve izlenimlerin birbiri içine geçmiş girift yapısını belirtmekle her düşüncenin tahayyülüne imkân olanağı tanımaktadır.

Diğer bir yandan düşünceler içinde bulunulan tarihsel ve sosyolojik koşulların etkileşimiyle oluşmakla birlikte içinde bulunulan dönemi birer ufuk olarak aşmaktadırlar. Bu açıdan, somut durumlarda bulunmayan bir tahayyülü dile getirmek değil dile getirememek sınırlılıktır. Dolayısıyla insan yaşamını sürdürmesi için bir yandan somut koşulların içinde var-olmalıdır diğer yandan bir düşünce olarak somut koşulların dışında olabilir. Tam bu noktada, liberal-muhafazakâr akıl, somut koşulların tam içinde olmayı da tam dışında olmayı da değil tam sınırda olmayı savunmaktadır. Bu sınırın, liberal-muhafazakâr akla özgürlük katan yanlardan biri olduğu söylenebilir. Rasyonalist ve maddeci bir bakış açısının içerisinde tam anlamıyla olmamak ama tam anlamıyla kopmamak, diğer yandan tamamen maddeyi, akı, rasyonaliteyi dışlamaksızın var olmaktır. Dolayısıyla ‘sınır’ın realitesi, mikro-ölçekte insanın realitesi, makro-ölçekte toplumların ve devletlerin realitesi olarak ele alınabilir. Liberal-Muhafazakâr akıl, sınırın realitesini vurgulamaktadır. Ne tam anlamıyla bir belirlenimin içinde olmak ne de belirlenimlerden tam anlamıyla kaçabilmek, tam sınırında olmaktır.

1.2. ÜÇ ÇATIŞKI VE LİBERAL-MUHAFAZAKÂR DOLAYIMSALLIK DÜŞÜNCESİ

Bu kısımda liberal ve muhafazakâr ideolojinin üç çatışkısı incelenmektedir. İlk olarak, değişim-düzen çatışkısı, ikinci olarak devlet-sivil toplum ve son olarak da kendiliğinden doğan düzen-müdahale çatışkısı incelenmektedir. Bu çatışkıların, liberal-muhafazakâr zihniyet ve dolayimsal tahayyül çerçevesinde değerlendirilmektedir.

1.2.1. Değişim-Düzen Çatışkısı Yerine Dolayimsal Değişim-Düzen Anlayışı

Siyasal ideolojilerde muhafazakârlığın esas olarak dikkat çekilen yanı geleneğe olan bağlılık vurgusu iken, insanın dogmalardan kurtulması yönünde hümaniter liberal bir felsefenin vurgusudur. Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyet, iki ideolojinin uyumsuz yanlarını içe alış ve uyumlu bir bakış açısı getirebilen düşüncelerini incelemek gerekir.

Gelenek vurgusu, muhafazakâr ideolojinin üzerine yapışan ve muhafazakâr ideolojiyi ilkelle, cehaletle, geri kalmışlıkla, eskilikle yorumlayan düşüncenin de katkısıyla oluşan bir hâlde ele alınmaktadır. Gelenek, birikimi ve intikali ifade etmenin siyasal literatürle ifade edilmesidir. “Traditio, Roma hukukunda, özel bir mülk sahipliğini devretme tarzıdır. Özünün ve kurumsal konumunun önemi bulunmaksızın intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden her şey gelenektir” (Shils, 2003: 115). Bu noktada, gelenekleri yok etmek ve yıkmak amacıyla olumsuz yönlerini ön plana çıkararak adlandırmak sınırlılık barındırır. Çünkü geleneği, olumsuz olarak niteleyen kişinin fikirleri içinde yaşadığı gelenekle etkileşim içindedir. Dolayısıyla geleneği sadece olumsuz özellikleriyle niteleyen kişi aynı zamanda geleneği olumlayan kişidir.

Gelenek ortaya çıktığı anda vasfını kazanmaz, gelenek devam ettirildiği ve süreklilik kazandığında gelenek haline gelir. Dolayısıyla gelenek, teorik bağlamda incelenen konular gibi üzerinde spekülasyonlar yapılmadan aktarılabilme şansı bulunmaktadır. Bu şansı veren unsurlardan bir tanesi, geleneğin devam ettiricisinin halk tabanında, toplumsal alanda gerçekleştirilmesidir. İnsanlar, belirli kuralları ve adetleri onaylarlar ve devam ettirirler. Bazı kuralları da onaylamazlar ve hayatlarında bir yeri yoktur.

“Geleneği, kerameti kendinden menkul, soyut teorik bir çerçeve olarak değil, somut, sosyal bir varoluş tarzı olarak ele alındığımızda, bir geleneğin varlığını sürdürüp sürdürmemesinin kararını verecek kişilerin, yine o geleneğin mensupları olduğunu görürüz. Bir geleneğin mensupları konsensüse dayanarak sürdürmek istiyorlarsa o gelenek varlığını sürdürür. Aksi halde, gelenek ortadan kalkar” (Güngörmez, 2004: 25-26).

Geleneğin geçerlilik kazanması, insanların geleneği bilinçli veya bilinçsiz olarak devam ettirmesinde yatmaktadır. Toplumsal düzen belirli geleneksel yapılar içerisinde devam ettirilir. Çünkü belirli kültürlerin ve değerlerin paylaşım sahası olarak toplum, geleneği kuran ortak değerleri paylaşmaktadır. Dolayısıyla toplumsal düzen belirli geleneksel formlar çerçevesinde devam etmektedir. Şimdi ikinci çelişik olarak görülen hipotezin temeli, geleneği muhafaza etmeyi savunan muhafazakâr ideolojinin, değişime ve dogmalar ile önyargıların üzerinde karanlık perdesinin ortadan kalkmasını savunan Aydınlanmacı bir tahayyüle sahip olarak liberal ideoloji nasıl bir araya geleceği oluşturmaktadır.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, düzenin ve değişimin birbirini tahrif edeceğine dair ifade edilen geleneksel ideolojik ayrıştırmaların ötesinde, düzen ve değişimin birbiriyle çoğu zaman uyumlu bir ikili olarak görüldüğünü açıklamaktadır. Değişim, düzenin intikalinin yegâne aracısıyken, düzen ise değişimin anlamını test eden ve deneyimleyen tarihsel birikimi temsil etmektedir. Eğer düzen ve değişim arasında birbirini yok edici bir durum mevcut değilse, nasıl oluyor da bu iki kavramsallaştırma birbirinin tersi gibi görünmektedir?

Düzen içerisinde hâsıl olan değişimin nereden kaynaklandığı tespit edilirse, sorun ortadan kalkmış olacaktır. Sorun şudur ki, düzenin devamını sağlamak ve değişimi istediği yönde tayin etmek açısından devletin ideolojik ve baskıcı aygıtları rehberliğinde, siyasal iktidarı kullanan organizasyon düzeni ve değişimi istenilen yönde ve hızda yeniden istihsal edebilir. Bu durumda, düzene yapılan müdahale veya değişimin önünün kesilmesi açısından devlet müdahalesi, toplumsal tabanda henüz test edilmeden ve deneyimlemeden toplumsal alanda bir değişiklik gerçekleşecektir. Bu müdahale, teorik ve spekülâtif zihne itibâ ettirmeyi amaçlayan bir girişimdir.

Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet değişimi durdurmaya veya düzenin muhafazasını mutlak anlamda sağlayabilmeye ilgilenmemektedir. Çünkü her düzen içinde değişimi barındırmaktadır, her değişim de düzenin farklı bir yansımasıdır. Sadece somut ve tarihsel koşullarla etkileşim içinde olan durumun ön planda ele alındığı gözükmemektedir. Liberal-Muhafazakâr zihniyet, gelenek konusuna ancak toplum ve bireylerin tercih ettikleri bir ortak değerler manzumesini içerdiği için, bundan da öte toplum tabanında test edildiği, deneyimlendiği için yakınlık göstermektedir. Dolayısıyla spekülâtif ve soyut akıl çerçevesinde inşa edilmediği yani kurucu bir aklın tahakkümünü dayatmadığı müddetçe yakınlık göstermektedir.

Diğer yandan, siyasal algılar vasıtası ile toplumsal tabanda gerçekliğe sahip olmayan bir düşünceyi ve felsefeyi uygulamaya koymaya çalışan siyasal iktidar, ortaya çıkabilecek aksaklıkları önlemek açısından izlediği demokratik yöntemlerden anti-demokratik yöntemlere kayabilme ihtimali vardır. Çünkü felsefi ve teorik bir zihniyetle düzene veya değişime yapılan müdahale, liberal-muhafazakâr zihniyetin mesafeli yaklaştığı bir görüş açısidir. Örneğin, Hume yanlıf felsefe olarak adlandırdığı felsefe, tam da felsefi ve spekülâtif gerçekliklere dayalı bir düşünceyi temsil etmektedir. Diğer yandan, Tocqueville, devrimle beraber düzene bir müdahale yapıldığını ve bu noktada düzenin değiştiğini vurgulamaktadır.

Fakat Tocqueville’de yeni düzeni yermek ve yok etmek için değil, eski düzen ile yeni düzeni birbirine uyuşturmaya kendisine görev bilmiştir. Fransa’nın geleneksel yapısı ile demokratik yönetim biçimini birbirine uyuşturmaya çalışarak, adeta geleneği, yeni düzenin içerisinde yaşatmak istemiştir. Çünkü Tocqueville, Amerika’nın demokrasiyle yönetime başladığı, Fransa’nın ise tarihsel geçmişe sahip bir devlet olarak demokrasiye intikal ettiğini anlamıştır.

Dolayısıyla liberal-muhafazakâr zihniyet devletin veya bir siyasal örgütlenmenin eliyle gerçekleşen değişimin, düzeni tahrif edici ve düzene aykırı olabilecek yanları olabileceğini belirtmektedir. Ancak liberal-muhafazakâr zihniyetin, siyasal organizasyon ve devlet eliyle gerçekleşen her müdahalenin düzene aykırı veya düzeni tahrif edici olması gerekmez. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr düzen anlayışı, akıl

anlayışıyla uyumlu olarak mutlaklık çizgilerinden uzak durmaktadır. Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyet düzene ve değişime zarar vermeyen değişime bir adım yaklaşılmaya çalışır.

Değişimin düzeni tahrif etmeden veya düzenin varlığının değişimi test edici yanına zarar getirilmeden nasıl gerçekleşeceğine dair liberal-muhafazakâr zihniyetin cevabı, sivil toplumun devlet kurumlarıyla birlikte dolayimsal bir biçimde izdivacıdır.

Düzenin varlığı, muhafazakâr düşüncenin önemli bir göstergesi olmaksay, bireysel özgürlükler de liberal düşüncenin bir göstergesidir. Düzen, sivil alanın ve özel alanların kamusal alanlarla karşılıklı dolayımlanması ile mevcudiyet kazandığı varsayıldığında, bireysel özgürlükler daha fazla günlük hayatta kendisini hissettirir. Bireysel özgürlüklerin yaşanması ancak toplumsal bir düzenin varlığı ile olur. Toplumsal bir düzenin var olması ise, toplumun var olması yani topluma ve toplumsal ilişkilere ait alanın, diğer gönüllü birlikler ve sivil oluşumlar ile mütakabil dolayımlanması ile mümkün hâle gelebilir.

Bu noktada ortaya iki husus çıkmaktadır: Biri düzenin sürdürülmesi, ikincisi değişim konusudur. Gelenek konusu, düzenin sürdürülmesi ile değişim ihtiyacı arasındaki gerilimli hat üzerine oturmaktadır. Düzen ile değişim arasında gerilimli bir hat olduğuna dair anlayış bazı bakımlardan sınırlılık barındırmaktadır. Düzenin sürdürülmesi ile değişim arasında muhakkak bir çarpıklık veya uyuşmazlık olacağına ilişkin bir fikir üzerinde düşünölmeye muhtaç bir ikiliktir. Sorunu değişimin türü ve yönü çerçevesinde tanımlamak daha açıklayıcı olmaktadır. Düzenin içerisinde meydana gelen değişim nasıl gerçekleşecektir? Asıl soru, değişime yön veren güç ve değişimin türüyle alakalıdır.

Liberal ve muhafazakâr ideolojinin değişime bakış açısı birbirine benzer bir görünüme sahiptir. Teorik bağlamda, liberal ideoloji de direnme hakkı tanınmaktaysa da, uygulamada geçerli bir görüş olarak ele alınmamıştır. Değişimin kabaca iki yönü vardır: Devrim ve Evrim. Liberal ve muhafazakâr ideolojinin devirme yoluyla değişime yani devrime karşı mesafeli ve eleştirel bir duruş söz konusudur. Devrim, epistemolojik bir şekilde düşünöldüğünde halkın veya hiçbir zümrenin sahip olmadığı aklın, iktidarı

devirerek alan kişi veya zümrelerde bulunduğu dair iyimser bir inancın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu akıl, eskisinden daha iyi bir düzenin kurulacağına ilişkin bir inancı kabul etmiş ve bu sebeple siyasal iktidarı devirmektedirler.

Dolayısıyla devrim yoluyla değişim, muhafazakâr ideolojinin kat'i surette eleştirel baktığı bir mesele iken, liberal ideolojinin de devrimi desteklemesi dayandığı ilkeler perspektifinde uygulanabilir değildir. Çünkü liberal ideoloji bir piyasa düzeninden ve ticari konsensüs ile serbestiyetin gelişimi üzerine ideolojisini kurduğu için devrim ve devirme yoluyla bir değişime mesafeli yaklaşırlar. Ticari konsensüs ve piyasa düzenini sürdürmek için bir siyasal düzene ihtiyaç vardır. Kaos, anarşi, anomi gibi dönemlerde, liberal ideolojinin birçok değeri gündelik yaşamdan ilga edileceği için bir düzenin varlığı ve piyasa düzenineğinin işlemesi liberal ideoloji için daha ehemmiyetli bir pozisyonadır.

Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyetin devrim konusunda temel fikrine bakmak gerekmektedir. Liberal-Muhafazakâr zihniyet devrim perspektifine eleştirel bakmasının temelinde bazı varsayımlar yatmaktadır. Bunlardan birincisi, liberal-muhafazakâr akıl anlayışı, mutlak ve kurucu bir akla yani soyut ve spekülâtif akla eleştirel yaklaşımlarıdır. Devrim, soyut ve spekülâtif aklın yani toplum temelinde deneyimlenmeyen bir tarihsel eylem durumudur. Şunu da gözden kaçırmamak gerekir: Eğer devrimler olmasaydı, devrimin toplum temelinde dayanmadığını açıklamak için başvuru bütün veriler de en az devrimin kendisi kadar soyut bir aklın ürünü olacaktır. Dolayısıyla, devrimlerin yaşanması devrime dair tahayyüle canlılık kazandırmaktadır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyete yakınlık gösteren görüşlerden bir tanesi; her politik ve toplumsal düzenin içinde devrimin, her devrimin içinde de bir düzenin olabileceği ihtimalidir. Gerçeklikleri ise tarihsel ve somut koşullar ile dolayımlanmasıyla meşruluk kazanmaktadır.

İkinci olarak, muhafazakâr zihniyetin devrim karşıtı bir ideoloji olarak ortaya konulduğu dikkate alındığında, liberal-muhafazakâr zihniyetin mutlak bir devrim karşıtı olmadığı göze çarpmaktadır. Liberal-Muhafazakâr zihniyet, evrimsel ilerlemeyi ve toplumsal ilişkiler ile tarihsel koşullarla dolayımlanmış bir ilerlemeyi devrimden daha makul bir yaklaşım olarak benimser. Çünkü evrimsel ilerlemeye, kendiliğinden ve

toplumsal ilişkiler ve tarihsel koşullarla dolayımlanmış dayalı bir ilerleme olduğu için yakınlık gösterilmektedir. Fakat liberal-muhafazakâr zihniyet, tamamıyla devrim karşıtı olarak tahayyül edilememektedir. Devrimler her halde ihtimal dâhilindedir. Tocqueville, aristokrasiden demokrasiye geçişi, olması gereken bir geçiş, Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşen bir geçiş olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bir devrimin olması ihtimal dâhilindedir. Aslında, bir siyasal ve toplumsal düzene canlılık ve istikrar kazandıran da, o sistemin yıkılabilir veya değiştirilebilir olduğu gerçeğidir.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet açısından, 'ortak değerlerin düzeni' olarak siyasal yönetime – hükümet devrim yoluyla ele geçirmenin muhtemel olması, aynı zamanda 'ortak değerlerin düzeni'ni onaylamayan kişilerin olduğu gerçeğini de yansıtmaktadır. Siyasal düzene entegre olan bir çoğunluk olduğu varsayılınsın. Ancak toplumsal sahada siyasal düzene veya egemen ideolojiye entegre olmayan sınıflar da mevcut olabilir. Dolayısıyla eğer egemen ideolojinin kurucu akıl olarak ele alınması mümkünse, egemen ideolojiye entegre olmayan toplumsal sınıfların varlığı tıpkı kurucu aklın bastırmaması gereken, bireyin veya sivil birliklerin özel alanla dolayımlanmış hâli gibi düşünmek gerekir. Böylece, liberal-muhafazakâr zihniyet geniş bir içerikle, değişimin taşıyıcısı olabilecek sınıfların da toplumsal sahanın birer aktörü olduğu gerçeğini de vurgulamış olmaktadır.

Son olarak, gelenekler açısından devrimin şiddeti, gücü noktasında farkına varılması gereken bir nokta mevcuttur. Devrim gelenekleri bütünüyle kökünden kazıyacak kadar güce sahip olmadığı söylenebilir. Çünkü gelenek toplumun ve toplumsal ilişkilerin içerisinde yeşermiştir. Geleneğin kökünü kazımak, bir toplumun kökünü kazımak demektir ki, o zaman sadece devrimi yapan toplumsal zümrenin hem aktörü olduğu hem de izleyici olduğu bir tiyatro sahnesi ortaya çıkar. Diğer yandan eğer devrimin yaratacağı etki bütün toplumda şiddetini gösterebilecek kadar olsaydı, devrim değil toplum tarafından onanan veya reddedilen bir evrime dönüşme ihtimali daha yüksekti. Dolayısıyla liberal-muhafazakâr zihniyet, devrim olmasına eleştirel ve mesafeli yaklaşmakla birlikte, devrim gerçeklik kazandığında da kökleşmiş geleneklerin devrimin şiddetiyle değişeceğine de pek inanır gözükmektedir. Örnek olarak, Tocqueville

Fransa’da ki merkezîyetçiliği, devrimin bir eseri olarak değil Eski Rejim’in bir kalıntısı olarak görmesi bu kabilden sayılabilir.

Evrîm yoluyla değişimin dinamiğine gelindiğinde, gerek muhafazakâr ideoloji, gerek liberal ideoloji evrîm yoluyla değişime daha yakın bir görüş açısına sahiptirler. Evrîm yoluyla ilerleme düşüncesinin temelinde yatan görüş, gelenek düşüncesiyle örtüşmektedir. Bir gelenek, insanların örf ve adetleri onaması veya reddetmesiyle gelenek haline gelmektedir. Evrîm yoluyla değişim de, insanların rutin yaşam koşullarında veya siyasal tercihlerinde kendilerini avantajlı hissettikleri durumları muhafaza etmek, dezavantajlı oldukları durumları ise değiştirme edimiyle kendisini hissettirmektedir. Dolayısıyla geleneğin de değişimin de temel taşıyıcısı insanlar haline gelmektedir.

Bu noktada, gelenek eskiyi her şeye rağmen muhafaza etme anlamında değil, değişimin yönünü ve hızını tayin etmede etken olan unsurun belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Örf ve adetleri kalıcı hale yani gelenek haline getirerek sürekli kılan, toplumun ve toplumsal alanın kendisidir. Böyle düşünöldüğünde, düzeni muhafaza etmek ile evrîm yoluyla değişim ikilisi bir zıtlığı ifade etmezler. Liberal-Muhafazakâr zihniyet düzen ve evrîm yoluyla değişimi birbirine zıt görmemektedir. Şöyle ki, evrîm yoluyla gelişim bir test yöntemine dayanmaktadır.

Tocqueville, eserlerinde değişimi ifade ederken Devrim’in getirdiği değişimlerden bahsetmek yerine demokrasinin getirdiği değişimlerden bahsetmekteydi. Yani Tocqueville, değişimin nedeni hakkında sessiz kalırken (liberal-muhafazakâr zihniyet olan değişim ile ilgili spekülasyonlar da bulunmaz, değişim olmuştur) sonucuna odaklanmıştı. Bir mutlak akıl diktasına, Tocqueville’in yaklaşımı yapısal bir içerik barındırmaktaydı. Toplumun, coğrafyanın, kişilerin, kurumların ve diğer yapısal unsurların etkisi göz önüne alınmadan toplumsal ilişkiler arasında dolayımlanmış insanlar topluluğu dışında yapılan her değişiklik Tocqueville için tehlikeli bir hâle bürünme ihtimaline sahipti. Bunu Tocqueville demokrasinin tehlikelerine değinerek Fransa’da yaşanması muhtemel tehlikelere dikkat çekmekteydi. Çünkü Tocqueville Amerika’nın coğrafyasının yeni, millet olarak Amerika’nın geleneksel kalıntıları olmayan bir millet oluşu gibi yapısal koşulları Amerika’da demokrasiyi kolaylaştıran unsurlar olarak

okumuştur. Ancak Fransa'da bir yönetim geleneği, uzun bir geçmişi ve farklı bir coğrafyaya sahipti. Bundan dolayı, devrim yoluyla yapılan değişikliklerin istenen teorik sonuçlara ulaşamama ihtimali yüksekti.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, evrim yoluyla gelişime yakın bir bakış açısı sergilemektedir. Çünkü ne türlü yapılırsa yapılsın bir devrim, toplumun, geleneğin, örfün, yapısal unsurların bütününe kapsayacak derecede bilgin olamazdı. İnsan aklına ılımlı yaklaşan bir zihniyetin, devrimin radikal-teorik yanını onaylaması mümkün gözükmemektedir. Eğer siyasal rejim ve yönetim yanlış bir yönde politika üretiyor ve zararlı bir hâle geliyorsa, bundan etkilenecek olan toplumsal tabandır. Toplum bir değişimi lüzumlu görüyor ise değişime onay verir. Eğer değişimi lüzumlu görmüyor ve yanlış politikaların uygulamasına devam edilmesini istiyorsa, yanlış politikaları da onaylayarak sürdürülmesine katkıda bulunmaktadırlar.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, evrim yoluyla değişim hakkında fikirlerine imkân sağlayan unsurların en önemlilerinden biri, olması gerekenden daha çok olanı tercih etmektedir. Devrim olması-gerekenin tecessüm etmiş haliyken, evrim olan'ın tecessüm etmiş halidir. Diğer yandan, liberal-muhafazakâr zihniyet toplumu ve bireylerin her birini kendi koşulları üzerinde en iyi bilgiye sahip olduklarını varsayar. Bu varsayım eşliğinde, bir toplumsal değişim hakkında en iyi bilginin ve birikimin sahibi yine halkın kendisidir. Dolayısıyla, liberal-muhafazakâr zihniyetin rutin yaşamın işleyişi ve toplumun ruhunu belirleyen durumun, somut koşullar ve tarihsel, sosyolojik, psikolojik, antropolojik vb. farklılıklar olduğu söylenebilir.

1.2.2. Devlet-Sivil Toplum Çatışması ve Dolayımsallık Tahayyülü

Bu bölümde ilk olarak, devlet-sivil toplum çatışmasına değinmek gerekmektedir. Devlet ve sivil-toplum mutlak olarak bağımsız iki alan mıdır? Devletin sivil toplum veya piyasaya bütün müdahaleleri toplumsal düzeni yozlaştırıcı bir etkiye mi sahiptir? Sivil toplum ve piyasa özgürlükler alanının bir imkânı olarak ele alınmakla birlikte, devlet baskının ve siyasal şiddetin tek adresi midir? Liberal-Muhafazakâr zihniyet devlet-sivil toplum çatışması yaklaşımı liberalizmden veya muhafazakârlıktan farklı olarak ne şekildedir?

Liberal teoride genel anlamıyla, sivil toplum bireylerin özgür eylemlerinin gerçekleştiği bir alan olarak dikkate alınmaktadır. Devletin veya her hangi bir kurucuklın müdahalesi olmayan, bireylerin tercih etme ve karar verme imkânlarının olduğu bir saha olarak düşünülmektedir. Bu noktayı, muhafazakâr teoride bir anlamda paylaşabilir. Özellikle sivil birlikler, ara kurumlar noktasında muhafazakâr teoride bireylerin gönüllü birliktelikler oluşturarak bir araya gelmelerini özgür eylemlerinin bir belirtisi olarak görmektedir. Ancak komüniteryan bir sorun olarak, bireylerin özgürlük tercih, karar ve eylemleri ile bireylerin oluşturduğu sivil ve gönüllü birliklerin ortak değerleri arasında uyumsuzluk ortaya çıktığında sorunlar ortaya çıkmaktadır:

“Liberal kuramcılar insan haklarına saygılı olma ve siyasi tarafsızlık ilkelerini anayasal demokrasilerde meşruluk için gerekli ilkeler olarak görürler. Hak yönelimli liberalizmin temel öncülü bireylerin bireyler aracılığıyla devlet ve diğerleri üzerinde sınırlarını belirleyen ahlâkî haklarının olduğudur. Bu haklara insanlar bir sosyal uzlaşma, ortak fayda, gelenek ya da Tanrı’dan kaynaklandığı için değil, onları bu hakların taşıyıcısı yapan belli nitelikleri nedeniyle sahiptir. Haklar tezinin komüniteryan eleştirisi bireyci varsayımlar ve evrensellik iddiası üstünde durur. Bireyci varsayımla ilgili komüniteryanlar, ahlâkî özerklik ve bireyci liberal ideallerin yalıtılmış, soyut ve nihai olarak tutarsız hak sahibi olarak birey kavramına dayandığını ileri sürerler. Komüniteryanların bu eleştiri çerçevesinde önermelerinden birisi, bireylerin belli bir tarihsel ve sosyal ortamda bulduklarını, kendi bireysel ve kollektif kimliklerini, dillerini, dünya görüşlerini ve ahlâkî kategorilerini edindikleri toplumlarda sosyalleştiklerini iddia ederler (Cohen ve Arato, 2013: 7-8).

Bu açıdan bir evrensel bir bireysel tasavvur ile tarihsel, sosyolojik ve antropolojik vb. etkenlerle kendi bireysel benliğini şekillendiren birey arasında bir farklılık mevcuttur. Bu farklılığı sadece liberal ideoloji ile muhafazakâr ideoloji arasında bir farklılık olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü evrensel birey ve soyut bir biçime sahip olan haklar anlayışı ile topluluk içinde yaşamının karar süreçlerini etkilemesi aynı zamanda çoğunlukçuluk ve çoğulculuk tartışması olduğu gibi aynı zamanda bir topluluklar dolayımı olarak devlete isnat edilen hegemonik tasarım ile ilgilidir. Diğer yandan bireylerin hakkına dayalı seçim ve karar özgürlüklerinin sahası olarak sivil toplum ve piyasa ilişkilerine yönelik bir tartışmayı beraberinde getirmektedir.

Bu noktada Şu soru sorulabilir: Liberal teorinin bireye y¼klediđi soyut hak ve kom¼niteryan ilişkisel hak-dev zihniyetiyle birlikte sorumluluk bakış açısı arasında sorunsuz birleşim m¼mk¼n m¼d¼r? Diğer bir soru ise, liberal ideolojinin hak sahibi bireyi ile kom¼niteryan bakış açısının sivil birlikleri, ara kurumlar olarak gün¼ll¼ toplulukları arasında uygulamada mutlak bir kopuŐ var mıdır? Bu sorular tartışmayı doğrudan birey-toplumsal oluşumlar ile sivil-toplum-devlet gibi gr¼Őlere olan ilgiye tasrif eder, yönlendirir.

Devlet-sivil toplum dikotomisi iki yönden tarif edilebilir: İlk olarak birbirinden bağımsız iki ayrı sahayı yani devlet=baskı, Őiddet zor; sivil toplum= zg¼rl¼kler, olarak ele alınmaktadır. Diğer yandan birbiriyle hem bağlantılı hem de devlete isnat edilen baskı, Őiddet, zor ve sivil topluma addedilen zg¼rl¼kler gibi değerler tarihsel, sosyolojik, antropolojik, coğrafya gibi koşullar çerçevesinde deđerŐebileceđini ele almaktadır. Örneğin Marksist bir devlet kuramı tahayy¼l eden Jessop'ın devlet-sivil toplum dikotomisine dair değerlendirmelerinden bir tanesi;

“Devletin kurumsal bir tanımını savunmakla, devleti özerk bir özne olarak ve/veya özl¼ bir iŐlevin desteği olarak özl¼ bir birlikle donatan diğer yaklaşımları reddediyoruz. Bu da demektir ki, muğlak olmayan kurumsal sınırlar getiren ve hiçbir özl¼ birliği olmayan devlet, meşru olarak çeşitli Şekillerde tanımlanabilir (Jessop, 2008: 162).

Benzer bir dikotomik yaklaşım eleştirisi ise Şöyle belirtmektedir:

“Devlet ile toplum arasında kapitalizmin gerektirdiği kurumsal ayırım, ontolojik gerçekliğe denk d¼Ően bir ayırım gibi algılanmaktadır. Böylece, rneğin, devlet kendinden menkul bir varlık olarak tanımlanabilmektedir. Devlet-toplum ayırımını merkeze alan, bunları birbirlerine karşıt konumlandırın ya da onların varlıkları/yoklukları üzerinden z¼mleneler yapan dikotomik yaklaşımı benimsemiŐ çalışmalar, aslında bu ayırımın kendisini bağımsız deđerŐken olarak kullanmakta ve verili almaktadırlar. Oysa bu ayırım tarihsel ise, devlet-toplum ilişkisinin neden belirli bir formu, belirli bir biçimi aldığı sorunun kendisi açıklanması gereken bir Şeye dn¼Őmektedir” (Ozan ve Dođang¼n, 2009: 62-63).

Bu bakış açısı, devleti ve toplumu birbirinden ayrı olarak gören yaklaşımlar çıđ¼ kere devlet-merkezli yaklaşımın bir yansımasıdır. Devlet kurumunun; tarihsellikten, tikel

öğelerden, bütün değerlerden, sosyolojik etkileşimlerden ayrı kendine ait bir gerçekliği olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla devlet, insanlar-arası olan ilişkilerden bağımsız kurumlara, yapılara sahipmiş gibi algılanmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla devleti tamamıyla toplumdan ayrı olarak gören bir yaklaşım, ilişkisellikleri ve göreceli olma özelliğinden daha fazla tümel, soyut ve evrensel bir hâle bürünmektedir. “Devlet-merkezli kurumsal yaklaşım, toplumdan kalan bakiyeden ayrı bir şekilde, kurumların içine gömülü bir şekilde devletlerin kendilerine ait değerleri, normları ve gelenekleri olduklarını iddia ederek daha da ileri gitmişlerdir” (Özler, 2015: 5).

Bu noktada, devlet-sivil toplum ayrımı ve devlete isnat edilen özellikler ile sivil topluma isnat edilen özelliklerin birbirinden tamamıyla ayırık olmadığına dair Marksist ve yapısalcı eleştiriye dikkat çekilmektedir. Bu eleştirilerde dikkat çeken nokta, devlet denilen dolayimsal birliğin bir özne olarak gerçekliğinin, toplumsal dolayımın gerçekliğinden farklı bir özünün olmadığı noktasında olduğu söylenebilir. Bu dolayimler, Marksist bakış açısından toplumsal sınıflar ve bu sınıflar arasındaki çatışmadan kaynaklandığı söylenebilir.

Diğer bir bakış açısı, devlet-sivil toplum dikotomisine yaklaşımda, bireylerin özgürlük ve özerklik alanını mevcudiyetinin mutlak bir şekilde devlet-toplum ayrıştırması yaratmadığı yönündedir.

“Devlet ve toplum arasındaki ayrım yanılsamasının kökeninde devlete ve siyasete yönelik artan bir entelektüel soğukluk yatmaktadır. Bu entelektüel soğukluğun ahlâkî ve müspet nedenleri vardır. Çünkü entelektüel sadakat devlete değil insanlığa, topluma ahlâka ve akla aittir. Devlete ve iktidara dönük hoşnutsuzluğun ve güvensizliğin arkasında tarihsel ve coğrafik yüzlerce neden sayılabilir. Sivil topluma duyulan hayranlık ise sivil toplum kavramsallaştırmasının, yönetişime daha fazla bireysel/grupsal katılımı ve daha az devlet müdahalesi anlamına gelmesinin sonucudur. Bu ise sivil toplumu oluşturan bireylerin daha özerk ve özgür olması ile mümkündür. Ancak bu özgürlük ve özerklik talepleri devlet ve toplumu ayrıştırmaya yetecek kadar güçlü nedenler değildir” (Özler, 2011: 67-68).

Bu açıdan düşünüldüğünde, sivil toplumun bireysel katılıma ve daha az devlet müdahalesine imkân tanınması noktasında bir hayranlık mevcut olması, devlet-sivil toplum dikotomisi ayrıştırması yapacak düzeyde bir bütünlük oluşturmadığı

söylenmektedir. Bu bakımdan, eğer sivil toplum bir özgürlükler alanı olarak düşünülürse, devlet denilen organizasyon da bu özgürlükler alanının bir parçası halinde yorumlanma imkânı bulmaktadır. Çünkü devletin kendisi de sivil ve toplumsal oluşumların, birleşmelerin dolayımıyla ancak olanaklı hâle gelmektedir.

Sivil birlikler ve ara kurumların birbirleriyle dolayımı olan liberal bir tahayyül olarak sivil toplum, bireylerin özerkliği ve özgürlüğü olarak işlevsel bir hâlde olduğu açıktır. Fakat sivil birliklerin ve ara kurumların dolayımı, liberal bir bireyi evrensel, atomize ve yalıtık bir şekilde ele almayı değil dolayimler arasında dolayımın hem taşıyıcı öznesi hem de dolayımlanan bir varlığı olarak ele almaktadır. Bu açıdan, bir görüngü olarak devlette bu sivil birliklerin, gönüllü birlikteliklerin dolayımıyla etkileşim içindedir.

“En iyi durumda minimalist eğilim, iktidardan iktidarı mahkûm etmeksizin şüphelenir; koşullarını idealize etmeden özgürlüğe saygı duyar ve bir iktidar arayışındaki siyasal ve insanın görünen ellerinin hep kirli olacağını kabul etse bile, doğal çatışmayı düzenleyen görünmez ellerin olmadığını onaylar. Ve minimalizm, sivil toplum ve grup birliği konusundaki tasarımları, bu karşıtlıkların dolayımına gereksinim duyulduğuna dair sezgisel bir anlayış içerir. Sonuç olarak, muğlaklık söz konusu olduğunda daha az kaygılıdır ve kesinlik –hem mükemmel özgürlüğün hem de mükemmel güvenliğin kesinliği – olmaksızın yaşam konusunda daha çok isteklidir. (Barber, 1995: 49).

Liberal-Muhafazakâr bir zihniyete gelindiğinde, sivil birlikler ve toplumsal oluşumların dolayımına görüşüne yakınlık göstermektedir. Devlet – sivil toplum dikotomisinde devlet kavramının veya sivil toplum kavramının içeriğinden daha çok ‘aradalıklar düşüncesi’ ne gözünü diken liberal-muhafazakâr zihniyet, dolayımı bir bakıma arada-oluş olarak düşünmektedir. Bu arada oluş, dikkati kavramların altındaki yanılmacalarda aramak yerine - - - - gibi aralıklara çevirmektedir.

Bu noktada, devlet-sivil toplum dikotomisine yaklaşım, devlet ile sivil toplum arasında olan ara kurumların ve birliklerin mevcudiyeti liberal-muhafazakâr bir zihniyetin benimseyebileceği bir görüş olabilir. Örnek olarak Tocqueville, sivil birliklerin ve ara kurumların varlığından bahsetmektedir. Tocqueville’in liberal-muhafazakâr bir tasavvura yakın bir biçimde vurguladığı noktalar, aynı zamanda dolayım düşüncesi ve arada-oluş, arada-lık düşüncesine benzerlik göstermektedir.

“Demokratik ülkelerde, örgütlenme bilimi temel bilimdir. Birleşik Devletler’de var olan siyasal örgütlenmeler, tüm örgütlenmelerin birlikte sunduğu devasa tablonun içinde sadece bir ayrıntıyı oluştururlar. Amerikalılar tüm dönemlerde, tüm koşullar altında, tüm eğilimler karşısında durmaksızın birleşirler. Onların sadece herkesin iştirak ettiği ticari ve endüstriyel örgütlenmeleri yoktur; aynı zamanda birçok farklı türde örgütlenmeleri de vardır: dinsel, ahlâki, ağırbaşlı, önemsiz, geniş kapsamlı ve dar kapsamlı, devasa ve çok küçük örgütlenmeler. Yeni bir girişimin tepesinde Fransa’da hükümeti ve İngiltere’de ise önemli bir soylu kişiyi görürsünüz; Birleşik Devletler’de ise bu yerde bir örgüt vardır. Eğer gündelik yaşamda örgütlenme alışkanlığını hiç elde edemezlerse insanlar, bizzat medeniyetin kendisi risk altında olacaktır. İçinde her bir kişinin, önemli şeyleri tek başına yapma kuvvetini kaybettiği ve üstelik bunları müşterek olarak kazanamadığı bir halk yakın zamanda barbarlığa doğru geri dönebilecektir” (Tocqueville, 2016: 544-545).

Tocqueville sivil birlikleri demokratik yönetimlerin anti-demokratik temayülleri için, çoğunluğun tiranlığı, egoizm ve merkezîyetçilik için bir önlem olarak görmektedir. Gerek çoğunluğun tiranlığı gerekse merkezîyetçi yönetim, toplumsal tahayyüllerin çeşitliliğini engelleme ve aynı zamanda birbirinden yalıtılmış bireyler inşa etme riskine karşı, sivil birlikler ve ara kurumların sadece siyasal değil birçok farklı şekillerde olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla devlet-sivil toplum arasında ve aynı zamanda onlarla etkileşim için dolaylı olarak çeşitli ara kurum ve sivil birlikler özgürlükler açısından ve demokratik bir yönetim açısından önemli yer işgal etmektedirler.⁵

Bu açıdan, sivil birlikler ve ara kurumlar devlet iktidarını sınırlamak için bir araç görünümündedir. Liberal teorinin, kurumsal bir aygıt olarak devleti sınırlandırma olumlu bakışı ancak teorik olarak kavranabilir. Fakat uygulama noktasında her toplumda aynı işlevselliğe sahip olmaksızın da kâğıda yazılı bir şekilde yani tamamıyla liberal-muhafazakâr zihniyetin eleştirel yaklaştığı soyut bir şekilde mevcudiyeti varmış gibi görünebilir. Liberal teoride olduğu gibi muhafazakâr teori de devleti sınırlandırmak için hukuk devleti hususuna olumlu bakmaktadır.

“Muhafazakâr perspektiften hareketle bir değerlendirme yapacak olursak, hukukla sınırlandırma lüzumlu fakat kâfi değildir. Devleti hukukla sınırlandırmak yetmez, egemenin

⁵ Bu hususta Prof. Boesche’ye, danıştığımında, Tocqueville’in liberal ideolog veya muhafazakâr olarak adlandırmak yerine Tocqueville’in “*komüniteryen bir düşünceye yakınlık gösterdiğini*” belirtmiştir. Prof. Boesche’ye ilgisi için teşekkürü borç bilirim.

hukukunu denetleyecek, ona karşı bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasını sağlayacak toplumsal bariyerlere ihtiyaç vardır. Bugün anlaşılmaktadır ki ‘sivil toplum’ yalnızca rasyonel olarak örgütlenmiş yasal birlikleri değil aynı zamanda gönüllülüğü de esas alan, dayanışma ve birliktelik duygusunun güçlü olduğu, güvenlik sağlayıcı, aidiyet duygusunu tatmin eden ara kurumları ve cemiyetleri de içine almalıdır” (Güngörmez, 2011: 37).

Dolayısıyla sivil birlikler ve gönüllü birliktelikler devletin kurumsal iktidarından ile çoğunluğun tiranlığına karşı bariyerler oluşturmaktadır. Bu tür oluşumlar, aynı zamanda liberal/rasyonel atomize bireyciliğin, bir aidiyet duygusuyla içinde bulunduğu sivil birliklere, gönüllü birlikteliklere ödev ve sorumluluk hissiyle yurttaş olmanın bilinci ile gerek devlet iktidarının gerek çoğunlukçu fikirlerin baskısını minimize etmektedir.

