

Politika, Kültür ve Tıp zerine

Epistemik Soruşturmalar

EDİTÖR

YURDAGÜL KILINÇ

NİLÜFER URLU ÜNALDI

YURDAGÜL KILINÇ

İSLAM CAN

MEHMET ULUKÜTÜK

IZGI | e-Kitap



POLİTİKA, KÜLTÜR ve TIP ÜZERİNE
EPİSTEMİK SORUŞTURMALAR

Editör
Yurdağül KILINÇ

Çizgi Kitabevi Yayınları (e-kitap)

©Çizgi Kitabevi
Ekim 2023

ISBN: 978-625-396-128-2
Yayıncı Sertifika No: 52493

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -

Editör
Yurdagül KILINÇ
POLİTİKA, KÜLTÜR ve TIP ÜZERİNE
EPİSTEMİK SORUŞTURMALAR

Yayına Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahihiata Mah. | Alemdar Mah.
M. Muzaffer Cad. No:41/1 | Çatalçeşme Sk. No:42/2
Meram/**Konya** | Çağaloğlu/**İstanbul**
(0332) 353 62 65 - 66 | (0212) 514 82 93

www.cizgikitabevi.com
📞 / cizgikitabevi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
1. ARAÇSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ: FRANKFURT OKULU	9
Nilüfer URLU ÜNALDI	
Giriş	9
Frankfurt Okulu'nun Kısa Tarihi	11
Horkheimer ve Eleştirel Teori.....	17
<i>Geleneksel kuram eleştirisi</i>	18
<i>Hakikat meselesi</i>	20
<i>Diyalektik yöntem</i>	23
<i>Toplumsalın Vazgeçilmezliği</i>	25
Aklın Dönüşümü: Aydınlanmanın Diyalektiği.....	28
<i>Özdeşlik ve bütünlük eleştirisi</i>	37
<i>Öznel ve nesnel akıl</i>	40
<i>Araçsal akıl ve kültür endüstrisi</i>	46
Sonuç.....	49
Kaynakça	51
2. POLİTİK EPİSTEMOLOJİ: SİYASAL ALANDA BAŞARISIZLIKLARIN EPİSTEMİK NEDENLERİ ÜZERİNE	53
Yurdagül KILINÇ	
Giriş	53
Neden Politik Epistemoloji?	60
Siyasal Alanda Başarının Epistemik Engelleri	71
<i>Propaganda</i>	84
<i>Politik ilgisizlik</i>	86
<i>Demagoji</i>	88
<i>Epistemik adaletsizlik</i>	91
<i>Kompla teorileri</i>	94
<i>Grup polarizasyonu ve ideolojik içe kapanma</i>	96
Sonuç.....	101
Kaynakça	104

3. SİYASAL GÜVENİN POLİTİK EPİSTEMOLOJİSİNDE İNŞA EDİCİ KAVRAMLAR 111

İslam CAN

Giriş	111
Siyaset Kurumuna Güven Perspektifinden Bakmanın İmkanı.....	114
Siyasal Güvenin Onto-epistemik İnşası	118
Türkiye'deki Siyasal Güvenin Onto-epistemik Formülasyonu.....	125
<i>Siyasi Lider</i>	126
<i>Siyasi Kurumlar</i>	134
<i>Süreçler</i>	140
<i>Bir Süreç Olarak Demokratikleşme</i>	141
<i>Ekonomik Gelişim Süreci</i>	149
Sonuç.....	151
Kaynakça	152

4. TIBBİ EPİSTEMOLOJİNİN SEKÜLERLEŞMESİ: SEKÜLERLEŞME OLARAK TIBBİLEŞME ve ACININ DÖNÜŞÜMÜ .. 161

Mehmet ULUKÜTÜK

Giriş	162
Tanrı'nın Ölümünden İnsanın Ölümüne: Epistemolojinin Teolojiden Kopuşu.....	164
Tespit Tanelerinin Dağılması: Bilim, Din, Felsefe ve Sanatın Birbirinden Kopuşu	167
Hikmet Öldü Ortaklık Bozuldu: Tıbbın, Ahlak, Felsefe ve Dinden Ayrılışı	168
Bir Ayrımlık Öyküsü Daha: Tıbbi Epistemolojinin Teolojik 'Acr'dan Kopuşu	171
Kaçınılmaz Son: Bedensel 'Ağrı'nın Sekülerleşmesi	177
Sonun Sonu[Uç]Ları	187
Kaynakça	188

Yazarlar Hakkında..... 192

ÖNSÖZ

Siyaset, kültür ve tıp alanlarındaki gelişmeler, “hakikat mi yoksa gerçeklik mi?” sorunsalının ötesine geçebilen, tikellere duyarlı olmakla birlikte, şüphecilik ve göreceliğe mesafeli durabilen yeni bir epistemik bakış açısına ihtiyaç duymaktadır. Epistemolojiyi bu alanları kapsayacak şekilde genişletmek, bilginin insan deneyiminden kopuk olmadığı, hayatın her hücre-sine girift bir şekilde işlediğinin kabulü anlamına gelir. Bu kabul, beraberinde yeni entelektüel adımları gerektirecektir. İster siyaset, ister kültür ve tıp alanında olsun uygulamaların, karar vericilerin, kurumların epistemik temellerinin sorgulanması; gizli varsayımların, önyargıların, kusurların ve iyileştirilmesi gereken süreçlerin ortaya çıkarılması, bu adımlardan ilkidir. İkinci adım, genel olarak bilginin üretilme, yayılma ve değer görme biçimlerini sorgulamak; siyaset, kültür ve tıp alanında bu biçimlerden kaynaklanan ve beslenen güç yapılarına ve otoriter anlatılara meydan okumaktır. Dolayısıyla yerleşik kavram ve sınıflamaları sorgulamak tek başına yeterli değildir, aynı zamanda adil ve kapsayıcı epistemik uygulamaları savunmak ve yeni öneriler geliştirmek gerekir. Bu, elbette gerçekleşmesi kolay bir hedef değildir. Yine de bu kitapta bir araya gelen yazarlar, bu hedef doğrultusunda yapılacak çalışmaların dünyayı daha zengin bir perspektiften anlamamıza yardımcı olacağını düşünmektedir. O yüzden bu kitap, sadece bir denemeler derlemesi değildir. Daha ziyade epistemolojinin siyaset, sosyoloji, tıp, psikoloji ve din ile kesişiminden ortaya çıkabilecek yeni konu ve tartışmalara dair okuyucuyla mütevazı bir paylaşım yapma teşebbüsüdür.

Bu bağlamda kitabımız dört bölümden oluşmaktadır. Nilüfer Uurlu Ünalı, araçsal aklın, varlığın karmaşık doğasını izah etme ve insana yön göstermedeki sınırlılıklarını eleştirel bir biçimde ele aldığı ilk bölümde, “yaşamın coşkulu akışına daha uygun” bir anlayışın imkanını sorgulamaktadır. Hakikat iddiası, tahakkümü beraberinde getirirse de Ünalı, insanların kendilerini ve dünyayı değiştirmeye yönelik azimleri sayesinde ümitvar olmanın makul bir seçenek olduğunu düşünür. Bu iddiasını Frankfurt Okulu düşü-

nùrlerinin gürùřleriyle destekleyen Ùnalđı, bilgi, iktidar ve özgùrlük ilişkisinin detaylı bir analizini sunmaktadır.

Siyaset ve epistemik kusurlar ilişkisini tartışmaya açtığım ikinci bölümde hakikat arayışı ile olguların arasının açıldıķıca siyasal alanın eleştirel düşünmeye kapandığını ifade etmeye çalıştım. Rasyonalite ile bağlantısı kopan politik alan, şüpheciliğe ve agnostisizme teslim olmaktadır. şüphecilik, beraberinde getirdiği karamsarlık nedeniyle insanları depolitize etmekte ve siyasal alanda hakikat ve hakikat olmayan ayrımını yapmayı gereksizleştirmektedir. Oysa insanlar, epistemik kusurlarının farkında olarak siyasal karar süreçlerine dahil olduklarında anlaşmazlıkları ve başarısızlıkları ortadan kaldırma yönünde daha kararlı olabilirler.

İslam Can, siyasette güven konusunu analiz ettiği üçüncü bölüme, ùlke-miz literatüründe bu konuda yeterli çalışma yapılmadığı tespitinde bulunarak başlamakta ve daha sonra siyasal güveni politik epistemoloji bağlamında derinlemesine soruşturmaktadır. İnsanlar, hak ve özgùrlüklerin geliştirildiği, sosyal adaletin ve eşit hakların herkes için geçerli olduğu demokratik bir toplumda yaşamayı arzu etmektedir. Epistemik açıdan liderler, kurumlar ve süreçlere dair sorgulama yapmaksızın siyasal güvenin inşa edilemeyeceğini savunan Can, siyasetin değişen doğasını dikkate alarak yeni okumalar yapmanın ve yeni kavramlar üretmenin zaruretine işaret etmektedir.

Epistemolojinin, teolojiden kopuşunun tıpta yansımalarını irdeleyen Mehmet Ulukütük, son bölümde acı kavrayışının tarihi ve dini perspektiften dönüşümünü ele almaktadır. Ulukütük'ün dile getirdiği gibi küresel düzeyde son birkaç yılda pandemiden kaynaklı yaşanmakta olan değişimler; sağlığın, ölümün, acının yanı sıra tıbbi yaklaşımların ve tıbbi enştrümanların da sorgulanmasını gerektirmiştir. Sekülerleşmenin, yaşam şekillerini hemen her alanda değiştirdiği malum; ancak sekülerleşmenin acıyı anlamlandırılmasına yönelik yaptığı çarpıcı tespitleri ile Ulukütük, tıp ve epistemoloji ilişkisinin derinliğini göstermektedir.

Görüldüğu gibi kitapta yer alan her bir bölüm, farklı alanlarda başlatılacak yeni epistemik tartışmaların pek çok açıdan kazanımları olacağı mesajı etrafında birleşmektedir. Bu mesajın ortaya çıkmasını sağlayan tüm yazarlarımıza özgün katkıları ve emekleri için teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmayı e-kitap olarak yayınlama imkanı sağlayarak daha fazla okuyucuya ulaşmamıza vesile olan Çizgi Kitabevi çalışanlarına da teşekkür ederim.

Yurdagùl Kılınç

Konya, 2023

1. ARAÇSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ: FRANKFURT OKULU

Nilüfer URLU ÜNALDI*

Giriş

“Aslında amacımız, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan fazlası değildi.” (Horkheimer&Adorno, 2014, 19-21). *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin girişinde böyle yazar Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyeleri Weimar Almanya'sının “radikal” aydınlarının bir grubunu oluşturur. Enstitüyü karakterize eden şey ise kapitalizme duydukları “nefret” ve sosyalizme duydukları yakınlıklarıdır. Enstitü üyelerinin düşüncesi süreç içindeki gelişmelerle çeşitli uğraklardan geçse ve özellikle Marksizmle ilişkileri noktasında yumuşama hatta kopmalar görülse bile bu karakteristik özellikleri devam etmiştir. Onlar, toplumsal yapının değişmeyen, evrensel yasalarını araştırmazlar, zaten böyle bir şeye de inanmazlar, temelde aradıkları şey değişen ve gelişen yaşamın içinde buldukları döneme özgü, toplumu betimleyen yasalardır (Kellner, 2019, 139-141).

Horkheimer'in *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* adlı çalışması ile temelleri atılan eleştirel kuramın temel meselesi nesnellik ve tarafsızlık iddiası ile beliren pozitivist bilim anlayışıdır. Okul, hiçbir gerçeğin “dolayımından” vuku bulmadığını, dolayısıyla böyle bir hakikat anlayışının, “bir Tanrı gözü” ile bakmanın imkânı olmadığını iddia eder. Toplumsal gerçeğin dolayımından geçmeyen bir gerçeklik mümkün değildir, bunu her zaman olumlu bir şey olarak değerlendirmezler. Ancak bunu bir vakıa olarak kabul etmek önemlidir. Toplumsala yönelik bu vurgu ve Batı düşüncesinde öznenin konumuna ilişkin eleştirileri Okulun en önemli savunuları arasında yer alır. Nitekim hakikate ilişkin görüşleri de bu art alan üzerinde şekillenir. Bir yandan gerçekliğe ilişkin her kuramın toplumsal ve tarihsel olduğunu söylerken diğer yandan hakikatin görece olmadığını iddia etmekle kalmaz göreceli-

* Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ği şiddetle de eleştirirler. Bu çelişki, diyalektik yöntemin bir parçasıdır ve Okulun çalışmalarını “eleştirel bir enerjiyle” besler (Koçak, 1998, 12).

Özellikle II. Dünya savaşı yılları ve sonrasında yaşanan gelişmeler büyük çoğunluğu Almanlaşmış Yahudi olan Frankfurt Okulu düşünürlerini yakından etkiler. Frankfurt Okulunun baş yapıtlarından biri olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile birlikte Okulun özellikle ikinci dönemini belirleyen en önemli iki düşünürü olan Adorno ve Horkheimer’ın vurgusu kapitalizm eleştirisinden Batı uygarlığı eleştirisine doğru evrilir. Artık meselenin yalnızca dönemsel olarak vuku bulan bir sapma olmadığı, Batı medeniyetini üreten aklın yapısal sorunu olduğu ortaya konulur. Söz konusu çalışmada Aydınlanmanın ve ilerleme düşüncesinin hem doğayı hem de insanı tahakküm altına alan aklın araçsal formu ile mündemiç olduğu tartışılır. Aydınlanmanın getirip önümüze koyduğu ve insanı “erginleştireceğini” iddia eden temel tezi hiçbir biçimde vuku bulmadığı gibi kurtulmak istediği mitsel düşünceyi farklı bir biçimde yeniden üretir ve kendisi bir mite dönüşür.

Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın araçsal aklını eleştirseler de akıldan başka bir şey öneriyor değildiler. Weber’in açtığı yoldan giderek araçsal rasyonalitenin eleştirisini yaparak bir çıkış yolu bulmaya çalışırlar. Adorno’nun “negatif diyalektik” olarak adlandırdığı yöntem böyle bir çabanın ürünüdür. Okulun bu döneminin en önemli vurgusu, Adorno’nun deyişiyle “her şeyi her şeyle özdeş” kılan bütünleştirmeye yönelik eleştirisidir. Bütün Batı metafiziğinin nihai anlamda bir’leme ve bütünleştirme hikayesi olduğunu düşünen Okul, mantığın böyle bir birlikli bütünü bilimi olduğunu iddia eder. Bu bağlamda özdeşlik düşüncesi ile sağlanan söz konusu bütünlük aslında ve nihai anlamda bir tahakküm aracı olarak işlev görmekte, doğayı ve insanı nesnelere indirgemektedir. Bu konudaki meşhur “kötümserlik”lerine rağmen ümitvar olan Okul, hiçbir kuramın gerçeği açıklamaya güç yetiremeyeceği tezi ile yeni bir teori önermezler, ancak bireye yönelik güvenleri tamdır. Onların bu yaklaşımı hakikat konusunda göreceliği şiddetle reddeden tavırlarına rağmen postmodern teori ile aralarındaki bağlantıları konuşulur hale getirir.

Bu bağlam kapsamında çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Bölümlerden önce Frankfurt Okulunun kısa bir tarihçesine yer verdik. Okulun tarihi kabaca dört döneme ayrılır. Dönemler arasında sürekliliklerle birlikte bariz farklılıkların olduğunu belirtmeliyiz. İlk kısımda bunu anlattık. Çalışmamızın ilk bölümü “Horkheimer ve Eleştirel Kuram” başlığını taşımaktadır. Enstitünün temel yaklaşımını ortaya koyması ve sonrasında

yapılan çalışmaların zeminini oluşturması bakımından eleştirel teori son derece önemlidir. Bu nedenle biz de eleştirel kuramın mahiyetine ve modern dũnyaya yönelik sıkı eleştirilerine ve önerilerine yer verdik. İkinci bölüm “Aydınlanmanın Diyalektiği: Araçsal Akıl” başlığını taşımaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Okulun en önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilen *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı yapıt ile Okulun temel yaklaşımı, özellikle de Adorno için değişir. Derin bir akıl eleştirisi içeren kitap, Batı aydınlanmasını mümkün kılan aklın “araçsal akıl” olduğundan bahisle, bunun yalnızca modern döneme ilişkin bir sapma olmayıp, genele teşmil edilebileceğini iddia eder. Dahası, Aydınlanmanın geldiği mitsel durum Batı aklının kaçınılmaz sonucudur.

Frankfurt Okulu’nun Kısa Tarihi

Felsefe tarihinde Frankfurt Okulu olarak bilinen Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 1923’te kurulur ve 1924 Haziran’ında çalışmalarına başlar. Frankfurt Okulu kuruluş aşamasında özellikle zengin bir Alman Yahudisi olan Felix Weil (1898) ve babasının iştiyaklı çabalarına çok Şey borçludur. Bu dönemde Weil’in yanısıra Friedrich Pollock (1894) ve sonradan Enstitü’nün yöneticisi olacak olan Max Horkheimer’ı da mutlaka anmak gerekir, zira Okul’un entelektüel gelişiminde Horkheimer’in rolü son derece önemli görünmektedir (Slater, 1989, 15). Felix Weil’in 1922 yılında düzenlediği “Birinci Marksist Çalışma Haftası” ile başlattığı toplantılar daha ileri boyutlara taşınarak Marksist çalışmalar için bir merkez kurma dũřüncesini ortaya çıkarır. Weil ve arkadaşları radikal görüşleri olan solcu gençlerdir ve büyük hayalleri vardır. Aynı zamanda mali olanaklara da sahip olmaları ise onların en büyük Őansıdır, zira bu hem Okulun kurulmasını mümkün kılmış hem de özgür biçimde dũřünce üretme isteklerine olanak sağlamıştır.

Enstitü’nün kuruluşu, Almanya başta olmak üzere Avrupa’daki işçi sınıflarının ve hareketlerinin büyük yenilgi yaşadığı ve Rusya’da Bolşevik devrimin başarılı olduğu bir döneme denk gelir. Bu koşullar altında kurulan Enstitü, teori-praksis ilişkisinin yeni bir yorumu kapsamında Marksist teoriyi yeniden inşa etmeyi amaçlayan Avrupa’daki sol entelektüellerin “Batı Marksizmi” dũřüncesinin bir parçasıdır. Yapmaya çalıştıkları Şey Marksist kuramın felsefi ve Hegelci bir yeniden yorumunu sunmak ve Sovyetler Birliği’ndeki devlet-toplum ilişkisine ilişkin eleştirel bir tavırla meseleleri tekrar yorumlamak olacaktır (Bottomore, 1989, 8).

Bottomore, Frankfurt Okulu tarihini başlıca dört döneme ayırır. İlk dönem 1923-1933 yılları arasını kapsar. Carl Grünberg'in (1861-1940) yöneticiliğini yaptığı bu dönemin karakteristik özelliği, Austro-Marksistlerin güçlü etkisi ile ampirik yönelime sahip olmasıdır. Nitekim Grünberg açılış konuşmasında Enstitü'nün Marksizme yönelik sempatisini açıkça ortaya koyar. Grünberg bu konuşmada "materyalist tarih kavramının" felsefi bir sistem olmadığını ve olmayacağını ilan ederken, -ki Horkheimer aksini söyleyecekti- diğer yandan değişen ve gelişen verili somut dünyaya atıf yapar. Soyutlamalar gerçekliği yansıtmamaktadır (Bottomore, 1989, 9). Grünberg'in materyalist analiz anlayışı, Jay'in deyimiyle "yalın"dır. Her şeyden önce ona göre materyalist analiz, elde ettiği ve edeceği sonuçların zaman ve mekân üstü, evrensel bir geçerliliği olduğunu iddia edemez. Çalışmalardan ve analizlerden elde edilen tüm veriler nihai anlamda görelî ve tarihsel koşullar içinde anlamlıdır. Gerçek Marksizm dogmatik olmadığı gibi ebedî yasaların peşinde de değildir. Grünberg'in bu yaklaşımı daha sonraki çalışmalarında Enstitü üyeleri tarafından tamamen paylaşılacak ve referans kabul edilecektir (Jay, 1989, 31). Diğer yandan Grünberg, Marksist teorinin temel argümanlarından olan, düşünsel üstyapının nihai anlamda üretim süreçleri tarafından belirlendiği yönündeki tezi kabul eder ancak bu dönemdeki karmaşık dolaylımları ele almaz. Onun özellikle psikolojik boyuta ilişkin duyarlılığı, daha sonra Horkheimer ile Grünberg arasındaki temel farklardan biri olarak belirecektir. Okulun bu iki yöneticisinin dönemleri arasındaki diğer bir önemli fark, felsefeye ilişkin yaklaşımlarıdır. Grünberg, tarihsel materyalizmin felsefe ya da metafizik olduğunu reddeder ve felsefe ile bilimsel sosyalizm arasındaki diyalektik ilişkiyi belirlemede başarısız olur. Grünberg'in Marksizminin bir başka belirleyici özelliği teori ve praksis arasındaki ilişkiye görmezden gelen tutumudur. Nitekim Grünberg Enstitü'nün her türlü gündelik politikadan kaçınacağı düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Buna göre Enstitü'nün yürüteceği herhangi bir çalışma hem içerik ve kapsam olarak hem de biçim olarak bir bilimsel çalışmanın taşıması gereken tüm koşullara kayıtsız şartsız uyacaktır (Slater, 1989, 18-19).

Enstitü'nün ikinci dönemi 1933-1950 arasında vuku bulan Kuzey Amerika'daki sürgün dönemidir. Dönemin en önemli özelliği Marksist teorinin Hegelci yeni bir yorumunun ortaya konulmuş olmasıdır. (Bottomore, 1989, 9) Sonrasında araştırmalara ve düşüncelere kaynaklık edecek bu yeni dönem, Horkheimer'in 1931'de Enstitü yöneticisi olarak atanması ile başlar. Bu dönem hem Enstitü'nün tartışmasız en önemli ve verimli dönemidir hem de bizim çalışmamızın odak noktasını oluşturmaktadır. Dönemin anılması

gereken ilk ismi şüphesiz Leo Löwenthal'dır. Löwenthal'ın Enstitü'ye en büyük katkısı edebiyat ve popüler kültür üzerine yaptığı araştırmalardır. Sonrasında Adorno tarafından kültür üzerine yapılan araştırmalar sürdürülecek, derinleştirilecek ve "Kültür Endüstrisi" tanımlamasıyla sunulacaktır. Bu dönemin ve aslında Okulun tüm dönemlerinin en ünlü ve belirleyici isimleri Löwenthal ile birlikte Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse ve Erich Fromm'dur (Jay, 1989, 44).

Horkheimer, Enstitü'ye başkanlığına seçildiği törende, Okulun yeni döneminin ipuçlarını içeren bir konuşma yapar. Konuşmanın başlığı "*Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Sosyal Araştırma Enstitüsünün Görevi*"dir. Bu konuşma hem Horkheimer'in yaklaşım farkını göstermesi açısından hem de Okulun temel paradigmasındaki değişimi ortaya koyması bakımından önemlidir, çünkü Horkheimer konuşmasında Marksizmin temel kabullerinden değil bir toplum felsefesinden söz etmiş, ilgiyi ekonomik durumdan felsefeye kaydırmıştır. Konuşmasında tarihsel süreç içerisinde birey'den başlamak suretiyle toplumun oluşumunu ele alan düşünür, öncelikle birey meselesi üzerinde yoğun mesai harcayan Alman İdealizmine yönelik eleştirilerini ortaya koyar, akabinde bireyi devlete feda ettiğini düşündüğü Hegel'e ve genel olarak bir bütünlük/totalite durumuna olan inancın kırılmaya başladığını müjdeleyen Schopenhauer'a uzanır. Horkheimer, daha birçok okulu ve düşünürü "birlikli bir dünya" tasavvuru açısından eleştirir. Ancak Horkheimer'in toplum felsefesine yaptığı bu vurgu, onun tek başına hakikati bulmak açısından yeterli olduğunu düşündüğü anlamına gelmemelidir, zira dönemin karakteristik özelliği olarak belirecek olan disiplinlerarası çalışmaları önermektedir. Toplum felsefesi diğer disiplinlerle birlikte çalışmalı ve ampirik araştırmalar ile zenginleştirilmeli ve geliştirilmelidir. Onun bu tavrı aynı zamanda Okulun bundan böyle disiplinlerarası bir yöntem takip edeceğinin ve ortak amaçları gözden uzak tutmaksızın farklı alanlarda çalışacağını da ilan anlamına gelmektedir (Jay, 1989, 49).

Horkheimer'in sözünü ettiği toplum felsefesi bir yandan toplumsal hayatın anlamına ilişkin derin bir vukufiyet sunacak bir kuram olarak belirirken, diğer taraftan evrensel olanın gözden kaçırılmayacağı bir çerçevede, bu bilimlerin soruşturacağı meselelerin kaynağı olarak işlev görür. Horkheimer, özelde Viyana çevresinin ve genelde pozitivistimin ya da ampirizmin derin bir eleştirisine girişir ki bu sayede felsefenin rolünü de yeniden konumlandırır. Toplumsal bir grup ile düşünce arasındaki derin bir bağ vardır. Öyleyse pozitivistimin düşünsel duruşu liberal toplum yapısının artık "kaybolmuş"

olan dünyasına aittir. Horkheimer'in pozitivizme yönelik eleştirileri temel olarak üç noktada toplanır. Birincisi pozitivizm, insana ve doğaya mekanik bir belirlenimcilikle yaklaşmakta ve onları yalıtılmış olgulara ve nesnelere indirgemektedir. İkinci eleştirisi pozitivizmin dünyayı deneyimde dolayım-sız olarak verildiğine ilişkin yaklaşımıdır. Üçüncü nokta ise olgu ve değer arasında yaptığı ayırmadır. Buna karşılık diyalektik düşünce gerçekliği yalıtılmış bir tikel olarak değil bütünlük içinde anlar, zaten münferid her olay, olgu ve fenomen ancak bu bütünlükte anlaşılır hale gelebilir. Horkheimer'in bireyin mevcut olumsuz durumları kavramak suretiyle müdahale edeceğine ve dünyayı değiştireceğine olan inancı tamdır. Zira birey “dünyanın iğrenç durumunu” kavradığında, dünyayı değiştirmeye yönelik azmi, kararlılığı ve tutkusu, bireyin halihazırda mevcut olguları yeniden örgütlemesi ve onları bir kuram içinde anlamlı kılmasına yol gösteren ilke olacaktır (Bottomore, 1989, 14).

Horkheimer'in göreve geldikten sonraki ilk eylemlerinden biri Enstitü'nün yayın organı olan *Grünberg Archiv*'i yerine yeni bir yayın organı kurma çalışmaları olmuştur, zira Marksist bir çizgide yer alan bu yayın organı bundan böyle Enstitü'nün görüşlerini yansıtmamaktadır. Bu nedenle Enstitü'nün sonraki on yılda çalışmalarını dünyaya duyuracağı *Zeitschrift für Sozialforschung*'un kuruluşu gerçekleşir. Bu dergide yayınlanan tüm çalışmalar, Okulun diğer üyelerince de okunmakta, eleştirilmekte ve yeniden yazıldıktan sonra yayımlanmaktadır. Dolayısı ile *Zeitschrift für Sozialforschung*'ta dile getirilen görüşler bireylerin değil bir bütün olarak Enstitü'nün görüşlerini yansıtmaktadır. Nazilerin 1933 yılında iktidara gelmeleriyle birlikte, neredeyse tamamı Yahudi kökenli üyelerden oluşan Enstitü zor zamanlar geçirir ve “devlete karşı eğilimler taşıdığı” gerekçesi kapatılır. Horkheimer, İsviçre'ye sığınır. Akabinde Enstitü'nün hemen bütün üyeleri Frankfurt'u terk eder. Şubat 1933 yılında Enstitü'nün Cenevre şubesi merkez haline gelir ve Okulun çalışmaları buradan devam ettirilir (Jay, 1989, 50-51).

Enstitü'nün bu döneminde, disiplinlerarası çalışmaların yapılması konusunda yüksek bir motivasyonun ve kararlılığın olduğunu görüyoruz, ancak bu çalışmaların mutlaka “ortak felsefi sorunlar temelinde” örgütlenmesi kararlaştırılır. Marksist teorinin en önemli başlıklarından biri olan teori-praksis meselesinde Grünberg dönemindeki belirsizlik ise devam etmektedir. Horkheimer da tıpkı selevi gibi Enstitü'nün çalışmalarını pratik, politik sınıfsal bir silah olarak değil, bunlara dair bir çalışma olarak değerlendirir. Nitekim şöyle söyler: “Tarih tüm teorilere ne ölçüde bir yapı taşı

olarak girerse girsin, yine de araştırmanın bulguları, kendilerini toplumda doğruluyorsa, teorik bir ölçüt düzeyine yükselmelidirler.” (Akt. Slater, 1989, 35). Böylece toplumsal değişimin pratikteki öznelere herhangi bir vurguda bulunulmazken bunun yerine toplumsal gerçekliğin yeniden üretilmesinden ve dönüştürülmesinden söz edilir.

Enstitü'nün en önemli düşünürlerinden biri kuşkusuz Herbert Marcuse'dir. Marcuse, Almanlaşmış bir Yahudi ailenin çocuğu olarak Frankfurt'ta doğar. Bir süre siyasetle aktif olarak ilgilenen Marcuse, felsefe eğitimi görür ve Heidegger ve Husserl'le de bir süre çalışır. Bu iki düşünürün Marcuse üzerindeki etkisi belirgindir. Ancak Marksist görüşleri ile temayüz eden Marcuse ile gittikçe sağa kayan bir çizgi izleyen Heidegger arasındaki gerginlik gözden kaçmaz. Bunun anlaşılır bir durum olduğunu kaydetmek gerekir. Adorno Marcuse'deki farklılığı görür ve onun “Varolmanın anlamından” çok daha açık bir düşünsel alan olan “dünyada bulunuyor olmaya, temel ontolojiden tarih felsefesine, tarihselcilikten tarihe” doğru olan yönelimini takdire şayan bulur. Her ne kadar Marcuse'nin Heidegger'in etkilerinden uzaklaşabilmesi için daha yapması gereken şeyler olduğunu düşünse de Adorno, Okulun düşünceleri ile Marcuse'nin yaklaşımının örtüşmesinin mümkün olduğuna kanaat getirir. Horkheimer'da bu görüşe katılır ve böylece mekanik bir Marksizim anlayışı yerine diyalektik materyalizmi savunan düşünürler arasına Marcuse de katılır (Jay, 1989, 54). Marcuse, geleneksel teori konusunda ve diğer pek çok noktada Horkheimer ile örtüşen bir şekilde pozitivist toplumsal düşünceye muhalefet etmiş ve 'diyalektik bir toplumsal düşünce' olanağını araştırmıştır. Nitekim pozitivist düşünce geleneğine yönelik ağır eleştirilerinde şöyle söyler: “Pozitif (olumlayıcı) felsefe doğa incelemesiyle toplumsal incelemeyi eşitlemeye yönelmiştir. Toplumsal inceleme fiziksel yasaların geçerliğine benzer bir geçerliğe sahip toplumsal kuralları araştıran bir bilim olmalıdır. Toplumsal pratik, özellikle toplumsal sistemi değiştirme konusu, böylelikle amansızca ortadan kaldırılmaktadır.” (Akt. Bottomore, 1989, 15).

Adorno'nun eleştirel kuramın oluşumuna katkıları Marcuse kadar belirgin değildir. 1938'e kadar Okula resmi olarak üye olmaz. İlgi alanları kitle kültürü, kültür endüstrisi, psikanaliz ve arkadaşı Walter Benjamin'in üzerindeki derin etkisi sonucu estetik kuramdır. Ancak Adorno'nun Okula en büyük katkısı şüphesiz “negatif diyalektik”tir. Düşünür, negatif diyalektik ile tüm felsefi ve toplumsal kuramların bir eleştirisine girer. Adorno'nun insan için bir temel arayan töz metafiziğini yadsıyan görüşleri, onun tüm

itirazlarına karşın kuşkuculuk ve göreceliği çağrıştıran yüklerle doludur. Bu nedenle Adorno'nun durumu, Hegelci diyalektik ile pozitif bir toplum teorisi inşa etmeye çalışan Horkheimer ve Marcuse'den farklıdır. Her şeyden önce o, Marksizme diğerlerinden çok daha uzak bir düşündürüdür. Her ne kadar Frankfurt Üniversitesi'ndeki başlama bildirisinde hem diyalektikten hem de materyalizmden olumlu bir biçimde söz etmiş olsa da Suzan Buck-Morss'un belirttiği gibi "Bu herhangi bir Ortodoks anlamda diyalektik materyalizm değildi...Felsefesinin hiçbir zaman siyasal bir eylem kuramı içermemesi anlamında bütün hayatı boyunca Marx'dan köklü bir şekilde farklılaştı." (Akt, Bottomore, 1989, 16). Nitekim hiçbir zaman Marx'ın sınıf düşüncesine ve toplumun ekonomik anlaşılmasına yakın durmadığı gibi Marx'ın tarih kuramını da tamamıyla reddetmiştir (Bottomore, 1989, 16).

Adorno'nun Okula ve düşünce tarihine esas katkısı ise kültür eleştirisi ve estetik kuramla ilgili çalışmalarıdır. Yirminci yüzyılın tarihsel ve toplumsal gelişmeleri teknolojinin hızla geliştiği bir dönem olarak karşımıza çıkar. Fordist üretimle sembolize edilebilecek bu dönem seri üretimin ve metalaşmanın hâkim olduğu bir ekonomik pratiği haber verir ki bu kültür alanında da benzer bir "metalaşma" ve "şeyleşmenin" vuku bulması ile sonuçlanır. Adorno'nun bu minvalde kullandığı kavram "kültür endüstrisi" kavramıdır. Kültür endüstrisi ya da endüstriyel kültür kavramı, bütün kültürel öğelerin mesela sinema, edebiyat, müzik-, ve etkinliğin şeyleştirilerek alınıp-satılabilir bir meta formuna indirgenmesini anlatmak için kullanılır. Araçsal aklın bir tezahürü olarak kültür endüstrisi, toplumun rasyonalizasyonu gerçekleştirmek gibi bir işlev görür. (Kulak, 2017, 88) Adorno'ya göre kültür endüstrisi liberalizmin ve onun şekillendirdiği toplumsal ilişkilerin bir sonucudur. Ancak II. Dünya savaşından sonra Adorno, kültür endüstrisi ile faşizm arasında bir ilişki olduğu kanaatine varır. (Kulak, 2017, 43-45)

Enstitü'nün üçüncü dönemi 1950'li yıllara rastlar. II. Dünya savaşının sona ermesi ile Enstitü'nün hemen hemen bütün üyeleri Frankfurt'a döner. Eleştirel kuramın ortaya attığı iddialar geniş bir çevrede yankı bulmuş ve "Frankfurt Okulu" Alman düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Özellikle 1956'dan sonra Amerika'da Okulun etkisinin geniş alanlara yayıldığını görüyoruz. Bu dönemde, Bottomore'e göre Okulun düşünsel ve siyasal etkisinin önemli bir ivme kazandığı ve 1960'ların sonlarına doğru radikal öğrenci hareketinin gelişimiyle bu etkinin zirve noktasına ulaştığı bir vakıadır. Ancak eleştirel düşüncenin bu dönemdeki temsilcisi tartışmasız Marcuse'dir, zira Adorno Marksist düşünceden iyiden iyiye kopmuş, negatif diyalektik ile

çözüm önerisi olamayacağını işaret eden bir tutum takınmış, Horkheimer ise emekli olmuştur (Bottomore, 1989, 10).

Enstitü'nün dördüncü dönemi Frankfurt Okulu etkisinin yavaş yavaş çözülmeye başladığı 1970'li yıllardır. 1969'da Adorno'nun, 1973 yılında ise Horkheimer'in ölümleri Okulun dağılmasına yol açmış ve Enstitü bundan böyle okul olma hüviyetini de kaybetmiştir. Okul bu son döneminde zaten başından beri tartışmalı olan Marksizm'le ilişkisini tamamen koparmıştır. Fakat yine de Okulun kullandığı birçok kavram, sosyal bilimcilerin çalışmalarında yer almaya devam etmiş ve dönemin en önemli temsilcisi olan Jürgen Habermas tarafından geliştirilmiştir (Bottomore, 1989, 14).

Frankfurt Okulu'nun en önemli çalışmalarının başında kuşkusuz Horkheimer tarafından 1937 yılında kaleme alınan "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı makale ile ortaya konulan eleştirel teori gelir. Geleneksel teoriye yönelik eleştirilerin odağında, diyalektik bir yöntemle geliştirilen eleştirel kuram, geleneksel kuramdan derin kopuşları içermektedir ve nihayetinde Okulun temel düşüncesini de yansıması bakımından son derece önemlidir. Bu nedenle biz aşağıda ilk olarak eleştirel kuramı ele almayı uygun bulduk.

Horkheimer ve Eleştirel Teori

Eleştirel teori, Horkheimer'in 1937 yılında yazdığı "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı makalesinde formüle edilir ve bundan böyle Frankfurt Okulu tarafından geliştirilen "toplumsal ve felsefi" paradigmanın temelini oluşturur. Sözü edilen makalenin yazıldığı dönem, Hegelci Marksist bir geleneğe sahip Frankfurt Okulu düşünürleri açısından son derece önemli değişikliklerin yaşandığı bir zaman dilimidir, bir yanda Alman işçi sınıfı ve destekçileri faşizm tarafından kesinkes yenilgiye uğratılırken, diğer tarafta Sovyetler Birliği'nde, sosyalizmin bu ilk tecrübesinin "Stalinist teröre" evrilmesinin yarattığı büyük hayal kırıklığı yaşanmaktadır. Bu gelişmeler, aklın tarihteki rolüne ilişkin Hegelci açıklamayı boşluğa düşürdüğü gibi siyaseti ve toplumu açıklamak için yalnızca Marksizm'le yetinmenin de mümkün olmadığı bir dönemi işaret eder. (Schechter, 2010, 81-82) Bu art alanda yazılan makalede Horkheimer üç meseleye odaklanır. Bunlardan ilki ideoloji eleştirisidir. Horkheimer burada Marx'ın kapitalist üretim ve mübadele ilişkisi çözümlemesini temel olarak alır. İkinci mesele disiplinlerarası çalışmaların önemine ilişkin yaklaşımıdır; üçüncüsü ise toplumsal bir teorinin ancak praksis ile doğrulanacağı konusundaki ısrarıdır (Held, 2019, 202). Böylece Frankfurt Okulu, hem teori ile pratik arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya girişir

hem de teorinin muhataplarına ilişkin iddialarını yeniler. (Benhabib, 2005, 196-197)

Eleştirel teorinin karakteristik özelliklerini üç başlık altında toplamak mümkündür. Frankfurt Okulu temelde halihazırda mevcut olan geleneksel kuramı eleştirerek işe başlar. Öne sürdükleri ilk iddia, hakikatin genel geçer, evrensel bir belirleniminin olamayacağı yönündedir. Buna göre hem özne hem de nesnesi değişiyorsa bu durumda her zaman ve her koşulda gerçekliği açıklayan bir kuram olamaz. Bu, teorinin “tamamlanmamışlık” olarak anlaşılan karakteristik özelliğine vurgudur. Eleştirel teorinin göze çarpan ikinci özelliği varolanları açıklamaya çalışan bir kuramın yalnızca yalıtılmış öznenin soyutlanmış bir bilgisi olamayacağına yönelik iddialarıdır. Zira hem özne hem de nesne toplumsal gerçeklik tarafından belirlenmekte/dolayım- lanmakta ve belli bir sosyokültürel bağlamda anlaşılır olmaktadır. O zaman, toplumsalı dikkate almadan öne sürülen her açıklama yetersiz kalacaktır. Okulun üçüncü ayrıksı ve karakteristik özelliği klasik mantığa ve özdeşlik düşüncesine yönelik eleştirileridir. Şimdi bu başlıkların daha ayrıntılı bir incelemesine girişebiliriz.

Geleneksel kuram eleştirisi

Horkheimer’in “*Geleneksel ve Eleştirel Kuram*” adlı denemesi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Frankfurt Okulu’nun kurucu belgesidir. Horkheimer’in geleneksel kuram olarak eleştiriye tabii tuttuğu ise pozitivism/ampirizmdir. O, özellikle pozitivism/ampirizmin modern felsefede bir dünya görüşü olarak ortaya çıkan biçimlerine saldırır. Aslında Bottomor’e göre Horkheimer’in kastı, sosyal bilimlerin doğa bilimlerini takip etmek suretiyle oluşturmaya çalıştığı teoridir. Halbuki eleştirel kuram salt kavramsal sistemler aracılığıyla nesnel olguların belirlenebileceğini reddeder. Geleneksel kuram gibi toplumsal olguların üzerine temellendiği ekonomik ilişkilerle, bireyin ussallığı, kendiliğindenliği ve hedefleri arasındaki çelişkiyi/gerilimi ortadan kaldırmak yerine, bu gerilimden ortaya çıkan enerjiden beslenir. Eleştirel kuram dışardan müdahale ile bir sınıf bilinci oluşturulabileceği yargısını da kesinkes yadsır. Ancak öyle bile olsa, mesela “eleştirel düşüncenin” ya da bir “eleştirel düşünce okulu”nun bir sınıf bilincini taşıma görevini tasdik eder (Bottomore, 1989, 14-15).

Eleştirel teori temelde, bütünsel kapalı sistemlere karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda disiplinlerarası bir toplum incelemesi olarak pozitivism ve pragmatizme keskin eleştiriler yöneltir. Ancak daha dikkat çekici

olanı, en başından itibaren Marksizm'i de kabul edilmiş bir doğrular sistemi olarak görmeye yanaşmıyor oluşlarıdır. Nihai anlamda toplumsal gerçeklik değiştikçe, geçerliliğini koruyabilmek için kurumların da değişmesi kaçınılmazdır (Jay, 1989, 366). Teori, en azından ilk dönemlerinde tarihsel ve toplumsal kurumlarda somutlaşan, insan ile doğa arasındaki ilişkinin farklı süreçlerini incelemek üzere ekonomi politiği, sosyal felsefeyi, sosyal araştırmayı ve tarihsel Materyalizmi birleştirmeyi amaçlar. Frankfurt Okulu temsilcileri bu kurumların, "doğal gücü toplumsal güce dönüştürmelerini" eleştirirse de daha özgür kurumların imkânını dışlamaz. Bunun koşulu ise aklın araçsal kullanımına alternatif yeni bir formunun devreye alınması ve araçsal olmayan bir bilginin yeniden yapılandırılmasıdır. Okul temsilcileri Kant'ın bilgi ve özgürlüğü olanaklı kılan koşulları bütünüyle tarihsel-toplumsal süreçten soyutlayan ve böylelikle teori ile pratiği kesinkes birebirinden ayıran yaklaşımını "sosyolojik bir eksiklik" olarak tanımlar ve yadsırlar. Buna karşılık Hegel'in nesnel tinin kurumlarda tezahür ettiğine ilişkin yaklaşımı her ne kadar teori ve pratiği uzlaştırsa ve Kant'ta mündemiç eksikliği gideriyor olsa da bunu, fiili durumu aklileştirmek ve olumlamak suretiyle yapıyor oluşu okulun kabul edeceği bir şey değildir. Eleştirel teori gerçek olanı rasyonel olarak benimsemeden, henüz vuku bulmamış bir gerçekliğin rasyonelliğini ve halihazırdaki durumun tüm olumsuzluklarını ortaya çıkarmaya çalışır ve bunu teori ile pratiği "zamanından önce ayırmadan (Kant) ve uzlaştırmaya (Hegel) gerek kalmadan" yapar (Schechter, 2010, 83-84).

Geleneksel teorinin dünya kavrayışı bütünselleştiricidir, dünya özne tarafından tüm olgusalıkların bir toplamı olarak kabul edilir. Öznenin sınıflandırıcı, kavramlaştırıcı ve özdeşleştirici düşüncesiyle birlikte dünya, bir bütünlüğe ve düzene kavuşur. Halbuki eleştirel kuram şuna dikkat çeker: birey açısından dikkate alınan ve kabul edilen dünya, aynı zamanda toplumsal pratiğin bir ürünüdür, çevremizdeki her şey bir "işlenmişlik damgasını" üzerinde taşır. İnsana ait tüm unsurlar gibi görme ve dinleme tarzlarımız da yüzyıllar içinde gelişen toplumsal yaşam süreçlerimizden yalıtılamaz, zira duyularımızın bize sunduğu tüm gerçeklik bir yandan algılanan nesnenin tarihsel karakteri nedeniyle, diğer yandan algılayan öznenin tarihsel oluşu dolayısıyla toplumsal olarak önceden biçimlendirilmiştir. Bu durumda bilimsel bilgi anlamında da her şeye ve her döneme şamil bir kurama ulaşılamayacağı aşıkardır (Horkheimer, 2023, 349).