“Bencil ve narsistik bireyin öfkelenirici portresi karşısına Amerikalı siyaset bilimciler ve siyaset teorisyenleri Tocqueville’in idealize ettiği enerjik (vibrant) ve canlı sivil toplum portresini çıkartmaktadırlar. Bu enerjik sivil toplum, hem özel hem kamusal gönüllü birliklere kendi özerk seçimiyle katılan bireylerden oluşturmaktadır” (Welch, 2001: 236).

Dolayısıyla dolayimsal ilişki olarak sivil birlikler ve gönüllü birliktelikler rasyonel bir amaç olmanın yanında aynı zamanda dolayimsal durumların etkisiyle erdemi, hakkı ve özgürlükleri kendiliğinden neş’et eden bir tarihsel-sosyolojik bir durumsallık olarak ele almaya imkân tanımaktadır. Bu durumda, muhafazakâr değerler ve liberal teorinin vaatlerinin bir anlamda somut olarak yakınsaması dolayimsal ve arada-oluş hâlinde vücut bulabilir.

“Muhafazakârlar için haklar, özgürlükler ve erdemler evrensel ve rasyonel kurgular olmanın ötesinde ‘emanetler’dir. Haklar ve özgürlükler bireyin sahip olduğu şeyler değil; tarihsel bir süreçte insanlar arası etkileşimlerin sonucu oluşan gelenekler veya kültür içinde yeni nesillere geliştirilerek devredilen, muhafaza edilen veya ilâhî kaynaktan gelen preskriptif veya proskriptif emirler olarak emanettirler, akıl yoluyla çıkarılamazlar. Özgürlükler ve haklar; ahlâk, din, gelenek ve değerlerin dolaylı bir sonucu olan veya bunlardan meşruiyet ve güç alan otoritelerin çokluğu vasıtasıyla korunurlar. Görüldüğü gibi erdem, hak, özgürlük, düzen, otorite gibi kavramlar muhafazakârlar için bir amaç bir hedef, bir ilke değil, sadece kendiliğinden oluşan kurumlardır. Bu kurumlar, kendiliğinden oluştuğu için meşrudurlar. Kanımca, muhafazakâr-liberteryen sembiyozunu mümkün kılan budur. Bu

kaçınılmaz, doğal, pazarlıksız, sözleşmesiz olduğu için sembiyotiktir” (Özler, 2013: 119).

Bu açıdan, liberal-muhafazakâr bir yaklaşım, dolayımsal bir yaklaşıma yakın konumlanmaktadır. Devlet-sivil toplum dikotomisinin ikisinden birine verilen öncelik, bir anlamda ilgiyi ikisinden birine yönlendirmeye sebebiyet vermektedir. Ayrıca teorik olarak liberal vaatler hukuk devleti, sınırlı devlet ve rasyonel-güçlü birey anlayışı tek başına birer soyutlama olarak kalmaktadır. Bu nedenle, muhafazakâr zihniyetin, rasyonaliteye eleştirel bir gözle bakması, kurucu ve belirleyici bir üst-akla karşı eleştirel bir bakış aynı zamanda tarihsel tasavvurun ve bireyin yapabileceklerinin mekân ve zamanla sınırlandırılmış olması yönünden somut koşullara ağırlık veren bir bakış açısıyla liberal vaatlerin kombinasyonunu sağlanması dolayımsallık çerçevesinde düşünülmektedir. Bu açıdan “liberaller ve muhafazakârlar en nihâyetinde Batı’da birbirlerini tamamen ‘dışlayıcı’ ve ‘ötekileştirici’ değil, birbirlerini ‘düzeltici’ bir siyaset anlayışını benimsemişlerdir (Güngörmez, 2013: 111).

Son olarak, liberal-muhafazakâr zihniyet devlet-sivil toplum dikotomisi yerine dolayımsal sivil ve kamusal gönüllü birlikteliklerin sembiyotik ilişkisini ifade etmektedir. İnsanların örgütlenmeleriyle oluşan gönüllü birliktelikler ve sivil birlikler birer ara kurum olarak kendiliğinden gelişen kurumsal oluşmalar, aynı zamanda birer değer olarak özgürlüklerin, hakların, sorumlulukların, erdemin dolaylı olarak kendiliğinden oluşmasının sebeplerinden bir tanesidir. Bu dolayımsallık, soyut ve ihraç edilen fikirler olarak özgürlük, haklar, sınırlı devlet, sorumluluk gibi değerlerin somut olarak anlam kazanması bireylerin bir araya gelerek devleti de sivil alanı da hem içinde hem dışında, hem arasında hem birbiriyle buluşmayan noktalarında olarak kaygan yüzeylerde, aradalık hâlinde olmasının bir tahayyülü olarak düşünülmektedir.

1.2.3. Dolayımsallık Olarak Kendiliğinden Doğan Düzen-Müdahale Anlayışı

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, yozlaşmamış piyasa ilişkileriyle uyumlu bir siyasi-felsefi yapıyı paylaşmaktadır. Liberal-Muhafazakâr zihniyeti piyasa ilişkilerinin yozlaşmamış şekliyle bağlantı kuran düşüncelerden en önemlisi, insanların çıkarının hiçbir müdahale olmaksızın toplumun çıkarıyla uyumlu olduğunun ifade edilmesinde

yatmaktadır. İkinci olarak, liberal-muhafazakâr zihniyet, piyasa ilişkilerine müdahil eden öznenin sahip olduğu aklın üst-belirleyici tarafına şüpheyile yaklaşmaktadır. Üçüncü olarak liberal-muhafazakâr zihniyet, piyasa ilişkileri ve gönüllü birlikteliklerin sorun çıkarıcı neden olarak değil, tam aksine müdahil öznenin yapısal ve kurumsal aşırılıklarını sorunun sebebiyeti olarak görmektedirler.

Liberal-muhafazakâr zihniyet ile piyasa ilişkisi arasında kurulan ilk bağlantıda, bireyin yararının aynı zamanda toplumun yararına olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda, liberal-muhafazakâr zihniyet tasavvuruna sahip Hume'un hem doğal gereklilik olarak bireyin kendi çıkarı hem de ahlâkî gereklilik olarak bireyin kendisi dışında kalanların kendisi gibi görmesine dair inanç mevcuttur. Hume, insanların kendiliğinden oluşan ilişkilerinde hiçbir zorlama veya müdahale olmaksızın hem bireysel hem toplumsal yararı maksimize edebileceklerini düşünür. Bu açıdan, kamunun yararı ve insanların yararı birbirinden ayrılmaz bir şekilde tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla, devlet mekanizmasının kamu yararı anlayışının, bireylerin ve toplumun çıkarına neyin iyi ve güzel olduğuna karar vermesi, toplumun ve bireylerin iradesini yok saymasına tekabül edebilir. Hume, insanların yarar-çıkar düşüncesi ile kamunun yarar-çıkar düşüncesini birbirine bağladığında, dışarıdan uzanacak herhangi bir müdahaleye yolları kapamış olduğu söylenebilir.

Hume için siyasal ve politik bir düzeni oluşturan unsurlardan bir tanesini, deneyimin önemine vurgu yaparak açıklamaktadır ki, bu da piyasa düzeneğinde bulunan bir bağlama sahiptir. Şöyle ki, insanlar kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğuna dair kararı kendileri verebilmektedir. Dolayısıyla insanlar kendilerine ve topluma yarayan içtihat ve kuralları muhafaza ederler, yaramayan içtihat ve kuralları da kullanmayarak feshini meşrulaştırmaktadır. Bu unsur, piyasa ilişkileriyle birbirine yakınlık göstermektedir. Piyasada, tüketiciye en iyi hizmet sunanlar her zaman kazançlıdır. Eğer bireyler, piyasada herhangi bir satıcıya teveccüh etmiyorlarsa, piyasanın doğal eleme sürecinden, teveccüh edilmeyen piyasa aktörü kendiliğinden kaybolur. Bu açıdan Hume, deneyim unsurunu, bireylerin tercihleri için ölçü işlevi görmekteydi. Belirtilen bakış açısı, aynı zamanda liberal-muhafazakâr zihniyete yakın bir görüştür.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet açısından, insanlar tercihlerini her zaman belirli bir tarihsel dönem içerisinde yapmaktadırlar. Tarihsel dönem içerisinde yapılan her tercih, zaman ve mekân unsuru ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, tercihleri dönemleri itibariyle sınırlandıran unsurlar mevcuttur. Bu açıdan düşünüldüğünde, Hume'ün düşüncesinde sözleşme teorisinin reddi de ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanların bir sıfır noktasından toplumu ve siyasal kurmaya dayalı tahayyülü mümkün değildir. Hume için, insanların belirli bir tarihsel dönem, aile, kültür, değerler sistemi ve diğer tarihsel koşullar içerisinde dünyaya gelirler.

Bu açıdan, insanların tercihleri, doğuştan bazı seçeneklerle sınırlandırılmıştır. Ancak, insanları hangi tercihlerin kendilerine yararlı, hangi tercihlerin ise kendileri için zararsız olduğunu deneyim yoluyla test etmektedirler. Liberal-muhafazakâr zihniyet, devlet mekanizmasının piyasa sürecine müdahalesine sıcak bakmamaktadır. Çünkü müdahale hem bir üst-akıl gerektirmektedir, hem de bireylerin tercihleriyle iktidara gelmiş devlet mekanizmasının bireylerin aklını yok saymasıyla sonuçlanmaktadır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet için, devlet mekanizmasının, piyasanın işlerliğine olan müdahalesi hem insanların toplumsal ilişkilerini yozlaştırabilir hem de piyasa sürecini yozlaştırabilir.

İkinci olarak, piyasa sürecine müdahil olan devlet mekanizmasının bir üst-akıl temsilcisi olarak görülmesine incelemek gerekmektedir. Liberal-muhafazakâr zihniyet, kurucu ve belirleyici akla karşı mesafeli duruş sergilemektedir. Şöyle söylenebilir; liberal-muhafazakâr zihniyet akla karşı değildir fakat akılcılık karşıtı bir tasavvura sahiptir. Bunun sebebini ise, aklın mutlak bir güç haline getirilmesinde yatmaktadır. Akıl mutlak bir güç haline getirildiğinde merkezi bir kökene bağlanma gerçekleşir ki, özgürlükler açısından en tehdit edici yan budur. Bu açıdan, aklın kurucu işlevi ve rolüne karşı liberal-muhafazakâr zihniyet akı bir değer olarak savunmaktadır. Akı merkezileştirme, siyasal ve toplumsal alanda herhangi bir aktörü merkezileştirmekle aynı şeydir. Çünkü aklın merkezileştirilmesi, insan tabiatının biyolojik ve anatomik ilişkilerinin akıl dışı gerisini göz ardı etmektir. Aynı şekilde devlet mekanizmasının merkezileştirilmesi de, diğer unsurların yok sayılmasını beraberinde getirmektedir.

Devlet mekanizmasının, aklın kurucu rolü ve işlevini sahiplenmesi özgürlükler açısından tehlikeli bir yaklaşım olabilir. Liberal-Muhafazakâr zihniyet için, akıl, doğru-yanlış konusunda ayırım yapmak hususunda etkili bir araç olabilir fakat akıl, doğru-yanlış birbirinden ayırırken dahi belirli değerler ve kurallar çerçevesinde değerlendirme yapabilir. Dolayısıyla insan aklının, her şekilde değerler bütünüyle, kültürler bütünüyle ve diğer tarihsel yapılanmalarla etkileşim içerisinde olarak değerlendirilmesi makul ve mutedil bir seçenektir.

Devlet mekanizmasına da tıpkı bu şekilde bir akıl yürütme uygulanabilir. Devlet mekanizmasının, bireylerden, toplumdan, tarihsel şartlardan, zaman-mekân bağımlılığından ayrı değerlendirilmesinden çıkarılacak her sonuç bir tür fantazmagoryadır. Dolayısıyla devlet mekanizması saf ve hakiki bir gerçek olarak ele alınamaz. Devletin gerçekliği, tam anlamıyla devlet gerçekliğiyle ilişkili olan tarihsel ve durumsal şartlarla birlikte düşünülebilir. Tıpkı akılda olduğu gibi, akılda kendisinin ilişkili olduğu duygu, sezgi, önyargı, inanç ve diğer unsurlarla birlikte ancak gerçekliğin bir kısmını oluşturabilir.

Devlet mekanizmasının bir üst-akıl olarak piyasa ilişkilerine müdahil olması liberal-muhafazakâr zihniyet açısından eleştirilmektedir. Çünkü devletin, piyasa ilişkilerinin her bir aktörünün sahip olduğu bilgiye sahip olması beklenemez. Eğer devlet, piyasada bulunan aktörlerin bilgisine sahip değilse, hangi amaç uğruna hareket etmektedir? Bu noktada, devlet müdahalesi amacı genel olarak söylem düzeyinde, bireyler arasında var olan eşitsizliği düzeltmek olmakla birlikte düzeni muhafaza etme amacı da olabilir. Ancak bu amaçlar, siyasal söylem olarak hesaba katılabilir. Böyle bir müdahaleci unsurun özellikle merkezîyetçi bir devlet mekanizmasında daha fazla görüldüğünü gözden kaçırmamak gerekir. Tocqueville'in Amerika'da demokrasi incelemesinde bahsettiği, idari adem-i merkezîyetçilik, benzeri bir devlet müdahalesinin önünde bir engel olabilir. Çünkü insanların hem birey hem de yurttaş olarak, yaşadıkları eyaletlerin sorumlu siyasetçileri olduğunu vurgulayan Tocqueville, insanların siyasal süreçlerden yalıtılmadığı zaman özgürlüklerine daha bağlı olduklarını belirtmiştir.

Bu açıdan, merkeziyetçi bir devlet mekanizmasının müdahalesinin bir tarafında çoğunlukla devlet idarecileri ve kamu yöneticileri mevcuttur. Devletin, piyasa sürecinin tüm bilgisine sahip gibi görünerek piyasaya müdahil olmasının önüne geçilmesinde en önemli unsurlardan bir tanesi, insanların arasında Tocqueville'in deyimiyile 'sivil birlikler'in kurulmasıdır. Bu düşünce aynı zamanda Hume'ün ahlâkî bağlılık düşüncesiyle de örtüşmektedir. İnsanlar arasında devlet mekanizmasının dışında kurulacak sivil birlikler ve ahlâkî bağlanmalar, devletin piyasaya ve bireylerin tercih hakkına olan müdahalesini azaltmak hususunda müşahhas bir delildir. Piyasada bireylerin gönüllü mübadeleleriyle, siyasal alanda bireylerin sivil birlikler kurması, özgürlükler açısından önemli bir noktadır. Bu şekilde, bir yandan piyasanın kendiliğinden işleyişi mümkün olurken, diğer yandan insanların ahlâkî ve sivil bağlar kurarak, devlet aklının yani bir üst aklın müdahalesi kısıtlanarak, özgürlüklerini yaşaması mümkün olacaktır.

Üçüncü olarak liberal-muhafazakâr zihniyetin piyasa ilişkilerine dışarıdan bir bakışla kurulacak bağlantı söz konusudur. Piyasa kusursuz işlemeyen bir makine değildir, piyasanın kusurları mevcuttur. Temel sorun şurada ortaya çıkmaktadır: Kusurların sebebiyetinin belirlenmesi ve kusurları düzeltmek için devlet müdahalesi meşrulaştırılabilir mi? Piyasa sürecinin en sık dile getirilen sorunu olarak, bireyler arasında yarattığı gelir eşitsizliği ve sömürü ilişkisidir. İşveren kesimin genel olarak çalışan işçiler üzerinden edindiği kazanç eşitsizliğin temel kaynağı ve piyasanın yozlaşmış oluşunun göstergesi olarak sunulmaktadır. Piyasa ilişkisinin kusursuz olmadığı açık olduğuna göre, piyasa ilişkilerinin yozlaştıran temel unsurları göz önüne almak gerekmektedir. Piyasa süreci yozlaştığı vakit, piyasayı kendiliğinden işleyen bir mekanizma olarak görmek mümkün müdür? Bu sorunun farklı bir soruyu gerekli kılar: Piyasa ilişkilerinin yozlaşması hangi kritere göre belirlenecektir? Bu sorular, piyasa sürecini ve ilişkilerini savunan düşüncelerin temel sorunsalıdır.

“Liberal felsefe hiçbir noktada değişim sorununun açıklanmasında olduğu kadar açık seçik bir başarısızlığa uğramadı. Kendiliğindenliğe olan duygusal inancın aleviyle, ekonomik ilerlemenin sonuçlarını, ne olurlarsa olsunlar, oldukları gibi kabul etmeye hazır mistik bir tavır karşısında, değişime karşı sağduyuya dayanarak alınan tavırlar bir kenara itildiler” (Polanyi, 2013: 73).

Polanyi'nin dile getirdiği görüşte, liberal ideolojinin piyasanın kendiliğinden işleyen mekanizması hususunda başarısızlığa uğradığı belirtilmiştir. Bu başarısızlığın temel nedeni, piyasa ilişkilerinin değişimin hızını ve yönünü belirleyen kendiliğinden işleyen bir süreç olarak ele alınması yatmaktaydı. Dolayısıyla bu noktada, liberal ideoloji bireylerin özgürlüklerinin muhafazasını en iyi piyasa sürecinin somutlaştırdığı konusunda hemfikirdiler. Fakat eğer piyasa ilişkilerinin karşılıklı ve gönüllü yapısına, karşılıksız bir güç olarak devletin müdahil olduğu hesaba katılırsa, değişimin yönü ve hızı ile kendiliğindenliğe duyulan inanç politik bir araç doğrultusunda belirlenecektir. Piyasa ilişkilerinin toplumsal faydayı değil de toplumsal huzursuzluğun, insanlar arasında gelir eşitsizliklerinin, insanları birbirine yaklaştırmak yerine ayıran ve bölen bir duruma farkında olarak veya olmayarak hizmet ettiği düşünüldüğünde, ortaya piyasa ilişkilerinin olumsuz yanları çıkmaktadır. Genelde, devletin müdahil olması kanısına sahip olan fikirler, müdahil olmayı piyasanın başarısızlıklarına dayandırarak savunmaktadırlar.

Müdahil olmayı savunan fikirlerin meşruluğu, siyasal bir gerçeklik olarak devletin müdahil olmadığı takdirde, toplumsal kargaşa, anarşi, huzursuzlukların artacağına dair olan inanca bağlanmışlardır. Dolayısıyla devletin liberal ideolojide benimsenen hakem ve arabulucu rolünün sahası genişletilmiş bir şekilde ortaya çıkacaktır. Devletin yetki alanını doğrudan ve dolaylı olarak genişleten her toplumsal ve bireysel eylemin, devleti sınırlamak adına yapabilecekleri pek bir şey yoktur. Devlet mekanizması, bir kez ortaya çıktıktan sonra, sınırlandırılmasının muğlaklığı, ideolojilerin kural ve normlarını tahrip edecektir. Bu noktada liberal-muhafazakâr zihniyet tasavvurlarına yakın görüşlere sahip Tocqueville'in görüşlerini değerlendirmek gerekmektedir. Tocqueville'in en önemli eserleri olarak *Amerika'da Demokrasi* ile *Eski Rejim ve Devrim* olarak sayılmakla birlikte, Tocqueville'i bu iki eserle sınırlama keyfiyeti, Tocqueville'i anlamak açısından yeterli değildir. Tocqueville'in yaptığı geziler sonrasında tuttuğu notlar ve devlet görevlerinde edindiği deneyimler temel eserleri kadar önemlidir.

Tocqueville'in İngiltere, İrlanda, Cezayir gibi ülkelere yaptığı seyahatlerinde tuttuğu notlar ile Tocqueville'in gezdiği ülkelerde ölümüne değin edindiği alicenap dostluklar (örn. Nassau William Senior) vesilesiyle ortaya çıkan yazışmalar

Tocqueville'in zihniyetini anlamak açısından gözden kaçırılmaması gereken noktalar vardır. Bununla birlikte siyasi görevlerde bulunan düşünür Tocqueville'in meclis konuşmaları, özellikle 1848 Devrimleri hakkında yaptığı açıklamalar da Tocqueville'in düşüncesini bütünleyen bir özelliğe sahiptir. Tocqueville'in liberal-muhafazakâr zihniyet tasavvuruyla ele alındığında devletin müdahalesi hakkında düşüncelerini ortaya koymak için ilk olarak fakirlik sorunu konusuna değinmek gerekmektedir. Tocqueville, İngiltere ziyaretinde edindiği notlar çerçevesinde fakirlik konusu üzerine düşünerek "*Fakirlik Üzerine Hatıralar*"(Memoir on Pauperism) ele almıştır.

Tocqueville'in İngiltere seyahatinde dikkatini çeken ilk husus, dünyanın ilk endüstrileşen ülkelerinden biri olarak ve diğer ülkelere oranlara daha fazla zenginleşen ülke olarak İngiltere'nin aynı zamanda en fazla fakiri içinde barındıran olmasıydı. Tocqueville belki de devrim unsurunu henüz hesaba katmaksızın, Karl Marx'dan daha önce sınıfsal ayrımların en fazla olduğu ülkenin aynı zamanda en zengin ülke olan İngiltere olduğunu ifade etmiştir. Tocqueville, sınıflar arasında geçim kaynakları ve yaşam biçimleri olarak büyük farklılıkların olmasını modern çağın hastalıklarından birisi olarak saymaktadır. Modern çağda görülen, sınıfsal farklılıklar Tocqueville için aristokratik dönemde olan sınıfsal farklılıklardan daha aşırı ve tehlikeliydi. "Eğer feodal yüzyıllara dikkatli bir şekilde bakacak olursak, aslında nüfusun büyük bir kesiminin hemen hemen ihtiyaca gerek olmaksızın yaşadığını keşfedeceğiz. Toprak bütün ihtiyaçlar için yeterliydi. Geçinmek evrenseldi, rahatlık duyulmamıştı" (Tocqueville, 1997: 21).

Tocqueville, feodal çağlarda sınıf ilişkilerinde yönetici sınıf ile yönetilen sınıf arasında sözleşmeyle kurulan bağlardan daha fazlasının mevcut olduğunu düşünmektedir. Çünkü toprağın sahibi ile toprak üzerinde emekte bulunan kişiler arasında günümüz anlamıyla bir işgücü-ücret ilişkisinden daha fazlası olarak ahlâkî bağlar ve ilişkilerinde mevcut olduğu ifade edilmektedir. Bu açıdan, eşitlik ve eşitsizlik anlamında, Tocqueville açısından modern çağ daha fazla eşitsizlik ortaya çıkarmıştır. Tocqueville'in gerçek bir demokrasi anlayışıyla dile getirmeye çalıştığı husus, modern çağın hastalıklarından ancak demokratik bir yönetim ile sıyrılabilenidir. Tocqueville modern çağın ve endüstri devriminin bireyler arasında yarattığı etki hakkında, insanların tarımsal sahalardan kente gelerek orada bir yığın oluşturduklarından bahseder. Bu yığını kente göç etmeye yiten

temel olgulardan bir tanesi, rahatlık ve konfor arzusuydu. Dolayısıyla kentlere olan talebin artmasıyla kentlerde bir işgücü yığını birikti. (Tocqueville, belki de Marx'ın daha sonra dillendireceği 'yedek işgücü ordusu'nu anlatıyordu.)

Kentlere göç eden ve çalışma sahalarını tarımsal araziden fabrikalara kaydıran bir yığın insandan faydalanan en kârlı kesim, fabrika yöneticileri olmuştur. Bu açıdan, fabrika yöneticileri bir yığın insan arasından düşük ücretlerle işçiler çalıştırabilecek fırsatı edinmiş oluyorlardı. Bu açıdan, çalışan kesimin, çalışma koşulları gitgide kötüleşerek yaşam standartları çok kötü düzeylere gerilemiştir. "Orta Çağ'da konforun hiçbir yerde olmadığını fakat yaşamın her yerde olduğunu belirtmek isterim" (Tocqueville, 1997: 22). Tocqueville Sanayi Devrimi ve Modern Çağın ortaya çıkardığı insanlar arasındaki ayrılıklardan kaynaklanan tehlikelerin farkındaydı. İnsanların arasında baş gösteren huzursuzlukların devlete ve düzene zarar vereceğini düşünen Tocqueville, insanların ekonomik anlamda yaşam standartlarının arasında çok büyük farklılıklar bulunmaması gerektiğini anlamıştır. Bu açıdan Tocqueville, sınıf ilişkilerini tarihsel vakıalar eşliğinde incelemek hususunda fikirler sunmaktan kendini alıkoymamıştır.

Tocqueville, kendi ülkesi olan Fransa'ya baktığında, orta-sınıf ile aristokrasi arasında başlatılan savaşımı, orta-sınıf kazanmıştır. "1789'dan 1830'a kadar uzun bir tarih arasında görünen, Eski Rejim ile onun gelenekleri, hatıraları, umutları ve insanları(örneğin aristokratlar) ve orta sınıf tarafından ortaya çıkan yeni Fransa arasında 41 yıllık ölümcül savaştır" (Tocqueville, 1987: 4-5). Tocqueville bu ölümcül savaşı kazananın orta-sınıf olduğunu ifade etmektedir. Orta-sınıfın galibiyeti aynı zamanda yaşanan bir kültürün kodlarını değiştirmiştir. Bireysel, kurumsal, toplumsal, siyasal, ekonomik ve diğer sahaların hepsine orta sınıf ruhu hâkim olmuştur. "Orta-sınıfın kendine münhasır tını, iç politikanın yanı sıra dış politikada da yönetimin genel tını olarak baskın hale gelmiştir" (Tocqueville 1987: 5). Bu açıdan, orta-sınıf yaşam biçimi, kamusal alanda olduğu kadar özel alanlara da nüfuz edecek derecede genişlemiştir.

Yeni yönetici sınıfı belirleyen unsur aynı zamanda modern çağın ortaya çıkardığı bir sınıf olmasından dolayı, Tocqueville'in yeni yönetici sınıf (orta-sınıf veya burjuva) hakkında düşüncelerinin genelinde olumsuz bir bakış açısı mevcuttur. Çünkü insanlar

arasında ahlâkî ve duygusal parçalanmaya eşlik eden unsurlardan bir tanesi de Tocqueville açısından orta-sınıf zihniyetidir. 1848 Devrimleri'nin öncesinde Tocqueville'in değerlendirmelerinde siyasal özne olarak devrime sebebiyet veren unsurlardan biri, yönetici sınıfın yozlaşması olarak ele alınmıştır. Bu yozlaşma, ülkeyi ikiye ayırmakla birlikte insanları da ikiye ayırmaktadır. “Ülke iki parçaya ayrıldı veya iki eşit olmayan sahaya: Bir tarafta, üst kesimde olan ve bütün politik hayatı kapsayan yöneticiler; diğer yanda daha aşağıda olan ateşli ve hararetle politik semptomları izleyen ve gözlemleyen kesim vardı” (Tocqueville, 1987: 11). Dolayısıyla Tocqueville sınıflar arasında ekonomik eşitsizlikler ve sınıfsal farklılıkların yarattığı toplumsal farklılaşmaların Fransa'yı devrimle sonuçlanacak bir kargaşalığa götüreceğini sezmişti.

1848 Devrimleri'ni tetikleyen birçok olay olmasına rağmen Tocqueville, Fransa özelinde insanlar arasında aşırılaşmaya başlayan ekonomik eşitsizlikleri ve insanların, orta-sınıfın gerçekleştirdiği devrimin başarılarına uyum gösterememesine bağlamaktaydı. Tocqueville, Fransa üzerine yazdığı yazılar ve düştüğü notları, İngiltere gezisinden sonra ele almıştı. Bu açıdan, İngiltere'de gördüğü kutuplaştırıcı ekonomik ayrılıkların yaratacağı tehlike Fransa'da patlak vermişti. Tocqueville'in kutuplaştırıcı ekonomik eşitsizliklerin yaratacağı sonuçları her ülkeye atfetmediği için belirlenimci yaklaşımların yakalandığı tuzaklardan kendini alıkoymuştur. Fakat Tocqueville için önemli olan insanların arasında eşitsizliklerin aşırı hale gelmesini engelleyecek husus önem kazanmaktadır. Bu açıdan, Tocqueville'in fakirlik sorunu üzerine ele aldığı metinde, insanlar arasında ekonomik aşırılıklara fırsat vermemek için önlemler sunmuştur. Bu önlemler, aynı zamanda devletin piyasaya müdahale konusunu da aydınlatmak için yeterlidir. Tocqueville şöyle demektedir;

“İki çeşit sosyal yardımlaşma vardır. Bunlardan bir tanesi bireyseldir. Kişinin kendi etrafında gördüğü kötülükleri ılımlılaştırmaktadır. Bu çeşit, dünyanın kendisi kadar eskidir. Buna sadaka diyorum. Diğeri daha az içgüdüsel daha çok makul, daha az duygusal daha güçlü olan toplumun, üyelerinin talihsizliklerini ve onların acılarını sistematik bir şekilde teskin etmeye hazır olmasıdır. Birincisi, bireysel erdemdir ve sosyal eylemden kaçır; ikicisi bunun tersine, toplum tarafından düzenlenir ve üretilir” (1997: 25).

Bu alıntılanan metinde toplum ve birey ilişkilerinde liberal-muhafazakâr bir bakış açısı elde edilebilir. Tocqueville ısrarla, toplumda meydana gelen fakirlik ve ekonomik eşitsizlik sorununa birisi bireyden kaynaklanan diğeri toplumdan kaynaklanan çözüm yolları sunmaktadır. Ve Tocqueville özellikle toplumdan kaynaklanan yardımlaşma biçimini incelemiştir. Bu açıdan, Tocqueville toplumda kurulan yardımlaşma amaçlı kuruluşların fakirlik sorununun çözümünde daha etkin bir rol oynayacağını düşünmüştür. Bunun sebeplerinden en önemlisi, insanların arasında ahlâkî bağlılıkları artırmak olduğu söylenebilir. “Bireylerden kaynaklı sadaka vermek zengin ve fakir arasında değerli bağlar inşa eder. İki sınıf arasında çıkarları ve arzuları birleşerek ahlâkî bağ kurulmuş olur” (Tocqueville, 1997: 31). Tocqueville modern toplumun bir hastalığı olarak, insanların birbirinden kopmalarına vurgu yapmıştı. Bundan dolayı, modern toplumların hastalığı, bireyleri birbirinden yalıtarak demokratik rejimin önüne taş koymaksa eğer, bireyleri birbirine yaklaştırmanın rolü için araç olarak sunulan seçenekler Tocqueville’e göre makuldür.

Tocqueville’in bahsettiği eşitsizliklerin kaynağını piyasa olarak düşünmek gerekebilir. Çünkü Sanayi Devrimi ve modern çağın temel öğelerinden olarak piyasa ilişkileri, bireyler arasında ekonomik eşitsizlikler inşa ettiğine dair eleştiriler yapan ideolojik söylemler mevcuttur. Piyasanın başarısızlıkları karşısında ideolojik söylem üretilmesi, bu eşitsizliklerin ortadan kaldırılması için de çözüm önerileri hazırlanmasını beraberinde getirmektedir. Bu açıdan, ideolojik söylemler teoride farklılaşsa bile, pratik yaşamda piyasa sistemine atfedilen başarısızlıkların genelde devlet müdahalesi ile aşılabileceği fikri egemen olmuştur. Tocqueville belki de, devlet müdahalesi düşüncelerini ileri süren fikriyat karşısında önemli bir alternatif fikrin savunucusu olarak durmaktadır. Tocqueville’in tercihi, eğer piyasa sisteminin başarısızlıkları var ise ve bu insanlar arasında eşitsizlikler ürettiyse, bu durumun çözümü için yine toplumu tercih etmektedir.

Devlet tarafından, piyasa ekonomisine yapılan müdahalenin Tocqueville tarafından kayıtsız bir şekilde desteklenmesi mümkün görünmemektedir. Piyasa ekonomisi başarısız olup da, bireyler arasında ekonomik eşitsizlikler ve uç iki ekonomik kutup ortaya çıkarırsa bu başarısızlığın üstesinden ancak toplumsal hayır kuruluşları ve

bireysel yardımlar gelmektedir. Bu açıdan, devletin ekonomik eşitsizlikleri atacağı adımların başında, devletin insan onuruna yakışır derecede asgari yaşam koşullarını temin etmekle yükümlü olduğu ifade edilmesi gelmektedir. Şöyle anlaşılmaktadır ki, devlet eğer piyasa ilişkilerine müdahale etmediği takdirde, bireylerin yaşam standartları tıpkı Sanayi Devrimi yıllarındaki gibi veya daha fazla kötü olacağına dair bir inanç beslenmektedir. Bu açıdan, Tocqueville için demokratik bir rejimle yönetilmeyen ülkelerde, devlet-bağımlı bireyler ortaya çıkmaktadır.

“Devlet yardımı kendiliğinden olduğu kadar öngörülemeyen, geçici olduğu kadar kötülüğün ta kendisidir” (Tocqueville, 1997: 36). Tocqueville’in devlet yardımına karşı tavrı bu alıntıda açık şekilde ortadadır. Devlet yardımı geçici olduğu kadar aynı zamanda kötülüğün kendisidir; bunun en önemli sebebi ise, devletten kaynaklanan yardımın demokratik ruha aykırı olmasından kaynaklanmaktadır. Devlet kaynaklı yardımlar, bireyleri birbirlerine bağlamak ve onlar arasında bağ kurmak yerine onları devlete bağımlı hale getirir.

Tocqueville devlet-bağımlı bireylerin olduğu bir toplumu demokratik sayamayacağı açık bir gerçektir. Devlet yardımları insanların yurttaşlık bağlarını zedeleyerek, toplum arasındaki eşitsizliği kaldırmak yerine yeni eşitsizlikler yaratmaktadır. Aynı zamanda toplumu ve yurttaşlar topluluğunu geçersiz birlikler olarak *de facto* olarak ilga eder. Çünkü devletten beklenti bir alışkanlık haline geldiğinde, bireyler açısından devlet, en geçerli gerçeklik haline gelir. İnsanlar devlete-bağımlı hale geldikleri vakit, toplumu kendilerine düşman olarak görerek, devleti kendi kurtarıcıları olarak görürler. Devlet-bağımlı toplum ve birey tahayyülü ise, kötülüğün kendisi oluşturur.

Devlet yöneticileri ve idarecileri, fakirlik sorunu ve ekonomik eşitsizlikleri gidermek adına yaptıkları yardımlar doğru yeri bulmak konusunda yetersiz bilgiye sahiptir. Piyasa sisteminin gönüllü ilişkilerinin tek tek bilgisine sahip olmayan devlet yönetiminin, toplumun bütününde gerçek yoksulları keşfetmek konusunda da yeterli bilgiye sahip olamaz. Bu açıdan, devletin kaynakları, yanlış yerlere veya bilinçli olarak yanlış yerlere yönlendirilebilir. Bu noktada, fakirlik sorunu üzerinde hiçbir olumlu

girişim ortaya çıkmaz. Çünkü piyasa ilişkilerinde nasıl ki insanlar kendi tercihlerinin uzmanı oldukları söyleniyorsa, aynı şekilde toplum içerisinde de insanların kendi aralarında fakirlik hususunda acı çeken bireyleri tespit etmede daha başarılı bir organizasyon sergileyeceği açıktır. Fakirlik konusunda, toplumda oluşan hayırsever kuruluşların diğer bir demokratik tarafı da, yardımı yapacak bireylerin sorumluluklarını gün yüzüne çıkarmasıdır. Sorumluluk edinen yurttaşlar topluluğu olarak toplum, özgürlüklerinin en sıkı kollayıcısıdır. Dolayısıyla, toplumsal bağış ve yardım kuruluşları demokratik bir ruhun, toplumsal alandaki yansımalarından bir tanesini oluşturur.

Sonuç olarak, Tocqueville devletin piyasaya yönelik veya topluma yönelik müdahalesini desteklememektedir. Tam aksine, asıl kötülüğün devlet müdahalesinden kaynaklanabileceğinden söz etmektedir. Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyetin tahayyülüne yakın bir görüş olarak Tocqueville'in zihniyetinde, toplumsal düzene müdahale demokratik cumhuriyetlerin ruhuna aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Demokratik cumhuriyetler özgürlüklerini takip eden yurttaşlar topluluğundan oluştuğundan dolayı, yurttaşlar siyasi, ekonomik ve toplumsal meselelerinde en yetkili birliği oluşturmaktadır. Ayrıca, demokratik cumhuriyetlerin bir özelliği olarak örgütlenme özgürlüğü konusunda, Tocqueville'in andığı hayır ve bağış kuruluşları kendine münhasır bir örgütlenme oluşturmakla, insanlar arasındaki ahlâkî bağı güçlendirecektir ve siyasi aşırılıkları doğrudan olarak sınırlandıracaktır.

Dolayısıyla liberal-muhafazakâr zihniyetin devletin piyasa müdahalesi hakkında görüşleri toparlanacak olduğunda ilk olarak, devletin müdahalesinin meşruluğu ve ılımlılığı noktasında tartışmaların mevcut olduğu görülmektedir. Liberal-muhafazakâr zihniyetin bu açıdan dayandığı temeller gerek Hume'un gerekse Tocqueville'in düşüncelerinde belirtilmiştir. İlk olarak kendiliğinden doğan düzen tahayyülü, devletin müdahalesini haklılaştırmakla birlikte toplumu olduğu gibi olayların akışına bırakmak demek değildir. Kendiliğinden doğan düzen anlayışının, liberal-muhafazakâr zihniyet açısından anlamı, devletin veya herhangi bir üst-akıl merciinin kendiliğinden doğan düzeni bozacağı ifade edilerek, devlet müdahalesi kısıtlanmış olmaktadır. Bu noktayı aydınlatmak açısından, liberal-muhafazakâr zihniyet, bireyleri ve yurttaşları olayları

izlemekle görevli bir seyirci olarak ele almaz tam aksine eğer başarısızlıklar ve bozukluklar meydana geliyorsa, başarısızlıkların üstesinden gelmek için toplumu göreve davet eder. Çünkü toplumsal huzursuzluk ve bozuklukların gerçekleştiği yer, toplumun kendisi yani bireylerin ve yurttaşların yaşadığı kamusal mekândır. Çözüm için en yetkili kişiler de, sorumlu ve özgürlüklerine düşkün yurttaşlar ve bireylerdir.

Diğer yandan, liberal-muhafazakâr zihniyet açısından devletin toplumsal düzene ve piyasaya müdahalesinin eleştirilmesi ideolojik bir kaygıyla ele alınmamıştır. Liberal-muhafazakâr zihniyet, müdahale edildiği takdirde düzelebilecek toplumsal huzursuzluklarda, müdahaleye müsaade edebilir. Fakat asıl sorun şudur ki; devlet yöneticilerinin ve mekanizmalarının toplumsal huzursuzlukların ve kaynamaların zamanını ve gidişatını doğru kestirebileceğine dair duyulan şüphe mevcuttur. Çünkü herhangi bir toplumsal huzursuzluk veya ekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan kargaşalar kısa zamanlı bir geçmişe sahip değildir. Toplumun ve bireylerin yozlaşmaları uzun bir geçmişe sahip olabileceği için, devlet yönetici ve idarecilerinin, yozlaşmaların zirve anında topluma müdahale etmesinin getireceği fayda tartışmalı durumdadır. Çünkü toplumsal huzursuzlukların tohumları genel olarak devletin ve ülkenin herhangi bir sıkıntısı olmadığı dönemlerde atılmaktadır. Bu açıdan, düzeni bozucu huzursuzluklara ve kargaşalara izin vermemek açısından birinci elden bilgi ancak ve ancak toplumun ve yurttaşların elinde bulunur.

Liberal-muhafazakâr zihniyet devletin, piyasaya müdahalede bulunmasına eleştirel yaklaşımında toplumu ve yurttaşları kendi düzenleri hakkında birinci elden bilgiye sahip olduğu gerçeğini gözeterek ele alır. Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyeti pragmatik olan siyasi ve toplumsal tavrı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sorunlar büyümeye başlamadan toplum içerisinde ve toplumsal örgütlenmelerle birlikte düzeltilir. Ortaya çıkan ekonomik, siyasal, toplumsal huzursuzlukların ilk elden yurttaşlar topluluğunda ve toplumda düzeltilmesinde en öne çıkan unsur, bireylerin sorumluluk anlayışına sahip olmalarıdır.

Sorumluluk olmaksızın özgürlük ve düzen mümkün olmaz. Dolayısıyla liberal-muhafazakâr zihniyet içerisinde yer alan önemli bir tutum da, sorumlu bireylerin ve

yurttaşların topluluğunda özgürlüklerin mümkün olabildiği noktasındadır. Sorumlu bireyler ve yurttaşlar olmaksızın toplumsal sorunlar doğrudan devlet mekanizmasının kanallarına havale ettirilir. Devlet mekanizması sorunlar açısından siyasal ve toplumsal girişimlerde bulunduğu vakit ise, farklı sorunlar ortaya çıkar. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet, devletin piyasa ilişkilerine ve toplumsal düzene karşı müdahalesine soğukkanlı bir mesafe ile yaklaşırken, müdahaleyi keskin bir şekilde reddetme eğiliminde değildir.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, mutlak anlamda kendiliğinden doğan düzen anlayışının savunucusu veya müdahale karşıtlığının temsilcisi olarak ele alınmamalıdır. Aslında birbirine bağlı durumlara bakıldığında; bireylere ait bir toplumsal alanın olduğu ve devlet tarafından müdahale edilmeyen bir sivil alanın varlığı ile toplumsal bireyler ortaya çıkabilirler. Toplumsal bireyler, ahlâkî ve doğal bağlılık çerçevesinde birbirine bağlılık hisseden insanlar topluluğudur. Bu gönüllü ve sivil birlikler, devlet mekanizmalarının müdahale noktasında aşırılığı engelleyebilen topluluklardır. Liberal-Muhafazakâr zihniyete göre, zaten toplumsal olarak birey olma ve gönüllü, ahlâkî bağlılıkların olduğu yerlerde ortaya çıkan aksaklıklar, doğal ve kendiliğinden bir şekilde ortadan kaldırılabilir. Böylece, devlet müdahalesinin kullanılmasına fırsat vermeden toplumsal saha içinde çözülen problemler için devlet mekanizmasının ideolojik ve toplumsal ayrıştırmaları için de zemin işlevselliğini kaybeder.



İKİNCİ BÖLÜM

**DAVİD HUME (1711-1776) VE DEVRİM-ÖNCESİ LİBERAL-MUHAFAZAKÂR
BİR ZİHNIYET İMKÂNI**

2.1. HUME VE İNSAN DOĞASI ANLAYIŞI

Hume (1711-1776) insan fizyolojisi ve psikolojisinin üzerinde bir toplum düşünürü, bir psikanalist olarak durmaktadır. Hume'ün bakış açısı, Aydınlanma Çağı'nın karakteristik özelliğinden farklı olarak, insanı bir bütün olarak ele almasında yatmaktadır. "Hume'u diğerlerinin aksine farklı kılan önemli özellik, bilginin yeni kavramsallaştırmasına ve modernitenin sınırsız iyimserliğine karşı tepkisel duruşuydu" (Danford,1990: 25). Bu perspektiften bakıldığında Hume insanın, anlama yetisini, arzularını ve ahlâkî değerlerinin hepsini göz önünde tutarak değerlendirmeler yapmıştır. Ayrıca, Hume'ün insan doğası anlayışı, hem siyaset felsefesinde hem de sosyolojik değerlendirmelerinde çok etkili bir paya sahiptir. Hume'ün otuz yaşına gelmeden yayınladığı *A Treatise of Human Nature* başyapıt niteliğinde önemli eserdir. Bu eser Aydınlanma Çağı'nın genel karakteristiğinde savunulan, insan doğasından ve müfrit akıl melekesinden yola çıkarak oluşturduğu düşünceye şüpheli bakışlar içermektedir. Üç kitaptan oluşan *Treatise*, ilk olarak insan zihnini işleyişinden işe başlamaktadır. Hume, eserinin daha ilk sayfalarında;

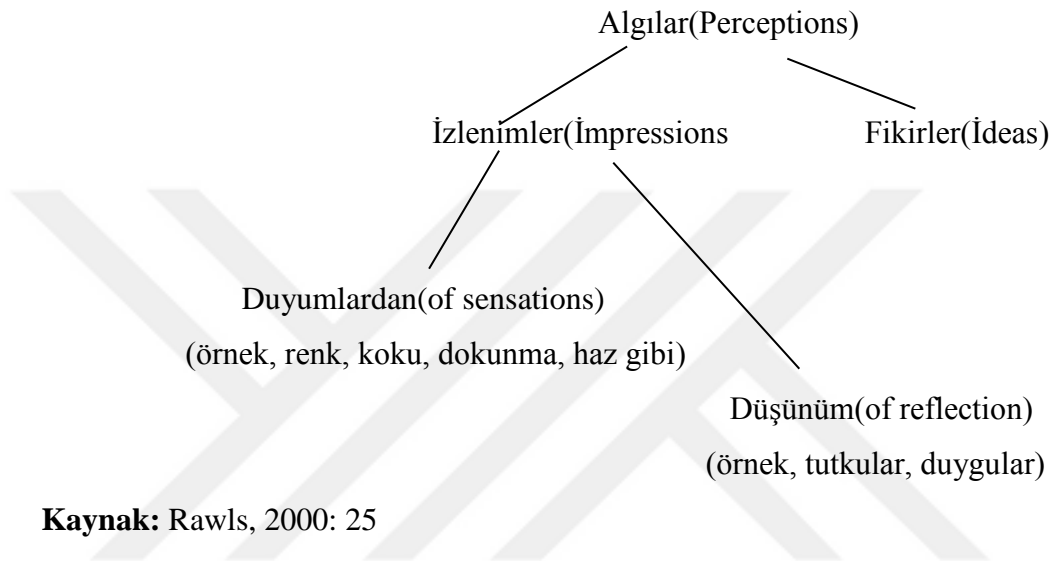
"İnsan zihninin algısı iki ayrı parçadan oluşmaktadır: Bunlardan bir tanesi izlenimler (impressions), diğeri idealdır. Bu iki algı biçimi birbirinden farklı olmakla birlikte, izlenim, ideayla, idealar da izlenime benzeşebilir. Hatta zihinsel algı üzerinde hem izlenimler hem de idealar görülebilir" (2009: 1-3).

Hume'ün insan zihninin işleyişine dair görüşlerinin başında ipucu olarak birçok anlam yatmaktadır. Şöyle ki, insanın zihninin işleyişi içerisinde izlenim ve idea birbirinden farklı olmakla birlikte birbirlerine benzeştiği veya ikisinin birlikte algılandığı durumlar mevcuttur. Bu açıdan, insanın gerçek bilgiye ulaşmak için Aydınlanma Çağı'nın genel karakteristiği olarak ideayı, hem sezgiden hem de görüntülerden, kanılardan ayırarak mutlaklaştırmasının önüne Hume, ideanın bir izlenim, izlenimin de bir idea mahiyetinde görülebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Hume'ün insan zihninin ve aklın mutlaklaştırılmasına ilk üstü kapalı eleştirisi idea ve izlenimin arasında bulunan ilişkiye bakış açısında kavranabilir.

Hume, izlenimlerimizle fikirlerimiz arasındaki ilişkiye dair; "Ya zihnimiz ya da bedenimize dair her izlenimi sürekli olarak, ona benzeyen fikirler takip eder ve farklılık

sadece enerji ve canlılıktan kaynaklanmaktadır” der. (2009: 5). Hume, izlenimlerin idealardan daha önce geldiğini söylediğinde, izlenimin ideaya üstün değil öncel olduğunu ifade etmektedir.

Şekil 2.1: Hume’ün Algılar Düşüncesi



Kaynak: Rawls, 2000: 25

“Hume’ün teorisinde, hem duyumlardan (of sensations) hem düşünüm (of reflection) kaynaklı izlenimler, izlenimlerin kendisinden türeyen fikirlere daha güçlü ve şiddetlidir. İzlenimler fikirlere hem öncel hem de fikirlere göre daha canlıdır. Düşünüm kaynaklı izlenimler, fikirler aracılığıyla dolaylı bir şekilde duyuma dayalı izlenimlerden türeyebilir. Hume’ün anlayışında, duyuma dayalı izlenimler, acı veya haz gibi tekabül eden ve akıl tarafından kopyası alınan acı veya haz fikrine neden olmaktadır. Düşünüm izlenimleri, hafıza ve hayal gücü aracılığıyla kopyalanırlar ve bu yolla daha derin fikirlere sebep olmaktadır. Düşünüm izlenimleri, kendilerinden türeyen fikirlere önceldir ama duyum izlenimlerinden sonra gelmektedirler” (Rawls, 2000: 25).

Aslında Hume, fikirler ve izlenimler arasında bir dolayımsallığı vurgulamaktadır. Bu dolayımsallık, izlenimlerin fikirlere önce olduğunu fakat aynı zamanda izlenimlerin kendi arasında, izlenimlerle fikirler arasında, fikirlerle fikirler arasında girift bir yapı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla insanın bilimi, tek bir noktadan hareketle açıklanamayacak kadar kapsamlıdır. Hume’ün düşüncesinde bu açıdan, ne mutlak bir dışsallık ne mutlak bir içinde oluş vardır: İç içe, yan yana, dip dibe

birleşmeksizin ama aynı zamanda ayrılmaksızın kaygan bir sınır hâlinde akis hâlidir. Bu konuda, anlatılmak istenen Hume tasavvuruna bir haşiye düşülecek olsa belki Merleau-Ponty'nin şu satırları tasavvura yardımcı olabilir:

“Bilmece şudur: Vücudum hem görendir hem de görünürdür. O ki her şeye bakmaktadır, kendine de bakabilir ve o zaman gördüğünde kendi görme gücünün ‘öbür yanını’ tanıyabilir. Kendini, gören olarak görmektedir; kendine, dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir. Bir kendidir, herhangi bir şeyi ancak özümleyerek, kurarak, düşünceye dönüştürerek düşünen düşünce gibi saydamlıkla değil – ama karıştırmasıyla, narsisizmle, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla bir kendidir- (Merleau-Ponty, 2012: 33-34).

Bu açıdan Hume'e göre, insanlar, fikirlerini edindiği izlenimler üzerine inşa ederler. Bu fikirler, kendisine izlenimden benzer bir pay almakla birlikte, izlenim de kendisine benzer bir fikirden pay almaktadır. Bu açıdan, ikisi karşılıklı olarak birbirini etkileyerek birbirini oluşturmaktadır. Bu açıdan, bir üstünlük meselesi mevcut değildir. Daha doğru ifade etmek gerekirse izlenimler, fikirlerin oluşması için gereken temeli sağlamaktadırlar.

Hume'ün idea ve izlenim açıklamaları, Hume'ün içinde bulunduğu Aydınlanma Çağı'nı karakterize eden fikirlerden ayrı bir duruşa sahip olduğunu göstermektedir. Aydınlanma Çağı'nın *les philosophes*'ları, evrensel ve kesinlik içeren bilgilere ulaşmayı temenni ediyorlardı. Bu temenni, insanın anlama yetisinin üzerindeki tüm perdelerin ortadan kalkmasıyla mümkün olabilirdi. Dolayısıyla, evrensel ve kesinlik arayışı için kalkış noktası yine evrensel ve kesinlik içeren bir ilke olmalıydı. Bu ilke akıldı. İnsanın ilerlemesinin önünde hiçbir engel kalmamalıydı. Bunu sağlayan yegâne şey, kesin ve açık-seçik bilgiye ulaşmak için gerekli olan akıldı, ancak bu akıl kapasitesinin çok üzerinde değer biçilen ve tahakküm eden müfrit bir akıldı. Bu akıl anlayışı karşısında, David Hume'ün düşüncelerinin ilki olarak ‘şüphecilik (septisizm)’ gösterilebilir. Hume'ün şüpheciliği mahiyet itibarıyla diğer şüpheli fikirlerden ayırt edilebilir. Şüpheciliğin iki aşırı boyutu olarak Pironizm ve Descartes'ın şüpheciliği gösterilebilir.

“Pironizmin dahi en derin şekliyle, sadece spekülâtif çıkarı gerekçelendirir, onlar, ‘kabul edilecek hiçbir cevap yoktur ve üretilecek hiç bir ikna yoktur’ demektedirler.

Kartezyen felsefede ise, zıtlıklar, ruhun maddî olmayan yanı hakkında yanlış hipotezden kaynaklanmaktadır. Kartezyenler, ruhun esasen, duygu tarafını öne süren bir kendilik-varoluşu öne sürerler” (Klemme, 2003: 121-124).

Gerek Pironizm gerekse Kartezyen şüpheciliğin zaafı, spekülatif bir içeriğe sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu iki akım, şüpheciliğin pozitif tarafını meşrulaştıran bir akıl imgesi ortaya koymaktadır. Herhangi bir kaniya veya kanıtlanmamış bir düşünceye inanmak için bir sebep yoktur. Dolayısıyla, insanların inanacağı şeyler, açık-seçik şeyler ve nesnel şeyler olmalıdırlar. Göreceliliği ortadan kaldıran ve tümel kategoriler inşa eden bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Eğer bir şey doğruysa, bunun terazisi akıl olacaktır. Hume’ün yaşadığı Aydınlanma Çağı içerisinde kanıtlanamayan, görülmeyen, ölçülemeyen şeylerin doğru olup olmadığına dair bir şüphecilik genel bir eğilimdi. Bu şüpheciliğin kaynaklandığı yer, akla olan mümince inançtı. Aydınlanma düşüncesine göre, anlamlandırılmayan şeyler mevcutsa, bu, insanların zayıf olduğundan dolayı değildir, tam aksine, ileri sürülen öncüller de yanlışlık mevcuttur. İleri sürülen öncüllerin bir yerinde, dinî içeriğe, gelenek, görenek ve ruhsal düzeyde birçok şeye vurgu yapılıyorsa orada akıl yürütme şekli yanlıştır.

Hume’ün düşüncesinin bir tarafı Aydınlanma Çağı’na dayandırılırken, diğer tarafı Aydınlanma’ya saldırı niteliği taşımaktadır. Kanılara ve kanıtlanamayan şeylerin doğru olduğuna dair bir ön-inanç beslenmeyecekse, dogmatik hale gelen akıl konusunda niçin bu şekilde düşünmeyelim? Sheldon Wolin’in(1954: 1001) belirttiği gibi, “Hume, Aydınlanmacıların kendi silahlarını, Aydınlanmacılara doğrulttu”. Hume’ün şüphecilik görüşleri, akıl yetisinin düzenleyici, kurucu, kontrol edici rolünde bir sınırlılık ve dolaysızlık olduğunu idrak etmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla, aklın sınırsız ve sorumsuz gücüne karşı, mutedil akıl görüşlerinden beslenerek yola çıkmaktadır. Bu noktada, Hume’ün şüpheciliği, dogmatik hale gelen akıl yetisine karşı ileri sürülmektedir. Bundan dolayı, Hume’ün şüpheciliği, *‘yatıştırılmış veya ılımlı şüphecilik (mitigated/moderate scepticism)* olarak adlandırılmaktadır. İlimli şüphecilik, olgular arasında mevcut olan ilişkileri açıklamak için ileri sürülen teorilerin ve soyut prensiplerin aşırı katı yapısına mesafelidir. Bu açıdan, herhangi bir ilkenin tek-tarafli ve bütüncül üstünlüğünü kabul etmemektedir. Herhangi bir ilkenin tek tarafli, kurucu ve bağımsız üstünlüğünü, o ilkeyi, total ve ilişkilerden bağımsız hale getirmektedir.

Daha sonra, Hume idea ve izlenim anlayışı çerçevesinde soyut veya genel fikirleri açıklamaya girişmektedir. Soyutlama ve genel kategorilendirmeler Aydınlanma Çağı'nın fikirleri sistematize etmesine mütemayıl olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sistematize etme temayülü, tikel ve görelî unsurları tümel bir kavrayışta eritmektedir. Bundan dolayı, görelî özellikler ve tikel unsurlar zihinleri meşgul etmeyecekti ve genellemeler altında bilgi formları oluşturulacaktı. Hume, bu konuda hem fikirlerin hem de izlenimlerin belirli nicelik ve niteliklere sahip olduğunu söylemektedir. Nicelik ve nitelik farklılıkları, zihnî kombinasyonda farklı yoğunluklarda temsil edilecektir. Bundan dolayı, hem izlenimler hem de fikirlerin zihinsel temsili oluşurken, nicel/nitel ve yoğunluk farklılıklarından kaynaklı bir görelîlik(izafiyet) unsuru mevcuttur. Aydınlanma Çağı'nın filozoflarının çoğu, bu bakış açısını ya gözden kaçırdılar ya da ihmal ettiler. Bu izafiyet unsurunu oluşturan, nicel ve nitel farklılıklar evrensel ve genel bilgiye ulaşmak hususunda bir kırılma oluşturmuşlardır.

“Hem niceliğin hem de niteliğin dereceleri tarafından belirlenmeksizin zihne sunulan hiçbir izlenim yoktur. Bütün fikirler izlenimlerden türemektedir ve izlenimlerin kopyası ve temsili başka bir şey değildir. İzlenimler ve fikirler birbirinden sadece güç ve canlılık noktasında ayrılmaktadır” (Hume, 2009: 20).

Fikirlerin ve izlenimlerin birbirine benzemesinin ifade edilmesi zihnin temsillerden oluştuğuna dair çok önemli bir gerçeği göz önüne sermektedir. Temsiliyetler, zihne yansıyan izlenimlerin gücüne ve canlılığıyla birbirinden ayrılacaktır. Zihinde varlığı oluşturulan her temsil belirgin ölçüde kırılma içerir. Kırılma, temsiliyetin vazgeçilmez özelliğidir. Bu kırılmalar, kısmî ve tikel özelliklerin yaşama koşullarıdır. İnsanların izleniminin birbirinden farklı yoğunlukta olması, zihinsel çağrışımlar arasında da farklılıklar yaratacaktır. Bu açıdan, çağrışımın oluşturduğu eylem durumu, çağrışımın bireyin zihnine yansıdığı yoğunluğa göre değişecektir. Fikirler, izlenimlerin ve çağrışımların yoğunluğunun yansımalarıyla birlikte, fikrin kuvveti ve canlılığı oluşacaktır. Hume, izlenim ve fikir hususunda nicelik/nitel ve yoğunluk/derece farklılıkları belirtmesiyle, aklın evrensel ve kesin bilgiye ulaşmak için mutlak rolüne karşı şüpheli bir bakışı savunuyordu. Hume şöyle diyordu: “Bazı fikirler doğa itibarıyla tikel özelliklere sahiptir, fakat onların temsiliyetleri geneldir” (2009: 22).

Hume'e göre, bazı fikirler tikel özelliklere sahiptir fakat onlar genel bir terimle bitleştirilerek, genel bir hale getirilir. Genel olan terim, bir üst-adlandırmadır. Bu, üst-adlandırmanın içerisinde birçok tikel/kısmî fikir mevcuttur. Fakat insan zihnî tikel olan fikri hatırladığı zaman onu hemen genelleştiren terim olarak zihnine yansıtacaktır. Bu kısmî/tikel öğeleri genelleştirerek, üst-adlandırmada birleştirmek insan zihnine kolaylık sağlamaktadır, karmaşıklıktan kurtarmaktadır ancak bu genelleştirme kırılmanın ihmeline sebebiyet vermektedir. Bu açıdan, insan zihninde gerçek olduğu düşünülen fikirler ve izlenimler, kavramlar tarafından temellendirilmektedir.

Bu noktada, kavramlarla yer değiştiren gerçeklikler bir anlamda totaliter bir temsiliyet oluşturmaktadır. Örneğin, İskoç Aydınlanması'nın karakteristik özellikleri ile David Hume'ün görüşleri tümel bir kapsam içerisinde eritmeye teşebbüs edildiği takdirde, David Hume'ün fikirlerinin ve ufkunun temsilleri, İskoç Aydınlanması kavramsallaştırmasıyla sınırlandırılmakta ve genel bir temsiliyet (İskoç Aydınlanması) altında David Hume'ün kısmî/tikel özellikleri görünmez hale gelmektedir. Diğer bir örnek "İskoç Aydınlanması'ndaki 'insan bilimi' oluşturma çabasına benzer şekilde Locke ve Newton geleneğinin empirizminden hareket eden Burke, insan doğasına ilişkin anti-rasyonalist temellerde kapsayıcı bir açıklama oluşturmaya çalışmaktadır" (Duman, 2009: 15). İnsan bilimi denilen bilim ismi Hume ile anılmaktadır fakat burada Burke'ün hareket noktası olarak anti-rasyonalist temel, Hume'ün fikriyle bağdaştırılarak okunmaktadır. Bu Burke'ün de Hume gibi anti-rasyonalist temelden hareket ettiğini ifade etmektir. Fakat Hume'ün zihniyeti anti-rasyonalist olarak adlandırılmaz. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Hume'ü anti-rasyonalist bir temelden hareket ettiğini belirtmek aslında Hume'ün felsefi ve psikolojik duruşunu genelleştirilerek, soyutlanmış hâle getirmektir.

Hume insan zihninin işleyişinde kırılmaları ve kesiklikleri vurgulayarak düşünceyi özgür bırakmaya çalışmaktadır. İnsanın zihninde temsiliyetlerin bulunduğunu söyleyerek, gerçeklikleri kısmî/tikel özellikleri içerisinde anlamaya çalışmıştır. Hume'ün aklın kesin ve açık-seçik bilgiye ulaşmada mutlak rolüne karşı mesafeli duruşu, felsefe yönteminin genelinde ve hatta siyaset zihniyeti üzerinde de etkide bulunacaktır. Hume'ün izlenim ve fikir anlayışla ilişkili bir şekilde ele alınması gereken diğer fikri, neden-sonuç ilişkisi ile olgu-değer ayrımıdır.

Aydınlanma Çağı'nın genel karakteristiklerinden bir tanesi de, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde toplumsal yaşamı ve insanı yorumlamak ve belirlenim fikrini ileri sürmesiydi. İnsan bir madde olarak görülmüş ve maddî olarak ele alınamayacak özelliklerden soyutlanmıştır. Bu soyutlamayla insan, makineye benzetilerek belirli kurallara göre hareket ettiği düşünülmüştür. Bu sebepten dolayı, sonu gelmeyen bir neden-sonuç ilişkisi ortaya konulmuştur. İnsan ise, nedenleri tespit edebilir ve istediği sonuçlara ulaşabilirdi. Dolayısıyla bu şekilde akıl yürütme sonucu, insan akli, doğa makinesini anlayabilir, tasarlayabilir, kendisine kullanışlı biçimde dönüştürebilirdi. Aydınlanma Çağı'nın neden-sonuç ve belirlenimciliğe yakın duruşuna, Hume şüpheli bir bakış benimsemiştir. Hume şöyle demektedir;

“Başlamak gerekirse, nedensellik fikri üzerine düşündüğümüzde, onun bir köken fikrinden türediğini görürüz. Düşündüğümüz şeyi mükemmel bir şekilde anlamaksızın böyle bir şey imkânsızdır; düşündüğümüz şeyi ise mükemmel bir şekilde anlamak ve hangi izlenimden kaynaklandığını açıklamak mümkün değildir” (2009: 75).

Dolayısıyla nedensellik üzerine girilen tartışma bir yerde geriye doğru uzandığında bir ilk-neden anlayışına uzanacaktır. Bu ilk-neden anlayışı çerçevesinde oluşturulan düşünce sistemi, boşluklara, aralıklara, kesikliklere yer bırakmaz. Gerçekleşen her olay bir nedenden meydana geldiği için zihinsel tasavvurda olaylara bakış açısında hiç boşluk kalmaması gerekmektedir. Aksi takdirde yani eğer düşünce de aralıklar ve açıklanamayan şeyler olursa, zihnin işleyişinde aksama meydana çıkabilir. Hume'e göre, olayların akışında bir nedensellik aramak yanlış bir akıl yürütme şeklidir. Çünkü zihinsel düzenekte birçok birbiriyle benzeşen veya farklılaşan izlenim vardır. İzlenimlerin kendisi de, yoğunluk, derece, nicelik ve nitelik unsurlarıyla birbirinden farklılaşmaktadır. Bir olayın gerçekleşmesi için nedenin A, sonucun ise B olduğu söylendiğinde, A'nın ihtiva ettiği tikel/kısmî (yoğunluk, derece, nicelik, nitelik gibi) özellikleri insan zihni katî bir şekilde kavrayamadığı için sadece belirli bir özelliğini, B sonucunda bulunan bir özellik ile benzeştirerek nedensellik bağı kuracaktır. Oysaki bu nedensellik ilişkisinde kısmî ve tikel unsurlar göz ardı edilmiştir.

Hume olayların meydana gelmesinde akıl veya duygular doğrultusunda ele alınabilecek bir nedensellik zinciri bulunmasının zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Bu

neden-sonuç ilişkisi arasındaki bağlantı doğru mazmunlar vermeyebilir. Neden-sonuç ilişkisi ile bazı belirlenimler oluşturmaya yol açan nedenlerden bir tanesi, karşılaştırma yapmaktadır. Bu karşılaştırma, iki veya daha fazla ilişkili şeyler arasında yapılmaktadır. Karşılaştırmadan çıkan sonuca göre bazı ilişkisel durumlar tespit edilmektedir. Karşılaştırmadan elde edilen çıktıların bazı verilere dayanması zorunluluğu vardır. Fakat bazı verilerden yola çıkarak elde edilen bir sonuç yine de her zaman doğru çıktı olmayabilir. Çünkü çıktıların dayandığı veriler karmaşık ilişkisel ağlara sahip olabilir. Bunların bazıları insanların akıl yürütmesiyle idrak edebileceği mahiyette olsa bile bazıları insan idrakinin alamayacağı mahiyette olabilir. “Her tikel/kısmî oluşumun başka bir oluşumla ilişkisi olabilir, biz bu bağlantıyı keşfedemeyebiliriz fakat biz hâlâ onun varlığını mümkün sayarız” (Hume, 2009: 75).

Hume’e göre, insanlar nedensellik ilişkisinin varlığını gerekli görmektedirler. Bu nedenselliğin gerekliliği fikrinin aklî deliller ve soyut ilkelerle anlaşılamamaktadır. Nedenselliğin gerekliliği fikri alışkanlıklara ve deneyime dayanmaktadır. Alışkanlıklar ve deneyim, insanın eylemlerinde belirli bir öngörüye sahip olacağını ifade eder fakat bu ilişkinin olması bir zorunluluk değildir. Bu açıdan, nedenselliğin zorunlu bir durum olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla, Hume düşünce düzeninde aralıklar, boşluklar açmıştır. Bu aralıklar, mutlak bir unsur veya bir ilk-neden tarafından kurulacak düzenin eksikliğini ilk baştan göstermektedir. Bu açıdan Hume’ün sosyal ve siyasal sahadaki fikirlerine geçmeden evvel değinilmesi gereken başka bir konu da olgu-değer ayrımıdır. Hume’ün epistemolojisi ile siyasal düşüncesi arasında bir köprü gören, olgu-değer ayrımı konusu aynı zamanda Hume’ün ahlâk düşüncesinde de işlenmesi açısından ilk sırayı almaktadır.

Hume’ün ahlâk düşüncesi sadece Hume için değil siyasal düşüncenin içerisinde önemli fikirlere kaynaklık edecek kadar önemli gözükmemektedir. Broadie’nin (2003: 63) ifadeleriyle, “Newton’ın fizik alanındaki başarısı, David Hume’ün moral alandaki başarısından daha fazla değildir”. Hume’ün siyaset sahasındaki düşüncelerinin önemli bir bölümü *Treatise*’nin ‘Ahlâk Üzerine’ olan üçüncü kitabında bulunmaktadır. Ahlâk düşüncesi içerisinde ilk incelenen konu olgu-değer ayrımıdır. Olgu-değer ayrımı kabaca, olgudan değerler türetilmeyeceğine ilişkin fikri ifade etmektedir.

“Ahlâkî farklılıklar, akıldan çıkarılamaz” (Hume, 2009: 455). Hume bu açıdan, olgular düzeni ile insan yaşantısının bir parçası olarak pratik yaşam alanını birbirinden ayırmıştır. Tıpkı yukarıda, nedensellik zinciri ve izlenim-fikir arasındaki ilişkide olduğu gibi, toplumsal olanın, insana dair olan şeyin, bir makine gibi algılanamayacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı, olan ile olması gereken arasında bir ayırım çizer ve bu ayırım, olgu-değer ilişkisini vurgulamaktadır. Olgu, aklın düzeninin ve işleyişinin sadece bir kısım gerçekliğe sahip nesnesidir. Bundan dolayı değerler, olgulardan çıkarılamaz. Değer, aklın düzenin kurallar bütünüünün tamamıyla kapsayamadığı kesiklikler ve çizgisellikler barındırmaktadır. “Hume, çalışması boyunca sürekli olarak vurguladığı ayrıklıktan bahsetmektedir. A) Moral Farklılıklar, B) Aklın Objesi. Olan, aklın objesidir, akıl düzeneğinin ilişki kurabileceği olgusalılığı ifade etmektedir” (Sturgeon, 2001: 10).

Olgusal düzenin ilkeleri doğrultusunda insanın yaşamına ışık tutulamayacağını gösteren Hume, insanın ve toplumun daha fazla bir gerçekliğe işaret ettiğini göstermektedir. Bu gerçeklik, insanın gündelik yaşamında aldığı kararların, bulunduğu eylemlerin, içerisinde bulunduğu ilişkilerin belirgin bir düzenlilik veya mantıkî kurallar bütünüünden çıkarılacak soyut-formel bir temele dayanmamasını ifade etmekteydi. İnsan, olgular dünyasında anlaşılamayacak öğelere sahipti. Örneğin, tutkular, arzular, sempati, gurur, alçakgönüllülük, hayırseverlik ve daha çok olumlu veya olumsuz özelliklere sahiptir. Bu özellikler, insanı bir bütün olarak kavramak için en önemli verileri sunuyorlardı. Bahsedilen değerlerin ve duyguların niceliğini, niteliğini, yoğunluğunu ölçerek bir sebebe veya kurallar bütünüüne dayandırmak imkânsızdır. Bundan dolayı, Aydınlanma Çağı filozofları tarafından gerçek bilgiyi kavramada en yetkin araç olarak ele alınan akıl, duygulanımları ve hisleri katî bir şekilde sarmakta sınırlı kaldıkları söylenebilir. Bu açıdan, Hume’e göre, insanın günlük yaşantısını olgular düzenine göre ve aklın katî belirlenimlerine göre oluşturmak geçerliliği olmayan bir görüştür.

“Felsefe, spekülâtif felsefe ve pratik felsefe olarak ayrılmaktadır ve ahlâki alan, daima ikinci olanın altında düşünölmelidir; o, bizim arzumuz ve eylemlerimiz üzerinde etkilidir ve bizim anlayışımızın uyuşuk yargısının ötesindedir” (Hume, 2009: 457). Pratik alanın içerisinde ele alınan moral değerler, insanların arzuları ve eylemleri üzerinde etkilidir. Dolayısıyla, insan aklının, arzuyu, hissi, duygumu kategorilendirme konusunda

kapsam olarak sınırlılıklar içermektedir. Kategori altına koyma konusunda aciz kalan müfrit akıl, ahlâkî değerlerin ve duyguların dolayımıyla birlikte mutedil hale gelmektedir. Bu açıdan, Hume sosyal ve siyasal bilimlere bakış açısında, kesin kanunlar ve ilişkiler çizen kuramlarda açıklıklar ve boşluklar yaratmıştır. Hume'ün sosyal ve siyasal düzen anlayışında sürekli olarak belirlenim ve neden-sonuç ilişkileri yerine birbirinden bağımsız öğelerle açıklanma yoluna başvurulmuştur. Olgu-değer ayrımı, Hume'ün izlenim ve fikir anlayışında ifade ettiği fikirler, siyasal ve sosyal alan arasında köprü kurar. Şöyle söylenebilir ki, ahlâkın alanı ve değerler ile duyguların alanı ve insan zihninin işleyişi bir bütün olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde, tikel öğeler görmezden gelinerek, olgular düzeninde bulunan belirli ve geçici düzenliliğin akıl tarafından sosyal sahada da kurulacağı yanılığına düşülebilir. Bu açıdan, Hume'e göre insan eylemleri, davranışları ve tutkuları olumsal bir özelliğe sahiptir.

2.2. HUME'ÜN TOPLUMSAL VE SİYASAL DÜZEN ANLAYIŞI

Hume'ün toplumsal ve siyasal düzen anlayışının kalkış noktasını oluşturan unsurlardan en önemlisi, toplum sözleşmesi kuramları hakkındaki fikirleridir. David Hume'ün sözleşme kuramı hakkında getirdiği eleştiriler (Bkz. Chwaszcza, 2003: 109-119), liberal-muhafazakâr zihniyetin siyasî tahayyülü hakkındaki tartışmalarına ışık tutmaktadır. Hume sözleşme (contract) kavramı yerine uylaşım (convention) kavramını kullanmaktadır. Sözleşme, içeriği itibarıyla kendisinin inşa edildiği bir köken tasavvuru çizmektedir. Bir başlangıç noktası vardır ve bu nokta belirli kurallar dairesinde belirlenmiştir. Bu başlangıç noktasını inşa edenler ise, özne-bireylerdir. Dolayısıyla, birey, akıl yetisini kullanarak kendi yaşayış koşullarını kendisi yaratan birey-öznedir.

Hume'da, uylaşım kavramı ön plandadır. Uylaşım, sözleşme kavramından daha geniş bir içeriğe sahiptir. Uylaşım, belirli bir başlangıç tasavvuru yapmadan insanlar arasındaki etkileşim ve deneyimler sonucu oluşan kurallar ve kurumlar bütününe işaret etmektedir. Bu açıdan uylaşım, gelenekleri, alışkanlıkları, yazılı olmayan yasaları uzun süre kabul gören tikel ve kültürel yaşayış biçimini ifade etmektedir. Deleuze (2016: 37) şöyle belirtmektedir;

“Yararlılık kurumdan ileri gelir. Kurum yasa gibi bir sınırlandırma değildir, aksine, bir eylem modeli, hakiki bir girişim, icat edilmiş olumlu bir araçlar sistemi, dolaylı

araçların olumlu bir icadıdır. Bu kurumsal kavrayış, problemi gerçek anlamda tersine çevirir: Toplumsalın dışında kalan olumsuz olandır, mahrumiyettir. Gelgelelim toplumsal olan, derinlemesine yaratıcı, icat edicidir, olumludur. Kuşkusuz, uylaşım mefhumunun Hume'da büyük bir önem taşıdığı söylenecektir. Ama bunu sözleşmeyle karıştırmamak gerekir. Uzlaşımı kurumun temeline koymak yalnızca, kurumun temsil ettiği araçlar sisteminin dolaylı, dolambaçlı, icat edilmiş, tek kelimeyle söylemek gerekirse kültürel bir sistem olduğu anlamına gelir.”

Sözleşme ise tümel bir içerime sahiptir. Sözleşme teorisinde bireyler bir araya gelerek evrensel olanı kurarlar. Bu kurulum sürecinde, tarihsellik ve nispiyet yok sayılarak soyut bir birey tasavvuru ile siyasal düzen ve yaşam biçimi inşa edilir. Bu sözleşme, tümel ve kapsayıcı bir niteliktedir. Tüm insanların, siyasal ve toplumsal yaşamdaki görevleri ve hakları bu şekilde bir sözleşme varsayımı temelinde inşa edilmektedir.

Uylaşım ise, belirli-imbân düzeylerinin varlığıyla her türlü tümellikten uzaktır. Çünkü bireylerin içerisinde bulunduğu organizasyonların kendilerine özgü özellikleri vardır. Coğrafya, gelenekler, kurallar, alışkanlıklar gibi kendine özgü özellikler tümelliğin kurduğu totallığe sığmaz. Uylaşım, tarihseldir, tikeldir ve bireylerin kendi akıllarının ürünü olmaktan ziyade bireylerin içerisinde bulunduğu bir tarihsel dönemin koşullarını, fikriyatını ve kurumsal yapılarını anlatmaktadır. Dolayısıyla, mutedil aklın ve ılımlı şüpheciliğin yansımaları olarak, uylaşım, belirli bir temelci/özcü yaklaşıma mesafeye bakmaktadır.

“Hume'e göre uylaşım, bazı eylemlerin engellenişi ve bazı eylemlerin yürütülmesi olarak karşılıklı avantaj elde edilmesine dair bir anlayıştan meydana gelen açıkça belirtilmemiş bir tür anlaşmadır” (Castiglione, 1994: 99). Çünkü Aydınlanma Çağı'nda ifade edilen üst akıl/otorite anlayışıyla ortak olarak doğa durumu anlayışı da kurucu ve temelci bir yaklaşımı içerisinde barındırmaktadır. Bu açıdan, kurduğu toplumsal ve siyasal ilişkilerin içerisinde temelci ve tümel olan bir düşünüş biçimi mevcuttur.

Oysa temelci bir yaklaşımda, kendine özgü (alışkanlıklar, coğrafya, iklim, din gibi) belirleyici koşulların ihmal bir evrensellik yaratır. Bu durumda, her coğrafyaya uygun görünen siyasal ve toplumsal bir yaşam biçimi ortaya çıkar. Bu koşullar göz ardı edildiğinde, ya totaliter düşüncenin çıkmazları kurtulamaz ya da sadece tikellikler tarafından sürekli aşındırılan evrensellik toplumu çözmeye, uyuşmayı yok etmeye başlar.

Bu açıdan, Hume'ün düşüncesinde 'rıza' kavramı sosyal düzen ve kurumların gerekliliğini açıklamakta yetersiz olmanın ötesinde bazı ardışık kurguları zorunlu kılar. "Rıza, uzun dönemde kusursuz değildir ve düzenli yönetimin temelini oluşturamaz" (Hume, 1960: 212). Rıza, bireylerin sözleşmeye katılarak birlikte toplumu ve devleti inşa etmelerinde meşrulaştırıcı araçtır. Meşruluk aracı olduğu kadar aynı zamanda insanların eşit ve özgür olduğu, doğa durumundan sivil durumuna geçiş koşullarını yaratacak bir yeterliliğe sahip olduklarına dair Aydınlanma Çağı'nın karakteristik yargısını içerir. Rıza bireylerin kendi ödev ve haklarıyla birlikte, devletin varlık sebebi ve meşru olduğu halleri de belirleyen töz olmaktadır.

Hume'ün düşüncesinde, rıza göstererek bireylerin bir araya gelip otorite ve iktidar odaklarını inşa etmesi kurgunun başka bir ürünüdür. Hume'e göre, doğa durumunda yaşayan insanlar bir araya gelerek kendi rızalarıyla toplumu ve devleti oluşturdukları varsayıldığında, bu sözleşmenin sonsuza dek süren kalıcı özelliği olduğu varsayılır. Bir sözleşme yapılır, bu sözleşme kendisinden sonra gelen tüm jenerasyonları bağlar. Böylece tarihin akışı sabitlenir.

Tarihin akışı bir yere bağlandığında, 'hareket etmeyen tarih' anlayışı kurulduğunda, tüm ilişki ağları sabitmiş gibi muamele görmesi gerekmektedir. Şu söylenebilir, sözleşme kuramının, bireylerin rızalarının meşruluğunu sağladığı toplum ve devlet bir noktada sabitlenmiştir. Dolayısıyla bu noktada, tümel ve kapsayıcı dogmatik bir görüş ileri sürülmektedir. Ticari ilişkiler, toplumsal ilişkiler, hukuksal ilişkiler tarihin akışından nasibini alamayacaktır. "Ayrıca, babalarının rızası çocuklarını ve daha uzak jenerasyonları bağlayacaktır (cumhuriyetçi yazarlar bunu asla kabul etmeyecekler), ayrıca bu, dünyanın hiçbir ülkesinde ve hiçbir çağında deneyimlenmemiş ve tarih tarafından haklılaştırılmamış bir durumdur" (Hume, 1960: 215).