Geleneksel kuram, Horkheimer'a göre meselenin toplumsal ve tarihsel karakterini göz ardı ettiği için belirli nesne durumlarının doğuşunu ve bunla-

ra karşılık gelen kavramsal sistematığın pratikteki kullanılmasını kendisinin dışında görür. Bu, bir tür “yabancılaşmadır” ve teori ve pratik ayrımı yahut değer ve bilgi ayrımı olarak tezahür eder. Böylece bilgi çelişkilerden korunarak sabit bir çerçevede tutulur (Horkheimer, 2023, 357). Diğer yandan geleneksel kuramın amacı dünyayı açıklamak için kendi içinde tutarlı birtakım hedeflere varmaktır. Kuramın temel niteliği eylemle bilginin arasını açmış olması ve tavrını açıkça bilgidan yana koymuş olmasıdır ki bu eleştirel teorinin kabul edebileceği bir şey değildir. Eleştirel teorinin en önemli özelliklerinden biri kuşkusuz praksise yaptığı vurgudur, bu nedenle teori bilgi ile eylem arasında bir tercih yapmadığı gibi bilgiye eylemin üzerinde güç ve önem atfederek “fetişleştirmez”. Dahası insanın özgür ve özerk olmadığı bir toplumsal yapı ve pratikte özgür araştırmalar yapılamaz. Araştırmacı bizatihi incelediği nesnenin bir parçasıdır, çünkü bilim adamının algısı da toplumsal kategorilerin dolayımından geçmektedir (Jay, 1989, 123).

Hakikat meselesi

Eleştirel teori, aklın mahiyeti, diyalektiğe biçilen vazgeçilmez rol ve belirlenimler mantığının varlığı gibi meselelerde taşıdığı benzerlik nedeniyle “Hegelcileştirilmiş Marksizm” olarak tanımlansa da Horkheimer, Hegel’in metafizik niyetlerini ve mutlak hakikat iddiasını reddeder: “Yalıtılmış ve sonuç niteliği taşıyan bir gerçeklik kuramı kesinlikle düşünülemez” (Horkheimer, 2023a, 181). Dahası bilginin sonsuz bir öznenin bilgisi olduğu kabulüne de şiddetle karşı çıkar, ona göre özne ile nesne, akıl ile madde arasında her zaman bir açıklık/mesafe vardır. Düşünce yalıtılmış bir edim değildir, somut insanların somut ekonomik ve toplumsal koşullarında oluştuğuları düşünceler vardır. Varlık bile bir soyutlamadan ibarettir, çünkü biz ancak varolanların (seindes) çeşitliliğini bilebiliriz. Marksizmin esas işlevi, değişmez hakikatleri ortaya çıkarmak değildir, toplumsal değişimi hızlandırmak ve temellendirmektir (Jay, 1989, 76-77).

Eleştirel düşünce, geleneksel kuram gibi geleceği tüketmez, pratik hedefler üzerinde düşünüp taşınarak belirleme çabasının, Horkheimer başarısızlığa uğramaya mahkûm olduğunu iddia eder. Düşüncenin salt kendi üstüne katlanmasını engellemenin yolu, insanların tarihsel süreç içinde kendi edimlerinin farkına varmaları ve kendi varoluşlarındaki çelişkiyi kavramaları ile mümkündür: “İnsanlar kendi çalışmalarıyla, köleleştirilen bir gerçekliği yenilemektedirler” (Horkheimer, 2023, 360). Buradan çıkış, yine de özgür insanlardan oluşmuş gelecekteki bir topluma ve bu toplumun mevcut koşullar

içinde -mevcut teknik araçlarla- nasıl gerçekteleŖeçeđine ilişkin dũřünceyi saklı tutmakla olanaklıdır. Bu dũřünce, parçalanmışlığın ve akıldışılığın ortadan kaldırılabileceğine ve bunu yapmanın imkanına ilişkin bir kavrayış olarak egemen koşullarda yeniden üretilir. Bütün bu dũřünceler daha iyi bir gerçektekliliği hayata geçirmek isteyen aynı özne tarafından tasarlanır (Horkheimer, 2023, 367). Frankfurt okulu teorisyenleri sol-Hegelcilerin çoğu gibi toplumsal düzenin bireylerin eylemleri ile değiştirilebileceğine ve dönüştürülebileceğine derinden inandılar, bunu savundular ve bunun imkânını araştırdılar (Jay, 1989, 71). Nitekim Horkheimer *Hakikat Sorunu Üzerine* adlı denemesinde şunları söyler:

Hakikat ona sahip olan insanların tavizsiz bir biçimde ondan yana çıkmalarıyla, onu uygulamaları ve yerleştirmeleriyle, ona uygun eylemleriyle, geride kalmış, sınırlı, tek yanlı görüş açılardan gelen her türlü direnişe karşın onu iktidara getirmeleriyle ileri götürülür. Bilgi süreci, deneyimleme ve kavrama kadar gerçekte tarihsel istemeyi ve eylemeyi de içerir. (Horkheimer, 2023a, 185)

Okulun paradigması, özne ile nesnenin özdeşliği iddiasına kapılmadan gözlemciye/dũřünüre deneyimleriyle verilmiş olanın ötesine gitme imkânı verir. *Negatif Diyalektik*'te Adorno, kavramların dũřünce için kaçınılmazlığına rağmen, aslında tüm kavramların "kendilerinin ötesine" işaret etmekte olduklarını, dolayısıyla bir kavram fetişizmine varılamayacağını söyler. Böylece dũřünce "kavramsal olmayanı kavram aracılığıyla ele geçirir", çünkü aksi durumda Kant'ın belirttiği üzere kavramların içi boşaltılır ve geçerliliği kalmaz (Adorno, 2016, 23). Bu eleştirel teorinin özđün yanlarından biridir (Jay, 1989, 78).

Horkheimer materyalist felsefenin duyumlarla verili olanı gerçekte kabul etmesine karşın, duyumunu mutlaklaştıramayacağını söyler, her şeyin deneyimle ortaya çıkıyor oluşuna yönelik vurgu, deneyimin tarihsel olarak değişmediği ya da değişmeyeceği anlamına gelmez (Held, 2019, 200). Diyalektik mantık da çelişki ilkesini içerir, ancak burada geleneksel teoride olduğu gibi metafizik bir anlam taşımaz, zira gerçekteklilik hakkındaki durağan bir ilkeler sistemi ve kavram ile nesne arasında tarihsel olarak kurulmamış bir bağ/ilişki anlamlı görölmez. Diyalektik mantık, Horkheimer'a göre anlama yetisinin ilkelerini ve geçerliliğini saf dışı etmez, fakat bilginin oluşum sürecindeki değişimlere odaklandığı için, sabit bilgi kategorilerini parçalar, yeniden yapılandırır ve böylece insanın bütün entelektüel kuvvetleri, insan eylem ve edimlerine bağlı olarak etkide bulunur (Horkheimer, 2023a, 186).

Düşüncenin bir defada açıklayacağı ve bu açıklamanın sonsuza kadar sabit kalacağı gizemli bir dünya yoktur. Hem bilen insanın hem de bilinen dünyanın/nesnenin sürekli değiştiği, kavram ile ilişkili olduğu nesnenin arasındaki aşılmaz gerilimin/çelişkinin ortadan kalkmadığı ve kalkmayacağı bir gerçeklik vardır. Eğer öyle ise yani kavram ile nesnesi arasındaki gerilim ortadan kaldırılamıyorsa bunun anlamı hiçbir önermenin mutlak bilgi payesini talep edemeyeceğidir. Bu durumda mutlak bir hakikatten, mutlak bir bütünlükten ve mutlak bir düzenden söz etmek mümkün olmayacaktır. Held'in tespit ettiği gibi kavram ile nesne arasında gerilim bulunduğu iddiası "akıl sonsuzluğu" yaklaşımına karşı eleştirel bir savunma imkânı sağlamaktadır (Held, 2019, 198). Horkheimer, dünyayı ve insanla-dünya ilişkisini, düşüncenin "büyülü kuvveti" ile açıklama girişimlerini, evrensel reçeteleri, bu açıklamalara saplantılı biçimde sarılanları ve bunları tekdüze biçimde ezberleyip biteviye yineleyenleri yani "fetişleştirenleri", dünyayı "rasyonel çalışma" yoluyla değiştirme yeteneksizliklerini örtmeye çalışmakla suçlar (Horkheimer, 2023a, 183).

Doğru olarak kabul ettiğimiz kuram, kavram kuruluşunda bir rol oynayan pratik ve bilimsel çıkarlar ve özellikle onunla ilişkili olan şeyler ve durumlar ortadan kalktıkları için günün birinde ortadan kalkabilir. O zaman bu hakikat pratikte telafi edilemez bir biçimde kaybolur. (Horkheimer, 2023a, 183-184)

Bu durumda şunu sormalıyız: eğer tüm bilgimiz kültüre ve zamana bağlı ise ve bilişsel süreçlerimiz pratiğin bir ânı olarak tanımlanırsa onu göreceliğe düşmekten beri tutacak olan şey nedir ya da şöyle söyleyelim geçerli ve doğru bilgiyi nasıl ayırt edebiliriz? Bu apaçık görecelik olmaz mı? Aslında Horkheimer'a göre görecelik ve dogmatik düşünce arasındaki ikilem gerçek değildir. Pek tabii zamanın belirli dönemlerinin kendi hakikati vardır ve bunların hiçbiri zamanı aşan bir forma sahip değildirler. "Değer, fiyat, kar, sınıf, aile, ulus vb. maddi olan kategoriler gibi toplumsal düzenlilik, nedensellik, zorunluluk, bilim vb. daha biçimsel olan kategoriler de yeni bir duruma düşen kuramsal yapılarda başka bir görünüm kazanır" (Horkheimer, 2023a, 199). Horkheimer teorinin inşasında da genel bir formül olmayacağını, "özne ve nesne, parça ve bütün, özel ve evrensel" arasındaki ilişkiyi her zaman tarihsel olarak kavramak zorunda olduğumuzu ileri sürer. Öyleyse insanı ve insan üstünü, tekili ve geneli, yöntemseli ve özü birini diğerinden ayırmadan kavramak zorundayız (Held, 2019, 201). Sonuç olarak düşünce ve kuramlar tarihsel mücadelelerle test edilir (Held, 2019, 214) ve hakikat toplumun rasyonel değişimine katkıda bulunan şeydir (Jay, 1989, 99). Tarihin akı-

şı ve ilkeleri bir defalığına saptanarak belirlenmiş/sabitlenmiş bir bütünlük tarafından değil, Horkheimer'a göre, "kendi aralarında ve doğayla çatışan, yeni ilişkilere ve yapılara giren ve bu sırada değişen insanlar tarafından belirlenecektir." (Horkheimer, 2023a, 203)

Diğer taraftan gerçekliğin, muktedir olduğumuz, nihai ve tüm zamanları aşan bir kuramının olmadığını kabul etmek yanlış ile doğru arasındaki farkı ıskalamak anlamına gelmez. Yanlış ile doğru arasındaki ayrım "bilginin mevcut araçlarıyla" ilişkili olarak yapılır. Bir inancın doğruluğu, onun yapılan tüm sınamalara karşı ayakta durmasıyla belirlenir. Yanılabileceğimizi kabul etmek ve bugünkü sınamalardan geçmiş bir gerçeğin/doğrunun yarın için ya da gelecek yüzyıl için pekâlâ yanlış olabileceğini bilmek bizi ne göreceliğin sınırlarına gönderir ne de daha az rasyonel yapar (McCarthy, 2019, 60).

Konuyla ilişkisi açısından eleştirel teorinin postmodern teori ile benzerliği iddialarına da burada değinmek gerekir, zira hem eleştirel teori hem de postmodern teori geleneksel felsefeye yönelik eleştirilerinde büyük oranda benzerlik göstermektedir. Her ikisi de toplumsal gerçekliği belirgin sınırlarla ayıran yaklaşıma saldırır ve disiplinlerarası ya da üstü söylemlere başvurur; her iki teoride toplum teorisi, felsefe, kültür eleştirisi ve politik ilgileri kendi teorilerinde birleştirir. Her ikisi de modernliğe ve onun kaçınılmaz sonucu olan toplumsal tahakküm ve rasyonalizasyona karşı çıkar. Öte yandan aşağıda daha ayrıntılı anlatacağımız, Horkheimer ve özellikle de Adorno'nun şiddetli bir biçimde savunduğu özdeşsizlik düşüncesiyle postmodern teoriyi önceleyen bir duruş sergiledikleri iddia edilebilir. (Best&Kellner, 2016, 301) Ancak bu konu daha derin ve ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

Diyalektik yöntem

Frankfurt Okulu'nun yöntemi Hegelci diyalektiktir. "Diyalektik" der Adorno "özdeşsizliğe dair tutarlı bir farkındalıktır" (Adorno, 2016, 17). Horkheimer da şöyle tanımlar: "Düşüncenin gerçekliği olabildiğince tam resmetmek ve gerçek süreçlerin biçim ilkeleriyle olabildiğince örtüşmek için izlediği yöntemlerin ve yasaların toplamıdır" (Horkheimer, 2023a, 196). Diyalektik hiçbir zaman "tamamlanmış" değildir ve rasyonel olanın tarihin hiçbir noktasında verili olduğunu düşünmez, çünkü çelişkilerin ve gerilimlerin salt düşünce yoluyla ve onun mantıksal sonuçlarıyla üstesinden gelmek mümkün değildir. Materyalist diyalektiğin Hegelci olandan farkı, kesin ve evrensel bir gerçekliğe yönelik şüpheli tavrı ve böyle bir gerçekliğin bilinme-

sine yönelik olumsuzlayıcı duruşudur. Materyalist diyalektik evrensel kategoriler sistemi kabul etmez (Horkheimer, 2023a, 203).

“Tarih, toplum, ilerleme, bilim vb. kategoriler de zaman içinde işlevlerinde bir değişime uğrarlar. Bunlar bağımsız özler değil, insanların kendi aralarındaki ve doğayla çatışmalarında geliştirdikleri ve asla gerçeklikle özdeş olmayan her bilgi bütünüünün uğraklarıdır. Bu durum diyalektiğin kendisi için de geçerlidir.” (Horkheimer, 2023a, 196)

Okulun maddeci bir biçimde yorumladığı diyalektik yönteme biçtiği ayrıcalıklı konumun birtakım sebepleri var. Bunlardan ilki “bütün”e yönelik eleştirel tavırları ve yine bununla ilişkili olarak özdeşlik düşüncesinin olumsuzlanmasıdır. “Bütün” Horkheimer’e göre “sınırlılıklarının bilincindeki sınırlı temsilleri kapsayan düşüncenin bütün sürecinden” başka bir şey değildir. Diyalektik yöntemin ayırt edici özelliği “bütünleştirilmiş” düşünce sistemlerinin yetersizliklerinin ve kusurlarının farkına varıyor oluşudur. “İdealist yanılmadan kurtarılmış diyalektik” der Horkheimer, “görecelik ve dogmatizm çelişmesini aşar.”, çünkü bir taraftan eleştirel tutumdan vazgeçmez öte yandan kendi görüş açısını da olduğu biçimiyle tözselleştirmez (Horkheimer, 2023a, 185). Dolayısıyla diyalektik yöntem, bütünleşmenin / tamamlanmışlığın olduğu yerdeki bütünden ayrı kalanı ortaya çıkardığı için eleştirel bir yöntemdir. “Diyalektik düşünce tamamlanmamış bir düşüncedir”, zira diyalektik olarak belirli hakikatler hakkında verilen karar henüz tamamlanmamış tarihsel süreçlere bağlıdır (Horkheimer, 2023a, 196). “Bir şeyin ne olduğunu ne olmadığı üzerinden ve henüz gerçekleşmemiş bir imkân bağlamında kapsar. Sürekli canlı tutulan eleştiri ve yeniden yapılandırma yoluyla bakış açılarındaki tarafgirlik sürekli açılır” (Held, 2019, 195-196).

Eleştirel teori düşünce ile gerçeklik arasındaki kırılmayı değerlendirmek amacıyla “içkin eleştiri”den yararlanır. Bu yöntemle gelişen ve çeşitli süreçlerden geçen eleştirel teori, içinde doğduğu toplumsal koşulları kabul ederek ve daha sonra bu koşulları değişime uğratmayı hedefleyerek yoluna devam eder. Aslına bakılırsa eleştirel teori de işe kavramlarla başlar, ancak onların toplumsal düzlemdeki tezahürlerini ve sonuçlarını görmeye çalışır. Sonraki aşama nesnenin elde edilen toplumsal sonuçları üzerinden yeniden değerlendirilmesidir. Bu yöntem eleştirinin kendi içinde devinimini ve ilerleyişini sağlar, böylece verili durum değişmez bir gerçeklikmiş gibi algılanmaz, nesnenin yeni bir kavranışı mümkün olur: “Böylece nesnenin ilk imgesi aşılr ve nesnenin kendisi de kısmen değişime uğrar” (Held, 2019, 203-205).

Eleştirinin dayandığı standartlar her ne kadar tarihsel ve toplumsal ve dolayısıyla zamana ve kültüre bağlı olsa da bu, yine de eleştirel bir duruşun

geliştirilmesine engel değildir. Bunun anlamı, eleştiri için doğrulanmış durumların daima aynı şekilde doğrulanmayacağının ve her zaman için aynı çağrışımları yapmayacağının farkında olmaktır. Bu tür standartlar ve değerler belli koşullara górecelidir. Bóyle bir yaklaşım górecelięin kendisi değil midir? Horkheimer bunu reddeder, çünkü sözü edilen değerler ve standartlar belli bağlamlar içinde de nesnel olabilir (Held, 2019, 207).

Eleştirel teori, aslında “içkin eleştiri” yoluyla aklın dönüşümünü ve bunun sürekliliğini önerir. Aklın doğasının, koşullarının ve sınırlarının aynı zamanda maddeyle ilişkili bir formunu talep eder. Bilgi ve eylemin konusu ilişkisiz, bağlamsız düşünölemeyeceği gibi, aklın yapısı da zamansız, zorunlu ve koşulsuz olarak görölemez. Aklın dönüşümü, aklın eleştirisinin sosyal ve tarihsel koşullar doğrultusunda sürdürölmesini gerektirir.

İdeal ile gerçeklik arasında geleneksel felsefenin radikal ikili karşıtlığının daha fazla muhafaza edilememiş olmasına rağmen, toplumsal olarak koşullanmış bakış ağlarının górecelilięine geri çekilmek bile gereksizdi. Gereken şey, herhangi bir Tanrı'nın-gözü düşünöcesinden vazgeçilirken, gerçek ile yanlış arasındaki ikili karşıtlığı koruyan, biraz mütevazı olmakla birlikte daha insani bir biçim iöeresindeki, yeni bir gerçeklik düşünöcesiydi. (McCarthy, 2019, 59)

Toplumsalın Vazgeçilmezliği

Eleştirel teori, geleneksel kuramdan farklı olarak her düşünöcenin, ideanın ve tikel gerçekliğin bütünüyle toplumsal yaşam süreçleriyle iç içe geçtiğini iddia eder. Nesneyi kendi süreçlerinin farklı koşullarında yansıtma çabasına rağmen, her aşamada tarihsel koşullarla bağlı olduğunun farkındadır. Be nedenle teori öncelikle, incelediği tüm tarihsel ve toplumsal fenomenlerin oluştuğu ortamı araştırır. Aynı zamanda ortaya çıkan sonuçların etkileyeceği toplumsal bağlam olan bu ortam önemlidir, çünkü bilginin öznesi ile nesnesi bu ortamda kesişir. İncelemenin nesnesi olan toplumsal kesimler, gruplar ve bireyler aynı zamanda bilginin öznesine dönüşürler (McCarthy, 2019, 68). Sözelimi Kopernik sisteminin on yedinci yüzyılda nasıl olup da bütün bilgimizi alt üst eden bilimsel bir devrime dönüştüğü, Horkheimer'a göre ancak ve sadece mekanikçi düşünöcenin hâkim olduğu süreçle açıklanabilir. Kurama ilişkin hiçbir değişim sadece bilim içi süreçlerle açıklanamaz, çünkü o, aynı zamanda toplumsal bir olaydır. “Bilgin ve bilimi, toplumsal aygıtın içine yerleştirilmiştir, kendileri bu konuda ne düşünürlerse düşünösunler, başarımları mevcut olanın kendini sürdürmesinin, sürekli yeniden üretmesinin bir uğrağıdır.” Her kuram kaçınılmaz olarak toplumsal süreçlerle ilişkili

ise geleneksel kuram da belirli bir dönemde verili olan toplumsal iş bölümü bağlamında gerçekleşen bilim uğraşından bir soyutlamadır ve koşullar değiştiğinde kaçınılmaz olarak yürürlükten kalkacaktır (Horkheimer, 2023, 345-347).

Horkheimer, çelişkilerin önceden belirlendiği ve ortadan kaldırıldığı her türlü formülasyonu reddeder. İlerleme tarihsel olarak garanti edilemez, çünkü bu, ancak tarihsel olarak eyleyen insanların dönüştürücü eylemlerine bağlıdır. Tarih, çelişkileri artırır ama onların çözüm yollarını da beraberinde taşır. Bu içkin imkânların nasıl ve ne zaman ortaya çıkacağı, hangi sonuçları doğuracağı, teorinin tek başına çözebileceği bir mesele değildir. Bu, ancak pratik içinde ortaya çıkar. “Hakikat” der Horkheimer, “doğru praksisin bir uğrağıdır” (Horkheimer, 2023a, 192). Bu nedenle eleştirel teori, özellikle tahakküm altındaki toplumsal kesimlerin bireysel bilincinin bir parçası olarak toplumsal değişime katkılarını umar (McCarthy, 2019, 68).

Toplum yaşamı, Horkheimer’a göre farklı üretim güçlerinin ve iş bölümlerinin birlikte çalışmalarından oluşur ve bunlar kendi başlarına ve birbirlerinden bağımsız olarak tasarlanamazlar, çünkü hakikatte bunlar toplumun doğayı ele alma ve kendini verili biçimiyle sürdürme tarzının özelleşmiş durumlarıdır. İster üretken olsunlar isterse değil toplumsal sürecin “uğrakları”dır. Dolayısıyla hiçbir üretim biçimi ve toplumsal iş bölümü “ebedi ve doğal koşullar değildir” ve belirli toplumsal yapılardan kaynaklanır. İşleyişlerinin, nesnelerin özsel özelliklerinden kaynaklandığı şeklinde verdiği görüntü, kapitalist toplumda öznelerin görünüşteki özgürlüğüne denk düşer. “Bu bireyler, en karmaşık hesaplarında bile, görünmez toplumsal mekanizmaların temsilcileri oldukları halde” der Horkheimer, “bireysel kararlarına göre eylediklerine inanırlar” (Horkheimer, 2023, 347). Bu, bireysel özerkliğin birtakım araçlar -mesela kültür endüstrisi- kullanılarak yok edilmesidir.