“Hemen hemen bütün devletler, günümüzde mevcut olan veya tarihte ismini duyduğumuz devletler, genellikle ya gasp ya da fetihle veya her ikisiyle birlikte herhangi bir adil veya gönüllü itaat olmaksızın kurulmuşlardır” (Hume, 1960: 216). Hume’ün devletlerin kuruluşunu savaş, gasp veya her ikisiyle birlikte ortaya çıktığını temelci bir yaklaşıma sahip olarak söylemediği anlaşılmaktadır. Hume’ün devletlerin kuruluşuna ilişkin söylediği ifadelerde belirtmek istediği şey, belirli bir tarihselliğin göz önüne alınması ve spekülative mantıktan yola çıkan temelci yaklaşımların yetersiz açıklayıcılığa sahip olduğudur. Hume, tarihin içerisinde bir akış olduğunu ve ancak bu akışın içerisinde bir değerlendirme yapılacağını söylemektedir. Hume kurucu ve temelci ilkelerin karşısında, tarihin akışının çok karmaşık ilişkilerden oluştuğunu söylemektedir. Livingston’a göre (1995:157);

“Hume’ün felsefi kritiği liberal yaşam tarzını onayladığını fakat liberal felsefedeki kurucu geleneği reddettiğini söyler. Bu gelenek, Hume’a göre, ortak yaşama bağlanmış ilkel toplumdaki gelenekleri tanımadan, temelci ilkelere göre toplumu kurmanın yollarını arayan yanlış bir felsefedir” (Bkz. Green, 2010).

Temelci ilkelere göre inşa edilen toplum ve devlet içerisinde, bireylerin ve toplumun görevleri de temelci ve spekülative ilkeler doğrultusunda ele alınmaktadır. Bundan dolayı, siyasetin ve siyasal düşüncenin içerisinde mevcut olan ruh ihmal edilecektir. Bireyin özgür olma koşulları ve bireylerin çıkarları tümel ilkeler doğrultusunda ele alınacak ve bu kalıbın dışında olanlar ve olmayanlar arasında ayırım çizilecektir.

Bu açıdan, rızadan türetilmeyecek olan bir sosyal ve siyasal düzen sahası vardır. Hume’a göre, meşruluk insanların tercihinden kaynaklanmaktadır. İnsanların bir sosyal ve siyasal otoriteyle bağlayıcı bir uyuşum içerisinde bulunmaları ‘karşılıklı avantaj’ durumu olduğundan dolayıdır. Karşılıklı avantaj durumu, David Hume’ün zihniyeti açısından önemli bir noktaya vurgu yapmaktadır. Schmidt’e göre(2003: 265);

“Hume, akitin ve hükümetin her ikisinin de uyuşumdan meydana geldiğini ifade etmektedir. Bağlananın iki temel ilke üzerine hesaba katıldığını ifade eder: ‘Özçakar ve bu doğal olan bağlılıktır; diğeri ise ‘sempati’ moral bir bağlılıktır, diğelerinin refahını da kendi refahın gibi görmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla, bağlılığın iki temel sacayağı vardır ki,

bunlardan birisi, bir görev olarak özçıkardır diğeri ise, sempatidir, bu ise kamuya katılarak olmaktadır.”

Bu noktada, siyasi ve toplumsal bağılılığın mevcut olması, hem kendi çıkarını hem de kamunun çıkarını, kendi çıkarın gözeterek davranmakla olacağı ima edilmektedir. Yani, insanların öz çıkarının aynı zamanda erdemli bir doğası vardır. Bu erdemli doğa, kamunun çıkarına katkı sağlamasındadır. Bu bakış açısının faydacı bir mahiyeti vardır. Ancak bu, kişinin sadece kendisinin faydasına olacak şekilde bilinçli olarak düzenlenmiş bir faydacılık değildir. Tam aksine, hem yurttaşlık değerlerini ön plana çıkaran hem de hakkını belirten bir faydacılıktır.

Özçıkır ve kamunun çıkarının birbirine eklemlenmesinin önemi, siyasal hayatın ve toplumun düzenini koruması ve devam ettirmesindedir. Bu iki kavramsallaştırmanın birbiriyle kaynaşmasıyla ortaya alicenaplık durumu çıkmaktadır. Bu iyiliği, birey hem kendisi için hem de içinde bulunduğu kamu için yapmaktadır. Dolayısıyla, karşılıklı avantaj durumu söz konusudur. Bu alicenaplık durumu, tümel ve kapsayıcı bir ilke olarak değil, tikel ve tarihsel bir karşılıklı avantajlı varoluş durumudur. İnsanların topluma ve devlete sadece rıza ile bağlanmadıklarını tam aksine özçıkır ve kamunun çıkarını düşünen gerçek kişiler olarak davrandıklarını ifade etmektedir. Hume, düzenin sürdürülmesi için gerekli olan durumun iyiliksever ve hayırsever bireylerin bir arada bulunması olarak görmektedir. Bu hayırsever ve iyiliksever durumun teşvik edilmesi ve kabul görmesi çok olağandır. Tam aksine, bencil ve özçıkır düşkün bireylerin aynı derecede teşvik edilmesi söz konusu olamaz.

Bu açıdan, İskoç Aydınlanma düşüncesi, siyasal düşüncenin içine faziletli bir ruh katmaktadır. Bu ruh, moral değerlerin vurgusudur. Adam Smith'in moral değerler açısından şu vurgusu önemlidir: “Bir eylem, şükranın, minnettarlığın nesnesi olarak uygun görülüp onaylanırsa, o eylem bizim için ödüle layık bir eylemdir, bir eylem de kızgınlığın, hincin nesnesi olarak uygun görülürse, o eylem de bizim için cezaya layık bir eylemdir” (Smith, 1984: 68). İskoç Aydınlanması'nın temsil ettiği görüşler, bireyler ve siyasal/toplumsal gerçeklik arasında kurulacak ilişkinin mahiyeti ile ilgilidir. Bu ilişkiyi tesis edecek olan değerler aklın tek başına kavranmayacağı yetersiz kalacağı değerlerdir.

Dolayısıyla, aklın kurucu ve inşa edici rolünün yerine içerisine akıl yetisini de alan daha geniş bir bütünlük sahası mevcuttur. “İnsanların sosyalliğine ilişkin İskoç tartışmasında iki ana fay hattına rastlanmaktadır: biri, insan doğasının sosyal ve sosyal olmayan unsurları arasında; diğeri, toplum ve politika arasında parça-bütün uyuşması ile parça-bütün uyuşmazlığı arasında doğru dengedir.” (Oz-Salzberger, 2003: 164) Dolayısıyla, bu doğru dengenin sağlanması genelde İskoç Aydınlanması ve özelde David Hume için önemlidir.

Hume bir filozof olarak değil aynı zamanda bir sosyolog olarak mevcut ilişkileri anlamaya çalışmaktadır. Bu ilişkilerin doğrultusunda, Hume, hem sivil (civil) olanı hem de kamusal olan (civic) birbirine kaynaştırmaya çalışmaktadır. Hume’ün yaşadığı çağ dikkate alındığında on sekizinci yüzyılda belirli değişimler yavaş yavaş insanları ve yönetimleri etkilemekteydi. Özel alanın, kamusal alan karşısında kazandığı kısmi zaferlerle tarih ilerlemekteydi. “Zenginlik, modern Avrupa devletlerinde artık faziletin karşıtı demek değildi, faziletin kendisi kamusal ve moral çerçeve sivil olana dönüştürüldü” (Oz-Salzberger, 2003: 169). Denilebilir ki, fazilet ve erdem, kişisel alanın içerisinde eritildi. Hume, böyle bir ayrıklığın karşısına sivil olanı ve kamusal olanı birleştirme ve kaynaştırma eğiliminde olduğunu vurgulayarak çıkmaktaydı.

Bu eğilimden dolayı, Hume, özçıkâr ile kamusal çıkarı birbirine eklemleme girişiminde bulunurken alicenaplık kavramını kullanmaktadır. Çünkü bu kavramın içeriğinde moral bir takım öğeler bulunmaktadır. Bireyin, yönetime ve topluma olan bağlılığı ancak böyle karşılıklı avantaj ve hayırseverlik durumları anlaşılabilir. Claudia Schmidt (2003: 269)’e göre;

“Hume, siyasal bağlılığı, iki bağlılık türünden türetmektedir: Bunlardan bir tanesi, toplumsal barışı ve düzeni korumak için yönetime bağlılık eğilimidir. Bu, özçıkârdan meydana gelen doğal bağlılıktır. Ve kamusal çıkarı desteklemek ve diğer amillere de sempatiyle kabul etmek ve tanımaktır ki, bu da moral bir bağlılıktır. Doğal ve Moral bağlılık genel itibariyle hükümetin meşruluğunun kaynağı olarak gösterilmektedir.”

Bu açıdan, yönetimin ve topluluğun meşruiyetini sağlayan, bir yandan özçıkâr olarak doğal bağlılık, diğeri yandan kamusal çıkar olarak moral bağlılıktır. Hume’ün

hükümetin ve politikanın oluşumuna dair fikirlerinde, bireylerin bir araya gelerek bir başlangıç noktasından toplumu ve devleti oluşturduklarına dair inancın yetersizliği öne çıkmaktadır.

Hume, yanlış felsefe ya da yozlaşmış felsefeden bahsederken, ifade etmek istediği şey, kurucu-bütünlüklerdir. Bu, kurucu-bütünlük veya kurucu/otorite sahibi ilke her ideolojik formasyonun içerisinde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Bu kurucu ilkeler, spekülasyon ve tarihsellikten yoksun tümel bir açıklama biçimi ortaya koyar. Bununla birlikte, kurucu ilke kendisinin dışarısında olarak adlandırdığı yapıların ve ilişkilerin önemini görmezden gelir. Kurucu ilkeler ve spekülasyonlar tarafından inşa edilen ideolojik formasyonlar tarihin akışına göre yeni biçimlere girmek zorundadır.

Yeni koşullara uyum sağlamaya çalışan ideolojiler, bazen köklerini kaybetmişlerdir, bazen de oldukları durumdan bambaşka bir hale geçmişlerdir. Örnek olarak; liberalizm neoliberalizme, Marksizm Yapısalcı Marksizme, Muhafazakarlık neo-muhafazakarlığa dönüşmüştür. Bunun bir sebebi, düşüncenin ufkunu bir kökene bağlama çabasıdır. Oysa ilk ilkelerin ve sebeplerin insan eliyle inşa edilmesi entelektüalizmin siyasal ve sosyal alana hükmetme çabasından başka bir şey değildir. İnsan, kendi yetersizliğinin farkında olarak siyasal ve sosyal alanda bir dolayımı veya tarihin, yapıların, ilişkisellikler içerisinde var olan tarihselliğin içerisinde bir ileti görevi olan yol göstericilerdir. Bu açıdan, tarihsel ve tikel bir anlayış ile toplumun ve siyasal yönetimin karmaşık ilişkiler sonucu oluştuğunu söylemek gerekmektedir. Popper (1985: 40)'a göre;

“Fizikte, çok daha az karmaşık bir konu ile uğraşırız; buna rağmen deneysel soyutlama metoduyla konuyu sun’î yoldan daha ileri derecede soyutlarız. Bu metodun sosyolojiye uygulama kabiliyeti olmadığından, iki katlı bir karmaşıklıkla karşı-karşıyayız demektir: Sun’î soyutlama imkansızlığından kaynaklanan bir karmaşıklık ve sosyal hayatın bireylerin zihni hayatını önceden var kabul eden tabii bir fenomen olması gerçeğinden kaynaklanan bir karmaşıklık.”

Toplumsal olguları gösteren, gösterilen ve gerçek arasındaki farklılıkları yok sayarak soyutlama ve soyut ilkelerle tarif yöntemi genellikle bir çarpıtmayı veya antinomileri içermektedir. Bu açıdan, deneyim, gelenekler, alışkanlıklar gibi tikel ve

tarihsel olan Hume’ün siyasal ve sosyal düşüncesinde önemle vurgulanması gereken bir diğer noktadır. Hume, tikel olanı tümelle, özel olanı genelle birlikte değerlendirmesini yapmaktadır. Bu açıdan, Hume, tümelin yok edici kapsayıcı düşüncesi karşısında tikel olana fırsat verirken, bütün verileri tikelliklere indirgemeye noktasında tümel olana fırsat vermektedir. Bu açıdan bakıldığında, Hume Kıta Aydınlanması geleneğinin savunduğu neden-sonuç ilişkilerinin açık-seçik açıklanacağına dair görüşe kuşkuyla yaklaşmaktadır. Bundan dolayı, Hume, neden-sonuç ilişkisinde sürekli olarak kesiklikler veya rasyonalist bağlam çerçevesinde açıklanmayacak öğelere yer vermektedir. Örnek olarak, şans unsuru bunlardan bir tanesidir.

“Hume ‘Şans’ kelimesini yanıltıcı şekilde kullanmak yerine kasıtlı olarak kullanmaktadır. Çünkü neden-sonuç ilişkilerinde şans kelimesinin herhangi bir önemi olmadığından ve özel olan bir şeyi etkilediğinden dolayı insan ilişkilerinin genel nedenlerinin karşısında tanımlanmaktadır. Daha kesin ifade etmek gerekirse, siyaset bilimi, insan ilişkilerini nesnelerin bütün türü olarak, insanların kendine özgü eylemleri yerine genel olgulara göre açıklama eğilimindedir” (Schmidt, 2003: 271).

Hume, genel kurallara göre olguları ve nesnelere açıklama eğilimini Aydınlanma Çağı’nın felsefesi ile bu felsefenin, dizginlenmemiş aklın tek başına yeterliliğine yüklediği anlamı eşanlı olarak okumaktadır. Hume’e göre, felsefe ve akıl arasında bir bağlantı vardır. Livingston’ın ifadeleriyle, “Hume, felsefe ve akıl terimlerini aynı anlamda kullanır: bu yüzden felsefe eleştirisi aynı zamanda akıl eleştirisidir. Fakat doğru felsefe ile yozlaşmış felsefe arasında nasıl ayırım yapılacaktır?” (Livingston, 2009: 31). Hume’e göre, yanlış felsefe, spekülasyon ve soyut aklın ilkeleri doğrultusunda ortaya çıkan felsefedir. Her türlü, sosyal ilişkiyi ve siyasal düzeni kavrayışta yetersiz olan bu soyut ilkeler ile kurulan yapılanma da dolayısıyla yanlış bir felsefeye dayanmaktadır.

Bu açıdan, Hume’ün düşüncesine göre, deneyim, gelenek ve yazılı olmayan kurallar insanın içinde yoğrulacağı hamurun ta kendisidir. Hume’e göre, insan, bir aile içerisinde doğmaktadır. Dolayısıyla, aile, tarihsel gerçekliğe sahip olan birimdir. Bu açıdan, her ailenin içerisinde yaşadığı coğrafya, iklim, gelenek ve göreneklerin kombinasyonu birbirinden farklı olduğundan dolayı toplum bu çeşitliliklerin bir arada bulunuşu olarak ifade edilebilir. Aileler ve kabileler yönetim olmaksızın da uzun süre

varlıklarını koruyabilirler. Yönetimsiz toplumda insanların birbirlerinin düşmanı olduğuna dair bir spekülasyon öncül yoktur. “Kuzey Amerika yerlilerinin, Hume’e göre, Hobbes’un bahsettiği gibi hayvani olarak birbirine karşı savaşta olduklarına dair bir kanıt yoktur” (Hardin, 2007: 113).

Bu açıdan, tek bir kurucu ilke ya da soyut ve spekülasyon ilkeleri dayanarak akılcı fikirler üretmek aynı derecede irrasyonel başlangıç noktalarını içinde barındırmaktadır. Toplumun ve siyasal düzenin işleyişi tarihsel ve yapısal koşullarla beraber belirlenmektedir. Fakat kurucu/otorite olan üst ilkenin insanların toplumuna dışarıdan dayatılması her halükarda giderilemez bir tıkanıklığa sebep olacaktır. Bunun sebebi ise, çeşitliliğin mümkün oluş sınırlarına getirilen bütüncül ve tümel tekçiliktir. Tüm olumsuzluklar bir solipsizm ile anlaşılabilir ve sınırlandırılmaz.

Hume için asıl kanunlar, pozitif hukuktan ziyade insanların yaşadıkları topluluğun gelenek ve alışkanlıklardan esinlenir. Bunlar aynı zamanda, pozitif hukuka kaynaklık eden kurallardır. Yazılı hukuk, prensiplerle ve ilkelerle tanımlanan hukuk olarak bazı coğrafyalarda ihtiyaca cevap vermekle birlikte bazı coğrafyalarda ihtiyaca cevap vermemektedir. Bunun sebebi, yazılı hukukun coğrafyaya ve toplumun ruhuna uygun olup olmaması ile ilgilidir. Yazılı hukukun işlevsel hale gelmesi, toplumun ve coğrafyanın geçirdiği deneyimler ve tarihsel geçmiş göz önüne alınarak yazılmasıdır. Önemli bir siyasal düşünce tarihçisi olan Pocock’a göre (1987: 30-32);

“İngilizlerin, onların ilkel eski geleneklerinden gelen hukuk sistemlerinin yanında Fransızlarda olduğu gibi, farklı bir hukuk sistemi üzerine düşünmelerine gerek yoktu. Temayül ve içtihat hukuku (Common Law) geleneksel bir yasaydı, hukukçular geleneği, onun hatırlanması mümkün olmayan karakterine vurgu yaparak tanımlamaktadırlar. İngiliz hukuku saf bir şekilde İngiliz’dir. O, aklın bilinç-dışı alışkanlıkları olarak kavranmaktaydı.”

‘İngiliz hukuku saf bir şekilde İngiliz’dir’ ifadesiyle vurgulanmak istenen onun, tikel bir özelliğe sahip oluşudur. Bu, yazılı olmayan hukuku işler hale getiren niteliği, coğrafyanın ruhuna uygun olarak her an ve her durumda yeniden oluşuyor olmasıdır. Dolayısıyla, temel alınan özcü bir ilkeye dayanarak inşa edilen bir hukuk sisteminin

yerine pragmatik⁶ ve günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir hukuk sisteminin varlığından söz edilmektedir. Dolayısıyla, bir toplumun veya milletin yazılı olan hukuk kurallarının değiştirilmesi, düzenlenmesi ve ayarlanması sadece o toplumun ruhuna uygun olursa işlevsellik kazanabilir. Bu noktada, hukukun üstünlüğüne olan sadakat ve bağlılıkta bir değer kazanır.

Hukukun üstünlüğünün işlevsel olabilmesi içerisinde barındırdığı tikel unsurlara ve tarihsel verilerle etkileşimiyle ilgili bir durumdur. Bu yüzden, toplumun ve milletin ruhuna uygun olan yasa yapıldığında ancak toplum kendi mizacını taşıyabilir. Ruha uygun yasalar yapmak aynı zamanda evrensel bir değerın kapsayıcılığından ve totalci özelliğinden kurtulmayı sağlamaktadır. Örneğın, en iyi yönetim biçiminin demokrasi olduğuna dair yaygın görüş, David Hume'a göre, boş bir inançtan öteye gitmemektedir. Çünkü Hume, topluluğun ruhuna uygun olan yönetim biçiminin en meşru yönetim biçimi olduğunu ima etmektedir.

David Hume'ü liberal-muhafazakâr zihniyet açısından ele alınmasının sebeplerinden birisi, soyut ve evrensel ilkelere olan verimsiz inançtan duyduğu hoşnutsuzluktur. Daha doğrusu, varlığın (-dolaylı olarak yokluğun) mümkünlük sınırının üzerinde bir salınım olarak yer almasıdır. Hume'ün genelde soyut ilkelere ve özelde akıl yetisine karşı duyduğu güvensizlik, akılı bir reddediş değildir. Akıl yetisinin öneminin farkındadır, fakat kurucu ve üst/otorite olarak akıl yetisini kabul etmemektedir. Bu açıdan insanın var oluşunu etkileyen ilişkiselliğe gitmektedir.

Hume, bu yönüyle, hem yapısalcı görüşleri hem de post-yapısalcı analizcileri öncelediği söylenebilir. Tarihsellik ve tikellik üzerine fikirlerini inşa ederek kapsayıcı ve gerçeklik inşa eden gerçeğın ilişkiselliğini görmeyip ideolojileri yanlış felsefe olarak tanımlar. İnsanı, soyut bir ilke olarak ele almak yerine tarihsel varoluşu ve göreceli yanlarıyla ele alır. Bu açıdan, Hume, tarihte insanın taşıyıcı özne olarak anılmasına mesafeli yaklaşmaktadır. İnsan hem öznedir hem nesnedir; İnsanlar, olaylar hakkında

⁶ Ayrıca Bkz. Hayek, İngiliz geleneğini ve Fransız geleneğini karşılaştırırken temalaştırdığı konulardan biri, İngilizlerin özgürlüğü tanıdığı fakat Fransızların bunu tanımadığıdır. Sebebini ise, İngilizlerin tecrübî mahiyete sahip ve sistematik olmayan bir gelenek, diğeri spekülâtif ve rasyonalistik gelenek olarak ortaya koyar (Hayek, 2011: 100).

yargılara vararak eylemde bulunmalarından dolayı öznedirler fakat eylemde bulunan insanın, eylemi yaparak aynı zamanda başka bir taraftan nesne olarak adlandırılması mümkün hale gelmektedir. Bir yanıyla özne diğer bir yanıyla nesne olarak insanı görmektedir.

İnsanlar, tarihin iletici araçları olarak ele alındıkları da gerçekliklerin inşasında önemli rol oynayan kavramlarda tarihin belirli bir alanında, belirli bir zamanında farklı anlamlara sahip olarak sahneye çıkmaktadır. Kavramların, morfemi ve semantiği değişen tarihsel çerçeve ve coğrafyalarda farklı anlamlarda ve farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Çünkü kavramın doğduğu ortam ile kavramın içerisinde yaşadığı tarihsel çağ birbirinden farklıdır. Kavrama değinme amacı, doğrudan doğruya, liberal-muhafazakâr zihniyetin kavramlar karşısında da mesafeli duruşundan kaynaklanmaktadır.

Örnek olarak, demokrasi, insan hakları, serbest ticaret, eşitlik, özgürlük, modernlik gibi kavramsallaştırmalar belirli bir döneme, coğrafyaya ve topluma özgü kavramsallaştırmalardır. Dolayısıyla sadece kavram transferi yoluyla diğer coğrafyalarda ve toplumlarda benzer tarihsel durumun yaşanması mümkün değildir. Bu açıdan, toplumların veya coğrafyanın herhangi bir yerinde ortaya çıkan ‘demokratik’ yönetim biçimi, başka bir toplumun demokrasinin transfer edilmesiyle toplumun daha kapsamlı olarak totaliter ve otoriter sistem altında yönetilmesine yol açabilir.

Burada ifade edilen nokta, kavramların ve yönetim biçimlerinin belirli tarihsel duruma ve tikel verilere göre oluştuğlarıdır. Bu sebepten ötürü, üst/kurucu akıl veya spekülâtif ilkeler ile işleyen toplumun çağın gereklerine çok çabuk ayak uydurabilmeleri mümkün değildir. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyetin içerisinde tarihsel dönemin ve tikel verilerin doğrultusunda pragmatik bir düşünce mevcuttur. Bu pragmatik düşünce, aynı zamanda düzen içerisinde sistematik olmayan evrim süreçleri başlatarak toplumun ve bireylerin hoşnutsuzluklarını büyük bir devrime bırakacak kadar tikanıklık yaşatmaz.

Düzenin inkişâfi açısından ele alınan pragmatik ve günün ihtiyaçlarına cevap verebilme yeterliliğine sahip bir toplum, hem öz çıkarını hem de kamusal çıkarını gözetebilmektedir. Yani, düzenin barış temin edicisi olarak hem moral bağlılığı hem de

doğal bağlılıkla hükümeti ve yönetimi insanların bağlılığıyla meşrulaşmaktadır. Bu açıdan, bireylerin hipotetik olarak rızalarıyla siyasal yönetimi ve toplumu kurmaları fikrinin yerine karşılıklı bir avantaj durumu ön plana çıkar.

Son olarak bir değerlendirme yapılacak olursa; Hume'un hem siyaset felsefesi hem de epistemolojisi birbiriyle bağlantılı ve uyumlu bir görünümdedir. Hume kısmi/tikel düşüncenin, tümel ve kapsayıcı düşünce kategorileri karşısında kaçış çizgilerini oluşturmuştur. Hume kelimenin tam manasıyla sosyal bir zihniyet geliştirmiştir. İnsanı soyut-formel ve standardize edilmiş bir şekilde değil, tarihsel ve tikel unsurlarla dolayımlanmış olarak ele almaktadır. Hume'un epistemolojiyi ve siyasal zihniyetin oluşturulduğu yapıyı sosyal zihniyetin izafi bir şekilde ele alınışı olarak ifade edilebilir. Ayrıca, Hume, insanın bir makine yani kurallar ve formüllere göre işleyen bir makine olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Bu açıdan, her türlü veriden bağımsız akıl tarafından cezbedilişinin karşısına insanın, tarihsel ve tikel ilişkilerle dolayımlanmış bir gerçeklik olarak ele alarak, insan aklını da en az kendisi kadar gerçeklik barındıran duyu, inanış, sezgi gibi unsurlarla dolayım lamıştır. Hume'un zihniyeti, düşünceyi ve zihnin kurduğu katı kalıplar arasında aralıklar bırakarak düşünceyi daha  zg r hale getirdiği söylenebilir.

2.3. DEVRİM-ÖNCESİ LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYETE BİR TEŞEBBÜS

Siyasal düşünceler içinde David Hume'un yeri konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Kimileri Hume için liberal ideolojinin temsilcisi kimileri de muhafazakârlığın temsilcisi olarak görmüşlerdir. Hume'un epistemolojisi ve siyasî düşüncesindeki izlere bakıldığında hem liberal hem de muhafazakâr ideolojiden belirtiler görülmektedir. Ancak bu belirtiler Hume'un tam anlamıyla bir liberal veya muhafazakâr olduğunu anlatmak için yetersiz kalmaktadır. Ayrıca, eğer liberal, muhafazakâr veya liberal-muhafazakâr düşünce ideoloji açısından ele alınırsa, Hume'un bunlardan daha fazlası olduğu söylenebilir. Bu açıdan, Hume'un siyasî zihniyeti ve epistemolojisi göz önüne alındığında liberal-muhafazakâr zihniyete yakınlık gösteren bir düşünür olduğunu ifade etmek daha yerinde olacaktır.

İlk olarak, kesin ve mutlak bilginin akıl yoluyla elde edilebileceğine ilişkin inanç incelenebilir. İnsan felsefi/teknik ve yapısal ilişkilerin değişmesiyle birlikte tarih sahnesinde mutlak bir aktör olarak ortaya çıkmıştır. Bilimsel gelişmelerin ilerlemesi ve felsefi sistemde meydana gelen yenilikler, insanın doğa üzerinde bir egemenlik kurabileceğini ve doğayı dönüştürebileceğine dair inançları beraberinde getirmiştir. Bu ilerlemeler sadece doğayla ilgili olan sahaya değil sosyal, siyasal ve bütün sahalarda insan hâkim rolünü sahiplenmiştir. Dolayısıyla, insanların sosyal ve siyasal sahada da bilimsel metotlar doğrultusunda aklını kullanmasıyla doğru sonuçlara ulaşılabilirdi.

Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal ve siyasal saha da olgusal düzeyde ele alınıp kavranıyordu. Bilimsel metotlar doğrultusunda sosyal ve siyasal sahada olgular gibi ele alınacak ve doğru bir akıl yürütmeyle doğru sonuçlara ulaşılacaktı. Bu sonuçlara ulaşma konusunda bilimsel metotlara ulaşmak ve doğru test/deney süzgeçlerinden geçirmenin aracı olarak akıl temyiz organı olarak bir ilerleme kaydetmiştir. Bu şekilde bir düşünce yöntemi, insanın doğru araçları kullanarak özgürlük ve daha iyi koşullarda yaşama şansına ulaşacağını desteklemekteydi. İnsan, akli melekelerini kullanarak kendisinin üzerine çekilen örtülerin karanlığından kendisini kurtarabilirdi.

Sosyal ve siyasal sahada insanların özgürleşimine aracılık sağlayacak olan doğru yol, akıl yürütme ile doğru kararlar ve sonuçlara ulaşmaktı. Çünkü doğru yöntemle yanlış bir sonuca ulaşmak mümkün değilmişçesine, gerek bilimsel yöntem gerekse insan aklının mutlaklığına olan inanç yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla bundan sonra bilinemez olan hiçbir şey kalmayacaktı. İnsan, akli melekesi aracılığıyla doğru metodu kullanarak bilinmez olan şeyleri, şeffaf, açık bir hale getirebilirdi. Bundan dolayı, insanın anlayamadığı şeylerin sayısı azaldıkça insanın daha da özgür olacağına dair bir inanç besleniyordu. Bu sayede insan dünyaya daha iyimser bir bakış açısına sahip hale geliyordu. Bu akıl yürütmenin temelini sağlayan unsur, insan ilişkilerinin, maddelerin birbiriyle ilişkilerde olduğu gibi ele alınmasıdır. İnsan, bir madde veya olgu olarak ele alınıp bazı insanî özellikler göz ardı edilerek genel özellikleriyle insan doğası ele alınmaktadır. Bu tek-tipleştirici olarak görülmeye müsait bakış açısının sunacağı cevaplar ortaya çıktığı anda göz ardı edilen (sezgi, dinsel tahayyül, karakteristik özellikler,

psikolojik davranışlar, duygular gibi insana ait olan) diğer unsurlar tarafından tehdit edilirler. Bu açıdan, belirli unsurlar ile kesin sonuçları elde etmek için belirlenimlerin kurulmasıyla sonuçlanacaktır. Yani, bir neden-sonuç ilişkisi meydana gelecektir. Neden-sonuç ilişkisi, iki cisim veya iki olay arasındaki ilişkileri daha rahat anlamak ve anlamlandırmak için sıkça kullanılmaktadır. Neden-sonuç ilişkisi kurulduğu zaman ilişkiler arasında açıklanamayan hiçbir şey yoktur. Şöyle ki, düşüncede eksik hiçbir yan yoktur. Bunun sebeplerinden bir tanesi, maddeci bakış açısının galebe çalması olarak düşünülebilirken, bir diğeri de bilimsel metodun doğru sonuç vereceğine olan güvendir.

Bilimsel ve teknik ilerlemeler sonucunda, bilimsel metot girdi-çıkı süreci ve sistem yaklaşımı tüm sahalara nüfuz etti. Toplumsal olanın bilimsel bir şema ve sistem altında gözükmeye için yapılacak olan atılımlardan bir tanesi, toplumsal olanın kanı, sezgi, his ve önyargılardan kurtulması için bilimsel metodun toplumsal saha içerisine nüfuz etmesiydi. Bu açıdan, sosyal bilimlerde mevcut fenomenler ilişkisel bağlam içerisinde kendilerine bilimsel bir yer edineceklerdi. Bu açıdan sosyal sahada ve insanlık durumunda ilerleyişin ve daha iyiye doğru gidişin olacağına dair bir kanı yerleşti. Çünkü sosyal sorunlar, bilimsel metot aracılığıyla ve doğru akıl yürütmeye sorun olmaktan çıkacaktı. İnsanlar özgürse daha fazla özgür, değilse özgür olabilirler veya sosyal ve siyasal düzen iyileştirilebilir hale gelebilirdi. Dolayısıyla aklın rehberliğinde insanlar daha iyiye doğru yol alabilirlerdi. Çünkü akıl, insanlar için doğruyu bulma konusunda ve kesin bilgilere ulaşmak konusunda önemli bir aracı ve yarı-aktör rolü görmekteydi. Dolayısıyla aklın rehberliği ve insanlığın kendisinin yaşam koşullarını iyileştirme yolundaki girişimleri seküler bir bakış açısı kazandırmaktaydı. Bu açıdan, aklın rolü sosyal ve siyasal meselelerde çok önemli görülmektedir.

Şimdi akıl tartışması bağlamında Hume'ün liberal-muhafazakâr bir zihniyete yakın görüşlere sahip olduğu ve liberal-muhafazakâr zihniyetin, muhafazakâr ideolojinin temellerinden farklı temele sahip olması açısından incelenebilir. Hume'ü muhafazakâr ideolojiye sahip olarak ele alanların yola çıktıkları argümanlardan bir tanesi doğru bilimsel metot ve ispat yöntemi kullanılarak, doğru akıl yürütmeye kesin ve mutlak bilgiye ulaşılacağına dair zihniyete karşı şüpheli bakışıdır. Çünkü muhafazakârlık genel anlamda kesin ve açık-seçik doğruların elde edilmesi hususunda aklın kurucu rolüne

şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Çünkü bilimsel metot ve yöntemler aracılığıyla veya belirli akıl yürütmeler sonucu ulaşılan bilgilerin, her yerde, her durumda, her koşulda aynı sonuçları vermeyeceğine dair bir inancı beslemektedirler. Akla karşı şüpheli yaklaşım, muhafazakâr ideolojinin merkezinde yer alan bir vurgudur. Akıl ve düşünce biçimi, olaylar arasında mevcut ilişkiler hakkında kesin yargı çıkarmak veya kesin bir çıkarımda bulunmak için yetersiz kalmaktadır. Özellikle de sosyal bilimler sahasında aklın rehberliği doğrultusunda uygulanan bilimsel metot veya çıkarımların kesin ve mutlak bilgi olduğunun iddia edilmesi daha zordur.

Şimdi burada bir ayrımı belirtmek gerekecektir: Hume, muhafazakâr ideoloji alanına hapsedilemeyecek kadar geniş bir düşünce yelpazesine sahip olduğundan dolayı Hume'ün muhafazakâr bir duruşa veya tavra sahip olduğu söylenebilmekle birlikte muhafazakâr olduğu söylenemez. Muhafazakâr ideolojinin akla karşı şüpheciliği ile Hume'un akla karşı şüpheciliği arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu ayrımı yapmakta asıl amaç; muhafazakâr ideolojinin akıl hakkında şüpheci duruşu belirli toplumsal ve siyasal olaylar gerçekleştikten sonra daha belirgin bir şekilde vurgulanmıştır. Bu olaylardan en önemlisi Fransız Devrimi'dir. Devrim'den sonra yaygınlaşan ve yankı bulan bir akıl eleştirisi muhafazakâr ideolojiyi besleyen temel unsur haline gelmiştir. Hume'ün hayattan devrimden önce ayrıldığı göz önüne alındığında ortaya bir ayrım çıkmaktadır. Çünkü muhafazakârlığı işleyen kaynakların çoğu, muhafazakarlığın akıl konusunda şüpheci yaklaşımını tüm dünyayı etkileyen Fransız Devrimi'nin sonuçlara ulaşma konusundaki başarısızlığı neticesinde ortaya çıktığını vurgulamaktadır.

Şöyle ki, Burke'ün 1790 yılında yayınladığı *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* eseri muhafazakâr ideoloji üzerinde öncü bir rol oynamıştır. Devrimden sonra yayınlanmış olan bu eserin muhafazakâr ideoloji üzerinde etkisi fazla olmakla birlikte 1757 yılında yayınlanan *Yüce ve Güzel Fikirlerimizin Kökeni Üzerine Felsefi Bir Soruşturma* adlı eseri muhafazakâr ideoloji açısından daha az etkiye sahip olmuştur. Oysaki 1757 yılında yayımlanan *Soruşturma* estetik bir içeriğe sahip olmasından ve akla verilen rehberlik rolünden ziyade duygu, sezgi, tat, haz, acı gibi öğeleri ele alarak Hume ile benzer fikirleri ifade ettiği söylenebilse de, muhafazakâr ideolojinin akıl konusunda şüpheli bakışı, gerçekleşen toplumsal ve siyasal olaylar üzerine inşa edilmiştir.

Hume'ün akla karşı şüpheli yaklaşımının felsefi içeriği daha göze çarpar niteliktedir. Hume *Treatise*'inde insan doğasını bir bütün olarak ele almış ve zihnimizde olan fikirlerin izlenim boyutunu sürekli olarak vurgulamıştır. Fikirler, izlenimlerin birer yansımasından ibaret olduğuna göre, fikirlerin duygu, his, tat, inanış, sezgi gibi öğelere karşı üstünlüğü yoktur. Ancak, derece, yoğunluk, nicel ve nitel öğelerle birbirine ayrılan bir zihinsel düzenek mevcuttur. Hume'e göre, fikirler görelî ve tikel bir özelliğe sahip olmakla birlikte onların temsilleri geneldir. Dolayısıyla zihin bir anlamda görelî ve tikel öğeleri temsil ederken belirli genel fikirler altında onları soyut ve formel biçime getirmektedir. Bu soyut ve genel fikirlerin ise altında görelî ve tikel izlenimler yatmaktadır. İnsanların bu izlenimleri kökenine kadar giderek onu anlama yetisi mevcut değildir. Dolayısıyla fikirlerinin kaynağına doğru yol almaya çalışan kişi, fikirlerin altında somut deliller bulamayacaktır.

Bunun için Hume'ün şüpheyle yaklaştığı şey, aklın kurucu işlevidir. Hume'ün sunduğu bu felsefi içerik muhafazakâr ideolojinin yaklaşımıyla birbirini andırmaktadır. Fakat muhafazakâr zihniyetin temelinde teorik açıdan aklın kurucu rolünün, pratik açıdan devrimde istenen sonucu vermemesine dayandırmak vardır. Dolayısıyla, muhafazakâr ideolojinin belirli bir düzen değişimini aklın kurucu rolü aracılığıyla inşa edilmesinin makul bir hareket olmadığını belirtirken bunun dayanağını tarihsel ve siyasal verilerden almaktadır. Hume'ün çerçevesi devrim ve siyasal çalkantıdan kaynaklanan bir çerçeveye sahip değildir. Hume, aklın kurucu rolünü meşrulaştırmak için herhangi bir gerekçeye sahip olmadığını felsefi bir şekilde dile getirmektedir. Çünkü fikirler, izlenimlerin farklı derece ve yoğunluklarda yansımasından meydana geldiği tikel ve görelî bir yapıyı ifade etmektedir.

Dolayısıyla aklın kurucu rolünün eleştirilmesi Hume'de sistematik bir şekilde ifade edilmektedir. Aklın kurucu işlevi hakkında Hume tarafından duyulan şüphe, fikirlerin sürekli izlenimlerle irtibat içerisinde olmasına bağlanabilir. Fikirler, izlenimlerle irtibatlı olduğundan dolayı, izlenimler de her insanda farklı derece, nitelik, nicelik ve yoğunluklarda bulunduğundan tikel ve görelî bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı aklın kurucu işlevine mutlak bir değer atfetmek için herhangi bir gerekçe yoktur. Çünkü insanların fikirleri tikel ve görelî izlenimlere dayanır fakat insan tikel ve görelî

izlenimleri, genelleştirir ve soyut hale getirerek kümelenendirir. Dolayısıyla tikel ve görelî izlenimler, genel ve soyut temsiller halinde sunulmaktadır. Ayrıca, insanlar sadece kendi izlenim deneyimlerinden sonra tümelleri oluşturamazlar aynı zamanda toplumsal olarak kabul edilen dil, sembol, göstergeleri de kültüre maruz kalmanın bir sonucu olarak içselleştirirler. Bu kurucu akıl eleştirisi, Hume'ü kendiliğinden doğan düzen anlayışını benimsemediğini ifade etmesi için önemli bir adımdır. İnsan aklının kurucu işlevinden ziyade insanın doğasını indirgemeci yaklaşımların tuzaklarına düşürmekten kaçırın Hume, sosyal ve siyasal teorisinde de aynı fikirleri farklı çerçevelerde savunacaktır.

Şu halde muhafazakâr ideolojinin ve Hume'ün aklın kurucu rolüne yaptığı eleştiri iki ayrı temelde değerlendirilmesi gerektiği önemli bir gerçektir. Şöyle ki, Hume'ün kurucu akla yaptığı eleştiri sebebiyle muhafazakâr ideolojinin içine eklemleyen birçok muhafazakâr literatür basit bir indirgemeye böyle bir sonuca ulaşmaktadır. Bazı eserlerde, Burke'ün estetik düşüncesi ile Hume benzeştirilerek muhafazakâr düşünce ile Hume arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılırken(Bkz. Duman, 2010: 89-90) bazı eserlerde ise Hume'ün Aydınlanma Çağı'nın müfrit aklını eleştirmesi bağlamında muhafazakâr düşünce ile arasında bağlantı kurmaktadır. (Bkz. Özipek, 2005: 40). Gerek estetik ve ahlâk açısından gerekse akıl eleştirisi açısından Hume'ün görüşlerini muhafazakârlık için bir ilham kaynağı veya muhafazakâr düşüncenin içerisinde saymak muhafazakâr düşünce açısından da riskli bir durum oluşturacaktır. Bu risk şudur, kurucu akla karşı şüpheyle yaklaşan her düşünürün bir ayağının muhafazakâr düşünce içerisinde olma riskidir. Bu durumda ise, aklın kurucu işlevine karşı duran bütün düşünürleri bir anlamda muhafazakâr ideolojiden sayma gereği hissedilecektir.

Bu risk tam da Hume'ün *Treatise* 'inde karşı çıktığı durumdur. Fikirler tikel bir yapıya dayanmakla beraber temsillerinin genel oluşu tam bu konuda örneklendirilebilir. Muhafazakâr ideolojinin içerisinde kurucu akla şüpheyle yaklaşmak, ideolojinin tasarımı için önemli bir merhaledir. Fakat bu şüphe muhafazakârlığın değişim ve düzene bakışında kullanılacak olan altyapıyı sağlayacaktır. Fakat Hume kurucu akla şüphesini felsefî ve sistematik bir şekilde ifade etmiştir. Arada kurulan benzeşimler yani tikel öğeler, Hume'ü genel bir kategori yani muhafazakârlık altında ifade etmeye çalışmak Hume'ün tüm düşüncesi boyunca karşı çıktığı görüştür.

Dolayısıyla muhafazakârlık bir ideoloji formuna büründüğünde kurucu akıllı eleştirisindeki temel maksat ile Hume'ün kurucu akıl eleştirisinde temel maksat birbirine benzeştirilerek arada bağlantı kurulması indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. O kadar ki, Hume'ün epistemolojik fikirlerinden sonra ortaya koyduğu sosyal ve siyasî fikirleriyle muhafazakâr ideolojinin sosyal ve siyasî fikirleri benzeşse bile bu durumu meşrulaştırmaz. Çünkü Hume'ün felsefî sistemi ile muhafazakâr ideolojinin formu birbirinden farklı temelleri ve yapıları ifade etmektedir. Hume'ün felsefî sisteminde kurucu akıl eleştirisi bağlamında daha çok liberal-muhafazakâr zihniyet sergilenmektedir. Bu liberal-muhafazakâr zihniyet Hume'ün kurucu akıl eleştirisinde felsefî olarak dile getirilmektedir.

Hume'ün kurucu akla karşı şüpheyile yaklaşımında temel unsurlardan bir tanesi meydana gelen sonuçların amaçlandığı gibi olup olmaması hususundadır. Hume açısından sonuçlar, insanların akıl yürütmesiyle hesapladığı gibi de çıkabilir hesaplamadığı gibi de çıkabilir. Fakat burada katı bir belirlenimcilik şeması yoktur. Katı bir belirlenimcilik unsurunun olmaması Hume'ü nedensellik ilişkisinin sorgusuna götürmektedir. Bir olayı gerçekleştiren neden ile gerçekleşen sonuç arasında mutlak bir bağlantı yoktur. Bir bağlantı olabilir fakat bu bağlantıyı temin eden şey, insanların beklentisidir. İnsanlar alışkanlıkları sonucu bazı olaylarda herhangi bir davranış sergilediğinde çıkan sonucu kestirebilirler.

Örneğin, insanlar elini ateşe değdiğinde yanacağını bilirler. Fakat bu bilgi onların deneyimleri sonucu kazandıkları bir bilgidir. Mutlak bir mahiyete sahip değildir, şöyle ki insanlar bu deneyimini sonsuz bir şekilde gerçekleştirdiğinde elini her ateşe uzattığında eli yanmayabilir. Bu mümkündür, fakat elini her uzattığında elinin yanacağını düşünerek mutlak bir neden-sonuç ilişkisi çizmek çelişik bir durumdur. Bundan dolayı neden-sonuç ilişkisi sonucu ortaya çıkacak belirlenim durumlarına Hume'ün şüpheyile yaklaşması liberal-muhafazakâr zihniyet için önemli veriler içermektedir.

Hume akıllı düzenin yanılabilirliğini göz önüne alarak, neden-sonuç ilişkilerinin mutlak bağlantısına karşı şüpheyile yaklaşmaktadır. Hume'ün kurucu akla karşı şüphesi ve neden-sonuç ilişkisinin mutlak olmadığı hususu, ideoloji olarak klasik liberal

ideolojinin öncüllerine uymamaktadır. Çünkü klasik liberal ideolojinin temelinde, bireylerin kendilerinin doğuştan gelen bir takım haklarının olduğu vurgulanarak aynı zamanda insanın özgürlüğü açısından insan aklına vurgu dile getirilen görüşlerdendir. Liberal ideolojinin daha sonra farklı fragmanları ortaya çıktığında Hume'ü ortaya çıkan fragmanların içinde görmek mümkün olacaktır. İdeolojinin en temel tuzaklarından bir tanesi de, farklı zihniyetlerin eksenlerinde kendisini kurarak gücünü ve meşruluğunu fikrî zenginliğinden almaya çalışması, Hume'ü liberal ideolojiye eklemleyen düşünce içerisinde geçerlidir. Bu açıdan, Hume'ü liberal ideolojinin veya muhafazakâr ideolojinin içinde saymak yerine liberal-muhafazakâr felsefeye ve zihne yakınlık gösteren bir düşünür olarak görmek daha makul bir yaklaşım olabilir. Hume'ün kendisi de liberal veya muhafazakâr olmadığını belirtmektedir. “Bazıları (bazı İngilizler) benden Tory olmadığım için nefret ediyorlar, bazıları Whig olmadığım için, bazıları Hristiyan olmadığım için; ama hepsi de İskoç olduğum için nefret ediyorlar” (Hume, 1995: 125).

Hume'ün felsefî düşüncesinin temel unsurlarından sonra sosyal ve siyasî düşüncesine geçmelidir. Hume ilk olarak sözleşme kuramcılarına karşıt bir düşünceye sahiptir. Sözleşme kuramları tıpkı ideolojik formlar gibi bir köken ihtiyacına gereksinim duymaktadırlar. Aradaki tek fark, ideolojiler belirli toplumsal ve siyasal olaylarla birlikte bir köken anlayışına başvururken, sözleşme kuramlarının köken anlayışı bir varsayım etrafında şekillenmektedir. Varsayımın kuruluş biçimi, siyasal düşüncüyü gerekçelendirmede önemli bir paya sahiptir. Bu açıdan, sözleşme kuramları varsayımlar etrafında kendilerini kurarak belirli bir sosyal ve siyasal zihne göndermede bulunmaktadır.

Hume ise, sözleşmeye temelden eleştirel bir yaklaşıma sahiptir. Çünkü soyut ve genel bir sözleşmenin varlığının kesin olup olmadığının bilinemez. Bu açıdan, Hume toplumsal ve siyasal düzenin sözleşmeden başka araçlarla kurulduğuna işaret etmektedir. Başka araçlar ise, soyut ve genel olarak değil, somut ve tarihsel bir içeriğe sahip olan araçlardır (örneğin, savaş, gasp, fetih gibi.) Bu açıdan, toplumsal ve siyasal düzenin meşruluğunu Hume sözleşme temelinde değil uyuşma açısından yaklaşımla ifade etmeye çalışmıştır. Bir siyasî oluşum, insanların onu gerekli görerek bu konuda uyuşma vardıkları için meşrudur.

Hume'ün bu konudaki görüşlerini liberal-muhafazakâr zihniyet açısından okunması, Hume'ün ideoloji içerisine sıkıştırılmayacak derinlikte olduğu tekrar vurgulanacaktır. İlk olarak, Hume sözleşme gibi varsayımsal bir durum oluşturanlara ve oluşan yapının devam ettiricisine mutlak bir rol vermekten kaçınır. Varsayalım ki, bireyler sözleşme yaptılar ve kendilerini güvence altına aldılar. Toplumsal yaşamda ilkin, bireylerin toplumu ve siyasî oluşumu kendileri kurdukları için, kurmadan önce belirli haklara sahip olduklarına dair görüş eleştiriye açıktır. İkinci olarak, insan doğasının savaş veya kargaşaya meyilli olduğunu ifade ederek, siyasî düzenin devam ettiricisi olarak devlete mutlak rol verilmesi eleştiriye açıktır. Bireylerin, toplumun veya devletin öncü bir role sahip olduğunu destekleyen görüşlere Hume hiçbir şekilde fırsat vermemiştir. Hume'ün fırsat vermediği bu öğeler, tam aksine liberal ideolojiyi veya muhafazakâr ideolojiyi kuran önermeler ve düşüncelerdir.

Hume liberal-muhafazakâr zihniyetin temsilcilerine sahip bir düşünür olarak, belirli bir köken fikrinden hareket etmemektedir. Bu açıdan, sözleşme düşüncesi Hume açısından pek bir şey ifade etmemektedir. İkincisi, Hume'de bir köken fikrinin olmayışı muhafazakâr ideolojiyle arasında benzerlik oluşturabilmektedir. Fakat muhafazakâr ideolojinin kendisini diğer ideolojilerden ayırt edebilmesi için farklı durumlara gerçeklik isnat etmesi şarttı. Örneğin, kendisini liberal düşünceden ayırt edebilmek için –ki bu ayırt etme meselesi ideolojinin en karanlık çukurlarından biridir- farklı gerçekliklere (toplum, devlet gibi) sahip olduğunu göstermesi gerekmektedir. Bu açıdan, Hume, muhafazakâr ideoloji gibi bir yere kendini yerleştirmesi gerekmemektedir.

Hume'ün liberal ideoloji ve muhafazakâr ideolojinin temel öncülleri açısından yakalanamayan felsefesi dolayimsallık halinde oluşudur. Toplumsal ve siyasal meşruiyet rızaya değil insanların bir araya gelerek uyuşmaları doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Hume'ün düşüncesi özgür oluş anlamında daha özgürdür veya özgürlük anlamında daha liberal bir öğeye sahiptir. Çünkü düşünceyi herhangi bir kökene bağlamaksızın, zihniyetinin ilerleyen aşamalarında kökenin karanlığında kalmayacaktır. Bu açıdan, daha liberal ve daha özgürdür. Fakat insanların toplumu veya siyasî oluşumu kurmak için sabit bir noktada sözleşme yaptıkları fikrine de eleştirel yaklaştığından dolayı, somut ve tarihsel koşulları dikkate almaktadır. Somut, tarihsel ve tikel unsurlar dikkate alındığında

Hume'ün muhafazakâr bir zihniyete sahip olduğu imkân dâhilin bir ifadelendirme iken muhafazakâr bir ideolog olarak adlandırılmasına ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Ancak, Hume'ün zihniyeti liberal-muhafazakâr bir zihniyetin temsilleri, bu temsillerin arada oluş ve dolayım lanma haline tekabül etmektedir.

Bir diğer önemli nokta, Hume'ün liberal-muhafazakâr zihniyetinde görülen doğal ve ahlâkî bağıllık durumudur. Hume, insanların öz-çık arını düşünmesini doğal bağıllık olarak saymaktadır. Kişinin öz-çık arını düşündüğü kadar diğer kişilerin de çık arını düşünmesi ise ahlâkî bir bağıllık olarak adlandırmaktadır. Bu konuda, insanlar öz-çık arlarının peşinden giderlerken, aynı zamanda öteki kişileri de kendisi gibi görmesi kamunun yararına bir durumu ortaya çıkaracaktır. Bu durumda, insanların birbirleriyle ilişkilerinde iki taraflı ve karşılıklı bir bağ oluşacaktır. Bu bağ, ahlâkî bir bağ olduğundan dolayı gündelik yaşantının içerisinde kendisine yer edinecektir. Çünkü Hume ahlâkî olanı pratik felsefenin altında değerlendirmektedir. Dolayısıyla, bu ahlâkî bağ insanları birbiriyle anlaşmaya, uzlaşmaya, kaynaşmaya götüren bir mahiyete sahiptir.

Hume liberal-muhafazakâr zihniyetin temsillerini yaşattığı nokta en çok karşılıklı bir avantaj durumu olarak ifade edilen bağlantı noktalarında ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma, kişi-kişi, grup-grup, birlik-birlik ve siyasal birlik-siyasal birlik sürekli bir dolayım lanma durumu olarak adlandırılabilir. Bireyler hem kendi öz-çık arını düşünerek psikolojik ve siyasî bir amil olarak görülmekle birlikte, bireylerin ötekilerini kendisi gibi görmesiyle birlikte kamuda toplumsal bir yarar durumundan bahsedilebilir. Bu bakış açısı Hume'ün sempati düşüncesi açısından ele alınmaktadır. Diğer yandan Hume bu düşünceyle, cumhuriyetçi zihniyetin temsillerini de barındırmaktadır. Liberal-muhafazakâr düşünce biçimine sahip olan Hume, karşılıklı bir avantaj durumunun toplumun yararına olacağını vurgulamaktadır. İnsanlar öz-çık arlarını tatmin etmeye çalışırken dolaylı veya dolaysız bir biçimde toplumun yararına da çalışmış olacaklardır. Bu açıdan Hume, daha sonra hocasının düşüncesini farklı açılardan dile getiren Adam Smith (1723-1790) tarafından ekonomi düşüncesinde uzun uzadıya yorumlanacaktır.

Genel olarak devrim-öncesi liberal-muhafazakâr zihniyet üzerine bir değerlendirilme yapmak gerekirse, David Hume liberal ve muhafazakâr zihniyetin temsilcilerine sahip bir düşünür olarak adlandırılabilir. Liberal-Muhafazakâr düşünceye yakınlık gösteren Hume, liberal veya muhafazakâr ideolojinin herhangi biri içinde yer alamaz. İdeolojik formlar ile Hume arasında kurulan benzeşmeler ise mutlak bir ilişkisel durumu tayin edecek bir mahiyette değildir. Fikirler arasında kurulacak benzeşimler eğer herhangi bir ideolojik forma mutlak olarak sahip olması bir gereklilik değildir. Bu açıdan, ideolojiler düşünürleri kendi hizmetinde kullanarak bir yandan düşünürün kişisel itibarına zarar verirken, diğer yandan ideolojilerin sınırlılıklarını ortaya koymaktadır.

Hume'e liberal-muhafazakâr zihniyete fikirleri yakınlık gösteren bir düşünür denilebilir. Fakat liberal-muhafazakâr zihniyete sahip demekten daha önce ifade edilmesi gereken şey, daha çok Hume olduğu gerçeğidir. Bu bölümde Hume'un liberal-muhafazakâr zihniyetin temsilcilerini barındıran bir düşünür olduğu ve bir anlamda liberal ideoloji ile muhafazakâr ideoloji arasında bir ideolojiyi veya sentezi değil liberal-muhafazakâr bir zihniyetin izleğini oluşturduğu söylenebilir.

Örneğin, yapısalcı/post-yapısalcı düşünürler üzerinde Hume'un fikirleri oldukça etkili olmuştur. Fikirlerin, zihne yansıyan bir izlenim olduğu dolayısıyla fikirlerin ve aklı düzenin kurucu bir işleve sahip olmasına şüpheyile yaklaşan Hume, bu bakış açısıyla yapısalcı/post-yapısalcı düşünürleri de etkilemiştir. Hume tarafından dile getirilen aklın kuruculuğuna yapılan epistemolojik bir eleştiri, yapısalcı/post-yapısalcı mecrasında aklın siyasî ve sosyolojik meselelerde gerçeği bölen, parçalayan, yapay gerçekler yaratan bir açığa sahip olduğu vurgulanmıştır. Aynı zamanda, akıl gerçeği bölerek, parçalayarak ve yapay/bağlamsız gerçekler oluşturarak ilişkisel bir bağ yerine mutlak ve bütüncü bir iktidar/tahakküm kurduğu ifade etmektedir. Aklın kurucu, bütünleyici, tümel, kapsayıcı iktidarına karşı yapısalcı/post-yapısalcı zihniyet sahipleri gerçeği aralıklarda keşfetmeye çalıştılar. Neden'den Sonuç'a giden uzun bir çizgiyi (____) oluşturan şey aklın bütüncü şeklini ve yapay gerçeklikler yaratarak inşa ettiği bir iktidarı ifade etmekteydi. Yapısalcı/post-yapısalcı zihniyet bu açıdan gerçeği aralıklarda aramıştır (-----). Dolayısıyla, gerçek aralarda bir yerlerdedir. Fakat yeri tam olarak bilinmemektedir. Sadece bir aksediş halindedir. İşte, yapısalcı/post-yapısalcı düşünce üzerine Hume'un

önemli bir etkisi olarak aradalık düşüncesi gösterilebilir. Bu açıdan, Hume'ü her şeyden önce Hume olarak ele almak için düşüncenin dolayımına/ aradalığına teşebbüs etmek gerekmektedir.





ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**ALEXİS DE TOCQUEVILLE (1805 – 1859) VE DEVRİM-SONRASI LİBERAL-
MUHAFAZAKÂR BİR ZİHNİYET İMKÂNI**

3.1. LİBERAL-MUHAFAZAKÂR ZİHNİYET VE ALEXİS DE TOCQUEVILLE (1805-1859)

Fransız Devrimi neredeyse bütün dünyada olan toplumsal ve siyasal alana nüfuz eden bir etkiye sahip olmuştur. Devrim'den önceki toplumsal ve siyasal düzen, Devrimden sonra ortaya çıkan görüşlerle farklı bir biçime bürünmüştür. İnsanlığın o zamana kadar geçirdiği tüm değişim ve dönüşümler adeta Devrim ile birlikte değerlendirilme fırsatı yakalamıştır. Bu açıdan, Devrim bir yanda eskinin bitişi ve yeni bir dönemin başlayışı olarak yorumlanırken, diğer yanda fikirlerin sahası genişletilerek birçok toplumsal ve siyasal olan her şey yeniden değerlendirilmiştir. Bu açıdan, Devrim öncesi ve sonrası toplumsal-siyasal düşüncenin bağlamı, tartışma konuları, fikir ve zihniyetleri farklılıklar kazandığı ifade edilebilir. Bu bağlam ve içerik farklılıklarını ifade etmek üzere 'devrim-sonrası liberal-muhafazakâr' terimi kullanılmıştır.

Devrim ile ideolojiler çağının etkisinin hissettirmeye başladığı on dokuzuncu yüzyıl bir tesadüf değildir. Bazı ideolojiler Devrim'den önce mevcut olsa bile Devrim'le birlikte önemli bir bölümü Devrim hesaba katılarak revize edilmiş ve tekrar ifade edilmiştir. Çoğu ideoloji ise Devrim'i ve onun toplumsal-politik çerçevesini oluşturma imkânı bulmaktadır. Örnek olarak, klasik liberal ideolojinin kökenleri Devrim'den önceye dayanmaktadır. Muhafazakâr ideolojinin kökeni ise Devrim hesaba katılarak oluşturulmuştur. Devrim kendisinden önce var olan ideolojilerinin eksenini farklı noktalara kaydırarak veya ideolojinin kendisini farklı bağlamlarda sunmasına sebebiyet verirken, kendisinden sonra ortaya çıkan ideolojiler için bir hareket noktası mahiyetinde ele alınmaktadır. Modern liberal-muhafazakâr zihniyet olarak ifade edilen şey için ise Devrim bir köken veya hareket ettirici bir nokta değildir. Çünkü liberal-muhafazakâr zihniyet kendisine herhangi bir olayı veya mekânı tek bir köken olarak benimsememektedir. Fakat Devrim'in olası etkileri liberal-muhafazakâr zihniyetin içerisinde barındırabileceği bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan modern liberal-muhafazakâr bakış açısı bir yandan Devrim'den önce toplumsal-politik bağlamın farklı türdeki formlarını içerisinde barındırırken, diğer yandan da Devrim'i başlangıç noktası şeklinde ele almayarak ideoloji haline gelme tehlikesine karşı kendisini korumaktadır.

Bu açıdan, Tocqueville'i ele alma noktasında, liberal-muhafazakâr zihniyete yakın düşünmenin en önemli amacı, Tocqueville'in liberal ideolog veya muhafazakâr bir ideolog olmadığını belirtmektedir. Bu noktada, ideolojik adlandırmalar noktasından yaklaşıldığında ne liberalizm ne muhafazakârlık Tocqueville'in fikirlerine tam olarak denk düşmemektedir.⁷

Alexis de Tocqueville, modern siyasi düşüncenin kilit isimlerinden birisidir. Doğduğu 1805 yılında 'Eski Rejim' yıkılmıştı ve henüz yenisi tam anlamıyla kurulmamıştır. Bu açıdan Tocqueville bir geçiş dönemi düşünürüdür. Bu açıdan, Tocqueville'in bir tarafı eskiyi barındırmaktayken diğer yanı kurulmamış olan yeni düzene bakmaktaydı. Tocqueville soylu bir ailenin çocuğuydu. Dedesi ve babasının görev aldığı mevkiler ve yakın arkadaşları Fransa'da dönemin tanınmış kişileri idi. Devrim'den sonra meydana gelen soyluluğun aşama aşama tasfiye edilmesiyle birlikte Tocqueville ailesinin kariyerinde bir bunalım meydana gelmiştir. Tocqueville'in ailesinin üyelerinden bazıları hapse girerken, bazıları da giyotinden canını zor kurtarmıştır. (Bkz. Jardin, 1988: 3-59) Devrim'in amaçlarından bir tanesi olan eşitlik unsuru, soyluluğun ayrıcalıklı yanıyla örtüşmemekteydi. Bu açıdan, Devrim, her yurttaşın birbiriyle eşitliğini sağlamalıydı. Bunun için başlanması gereken yer, soyluluğun ilgasıydı.

Soyluluğun ortadan kalkması, aristokrasi ile saray arasında mevcut bağı ikisini birlikte zayıflatıp çökertmekteydi. Devrim, tahtın ve aristokrasinin aleyhine işlerken yeni doğmakta olan 'orta-sınıf'ın (classe moyenne) lehineydi. Doğmakta olan orta-sınıf ideolojisi devletin ve devlet mekanizmalarının dışında olması sebebiyle tam olarak devlet mekanizmasının içine işleyebilecek uzaklığı kendisinde görüyordu.⁸ Orta-sınıf bir

⁷ Çalışmamın asıl amaçlarından birisi, Tocqueville'i ideolojik olarak adlandırılmasının sınırlı bir bakış açısı olduğunu ifade etmektir. Prof. Drescher'e bu hususu danıştığım da, Prof. Drescher'in kanaati de benzer yönde olmuştur. Prof. Drescher; "*Tocqueville'i dışsallaştırıcı modern ideolojik kategorilere, aristokratik, liberal, muhafazakâr, demokrat olarak nitelendirmenin zor olduğunu* ifade etmiştir. Prof. Drescher'e ilgisi ve katkısı için teşekkürü borç bilirim.

⁸ Ayrıca Bkz. Reinhart Koselleck(2012; 75-253): Devletin dışında olan ahlaki yargı alanlarının gelişimini ve gizlice devletin içine kayışının çok güzel betimlemesi vardır. Liberal düşüncenin doğuşu ile orta-sınıf ideolojisi arasında olan bağlantıyı da mason localarının işleyişiyle vurgulayarak Mason Localarına dikkati kaydırmaktadır. Mason Locaları'nın politik-dışı bir rollerinin olduğunu vurgulayarak Koselleck, aslında tam da politika-dışı oldukları için politikanın merkezine nüfuz etmeleri bu kadar kolay olduğunu vurgulamaktadır. Yani, hem orta-sınıf hem de mason locaları Devrim'in öncesinde yer-altı örgütü olarak politik alanın dışındaydı, bu özellikleri onları hem birleştiren hem de politikanın merkezine getiren bir özelliktir.

yanıyla demokrasi ve demokratik değerlerin temsilciliğini üstlenmekteydi. Bu açıdan, demokrasi, soyluluğun ilgası ile birlikte eşitliği, özgürlüğü kurumsallaştırmak eşitlik ve özgürlük söylemlerini yaymak açısından demokrasi önemli bir gösterene dönüşmüştü. Tocqueville modern dönemin gösterenlerinden en çok ilgi gören demokrasiyi ve demokratik değerleri anlamaya ve ifade etmeye çalışmaktır. Tocqueville genel olarak modern dönemi özel belirteci olarak da demokrasiyi inceleyerek, henüz modernliğin ideolojisi inşa edilmeden modern zihniyetin içeriklerini ifade etmiştir. Tocqueville'in liberal-muhafazakâr zihniyete yakınlık gösteren bir düşünür olarak ele alınmasında amaç, liberal-muhafazakâr zihniyetin devrim-sonrası dönem içerisinde büründüğü şekil ve içerikleri ifade etmeye çalışmaktadır. Bu geçişin belirtilerini ifade etmenin en üretken yolu, liberal-muhafazakâr zihniyetin temsillerini barındıran bir düşünürü, Alexis de Tocqueville'i ele almaktır.

3.1.1. Amerika'da Demokrasi ve Demokratik Rejimin Dinamikleri

Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* isimli eseri siyasal düşüncesini anlamak açısından önemli bir yere sahiptir. *Amerika'da Demokrasi*'nin birinci cildi 1835 yılında ikinci cildi 1840 yılında yayınlanmıştır. *Demokrasi* Tocqueville'nin Amerika'yı gözlemleyerek elde ettiği notların bütünüdür. Eserde, Amerika'da demokratik yönetimin işleyişine göz atan Tocqueville aynı zamanda demokratik rejimin dinamiklerini de ortaya çıkaracak bilgileri okuyucuya sunmaktadır. Eserin ilgi çekiciliği ve güncelliğini hâlâ korumasının en önemli sebeplerinden biri Tocqueville'in dönemini kavrama becerisi, bir diğeri ise Tocqueville'in değerlendirmelerinde izlediği metodun öneminden kaynaklanmaktadır. İzlediği metot, karşılaştırmalı tarihsel analiz metodu. Karşılaştırmalı tarihsel analiz yöntemi, Tocqueville'in gençlik dönemlerinde özel ilgisinin Fransa'nın henüz kurulamamış yeni düzeni üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Fransa'nın toplumsal ve siyasî düzenini daha net görebilmek için karşılaştırmalı analiz önemli bir metottu. Bu karşılaştırmalı tarihsel analiz 1820'li yılların büyük tartışmasının içerisinde önemli ölçüde etkindir. 1820'li yılların büyük tartışmasında önemli rol oynayan François Guizot(1787-1874) karşılaştırmalı metodu uygulayan bir düşünür ve siyasetçiydi. Tocqueville, Guizot'nun *History of Civilization* adlı eserini okumuştur. "1825 yılında, Metz'deki öğretmeninin yardımıyla İngiltere ve Fransa'nın kurumlarının tarihsel gelişimlerini karşılaştırmaya başladı, daha sonra bu, 1820'li yılların büyük

tartışmasının liberal argümanın merkezi haline geldi. 1820’li yılların sonlarına doğru, Tocqueville, arkadaşı Beaumont ile aşırı istekli bir çalışma programını takip ettiler, bu programların yazılmasında Guizot ve Barante merkezî isimlerdi”(Siedentop, 1994: 20).

Karşılaştırmalı tarihsel analizin önemli niteliği; karşılaştırılan konu ve objelerin bir değil birden fazla olmasıdır. Karşılaştırmalı tarihsel analizden anlamlı sonuçlara ulaşmak için karşılaştırmanın tikel öğeler üzerine yayılması gerekmektedir. Böyle bir bakış açısı, her tür tümel ve kapsayıcı determinizmin önüne geçmektedir. Determinizmlerden kaçınıldığı ölçüde tarihsel ve siyasal olayları açıklamada açıklıklar kalmaktadır. Ancak bu açıklıklar düşüncüyü kalıcı kılmaktadır. Çünkü ilişkisel ağlar tek bir insanın idrakine sığmayacak kadar karışık ve çoğuldur. Bundan dolayı, Tocqueville’in düşünceleri determinizmlere kapılacak mutlak teoriler ortaya atmaktan ziyade olayları anlamaya çalışmaktır. Tocqueville’in yaşadığı çağda seyahat yaptığı yerler hakkında notlar tutan ve karşılaştırma yapan kişiler mevcuttur. Tocqueville’in eserlerini farklı kılan ise, sadece anı ve hatıra olarak tutmayıp aynı zamanda tartışmaya açtığı konuların hepsinde ipucu niteliğinde bilgiler olarak tarihe ve siyasal olana başvurmasıdır. Kahan’a (2010: 35) göre; “Tocqueville’den uzun zaman önce birçok kişi gittiği yer ile geldiği yeri karşılaştırıyordu. Ama Tocqueville için bu, Amerika’yı anlamak için yapılan karşılaştırma değil aynı zamanda Fransa’yı, Avrupa’yı ve moderniteyi anlamak için yapılan bir karşılaştırma metoduymuştu.” *Demokrasi*, Amerika’yı projeksiyon aracı olarak kullanarak Fransa’yı, Avrupa’yı ve modern dönem siyasal ve toplumsal konuları anlamaya çalışmaktadır.

Tocqueville karşılaştırmalı tarihsel yöntem aracılığıyla demokratik rejimin işleyişinin koşullarını, dinamiklerini açıklamak için kullanmıştır. Demokrasinin farklı ve çeşitli kipleri içinde Tocqueville ‘koşulların eşitliği’ne (l’egalite des conditions) başlangıç noktası olarak önem vermiştir.⁹ “Amerika’da bulunduğum süre boyunca ilgimi cezbeden yeni konulardan hiç biri ‘koşulların eşitliği’ kadar kuvvetli bir şekilde beni etkilemedi”

⁹ Tocqueville’in eserinin Türkçe tercümesinde ‘koşulların eşitliği’ kavramı ‘fırsat eşitliği’ olarak çevrilmiştir. Bu konuda eserin orijinal dilinde ve Tocqueville’in muhterem dostu, yazar yaşarken eserini İngilizce’ye tercüme eden Henry Reeve’in çevirisinde ‘koşulların eşitliği’ ifadesi kullanılmıştır. Bundan dolayı çalışmada Tocqueville’in eserinin Türkçe tercümesinden yararlanıldığı belirterek sadece ‘koşulların eşitliği’ çevirisinde Türkçe tercümesi olarak ‘fırsat eşitliği’ kavramının kullanılmayacağını belirtmek gerekmektedir.

(Tocqueville, 2000: 3). Koşulların eşitliği vurgusu, Tocqueville için demokrasinin aristokrasiden farklı olduğunu vurgulamasında özel bir anlam ifade etmektedir. Soya dayalı zenginliğin kalkması, her bireyin kendi yaşamını idame ettirmek için her türlü görevlendirmelere uygun olabileceği koşulların eşit halinin imkânı demokrasinin en önemli özelliklerinden biri olarak yer edinmiştir: “Koşullarda kalıtımsal farklılık olmaması bütün uğraşların, bütün mesleklerin, bütün saygınlıkların bütün şereflerin herkese açık olması anlamına gelir” (Aron, 2006: 213).

Tocqueville’in koşulların eşitliğini temel bir kalkış noktası olarak ele almasının nedeni, demokrasinin kökünün oraya bağlı olmasından ziyade işleyeceği konuların ilişkisel bağlamında bir kilit niteliği taşımasıdır. Teorik veya spekülâtif bir köken değil, oluşturacağı metnin bağlamı içinde önemli bir yere sahip kavram olmasıdır. Tocqueville bu konuda okuyucuları uyarma gereğini hissetmiş ve eserinin ikinci cildine başlarken belirttiği gibi

“Bu kadar çeşitli fenomeni eşitlik ilkesine dayandırdığımı gören okuyucu eşitliği günümüzdeki her şeyin biricik nedeni olarak değerlendirdiğim sonucunu çıkarabilecektir. Oysa bu kısıtlı bir bakış açısı olacaktır. Günümüzde varlıklarını eşitliğe yabancı, hatta ona karşıt olgulara borçlu olan bir yığın fikir, duygu ve güdü vardır” (2016, 439).

Bu açıdan Tocqueville, koşulların eşitliğini demokrasinin ayırıcı bir vasfı olarak nitelerken, asıl amacı koşulların eşitliğinin imkânını sağlayan karmaşık ve ilişkisel bağlamları ortaya çıkarmaktır. Tocqueville, Amerika’da demokrasinin koşulunu, imkânını sağlayan unsurları geniş bir yelpazede ele almaktadır. Koşulların eşit olması, Tocqueville’in cumhuriyetçi zihniyetin ve İskoç Aydınlanma zihniyetinin içerisinden düşünceleri içermektedir. Herkesin herkesle eşit olduğu durumda Rousseaucu bir taraf da ortaya çıkmaktadır; herkes, herkes ile eşit olduğunda efendi mefhumu herkese atfedilmektedir. Toplumsal alanda herkesin birbiriyle eşit olduğu koşullara bakıldığında özellikle Tocqueville toplumsal adaleti ve siyasal düzeni demokratik olarak kuracak demokratik ilişkilere işaret etmektedir. Eşitlik, aynı derecede ödev ve sorumluluğu getirir. Ödev ve sorumluluk yurttaş olarak katılımı açıkça görmektedir. Tocqueville’in eşitlik olgusuna demokratik prensipler için yüklediği anlam, yazarın üzerinde cumhuriyetçi ve İskoç Aydınlanma düşünürlerinin izleri okunduğunda daha anlaşılır vaziyete gelmektedir.

Bu kalkış noktası Tocqueville'in zihniyet dünyasını şekillendiren düşünürlerin fikirlerinin bir harmonisini oluşturmaktadır. Drolet'e (2003: 63) göre;

“Tocqueville'in Amerika cumhuriyetinde merkezi nokta olarak bulduğu 'koşulların eşitliği' şaşırtıcı değildi; neticede, Montesqueiu'nin ifade ettiği gibi, önceki düşünürler cumhuriyetlerin eşitlikçi organizasyonlara dayandığını biliyorlardı. Jean Baptiste Say'ın -Traite d'economie politique'- göstermiş olduğu gibi cumhuriyetçi değerler açıkça, yurttaşları fakirliğin üst ve aşırı zenginliğin altı seviyesinde tutabilen zenginliğin eşitlikçi dağıtımına bağlıdır.”

Koşulların eşitliğinde, her insanın koşullar açısından birbirine eşit olduğunun vurgusu insanları, toplum ve siyasî düzen açısından eşit derecede ödev ve sorumluluğa sahip saymaktadır. Aynı zamanda eşitlik durumu, insanların birbirlerine karşı dayanışma ve birlik olma durumunu da ortaya çıkarmakta önemli bir etkidir. İnsanlar tıpkı David Hume'da olduğu gibi hem kendi öz-çıkarlarını hem de ahlâkî bir bağlılık olarak kendisinin dışında kalan ötekinin çıkarına dolaylı veya dolaysız katkıda bulunarak toplumun yararına eylemde bulunacaktır. Bu açıdan, eşitlik insanların birbirleriyle ilişkilerinde bir açıdan yurttaşlık temeli oluşturması açısından önemlidir. Yurttaşlar, kendi kendisini yöneten insanlar toplumunun birer parçası olarak, demokratik rejimin temelinde olan ilkelerin teminatı sayılmaktadır. Bu koşulların eşitliği durumunun demokratik ilkeler açısından önemi karmaşık bir ilişkiler ağı içindeki vaziyeti ve işlevi açıklandığında anlaşılabilir.

Bu bağlamda koşulların eşitliği mündemiç bir ruhu barındırmaktadır. Bu ruh, eşitlik tutkusu ve sevgisidir. Eşitlik konusunda Tocqueville *Demokrasi'nin* II. Cildinde şu soruyu sormaktadır: Demokratik halklar neden özgürlükten çok eşitliğe daha çokşuklu ve daha kalıcı bir sevgi beslerler? Bunun cevabı, ”Koşulların eşitliğinin ortaya çıkardığı tutkuların birincisi ve en can alıcısı olarak –aslında bunu söylemeye bile gerek yok- bizzat eşitlik sevgisidir” (Tocqueville, 2016: 531). Tocqueville'in eşitlik sevgisi olarak vurguladığı durum demokratik yönetim içinde temel teşkil etmektedir. Şöyle ki, Tocqueville'in Amerika'da kent yapılanmalarını incelerken eşitlik ruhundan kaynaklanan demokratik unsurları şu şekilde ifade etmektedir.

“Kent doğada bulunan tek birlikteliktir ve insanların birlikte bulunduğu her yerde kendiliğinden böyle bir müştereklik oluşur. ... Özgür halkların gücünün bulunduğu yer bizzat kenttir. Özgürlük, kentin kurumlarına aittir; bilim ilkokullara aittir. Bu kurumlar özgürlüğü halkın erimine sunarlar; onu sakince kullanma zevkini tattırır ve buna alıştırlar. Kent kurumları olmaksızın, bir ulus özgür bir hükümet oluşturabilir, ama özgürlük tinine sahip olamaz” (Tocqueville, 2016: 82-83).

Her yurttaşın kent kurumlarına katılarak, kendisini yöneten kararlarda aktif bir rol oynayarak, sürekli olarak kendini yaşadığı toplumun bir parçası olarak görerek özgürlük tını oluşabilir. Bu bağlamda, koşullarda eşitlik her bireyin kendisini aynı derecede toplumun bir parçası olarak görmesini sağlamaktadır. Hakikaten, kent ve kentin kurumları Tocqueville için özel bir önem taşımaktadır. Tocqueville, Amerika’da New England bölgesi üzerinden demokrasinin bir boyutunu ifade etmiştir. “Halkın egemenliği dogmasının egemen olduğu uluslarda her bir birey egemenin eşit bir kısmını oluşturur ve devletin işleyişine eşit bir şekilde katılır. Öyleyse her bir birey tüm diğer benzerleriyle aynı derecede bilgili, aynı derecede erdemli ve aynı derecede güçlü kabul edilir” (Tocqueville, 2016: 86). Halkın egemenliği, kent kurumlarının özgürlüğe katkısına göre değerlendirilebilir. Halk, kendisini yönetenleri yönetmek için gerek toplumsal gerek politik bağlamda sorumluluğu üzerine almaktadır. Fakat bu durum söz, yazı, anlatı gibi herhangi bir şeyle bir topluma kazandırılmaz. Çünkü eşitlik ruhunun toplumda nedensiz bir şekilde oluşmuş olması gerekmektedir ki, herhangi bir belirlenim ilişkisinin dışarısında konumlanabilsin. Bunun sebebi, halkın egemenliği unsurunun kendi özünde bir ruha sahip olduğudur. Tocqueville’e göre, New England bölgesi, halkın egemenliği ruhuna sahiptir.

“Birleşik Devletler’e gelen Avrupalıyı en çok etkileyen şey, bizim hükümet ya da yönetim olarak adlandırdığımız şeyin yokluğudur. Amerika’da yazılı yasaları görürüz; bunların gündelik olarak uygulanmasına şahit oluruz; etrafımızdaki her şey devinim halindedir ve motorun nerede olduğunu keşfedemeyiz. Toplumsal mekanizmayı yöneten el, her an elimizden kaçır” (Tocqueville, 2016: 91).

Tocqueville için, Amerika’da yönetimin olmayışı Amerika’yı daha özgür kılmaktadır. Amerika’da işleyen bir düzen vardır fakat bu işleyen düzenin temsilcisini insanlar yakalayamaz. Amerika’da otoriteyi temsil eden güçler bölünmüştür. Bu bölünme

doğrultusunda otoritenin gücü azalmakla birlikte otorite ortadan kalkmamıştır. Burada güçler ayrılığı olarak ifade edilen bir ilke akla gelmekle birlikte diğer yandan idari adem-i merkeziyet hususuna da dikkat çekilmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, güçler ayrılığı veya idari adem-i merkeziyetin toplumsal ve yönetsel bir ruhu Amerikalıya içkindir. Dolayısıyla, Amerika yasaları, yönetimi, idaresi, eyalet yönetimleri toplumun ruhuna uygun olarak ve toplumla beraber işlevsellik kazanmıştır. Avrupa’da da günümüzde mevcut olan güçler ayrılığı ve idari adem-i merkeziyet yönetsel ve siyasal olarak görülmektedir. Fakat Avrupa’nın birçok ülkesinde bu mekanizmalar özgürlük ruhundan yoksundur. Bu ruhun, yazıyla, teoriyle, düşünceyle inşa edilmesi çok zordur. Bu ruhun kendine içkin özellikleri vardır. Bu anlamda, kent yönetiminden idari adem-i merkeziyet anlayışına geçildiğinde Tocqueville’in koşulların eşitliğinin mazmunlarından biri daha ele alınmış olacaktır.

“Birbirlerinden tamamen ayrı iki merkeziyet türü vardır ve bunları iyi kavramak önemlidir. Genel menfaatleri yönetme kudretini tek bir yerde veya tek bir elde toplamak, hükümetin merkeziyeti olarak adlandırdığım şeyi kurmaktır. Kentin menfaatlerini yönetme kudretini aynı şekilde toplamak da idari merkeziyet olarak adlandırdığım şeyi kurmaktır” (Tocqueville, 2016: 106).