Kartezyen bir özne anlayışı eleştirel teorinin kabul edemeyeceği bir şeydir, zira özne “Burjuva felsefesinin” Ben’i gibi yalıtılmış bir nokta değildir, o şimdiki zamanda anlaşılır, öte yandan düşünen özne de öznenin ve nesnenin örtüştüğü ve mutlak bilginin oradan neşet ettiği bir yer/ortam değildir. “Bu sürecin akışı içinde hem bir bütün olarak toplumsal yapı, hem de genel olarak kuramcının topluma ilişkisi değişir, yani özne de düşüncenin rolü de değişir. Özne, kuram ve nesne ilişkisinin özünde değişmezliğinin kabulü, Kartezyen kavrayışı her türlü diyalektik mantıktan ayırır” (Horkheimer, 2023, 359). İdealizmin bu görünüşü kesinlikle ideolojidir ve çağdaş insanın sınırlı özgürlüğü ve özerkliği bu bağlam içinde sanki kusursuzmuş gibi gö-

rünür. Oysa salt “düşünme” içinde ya da başka bir eylemde ““Ben” kapalı bir toplumda kendinden emin olmaz” der Horkheimer, dahası özne ve nesne arasında bir “uçurum uzanır”, çünkü bu süreç yalnızca mantıksal değildir aynı zamanda tarihsel toplumsal bir süreçtir (Horkheimer, 2023, 358-359). Yine de şunu hatırla tutmak gerekir ki Horkheimer, büyük oranda muhtemelen düşüncelerindeki Kantçı etkiyle bireyliği, bütünleşmenin karşısında vazgeçilemeyecek bir değer olarak savunur (Jay, 1989, 75). Aşağıdaki ifadeler de Adorno tarafından *Negatif Diyalektik*’te dile getirilir ve özne konusundaki Horkheimer’la örtüşen tavrını açık ve net biçimde ortaya koyar:

Heretikler hariç, bütün Batı metafiziği bir gözetleme deliği metafiziği olmuştur. Kendisi de sınırlandırılmış bir uğraktan ibaret olan özneyi tanılatır, bunun karşılığında onu ebediyen kendi içine hapsolmaya mahkûm etmiştir. Özne hapsediği kalenin duvarlarındaki çatlaklardan İdea’nın ya da Varlığın yıldızının yükseleceği kapkaranlık gökyüzüne bakmaktadır. Evet, özneyi çevreleyen duvar, öznenin çağıracağı her şeyin üzerine öznel felsefenin beyhude yere mücadele ettiği şeyvarilik gölgesini düşürür. Varlık sözcüğünün deneyim namına yanında taşıdığı her şey ancak varolanlardan oluşan konfigürasyonlarla ifade edilebilir, varolana karşı alerjiyle değil. (Adorno, 2016, 135)

Eleştirel kuramın doğaya yönelik tavrı, modern düşüncenin onu ortadan kaldırmaya yönelik eylemlerine karşı katı biçimde eleştireldir. Eleştirel teorinin savunucuları, çağdaş düşüncenin, doğanın “yazgısal” unsurlarını -mesela doğanın kıtlığı, hesaplanamaz gücü yahut ani ölüm olasılığı- ortadan kaldırmaya dönük her çabasının, nihai olarak doğayı da ortadan kaldıracağını iddia ederler. Nitekim teknoloji ve sanayileşme, temel insani ihtiyaçları karşılamak için dışımızdaki doğayı dönüştürerek, bu güçlerin bir kısmıyla mücadele eder, böylece mesela kıtlık tehdidini önemli ölçüde ortadan kaldırır. Her ne kadar bu, gerçek özgürlük umudunu yeşertse de bunu, insan doğasını boyunduruk altına almak suretiyle yaptığı için diğer taraftan umudu akamete uğratar. Dolayısıyla Hegel’in özne (insan) ve nesne (doğa) diyalektiği ve onun Geist kavramı, özellikle faşizmin ortaya çıkışı, Stalinizm, Auschwitz ve Hiroşima gibi yirminci yüzyıldaki kimi olayların ışığında yeniden değerlendirilmelidir. Bu yeniden değerlendirme, insanın ve doğanın idealist diyalektiğinin daha “takım yıldızsal” bir diyalektik ilişkiler bağlamına işaret ediyor ki bu yöndeki teorik ivme Benjamin aracılığıyla Simmel’e uzanır. Adorno, özdeş olmayan nesnelere ve bireyleri özdeşleştirmeyi buyuran temel zihinsel problemin sonucu olarak ortaya çıkan baskıcı toplumsal yapıda insan-doğa ilişkisinin epistemolojik bir hataya dönüştüğünden söz eder (Schechter, 2010, 78-81).

Sonuç olarak bu bölümü Benhabib'in şu tespitiyle bitirelim: eleştirel teori, modern otoriter toplumsal yapıyı ve bu yapıda ortaya çıkma olasılığı bulunan özgürleştirici unsurları çözümlemeye çalışmaktadır. Böyle bir dönüşüm esnasında ortaya çıkabilecek gereksinimler ve çelişkiler yine eleştirel teorinin üzerinde düşündüğü alandır. Fakat soru şudur: Şayet eleştiri tarihin sürekliliğini reddediyorsa, o zaman öne sürdükleri ve hedefledikleri özgürleşmiş bir toplum görüşü, tarihsel seyrin sürekliliği içinde ortaya çıkacak olan çelişkilerin ve dolayısıyla çatışmaların ve gereksinimlerin sürecin kendisine içkin olduğu görüşü ile bağdaştırılamaz. Toplumsal rasyonalizasyonun bir yandan toplumsal yapıdaki her türlü çatışma eğilimini ve krizleri yok ettiği, kültürel rasyonalizasyonun oluşturduğu tek boyutluluğun da özerk kişilik yapısını yıktığı iddia edilirse, o zaman eleştirel kuram "geleceğe dönük dönüşümün ufkunda ilerleyemez fakat geçmiş umut ve hatırlamanın geriye dönük duruşuna geri çekilmelidir" (Benhabib, 2019, 98).

Aklın Dönüşümü: Aydınlanmanın Diyalektiği

Frankfurt Okulunun yaptığı tüm çalışmalarda ve Okulun tarihsel seyri içindeki bütün dönemeçlerinde akıl üzerine yaptığı vurgu, kuşkusuz en ayırt edici özelliğidir. Okulun, aklın araçsal formuna yönelik itirazlarından aşağıda söz edeceğiz, ancak baştan söylemek lazım ki ne Horkheimer ne Adorno ne de Marcuse, rasyonaliteyi kendine temel almayan ilerici bir toplumsal teorinin kurulacağına inanırlar. Jay'in belirttiği üzere, akıl, eleştirel teorinin kendisine temel aldığı "eleştirel yargı kurulu"dur. Bu nedenle Frankfurt Okulu modern toplumun "irrasyonelitesine, bütünüyle rasyonel bir alternatifin negatif olanaklılığı ile" karşı çıkar. Gerçeklik, bir yargı kurulu olan akıl tarafından hesaba çekilir ve fakat akıl tarihin dışında varolan bir ideal olarak görülmez (Jay, 1989, 95-99).

Horkheimer, Adorno ve Marcuse, bugünün toplumlarında insan ilişkilerinde tezahür eden doğallıktan uzaklaşmayı, homojenleşmeyi ve yalıtılmışlığı egemenlik altına alınmış bir toplumun göstergeleri olarak okur. Bu, ekonomik büyüme ve teknolojik gelişmenin sağlanması adına araçsal aklın geçerli kılındığı ve yönetsel uzmanların ayrıcalıklarını kollamak üzere örgütlenmiş bir toplumdur. Aynı zamanda büyüme ve ilerleme üreten süreçlerin siyasi eleştiriden azade kılındığı ve kendi içinde mutlak amaçlar haline getirildiği bir toplumsal pratik vakıa olarak karşımızda durmaktadır. Bu olumsuz bakış açısını temellendirmede Horkheimer ve Adorno, Max Weber'in "modern toplumların rasyonalizasyonu" ve "büyünün bozulması" tezlerinden yarar-

lanır ve Habermas'a göre onu son derece kötümser ve tek taraflı biçimde ele alırlar (Schecter, 2010, 78).

Özellikle okulun 1950-1960 yılları arasında toplumun içsel tarihi eğilimlerine ilişkin Marksçı bir kavramlaştırmadan ziyade Weberci bir kavramsallaştırmaya başvurduğu görülmektedir. Okulun Weberci etkilenimlerinin iki boyutu vardır. Bunlardan ilki hem Weber hem de Frankfurt Okulunun teknolojik rasyonelleşmeyi insan denetiminin ötesinde, toplumu şekillendiren soyut bir güç olarak görmüş olmalarıdır. Weber ile Okul arasındaki ikinci benzer nokta ise modern endüstriyel topluma ilişkin "kasvetli kötümserlikleridir." Weber için rasyonalizasyonun geri çevrilemez yayılımı, toplumun tam anlamıyla araçsal toplumsal ilişkiler tarafından belirlendiği/belirleneceği anlamına gelmektedir (Bottomore, 1989, 39). Diğer yandan Weber, sanayileşme sürecinde aklın, eleştiriden ayrılmak suretiyle ve geleneksel biçim yerine hayatta kalma mücadelesine uygun mekanik ve yağmacı tarzlara uyarlandığını iddia eder. Horkheimer'in düşüncesi, hayatta kalma mücadelesinin bunu sağlayacak unsurları kapsadığı -mesela kıtlığı giderme çabasını- ve fakat bunun toplumsal ve siyasal alandaki özgürlüğün sonsuza kadar ertelenmesi pahasına gerçekleştiği şeklindedir. Sonuç olarak bu, mekanik ve yağmacı özgürlükten politik özgürlüğe ve bireysel olarak kendi kendini aşmaya geçişin, her yerde mevcut olan ancak gerçekleştirilmesi imkânsız bir olasılık olarak bulunması anlamına gelir (Schecter, 2010, 90-91). Ancak burada belirtmek gerekir ki Benhabib'in de tespit ettiği gibi Weber'in Frankfurt Okulu düşünürleri üzerindeki etkisinin iki vechesi vardır, şöyle ki bir yandan rasyonelleşmenin kendini yok eden dinamikleri konusunda Weber ile ortak bir görüşü savunurken, Weber'in stoik bir içe çekilmeyi öneren bakış açısının hilafına "nesnel akıl"- ütopyacı akıl- dedikleri araçsal olamayan bir akli düşünmek konusunda ısrar ederler ve bu ikisini yan yana getirmeyi ve ilişkilendirmeyi denerler (Benhabib, 2005, 195-196). Böylece rasyonalizasyona karşı geliştirilecek devrimci bir muhalefetin imkânı düşüncesini, yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen korurlar. "Umudun olmadığı yerde" der Adorno, "iyi bir şey de olmaz." (Adorno, 2016, 251)

*Aydınlanma'nın Diyalektiği'*nde Adorno, Odyssea hakkındaki bölümde, tahakküm ve yüceltmenin yapısını Batı aklının kurduğunu iddia eder. Horkheimer ve Adorno Aydınlanmayı tikel bir tarihsel fenomen olarak değil tarihin diyalektiği olarak anlarlar. Batı düşüncesinin bütünüyle Aydınlanma felsefesinin mirasçısı olduğunu ve rasyonelleşmenin Batı aklının iç yapısının bir ifadesi olduğunu düşünmektedirler. Aydınlanmanın diyalektiği aklın se-

rençanıdır, bu nedenle onların eleştirileri “araçsal akıl” dedikleri aklın bu formuna yöneliktir. Araçsal akıl belirli bir tarihsel ve toplumsal dönemdeki insanlara ait akıl formu olarak değil, sanki insan türünün genel özelliği olarak görülür. Böylece rasyonelleşme söylemi bağlamsal düzeyden “global-antropolojik” bir düzleme taşınır. Toplumun araçsal rasyonelleşmesi bir bütün olarak Batılı aklın eleştirisine dönüşür (Benhabib, 2019, 89-90) ve neredeyse tüm insanlık tarihine uygulanabilecek, Platon ve Aristoteles’ten Descartes’a, Kant’a, Yeni Kantçılığa ve pozitivismeye kadar uzanan geniş bir alanda cari olan bir akıl olarak kabul edilir (Keskin, 2003, 38).

Adorno’ya göre akıl, bir özdeşlik mantığı ile, benzemeyenleri benzer kılar. Kitabın Horkheimer tarafından yazılan bölümündeki tez ise daha az iddialıdır. Horkheimer’a iddiası şudur: özerklikle bağdaşmayan Batı aklı değil, bu aklın, kendini koruma amacına hizmet ederken taşıdığı araçsal formudur. Horkheimer, bireyin kendini korumak ve akıl tarafından haklılaştırılmamış amaçlara ulaşmak için akli araçsallaştırmasını eleştirir, çünkü akıl bu haliyle “bencil amaçlarının hizmetine giren bir hesaplama aracı”na dönüşür. İki düşünür arasında ortaya çıkan bu fark, yani Adorno’nun akli bi-zatihi doğasında bir tahakküm aracı olarak gören yaklaşımıyla, Horkheimer tarafından dile getirilen, aklın sahip olduğu özgürlüğü mümkün kılan güçleri bugün kaybettiğini söyleyen düşünce arasındaki salınım, Benhabib’in çok iyi tespit ettiği üzere iki düşünür arasındaki görüş farklılığından ziyade, “Aydınlanmanın Diyalektiği” adı verilen projenin “aporetik” doğasından kaynaklanır (Benhabib, 2005, 214).

Akla yönelik eleştirilerinde Okul, Yunan düşüncesinin özellikle Sokrates öncesi dönemine uzanır, çünkü burada akıl hem Dionysosçu olanı hem de Apolloncu olanı harmanlar. Sokrates’le ortaya çıkan akıl anlayışında, akıl her şeye hakimdir, doğru, iyi ve güzel akla uygun olanla eşitlenirken irrasyonel olan, duygusal olan yok sayılır. Horkheimer ve Adorno Aydınlanmaya yönelik eleştirilerinde onu bütün bütün reddetmezler. Aydınlanma, bir yönüyle “ilerlemeci”dir, fakat diğer taraftan insanları küçültür ve üzerinde egemenlik kurulabilecek nesnelere indirger. Aydınlanmanın totaliter yapısı, onun doğayı ve insanı nesneleştiren tutumu ile insan ilişkilerinin doğası birbirinden devşirilir. Nihayetinde Aydınlanmada eleştirilen temel mesele, aklın her şeye egemen olması neticesinde pozitivismeye varmış olmasıdır (Soykan, 2003, 39-40).

Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmanın amacının “insanları korkudan arındırmak ve efendi konuma getirmek” olarak tebarüz ettiğini söyler.

Böylece “dünyanın büyüü bozulacak”, “söylenceler/mitler dağıtılacak” ve “kuruntular bilgi yoluyla yıkılacak”tı. Ancak Aydınlanmanın bu tasarısı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu başarısızlığın en önemli nedeni insanın anlama yetisi ile şeylerin doğası arasında kurduğu özdeşlik düşüncesidir. Bu “ataerkil” düşünme biçimi Bacon’un yaptığı gibi bilgiyi, çoktan “büyüü bozulmuş” doğayı egemenliği altına alması gereken bir güç olarak tanımlar. Bilginin bu tanımı, doğanın “köleleştirilmesi”nden ve “dünyanın efendilerine itaatten” başka bir şekilde nihayetlenemezdi. İnsanların doğanın bu yeni formuyla erişebilecekleri sonuç doğaya ve insanlara egemen olabilmek için doğayı kullanmaktan başka bir şey olamazdı. “Bilimin gerçek amacı ve görevi” “akla uygun, eğlendirici, saygıdeğer ya da etkili söylevler veya birtakım kolay anlaşılır uslamlamalar” değil, “icra etmek, çalışmak ve yaşamı daha donanımlı ve kolay hale getirecek önceden bilinmeyen ayrıntıları keşfetmektir.” Bundan böyle ne doğanın gizeminden söz edilebilir ne de gizemin açıklığa kavuşmasına duyulan arzudan (Horkheimer&Adorno, 2014, 19-21).

Aydınlanma, Horkheimer ve Adorno’ya göre temelde Platoncu ve Aristotelesçi düşüncede mündemiç güç unsurlarını teşhis etmişti, bu sayede maddeye bu gizil güçlerin yanılısımları olmadan hükmetmek mümkün olmuştu. Aydınlanmanın kendisine yönelik her eleştiriden başarı ile çıkmasının nedeni mitsel olanda kendine ait olanları teşhis edebilmesi, onlara nasıl mukabele edeceğini ve nasıl başa çıkacağını bilmesinden ileri gelir. Horkheimer ve Adorno’nun Aydınlanmaya yönelik en vurucu eleştirileri de zaten burada düğümlenir: Aydınlanma kendi karşıtına yani mitsel düşünceye dönüşmüştür. Dahası, söz konusu mitsel öğeler de uslamlamaya dönüşürler, böylece Aydınlanmayı suçlayacak bir şey de kalmaz ortada (Horkheimer&Adorno, 2014, 22-23).

Aydınlanmanın temel niteliği varlığı bir bütünlük ve birlik olarak tasavvur eden yaklaşımdır. Her varlık ve her olgu ancak bu sistemli birlik içinde anlam bulur. Frankfurt Okulu’nun sistematik mantığa yönelik eleştirileri varlığın birliği iddiası ile yakından ilişkilidir, çünkü mantık, böylece düzenli ve sistemli bütünlüğü anlamının imkânı olarak görülür. Formel mantık içinde tüm varolanlar soyutlanarak niceliklere indirgenir, her şey her şeyle “eşdeğerli” kılınır ve kıyaslanabilir hale getirilir. Böylece varlık sabitlenir, bir’e bağlanır, varolanları kavramlar altına toplarken ya da sınıflarken dışarda bıraktığımız nitelikleri yadsınır ya da en azından görmezden gelir. “Aydınlanma açısından” der Adorno ve Horkheimer, “sayılara, nihai olarak Bir’e bağlanmayan her şey yanılısamadır...Parmenides’ten Russell’a

kadar ortak parola birliktir. Tanrıların ve niteliklerin yok edilmesi konusunda ısrar edilir.” Bu nedenle Aydınlanma, doğaüstünü, ruhları ve Tanrıları doğadan korkan insanın yansıması olarak görür. Ancak Aydınlanmanın yadsıdığı bu mitik ögeler, onların iddiasına göre “onun kendi ürünüdür” (Horkheimer&Adorno, 2014, 23-25).

Horkheimer ve Adorno doğayla ilişkide insanın “özne” olarak tanımlanmasının, nihai anlamda bu ilişkinin karakteristik yapısının hükmetme/egemen olma üzerine kurulduğunun göstergesi olduğunu iddia ederler. Böylece çağdaş insan, doğaya hükmetme gücünü ve meşruiyetini elde eder, ancak bunun bedeli doğaya yabancılaşmakla ödenir. Doğayla insan arasındaki bu ilişki insanlar arası ilişkilere de sirayet eder. Bir diktatörün insanları ancak hükmederek tanımaya çalışması gibi insan da doğaya hükmederek, kontrol ederek, hesaplayarak tanımaya çalışır. Böylece nesnelere “kendileri için” var olmaksızın çıkararak “insan için var olmak” konumuna indirgenirler. Horkheimer ve Adorno’nun sıkı biçimde eleştirdiği özdeşlik meselesi, doğa-insan ilişkisini bu tarzda tahayyül etmenin imkânını sunar: Nesnenin özünün hep aynı biçimde ortaya çıktığını düşünmek, yani nesnenin kendine özdeşliği, söz konusu egemenlik ilişkisinin dayanak noktasını oluşturur. Doğanın birliği, ancak bu özdeşlik sayesinde olanaklı olabilir. Özdeşlik tasarımına nesnenin niteliklerinin çokluğu/zenginliği kurban verilir, böylece doğa “birlik” olarak tasarlanabilir, niteliksizleştirilir ve niceliğe indirgenerek hesaplanabilir bir duruma irca edilir. Aydınlanmanın asıl sorunu ve eleştiriye konu olan tarafı ise tüm sürecin en başından belli olmasındandır. Hesaplanabilir bir dünya tasarlayan Aydınlanma, matematiği de tüm bağlantılarından yalıtarak mutlaklaştırır ve matematikleştirilmiş dünyayı hakikatle özdeşleştirir. Bu, onun mitsel olandan kurtulma yöntemidir (Horkheimer&Adorno, 2014, 45).

Dünyanın bu tasarımının karşısında özne olarak insan da “her şeye kadir benlik” olarak salt soyut özdeşliğe ve sahip olmaya indirgenir. Dahası, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde Horkheimer ve Adorno’nun çok güzel ifade ettikleri gibi, “Anlamlandırılan özne ile anlamsız nesne ve rasyonel anlam ile onun rastlantısal taşıyıcısı arasındaki tek boyutlu ilişki, varolanlar arasındaki bağların çok katmanlılığını unutturur” (Horkheimer&Adorno, 2014, 26-28). Horkheimer ve Adorno’nun ilk günden itibaren Eleştirel teorinin temel özelliklerinden biri olan pozitif bir antropoloji betimlemeyi reddetmelerinin sebebi de muhtemelen budur, zira böyle bir proje insanın merkezde konumlandırılması gerektiğini kabul etmek; bunun sonucunda da doğal dünyayı ast konumunda ikincil bir konumda görmek olacaktır (Jay, 1989, 384).

Doğayı kültürden köklü biçimde ayıran düalist bir ontolojinin ortaya çıkışı, içsel doğayı bastıran özerk bir öznel ideal ve bir zamanlar tek olan bir aklın bilim, din, estetik, etik ve hukuk alanlarına ayrışması, modern rasyonelliğin Horkheimer, Adorno ve Marcuse tarafından en fazla eleştirilen ve açıkça reddedilen yönleridir. (Benhabib, 2019, 104)

Diğer yandan Aydınlanmanın rasyonelliği, yani varolanların mantıksal dizgeye tabi kılınması aklın dolaysızca verili olanın buyruğuna itaat etmesi anlamına gelir. Böylece varlık salt zaman ve mekân içinde dolaysızca algılanan bir şey olarak kavranır. Tüm toplumsal, tarihsel ve insani dolayımardan arındırılır. Matematiksel olarak ifadelendirilen varlık, salt “dolaysızlık” boyutunda tanımlanır. Bu durumda bilgi kendini fiili olanın yinelenmesine indirger ve düşünce bir totoloji halini alır.

Düşünmenin makineleri var olanları boyunduruk altına aldıkça, düşünme de daha kör bir biçimde var olanların yeniden üretimiyle yetinir. Böylece Aydınlanma yakasını kurtarmayı hiç bilemediği mitolojiye geri döner. ... Devasa bir analitik yargı olarak dünya, yani bilimin tüm düşlerinden geriye kalan tek düş, ilkbahar-sonbahar değişimini Persephone'nin kaçırılışına bağlayan kozmik mitosla aynı soydandır. (Horkheimer&Adorno, 2014, 47-48).

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin temel tezlerinden biri kuşkusuz, dünyayı anlayışımızdaki mitsel unsurları, rasyonel çözümleme yetimiz sayesinde sona erdirmek ve insana “erişkinliğini” sağlamaktır. Halbuki aydınlanmanın kendisi bizatihi yeni bir mite dönüşmüş ve kendi kendinin kurbanı olmuştur. Aydınlanmanın bizatihi mitolojinin ürünü olduğunu söyleyen Horkheimer ve Adorno, diğer yandan Aydınlanmanın attığı her adımla mitolojiye gömüldüğünü iddia ederler. “Aydınlanma mitsel olanı yıkmak için tüm malzemesini de yine mitolojiden alır” (Horkheimer&Adorno, 2014, 29). Aydınlanmanın hem doğaya hem de insana tahakküm olarak ortaya çıkan programı, Horkheimer ve Adorno'ya göre teolojik düşüncenin Tanrı'yı egemen varlık olarak tahayyül eden yaklaşımıyla ilişkilidir. Bu inancın bir gölgesi insan-insan ve insan-doğa ilişkileri üzerine düşer. Bunun nihai sonucu olarak insan, doğayı varlık hiyerarşisinde kendisinden daha aşağı ve “öteki” olarak görür ve böylece onun üzerinde egemenlik kurma hakkını ve meşruiyetini elde eder. Kanaatimizce bu haksız bir yargıdır. Aydınlanmanın doğayı tahakküm altına almasını özellikle tek Tanrılı dinlerin Tanrı anlayışına yüklemek isabetli bir yaklaşım değildir. Pek tabii dinler bir varlık hiyerarşisi kurar ve bunun en yüksek noktasında Tanrı'nın bulunduğunu da kabul ederler ve yine evet insanı hem kendinden hem tüm varlıktan sorumlu tutarlar.

Ama sorumluluğu egemenlik ile karıştırmak kanaatimizce doğru değildir. Sorumluluk özgürlükle ilişkilidir, insanı özgür olduğu için sorumludur da. Şayet Frankfurt Okulu Aydınlanma ile insan Tanrı'lık iddiasında bulunarak tüm varlığı tahakküm altına almaya çalıştığını söylemek istiyorsa bu daha doğru bir yorum olacaktır.

Aydınlanma ile mitos arasındaki ilişki birbirini mümkün kılan ve besleyen bir ilişki olarak tanımlanır. Aydınlanmanın en önemli ilkesi, her şeyin belli bir düzen ve birlik içinde yinelenildiğini söyleyen içkinlik ilkesidir ki bununla mitolojik olanla kendi arasında kesif ve uzlaşmaz bir ayırım olduğunu iddia eder. Adorno ve Horkheimer bunun tam da "mitosun ilkesi" olduğunu iddia ederler, çünkü bu ilke sayesinde her şey birbiriyle özdeş kılınırken, tüm farklılıklar ortadan kalkar: "Her şeyin her şeyle özdeş olmasının bedeli, hiçbir şeyin kendisiyle özdeş olmamasıyla ödenir." Aydınlanma böylece eski eşitsizliğin sonucu olan adaletsizliği evrensel dolayım aracılığıyla yani her türden varolanı her türden varolanla ilintilendirerek ebedileştirir. Niteliksel olan ölçülemediği için yadsınır. "İnsanlara benlikleri tümüyle özgün ve herkesinkinden farklı bir benlik olarak armağan edilir ki, herkesinkiyle aynı olması iyice sağlama alınabilsin." Ama insanın özgün Ben'liği pek tabii bütün bütün yok edilemez. Bu da aydınlanmanın totaliter karakterini ortaya çıkarır, aydınlanma bu özgün benlikleri yok etmek için her daim cebre yakın durur. Kontrol altındaki toplumsal bir aradalık tüm bireylerin yadsınması üzerinden gerçekleştirilir ve bireysellik saf dışı edilir. Doğanın zararlarından beri kalmaya ilişkin her girişim nihai olarak doğanın tahakküm altına alınmasıyla sonuçlanır, üstelik döngü sürer ve insan daha fazla onun hükmü altına girer. Aydınlanmanın aracı olan soyutlama nesnelere, kavramını yeryüzünden sildiği yazgı olarak davranır, onları tasfiye eder (Horkheimer&Adorno, 2014, 30-32).

Aydınlanma sayesinde özgürleştirilen insanlar sonunda, doğadaki her şeyi yinelenebilir kılan soyutlamanın ve bu soyutlamanın hazırladığı endüstrinin düzleştirip eşitleyen egemenliği altında, Hegel'in Aydınlanmanın bir sonucu olarak nitelendirdiği "düzenli birlikler" haline gelirler. Soyutlamanın önkoşulunun, yani özne ile nesne arasındaki mesafenin temelinde, efendinin hükmedilenler aracılığıyla kazandığı şeylerle arada yatan mesafe vardır...Gidimli mantığın geliştirdiği haliyle düşüncelerin genel geçerliği ya da başka bir deyişle kavramlar alemindeki egemenlik, gerçeklikteki egemenlik temeli üzerinde yükselir. (Horkheimer&Adorno, 2014, 30-32).

Dünyayı/nesnelere temsilen kullanılan kavramlar -mesela Platon ve Aristoteles'in kavramları- genel geçerlik iddiaları sayesinde, belirli bir döne-

min toplumsal ilişkilerini temsil etmek yerine hakikat düzlemine taşınırlar. Buna karşılık Horkheimer ve Adorno'ya göre tüm mantıksal düzen yani kavramlar, bunların bağlılıkları, bağlantıları ve birliği sosyal gerçeklikte tekabül ettiği koşullardan devşirilir. Düşüncenin bu toplumsal karakteri, düşünürler tarafından egemenliğin ve tahakkümün belgesi olarak okunur. Aslında burada bir döngü bulunmaktadır: Egemenlik toplumsal yapıyı ve düzeni kuvvetlendirir, çünkü egemenliğin toplumsal gelişimiyle ortaya çıkan iş bölümü, tahakküm altına alınan bütünü kendi varlığını korumasını sağlar sağlama-sına lakin bu süreç aynı zamanda bütünü koruması için bireyin çıkarlarını da korumayı gerektirir ve "Egemenlik bireyin karşısına genel geçer olarak, başka bir deyişle gerçeklikteki akıl olarak çıkar." Böylece bütün yinelenir. Bireylerin bu döngüden bir çıkış yolları olmadığı gibi, bütünü rasyonelliği de katmerlenir (Horkheimer&Adorno, 2014, 41-42). "Tahakküm ne kadar etkili, planlı, bilimsel ve gerekli olursa, o kadar genel, gayrişahsi ve anonim görünür" Bu bütünleştirici/totalleştirici bir anonimlik, bu yolla tahakkümün görülmesi engellenir. Tahakküm "ne kadar gerekli olursa tahakküm olarak kavranması da o denli zorlaşır" (Benhabib, 2019, 89).

Kavram, Batı kültüründe büyü sembolünün yerini alır ve varlığın önermelere sığdırılmayacak olan çok katmanlılığını, anlam kuran özne ve anlamsız nesne dikotomisine kurban eder. Dünyanın büyüünün bozulması pre-moderniteden moderniteye geçişin bir sonucu değildir, sembolden kavrama geçiş bizatihi büyüünün bozulmasıdır. Akıl soyutlamak suretiyle kavramları kurar ve adlandırmalar yapar. Varlığı ancak özdeşliğe indirgeyerek, kavramlar altında "istifleyerek" yakalayan Batı akıllı, ötekinin ötekiliğini de bu sürecin doğal sonucu olarak tasfiye eder (Benhabib, 2005, 219-220).

Horkheimer ve Adorno'ya göre aydınlanma totaliterdir, bu, onun sistemsel yapısından kaynaklanır (Horkheimer&Adorno, 2014, 45). Totaliteryanizm, Aydınlanma düşüncesinin kendisinde taşıdığı dinamiğin doğal sonucu olarak ortaya çıkar. Özdeşlik düşüncesinin her şeyi her şeyle eşitleyen yaklaşımı, totaliteryanizmin modern toplumlardaki baskı altına alıcı egemenlik anlayışı olarak tezahür eder. Aydınlanma düşüncesinin merkezi teması olan özne ile nesne arasındaki kapatılamaz mesafenin bir benzeri yönetilenler ile yönetenlerin görelî statülerindeki benzemezlikte bulunmaktadır. Dünyanın nesnelleştirilmesi, nihayetinde insanın da nesnelleştirilmesi ve insan ilişkilerinin bu minval üzere dönüştürülmesi sonucunu doğurur (Jay, 1989, 378). Ben ile kültür arasındaki antagonizma, Ben'in doğayla özdeşleştirdiği "öteki"ne yönelik korkusu ancak "öteki" üzerinde egemenlik kurmakla alt edilir.

Ama “Ben” aynı zamanda doğanın bir parçası olarak kendine de “öteki”-dir, böylece yalnızca doğa, diğer insanlar tahakküm altına alınmakla kalmaz aynı zamanda insanın kendisi de bu tahakküm ilişkisinin altına girer. İnsanlık, ötekine yönelik korkusunun bedelini ancak onu içselleştirerek öder (Benhabib, 2005, 215-216).

Odysseus, Sirenlerin şarkısından onların işkence edici çekiciliğine kendini gönüllü teslim ederek kurtulur. İnsanlar, tekrarlanan kurban etme eyleminde doğanın karanlık güçleriyle özdeşleşir, böylece insanlığı kendi içindeki doğadan temizler. Ancak Batı aklının kökeni olan Odysseus’un zekâsı, insanlığın ötekine duyduğu orijinal korkusunu yenemez. ...Batı aklı, ötekiliği ona benzeyerek alt eden mimetik eylemden doğar, ölüm teknolojisiyle ötekiliği yok edebilen izdüşüm eylemiyle zirveye ulaşır. (Benhabib, 2005, 215-216)

Aydınlanmanın hedefi insanı vesayetten kurtarmak olarak belirse de salt bir kendini koruma aracı olarak tasarlanan akıl bunu başaramaz. Doğa üzerindeki tahakküm, düşünen özneye döner, onu da tahakküm altına alır. Kültürel rasyonalizasyon hem bağdaşmaz hem de antagonisttir. Çözümle ulaştırılamaz. Aralarındaki antagonizma kültür diyalektiği ve kişilik diyalektiği olarak belirir ki nihai sonucu aklın kendini yok edişi ve özerk kişiliğin kayboluşudur (Benhabib, 2005, 215). “Her şeyin ölçütü insandır” anlayışı, kendi içinde insan doğanın efendisidir anlayışını da taşımak durumundadır. İnsanın doğa karşısında ondan tümüyle ayrı bir varoluşa sahip olabileceğinin bu denli aşırı vurgulanmış oluşu, gün gelip de doğanın payına düşen kaderi insan da paylaşmaya başladığında, paradoksal bir biçimde, insanın boyunduruk altına alınmasına neden olur ve olmuştur (Jay, 1989, 384).

Adorno’nun Aydınlanma’nın Diyalektiği’nde yaptığı Odysseus analizi, insan türünün doğadan kaynaklanan kılığın ve doğanın belirsiz ve kontrol edilemeyen “keyfiliğinin” karşısında duyulan korkunun hiçbir zaman terkedilemediğini vurgular. Horkheimer ve Adorno’ya göre insanla doğayı uzlaştıracak olan şey doğanın taklididir. Özgürlüğün ve meşruiyetin anahtarı aklın araçsal formuna dayanan bir ilişki olmayıp, her bireyin doğayla benzersiz taklit ilişkisine dayanan uzlaşmadır. En azından teorik olarak mimesiste her insan, içindeki doğaya boyun eğdirmeden, doğaya bağımlılığını kendi yöntemiyle aşma şansına sahiptir. Buna göre özgürlük kazanılmış bir hak ya da bir ayrıcalık değildir, araçsal olmayan aklın aracılığı ile aynı anda hem kolektif hem de bireysel boyutlara saygı duyan, insanlık ile doğa arasındaki rasyonel aracılığın sonucudur (Schechter, 2010, 95).

Kurumsallaşmış araçsal rasyonalite ise tam tersine homojenleştirirken yalıtır; mekanik ve yağmacı özgürlüğü aşma yönündeki hukuki-politik vaadi yerine getirmeden hukukileştirir. Böylece, çoğu insan tarafından kendiliğinden demokratik fikir birliğine benzeyen şekillerde kabul edilen, standartlaştırılmış düşüncenin aşırılığını ve yaygın sosyal kontrolü üretir. Yirminci yüzyılda bu önce trajedi, sonra komedi olarak ortaya çıkıyor: Faşizmin ırkçı otoriter militarizmini, kültürel malların endüstriyel üretiminde örtük olarak var olan iyi huylu otoriterlik izliyor; bu, Horkheimer ve Adorno'nun "kültür endüstrisi" olarak adlandırdığı şeydir. (Schechter, 2010, 95)

Sonuç olarak Aydınlanma akli, her şeyi kuşatan iktisat aygıtının yardımcısına dönüşmüştür, dahası akıl bu amaç doğrultusunda diğer tüm araçları da üretme görevi üstlenmiş genel geçer bir araç görevi görür. "Akıl amaçların katıksız organı olmaya yönelik o eski hırsı sonunda hedefine ulaşmıştır." Mantık yasalarının dışlayıcılığı, insanın öz-varlığını korumaya yönelik tavrından neşet eder. Öz-varlığı koruma ilkesi insana durmadan hayatta kalmak ile yok olmak arasında bir seçim yapmaya zorlar, tıpkı birbiriyle çelişen iki önermeden birinin zorunlu olarak yanlış olduğunu söyleyen ilke gibi (Horkheimer&Adorno, 2014, 52).

Eleştirel toplum teorisinin aporetik yapısı Adorno ve Horkheimer tarafından da kabul edilir ve sorun tam da bu noktada ortaya çıkar: Aydınlanma ve kültürel rasyonalizasyonu mümkün kılan özdeşlik mantığı ise, o zaman aynı aklın araçlarıyla yürütülen Aydınlanmanın Diyalektiği teorisi mahkûm ettiği tahakkümü kendi yapısını sürdürür: "Aydınlanma eleştirisi, aydınlanmayı lanetleyen suçun aynısıyla lanetlenir." Aydınlanmanın özdeşlik mantığı üzerine kurulu, tahakküm kurucu, bütünleştirici, her şeyi her şeyle özdeşleştiren bu yapısından kurtulmanın yolu, o halde özdeş olmayanın, bastırılmış olanın, bütünü içinde kaybolan tikelin var olma hakkının teslim edilmesi ile mümkün olabilir. Yahudi geleneğinde Tanrı'nın adlandırılmaması ancak çağrıştırılması misali, aklın bu araçsal formunun, ütopyacı bir ilkeyle aşılması olanaklı olabilir. Bu ütopyacı ilke adlandırılmama da insanların hafızasında çağrıştırılabilir. (Benhabib, 2005, 220-221)

Özdeşlik ve bütünlük eleştirisi

Frankfurt Okulu üyeleri arasında ontolojiye ve özdeşlik teorisine en tutarlı eleştirileri yönelten ve bunlara en şiddetli biçimde karşı çıkan, kuşkusuz Adorno'dur (Jay, 1989, 109). "Varolan olmadan varlık diye bir şey olmaz" der Adorno. Varlık kavramı da dahil bütün kavramlar kendileriyle özdeş olmayan bir "şeyin" /nesnenin soyutlanmış halidir, ancak bu soyutlukta onun şey-

liği/nesneliği düşünce eylemiyle bertaraf edilemez: “Formel mantık bir-şey olmadan düşünülemez” (Adorno, 2016, 131). Kavramın nesnesine yönelik bu vurgu aynı zamanda onun nominalizme mesafeli duruşunun göstergesi olduğu gibi özne-nesne ilişkisinin Batı düşüncesinde aldığı biçime dair de bir eleştiridir. Horkheimer aklın özerkliğini yitirerek doğa ve insan üzerinde kurulan/kurulacak tahakkümün bir aracına indirgenmesini, Aydınlanmanın kavramlara ilişkin nominalist tavrıyla ilişkilendirir. Buna göre kavramlar birkaç örnekte bulunan birtakım ortak özelliklerin özetine indirgenir. O zaman kavramın işlevi, benzerlikleri adlandırmak olarak belirir ki bu haliyle kavram, nitelikleri birbirinden ayırt edemez. Hâlbuki varlığın zenginliği niteliklerin çeşitliliğinde saklıdır. Aydınlanma’nın kavramları “olguların teknik özeti” sayan görüşü varlığı tep tipleştirdiği gibi bunu aşan her görüşü de “hurafe” sayar. Böylece bizatihi düşünme “sınai bir sürece indirgenmiştir, zira çok kesin bir programa tabidir, üretimin bir parçasıdır” (Horkheimer, 1998, 68).

Kavram, Adorno’ya göre yalnızca diyalektik mantığın uğraklarından biridir, onu mutlaklaştırmak Adorno’nun -Frankfurt Okulu’nun- kabul edemeyeceği bir şeydir, çünkü “kavram daima kavramsal olmayan unsur araftan dolayım lanmıştır, bu unsur kavramın içinde hep bulunur.” Kavrama ilişkin, kavramsal olmayan unsurun farkına varmak aslında kavramın içerdiği düşünülen özdeşlik niteliğini de “çözer”. Böylece “Bir anlam birliği olarak kavramın kendinde-varlık görüntüsünden sıyrılarak, kavramın kendi anlamı üzerinde düşünmesi yönünde ilerlenir” (Adorno, 2016, 23). Adorno, bir yandan nesneye işaret eder, diğer yandan her tanımın mahiyeti gereği kavramsal olmayan unsurları taşımak zorunda oluşuna gönderme yapar. Burada mantıkta “tanımın” mahiyetini hatırlamalıyız: Aristoteles’e göre tanım, bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür. Tanım yapılırken nesne aynı cinsten olan şeylerle bir araya getirilir farklı olduğu şeylerden de ayrılır. Tanım, öyleyse “efradını cami, ağyarını mâni olmalıdır”. Buna göre her tanım 1) bir şey’in tanımıdır, 2) doğası gereği her tanım bir sınırlamadır (Emiroğlu, 2020, 80-88). Dolayısıyla kavram nesnel bir içeriğe sahip olmasına karşılık nesneye sıkı biçimde özdeş değildir. “Bir kategoriye dahil edilen her bir nesnenin o kategorinin tanımında içerilmeyen tanımları, özdeşleştirici yargının özdeşsizlik uğraklarını açık eder” (Adorno, 2016,144). Nihayetinde şeylerin ortak birtakım özelliklerini bir araya getirmek suretiyle yapılan tanım eşzamanlı olarak aynı nesnenin “ağyar” sayılan birtakım özelliklerini de dışarda bırakmıştır. İşte Adorno ve de Horkheimer’in özdeşlik meselesine saldırıları bu noktadan gelir, çünkü her tanım nihayetinde nesneye ait birtakım özellikleri de dışarda

bırakıyorsa nesneyle özdeş değildir. “Geleneksel felsefe” der Adorno, “benzer olmayanı kendisiyle benzer hale getirerek kavrayabileceğini vehmeder ama aslında kavradığı şey kendisidir. Geleneksel felsefeden farklı bir felsefenin esas fikri, benzer olanın farkına, onu kendine benzemeyen olarak belirlemek suretiyle varmaktır.” (Adorno, 2016, 144) Böylece özdeşlik mantığının, varlığı düzleştiren ve zenginliğini ıskalayan yaklaşımına karşı çıkan Adorno ve Horkheimer arasındaki farklar ne olursa olsun, “özdeşlik dışı bir mantık arayışı her ikisinde de ortaktır.” (Benhabib, 2019, 91)

Aşağıdaki son derece vurucu alıntı ise *Negatif Diyalektik*’ten,

Kavramlar, kapsadığı şeyin geçirdiği değişimlere karşılık daima düzen sağlayan bir değişmezliği imlerler. Kavramların gerçekliğin devinimini yadsayan bu yaklaşımları yüzünden yanlıştır. Halbuki “Şu fani hayat dışında bir köken yoktur. (Adorno, 2016, 148-149)

Adorno, özdeşsiz tekilerden söz eder. Kavramlar nesnelere genel biçimde kategorize ederler, ancak hiçbir biçimde nesneyle özdeş değildirler. Kavram “tikel olan ve bununla birlikte, doğrudan adlandırılmayacak olan şeyi yarıda keser ve onun yerine özdeşliği koyar”. Ancak özdeşsizlik deneyimi nesneyi mutlak öteki halinde konumlamaz. Bir şeyi bilmek onu kendi tekilliği içinde bilmektir ki kavramlar bize bunu asla veremezler. Öyleyse düşününsel çaba ile epistemik yönelimimizin nesne odaklı tavrı arasında sürekli bir açıklık olduğunu görmek ve buna karşı uyanık olmak gerekir (O’connor, 2022, 107).

Frankfurt Okulu’nun toplumsal analizde kullandığı ve sıkı biçimde eleştirdiği temel kavramlarından biri, kuşkusuz bütünlük kavramıdır. Şimdiye kadar yazılanlardan buna yönelik eleştiriler az çok açığa çıktı. Adorno, toplumu anlamak için onu birbirinden kopuk ve ilişkisiz bir olgular toplamı olarak değil, anlamlı ve bağlantılı bir bütünlük olarak analiz etmemiz gerektiğini düşünür. Buna göre toplum bir bütünlük olarak hareket eder ve sadece toplumsal tüm olay, olgu ve fenomenleri onun bir “uğrağı” olarak okuduğumuzda doğru biçimde anlama şansına sahip olabiliriz. Bu bütünlük, kendimizi ve bize ait imkânları da nasıl anlayacağımızı belirler. Fakat tüm inançlarımızın ve kararlarımızın toplumsal yapılar/normlar tarafından belirlendiği bir yaşam “sakatlanmış bir yaşamdır”. Adorno için toplumun söz konusu bütüncül ve bütünselleştirici karakteri ne kaçınılmazdır ne de arzulanır bir şeydir (O’connor, 2022, 47-49).