Tocqueville Amerika’da idari adem-i merkeziyet olduğunu ifade etmektedir. Bu idari anlamda merkeziyetin olmayışı, halkın egemenliği dogmasının işlevsel hale gelmesi açısından uygun bir bileşendir. İdari adem-i merkeziyetin siyasal çıktılarını Tocqueville önemli görmektedir. Bu siyasal çıktılarının en önemlisi, Amerika’da yaşayan insanların, Amerika’nın çıkarını kendi çıkarı gibi görmeleridir. Bunu destekleyen adımlardan en önemlisi idari adem-i merkeziyettir. Bu açıdan insanlar öz-çıkarcılığının yanında toplumun çıkarına da fayda sağlamaktadırlar. Kent ve kent kurumları bu doğrultuda önem kazanmaktadır. Çünkü her bir bireyin eşit derecede bilgili, eşit derecede katılımına yol açarak insanların kendilerini yönetmesine bir adım daha yaklaştırmaktadır. Amerika’da, insanların öz-çıkarcılık ve kamusal çıkarı takip etmeleri açısından özgürlük ruhunun toplumun her yerine nüfuz ettiği görülmektedir.

Tocqueville, Birleşik Devletler’i demokratik cumhuriyete yönlendiren sebepleri incelemektedir.

“Amerika’nın fizyolojik koşullarından demokrasiyi yeşerten unsurları üç madde halinde sıralamaktadır: Tanrı’nın Amerikalıları içine yerleştirdiği hususi ve arızî durum birinci nedeni oluşturur; İkincisi yasalardan kaynaklanır; Üçüncüsü ise alışkanlıklardan ve teamüllerden doğar” (Tocqueville, 2016: 286).

Tanrı’nın Amerikalıları içine yerleştirdiği hususi ve arızî durum derken Tocqueville, coğrafyanın ve Amerikalıların içinde buldukları özel durumun niteliklerini vurgulamaktadır. Amerika’nın tarihsel bir geçmişi yoktur, yeni bir coğrafyadır. Ayrıca komşularının olmaması, büyük bir başkentinin olmaması ve devasa toprak büyüklüğü onlara Tanrı’nın ihsanı olarak verilmiştir. Amerikalıların yaşadığı coğrafyada geleneksel ve kurumsal herhangi bir örgütlenme yoktur. Bundan dolayı Amerikalılar herhangi bir şekilde, Avrupa’nın sahip olduğu tarihsel arka plana sahip olmamalarından dolayı standart bir Avrupalı’nın siyasal ve toplumsal zihniyetine sahip değildir. Kendisini belirleyen hususi ve arızî koşullar Amerika’ya ve Amerikalılara Tanrı tarafından bahşedilmiş büyük bir nimettir. Tikel ve tarihsel koşullar milletlerin yaşam biçimini ve zihni dünyaları üzerinde oldukça etkilidir.

İkinci olarak yasalardan Tocqueville’in kastettiği, federal yapılanma, kent kurumları ve yargı organlarının işlevi ve demokratik cumhuriyete katkılarıdır. Üçüncüsü, alışkanlıklar ve teamüllerdir (les moeurs). Alışkanlıkların ve teamüllerin demokratik düzene yaptığı etki çok yönlüdür. Bu konuda Tocqueville hem özgürlüğün birey-üstü olan, maddesel olmayan yanına vurgu yapmakta hem de özgürlüğün kısmi-taşıyıcıları olarak bireyleri tarihsel ve tikel koşulların özgünlüğünde var etmektedir. Tocqueville hem özgürlüğün yapıtaşlarını hem de özgürlükle düzen ve din arasında kurulacak köprüyü yavaş yavaş inşa etmeye çalışmaktadır. Alışkanlıklar ve teamüller düzenin ve somut özgürlük koşullarının oluşumunda çok önemli iki etkidir. Bireyler Hume’ün de daha evvel bahsettiği üzere belirli bir aile, toplum, ülke, devlet, dini oluşum gibi yapılanmaların içerisinde doğarlar. Bireyler doğrudan içerisinde buldukları tarihsel ve yapısal koşulların etkisi altında olarak kendisinin zihniyetini ve yaşayış biçimini oluşturmaktadır. Bireyler belirli alışkanlıkların ve teamüllerin içerisinde benliklerini oluşturmaktadırlar. Çünkü yaşam biçimiyle kendisini karşılıklı var kılan karmaşık yapısal ilişkiler vardır. İşte bu yapısal ilişkilerden en önemlileri ise alışkanlıklar ve teamüllerdir.

Tocqueville alışkanlıkların ve teamüllerin arkasında yatan unsuru şu şekilde vurgulamıştır: “Hakiki bilgi bilhassa deneyimden doğar ve Amerikalılar kendi kendilerini yönetmeye yavaş yavaş alışmasalardı, sahip oldukları yazınsal bilgiler, bunu bugün başarmaları konusunda onlara önemli bir katkı sunmayabilirdi” (Tocqueville, 2016: 312). Alışkanlıkların ve teamüllerin siyasal ve toplumsal sahada etkili olmasının sebebi, Amerikalıların bilgileri deneyimden elde etmelerinde yatmaktadır. Bu deneyim hususunda altı önemle çizilmesi gereken husus genel bilgiler ve evrensel değerlerin tümel ve kapsayıcı totaliterliğini altında olmayan bir kavramsal ve zihinsel dünyanın mevcudiyetidir. Çünkü bilginin kaynağı deneyim olduğunda aşırı radikal fikirleri savunmak çok mümkün olmayabilir. Bunun sebebi, bireylerin uç noktalara kaymadan deneyimledikleri şey faydalı değilse onu değiştirebilmeleridir. Bu halkın egemenliğinin mümkün olduğu bir düzenin belirleyici unsurudur. Halkın egemenliğini olgusunun sürekli vurgulandığı pek çok ülkede antagonistik bir siyasal atmosfer hâkimdir.

Halkın egemenliği yerine büroların ve idari yapılanmaların egemenliği merkeziyetçilik bireyleri birbirlerine yaklaştıran her türlü yapılanmayı kaldırmıştır. Bireyleri birbirinden ayıran yapay ama bir o kadar şiddetli ayrılıklar yaşanan yerlerde idari mekanizmalar ve merkeziyetçi yönetim daima kazançlı çıkan taraf olabilmektedir. Deneyim bir şeyin faydalı olup olmadığını göstereceğinden bireylerin uç ve radikal kutuplara ayrılmasını engelleyecektir. Faydalıysa uygulanır, faydalı değilse uygulanmaz. İdarenin ve hükümetin merkeziyetçi olduğu ülkeler ve toplumlarda, uygulamanın faydalı olup olmadığı yönetici elitin ve idari mekanizmanın faydasına olup olmadığı kıstasıyla ölçülmektedir. Halkın egemenliğinin ve demokrasinin egemen olduğu ülkeler ve toplumlarda, zaten halk kendisi için neyin faydalı olacağını kendisi belirleyebilir. Halk aşırı uç kutuplara bölünmeden düzenin devamını kendi elleriyle sağlayabilmektedir.

Fakat demokrasinin ihtiva ettiği değerleri belirli sebeplerden dolayı (tarihsel geçmiş, coğrafya, komşular, yasalar, yönetim biçimleri gibi) kavrayamamış toplumlar için her gün yeni yanlışlar yapılır. Bir vatandaş için yanlış olmayan diğer bir vatandaş için yanlış olacaktır. Bireylerin merkezi ve idari merkeziyetçi toplumlar içerisinde yaşadığı ülkelerde, bireyler sadece merkezi otoritelerin kararlarının doğru ya da yanlış olduğunu tartışır. Oysaki o otoritelerin kendisi için var olduğunu anlayamaz. Kendisi

siyasal hayata ve siyasal kararlara katılmadığı için idari büroların ve merkezi hükümetin yaptığı kararlari hatiplerin ağzından dinlediği gibi algılayacak ve doğru ile yanlış fayda ölçüsünden vicdanî ölçüye kayacaktır.

Hızlı değişimler ve hızlı oluşumların yaşandığı ülkelerde yönetimin özü aynı kalmakla birlikte adı değişmektedir. Gerçekleşen her yeni yönetim biçimi geçici olarak halkın doğrultusunda davrandığını gösterir. Fakat yönetimin özü tarihselliğın ve tikel koşulların içerisinde saklandığından er ya da geç ortaya çıkacaktır. Bu açıdan, hızlı değişimlerin ve radikal fikir ayrılıklarının olduğu ülkelerde alışkanlıklar ve teamüller günün yapay şartlanmasına yönünde belirli bir kalıcılık sağlayamazlar. Kalıcı alışkanlıklar ve düzenlerden mahrum olan ülkelerin ise düzen ve özgürlüğü temin etmeleri olası görülmemektedir. Tocqueville teamüllerin demokratik cumhuriyete yasalardan daha çok katkı yaptığını söylemektedir.

“En hayırlı konunun ve en iyi yasaların bile siyasal bir yapıyı teamüllere rağmen sürdüremeyeceğine inanıyorum, oysa teamüller en elverişsiz pozisyonlardan ve en kötü yasalardan bile yararlanabilir. Teamüllerin önemi, araştırma ve deneyimin durmaksızın kendisine yöneldiği müşterek bir hakikattir. Sanırım teamülü zihnimde merkezî bir konuma yerleştiriyorum ve tüm fikirlerin sonunda yine ona ulaşıyor” (Tocqueville, 2016: 316).

Teamüllerin önemi, Tocqueville göre araştırma ve deneyimin kendisine yöneldiği müşterek hakikat olmasıdır. Bu ifadeden anlaşılan, halkın her an var olan teamüllere doğrudan ve dolaylı olarak hayatında deneyimliyor olmasında yattığıdır. Halk, siyasal ve toplumsal yaşamda sürekli olarak mevcut teamüllerin sağlamasını karar ve eylemleriyle yapmaktadır. Bu sağlamalar, teamülün faydasını ve teamülün demokratik cumhuriyete katkısı göz önüne alınarak yapılmaktadır. Dolayısıyla, bürokratik ve merkeziyetçi bir yapının oluşturduğu katı ve hiyerarşik yasaları bireyler elini dahi süremezken, demokratik cumhuriyetlerde düzeni ve özgürlüğü bireyler her gün kontrol etmektedir. Aslında, teamüllerin gün be gün kontrol edilmesi düzenin ve özgürlüğün bir anlamda teminatıdır. Bundan dolayı, Amerikalılar genel, tümel, katı ve hiyerarşik bilgi ve yasalar yerine göreceli ve deneyimle sabitleşmiş olan teamüllere daha çok önem vermektedirler.

Bireyler kendilerinin inşa ettiği kuralları günlük yaşamlarında her gün test etme imkânı bulduklarından özgürlüğün somut koşullarını yaşayarak öğrenirler. Bu deneyim, özgürlüğün soyut ve ideolojik anlamı olmayan Amerika'yı, özgürlüğün yaşandığı bir ülke yapmaktadır. Amerika'nın özgürlük üzerine düşünen, fikir yürüten belirlenimci teorisyenleri yoktur. Amerika'nın özgürlüğünü anlayan ve uygulayan Amerikalılardır. Dolayısıyla teamüller ve alışkanlıklar bireylerin hayatında yapılan yasalardan daha çok etkilidirler. Boesche'nin (1987: 182) ifadesiyle; "Tocqueville, toplumlar özgürlüklerini iktidarın dengelenmesiyle değil yayılmasıyla, bireysel hakların hukuki teminatlarla değil teamüllerle korunduğunu ifade etmektedir."

Yasalardan ve fiziki koşullardan daha önemli olan teamüller ve alışkanlıklar özgürlüğün sacayaklarından birisini oluşturmaktadır. Özgürlük belirli bir düzen içerisinde mümkün olmaktadır. Bu düzeni oluşturan unsurlar, dizginlenmemiş aklın temsilcileri tarafından iddia edildiği gibi tamamıyla insan aklının yönlendirmesi çerçevesinde kurulan bir düzen değildir. Bu düzeni belirleyen teamüller ve alışkanlıklar demokratik prensiplerin gelişimine ve özgürlüğün somut koşullarını oluşturmada daha etkilidir. Bu açıdan, belirlenimci ve materyalist felsefenin ideolojik ve tahakkümcü inşalarının yerini liberal-muhafazakâr siyasal tahayyül almaktadır. Bu tahayyül kendi içinde maddeci ve belirlenimci felsefenin açıklayamayacağı boşluklar barındırmaktadır. Bu boşluklar özgürlüğün somut koşullarının varlık bulduğu alanlardır. Bu boşluklardan bir tanesi, sosyal zihniyet açısından anlaşılabilir fakat sosyal bilim açısından anlaşılması güç olan teamül ve alışkanlıklardır. Teamüllerin ve alışkanlıkların toplum ve siyasal hayat açısından önemli olan diğer bir yanı müfrit aklın, bağımsız, kadir-i mutlak inşasının karşısında kendiliğinden ortaya çıkan, planlanmayan bir düzen tasavvurudur. Kendiliğinden doğan düzen teamüllerin ve alışkanlıkların geçerli olduğu toplumlarda ortaya çıkmaktadır. Teamüller ve alışkanlıkları toplumun içerisinde işlevsel bir halde olduğu için toplumsal ve siyasal açıdan geliştirilecek her türlü rasyonalist ve materyalist eğilimin keskinliğini ılımlı hale getirir.

3.1.2. Demokratik Bir Rejimin İmkân Koşulları ve Olası Tehlikeleri

Tocqueville demokrasinin ve demokratik rejimin temel dinamiklerini Amerika'da siyasal ve yönetsel duruma bakarak tayin ettiğinde öne çıkan ilkeler, idari adem-i merkezîyet, kent ruhu, halkın egemenliği, her insanın eşit derecede yurttaşlığı gibi ilkeler ön plana çıkmaktadır. Ayrıca, Amerika'da demokratik cumhuriyetin sürdürmeye yönlendiren etkileri de Tocqueville, alışkanlıklar ve teamüller, yasalar, Amerikalıların içine yerleştiği hususi ve arızı durum olarak sıralamıştır. Bu ana başlık içerisinde, demokrasi ve demokratik rejimin dinamikleriyle bağlantılı bir şekilde demokrasinin ve demokratik rejimin tehlikeleri ele alınacaktır. Ayrıca demokratik rejimin tehlikelerine karşı Amerika'nın tehlikelerle başa çıkma yöntemleri ele alınarak demokrasinin imkân koşulları incelenmiş olacaktır.

Demokratik rejimin, diğer rejimlerden (özelde Tocqueville açısından aristokratik) farkı eşitliğe ve özgürlüğe atfettiği değerden kaynaklanmaktadır. Demokratik düzen için özgürlük vazgeçilmez bir koşuldur. Bu nedenle, Tocqueville koşulların eşitliğini metnin kalkış noktası olarak ele almasıyla beraber özgürlüğü demokrasinin bağlamı içerisinde kalkış noktası olarak ele almaktadır. Özgürlük, kapsamı ve alanı geniş olan fakat sonunda kendine dönen bir özelliğe sahiptir.

Bu açıdan, Tocqueville için özgürlüğün imkân koşulları için eşitlik bir başlangıç noktasına sahip olarak görülebilmektedir fakat bu eşitlik aynı zamanda içerisinde tehlike barındıran bir hale de bürünebilirdi. "İnsanlar koşulların eşitliğine yaklaştıkça, onlar kendilerini özgürlük ve despotizm arasında konumlandıracaklardır" (Drescher, 2006: 25). Bu özgürlük ve despotizm arasında olmak demokrasinin paradokslarına açılan kapılardan sadece bir tanesidir. Özgürlük ve despotizm arasında ince bir çizgi vardır. Öyle ki, insanlar despotizm altında yaşayabilirken kendilerini özgür zannedebilirler.

Tocqueville açısından bu sorun aynı zamanda modernliğin ve modern insanın psikolojisinin bir yansıması olarak ele alınır. İnsanlar, Devrim'den sonra bir aktör ve birey olarak tarih sahnesine çıktığında artık hiçbir şey eskisi gibi değildi. Tocqueville bireylerin eşit hale gelmesiyle birlikte özgürlüğün ve despotizmin alanına gireceğini açıklarken ilişkisel bir bağlam çizmektedir. İlk olarak, bireyler eşit olarak ele alındığında

aşırı bireyselleşme ve egoizm riskini kendi içerisinde barındırmaktadır. Modern dönemi besleyen endüstriyel ve siyasal gelişimler bu riski içerisinde barındırmaktaydı. Bu açıdan bireyleri birbirine bağlayan ahlâkî ve duygudaşlık değerleri olmadan bireyler birbirinden ayrılacak ve parçalanacaktır.

3.1.2.1. Demokrasinin Olası Tehlikeleri

Tocqueville demokrasinin olası tehlikeleri arasında egoizm, çoğunluğun tiranlığı ve merkezîyetçiliği saymaktadır.

3.1.2.1.1. Egoizm ve Bireycilik

Tocqueville, modern toplumun bireyi savunmasız ve güçsüz bıraktığını düşünmektedir. Çünkü modern toplum bireyler arasında bağları çözer ve onları ayrıştırarak yönetir. Bireyler ayrıştırır çünkü insanları birbirine bağlayan bağ yapay olarak eşit oldukları duygusundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla insanlar birbirleriyle eşitse, birbirlerinin durumlarına bakarak kendi durumlarını ölçüt haline getirirler. Bu durum ise, ahlâkî ve dinî hasletlerin bir kenara koyularak, benmerkezciliği beslemeye sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla insanları birbirine yaklaştırmak yerine insanları birey yaparak birbirinden uzaklaştırmaktadır. Demokratik prensibin ortaya çıkardığı bu anti-demokratik prensip, demokrasiyi alttan alta aşındırmaktadır. Tocqueville *Demokrasi*'de egoizm ve bireyciliği birbirinden ayırarak vurgulamaktadır:

“Egoizm kişinin kendisine dönük tutkulu ve abartılı sevgisidir. İnsanı sadece kendisiyle ilgilenmeye ve her şeyden çok kendisini tercih etmeye iter. Bireycilik ise her bir yurttaş benzerlerinin oluşturduğu kitleden kendisini ayırmaya ve ailesi ile arkadaşlarıyla bir kenara çekilmeye iten ergin ve dingin bir duygudur; öyle ki yurttaş bu biçimde kendisi için küçük bir topluluk yarattıktan sonra kolaylıkla büyük bir topluluğu terk edebilir. Egoizm her türlü erdem tohumunu zayıflatır, bireycilik ise öncelikle sadece kamusal erdemlerin kaynağını kurutur; ama uzun vadede diğer erdemlere saldırır, onları da yok eder ve nihayetinde egoizme varır. Egoizm dünyanın kendisi kadar eski bir kötülüktür. Bireyciliğin kökeni ise demokratiktir ve koşullar eşitlendiği ölçüde daha çok yayılır” (Tocqueville, 2016: 535).

Bireyleri birbirine bağlayacak değerlerden yoksun olduklarında idari ve siyasi hükümetler karşısında güçsüz kalmaktadırlar. İnsanlar arasında ahlâkî ve dinî bağlar ortadan kalktığında kendilerini bir yığın kalabalık içinde yalnız olarak göreceklerdir. Tocqueville koşulların eşitlenmesinin yayılmasıyla bireyciliğin artacağını ve artan bireyciliğin ise egoizme varacağını düşünmektedir. Tocqueville için demokratik yönetim biçiminin doğuracağı bireycilik olgusu yurttaşlık değerlerini geride bırakacak şekilde artmaktadır. Dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla sivil olanın kamusal olana üstün çıkacağını ifade ederek Tocqueville, modern dönemin ekonomi-politiğini yapmıştır. İnsanlar, yakınlık ve muhabbetin azaldığı modern dönemlerde, kendi kabuğuna çekilerek hükümetin ve yöneticilerin eylemlerini sınırsız hale kendileri getirmektedirler. İnsanları birbirinden uzaklaştırarak ve onlara belirli kimlikler biçerek ayırmak modern dönemin önemli bir başarısıdır. Hükümet ve siyasal yöneticilerin değer kazanarak toplumu kendilerine bağımlı kılmalarının temel sebebi, toplumun arasında birlik duygusunun ortadan kalkmış olmasıdır. Gauchet'nin (2013: 99) belirttiği üzere;

“Bireyin toplumdan ayrılmasıyla birlikte, bireylerin ötesinde bir alan açığa çıkar: Temsillerin ve değerlerin bu ciddi dönüşümüyle ilgili olarak dikkate alınması gereken paradoks budur. Toplumsal gerçeklik konusundaki bilgisizliğin sonucu olan, ilksel olarak toplumdan kopuk bir varlık anlayışıyla birlikte, bireyin ideolojik alanda ortaya çıkışının diğer yüzü, toplumun ortaya çıkışıdır.”

Toplumun değerler ve temsiller sisteminden kopan insan, ideolojilerin bireyi haline gelir. Tocqueville, burada monarşinin, çoğunluğun ve bireyin mutlaklığının hepsine birden karşıdır. Çünkü bireyciliğin mutlak hale gelmesi, bireyi toplumdan soyutlayarak soyut-bağımsız bireyin, bağımsız bir otorite olarak görülmesine yol açar. Modern dönemde mutlaklığın temelinde yatan problem, Halık'ın sıfatı olarak mutlaklığın mahlûkata giydirilmesinde yatmaktadır. Bireyin kendisini her şeyin efendisi ve her şeye gücü yeten ve bilen olarak görmesinin sonucunda her türlü bağı kaybolmuştur. Modern dönemin bireyinin mutlaklığı her türlü mutlaklıktan daha tehlikelidir. Çünkü epistemolojik ve ontolojik kibri ve azâmeti üzerine giyinen birey artık aşırılığa doğru yol almıştır. Bu noktada, hiçbir bağ ile dizginlenmeyen bireyler topluluğu artık bir çoğunluk olarak ortaya çıkacaktır. Bu çoğunluk aralarında hiçbir ahlâkî ve duygudaşlık bağı olmadan demokratik rejimi ele geçirmiştir. Tocqueville için aşırı bireyselleşme ve

egoizmin beslediği anti-demokratik temayüllerden bir tanesi de çoğunluğun gücünün kadir-i mutlak bir vaziyete gelmesidir.

3.1.2.1.2. Çoğunluğun Tiranlığı

Tocqueville'in demokrasi ve çoğunluğun tiranlığı yorumları ironik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Demokratlar, demokrasinin insanların farklılığına ve çeşitliliğine açık olduğunu savunurken, aslında Tocqueville'in değerlendirmesine göre, demokrasinin; çoğunluğun, özgün farklılıkların düşünceleri ve duyguları üzerinde bir baskı unsuru olabileceği yumuşak bir tiranlığa dönüşme ihtimalinin mevcudiyetini vurgulanmaktadır.¹⁰

Bu açıdan, Tocqueville, demokratik halklarda koşulların eşitliğinin önemli bir riskinin de *çoğunluğun tiranlığı* olduğunu ifade etmiştir. Çoğunluğun tiranlığı yazarın Amerika gözleminde elde ettiği önemli bir temadır.

“Kolektif olarak ele alındığında bir çoğunluk, fikirleri olan ve genellikle azınlık olarak adlandırdığımız başka bir bireye karşı menfaatlere sahip olan bir birey değilse nedir? Eğer her türlü kudreti elinde bulunduran bir insanın bunları düşmanlarına karşı kullanabileceğini kabul ediyorsanız, aynı şeyi çoğunluk için neden kabul etmiyorsunuz? İnsanlar bir araya gelince karakter mi değiştirdiler? Daha fazla güçlenerek, engellere karşı daha sebatkâr mı oldular? Ben bunlara inanmam. Benzerlerimden birine vermeyi reddettiğim her şeyi yapma hakkını asla çok sayıda kişiye de bahşetmezdim” (Tocqueville, 2016: 261).

Bu alıntıda önemli ipuçları vardır. Yazar, bir kişinin sahip olduğu veya bir çoğunluğun sahip olduğu mutlak güç ve kuvvet arasında bir fark olmadığını ifade etmektedir. Tocqueville tek kişinin mutlak egemenliğiyle yönetilen Avrupa'nın mutlak monarşileri ile Amerika'da halkın çoğunluğunun mutlak egemenliğiyle yönetilen bir düzen arasında bir fark görememektedir. Avrupa'da bireyin siyasi ve toplumsal olarak güçsüzlüğünün yarattığı siyasi durum, Amerika'da bireyin mutlak ve yalıtılmış gücünün önüne geçilmesine ilişkin durumla anlaşılmaktadır.

¹⁰ Bu konuda, Prof. Koritansky'e değerli katkılarından dolayı müteşekkirim.

Tocqueville'in dikkatli bir şekilde asıl eleştirdiği nokta, kadir-i mutlaklıktır. "Bana öyle geliyor ki kadir-i mutlaklık kendinde bir kötülük ve tehlikedir" (Tocqueville, 2016: 262). Kadir-i mutlak ister monarşiye ister demokrasiye ithaf edilerek uygulansın, ikisinde de durum değişmemektedir. Tocqueville bu noktada gücün tek bir noktada yoğunlaşmasını selevi Montesqueiu'nün vurguladığı gibi ifade etmektedir. Tek bir noktada yoğunlaşan kuvvetin her şekilde özgürlüğün gündelik yaşantısını da olumsuz yönde etkileyeceğini ifade etmektedir.

"Tiranlığı keyfilikten açık olarak ayırmak gerekir. Tiranlık yasa aracılığıyla da işleyebilir ve böylelikle hiç de keyfi değildir; keyfilik ise yönetilenlerin menfaatlerine göre işleyebilir ve böylelikle de tiranlık olmaz." (Tocqueville, 2016: 263) Demokratik prensip olarak koşulların eşitliğinin yol açabileceği tehlike, çoğunluğun tiranlığı yasalar aracılığıyla işlemektedir. Demokratik toplumlarda meydana çıkan çoğunluğun tiranlığı olgusu önemli bir paradokstur. Tocqueville'in temel varsayımı, demokrasinin sağladığı olanakların, çelişkili bir biçimde, anti-demokratik eğilimlerin gelişmesini kolaylaştıran dinamikleri de içerisinde barındırdığıdır (Yetiş, 2013: 232). Demokratik yönetimlerde çoğunluğun kararı azınlık kararlarının üstünde bir güç olarak gözükmektedir. Bu nokta ise, demokrasinin içerisinde koşulların eşitliğiyle bağlantılı bir husus olarak özgürlüğe yer bırakmamaktadır. Avrupa'da mutlak monarkları sınırlandırmayan karşıt güçlerin yokluğuyla, krallar yasanın kendisi haline gelmişlerdir. Modern Avrupa'da tahtın karşısında işlevsiz kalan birçok iktidar odakları vardı. Aristokrasi, kilise, saray mensupları tahtın karşısında bir denge unsuru olarak görülmediler. Yeni yükselen orta-sınıf özellikle kralın karşısında bir denge unsuru olarak görmekteydiler. Fakat Avrupa geleneğinde kendi kendisini yönetmeye muktedir kolektif bir tinsel durum bulunmadığından yönetenler her zaman yönetilenler karşısında üstün olmuşlardır. Modern dönemin bağlantısız ve yalıtılmış bireyinin yol açtığı risklerden bir tanesi çoğunluğun tiranlığı ise bir diğeri de merkeziyetçilik ile siyasal ve yönetsel otoritelerin tiranlığıdır. Modern dönemin yalıtılmış ve yalnız hale getirilmiş bireyi ahlâkî ve duygudaşlık olarak bağlantısız hale geldiği için daha kolay yönetilebilir hale gelmiştir. Bireyler aralarında birlik oluşturamadığı durumlarda, kendilerini merkeziyetçi otoritelerin ve yasanın hükmüne teslim ederler. Bu açıdan, yönetsel/siyasal otoriteler yönetim üsluplarıyla bireyleri yapay tatminlere alıştıırırlar.

3.1.2.1.3. Merkeziyetçilik

Merkeziyetçilik, Tocqueville açısından demokrasinin, anti-demokratik temayüllerinden bir diğeridir. Merkeziyetçiliğin gelişimi, modern dönemin güç kazandığı çağ ile eş zamanlı olarak artmıştır. Çünkü modern dönem bireyi dizginlenmemiş, güçsüz ve tabi hale getirdiğinde yönetim, hem toplum hem de birey üzerinde katıksız güç kazanmaktadır. Hükümetin merkezi olması ve idarenin merkezi olması arasında bir ayrım vardır. Tocqueville'in yukarıda belirttiği gibi birbirinden iki ayrı merkeziyet türü bunlardan bir tanesi idari merkeziyet diğer ise hükümetin merkeziyetidir.

Bir toplumbilimci olarak konuşan Tocqueville bu iki merkeziyet türünün arasındaki farkı göz önüne almaktadır. Fakat bu iki merkeziyet türünün birleşmesi ile hâsıl olacak gücün aşırılaşması vurgulanmaktadır. Hükümetin merkezi olması modern dönemin sıkça karşılaşılan olgusudur. Asıl düğüm noktası idari merkeziyet konusundadır. İdari merkeziyet ve idari adem-i merkeziyet önemli siyasal ve yönetsel mazmunları olan hususlardır. İdari merkeziyet genellikle Avrupa'da tanınan bir yönetsel durumdur. İdari merkeziyetin cismani var oluşu genellikle kurulan bazı yerel birlikler tarafından gölgelense de ruhunun varlığı özgürlükleri tehdit etmektedir. Dolayısıyla yazılı kurallar ve yasalarda ülkenin idari olarak bazı yönetsel birimlere ayrıldığına ifade edilmesi fiiliyatta etkili değildir. Toplumun ve ülkenin ruhunun bu kağıt üstündeki adem-i merkeziyetçi duruma alışık olmaması durumunda hükümet tarafından yönlendirilen ve yönetilen bir idari merkeziyetçilik durumu ortaya çıkacaktır.

Bu idari merkeziyetçi anlayışın temelinde bireylerin siyasal hayatı şekillendirme konusunda yetersiz olduğu fikri yatmaktadır. Bireyler kendilerinin siyasal hayatla ilgilenmedikleri ve idari merkeziyetin vücut bulduğu durumlarda despotizmin korkunç yüzü vardır. Merkeziyetçiliği ve despotizmi tetikleyecek unsurların önüne denge unsuru olarak ele alınabilecek idari adem-i merkeziyet anlayışının eksikliğiyle birey, etkisiz ve güçsüz hale gelecektir. Bu durumda hükümetin sınırsız ve keyfî uygulamaları sonucu bireylerin sığınacağı yer yine despotizmin kucaklayıcı totaliterliği olacaktır. Dolayısıyla merkeziyetçiliğin –özelde idari merkeziyetçiliğin- bireye dair bakış açısı daima yukarıdan olacaktır. Çünkü bir araya gelmekten aciz kişiler sınıflandırılarak ve kategorileştirilecektir.

“Hükümetin merkeziyeti idari merkeziyetle birleştiği zaman onun devasa bir güç kazandığını anlıyoruz. Bu durumda, bu merkeziyet insanları kendi iradelerini tamamen ve sürekli olarak hesaba katmamaya; sadece bir defalığına ve bir şey için değil, her konuda ve her gün itaat etmeye alıştıırır. Böylelikle onları sadece güçle evcilleştirmez, aynı zamanda onları birbirilerinden yalıtır ve sonra da tek bir kitle halinde toplar.” (Tocqueville, 2016: 106) Dolayısıyla Tocqueville bireyleri birbirinden yalıtın merkeziyetçi yönetim ve idare şekillerini tehlikeli olarak görmesinin bir başka nedeni, bireyleri katılımcı ve sorumlu yapmaktan ziyade tembel ve devlet/toplumdan sürekli bir şeyler bekleyen bir topluluk haline getireceği inancıdır. Bireyleri siyasal yaşamdan soyutlayarak sağlanan merkeziyetçilik kutsallaştırdığı özgürlüğü kısıtlayarak demokrasiyi despotizme dönüştürecektir.

Tocqueville’in ifadeleri dikkate alındığında bireylerin önce birbirinden yalıtıldığı sonra da tek bir kitle halinde toplanacağı sonucuna varılabilir. Bireyler yalıtılırlarken modern çağın yönetim kipleri onları belirli toplumsal yüzeylere kodladığı şekilde birleştirmektedir. Bu kitleyi birbirine bağlayan kodların hepsi merkezi yönetimin inşasına katkıda bulunan kodlamalardır. Bu kitle arasında hiçbir insanî haslet bulunmaksızın onlara yapay zevkler ve tatmin durumu sağlayarak özneleştirerek onları nesne haline getirmektedir. Bu modernliğin ve modern dönemin tezahürleri olarak bireyciliğin ve merkeziyetçiliğin ürünüdür.

“Şu doğru ki merkeziyet, uyguladığı şeylerden bağımsız olarak, insanın eylemlerini, sonunda kendisi için seveceği bir tek biçimliliğe tabi tutmayı kolayca başarır; tıpkı heykele tapan ve onun temsil ettiği tanrısalılığı unutan sofular gibi. Bazen merkeziyetin umutsuz durumlarda yurttaşların yardımına başvurmayı denediği olur; ama onlara şöyle seslenir: Benim istediğim gibi, benim istediğim kadar ve kesinlikle benim istediğim yönde eyleyeceksiniz. Bütünü yönetmeyi dilemeksizin bu görevlerden sorumlu olacaksınız” (Tocqueville, 2016: 110).

Demokratik yönetimlerde tek-tip birey ve yaşam biçimi yönlendirmesi mevcuttur. Bu tek-tip bireyler devlet yönetimi açısından birer özne konumundadır. Bu özne adlandırılması hem tümel bir çerçeveyi hem de tikel unsurları içerisinde barındırır.

Bütün insanlar soyut bir gerçekliğe sahip olan tümellik olarak devlet ve uyguladığı merkeziyetçi temayül tarafından özne konumunda yapılandırılırlar. Tikel boyutu ise, bireylerin her ilişkisellikte farklı şekillerde özneleştiğini ifade etmektedir. Çünkü bireyler girdiği her ilişkide öznelüğünün farklı terennümlerini deneyimleyeceklerdir. Merkezi yönetim, bireylerin sadece kendilerini meşrulaştırdığı konularda kodlar, bireylerin kendi iradeleriyle karar verdiklerini zannederler. Fakat, siyasi iktidar toplumsal yüzeyde bireyler tarafından verilecek olan kararın imkan koşullarını kodlamıştır. Wolin'in(2003: 261) deyişiyle;

“Fransızlara bakıldığında, iktidarın monopolizasyonu olarak merkeziyetçiliğin kökleri Eski Rejim’de görülebilir, bu durumun antitezi feodalizmin dağılık iktidarındır; merkeze doğru siyasal iktidarın emilimi; ve yönetimin idari boyutu durmaksızın bireylerin yaşantılarıyla sıkı-fıkı olan alanların çoğuna nüfuz eder ve onları düzenler.”

Dolayısıyla yönetimin merkezi oluşu ve bireylerin kendi hayatlarını etkileyecek kararlara kayıtsız ve ilgisiz kalmaları demokrasiden despotizme açılan hassas bir kapıdır. Demokratik yönetimin inceltilmiş türüne dönüşen despotik yönetim biçiminde hem idari organlar hem de hükümet aşırı merkezileşmiş bir özelliğe sahip olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, merkeziyetçiliğin idari ve siyasi boyutunun bir arada bulunması veya idari boyutunun siyasi iktidar tarafından geçersiz kılınarak devre-dışı bırakılması merkezi yönetimi besleyecek unsurlardır. Merkeziyetçi yönetimlerin ve bu yönetimi gerek sarıh gerek zımnî olarak talep etmiş bireylerin içinde buldukları temel zaaf, aracısız bir şekilde yönetimle yüz yüze karşılaşmalarıdır. Bireylerin her şeyi devletten ve siyasal iktidardan bekledikleri bir yönetim biçiminde, bireyler merkez ile karşılaşmamak için her türlü politik karara yönetim lehinde onay vermek zorundadırlar. Onay vermeleri iradî değil zorunlu bir eylemdir. Çünkü bireyler kendilerini merkezi yönetimin çizdiği sınırlar çerçevesinde söylemin düzenine oturtmak zorundadırlar. Dolayısıyla, doğru ve yanlışın yeri merkezi yönetimin biçimlendirdiği toplumsal kodlar aracılığıyla bilinmektedir.

Merkezi idarenin ve yönetimin arkasında bireylerin var olduğuna inanan bir yığın totalci zihniyet vardır. Oysa insan yoktur, sadece yönetim vardır. Bir kişi düşünelim; hayatında hiç patates görmemiş, bu kişinin patatesin şekli, rengi gibi biçimsel özellikleri hakkında bilgiye sahip olması mümkün değildir. Bu şekilde, merkeziyetçi

yönetimlerin altında yetişen bireylerin hiç görmedikleri ve tanımadıkları özgürlük ve eşitlik tinine sahip olmaları beklenemez. Tocqueville, Fransa'da merkezi idareyi ve hükümeti modern dönemin bir ürünü olarak görmemektedir. Fransa'da merkezîyetçilik Eski Rejim'in sadık bir kalıntısıdır. Tocqueville Fransa'da Eski Rejim'in yönetim içeriğini belirleyen merkezî iktidarı yeni kurulan toplumsal düzenin içine sindiğini ifade etmektedir. Bu nokta çok önemlidir. Dolayısıyla, modernleşme ve modernleşmenin veçheleri Eski Rejim'in kalıntıları üzerine inşa edilirken benzer bir merkezi düzeneği olduğu gibi modern döneme aktarmıştır.

“Merkezileştirmenin mükemmel bir kazanım olmasını ben de gönülden isterim, Avrupa'nın bu konuda bize gıpta ettiğini kabul ediyorum, ama bunun hiçbir şekilde bir Devrim kazanımı olmadığını savunuyorum. Bu, tam tersine, eski rejimin bir ürünüdür ve şunu da ekleyeceğim ki, eski rejimin siyasal yapılanışının Devrim'den sonra da yaşayabilmiş olan yegâne kısmıdır, çünkü bu Devrim'in yarattığı yeni toplumsal düzenle bağdaşabilen yegâne kısmıdır” (Tocqueville, 2004: 91).

Bu söylem, Fransa özelinde diğer coğrafyalardaki ülkeler açısından coğrafi, iklimsel, geleneksel yapısı, insanların yapısı, toplumun yapısı gibi tikel özelliklerinin üzerine örtü çekilerek kurulan bir rejimin gerçekliği yansıtmadığını göstermektedir. Evrensel bir tümel olarak demokratik yönetim şekli, yönetimi olgusal ve cismani bir düzeyde ele almaktadır. Gayri-cismani olan unsurların kavranamayışı, tikel ve tarihsel unsurların göz ardı edilmesi, demokrasinin sadece literal varlığını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Fransa'nın merkezîyetçi yapısı devrim gibi siyasal düzeneğin dışarısından müdahalelerle düzeltilemez. Çünkü toplumsal ve siyasal yapıyı var eden karmaşık ve derin bir yapı mevcuttur. Bunu tek bir kişinin veya bir topluluğun idrak etmesi mümkün değildir. Bu açıdan, Fransa'da merkezîyetçi yönetim farklı demokratik yönetim kipleri içerisinde gizli şekilde devam etmektedir. Hakikaten, demokratik ve modern yönetimin inşa edildiği devrim sonrası Fransa da tahtın merkezîyetçiliğini farklı kiplerde modern kurumlara aktarılmıştır.

3.1.2.2. Demokrasinin İmkân Koşulları

Demokrasinin ve demokratik rejimlerin olası tehlikelerine dikkat çekildikten sonra Tocqueville, Amerika'nın demokratik tehlikelerin karşısında uyguladığı kendine içkin konular demokrasinin imkân koşullarına ışık tutacaktır. Amerika'da demokratik rejimin olası tehlikelerini ortadan kaldıran unsurlardan ilki, bireylerin yalıtılması, soyutlanması ve bireyselleşmenin aşırılığına karşı ahlâkî ve duygudaşlık bağlarının etkin olmasıdır. Bireyleri birbirine bağlayan ahlâkî ve duygudaşlık bağları iktidar odağının tek bir yönetsel birim veya siyasî kurum tarafından sahiplenilmesinin önüne geçecektir. Dolayısıyla, iktidarı halkın bütününe yayan mekanizmayı sağlayacak olan bağlardır. Bu açıdan Tocqueville, Hume'ü andırırçasına ifade ettiği öz-çıkar anlayışı semantik açıdan önemli bir veriyi ele vermektedir. Ahlâkî değerleri politik-alan ile uzlaştırmaya çalışır. Bir kişinin öz-çıkarını düşünmesi aynı zamanda yurttaş olarak diğerlerinin de çıkarını aynı derece düşünmesini sağlamaktadır. Arthur Goldhammer'ın Tocqueville'in öz-çıkar çevirisini anlamlandırmak için giriştiği açıklamalar bu hususta dikkate değerdir. Goldhammer'a göre;

“Tocqueville'in terminolojisinde -l'interet bien entendu- olarak ifade edilen kelime tam anlamıyla çevrildiğinde 'doğru bir şekilde anlaşılmiş öz-çıkar'¹¹ olarak anlaşılmalıdır. Doğru bir şekilde anlaşılmiş öz-çıkar kavramı İngilizce morfeminde olan Benthamcı ve Smithci öz-çıkar anlayışıyla örtüşmemektedir. Bu özçıkar, şerefın ve onurun çıkarıdır” (2006: 144-146).