O’connor’un belirttiği üzere Adorno’ya göre toplumun bütüncül yapısına ilişkin düşüncelerinin üç ayağı vardır: 1- Olgular toplumsal bütünsellik

içinde “dolayınmlanır”. Bunun anlamı şudur hiçbir olay, olgu ya da fenomen toplumsal süreçlerden ayrı, tek başına münferid bir şey gibi açıklanamaz. 2- Toplum yaşamı bütünüyle belirli merkezi inançlar tarafından belirlenir. Buna göre toplumdaki her bireyin kendine özgü görünen tüm davranışları aslında bunların arkasındaki inançlar tarafından belirlenir. 3- Toplum zorlayıcı bir bütünlük ya da sistemdir. Yani toplum tek tek bireylerin bir toplamı değildir, çünkü onları kendi daha derin çıkarlarını takipten ziyade toplumu idame ettirecek yaşam biçimlerine zorlar (O’connor, 2013, 49). Bütün bunların özdeşlik düşüncesi ile yakından ilişkili olduğunu iddia eden Adorno’ya göre bir bütünlük olan sistem, kendi parçalarına özdeşlik dayatır ve “bireyleri kendisinin uğraklarına dönüştürür” (O’connor, 2022, 58).

Bu bölümü Horkheimer’in *Hakikat Sorunu Üzerine* adlı makalesinde meseleye ilişkin açıklaması ile bitirelim. Böylece Okulun anlama yetisi, kavramların varlığı ve özdeşlik meselesine ilişkin görüşlerini daha açık-seçik biçimde görmemiz mümkün olacaktır:

Kavramların belirlenmişliği ve düzeni olmadan, anlama yetisi olmadan, düşünce olmaz, diyalektik düşünce de olmaz. Ama anlama yetisi, koruyucu ve verili bilgiyi yaygınlaştırıcı, saptayıcı, sınıflandırıcı, çıkarımda bulunucu işlevini ya da sonuçlarını, hakikatin varoluşu ve devamı olarak mutlaklaştırdığında, metafizik bir hal alır. Bilginin değiştirilmesi, ortadan kaldırılması, yeniden yapılandırılması, gerçeklikle değişen ilişkisi, tarihle iç içe oluşundan kaynaklanan işlev değişikliği, anlama yetisini konu edinen geleneksel mantığın ele aldığı düşünsel süreçlerin dışında kalır. Tek başına ele alındığında, sarsılmaz, ebedi bağımsız sonuçları olan, koparılmış bir düşünceye ilişkin yanlış kavrama götürür. (Horkheimer, 2023a. 204)

Öznel ve nesnel akıl

Horkheimer öznel aklın soyutlama yapan akıl olduğunu söyler: sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelleme yeteneği. Bu akıl aslında baştan belirlenmiş amaçlara varmak için kullanılan araçların yeterli olup olmaması ile ilgilidir. Amaçların akla uygunluğu sorular arasında yer almaz. Öznel akıl amaçlarla ilgili soru sormaz yahut sorduğunda da bu özenin ya da öznenin dahil olduğu topluluğun varlığının korunmasına ne derece hizmet ettiklerini düşünmek şeklinde gerçekleşir. Öznenin veya topluluğun kendi varlığını koruması temelinde çıkarlarının korunmasına yönelik bu akıl, bir amacın herhangi bir öznel kazançtan ya da çıkardan bağımsız olarak, bizatihi kendisinin taşıdığını “sezdiğimiz” erdemlerle akla uygun olabileceğini söyleyen nesnel akılla çatışır. Üstelik en yakın faydacı değerlerin ötesine geçerek, kendini

toplumsal düzenin bütünüyle ilgili amaçlara adadığında bile bu böyledir (Horkheimer, 1998, 56).

Horkheimer'a göre akı yalnızca öznenin zihinsel bir faaliyeti olarak gören yaklaşımın, yani öznel aklın aksine, nesnel dünyayı da akıllı bir bütünlük olarak tasarlayan ve bu bütünün içinde öznel aklın yerini de teslim eden bir görüş olanaklıdır. Böylece hem doğada hem de insani ve toplumsal ilişkilerde ve kurumlarda cari olan nesnel akıl, insanı ve onun ilişkilerini, doğayı da içine alan bir sistem ve hiyerarşi olarak tasarlar. Bu durumda bir insanın hayatının akla uygunluğunu belirleyen şey bu bütünlük içinde tuttuğu yerdir. Tüm davranışlarımızın akla uygunluğunun ölçüsü insan ve onun bireysel amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısıdır. Öznel akı dışarda bırakmayan nesnel akıl, onu evrensel rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görür. Nesnel aklın odaklandığı araçlar değil amaçlardır ve bunlar da tüm varlıkta cari olduğu tasavvur edilen nesnel akıldan çıkarılmalıdır. Platon ve Aristoteles'in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler nesnel akıl teorisi üzerine kurulur ve bu düşünce geleneğinin başlıca amacı "akla uygun" olanın nesnel yapısını, insanın kendini koruma güdüsü de dahil olmak üzere onun varoluşuyla uzlaştırmaktır. "Nesnel akıl kuramının odak noktası" der Horkheimer, "bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır: sözcğelimi en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler" (Horkheimer, 1998, 56).

Nesnel akıl "iyi yaşam"ın ne olduğunu söyleyen akıldır, dahası "iyi"-nin ve "iyi yaşam" kavramının kendisinden neşet ettiği akıl yine nesnel akıldır. Öznel akıl ise araçsaldır, yalnızca öz korunumumuzu gerçekleştirmek ve birtakım hedeflerimize, çıkarlarımıza en uygun şekilde ve en kısa yoldan nasıl erişebileceğimizin hesabını yapar (Keskin, 2003, 41). Frankfurt Okulu, nesnel aklın (*Vernunft*), tüm olup bitene rağmen yine geçerliliğini koruyacağına ilişkin derin bir inanç duyar. Nitekim savaş yıllarında olup biten onca olumsuz olaya rağmen umutlarını korumaları, aklın bu formunun yeniden galebe çalacağına ilişkin inançları sayesinde mümkün olmuştur. Sözü edilen bu akıl insan ile doğayı birbirinden koparan çelişkide, onların aralarında yer almak suretiyle çelişkinin giderilmesini sağlar ve bir uzlaşmayı mümkün kılar. Mutlak özdeşlik kuramlarına hiçbir biçimde yakın durmuyor olmalarına rağmen Horkheimer ve arkadaşları ""nesnel aklın", bugünkü araçsallaştırılmış "öznel aklın" tek yanlı çizgisinden türeyen düşünme geleneklerine karşı bir panzehir olarak taşımakta olduğu önemi hiçbir zaman gözden kaçırmışlardır" (Jay, 1989, 375).

Öznel akıl ile nesnel akıl arasında, yani aklın gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olarak düşünülmesi ile aklın yalnızca öznenin zihninin bir yetisi olduğunu söyleyen bu iki yaklaşım temelde birbirinden farklıdır. İkinci durumda varlığın akla uygun olarak düzenlenmesi insanın kendisine verilen ve insanı her şeyin efendisi yapan bir yaklaşımdır. Halbuki varlığa ilişkin birinci tasavvur -nesnel akıl- doğayı ve pek tabii diğer insanları öznenin güdümünden ve tahakkümünden beri tutan, insanı da bütünüün parçası olarak varlıkla akraba kılan bir yaklaşımı dile getirmektedir. Öznel akıl, nihayetinde, Horkheimer'in dediği gibi "olasılıkları hesaplama ve böylece belli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği"dir (Horkheimer, 1998, 56).

Öznel akıl bir eylemi değil de bir nesneye ya da bir düşünceye yöneldiğinde de nesnenin ya da kavramın kendisini değil sadece, belli amaçlar ile bağlantısını dikkate alır. Bunun anlamı nesnenin ya da kavramın bir amacı gerçekleştirmek için nasıl bir işlev göreceğinin araştırılmasıdır. Kendi başına akla uygun bir amacın varlığını düşünmediği gibi akıl açısından bir amacın diğerine üstünlüğü de söz konusu edilmez. Amaçlar arasındaki bir karşılaştırma birini diğerinden üstte görme de ancak ikisinin de daha yüksek bir amaca hizmet etmeleri, yani araç olmaları bağlamında düşünülür (Horkheimer, 1998, 57).

Öznel akıl her şeye ayak uydurur. Geleneksel insançı değerlerin hem savunucuları hem de karşıtları tarafından kullanılabilir...sömürü ve gericiliğe de bir ideoloji kazandırabilir, ilerleme ve devrime de. (Horkheimer, 1998, 70)

Bu iki akıl formu arasındaki ilişki başından itibaren bir karşıtlık ilişkisi olarak görülmemiş, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bir kapsama ilişkisi biçiminde tezahür etmiştir. Tarihsel olarak, aklın öznel ve nesnel formu birlikte var olmuştur ve öznel aklın tahakkümü uzun bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Bakıldığında aklın öznel formunu düşünmek son derece doğal görünüyor, nihayetinde akıl daima özneyle ve onun düşünme yetisiyle ilintili bir şey yani öznel bir yeti, sonra mitsel olanı eleştiren ve onun sahte nesnellliğini rafa kaldıran da yine bu akıldır. Ne ki bu akıl formu, mitolojiyi ürettiği öznel nesnellik yüzünden eleştirirken kendisi de yeterli olduğunu kabul ettiği bir takım kavramları kullanır ve aynı şekilde kendisine özgü bir nesnellik geliştirir. Horkheimer aklın bugünkü bunalımının temelinde bu nesnellüğün hiçbir biçimde kavranamaz oluşunu ya da bir sanrı olarak reddedilişini görür. Böylece bütün rasyonel kavramlar içerikleri boşalan birer kabuğa dönüşürler: "Akıl öznelleşirken, biçimselleşmektedir de" (Horkheimer, 1998, 57-58).

Öznel akıl, herhangi bir amacın değerli olup olmadığını değerlendiremez. Benimsediğimiz ve adanacağımız ülkülerimiz, eylem ve inançlarımıza

ilişkin ölçütler ve ahlaki seçimlerimizin ve eylemlerimizin gerekçeleri, bütün önemli kararlarımız akıl dışı eğilimler, mizaç gibi unsurlara bağlı hale gelir. Bunun sonucu olarak ahlaki, estetik ve pratik değerler belirsizleşir, bir Şeyin iyi, doğru ya da güzel oluşundan söz etmek anlamsız hale gelir (Horkheimer, 1998, 58).

[...] onun (akıl) insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında bir yargıda bulunma görevine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır. Akıl, bu görevini, dünyamızı fiilen teslim almışa benzeyen çatışan çıkarlara devretmiştir. (Horkheimer, 1998, 59)

Nesnel akıl, Horkheimer tarafından gerçekliğin bizatihi kendisinde bulunan ve bizi pratik ve teorik olarak birtakım eylemlere yönelten bir yapı olarak tanımlanır. Diğer yandan nesnel akıl, diyalektik bir düşünme çabasına ve bu türden bir yapının insanın özėü bir özellik olarak bulunuşuna da işaret eder. Yani bir yandan nesneye diğer yandan özneye aittir. Bazı durumlar vardır, öznenin çıkarlarından bağımsız olarak, bizatihi kendi nitelikleri nedeniyle özneyi belli davranışları yapmaya çağırırlar, mesela boğulmak üzere olan bir çocuk ya da bir hayvan, aç kalmış bir insan topluluğu. Muhtemel ki Horkheimer'in saydığı bu örnekler ve daha niceleri yalnızca muhatap olan insanın çıkarlarına uygun düşmemekle kalmayıp aynı zamanda onun çıkarlarına mugayirdir de ama yine de bunların doğru olduğunu düşünür, ahlaki iyi olduğuna karar verir ve eylemde bulunuruz. Bu, aklın nesnel formunun, Horkheimer tarafından, onaylanması yanında olumlanması da işaret eder (Horkheimer, 1998, 61).

Nesnel akla dayalı felsefi sistemler töz metafiziği yaparlar. Bu öğretilerde her Şeyi kapsayan ve temelde yatan bir varlık yapısının mevcudiyetinden söz edilirken, aynı zamanda bu varlık yapısının insana zaten bir hedef biçtiği iddia edilir. Öznel aklın, bilgimizin temelini düzensiz bir veriler karmaşasına indirgeyen ve bilimsel çalışmaları sadece bu verilerin karmaşasının giderilmesi, düzenlenmesi, sınıflandırılması ya da hesaplanması olarak tanımlayan epistemolojik yaklaşımı, bu düşünce sistemleri tarafından kabul edilemez bulunur. İlmin esası bunlar değildir, bunlar sadece ikincil meselelerdir. Nesnel akıl diğer yandan dinin yerine yöntemsel felsefi düşünceyi geçirmeye çalışır ve nesnel doğru kavramına bağlı olduğu için de din konusunda olumlu ya da olumsuz bir taraf tutmak zorundadır. Diğer yandan mitolojiye karşı da öznel akıldan daha ciddi bir mücadele verir (Horkheimer, 1998, 61).

Őeyleřme, başlangıçta örgütlenmiş toplumun ilk kuruluşuna ve aletlerin ilk kullanılmasına kadar götürülebilecek bir süreçtir. Ama insan faaliyetinin bütün ürünlerinin metaya dönüşmesi ancak sanayi toplumunun doğuşuyla

gerçekleşmiştir. Eskiden nesnel aklın otoriter dinin ya da metafiziğin yerine getirdiği işlevleri anonim ekonomik aygıt devralmıştır. (Horkheimer, 1998, 82)

Gerek Adorno'nun ve gerekse Horkheimer'ın akla yönelik eleştirilerinde ilk hedefleri pozitivizm ve pragmatizmdir. Pozitivizm aklın özerkliğini yok ederek, onu bir araç haline getirmiştir. Öznel aklın, bir yandan pozitivizm tarafından nesnel içerikle bağlantısı koparılırken öte yandan pragmatizm tarafından araçsal veçhesi öne çıkarılır, böylece kendi dışında oluşturulmuş ve belirlenmiş meselelere teslim olur ve akıl, tamamıyla toplumsal ve tarihsel olarak verili olana boyun eğer. Aklın araçsal değeri, egemen güçlerin doğa ve insan üzerinde kurduğu hakimiyette oynadığı rol ile ölçülür (Horkheimer, 1998, 68). Aşağıdaki uzun alıntı *Akıl Tutulması* adlı eserden. Horkheimer meseleyi son derece veziz bir biçimde anlatıyor:

Büyük düşünsel ve felsefi kavramlar henüz canlıyken, insanların alçakgönüllü davranmasının ve kardeşçe sevgiyi, adaleti ve insanlık değerlerini yüceltmelerinin nedeni bu ilkelere uygun davranışların gerçekçi, aykırı olanlarınsa tehlikeli görülmesi ya da bu ilklerin insanların söz de özgür zevkleriyle daha uyum içinde olması değildi. İnsanlar, bu düşüncelerde doğrunun izini gördükleri için, onları Tanrı ya da aşkın bir ruh biçiminde, hatta ebedi bir ilke olarak doğa biçiminde logos (akıl) düşüncesiyle bağdaştırdıkları için bağlı kalıyorlardı onlara. Nesnel bir anlama, kendinden bir öneme sahip sayılan sadece en yüce amaçlar değildi: en küçük, en mütevazi uğraşlar bile hedeflerinin genel yararlılığıyla, içsel değeriyle ölçülüyordu. Öznel akıl tarafından tahrip edilen mitolojik, nesnel kökler yalnız büyük evrensel kavramlara özgü değildir; görünüşte kişisel, tümüyle psikolojik davranış ve eylemlerin de kaynaklarıdır bunlar. Ve bu nesnel içerikten, nesnel sayılan doğruyla bu ilişkiden yoksun kaldıkça bu davranışlar da en temel duygulara kadar, buharlaşıp gitmektedir. Çocuk oyunlarının ve yetişkin fantezilerinin mitolojiden kaynaklanması gibi bir zamanlar bütün sevinç ve hazlar da nihai doğruya duyulan inanca bağlıydı. (Horkheimer, 1998, 77)

Aklın araçsallaşmasıyla birlikte yirminci yüzyıl insanı, anlamı ancak, bir amaca hizmet eden şeylerde görür. Kitle kültürü sonucu anlamsızlaşmış olan, geçmişte anlamlı görülen her şey eğlence, boş zaman faaliyetleri, sosyal temaslar adı altında sınıflandırılır ve "azar azar ölmeye bırakılır." Horkheimer'a göre kadim bir direniş biçimi olan hüznün bir hastalık olarak tanımlanarak yadsınır. İnsanları neşeli bir ruh halinde tutacak olan herkese şamil kılınmış hobiler kurumsallaştırılır ve bütün bunlar neşenin bir zamanlar Tanrısal olanla ilişkisi ıskalanmak pahasına gerçekleşir. "Gülümsemeye

devam edenler de kederli, hatta belki umutsuz görünmeye başlarlar” (Horkheimer, 1998, 80).

Düşüncenin araçsallaşması ve otomatikleşmesi bunların kendi başına anlamlı olduğu fikrini yok eder. “Eşya olarak, makine olarak görülürler.” Horkheimer, dil’in de bu bağlamda işlevinin değiştiğinden söz eder. Bundan böyle dilin görevi çağdaş toplumu ve onu var eden düşünceyi üretmektir. “Çağdaş toplumun dev üretim aygıtındaki” bir işleme denk düşmeyen her cümle anlamsız sayılır. Sözcükler anlam arayışının sembolleri olmaktan çıktıkları için ancak işlevleri ile geçerli hale gelirler. “Sözcükler açıkça teknik olarak geçerli olasılıkların hesaplanması ya da başka pratik amaçlar için kullanılmadığında herhangi bir gizli satış amaçları olduğu düşünülmektedir, çünkü doğruluk kendi başına bir amaç sayılmamaktadır” (Horkheimer, 1998, 68).

Horkheimer görecelik çağı olarak nitelediği ve açıkça yadsıdığı bu çağın dilde mitolojik öğelerin bulunmasına ilişkin korkusunun nihayetinde kendi çelişimini üreterek yeni bir mitoloji ürettiğinden bahseder. *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’nin temel tezi olan bu iddiayı Horkheimer *Akıllı Tutulması* adlı eserinde de dillendirir. Düşüncelerin anlamları ile değil de işlevleri ile kabul görmeleri sonucunda dil, üretime ait düşünsel unsurları depolamak ve iletmek gibi bir işlev kazanır. Dahası aynı zamanda dil, kitlelerin manipüle edilmesi gibi bir işlev görmektedir. Buna karşılık dil de mitsel bir anlam kazanmak suretiyle bir bakımdan bütün olup bitenden “öç almaktadır” tıpkı büyüde olduğu gibi kelimelerin de toplumu “yıkıcı” kuvvetler olduğu düşünülmekte ve doğruluk arayışı toplumsal denetime tabi tutulmaktadır. Düşünce ve eylem arasındaki fark ıskalanırken, “Bir insanın tıkıştırıldığı küçük çekmece onun kaderini belirlemektedir.” (Horkheimer, 1998, 68-69)

Horkheimer sürecin mantıksal boyutuna da değinirken aynı zamanda bunun mevcut toplumsal yapı ile ilişkisini şöyle dile getirir:

Bir düşünce ya da sözcüğün bir alet haline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten “düşünme” gereği de yani onu sözlü olarak ifade ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar. ... bütün neo-pozitivist düşüncelerin modeli olan matematiğin avantajı da bu “düşünsel tasarruf”tur zaten. Çetrefil mantık işlemleri, matematiksel ve mantıksal simgelerin dayandığı tüm zihinsel edimlerin üstünden atlayarak yerine getirilmektedir. Böyle bir mekanizasyon, sanayinin gelişmesi için gerçekten zorunludur; ama bu, zihinlerin de başlıca özelliği haline geldiğinde, aklın kendisi de araçsallaşır, bir tür maddeselliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş olur, düşünsel olarak yaşanmak yerine öylece kabullenilen bir büyümlü varlık haline gelir. (Horkheimer, 1998, 69)

Aklın araçsallaşması, adalet, eşitlik, mutluluk gibi geçmiş yüzyıllarda aklın doğasından kaynaklandığı düşünülen ya da en azından akılla temellendirilen tüm kadim değerler düşünsel dayanaklarından mahrum eder. Bu değerler halihazırda da amaç olarak savunuluyor olsa da onları değerlendirecek bir nesnel akıl artık yoktur. Horkheimer, tüm bilginin nihai olarak olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanmasına indirgenmiş bilim anlayışını ve buna bağımlı bilgi anlayışını da eleştirir, çünkü bu bakış açısıyla “adalet ve özgürlüğün” aksi durumdan daha “iyi” olduğunu söylemenin olanağı kalmamıştır (Horkheimer, 1998, 69).

Adorno ve Horkheimer’in eleştirdiği anlamda modern dönemin rasyonalleşmesi, birçok kurum -kültür endüstrisi mesela- kullanılarak hazırlanan ve sürekli kendini üreten, toplumun bütün alanlarına yayılan yönetsel ve siyasal tahakkümdür. Bu tahakküm yalnızca doğanın egemenlik altına alınması amacıyla bilimin araçsallaştırılmasıyla değil, aynı zamanda insan ilişkilerinin ve içsel doğasının egemenlik altına alınması ile mümkündür. Şimdi bu denetim aygıtı öncelikle çalışma ve üretim süreçlerini homojen parçalara ayırarak işlev görür, bu parçalanmaya aynı zamanda toplumsal parçalanmışlık eşlik eder. Ailenin ekonomik, psikolojik ve eğitsel işlevinin yıkımı ile birey, kitle kültürünün ürettiği toplumun “gayrişahsi” güçleri tarafından teslim alınır. Hayatta kalmak bireyin gücünü çokça aşan bu duruma uyum sağlamakla ancak mümkün olur (Benhabib, 2019, 88-89).

Sonuç olarak gerek *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde ve gerekse *Aklın Tutulması* adlı eserlerde Adorno ve Horkheimer’in temel tezleri Batılı aklın araçsal bir formu taşıdığı ve bunun da hem insan hem de doğa üzerinde yıkıcı sonuçları olduğu şeklindedir. Aşağıda, Frankfurt Okulu bağlamında “araçsal akıl” formunun, modern dönemde kültür üzerinde nasıl ortaya çıktığını ve kültürü metalaştırdığını anlatacağız.