Tocqueville'in öz-çıkar anlayışı ahlâkî değerler içermektedir. Bir açıdan, Tocqueville'in doğru bir şekilde anlaşılmiş öz-çıkar anlayışı, modern dönemin siyaset anlayışının moral bir dolayımı, yani, ahlâkî-politik olanın kaynaşmasıdır. Bu kaynaşma, ahlâkî değerleri insan yaşamının ve insan biliminin temel öğeleri sayan David Hume ve Adam Smith'in bakış açılarında yakalamak mümkündür. Tocqueville modern dönemin koşullarının oluşturduğu bireyciliğe ahlâkî değerler katarak dolayimsal insanın ruhunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bu dolayimsal ruhun bir ifadesi olarak şu söylenebilir:

¹¹ Jon Elster(2009), doğru bir şekilde anlaşılmiş öz-çıkar için aydınlanmış öz-çıkar(enlightened self-interest) tabirini kullanmaktadır. Tocqueville'in eserinin, Tocqueville hayattayken tek İngilizce çevirisini yapan muhterem dostu ve mektup arkadaşı Henry Reeve'in *Amerika'da Demokrasi* adlı eserin çevirisinde kelimeyi 'doğru bir şekilde anlaşılmiş öz-çıkar'(rightly understood self-interest) tabirini kullanmıştır. Bu çeviride, Reeve'in çevirisinin kabul edilmiştir. Ayrıca Bkz. (Tocqueville, 2000: 650).

“Toplumsal ödevlerin, doğal menfaat (öz-çıkar) öğretisinin rasyonel olarak genişletilmesi ve yayılmasından çıkartılması mümkün değildir. Bunun yerine, toplumsal ödevlerle insanların mutluluğunun uzlaştırılması, ham bir insan özgürlüğünü, kıvancın bir formu olarak yurttaşlık düşüncesiyle birbiriyle uzlaştırılmasıyla mümkündür (Koritansky, 2008: 127).

Bu birey kendi çıkarının yanında aynı zamanda benzerinin çıkarını da düşünmesi erdemın kendisidir. Bu erdem aynı zamanda bireyleri birbirine kaynaştırmaya ve aralarında birlikler oluşturmaya yönelmektedir. Doğru bir şekilde anlaşılmiş menfaat öğretisi Tocqueville’in Amerika’da incelediği ve önemli sonuçlarla bağlantısı olan bir anlayıştır. Bu düşüncenin içerisinde türlü erdemlerin siyasal yaşam içerisinde kullanılması ve bunun Birleşik Devletler içinde yarattığı olumlu çıktıları Tocqueville eserinde şöyle belirtmektedir:

“Doğru anlaşılmiş menfaat öğretisi büyük fedakârlıklara neden olmaz; ama her gün ufak özverilerde bulunmayı telkin eder. Bu öğreti tek başına bir insanı erdemli hale getirmez, ama çok sayıda yurttaşın düzenli, ölçülü, ılımlı, öngörülü ve kendine hâkim olmasını sağlar. Bu doktrin her ne kadar insanı erdeme doğrudan iradesiyle taşımasa da, alışkanlıklarıyla onu erdeme yavaş yavaş yaklaştırır” (Tocqueville, 2016: 560).

Doğru bir şekilde anlaşılmiş menfaat olarak görülen erdem, Amerika’da günlük yaşantının, bireylerin alışkanlıklarının ve teamüllerin içeriğine önemli ölçüde etki yapmaktadır. Birleşik Devletler erdemler hakkında teoriler ve düşünceler hakkında yazılıp çizilenlerle ilgilenmez. Onlar eğer, sözü geçen toplumsal durumun bireylere psikolojik ve fizyolojik faydası varsa o zaman erdem olduğuna kanaat getirirler. Pragmatik bir bakış açısını ihtiva eden bu görüşe, Birleşik Devletler’de oldukça sık rastlanılmaktadır. Tocqueville için doğru şekilde anlaşılmiş menfaat düşüncesi uhrevî bir boyuta da sahiptir.

“Doğru anlaşılmiş menfaat öğretisi yalnızca bu dünyayı düşünseydi, yeterli olmayabilirdi, çünkü karşılığını sadece öte dünyada bulabilen çok sayıda fedakârlık vardır. Erdemlerin faydalarını kanıtlamak için ne kadar çok çaba gösterilirse gösterilsin, ölmek istemeyen bir insanın doğru biçimde yaşamasını sağlamak her zaman güç olacaktır” (Tocqueville, 2016: 562).

Bu açıdan, Tocqueville'in dikkatiyle rasyonalist akıl terazisinde tartılan materyal faydacılığın aksine gönül terazisine konu olan fedakârlıkların karşılığı öte dünyada alınacaktır. Bundan şüphesi olan bir kişinin ise kararlarını verirken, yaşam biçimini oluştururken bağlantısız aklın etkisi altında eylemler sergileyecektir. İşte bu durum, Tocqueville için menfaat olabilir fakat doğru bir şekilde anlaşılmış menfaat olamaz. Tocqueville modernliğin yarattığı yapay mutluluk ve hazlara kilitlenmiş bireyin yerine, ahlâkî ve onun koşul/tarihsel olarak bağımlı yapısına vurgu yaparak dolayım sal insan fikrine yakın konuşlanmıştır. İnsan davranışlarını, kararlarını, yaşantısını, tercihlerini, hazlarını ve tiksintilerini belirleyen çok sayıda faktör olduğuna vurgu yaparak insanın bağımsızlığının içerisinde yatan bağımlılığı belirttiğini söylemek mümkündür. Çok sayıda faktör vardır ki, insanın idrakinin karmaşık olmasından dolayı tamamıyla kapsayamadığı bir sahayı ifade etmektedir. Aslında Tocqueville'in insanın yapılar ile olan ilişkisini ele alarak yapmaya çalıştığı şey, özgürlüğün somut koşullarını ve özgürlüğün ilişkili olduğu unsurları siyasal zihniyetin içerisine sürmektir.

3.1.2.2.1. Örgütlenme Özgürlüğü

İnsanlar arasında kurulan ahlâkî ve duygudaşlık bağları, insanları bir araya getirerek onları ortak bir amaç doğrultusunda birleştirebilme potansiyeli taşımaktadır. Bu açıdan, insanlar sivil birlikler oluşturarak siyasî ve yönetsel mekanizmanın aşırı güç kullanarak keyfî bir biçime sahip olmasını engelleyebilir. Bu açıdan, modern dönemin yalıtılmış bireyi yönetim için sürekli özneleştirilen halde ele alınırken, modern dönemin ahlâkî bağlar ve duygudaşlık ile dolayım lanan bireyi, keyfiliğin ve merkezi iktidar odaklarının aşırı güç elde etmesini engelleyebilir. Bu açıdan, insanları örgütlenmiş birlikler oluşturması demokrasiye aristokratik bir kip oluşturmaktadır. Tocqueville için sivil birlikler, hükümetin ve idari merkezîyetin karşısında güçsüz ve savunmasız kalan birey açısından bir ara kurum teşkil etmektedir. Bir ara kurum olarak, sivil birlikler mutlak gücün ve otoritenin, güçsüz ve yalıtılmış bireyleri fitrî ve fikrî olarak yok etmesini engellemektedir. Bundan dolayı Tocqueville, örgütlenme özgürlüğünün anti-demokratik temayüllerin oluşumunu azaltacak veya engelleyeceğini öngörmüştür. Siyasal örgütlenme ve çoğulculuğun inşası demokratik toplumların vazgeçilmez bir unsurudur. Örgütlenenlerin fazla oluşu siyasal yapı içerisinde bir tehdit oluşturmaktan ziyade siyasal ve toplumsal yapıyı olgunlaştırmaktadır.

“Örgüt, farklı kişilerin çabalarını belli bölümler içinde bir araya getirir ve onları, kendisi tarafından açıkça ortaya konulan tek bir amaca doğru iter. Örgütlenme hakkının uygulanmasında ikinci aşama toplanma aşamasıdır. Bu durumda insanlar birbirlerini görürler; uygulama yöntemleri birbirleriyle bütünleşir; düşünceler, yazılı düşüncenin asla ulaşamayacağı derecede güçlü ve ateşli bir biçimde ortaya serilir” (Tocqueville, 2016: 200).

Demokratik toplumlarda siyasal hayatın etki ettiği saha içerisinde ve toplumsal yaşamın içerisinde birçok örgüt vardır. Bu örgütlerin hepsinin birleştiği ortak bir amaçları vardır. Bunun önemli bir iması, örgütlenmenin içindeki kişiler siyasal hayatta aktif bir şekilde rol almaktadırlar; bu özelliğin yanında bireyler bir araya gelerek belirli örgütlerde birleşerek farklı fikirleri ve düşünceleri tartışma, müzakere etme ve kamuoyuna ifade etme imkânı bulmaktadırlar. Bu açıdan, halkın örgütlenerek ve toplanarak üzerine konuştuğu konular, herhangi bir genel ve evrensel teorisinden daha etkili görülmektedir. Bunun sebebi, örgütlenen kişilerin aktif bir siyasetçi ve kendi yaşantısını düzenleyen kuralları anlayan bir entelektüel olduğunu anlıyor olmalarından kaynaklanmaktadır.

“Tek başına eyleme özgürlüğünden sonra insan için en doğal özgürlük, kendi çabalarını başkalarınınkiyle birleştirme ve müşterek eyleme özgürlüğüdür. O halde, bana öyle geliyor ki örgütlenme hakkı, neredeyse bireysel özgürlük kadar devredilemez bir haktır” (Tocqueville, 2016: 204). Yazar, örgütlenme özgürlüğüne bireysel eyleme özgürlüğüyle eşdeğer bir anlam vermektedir. Bu açıdan özgürlükler açısından önemli bir durumda olan örgütlenmenin Birleşik Devletler’de varlığından şüphe edilmezken, Avrupa ve diğer coğrafyalarda örgütlenme özgürlüğünden ne kadar bahsedilebilir? Tocqueville adeta, demokrasinin nazari cephelerinin Avrupa ve diğer coğrafyalarda sıkça görüldüğü fakat amelî cephelerinin görülmediğini kısaca demokrasi oyununun Avrupa’da yazıldığını ama Amerika’da oynandığını ima eder.

Bu açıdan, demokrasinin lafzen ifade edildiği ama anlamını ve ruhunu anlamayan coğrafyalar ve ülkelerde sadece kâğıt üzerinde yazılı genel ve evrensel bir değer olarak kaldığı ifade edilebilir. Lively’nin(1965: 132) belirttiği gibi; “Siyasal haklarda olduğu gibi, demokratik toplumlarda olan örgütlenmenin zayıflığı sadece

örgütlenmenin deneyimi tarafından tedavi edilebilir.” Örgütlenme özgürlüğünün uygulamada görülmediği ülkelerde, bu özgürlüğün katkıları ve faydaları hakkında fikir yormak gereksiz olacaktır. Örgütlenme ve bireylerin bir araya gelerek birlikler oluşturmasının temeli, bireylerin siyasal hayata her eylemiyle katılmasıyla ilgili bir durumdur. Bazı toplumlar ve ülkelerde serbest örgütlenme hakkı, devletin otoritesi ve yetkisine karşı bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu tehdit algılayışı genellikle siyasal hayat içerisinde kutuplaşmanın fazla olduğu ve dost-düşman ikiliğinin sıkça yaratıldığı toplumlarda görülmektedir. Dolayısıyla devletin, örgütlenmeleri tehdit olarak gördüğü toplumsal durumda bizden-bizden değil ayrımı ve korku iklimi tüm toplumsal sahaya yayılmıştır. Bunun sebebi, bu halkların özgürlüğün somut koşullarını yaşayamamış veya sürdürmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tocqueville (2016: 205) şöyle ekliyor; “Bizim örgütlenme özgürlüğünde, yönetenlerle savaş yapma hakkını görmemize neden olan şey, özgürlüğü deneyimlememiş olmamızdır.”

Siyasal örgütlenme özgürlüğü toplumsal ve bireysel açıdan ele alındığında ortaya önemli demokratik düşünceler çıkmaktadır. Vatandaşların bir araya gelerek oluşturdukları sivil birlikler bir yandan demokrasinin despotik karakterini engellerken aynı zamanda merkeziyetçiliğin önüne taş koymaktadır. Çoğunluğun kanaatinin mutlak ve despotik hale gelmesi karşısında sivil birlikler azınlığın haklarını da dikkate alarak yani çoğulculuğu temsil etmektedir. Çünkü burada çoğunluğun fikrine katılan ve çoğunluğun fikrine katılmayan bireyler başka belirli bir amaç için aynı noktada düşünmektedirler. Bireylerin paylaştığı ve paylaşmadığı fikirleri ifade etme imkânı bularak, politikanın ameli cephesi her gün masaya yatırılmaktadır. Bu açıdan, Amerikalılar genel ve evrensel teoriler yerine gündelik siyasal ve toplumsal yaşamın durumlarıyla ilgilenirler. Bu açıdan, eğer politikalar uygun ve yararlıysa uygulanır değilse halkın oluşturduğu meclislerde gündeme alınır.

Örgütlenme özgürlüğü hükümetin ve idarenin merkezileşmesinin önündeki önemli bir engeldir. Halkın içinden bir kişi, kendi oturduğu kent veya idari birimde kendisinin koyduğu kurallar tarafından değil de hükümetin sarih veya zımnî olarak koyduğu kurallar çerçevesinde yönetildiğinde, ne ile ve nasıl yönetildiğinden haberi olmaz. Bundan dolayı, halk kendisini yönetenlerle siyasi alana katılımı açısından

yabancılaşır. Bunun getireceği sonuç ise merkezileşme ve diğer insanlara karşı duyulan hissizliktir. Bu hissizlik, son derece bireyselleşmiş bir şekilde kendini düşünen, atomize olmuş bireylere özgüdür. Birey hiçbir aracı kurum olmadan idari ve merkezi otoritelerin gücüyle karşı karşıya geldiğinde sessizce özgürlüğünü haykırmaktan başka çaresi kalmamaktadır.

Demokratik toplum olarak Amerikalılar kendisini yöneten kuralları kendileri belirler. Halkın egemenliği her siyasî ve toplumsal ritüelde göze çarpar. Kentlerde veya idarî birimlerde vatandaşlar kamuoyu oluşturmakla kalmaz, bizzat kendileri yasama ve yargılama süreçlerinde aktif olarak yer alırlar. Bu durum yazılı yasalarla ve basılı metinlerde yer almasıyla değil demokratik ruhun bireyler de bulunmasıyla ve bireylerin siyasal ve toplumsal yaşamda yer almasıyla mümkündür. Merkezîyetçiliğin beslediği ana damar, aşırı bireyselleşmiş insanlar ve insanların birbirine karşı beslediği hissizlik duygusudur. Amerika’da ise, bireyler vatandaş olarak Amerika için vardırlar. Amerikalıların hepsi Amerika’yı oluşturmaktadır.

Bu açıdan merkezîyetçi eğilimlerin aksine Amerika’da sivil birlikler özgürlükçü ve eşitlikçi ruhun oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Fakat, bu oluşumlar kendiliğinden ve coğrafyanın kendisine münhasır özelliğiyle bezenmiş bir ilişkiselliğe sahiptir. Bunu şöyle açıklamak daha doğru olabilir: Tarihsel ve tikel koşullar her coğrafyaya ve ülkeye belirli yönetim ve idare etme biçimi vermiştir. Bu yönetim ve idare etme biçimlerinin isimleri çağın kavramsallaştırmalarına göre değişse de özü aynı kalmaktadır. Lively’nin (1965: 129) ifadeleriyle: “Fransa’da yeni girişimler daima hükümetin başları tarafından, İngiltere’de aristokratlar tarafından, Amerika’da ise daima birlikler tarafından yapılmaktadır.” Bu ifade, tarihsel ve tikel koşulların yönetimin ve siyasal kültürün içeriğine önemli derecede etki ettiğini belirtmektedir.

Tarihsel ve tikel koşullar demokrasinin uygulanabilir oluş koşullarına vurgu yaparak, demokratik prensiplerin evrensel ve genel bir mahiyetinin lafzen mümkün fakat ruhen imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Örgütlenme özgürlüğü de demokrasinin hem lafzının hem ruhunun mümkün olduğunda hayata geçirilebilecek bir ilkedir. Örgütlenme özgürlüğünün demokratik ruhla karşılıklı bir ilişkisellik barındırdığı ve merkezileşme ile

despotik yönetim karakterinin yaratacağı düzensizlik ve karışıklıklara yer vermemesi ifade edilebilir. Amerika’da ise Tocqueville bireylerin serbestçe örgütlendiği ve siyasal hayata aktif katıldıklarını görmüştür. Yazar, bir yandan Fransa’yla Amerika’yı ilişkilendirerek incelediği için bağlantılar kurmaktadır. Drescher’in¹² (1968: 264) ifadeleriyle:

“İdari merkeziyetçiliğin tek alternatifi idari adem-i merkeziyet, toplumu bürokratikleştirmenin panzehiri gönüllü birliklerdir. Bürokrasinin arttığı yerde, birlikler azalmıştır; idarenin düzenlediği yerde özgürlük azalmıştır; büyük-ölçekli kurumsal bağlılıkların arttığı yerde, küçük-ölçekli bağlılıklar ortadan kaybolmuştur.”

Tocqueville’in örgütlenme özgürlüğüyle ilişkili olarak anti-demokratik temayül ve risklerin karşısında, demokratik bir rejimin özelliklerden birisi olarak gördüğü diğer bir unsur ise basın özgürlüğüdür. Amerika’da basın özgürlüğünün, örgütlenme özgürlüğü kadar önemli olduğunu vurgulayan Tocqueville, fikirlerin ve düşüncelerin açık olmasının demokratik rejimin geliştireceğini ifade etmektedir. Basın özgürlüğü, fikirlerin ve düşüncelerin ifade bulmasını sağlayan temel araç olarak Amerika’da herhangi bir tehdit oluşturmaz. Çünkü Amerika’da halk yönetim ve siyaset karşısında pasif ve duyarsız değildir. Bu açıdan, halkın çoğunluğu yaşadığı kentin yönetimine katılır, bu açıdan yönetimden haberdardır. Demokratik bir cumhuriyette halk aşırı uç ve kutuplaşmış olmadığından basın özgürlüğü, demokratik olmayan ülkelerde olduğu gibi bir tehdit yaratmaz.

3.1.2.2.2. Basın Özgürlüğü

Tocqueville basın özgürlüğü ile halkın egemenliği arasında bağlantı kurar. “Halkın egemenliğinin açıkça egemen olduğu bir ülkede sansür sadece bir tehdit değil, aynı zamanda büyük bir saçmalaktır” (Tocqueville, 2016, 193). Basın özgürlüğünün mümkün olduğu yerlerde bireyler fikirlerini açıkça ve çekinmeksizin yazmaktadırlar. Bireylerin fikirlerini ve düşüncelerini açıkça yazmalarını besleyen durum ise halkın yönetimde aktif olarak yer almasıdır. Halk yönetim organları içerisinde yer aldığından ve kamusal bir kimliğe sahip olduğundan bu fikirlerle her an karşılaşmaktadır. Halk

¹²Tocqueville üzerine çalışmam boyunca müşevvik sözleriyle desteklerini esirgemeyen Prof. Drescher’e teşekkürü borç bilirim.

gazetelerde ve yayın organlarındaki genel fikir ve teorilerle ilgilenmez. Halkın ilgilendiği kendisini de ilgilendiren olgusal veriler ve rakamlardır. Olgular üzerine fikir yürüten ise halkın kendisidir. Amerika’da bu yüzden entelektüel, vatandaş ve tüzel siyasi kişilikler ve oligarklar yoktur. Kendi yaşadığı yerleşim birimi, eyalet ve ülke hakkında en entelektüel kişiler Amerikan halkıdır.

Siyaset alanından dışlandığı ve korkutulduğu coğrafyalarda halk, genel menfaat hakkında konuştuğunu iddia eden ama özel bir çıkarın da temsilcisi olma ihtimaline sahip kişilerin yönlendirmeleriyle, kendilerine politik olarak yabancılaşabilirler. Yurttaşlık erdemlerine sahip olmayan bir coğrafyayı ve ulusu yönetmek iç yönetim açısından kolaydır. Çünkü haberin ve düşüncenin doğruluğu vicdanî bir durumdur. Vicdanî olarak ve karşılıklı çıkarlar açısından uyumlu olan iki grup fikirlerini benimsemekte zorluk çekmezler. Basın sansürünün olduğu coğrafyalarda halkın siyasi açıdan etkin olması da beklenmemelidir. Çünkü sadece mevcut siyasetin ve yönetimin iyi yanlarını açıklayanlar basının her yanına nüfuz etmiştir. Bu durumda yaşamını sürdüren gazeteler ve diğer yayın organlarına bakarak basın özgürlüğünün var olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla gazetelerin ve basılı yayınların önünü keserek aslında hem halk hem de yönetim kendi kokuşmuşluğunu ve çürümüşlüğünü açıklamaktadır. Bu noktada, Tocqueville’in Amerika için söylediği şu önemli ifadeye bakıldığında; “Birleşik Devletler’de siyaset biliminin bir aksiyomudur: Gazetelerin etkilerini azaltmak için onların sayılarını artırmak gerekir” (Tocqueville, 2016: 196).

Birleşik Devletler’de gazetelerin ve basılı yayınların sayısını artırmakla medyanın olumlu etkisinin azalacağını ifade eden Tocqueville, kendi ülkesinde bu durumun hâlâ kabul görmediğine şaşırılmaktadır. Bunun sebebi, siyaset alanından dışlanıp ve soyutlanmış halkın, sadece siyasal yönetime sahip olan grubun çıkarıyorsa kendini ifade etmesi faydalıdır. Aksi takdirde, hem yöneten grup hem de onun liderinin iktidar duygusu okşanmayacaktır. Okşanmadığı vakitte yöneten lider ve grup kendisini iktidarsız olarak görmektedir. Basın özgürlüğünün varoluş şartları başında halkın siyasette ve kamusal hayata aktif olarak katılması, doğru anlaşılmiş menfaat öğretisinin farkında olması ve demokratik ruhun hasletlerine sahip olan bireylerde oluşması olarak ifade

edilebilir. Bu açıdan, örgütlenme özgürlüğü kadar basın özgürlüğü de demokrasinin anti-demokratik temayüllerini engellemek açısından önemli bir demokratik veridir.

Demokrasinin ve demokratik rejimlerin anti-demokratik temayüllerinin önüne geçmek açısından Tocqueville'in Amerika'da yaşadığı deneyimi ve uygulamaları gözden geçirerek demokrasinin imkân koşullarını araştırmıştır. Bireyleri birbirine bağlayan ahlâkî ve duygudaşlık bağlarını dikkate alarak, merkezîyetçiliğin önlenmesini özellikle vurgulamıştır. Aynı zamanda, örgütlenme özgürlüğü ve basın özgürlüğünün de siyasal açıdan demokratik rejimin temel prensiplerinden olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan, Tocqueville demokrasinin modern dönemde yaşayabileceği tehlikeleri ve imkân koşullarını birlikte araştırarak *Demokrasi* eserinin bütününde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

3.1.3. Din ve Özgürlük

Tocqueville'in liberal-muhafazakâr zihniyetinin içeriğini oluşturacak konulardan en önemlisi din-özgürlük ilişkisidir. Din ve özgürlük arasındaki ilişkiyi Tocqueville siyasal düşüncesinin temelinde her bakımdan nüfuz edici bir unsur olarak görmüştür. Bir geçiş çağında yaşayan Tocqueville yaşamının ve siyasal zihniyetinin bir uzlaştırma arayışı içinde olmuştur. Eskinin ve yeninin uzlaştırılmasının gerektiğine inanan Tocqueville için inanç ile oldukça önemliydi. Ossewaerde'nin (2004: 19) ifadeleriyle;

“St. Augustinus pagan medeniyetten Hıristiyan medeniyete geçişi Tanrı'nın inayetiyle olduğunu ifade ederken, Tocqueville de benzer şekilde, Hıristiyan gibi düşünerek koşulların eşitliği ilkesinin kaynağını aristokratik medeniyetten demokratik medeniyete geçişte görmektedir.”

Tocqueville aristokrasiden demokrasiye geçişin Tanrı'nın inayetiyle gerçekleştiğini dolayısıyla, Aydınlanma filozoflarının felsefî düşüncesinin aristokrasiyi yıkan bir etken, demokrasiyi oluşturan bir etken olarak görmenin doğru olmayacağını düşünür. Aydınlanma filozoflarının akla verdiği rolü, Tocqueville, insan aklının tarihi ve medeniyeti geliştiren tek yanlı bir yaratıcı güç olmadığını da eleştirmektedir. “Tocqueville, aklın düzeni inşa edebileceğine veya bireysel özgürlüğü kurabileceğine

inanmamaktadır. Tocqueville'e göre akıl, inanç ve gelenekten koptuğunda yıkıcı bir güç haline gelir." (Ossewaerde, 2004: 29). Bu açıdan, Tocqueville, genel olarak *les philosophes* tarafından savunulan müfrit ve dizginlenmemiş aklı tehlikeli bulmaktadır. Çünkü insanlar belirli bir tarihsel dönem içerisinde varoluşlarını gerçekleştirebilirler. Bu varoluş, zamanla ve mekânla sınırlandırılmış olmasından dolayı insan aklını, olanaklı koşullar içerisinde kullanabilir. Bu zaman ve mekân kavrayışı, insan aklının gelenek ve inanç çerçevesinde anlaşılabilir hale geleceğini belirtmektedir. Fakat Tocqueville akla eleştirel yaklaşmamaktadır, müfrit ve mutlak akla eleştirel yaklaşmaktadır.

İnanç ve gelenek müfrit ve mutlak hale gelen aklı dizginlemektedir. Fakat, Tocqueville açısından insan aklının sınırlı tahayyülüne geçirilen bu dizginlerin farklı bir mahiyete sahip olması gerekmektedir. Bu farklılık birbirini destekleyen iki yönde gerçekleşmektedir: Özgürlük ve tarihsel/tikel koşulların öneminin vurgusu. Tocqueville, inancın ve geleneğin bir toplumda aklın soyut tahayyülüne dayanan hızlı ve ani değişimleri engellediğini ifade etmektedir. Değişimi mutedil hale getiren inanç ve gelenek, bir toplumun hafızasından, geçmişinden, geleneklerinden, örflerinden silemeyeceği derin temeller üzerine kurulmuştur. Bu nokta, Tocqueville'in mensup olduğu aile yapısının ve devrim-öncesi düzenin bir yansımasını ifade etmektedir. Fakat Tocqueville, inancı ve geleneği, düzenin devamı ve değişimin durdurulması noktasında değil, ancak özgürlüğün imkân koşullarına destek olması açısından anlamlı kılmaktadır. Tocqueville, din-inanç ile özgürlük koşullarının birbirlerini destekleyeceğine dair tasavvura sahiptir. *Demokrasi* eserinde din konusunda;

"Din bir halkta ortadan kalktığı zaman, kuşku en üstün kavrayışlı kişileri bile ele geçirir ve geri kalanları da kısmen felce uğratar. Her bir kişi benzerlerini ve kendisini en çok ilgilendiren konular üzerinde karmaşık ve değişken mefhumlara sahip olmaya alışır. Fikirler güçlülükle savunulur hale gelir veya bu fikirler terk edilir. Beşeri alın yazısının ortaya koyduğu en önemli problemleri tek başlarına çözme konusunda umutsuzluğa düşen insanlar korkakça bir biçimde düşünmemeye başlarlar. Böyle bir durum ruhların gücünü azaltır; iradenin etkisini yumuşatır ve yurttaşları kulluğa hazırlar" (Tocqueville, 2016: 460).

Bu noktada, Tocqueville, kuşkunun toplum üzerinde yıkıcı bir rolünün olduğunu ifade ederek, liberal-muhafazakâr zihniyet içerisinde çok önemli bir noktayı

belirtmektedir. Dinin ortadan kalkmasını –gerek sarîh gerek zımnî- Tocqueville, kuşkunun ortaya çıkması olarak değerlendirmektedir. Kuşku, insanların benzerlerinden soğumasına ve ayrılmasına yol açan temel bir kusur haline gelmektedir. Kuşku, merkezîyetçiliğin ve yozlaşmış menfaat öğretisinin yanında bir başka açıdan demokrasiye ve özgürlüğe tehdittir. İnsanlar arasında kuşkunun başlamasıyla birlikte bireycilik ve egoizm saman altından su yürütür vaziyete gelmektedir. İnsanlar birbirlerini sadece kendi öz-çıkarları için araç konumunda görürler. Bu noktada, toplum birbirinden uzaklaşır ve güvenilmez bir toplumsal sahada zorunlu işbirliği olarak adlandırılacak bir durum ortaya çıkmaktadır. Fikirler savunulmaz düzeye gerilediğinden dolayı, insanlar arasında fikirler tartışılmaz hale gelirler. Bu durumdan siyasal ve toplumsal bozukluklar türemektedirler. Bu bozuklukların başında, merkezîyetçiliğin etkili olduğu kutuplaşma gelir. Ötekileştirme, birliğin önünde en büyük engel olarak kendini göstermektedir. Kuşku ve ötekileştirme arasında bir bağ vardır.

Dinin işlevlerinden bir tanesi de, insanları birbirine bağlayan ahlâk, güven ve sevgi bağlarını güçlendirmesidir. İnsanları birbirine bağlayan ahlâkî bağlar, insanların işbirliğini ve birbirlerinin yararına çalışmayı teşvik etmektedir. Bu açıdan, insanlar sadece yozlaşmış bir menfaat öğresitinden ziyade insanların benzerlerine ilişkin alıcenaplığı ortaya çıkmaktadır. Din, dünyevî olanın dışında bir amaca da sahip olduğundan insanları ilişkisel anlamda daha özgür kılmaktadır Din, insanların ölümlü olduğunu ve dünya yaşamının son bulacağına ilişkin bir düşünceyi belirgin bir şekilde vurgulamaktadır. Hereth'in (1986: 48) deyişiyle;

“Aslında insan ömrü, ölüm ve yaşam arasında meydana gelmektedir, insan ölümlüdür. İnsan, eylemlerini belirli/tikel durumlar içerisinde yürütmesine rağmen insanın sahip olduğu dünyevî içerimin ve organik varlığını, ancak kendi benliğini ölümle aşabileceğini ispatlanmaktadır. Tocqueville insan ve kutsal arasındaki ilişki alanının içerisini geliştirerek, insan zihninin onun organik varlığının ötesinde ve ona aşkın olduğunu ifade etmektedir; işte bunu mümkün kılan inanış biçiminin en önemlisi, dinsel inanıştır.”

Ölüm, bireyin bedensel aktivitelerinin sona erdiği ve dünya yaşamına aşkın bir duruma doğru yol almak olduğundan din ve dinsel tahayyül özel bir anlam kazanmaktadır. Bireyin maddeci ve dünyevî menfaatlerinin peşinden koşmasından yani

öz-çıkarın yanlış anlaşılma biçiminden farklı bir tasvire sahip olur. Din, bireylerin daha uzun süreli ve dünyevî yaşantının ötesinde ve ona aşkın bir amaca sahip olmalarını sağlar. Bu görüş açısıyla din toplumsal ve siyasal açıdan sadece bir çimento işlevi görmez; o aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkileri hem dünyevî (içkin) hem de dünyevî-ötesi (aşkın) amaçlar için düzenler. Bu açıdan, insanlar arasında işbirliğini ve alicenaplık durumunu beslemektedir. Bu alicenaplık durumu, Tocqueville açısından demokratik yönetimlerin vazgeçilmezidir. Tecrit edilmiş insanlar ancak merkeziyetçi bir rejime yol açarlar. Merkeziyetçi rejimler ise, insanların birbirinden soyutlanmasını desteklemektedir. Bu açıdan, insanlar siyasal otoriteler tarafından dışsallaştırılır ve idari-siyasi yönetim, bürokratik elitlerin ve siyasal oligarkların ellerinde toplanır. Bu durumda özgürlük sadece özcü bir anlamda merkez tarafından tanımlanmakla kalmaktadır. Soyut bir özgürlük anlayışı ortaya çıkarken, özgürlüğün yansımaları somut ve tarihsel olarak halk arasında görülmekten çok uzaktadır. Oysa demokratik bir ruhu taşıyan insanlar birbirleriyle işbirliği içinde olarak toplumun önemli bir parçası olarak kendilerini görürler. Bu açıdan, soyutlanmış, tecrit edilmiş insanların yerini birbirine ahlâkî ve sevgi bağları ile bağlanan insanlar alır. Bu bağları inşa eden önemli unsurlardan birisi olan din, demokratik ruhu hem dünyevî bir amaç açısından hem de uhrevî açıdan beslemektedir. Din ve inanç böylece, özgürlüğün yaşanacağı düzen açısından önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

“İnsanların arzu nesnelerini yeryüzündeki hazinelerin ötesine ve üstüne yerleştirmeyen ve insanın ruhunu duyular alanının üstünde bulunan alanlara doğru doğal olarak yükseltmeyen din yoktur. Beşerî türe veya müşterek yaşama yönelik ödevleri her bir kişiye dayatmayan ve böylelikle de insanları zaman zaman kendileri üzerine temaşa etmeye yöneltmeyen din de yoktur” (Tocqueville, 2016: 461).

Din dünyevî ve uhrevî amaçları kendi içinde birleştirerek insanlar arasında birliğin ve düzenin sürmesine katkıda bulunmaktadır. Tocqueville dinin, demokratik cumhuriyetler açısından özgürlüğü desteklediğini de ileri sürmektedir. Bu açıdan, demokratik bir toplumla demokratik-olmayan bir toplumun dinî ve dinsel tahayyüllerinin birbirinden farklı olduğunu da öne sürmektedir. Burada temel nokta, dinin işlevinin demokratik bir ruha katkı yaptığı hususudur. Bu katkıyı sağlayan unsurlar ise, insanları birbirine bağlayan ahlâkî bağları desteklemesi, sevgi bağları oluşturması, sorumluluk bilinci yüklemesi, insanları işbirliğine teşvik etmesi, kuşkuadan arındırarak yakınlığı ve

sempatiyi sağlamak dinin demokratik cumhuriyetlerin yönetimine olan katkısıdır. Bu unsurların hepsi, insanlar arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilişkilidir. Bundan dolayı, insanlar arasında bağlar kuran dinler ve dinsel tahayyüller, aynı zamanda insanın cismani varlığının ötesinde uhrevî bir amaca hizmet etmektedirler.

“Din, Tocqueville’in sunumunda ilk olarak ruhların ölümsüzlüğü konusuyla ve ikinci olarak da Tanrı’nın takdirini ifade etmek için kullanılır” (Mansfield & Winthrop, 2006: 86). Ruhun ölümsüzlüğü konusu Tocqueville’e dünyevî yaşantının dışında bir tahayyül aralığı sağlar. Bu imkân, belirlenimcilik ve tekçi-tümelci yaklaşımla açıklanabilmesi mümkün olmayan ve dizginlenmemiş aklın idrakine sığmayan bir sahadır. Bu noktada dinin aşkın amaç ve uzun erimli bakış açısının önceliğinde yakaladığı tasvir demokratik toplumlarda yurttaşların uzun erimli bakış açılarıyla örtüşmektedir. Bu örtüşmenin temelinde, yurttaş sadece kendi çıkarını düşünen ve dünyevî hazlarıyla ilgilenen, hissiz, apolitik, aşırı bireyselleşmiş, dizginlenmemiş akıl sahibi davranışlarını sergileyen kimse değildir. Yurttaş, kendi çıkarını düşünmekle birlikte, kendi çıkarı gibi diğer bir kişinin çıkarını da düşünmektedir. Yani doğasının ona verdiği zorunluluk olarak (Hume’ün deyimiyle- doğal zorunluluk) ile toplumsal hayat içerisinde kesbedilen sorumlulukların (Hume’ün deyimiyle ahlâkî zorunluluk) bilincinde olan bir kişidir.

Demokratik toplumların yurttaşları hem ödevlerinin hem de sorumluluklarının insiyakî olarak farkındadırlar. Bundan dolayı, yurttaşlar özgürlüklerini müşahhas delillerle yaşamak için toplumsal ve siyasal hayat içerisinde bir etkileşimde bulunmaktadır. Bu etkileşim, belirli konularda uylaşım belirli konularda farklılıklar getirecektir. Fakat gerek uylaşım gerek farklılıklar halkın etkileşiminden türeyecektir. Halk içinde bulunduğu tarihsel ve tikel koşullar içerisinde kendi varlığının sınırları içerisinde birbirleriyle etkileşim içerisine girerek hem toplumsal hem siyasal hayat üzerinde söz ve eylem sahibi olacaktır. Yurttaşların aldıkları kararların kısa sürede önemli etkileri olacağını beklemek gereksiz olacaktır. Fakat yurttaşlar sürekli siyasal hayatın içerisinde olduklarından deneyerek ve deneyim sonucu elde edilen kazanımlarla hareket edeceklerdir. Bundan dolayı, yurttaşlar belirli bir düzen içerisinde ancak belirli katılımlarda bulunacaklardır. Bu düzenin varlığı, demokrasinin ve demokratik prensiplerin vazgeçilmez bir özelliğidir. Düzenin içerisinde yurttaşlar belirli edimlerde

bulduklarında, edimlerinin iyi veya kötü olan sonuçlarını hemen görmekten ziyade uzun erimde görecektir. Bu uzun erimde bazı eylemler ve kararlardan alınan çıktılar faydalıysa uygulanması devam edecektir değilse yürürlükten kaldırılacaktır.

Siyasal ve toplumsal yaşamın bu uzun erimli bakış açısında dinî tahayyülle örtüştüğü nokta bulunmaktadır. Dinî tahayyül de insanları, kendi organik varlığının ötesinde ve ona aşkın bir şey olduğunu ifade ederken, insanların görüngüler âleminin gölgelerini gözlemleyerek asıl olana doğru yol almayı açıklamaktadır. İnsanın siyasal ve toplumsal sahada gözlemlediği görüngülerden kasıt, zahirî ve batını olarak demokrasiyi kavrayamamış toplumlarda genellikle kısa süreli ve yapay tatminler oluşturan hazlar ve zevklerdir. Bu hazlar ve zevkler insanları bir araya getirmek yerine onları böler, parçalar ve ayrıştırır. Siyasal ve toplumsal sahada asıl olan doğru yol alıştan kasıt ise, daha uzun süreli ve kendisine faydalı olduğu ölçüde herkes için faydalı olan eylemlerde bulunmaktır. İlkinde eylemde bulunanlar dizginlenmemiş akıl sahibi bireyler iken, ikinci durumda eylemde bulunanlar mutedil akıl sahibi yurttaşlardır. Tocqueville dinin, demokratik ruha katkıda bulunacak işlevlerinden bahsederken, demokrasinin içinde anti-demokratik eğilime sahip olan güdülerini sınırlandırmakta olduğundan bahsetmektedir.

“Eşitliğin doğurduğu ve kolaylaştırdığı tüm tutkular arasında, bir tanesini özellikle canlı tuttuğunu ve aynı zamanda onu tüm insanlara aşıladığını göreceğiz. Bu tutku, rahatlık sevgisidir. Rahatlık eğilimi, demokratik çağların göze çarpan ve değişmez özelliğini oluşturur. Bu ana tutkuyu yıkmaya girişecek bir dinin nihayetinde kendisinin yıkılacağına inanabilirsiniz. Eğer bir din, insanların sadece öte dünyanın hayırlarını düşünmeleri için, bu dünyanın zenginliklerini temaşa etmelerini tamamıyla engellerse, nihayetinde ruhların, sadece maddi ve mevcut zevklerle ilgilenmek amacıyla bu dinin ellerinin arasından sıvışacağını öngörebiliriz” (Tocqueville, 2016: 464).