Araçsal akıl ve kültür endüstrisi

Adorno’nun metinleri Bersteine’in yerinde tespitiyle, özellikle de kültür endüstrisi üzerine yazdıkları nesnel, sosyolojik analizler içermez. Aslında yapmaya çalıştığı şey toplumsal değişim, dönüşümle kültür endüstrisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Adorno kültür endüstrisini, insanın özgürlüğüne yönelik tavrı temelinde ele alır ve tüm soruşturmalarındaki kültürel unsurları, düşüncesinin doğal sonucu olarak dolaylıları bağlamında değerlendirir. Çünkü hiçbir düşünsel ya da kültürel unsur yalıtılmış bir halde bulunmaz (Bernstein, 2021, 47). *Aydınlanma’nın Diyalektiği’nin Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma* adlı bölümü şöyle başlar:

Nesnel dine yönelik desteğin yitip gitmesinin, kapitalizm öncesine ait son kalıntıların dağılmasının, tekniğin, toplumsal ayrımlaşmanın ve uzlaşmacılığın kültürel bir karmaşaya yol açtığı yolundaki sosyolojik iddia her gün yalanlanmaktadır. Günümüzde kültür her şeye benzerlik bulaştırır. Filmler, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirir. Bu alanların her biri kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir. (Adorno, 2021, 47)

Kültür, böylece açıkça ve “fütursuzca” bir meta üretimi sektörüne dönüşmüş ve bir sanayi haline gelmiştir, dolayısıyla kültür üretimi kapitalist üretim biçiminin bir parçasıdır artık. Üstelik tüm araçları ile kültür -tv, radyo ve hatta bugün artık sosyal medya- her şeyi birbirine benzetmekte ve bütünleştirmekte, tek tipleştirmektedir. Adorno, kültürün bu bütünleştirme/birleme tarzının geleneksel felsefenin insan ile varlık/doğa ilişkisini anlatmak için kullandığı makrokozmos-mikrokozmos ilişkisinin bir benzeri olduğunu iddia eder: “Makrokozmos ile mikrokozmosun bu gözle görülür birliği, insanlara kendi kültürlerinin modelini, genel ile tikelin sahte özdeşliğini sunar” (Adorno, 2021, 48). Sonuç olarak, Adorno’nun iddiası odur ki tikellik ve bireysellik olarak görünen her şey gerçekte öyle olmayıp, sistemin her şeyi her şey özdeşleştiren bütüncüllüğü karşısında yenik düşmektedir (Bernstein, 2021, 47).

Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış adlı makalesinde Adorno, kültür endüstrisinin aslında bildiklerimizi yeni bir nitelikte birleştirdiğinden ve sunduğundan söz eder. Kültürün tüm alanlarında kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan kültür ürünleri az çok planlı bir biçimde üretilerek kitlelerin tüketimine sunulur. Böylece kitleler bütünleştirilir ve bu planlı/kasıtlı bir biçimde ve tepeden inme gerçekleşir. Kültür endüstrisi geleneksel olarak birbirinden ayrılan “yüksek” ve “düşük” kültür alanlarını de birleşmeye zorlar. “Yüksek kültürün, etkileri üzerinde spekülasyon yapılarak, ciddiyeti ortadan kaldırılır; düşük kültürün, toplumsal denetim bütünsel olmadığı sürece barındırdığı haşarı isyankârlık ise, uygarlaştırıcı dizginleme yoluyla yok edilir” (Adorno, 2021, 110).

Adorno’nun Marksist teori ile daha önce söz ettiğimiz mesafeli ilişkisi buradaki yorumlarında da kendini gösterir. Ona göre, kapitalist üretim ilişkilerinden kurtulmuş kapitalist üretim güçlerinin özgür bir topluma götüreceği öngörüsü tamamen bir yanılsamadır, zira sermaye doğası gereği bu biçimde özgürleştirici unsurlara sahip olmadığı gibi tersine kapitalist toplumsal yapının yönelimi özgürleşmeye değil daha ziyade bütünleşmeye ve tahakküme yöneliktir. Marksist tarih, kapitalizmi “naif” bir “özgürlüğün ilerleyişi” sürecine oturtmuş ve aklın tüm olup biteni birleştirme ve bütünleştirmesi (öz-

deşlik) sayesinde temellendirmiş ve meşrulaştırmıştır. Adorno'ya göre Batı rasyonalizminin gerçekle nihai noktası faşizmdir, çünkü burada akıl tam da bütünleştirmek ve özdeşleştirmek yoluyla tahakkümü devam ettirir. Adorno bu tespitleriyle liberal kapitalizmin, yerini araçsal aklın hükümranlığı altında daha da şeyleşmiş bir topluma doğru evrileceğini görmüştür. Buna göre kültür endüstrisi sanat eserlerinden tüm ürünleri kitlesel üretime tabi tutmak suretiyle, üretim ilişkilerinden arta kalan yegâne “serbest” zamanı da boş zamanın dışında cari olan üretim alanında hüküm süren mübadele ve eşdeğerlik ilkeleriyle uyumlu biçimde örgütleyerek toplumun negatif bütünleşmesini sağlar: “Faşizmin siyasi yoldan gerçekleştirdiği baskıcı birleştirmenin liberal demokratik devletlerdeki muadili, kültür endüstrisinin toplumu etkili biçimde bütünleştirmesidir” (Berstein, 2021, 12).

Kültür endüstrisi bir taraftan tüketicilerin tüm ihtiyaçlarının –ki bu ihtiyaçları da en nihayetinde o belirler- kültür endüstrisi tarafından giderilebileceğini gösterirken, diğer yandan da bu ihtiyaçları insanın biteviye kültür endüstrisinin bir nesnesi olarak yaşamasını sağlayacak şekilde düzenler. Kültür endüstrisi bunu tüketiciye “doyum” olarak sunar ve daha da önemlisi tüketicinin zihnine, kendine ne sunuluyorsa onun iktifa etmesi gerektiği düşüncesi de “kazınır”. Kültür endüstrisi gündelik yaşamı cennet gibi sunarken, aslında insanların gündelik yaşamdan kaçışını mümkün kılar. Eğlencenin bu resimdeki görevi kitlelerin zihinlerinden sildiği yüksek değerlerin yerini almaktır ve idealler arasında kendine bir yer açmaktır. “Ruhun derininde hissedilen anlam, başka bir deyişle öznel olarak biçimlendirilen hakikat, dışarıdaki efendilere her zaman sandığından fazla bağımlı olmuştur. Kültür endüstrisi ise onu açıkça bir yalana çevirir” (Adorno, 2021, 77). Böylece “haz daima direnişe ilişkin son umuttan kaçma”ya dönüşür. Araçsal aklın, insanın kendini koruma dürtüsüne teslim olması ile amacı kültür endüstrisi sayesinde aldatıcı bir evrensellik adına düşüncenin susturulmasıdır. Düşünümün bu biçimde susturulması aydınlanmanın aklının özüne mündemiç olan akıl dışılıktır (Bernstein, 2021, 22).

Aydınlanma'nın Diyalektiği'nin de Adorno, kültür kuramını ilk kez felsefi ve tarihsel bir bağlam içine oturtur. Bu eserin temel tezini tekrarlırsak insanlığı mitsel düşüncenin esaretinden kurtaran ve doğa üzerinde ilerlemeci bir tahakküm kurmasına olanak veren akılsallık, içsel doğa aracılığıyla, yeniden mite döner ve yeni tahakküm biçimlerine yol açar. Aydınlanmanın aklının bu geri dönüşe sebebiyet veren veçhesi “akılsallığı ve kavrayışı, tikelin evrensel içinde kapsanmasıyla bir tutmasıdır.” Bu bütünleştirici araçsal akıl,

bu özdeşleştirme sayesinde şeylerin kendilerine özgü olan ve onlara tarihsel, toplumsal ve siyasal biricikliklerini bağışlayan özelliklerini görmezden gelir; öznenin araçsal hedeflerine ve kendini korumaya odaklanır. Araçsal akıl böylece, birbirine hiç de benzemeyenleri birbirine benzer kılar, eşit olmaları da eşit kılar, nesneyi de özne içinde eritir. Kavramlaştırmanın böyle bir tahakkümü sağlayıcı yapısıyla nesne, doğa ve insan üzerinde hakimiyet kurulur. Aklın araçsal kullanımı akılsallığın tamamı olarak anlaşıldığında tikel olanın kendi başına idrak imkânı da ortadan kalkar ve aydınlanmış aklın mitsel olanı ortadan kaldırma amacı da görünmez olur. Bu iki durum yani tikel olanın idrak edemeyiş ve araçlarla amaçların birbirine karışmış olması, insan amaçlarını gerçekleştirmenin bir aracı olan aklın başlı başına bir amaç haline gelmesi ile neticelenir (Bernstein, 2021, 14).

Modern kapitalist toplumların ekonomik örgütlenişi de araçsal aklın bu nihai gerçekleşmesinin ve Aydınlanmanın kendini yok edişinin zemini ni sağlar. Nitekim kapitalizmde üretimin amacı insanın ihtiyaçlarını ve arzularını karşılamak değildir, kar elde etmek ve fazla sermaye edinmektir. Kullanımdan ziyade mübadele için üretim yapılır ki bundan daha da önemlisi ve kapitalist ekonomileri Bernstein'ın deyişiyle benzersiz kılan özelliği, mübadele için üretimin evrensel bir eğilim olmasıdır. Aslında bunu sağlayan, şeylerin içsel özelliklerinin dışsal özellikleri haline getirilmesi, mübadele değerinin kullanım değeri karşısında ağırlık kazanmasıdır. "Aydınlanmış akılsallık ve kapitalist düşünüm, düşünümün önünü tıkar; Aydınlanmanın doğa üzerindeki tahakküme ve mutluluğu gerçekleştirecek araçları sağlama almaya dayanan karşı konulmaz ilerlemesi, aslında karşı konulmaz bir gerilemeye yol açacaktır" (Bernstein, 2021, 14-15).

Sonuç

Frankfurt Okulunun eleştirileri birkaç nokta da toplanır. Bunlardan ilki hakikat meselesine yönelik tavrıdır. Evrensel bir hakikat görüşünü yadsıyan Okul, göreceliğe düşmeden ve toplumsal olanı ıskalamadan bir hakikat görüşü geliştirmeye gayret eder. Buna göre belli şartlar içinde de eşyaya yönelik bir doğru bakış geliştirilebilir ve hakikatten söz edilebilir. Okulun ikinci eleştirisi, Batı metafiziğinin özne-nesne ayrımıdır. Böyle bir ayrım ve özneyi merkeze alan tutum açıkça bir tahakküm ilişkisinin çağrısıdır. Öznenin merkeze konumlandırılmasının, kendini "Tanrılaştırması"nın varıp gelebileceği yer, bugün hem toplumsal yapıda hem bireysel ilişkilerde hem de doğa ile ilişki de görülen tahakküm ilişkisidir. Tarihsel süreç içinde ortaya çıkan

sistematik sömürgecilik hareketi bunun en önemli göstergelerinden biridir. Okulun üçüncü eleştirisi, bütüncüllük ve özdeşlik düşüncesine yöneliktir. Özdeşlik düşüncesi varolanların gerçekliğini, katmanlı zenginliğini bir biçimde örtmektedir. Çünkü en nihayetinde tanımladığımız nesnenin birtakım özelliklerini alırız. Görmediğimiz, ya da kavramın altına girmeyen özellikler ne olacaktır? Bunun doğal sonucu kavramın belirlediğimiz özelliklerinin dışında kalanlarının yok sayılmasıdır. Batı medeniyetinin kendi dışındaki tüm kültürleri ve kendine benzemeyen tüm insanları alt kültürler ya da henüz evrimini tamamlamamış insanlar olarak görmesi bu düşüncelerin doğal sonucu olarak okunmalıdır.

Böyle bir dünyanın kurulması ve tasarımı Frankfurt Okulu'nun çok iyi tespit ettiği gibi aklın iyi, güzeli ve doğruyu tanımlayan nesnel yönü yerine ki tüm kadim medeniyetleri ve kültürleri üreten bu akıldır, aklın araçsal boyutunun öne atılması ile gerçekleşir. Bu akıl yalnızca modern dünyayı üreten akıl değildir, aslında Adorno'nun da dediği gibi bütün Batı medeniyeti bu akılla maluldür. Araçsal akıl, kendini ve çıkarlarını korumak üzere hareket eder ve doğayı ve diğer insanları da buna kurban verir. Kullandığı tüm araçlarla -kitle iletişim araçları, müzik, felsefe, sanat- insanlığı manipüle ederek bir şimdi'de sabitleyen ve gelecekte kaçırarak bu akıl özdeşliğinin dışında kalanları -mesela Filistinliler, Vietnamlıları- her türlü kötülüğe müstahak görmekle kalmaz, her türlü kötülüğü de yapar, yapmaktadır.

Aklın araçsallaşması adalet gibi, eşitlik gibi, iyilik gibi binlerce yıl aklın doğasından kaynaklandığı düşünülen kadim değerleri düşünsel dayanaklarından mahrum eder. Batı düşüncesinde bu değerler modern dönemde ve günümüzde de savunuluyor ve öne sürülüyor olsa bile artık bunları değerlendirecek ve derin sapsmaları yola getirecek bir nesnel akıl yoktur. Muhtemel ki bu nedenle Batı'da kadim değerleri savunan, yeni ve daha güzel bir dünyayı tasarlayan insanlar olmasına rağmen maalesef düşüncelerinin nefesi dünyayı daha iyi bir yer yapmaya ve Batı medeniyetinin yıkıcılığını engellemeye yetmemektedir.

Frankfurt Okulu'nun önerisi "benzer olanın farkına, onu kendine benzemeyen olarak belirlemek suretiyle varmaktır." (Adorno, 2016, 144) Böylece özdeşlik mantığının, varlığı düzleştiren ve onun çok katmanlı zenginliğini ıskalayan yaklaşımı ile mücadele edebiliriz. Hem varlığın doğası hem de yaşamın kendisi onu anlamak için yaptığımız özdeşleştirerek bütünleştirmeden çok daha karmaşıktır ve çelişkilerle yüklüdür. O zaman başka bir düşünüm biçimini araştırmak durumundayız. Daha ele avuca gelmez, dar alanlara sı-

kıştırılmaz, yaşamın coşkulu akışına daha uygun bir tasavvur mùmkùn. Bu, Batılı bir dùřünür için yalnızca entelektüel ve ahlaki bir çaba olabilir, ne yazık ki bu topraklarda bunu yapmak bir özgürlük meselesi, onurlu yaşam mücadelesidir.

Frankfurt Okulu dùřünürleri aslında tüm acı tecrübelerine ve haklı kötümserliklerine rağmen ümitvar görünüyorlar. Yanlış bir toplumsal düzenin bireylerin eylemleri ile değiştirilebileceğine ve dönüştürülebileceğine savunarak bunun imkânını araştırıyorlar. Hakikat ancak ona sahip insanların “tavizsiz” olarak ona taraf durmalarıyla mùmkündür. Bireylerin dünyayı değiştirmeye yönelik azmi, kararlılığı ve tutkusu, ona tüm mevcut koşulları yeniden örgütleyecek ve onları anlamlı bir kuram haline getirecek gücü verdiği gibi eylemi de dùřünmeden ayırmayacaktır. Böylece rasyonalizasyona karşı geliştirilecek bir muhalefetin ve yeni bir dünyanın hayalini kurabiliriz. “Umudun olmadığı yerde” der Adorno, “iyi bir Şey de olmaz” (Adorno, 2016, 251). Aydınlanmanın özdeşlik mantığı üzerine kurulu, tahakküm kurucu, bütünleştirici, her Şeyi her Şeyle özdeşleştiren bu yapısından kurtulmanın yolu, o halde özdeş olmayanın, bastırılmış olanın, bütünün içinde kaybolan tikelin var olma hakkının teslim edilmesi ile mùmkùn olabilir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. (2021). *Kùltür Endüstrisi*. Çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen. İletifim Yayınları, İstanbul.
- Adorno, Theodor W. (2016). *Negatif Diyalektik*. Çev. Őeyda Öztürk. Metis Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, Seyla. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. Çev. İsmet Tekerek. İletifim Yayınları, İstanbul. (Orijinal Kitabın Yayın tarihi 1986)
- Benhabib, Seyla. (2019). “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmaşları”. Çev. Salih Akkanat, *Doğu Batı*. Sayı 15. Ankara.
- Bernstein, J.M. (2021). “Araçsal Akıl ve Kùltür Endüstrisi”. *Kùltür Endüstrisi* içinde. Çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen. İletifim Yayınları, İstanbul.
- Best, Steven and Kellner, Douglas. (2016). *Postmodern Teori*. Çev. Mehmet Küçük. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bottomore, Tom. (1989). *Frankfurt Okulu*. Çev. Ahmet Çiğdem. Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Emiroğlu, İbrahim. (2020). *Klasik Mantiğa Giriş*. Elis Yayınları, Ankara.
- Held, David. (2019). “Horkheimer’in Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem”. Çev. Kahraman Bozkurt, H. Emre Bağçe. *Doğu Batı*, Sayı:15, Ankara.

- Horkheimer, Max. (1998). *Akıl tutulması*. Çev. Orhan Koçak. Metis Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, Max& Adorno, W. Theodor. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan. Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul. (Orijinal eserin basım yılı 1944)
- Horkheimer, Max. (2023). “Geleneksel ve eleştirel kuram”. Çev. Mustafa Tüzel. *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* içinde. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. (Orijinal Eserin basım tarihi 1988)
- Horkheimer, Max. (2023a). “Hakikat sorunu üzerine”. Çev. Mustafa Tüzel. *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* içinde. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. (Orijinal Eserin basım tarihi 1988)
- Jay, Martin. (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev. Ünsal Oskay. Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Kellner, Douglas. (2019). “Frankfurt Okulu’nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay’ın Diyalektik İmgelem’inin Eleştirisi”. Çev. Armağan Öztürk, H. Emre Bağce. *Doğu Batı*, Sayı:15, Ankara.
- Keskin, Ferda. (2003). “Adorno ve Yapıtı”. *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*. Yapı Kredi Yayınları, sayı: 36, İstanbul.
- Koçak, Orhan. (1998). “Horkheimer ve Frankfurt Okulu”. *Akıl Tutulması* içinde. Metis Yayınları, İstanbul.
- Kulak, Önder. (2017). *Theodor Adorno: Kültür endüstrisinin kısılcığında kültür*, İtaki Yayınları, 2017, İstanbul
- McCarthy, Thomas. (2019). “Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üzerine”. Çev. Demet Songurtekin. *DoğuBatı*, Sayı. 15, Ankara.
- O’connor, Brian. (2022). *Adorno*. Çev. Soner soysal. Alfa Yayınları, İstanbul (Kitabın İlk Yayınlanışı 2013)
- Schecter, Darrow. (2010). *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. Continuum. New york.
- Slater, Phil. (1989). *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi*. Çev. Ahmet Özden. BFS Yayınları, İstanbul. (Orijinal eserin basım yılı 1977)
- Soykan, Ömer Naci. (2003). “Adorno ve Yapıtı”. *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*. Yapı Kredi Yayınları, sayı: 36, İstanbul.

2. POLİTİK EPİSTEMOLOJİ: SİYASAL ALANDA BAŞARISIZLIKLARIN EPİSTEMİK NEDENLERİ ÜZERİNE

Yurdagül KILINÇ*

Giriş

Şu andaymış gibi geleceği görebilseydik, geçmişi ise hafızanın kusurlarından azade tahayyül edebilseydik belki de hayat, hiç olmadığı kadar kolay yaşanabilir olacaktı. Verilen kararlar çok daha isabetli olacak, hataların tekrar sayısı azalacak ve her an şimdide olmanın konforu, beraberinde bize mutluluğu getirecekti. Ödevin yerine getirilmesi, bunun karşılığında takdir edilme, hayata duyulan bağlılığın ve neşenin hissedilmesi ve sonuçta memnuniyet. Tüm bunlar, düzenden duyulan tatmini ve tefekkürün yol açtığı mutluluğu müjdeler. Michel Foucault, College de France'da verdiği *Bilme İstenci* derslerinde duyumun verdiği hazzın çok ötesine uzanan böyle bir hali, Aristoteles'ten aldığı bir kavramla *agapēsis* (ἀγάπησις) olarak adlandırmaktadır (Foucault, 2012, 11). Antik dönemin *agapēsis* vaadi cazip görünse de Zygmunt Bauman, çağdaş durum hakkında daha temkinlidir: “belirsizlik onardığımız bir şey değil, yarattığımız, hem de hep yeni baştan ve daha büyük miktarlarda yarattığımız, onu onarma çabalarımız sayesinde yarattığımız bir şeydir. Belki her zaman böyleydi ya da çok uzun bir süredir böyle” (Bauman, 2000, 154). Belirsizliği kabullenmeyi salık veren Bauman, “insan-dışılaştırılanların,” insanlaşması için gereken mücadeleden bahseden *Ezilenlerin Pedagojisi*'nin yazarı Paulo Freire'yi muhtemelen naif ilan ederdi. Freire'ye göre “insanlaşma adaletsizlik, sömürü, baskı/ezme ve ezenlerin şiddetiyle engellenir; ezilenlerin özgürlük ve adalet özlemiyle, kaybettikleri insanlığı yeniden kazanma mücadelesiyle olumlanır” (Freire, 2016, 22). Freire, belirsizliği, umutsuzlukla yaşamamanın biçimi olarak olumlayanların aksine ezilenlere tarihi bir sorumluluk yükler: Sadece kendilerini değil, ezenleri de özgürleştirmek! (Freire, 2016, 22). Bu, hiç de üstlenilmesi kolay bir yükümlü-

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

lük gibi görünmüyor. Sırasıyla ezilenin ezildiğinin farkında olması, bunu dile getirebilmesi, ezeni tanınması ve nihayet onu dönüştürmesi gibi sadece politik değil aynı zamanda epistemik ve ahlaki bir sürecin inşasını gerektiriyor.