Demokratik çağlarda görülen bu rahatlık sevgisini dinler ortadan kaldırmamakla beraber, onları dizginlemeye yardımcı olacaktır. Rahatlık sevgisini ve daha çoğunu istemenin aşırı bir düzeye ulaşmasını sınırlandıracak olan dinî tahayyül insanlar arasında korkunç uçurumların ortaya çıkmasını da engelleyecektir. Bu açıdan, insanların birleşebileceği müşterek kanaatlerin imkânı daha yaygın bir hale gelebilir. Dinî tahayyül, insanların müşterek kanaatlerini yaygın ve anlaşılır hale getirmek açısından demokratik cumhuriyetlerin yönetimine katkı sağlamaktadır. Tocqueville için belirli bir dinî

tahayyüle (-özel olarak Katolik Hıristiyanlık-) sahip insanlar şunun farkındadır; insanın cismani sonluluğu, insanın kendisinden daha temelli bir anlayışa sahiptir. İnsanların, zaman ve mekân açısından belirli bir durumda amil bir durumda olduğu dikkate alındığında insanın hem akıl hem de eylem açısından sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sınırlılıklar içinde, insan kendisini mutlak hale getiremeyeceğini apaçık ortaya koymaktadır.

Tocqueville'in ortaya koyduğu akıl ve inanç arasındaki ilişkinin farklı bir formu olarak din ve özgürlük ilişkisi liberal-muhafazakâr zihniyet açısından önemli bir tasavvurdur. İlk olarak, Tocqueville'in insanın aklının tarihsel bağlam, gelenek, düzen ve inanış olmadan bağlantısız, dizginsiz olarak yıkıcı bir güç haline geleceğini ifade ederken muhafazakâr zihniyetin dizginsiz akla karşı olan tereddütlerini dile getirmiştir. Muhafazakâr zihniyet aklın taşıyıcı rolüne, tarihsel ve geleneksel bağlam olmadığı takdirde güvenilmez olacağını dile getirmektedirler. Bireylerin zihinsel anlamda mükemmel olmayışı ve tarihsel/tikel koşullar içerisinde varlığı muhafazakâr düşünce tarafından vurgulanmaktadır. Örneğin Kekes muhafazakârların şüpheciliğinden¹³ bahsederken;

“Hayalî dünya siyasetin sol ya da sağ kanat, ütopyacı veya tepkisel, Nazi veya Komünist, dinsel veya seküler, eşitlikçi veya elitist bunlar fark yaratmaz. Muhafazakârlar, onların hiç birine güvenmez, çünkü onlar sadece hayatı daha iyi yapma konusunda akla duydukları şüpheden değil aynı zamanda aklın hatalı kullanımı olan hayalî dünyadan kaynaklanan sebeplerden dolayıdır” (Kekes, 1998: 57).

Kekes, muhafazakârlıkta bulunan şüpheciliğin kaynağında, herhangi bir düzenin rasyonalist bir şekilde inşa edilemeyeceği düşüncesinin yattığını söyler. Çünkü tek bir otorite olarak insan aklı herhangi bir düzenin diğerinden faydalı olup olmadığına karar verecek yetkinlikte değildir. Bazen toplumsal veya siyasal bir düzen yüzyıllarca sürebilir, bazen de çok kısa olabilir. Bu noktada, tarihin bir akışı olduğuna fakat bu akışın tek tek bireylerin zihinlerinin kavrayamayacağı kadar karmaşıktır. Dolayısıyla, akıl kendisini oluşturan tarihsel ve tikel koşullar etrafında göreceli olarak akıldır. Parry'nin (1964: 109)

¹³ Bkz.(Kekes, 1997: 354-358).

ifadeleriyle “Akla olan yeni çağrılar açıkça reddedilmiş olmalıdır çünkü akıl, içerisinde işlediği tarihsel bağlam olmaksızın acizdir.”

Akıl içerisinde işlediği tarihsel bağlamdan ve tikel koşullardan bağımsız değildir. Bireylerin zihinleri belirli bir gelenek ve düzen içerisinde oluşmaktadır. Akıl, hayalî dünyanın yani görüngüler dünyasının içerisindeki düzeneği imkânı dâhilinde kavrayabilmektedir. Akıl, görüngüler düzeyinde meydana gelen değişmelerden sadece anlayabildikleri ve idrak edebildiklerini tasavvur edebilmektedir. Bundan dolayı, her bir insan ancak gerçekleşen olayların sadece bir kısmını kavrayabilir. Doğru veya yanlış bu ayrı meseledir ama kavradığı kısım içinde bulunduğu tikel koşullar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dünyada ki bütün insanlar sadece bir olayın bir kısmını anlasa ve bu insanların olaya dâhil ne kavradıkları birleştirilse bile dünyada ki bütün insanlar hiçbir şey anlamamış olabilmesi ihtimal dâhilindedir. Muhafazakârlığın septisizmi aşikârdır. Fakat bu aklın kurucu işlevine ilişkin tereddüt, dinî tahayyül ile demokratik değerlerin örtüşmesini tam olarak açıklayamamaktadır. İşte tam bu noktada, Tocqueville muhafazakâr zihniyetin ötesinde bir biçimde konumlanır. Çünkü kurucu akla karşı olan tereddütten sonra dinin özgürlükle bağlantısını ele alan Tocqueville, liberal-muhafazakâr zihniyetin tasavvurunu açığa çıkarmaktadır. Toplumsal ve siyasal düzen içerisinde bireylerin, aklî anlamda mükemmel olmayışlarından kaynaklanan birlik olma duygusuna yönelmek hem dinî tahayyülün hem de demokratik tahayyülün içerisinde anlam kazanan bir duruma işaret etmektedir.

Siyasal ve toplumsal düzen içerisinde yurttaş olarak edimde bulunan bireyler bir mükemmel olmayış hâliyle tanımlanmakla birlikte bu hâli en aza indirmeleri hususunda bir araya gelerek sivil birlikler oluşturmaktadırlar. Bu sivil birlikler, hem düzenin hem özgürlüğün sürdürülebilmesini teminat altına alan önemli oluşumlardır. Demokratik cumhuriyetlerde, sivil birlikler demokrasiyi her gün test etmektedirler. Merkezîyetçiliğin, büroların yönetiminin, idarî merkezîyetçiliğin yaratacağı tehditler karşısında sivil birlikler ve oluşumlar bireyleri, merkezîyetçiliğin karşısında güçsüz durumda bırakmaz tam aksine merkezîyetçiliğin keyfî davranışlarının önüne geçmektedir. Bu açıdan, dinî tahayyül insanların mükemmel olmayışlarını ihtiva ettiği için, bireylerin ve edimlerinin mutlak olarak kabul edilebilir olduğunu söylememektedir. Demokratik cumhuriyetler ve

demokratik prensiplerin uygulanması açısından da bireylerin mükemmel olmayışı, aralarında kuracakları toplumsal ve siyasal ilişkilerin başlangıçlarıdır. Yaratıcı'nın mahlûkları olarak şeyler, farklı derecelerde mükemmel olmayış hâliyle donatılmıştır. Bu mükemmel olmayış hâli, yurttaşları, demokratik cumhuriyetlerde bulunan, koşulların eşitliği gibi birbiriyle işbirliği yapmaya yöneltmektedir.

Din, Lacanyan terminolojiyle ifade edildiğinde, sembolik düzenin içinde gerçek olana dair müşahedenin mümkün hale getirilmesini temin ederek gerçeklik düzeninde kırımları çağrıştırmaktadır. Çünkü dinin içeriğinde siyasetin tanıdığı yurttaşın yanında Tanrı'ya karşı kulluk bilincinin farkında olan insan vardır. Tocqueville dinî tahayyülün önemle demokratik tahayyülle örtüşen özellikleri olduğunu ifade ederek, din ile özgürlüğün birbirinin karşıtı değil birbirini besleyen önemli iki unsur olduğunu belirtmiştir. Din, özgürlüğün önünde bir engel değil tam aksine özgürlüğün topluma yerleşmesi açısından din, özgürlük için gerekli bir şarttır. Amerika'da din ve özgürlük birbirinin en yakın dostuydu. Tocqueville (2016: 302), “Amerikalılar zihinlerinde Hıristiyanlığı ve özgürlüğü tamamen birbirine karıştırırlar, öyle ki bu ikisini ayırt etmek neredeyse imkânsız olur. Geçmişin şimdiye vasiyet bıraktığı ve yaşamaktan çok ruhun derinliklerinde sürünmeyi önermiş görünen verimsiz inanışlardan biri bile onlarda yoktur.”

Tocqueville, Amerika'da dinin ve özgürlüğün birbirine desteğini araştırırken en dikkat çarpıcı olan noktayı, kilisenin ve devletin birbirinden ayrılması olarak görmektedir. “Aslında Amerikalıların hepsi, dinin kendi ülkelerindeki barışçıl egemenliğini, temel olarak kilisenin ve devletin tamamen ayrılmasına bağlıyorlardı” (Tocqueville, 2016: 304). Tocqueville araştırmasına devam ederken papazların, herhangi bir kamusal göreve sahip olmadığını da görmüştür. Tocqueville'in Amerika'nın aksine Avrupa'da kilisenin eski rejimde aristokrasi ve taç ile önemli bir kamusal aktör olduğunun farkındaydı. Bu açıdan kilise, Avrupa'da dinî ruhu temsil eden bir kurum olarak değil, siyasal iktidar doğrultusunda dünyevî ihtiras için aracı konumuna gelmiş yozlaşmış bir kurumdu. Bundan dolayı, *les philosophes* dinî ve dinsel tahayyülü, özgürlüğün önündeki bir engel olarak görüyorlarken, Tocqueville Amerika'da dinin, özgürlüğü besleyen en önemli unsur olduğunu görmüştür. Çünkü Tocqueville açısından

demokratik prensip olarak koşulların eşitliği, Hıristiyanlığın eşitlik içeriğinin siyasal ve toplumsal düzen içerisindeki bir yansımasıydı. “Tocqueville’in dinsel deneyimin demokratik biçimi –yani koşulların eşitliği- hakkında düşüncesini daha ilginç yapan şey, onun, demokratik çağın kalbinde olduğudur” (Mitchell, 2006: 283).

Tocqueville, dinî tahayyülün bir toplumda etkin olmasının sonuçlarının her zaman önemli olduğunu görmüştür. Bu açıdan, Tocqueville İslâm konusunda önyargılı olsa bile –yardımcısı Arthur de Gobineau’nun aksine- Türklerin dinî hem zihnî olarak hem de amelî olarak yaşadıkları dönemde önemli başarılar gerçekleştirdiklerini yazmaktadır. Ayrıca şunu da belirtmektedir, Türkler’in yönetiminde demokratik denilebilecek bir yan olmamasına rağmen, dinî coşkuları önemli bir itici güçtü. Tocqueville, siyasal ve toplumsal düzen açısından dinin işlevine dikkat çekmektedir. Din sadece bir toplumun düzenini sağlamak açısından değil aynı zamanda toplumsal ve siyasal düzenin meşruiyetini güçlendirmesi açısından da önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Tocqueville’in aşağıdaki Türkler ile ilgili alıntıda belirttiği şey, bir toplumun demokratik olsun veya olmasın, gerçek anlamda, doğru bir şekilde anlaşılmış bir dinî tahayyül ve pratikle düzene katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır. Düzene katkısı olan din unsuru, düzeni temin etmekle birlikte aynı zamanda nev’i şahsına münhasır bir özgürlüğü de içerisinde barındırmaktadır. Bu açıdan, mutlak hükümetleri uzun süre başarılı kılan şeyin, din olduğunu ifade etmektedir.

“Türk halkları hiçbir zaman toplumsal meselelerin yönetiminin parçası olmamışlardır. Buna karşın devasa girişimleri yerine getirmişlerdir, sultanlarının fethinde Muhammed’in dininin zaferini görmeyi çok istemişlerdir. Bugün din ortadan kalktı; onlara sadece despotizm kaldı: Böylelikle onlar da yok oluyor. Tek başına despotizm hiçbir şeyi kalıcı biçimde koruyamaz. Onu yakından incelediğimizde, mutlak hükümetleri uzun müddet başarılı kılan şey dindir, korku değil” (Tocqueville, 2016: 113).

Genel olarak, Tocqueville din ve özgürlük, inanç ve akıl arasında önemli köprüler atmıştır. Demokratik prensiplerle dinî prensiplerin Amerika’da birleştiğini gösterirken, Avrupa’da –özellikle Fransa’da- dinî bir temsile sahip olan kurumsallaşmış kilisenin, özgürlük önünde engel olduğun söyleyen *les philosophes*’ların karşısına Amerika örneğiyle çıkmaktadır. Ancak, Amerika’nın kilise ve devletin mutlak ayrılığı ile

geçmiş bir tarihsel birikime sahip olmamasını da, Fransa'yla farklılığı olarak nitelendirmektedir. Ayrıca, dinin sadece demokrasiler için değil mutlak hükümetler için de önemli olduğunu belirterek, dinin zihni ve amelî yanının toplumsal ve siyasal düzeni oluşturduğunu ifade etmektedir. Tocqueville'in din ve özgürlük konusundaki fikirleri, liberal-muhafazakâr zihniyetin en önemli meselelerinden birisine açıklık kazandırmaktadır. Dinsel din ile özgürlük dininin birbirinin en önemli destekçisi olabileceğini Amerika'da gören Tocqueville, modern dönem için liberalizmi ve muhafazakârlığı aşan, liberal-muhafazakâr düşüncenin izleğini sunmaktadır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, liberal ideolojiyi bir zihniyet olarak ifade etmek için test imkânı sağlayan unsurların muhafazakâr bakış açısında olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda liberal-muhafazakâr zihniyet, teori-pratik birliğini ve tikel-tümel imtizacını liberal-muhafazakâr zihniyette tahayyül etmektir. Liberal teori somut, tarihsel, yapısal bağlamlarda ele alınarak teorinin pratikle birliği, tikel olanın tümel olanla birliği sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla liberal-muhafazakâr zihniyet, bir temsiller ve göstergeler sistemi olarak ele alınabilir. Her tikelin semiyotik olarak bir imgelemi vardır. Bu imgelem akışı, oluşu, sürekli devinimi ve sabitlenmeyişi ifade etmektedir.

Müesses ve nesnelere bir yere yerleştirmeye mütemayil ideolojik bakış açısının etrafında, liberal-muhafazakâr zihniyet oluş halinde oluşun ve tesis edilememiş olmanın tasavvur edilmesidir. Bu oluş halinin liberal-muhafazakâr zihniyete katkı sağladığı yegâne yer ise, indirgemeciliğin ve tanımlamanın kaybolmasıdır. Toplumsal ve siyasal temaları bir yere sabitlemeye çalışan ideolojik bakış açısına mesafeli yaklaşan liberal-muhafazakâr zihniyet, her türlü basit ve indirgemeci yaklaşımı eleştirmektedir. Neden-Sonuç ilişkisinin mazmunlarını mutlak olarak değerlendirmeyen liberal-muhafazakâr zihniyet, Aydınlanma Çağı'nın 'les philosophes' grubundan ayrı bir yerde konumlanmaktadır.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, toplumsal ve siyasal bir özne olarak bireyin, ailenin ve herhangi bir zümrenin kurucu aşkınlığına mesafelidir. Soyut ve teorik bir inşa edici ile inşa edilen şey arasında ayırım oluşturmaya yetkin olmayan insan yaşamı, belirli bir tarihsel zaman dilimiyle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlılık, insanı maddî olarak sınırlasa bile düşünce ve zihnî yönden sınırlamadığı için insan, kendi varlık sınırını aşan bir düşüncenin temsiliyetini yapmaktadır. Bu açıdan düşünülen soyut ve teorik konuları, içinde yaşadığı toplumsal ve tarihsel perspektife yani tikel olan bağlamla test etmeksizin siyasal ve sosyal bir inşadan veya yıkımdan söz edilemez. Bağlam çerçevesinde test etmenin kendisi ise, insan yaşamını aşan bir sürekliliği ifade ettiğinden dolayı siyasal anlamda birey, grup veya herhangi bir zümrenin aşkın ve mutlak bir özne pozisyonuna yükselmesi liberal-muhafazakâr zihniyetin mesafeli yaklaştığı konulardan birisidir.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet bireyin, grupların veya herhangi bir zümrenin etkisini tamamıyla yok saymamakla birlikte mutlak ve evrensel matuf toplumsal ve siyasal bir öznenin varlığına mesafeli yaklaşmaktadır. Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyetin yapısalcı ve ilişkiselsel olan yanı daha belirgin hâle gelmektedir. Tarihsel akış içerisinde toplumun, siyasal rejimin, ekonominin, dinin, coğrafyanın, doğa olaylarının, iklimin, antropolojinin ve diğer unsurlarla etkileşim içerisinde olan bireyler bir tür etkileşim içerisinde.

Tarihsel akış, bireyin davranışlarını şekillendiren veya yönlendiren bir özelliğe sahip olmasına rağmen bu düşünce ancak bir ilişkisellik olarak ele alınmalı ve determinizme kapılmaksızın yorumlanmalıdır. Dolayısıyla değişimi, düzenin muhafazasını, devrimi, demokrasiyi bir bağlamda ele alındığında değişkenlerden hangisinin, etki şiddetini bulmak veya ifade etmek teorik bir akıl yürütmenin kaynağı olmaktadır. Çünkü insan unsurlardan hangisinin etkisinin şiddetinin daha fazla hangisinin daha az olduğunu belirleyecek bağımsız ve kopuk bir izlenime sahiptir.

Girift bir yapıda olan sosyal ve siyasal temaların belirli varsayımlara indirgenerek ifade edilmesi, söz konusu temaların gerçek yanını vurgulamamaktadır. Çünkü temayı ifade eden kişi, temanın hem öznesi hem nesnesi konumundadır. Dolayısıyla toplumsal, siyasal, cinsiyet, hukuk, din, antropoloji, tıp, astronomi, klimatoloji, fizik, biyoloji ve benzeri bilim dallarının ve temsillerin nesnesi haline gelen özne, içinde bulunulan tarihsel dönemi açıklamaya giriştiği zaman tüm bu bilim dallarını ve temsilleri kendisine nesne yapmaktadır. Dolayısıyla ortaya özne ve nesnenin karmaşık bir yapısı ortaya çıkmaktadır.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet öznenin ve nesnenin yerini belirlemek hususunda çekimser bir tavır izleyerek, sadece bir akışın varlığını vurgulamaktadır. Tarihsel bir akış vardır ve durdurulamaz. Liberal-Muhafazakâr bir politika açısından, önemli olan tarihin akışını herhangi bir gruba, bireye, zümreye sabitlemeksizin akışın içinde meydana gelen değişimlere sağlanacak uyumu mümkün kılmaktadır. Bu uyumu kolaylaştırmak için gerekli olan kurumsal, teknolojik, siyasal yapılanmaların değişim yönünü tespit etmektir. Her tarihsel devir, kendine özgü birtakım dinamikleri içerisinde barındırır. Liberal-

Muhafazakâr zihniyet bu dinamikleri keşfederek soyut teoriler ortaya çıkarmanın aracı değil, keşfettiği dinamiklerle insanların yaşamlarını birbirine uyumlu hâle getirecek gelişmeleri tespit ederek, değişimlere uyum sağlamaya imkân sağlayan bir tahayyülün ifadesidir.

Liberal-Muhafazakâr zihniyet, devleti topluma karşıt olarak değil fakat devletin gerçekliğinin aynadan yansıyan bir gerçeklik olduğuna kanaat getirmektedir. Bu noktada, liberal-muhafazakâr zihniyet devleti otoriter, totaliter, baskıcı, faşist gibi sıfatlarla olumsuz hallerini vurgulayarak, zihniyeti bir tanımlar kümesine sıkıştırılmaz. Şöyle ki eğer liberal-muhafazakâr zihniyet, devletin otoriterliğine ve baskıcılığına vurgu yaparak zihniyeti oluştursaydı, mutlaka kendini konumlandıracağı ideolojik bir sınıflandırmaya tabi olacaktı. Ancak liberal-muhafazakâr zihniyet, ideolojik bir kafese sabitlenmeyen bir salınımdır. Bu yüzden, liberal-muhafazakâr zihniyet devleti bir gerçeklik olarak toplumun yansıması olarak görmektedir. Aynadan gelen akis neyi ifade etmektedir?

Herhangi bir ülkenin demokratik rejim altında yönetildiğini, diğer bir ülkenin ise totaliter bir rejim altında yönetildiğini varsayalım. Liberal-Muhafazakâr zihniyet, demokrasinin ve totaliterliğin pozitif ve negatif yönlerini tartışarak birini yüceltip diğerini aşağı kılmaz. Liberal-Muhafazakâr zihniyetin devlete bakışı, toplumun aynadan yansıyan bir hâlini oluşturmaktaysa, toplum kendi yönetim biçimini belirlemiş demektir. Demokratik rejime sahip toplumun yapısıyla, totaliter rejime sahip toplumun yapısı birbirinden sosyolojik, antropolojik, coğrafi ve geleneksel olarak da farklı olduğu için hangi rejim altında insanların müreffeh ve mürüvvet ile yaşayacağı insanların seçimine kalmıştır.

Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet, rejimleri karşılaştırarak herhangi bir rejimin fikriyatının diğer coğrafyalara ithal edilmesine mesafeli yaklaşmaktadır. Fikirler ve kavramlar ancak ortaya çıktıkları coğrafyanın, tarihsel şartların içerisinde anlam bulurlar. Şöyle ki, demokrasinin totaliterizme, liberalizmin sosyalizme, anarşizmin muhafazakârlığa bir üstünlüğü veya eksikliği yoktur. Liberal-Muhafazakâr zihniyet, rejimlerin ideolojik kalıplarla yani soyut ve formel yapılarla ayrıldığını vurgulayan bir zihniyettir. Bu açıdan, demokrasinin içerisinde faşizm, sosyalizm, anarşizm, liberalizm

hepsi bir tarihsel momentte ortaya çıkabilir. Örneğin, muhafazakâr bir rejim içerisinde anarşist, sosyalist, faşist bazı ideolojik fraksiyonlar bir arada görülebilir. Bu iç içe geçmiş haller genel kategoriler altında gözden uzaklaştırılır.

Hume ve Tocqueville, liberal-muhafazakâr fikri içeriğin yansımalarına sahip iki örnek düşünür olarak ele alınmış olup, liberal-muhafazakâr zihniyetten yansımaları Hume ve Tocqueville ile sınırlandırılmış değildir. Zihniyet, ideolojinin sahip olduğu tanımlama temayülüne sahip olmadığından dolayı, tanım olmadığı için sınırdadır yoktur. Şöyle ifade edilebilir; İdeoloji, insanları bir genel grubun (örneğin Marksist, Liberalist, Muhafazakâr gibi) tanımlamalar eşliğinde düşünürlerin özgün fikirlerini hapsederler. Oysa zihniyet söz konusu olduğunda, liberal-muhafazakâr zihniyetin fikri perspektifini paylaşan bir Marksist, yapısalcı, anarşist, sosyalist olabilir. Çünkü zihniyet fikirleri; kişilere, zümrelere, gruplara, isimlere hapsedilmeksizin, siyasal bakış açısının derinliğinde hepsinin ortak bir alana sahip olduğunu vurgulamaktadır. Zihniyet, siyasal bakış açısındaki bu ortak alanı ‘insan’ olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla siyasal olan, insana özgü bir şeydir.

Hume ve Tocqueville’in liberal-muhafazakâr zihniyet için örnek olarak alınmasının en temel sebeplerinden bir tanesi, iki düşünürün nev’i şahsına münhasır özellikleri ideolojik kaygılar sebebiyle göz ardı edilmesidir. Dolayısıyla iki düşünürü de nitelikle için ideolojik adlandırmalar kullanılmıştır fakat iki önemli düşünürün fikirleri eritilmiş ve indirgemeci bir yaklaşımın kurbanı edilmişlerdir. Bu çalışmanın içerisinde, Hume ve Tocqueville liberal-muhafazakâr ideolojinin temsilcisi olarak değil, liberal-muhafazakâr zihniyetin fikrî yansımalarına sahip iki düşünür olarak ele alınmıştır. Şunu gözden kaçırmamak gerek, Hume de Tocqueville de her şeyden evvel kendileridir. Bir ideolojiye mensup doğmamış ve daha sonra kendilerine atfedilen ideolojik adlandırmaların altında ele alınan bu iki düşünür, öncelikle fikirleri ile ele alınmaya çalışılmıştır. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet, akislerden, gölgelerden, yansımalarından, ortaya çıkıp-kaybolmalardan müteşekkildir.

Liberal-Muhafazakâr zihniyetin fikri içeriği, farklı ideolojilerin altında yer edinen kişilerin düşüncelerinde yer alabilir. Şöyle ki, liberal-muhafazakâr zihniyet

içerisinde ele alınan temalara yaklaşım biçimi, hermeneutik felsefî akımından, post-yapısalcı-yapısalcı akımı savunanlara, sosyalizmden anarşizme, romantizmden idealizme kadar geniş bir yelpazede vücut bulabilir. Bu açıdan, liberal-muhafazakâr zihniyet liberal olmak veya muhafazakâr olmak gibi ideolojik bir kaygıya sahip olmaksızın, zihniyetlerin kum fırtınasında yolculuk eden geçmiş ve gelecek bütün fikriyatın yanında değerlendirilebilir.



KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W., (2012), **Ahlak Felsefesinin Sorunları**, (Çev.) Birkan, Tuncay, Metis Yayınevi, 1.Baskı, İstanbul
- ARON, Raymond, (2006), **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, (Çev.) Alemdar, Korkmaz, Kırmızı Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul.
- BARBER, Benjamin, (1995), **Güçlü Demokrasi**, (Çev.) Beşikçi, Mehmet, Ayrıntı Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- BROADIE, Alexander, (2003), “The Human Mind and its Powers” **The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment**, (Ed.)Broadie, Alexander, Cambridge University Press, pp.60-79.
- BOESCHE, Roger, (1987), **The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville**, Cornell University Press, First Published, New York.
- CAPALDI, Nicholas, (1995), “Hume as Social Scientist” (Ed.)Tweyman, Stanley, **David Hume: Critical Assessments, Vol: VI.**, Routledge, London, pp.3-24.
- CASTIGLIONE, Dario, (1994), “History, Reason and Experience: Hume’s Arguments against Contract Theories” **The Social Contract From Hobbes To Rawls**, (Ed.) Boucher, David & Kelly, Paul, Routledge, First Published, New York.
- CEVİZCİ, Ahmet, (2008), **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınevi, 2.Baskı, Bursa.
- CHWASZCZA, Christine, (2013), “Hume and the Social Contract: A Systematic Evolution” **RMM**, Vol:4, pp.108-130.
- COHEN, Bernard I., (1980), **The Newtonian Revolution**, Cambridge University Press, First Published, New York.
- COHEN, Jean L. ve ARATO, Andrew, (2013), **Sivil Toplum ve Siyasal Teori**, Efil Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- COSTA, Michael J., (1995) “The Objective Foundation of Causal Connection” (Ed.) Tweyman, Stanley, **David Hume: Critical Assessments, Vol: III**, Routledge, London, pp.322-330.

- COTTINGHAM, John, (1993), “Descartes: Metaphysics and Philosophy of Mind” **The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism**, edited by Parkinson, G.H.R. Routledge History of Philosophy Volume IV, pp.201-235
- DANFORD, John. W., (1990), **David Hume and the Problem of Reason**, Yale University Press, Michigan.
- DELEUZE, Gilles, (2016), **Ampirizm ve Öznellik**, (Çev.) Nahum, Ece, Norgunk Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul.
- DRESCHER, Seymour, (1965), **Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization**, University of Pittsburgh Press, U.S.A.
- DRESCHER Seymour, (2006), “Tocqueville’s Comparative Perspectives” **The Cambridge Companion to Tocqueville** (Ed.) Welch, Cheryl B. Cambridge University Press, New York, pp.21-49.
- DROLET, Michael, (2003), **Tocqueville, Democracy and Social Reform**, Palgrave Macmillian, First Published, New York.
- DUMAN, Fatih, (2009), “Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Edmund Burke” **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Sayı: 19-20, Ankara, ss.9-34.
- DUMAN, Fatih, (2010), **Edmund Burke**, Liberte Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- ELSTER, Jon, (2009), **Alexis de Tocqueville, the First Social Scientist**, Cambridge University Press, First Published, New York.
- EWALD, Oskar, (2010), **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, (Çev.) Aytaç, Gürsel, Doğu Batı Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- FEYERABEND, Paul K., (2012), **Akla Veda**, (Çev.) Başer, Ertuğrul, Ayrıntı Yayınları, 2.Basım, İstanbul.
- GAUCHET, Marcel, (2013), **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, (Çev.) Savaşçın, Zeynep, İletişim Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- GAUKROGER, Stephen, (1993), “Descartes: Methodology” **The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism**, edited by Parkinson, G.H.R. Routledge History of Philosophy Volume:IV, pp.167-201

- GAY, Peter, (1969), **The Enlightenment An İnterpretation: Vol. II: The Science of Freedom**, Alfred A. Knopf Publish, New York.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, (2014a), **Tehâfütü'l-Felâsife(Filozofların Tutarsızlığı)**, (Çev.) Kaya, Mahmut ve Sarıoğlu, Hüseyin, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları(T.Y.E.K), 1.Baskı, İstanbul.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, (2014b), **el-İktisâd fi'l- i'tikâd(İtikadda Orta Yol)**, (Çev.) Demir, Osman, Klasik Yayınları, 2.Baskı, İstanbul.
- GOLDHAMMER, Arthur, (2006), "Translating Tocqueville: Constraints of Classicism" **Cambridge Companion to Tocqueville** (Ed.) Welch, Cheryl, Cambridge University Press, pp.139-167.
- GREEN, Jonathan Allen, (2010), "Hume's 'False Philosophy' and the Reflections of Common Life" **Humanitas**, Vol. XXIII, No: 1 and 2, pp.109-117.
- GÜNGÖRMEZ, Bengül, (2004), "Muhafazakâr Paradigma: Dogma ve Önyargı" **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı: 1, Ankara, ss.11-33.
- GÜNGÖRMEZ, Bengül, (2011), "Modernleşme ve 'Ara Kurumlar'ın Çöküşü" **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı: 29-30, Ankara, ss.25-39.
- GÜNGÖRMEZ, Bengül, (2013), "Siyasi Hayatın Huzursuz Kuzenleri: Liberaller ve Muhafazakârlar" **Liberal Düşünce**, Sayı: 69-70, Ankara, ss.107-115.
- HAMPSON, Norman, (1990), **The Enlightenment**, Penguin Books, England.
- HARDIN, Russell, (2007), **David Hume: Moral&Political Theorist**, Oxford University Press, First Published, New York.
- HAYEK, Friedrich A., (2011), **Özgürlüğün Anayasası**, (Çev.) Çelikkaya, Yusuf Ziya, BigBang Yayınları, Ankara.
- HEREETH, Michael, (1986), **Alexis de Tocqueville Threats to Freedom in Democracy**, (Trans.) Bogardus, George, Duke University Press, Durham.
- HUME, David, (2009), **A Treatise of Human Nature**, Biblolute (L.A Selby Bigge), Clarendon Press, New York.
- HUME, David, (1960), "Of the Original Contract" **Social Contract: Locke, Hume, Rousseau**, Oxford University Press, pp.209-237.

- HUME, David, (1995), **Din Üstüne**, (Çev.) Tunçay, Mete, İmge Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- JARDIN, Andre, (1998), **Tocqueville: A Biography**, Farrar, Straus and Giroux, First Printed, U.S.A.
- JESSOP, Bob, (2008), **Devlet Teorisi**, (Çev.) Özcan, Ahmet, Epos Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- KAHAN, Alan S., (2010), **Alexis de Tocqueville**, Continuum Publishing, New York.
- KEKES, John, (1997), "What is Conservatism?" **Philosophy**, Vol:72, Issue: 281, pp.351-374.
- KEKES, John, (1998), **A Case For Conservatism**, Cornell University Press, First Publishing, U.S.A.
- KLEMME, Heiner F., (2003), "Scepticism and Common Sense" **Cambridge Companion to Scottish Enlightenment**, (Ed.) Broadie, Alexander, Cambridge University Press, New York pp.117-136.
- KORITANSKY, John C., (2008), "Democracy and Nobility: A Comment on Tocqueville's Democracy in America" **Arguing Conservatism**, (Ed.) Henrie, Mark C., ISI Books, Delaware.
- KOSELLECK, Reinhart, (2012), **Kritik ve Kriz**, (Çev.) Yolsal Murteza, Eylem, Otonom Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- LE GOFF, Jacques, (2015), **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, (Çev.) Güven, Hanife ve Güven, Uğur, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- LIVINGSTON, Donald W., (1995), "On Hume's Conservatism" **Hume Studies** Vol: XXI, No:2, pp.151-164.
- LIVINGSTON, Donald W., (2009), "David Hume and The Conservative Tradition" **The İncollegiate Review**, Vol:44, No:2, pp. 30-41.
- LIVELY, Jack, (1965), **The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville**, Clarendon Press, Oxford.
- LUKACS, Georg, (2011), **Goethe ve Çağı**, (Çev.) Aydar, Ferit Burak, Sel Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.

- MANNHEIM, Karl, (2004), **İdeoloji ve Ütopya**, (Çev.)Okyayuz, Mehmet, Epos Yayınları, 2.Baskı, Ankara.
- MANSFIELD, Harvey C. & WINTHROP, Delba, (2006), “Tocqueville’s New Political Science” **The Cambridge Companion to Tocqueville**, (Ed.) Welch, Cheryl B. Cambridge University Press, U.S.A. pp.81-108.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, (2012), **Göz ve Tin** (Çev.) Soysal, Ahmet, Metis Yayınları, 3.Baskı, İstanbul.
- MITCHELL, Joshua, (2006), “Tocqueville on Democratic Religious Experience” **The Cambridge Companion to Tocqueville**, (Ed.) Welch, Cheryl B. Cambridge University Press, U.S.A. pp.276-303.
- OSSEWAERDE, M.R.R., (2004), **Tocqueville’s Moral and Political Thought**, Routledge, First Published.
- OUTRAM, Donald, (2007), **Aydınlanma**, (Çev.) Çalışkan, Hamit ve Çalışkan, Sevda, Dost Yayınevi, 1.Baskı, Ankara.
- OZAN, Ebru Deniz ve DOĞANGÜN, Gökten, (2009), “Devlet-Sivil Toplum: ‘Dikotomik Yaklaşım Versus Ekonomi-Politik Yaklaşım’ **Yapı, Pratik, Özne**, (Der.) Çoşkun, Mustafa Kemal, Dipnot Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- OZ-SALZBERGER, Fania, (2003), “The Political Theory of the Scottish Enlightenment” **Cambridge Companion to Scottish Enlightenment**, (Ed.) Broadie, Alexander, Cambridge University Press, pp.157-178.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, (2005), **Muhafazakârlık**, Kadim Yayınları, 2.Baskı, Ankara.
- ÖZLER, Hayrettin, (2011), “Devlet-Sivil Toplum Diyadına Karşı Bir Sivil Toplum Örgütü Olarak Devlet” **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı: 28, Ankara, ss. 57-78.
- ÖZLER, Hayrettin, (2013), “Muhafazakârlık ve Liberteryenizm İlişkisi: Füzyon’a Hayır, Simbiyoz’a Evet” **Liberal Düşünce**, Sayı: 69-70, Ankara, ss.115-121.
- ÖZLER, Hayrettin, (2015), “Theories of State and Collective Action” **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 10, Kütahya, ss.1-32.

- PARRY, Stanley, (1964), "Reason and the Restoration of Tradition" **What is Conservatism?** (Ed.) Meyer, Frank S. Henry Hold & Company, Inc. First Edition, U.S.A. pp.107-129.
- POCOCK, J.G.A., (1987), **The Ancient Constitution and The Feudal Law**, Cambridge University Press, First Published, Baltimore.
- POLANYI, Karl, (2013), **Büyük Dönüşüm**, (Çev.) Buğra, Ayşe, İletişim Yayınları, 11.Baskı, İstanbul.
- POPPER, Karl, (1985), **Tarihselciliğin Sefaleti**, (Çev.) Orman, Sabri, İnsan Yayınları, İstanbul.
- RAWLS, John, (2000), **Lectures on the History of Moral Philosophy**, (Ed.) Herman, Barbara, Harvard University Press, U.S.A.
- SCHMIDT, Claudia M., (2003), **David Hume: Reason in History**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- SHILS, Edward, (2003), "Gelenek" (Çev.) Arslan, Hüsamettin, **Doğu-Batı Dergisi**, Sayı: 25, Ankara.
- SIEDENTOP, Larry, (1994), **Tocqueville**, Oxford University Press, New York.
- SMITH, Adam, (1984), **The Theory of Moral Sentiments**, (Ed.) Raphael, D.D. & Macfie A. L. Liberty Fund, Indianapolis.
- STURGEON, Nicholas L., (2001), "Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise" **Hume Studies**, Vol:XXVII, No:1, pp.3-84.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, (1987), **Recollections: The French Revolution of 1848**, (Ed.) Mayer, J.P. and Kerr, A.P. (Trans) Lawrence, George, Transaction Publishers, New Brunswick.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, (1997), **Memoir on Pauperism**, (Trans.)Drescher, Seymour, Civitas, First Published, Sussex.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, (2000), **Democracy in America**, (Trans.) Reeve, Henry, A Bantam Classic.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, (2016), **Amerika'da Demokrasi**, (Çev.) Sertdemir Özdemir, Seçkin, İletişim Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.

- TOCQUEVILLE, Alexis de, (2004), **Eski Rejim ve Devrim**, (Çev.) Ilgaz, Turhan, İmge Yayınları, 2.Baskı, Ankara.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, (2015), **Yeni Zamanlar Felsefesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- WELCH, Cheryl B., (2001), **De Tocqueville**, Oxford University Press, New York.
- WOLIN, Sheldon S., (1954), "Hume and Conservatism" **The American Political Science Review**, Vol.48, No:4, pp.999 -1016.
- WOLIN, Sheldon S., (2003), **Tocqueville Between Two Worlds**, Princeton University Press, New Jersey.
- YETİŞ, Mehmet, (2013), "Tocqueville ve Çoğunluk Tiranlığı" **Res Publica**, (Ed.) Öztürk, Armağan, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- ZIZEK, Slavoj, (2011), **Olumsuzla Oyalanma**, (Çev.) Gür, Hakan, İmge Yayınları, 1.Baskı, Ankara.

DİZİN

- A-**
 Adem-i Merkeziyet, 5
 Akıl, vii, 11, 13, 16, 18, 19, 22, 28, 47, 78, 83, 129
 Amerika, vii, 8, 9, 33, 37, 48, 50, 77, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 108, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 130, 131, 143
 Aydınlanma, vii, 6, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 60, 62, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 73, 76, 85, 97, 122, 133, 138, 139, 142
- C-**
 Coğrafya, 70
- D-**
 Değişim, vii, 31, 32
 Demokrasi, 5, vii, 50, 95, 96, 98, 106, 114, 122, 123, 138, 139, 143
 Devlet, vii, 38, 40, 41, 42, 45, 48, 50, 54, 55, 58, 141, 142
 Devrim, 7, 8, 34, 35, 36, 37, 38, 50, 83, 93, 94, 105, 113, 144
 Din, viii, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 141
 Dolayımsal, v, vii, 31
 Düzen, vii, 31, 32, 34, 45
- E-**
 Eşitlik, 97, 98
- G-**
 Gelenek, 31, 34, 143
- H-**
 Hume, 3, 4, v, vi, vii, 6, 7, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 46, 47, 49, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 98, 101, 114, 126, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144
- İ-**
 İdeoloji, v, 22, 136, 142
- L-**
 Liberal-Muhafazakâr, 3, 4, v, vii, 1, 5, 7, 22, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 42, 45, 47, 48, 58, 90, 133, 134, 135, 136
- M-**
 Merkeziyetçilik, viii, 110
- Ö-**
 Özgürlük, viii, 99, 104, 105, 122, 123
- P-**
 Piyasa, v, 49, 50, 54, 55
 Pragmatik, 115
 Pratik, 68, 142
- T-**
 Tarihsel, 25, 47, 119, 134
 Teori, 138
 Tikel, 101, 112
 Tocqueville, 3, 4, v, vi, 6, 8, 9, 33, 36, 37, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144
 Toplumsal, 16, 32, 34, 58, 75, 82, 88, 97, 99, 107, 115, 129, 133
- Z-**
 Zihniyet, v, 3, 4, 5, 7, 136