Bu hayat; farklı dünya anlayışları, ideolojiler ve yaşam tarzlarının çoğulluğudur. Siyaset, bir yönetim sanatı olarak tanımlandığı sürece çoğulluk gerçeğini bir kenara bırakamayacaktır. Kendimizi adalet, haklar, din veya siyaset konusunda aynı görüşü paylaşmadığımız kişilerle birlikte yaşarken ve hareket ederken buluruz. Bu gerçek, dünya sevgisiyle örüldüğünde heyecan vericidir: öteki olana yönelme, onu merak etme, farklılıkları anlama ve ona yaşam alanı bırakma (Kılınç, 2023a). Farklılıkları “tanımak ve kutlamak, yeryüzündeki yaşamı oluşturan renk ve şekil mozaiğini alkışlamak,” *amor mundinin* bir göstergesidir (Fay, 2005, 16). Hannah Arendt, çoğulluğu, bu yüzden bir mucize olarak kutlar (Arendt, 1994). Çünkü çoğulluk ve dünya sevgisi; etno-merkezci, ırkçı, dogmatik kalıpları zayıflatmak ve tahakküme karşı durabilmek konusunda bize güç verir. Böyle bir kabulün getirdiği iç ferahlığını, Isaiah Berlin’in şu sözlerinde görmek mümkündür:

Bir kültürler ve mizaçlar çoğulluğu olduğu gibi bir idealler çoğulluğu da olduğu sonucuna vardım. Ben bir rölativist değilim; her birimizin aşılamayacak ya da birleştirilemeyecek kendi değerlerimiz olduğuna inanarak “ben kahvemi sütlü severim, sen sütsüz; ben nezaketten yanayım, sen toplama kamplarını yeğlersin” demem. Bunun yanlış olduğuna inanırım. Fakat insanların uyabilecekleri ve uydukları bir değerler çoğulluğu olduğuna ve bu değerlerin birbirlerinden farklı bulunduğuna inanırım. Bunlar sonsuz sayıda değildir [...]. İnsan anlayışının olanağı işte buna dayanmaktadır. (Berlin, 2008, 13)

Berlin’in çoğulluğu, rölativist bir bakış açısından uzak ama bir o kadar soğukkanlı karşılaşması dikkate değerdir. Çünkü bu tavrı, liberal olsa da pek çok düşünürde açıkça göremeyebiliriz. Hatta çoğulluğun uzlaşmazlığını gerekçe göstererek mevcut durumu, Babil Kulesi hikayesine dönüştürenler de olabilir. Liberalizmin farklı fraksiyonları, sıklıkla ötekini bilmenin imkansızlığını, bir sınır olarak ilan etmektedir. Bu sayede bilmek ile olmak eşit kabul edilir. Bir kişinin kendisi olmadığımız sürece o kişiyi bilmemizin, epistemik tutumlarını ve kararlarını tartışabilmemizin olanaksız olduğu düşünülür. Halbuki bilmek ile olmak aynı şey değildir. Liberal düşüncenin karanlıkta kalan yönlerinden biridir bu: ötekinin varlığını ontolojik olarak kabul edebilirsiniz ama onu bilmeye hiçbir şekilde yetkin olamazsınız. Onunla düşünceleri, ideolojisi ve yaşam tarzı hakkında konuşamaz ve tartışamazsınız. Bilmek, olmak ile bu şekilde eşit kabul edildiğinde farklılık ve çoğulluk, si-

yaset felsefesinin önüne çok daha kompleks problemler çıkarır. Bunlardan biri, anlaşmazlıklardan kaçınma adına doğruluk koşullarının değiştirilmesi ve normativitenin inkarı, diğeri ise bireye ve topluma dair açıklamaların psikolojizme ya da sosyolojizme indirgenmesidir. İnkâr ve indirgemeler, çoğu konuda bizi ya şüphecilik ya da agnostisizm arasında seçim yapmak zorunda bırakmaktadır; ancak çözüm bekleyen çağdaş sorunlar karşısında bu seçeneklerin önerileri, yok denecek kadar sınırlıdır.

Depolitize edilmiş hayatlar, politik alanı politik liderlerin keyfi kararlarına bırakır. Kısır döngü açıktır aslında. Sıradan insanlar, politikadan el etek çektikçe ve siyasal teoriler, bu alanı epistemik açıdan nötralize ettikçe gerçeklikten kopulur. Gerçeklikten kopma, doğru bilgiyi erişilmez kılar ve böylece manipülasyona açık hale gelir. İdeolojileri ele alalım. İdeolojiler kendilerini, evreni ve hayatı anlamlandırmada alternatif bakış açıları olarak kurarlar. Normatif ve ahlaki olmakla birlikte olguları tanımlama bakımından betimseldirler. Uzun yıllar kabul görmesi ve hayatın pek çok alanındaki yaygın etkisi, ideolojilerin argümanları arasında doğru inançların olduğunu gösterir. Ancak Terry Eagleton'un ifade ettiği gibi ideolojiler, en az doğrular kadar yanlış inançları da içerirler. Eagleton, ideolojilerin yanlış önerme içermesini, güç ile hatalı bir şekilde irtibatlanmalarına bağlar:

[B]unun nedeni doğalarında yatan bir nitelik değil de birtakım adil olmayan, baskıcı siyasal sistemleri onaylama ve meşru kılma girişimleri sırasında çoğu kez yapmaya zorlandıkları çarpıtmalardır. Söz konusu yanlışlık, daha önce görmüş olduğumuz gibi epistemik, işlevsel veya türsel [genetic], ya da bu üçünün birleşimi türünden bir yanlışlık olabilir. (Eagleton, 1996, 305)

İdeolojiler, güç ile kurdukları ilişkilerinde, düğmeyi baştan yanlış ilikle-dikleri için ortaya çıkan olumsuz sonuçların ilk tesirlerine, yine insan maruz kalır. Bunlardan biri insanın kendi küçük hücrelerine hapsolmesidir. Çağdaş insan, çarpıtılmış ideolojilerin doğrularına da yanlışlarına da ilgisiz kalmayı tercih eder. Çünkü bu insan, farklılık ve çoğulluğun kabulü ile politik bir fikre sahip olma arasında bir tezat olduğunu varsayar. Aslında bu tam bir ikilemdir; anlaşmazlıklardan kaçınayım derken yanılımalara ve gerçeklikten kopuşa sürüklenmedir. Şayet tek bir iyinin veya hakikatin varlığını evrensel olarak savunmak, anlaşmazlıkları derinleştiriyorsa bu durumda böyle bir iyi ve hakikat fikrinden feragat etmenin daha stratejik olduğu düşünülür. Hakikat kavramının siyasette yeri olmadığı ve politik önermelerin doğruluk değeri konusunda agnostik olunması gerektiği iddiasının arka planında, bir hakikat iddiasına sahip olmanın dogmatik olmakla ilişkilendirilmesi vardır. Bilindiği gibi bu konuda ideolojiler, en ağır darbeyi postmodernizmden aldı.

Postmodernizm, tüm ideolojileri büyük anlatılar sepetinde topladı ve onların ya totaliter ya da metafizik olduğunu ilan etti. Eagleton'un ifadesiyle "bu yolla, kaba saba bir karikatür haline getirilen ideoloji kavramı, itaatkâr bir şekilde kendi defterini dür[dü]" (Eagleton, 1996, 13).

Yirminci yüzyıl, teknoloji sayesinde demokrasi açısından heyecan verici ve kapsamlı bir toplumsal değişim çağına girişin müjdeleriyle başlamıştı. Ancak düşünce dünyasında ve politik alanda beklenmeyen bir şekilde yankı buldu. Ulusal, etnik ve cinsiyet farklılıklarının ön plana çıkması, servet ve mülkiyet dağıtımındaki adaletsizliklerin artması, tahakkümün çeşitlenmesi, teknolojinin orduların hizmetine girmesi, ilerlemeyi vaat eden tüm ideolojilerin hesaba çekilmesine neden oldu. Hesaplaşma sadece metafizik ve epistemoloji ile sınırlı kalmadı. Belki de en derinde siyasi alanın aktörleri; kurdukları her tür yapının, hiyerarşinin, uygulamaların ve kararların meşruiyetini, işlerliğini ve gerekçesini açıklamak zorunda bırakıldılar. Üstelik bunu "post-politik" dönemde, başka bir ifadeyle siyaset felsefesinin artık sonuna geldiğinin iddia edildiği bir dönemde yaptılar.

Tüm "sonlu" tezler, makro düzeyde bir vaat içerir. Yirminci yüzyılın ekonomik ve siyasi krizleri, bu makro vaatlerin gerçekleşebilir olmadığını –pek çok hayal kırıklığına neden olarak- kısa bir süre içinde kanıtladı. Vaatlerin hepsi, James Buchanan'ın deyimiyle birer "romantik rüya" olarak adlandırıldı ve yerini farklı cephelerden gelen eleştirilere bıraktı (1999, 46). Örneğin Bertrand Russell ve Noam Chomsky tarafından "savaş sever" iktidarlara yöneltilen eleştiriler, oldukça radikaldir (Russell, 2005; Chomsky, 2013). Her iki filozof da devletin varlık nedenini ve gerekçesini anarşizm ve anarko-sendikalizm ekseninde sorgular. Diğer bir kanatta ise ortodoks olarak sınıflanabilecek eleştiriler vardır. Bu eleştirileri bir çizgi üzerinde düşündüğümüzde en solda minimal devlet savunucuları liberterlerden, en sağda komüniteryenlere kadar pek çok eleştiriye sıralamak mümkündür (Kymlicka, 2006).

Analitik felsefenin öncü isimlerinden Russell, 1950 yılında Nobel Edebiyat Ödülüne layık görüldüğünde konuşmasını, siyaset teorilerinin psikolojiye yeterince yer vermemesinden kaynaklı problemlere ayırmıştı. Russell'a göre içinde bulunduğumuz krizleri anlamamızın ve çözümlememizin yolu, açlık gibi temel; güç gibi sonsuz insan arzularının siyasete yön verdiğini kabul etmekten geçer. Başkalarına karşı nefret ve korkuya kapılmanın ve siyasi yanlısıların esiri olmanın tek bir nedeni vardır: birbirini tanıma ve ortak arzulardan haberdar olmamak. Şayet arzularımız konusunda dürüst olsaydık ve "insanlar kendi mutluluklarını komşularının sefaletini ar-

zuladıkları kadar hararetle arzulasalardı” savaş yerine barışın hakim olduğu bir dünyadan söz edebilirdik. Ancak Russell’a göre “okullar vatanseverliği öğretmek için, gazeteler heyecan yaratmak için ve politikacılar da yeniden seçilmek için vardır. Dolayısıyla bu üçünden hiçbiri insan ırkını karşılıklı intihardan kurtarmak için bir şey yapamaz.”¹

Russell’ın ödül konuşması, klasik ahlak ve politik teorileriyle hesaplaşmanın ince bir örneğidir. Russell’ın ilk tespiti, bu teorilerin tarihte cereyan eden siyasi olaylarda insan arzularının etkisini görmemelerinden kaynaklı eksikleridir. Russell açgözlülük, hırs, kibir ve gücü, kendi içlerinde kuvvetleri bakımından sıralar ve sonsuz arzular olarak nitelendirir. Hayvanlar ihtiyaçlarına göre avlanırken insanın korkularıyla beslenen açgözlülüğü, zenginleşmeye ve ihtiyacından fazlasını biriktirmeye yönelir. Russell hırsı, açgözlülükten daha güçlü bir güdü olarak sınıflar ve tarihe dönüp Osmanlı hanedanlığının çocukları arasındaki çekişmeleri, hırsın bir örneği olarak gösterir. Kibir arzusu ise açgözlülük ve hırstan sonra gelir. Kibir, politikacıdan edebiyatçıya, din adamından katile herkesin sahip olabileceği ve sürekli büyümeye eğilimli bir arzudur. Russell konuşmasında açgözlülük, hırs ve kibirten çok daha baskın olan güç arzusuna daha fazla yer verir. Bunun sebebi, güç arzusunun gerçekte tarihe yön vermesi ve aynı zamanda bilgi arayışının kaynağı olmasıdır. Alcibiades ve Napolyon gibi tarihi şahsiyetlerin yanı sıra Almanya’da dış politikaya yön veren Baron Holstein isimli ilginç bir karakter de Russell konuşmasında yer alır. Onu, siyasetçiler hakkında edindiği bilgi sayesinde pek çok yönetici tarafından tanındığı halde kalabalıkların önünde olmayı tercih etmeyen, gücünü zenginleşmek için değil dış politikaya yön vermek için kullanan bir kişi olarak tanıtır. Russell gücün bu şekilde edinilmesine yönelik tercihi, “bunun en saf örneği, tahtın arkasındaki güçte, yani akıl hocasında” dır şeklinde betimler.

Russell’ın konuşmasında dikkat çektiği diğer bir husus, heyecan bağımlılığın ve fiziksel enerjinin doğru kanalize edilememesinden kaynaklı bireysel ve kitlesel şiddettir. Ona göre savaşların sebepleri arasında insanın enerjisini harcayacak zararsız yöntemlerin işletilememesi vardır. Özellikle sonsuz arzular, hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin edilemezdir. Bu yüzden şiddet ve savaşın sebepleri arasında arzuları giderilememiş insanların varlığını görmek gerekir. Bu bakımdan insanın korku ve ihtiyaçlarını tanımayan, sınırlayamayan ya da doğru yönde yönlendiremeyen yönetimler, barışı sağlamada başarısız olmaya mahkumdur. Russell bu sorun için biraz da esprili bir öneride bulunur: “her büyük şehirde insanların çok narin kanolarla ine-

¹ <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1950/russell/facts/>. Erişim: 03.06.2023.

bileceği yapay şelaleler ve mekanik köpekbalıklarıyla dolu yüzme havuzları bulunmalıdır.” Russell, bu havuzlarda birkaç saat geçiren insanların heyecanı, mücadeleyi ve yeni deneyimleri tadacağını ve böylece gerçek savaşlardan vazgeçebileceğini düşünür. Her ne kadar Russell’ın ödül konuşmasına genel olarak bakıldığında mevcut atmosferi karamsar bir şekilde tarif ettiği görülse de onun siyaset alanındaki tespit ve önerileri çoğunlukla iyimserdir. Aynı durum, Albert Einstein ile birlikte kaleme aldıkları ve pek çok Nobel ödüllü profesörün imzaladığı manifestoda da görülür.² Konuşmasının sonunu kendi ifadesiyle “konuşmamı sinik bir notla bitirmek istemem” şeklinde bağladıktan sonra çağrıyı insanın aklına yapar. Çünkü aklın yönlendirmesiyle eğitim metotlarında yapılacak değişikliklerin dünyayı daha mutlu bir yer haline getireceğini düşünür.

Russell’ın siyaset felsefesi anlayışından ve aktivizminden etkilenenlerden biri, hiç şüphesiz çağdaş filozoflardan Noam Chomsky’dir. 1971 yılında Cambridge’de verdiği seminerlerde Chomsky, Russell’ı dünyayı anlamaya çalışmakla yetinmeyen aynı zamanda değiştiren bir filozof olarak nitelemektedir (Chomsky, 2013, 12). Russell, ABD’nin Birinci Dünya Savaşı’ndaki rolünü eleştirmesi nedeniyle 1918 yılında ve nükleer savaş karşıtlığı nedeniyle 1961 yılında iki defa hapis cezası almıştı. Chomsky, ana akım medyanın Russell’a yönelik tavrını, tarihe aşağıdaki gibi not düşer:

Bertrand Russell gerçek anlamda bilinç sahibi olanlar arasında az sayıdaki seçkin kişiden birisiydi. Amerika’nın yürüttüğü savaşın barbarlığına karşı Amerikan halkını uyarma çabaları, yaygın suçlamaların önünü açtı. New York Times’ta yayımlanan bir başyazı, “Komünist olduğu açıkça belli olan bir propagandayı hiç düşünmeden gerçek saymasını” -yani bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar doğru çıkan ilk elden bilgileri- teessüfle karşıladı. (Chomsky, 2013, 109)

Chomsky, Russell’ın bu cezalara haksız yere maruz kalsa da yaşamının geri kalanında optimist tavrından ve umudunu yitirmemesinden övgüyle bahseder: “dünyayı daha mutlu ve bu ölçüde zalim olmayan bir yer haline getirmek için bitmek tükenmek bilmeyen, boyun eğmez bir çabanın da içerisinde oldu” (Chomsky, 2013, 10).

Çağdaş yönetimlerle hesaplaşmaya anarko-sendikalist söylemiyle katkı veren Chomsky, güncel politik olaylardan hareketle medya, gazeteciler ve etkili entelektüellerin, gerçeği kamudan gizlediklerini ve kasıtlı olarak yalan söylediklerini tartışmaya açar. Bu iddiaların pek çoğunda iktidarların kendi çıkarları için verileri çarpıttıklarını, bilgiyi filtrelediklerini ve halkı manipüle

² <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000017290>. Erişim: 10.07.2023.

etmek için uydurma haberler yayınladıklarını kanıtlamaya çalışır (Herman & Chomsky, 2012). Chomsky'nin çözümlü, tüm insanların işbirliği içinde faaliyette bulunacağı ve ortak karar alabilecekleri anarko-sendikalist ya da liberter-sosyalist bir örgütlenmedir. Böyle bir örgütlenme; adaletsiz her tür otoriteye meydan okumak, entelektüellerin alet olduğu propagandayı ve tahakkümü ortadan kaldırmak, manipölasyona ve kolayca kandırılmaya açık olan halkı, kendi kararlarını alma noktasında ahlaki sorumluluğa ve işbirliğine teşvik etmek ve böylece etik, şeffaf ve özgür bir sistemi savunmak anlamına gelmektedir. Chomsky'e göre bu şartları yerine getiremeyen bir iktidar, rasyonel gerekçelendirme testini karşılayamaz ve bu yüzden gayrimeşru olmaya mahkumdur.

Çağdaş siyaset felsefesi, Russell ve Chomsky gibi teorisyenlerin meşruiyet çağrısına kulak vermek zorundadır. Gerçekte makro vaatlerin gerçekleşmemesinin getirdiği hayal kırıklığı ve çıkmazlar, sadece anarşizmin değil feminizmden postmodernizme, Marksizm ve komüniteryen düşünceden liberalizme pek çok teörinin söylemini belirlemiştir. Seyla Benhabib, *Modernlik, Evrensellik ve Birey* (1999) adlı kitabında bu teorileri, artı ve eksi yönleriyle değerlendirip kıyaslamaktadır. Kendi perspektifinden bu teorilerin kritiğini yaptıktan sonra bir nevi modernizmin eleştirisinin eleştirisini sunar ve nihayetinde birini diğerlerine tercih etmektense "post-metafizik evrenselci" bir konumu benimser (Benhabib, 1999, 21). Benhabib'in bu teorisi, tartışılmaya değer olmakla birlikte konudan sapmamak adına burada yer veremeyeceğim.

Benhabib'in kitabındaki yetkin analizine rağmen yine de çağdaş teorilerdeki eleştirilerin ortaklığını yakalayabilmek güçtür. Ancak eksik ya da ön plana çıkmayan unsuru fark etmek görece daha kolay olabilir. Çünkü politik ve ahlaki olanın hem tikel hem de kurumsal seviyede epistemik olanla ilişkinin analizi, sözünü ettiğimiz teorilerin temel meselesi olmamıştır. Oysa siyasi anlaşmazlıklar, kutuplaşma, hakikat sonrası, sahte haber, yanlış bilgi, güvensizlik, şüphe, uzmanlık, demokrasi epistemolojisi, seçmen bilgisizliği, irrasyonellik, siyasette epistemik erdemler ve epistemik kusurlar gibi meseleler, sadece siyaset ve ahlak teorilerinin değil bilgi teorilerinin de kritiğine ihtiyaç duymaktadır.

Teknoloji ve internet, bir yandan bilgiyi herkes için erişilebilir ve daha demokratik kılarken bir yandan da manipölatif ve yanlış bilginin bilinçli olarak yayıldığı bir kaynağa dönüşmüştür. Dolayısıyla klasik epistemolojinin "nasıl bilirim?" sorusu etrafındaki arayışı, yerini Robert Proctor'un deyimiyile "nasıl ve niçin bilemiyorum?" sorusuna bırakmıştır (2008, vii). Proctor'un

sorusu, yalnızca epistemolojiyi değil siyaset felsefesini de ilgilendirmektedir. Çünkü karar alma süreçlerindeki bilgisizliğin sonuçları, bireylerin hayatını olduğu kadar toplumu ve kurumları da şekillendirir. Çağdaş siyaset felsefesinin karşısında bulunduğu bu problemleri, bu bölümde iki açıdan ele almayı öneriyorum. İlki, politik epistemolojinin çağdaş siyaset felsefesine katkısını sorgulamak ve ikincisi; politik davranış, karar ve başarısızlıkların çözümlenmesinde epistemoloji perspektifinden faydalanabilmek.

Politik epistemoloji, yukarıda kısaca ifade edilen problemlerin nedenlerine dair epistemik açıklamalar sunmakta ve normatif değerlendirmelerde bulunmaktadır. Siyaset felsefesi, epistemoloji ve ahlak felsefesinin kesişiminde yer alan konuların analiz edildiği bu alan, bilgisizliğin neden ve sonuçlarını merkeze almaktadır. Her ne kadar bu üç alanı kapsayan tartışmalar, yine antik döneme kadar geri götürülebilir olsa da çağdaş yaşamın getirdiği yenilik ve değişimler, konuları mevcut şartlar ve ampirik çalışmalar ekseninde, interdisipliner perspektiften ele almayı zorunlu kılmaktadır (Bicchieri, 2022). Aşağıdaki bölümlerde bu zorunluluk doğrultusunda değerlendirmelere yer verilecektir. Ancak bunun detaylarına geçmeden iki hususu daha ifade etmek yerinde olacaktır. İlki, tartışmayı siyaset felsefesini merkeze alarak yürüteceğim. İkincisi ise konu ile ilgili Türkçe literatürün zayıflığından dolayı argümanları ve karşı argümanları tartışırken çoğunlukla yerel olmayan referansları kullanacağım. Bu hususta sıklıkla işitilen eleştirilerden biri, “Batılı problemlerin” ithal edilerek gündemimize alınmasının yersiz ve gereksiz olduğudur. Belki bu eleştirinin farklı bağlamlarda haklılık payı vardır. Ancak politik epistemolojinin ilgilendiği hususlar, aşağıdaki alt bölümlerde de takip edilebileceği gibi her kültürden, ırktan ve cinsiyetten insanların güncel problemleridir ve bu konuların ilk olarak yerel çalışmalarda ele alınmamış olması, konuya bigâne kalmak için yeterli ve anlamlı bir gerekçe olmayacaktır. Politik epistemolojiye dair buradaki analiz, kapsamı itibariyle çok sınırlı olsa da siyaset felsefesi, epistemoloji ve ahlak felsefesi çalışmalarının kapsamı gereken geniş bir araştırma alanına işaret etmekte; hem bireysel hem de toplumsal uzlaşım ve karar süreçlerine zarar veren epistemik kusurlara karşı farkındalığa duyulan acil ihtiyacın altını çizmeye çalışmaktadır.

Neden Politik Epistemoloji?

Çağdaş siyasetin pek çok felsefi sorunu, ahlaki olduğu kadar epistemik bir karaktere de sahiptir. Bu yargıya varmamı sağlayan, birkaç yıl öncesine dayanan Notre Dame Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi profesörlerinden

Mary M. Keys ile yürüttüğüm politik epistemoloji araştırmalarıdır. Aslında başlangıçta “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Müzakere Sürecinin Bir Değeri Olarak Ortak İyi” başlığıyla sunduğum doktora-sonrası araştırma projesinin çerçevesini ortak iyi (common good) kavramı oluşturuyordu. Temel amacım, ortak iyinin sosyal ve siyasal hayatta neye karşılık geldiğini araştırmak ve ardından siyasal müzakere sürecinin bir değeri olarak nasıl işlediğini ele almaktı. Bu araştırma önerisini, özgün kıldığını düşündüğüm şu iki varsayıma dayandırmıştım: (1) Ortak iyinin mahiyeti, indirgemeci bir tutumla sadece birey açısından ya da sadece toplum açısından belirlenemez; (2) Uzlaşmayı amaçlayan bir müzakere süreci, bireylerin geleneklerinden, inançlarından ve değerlerinden soyutlanmasını gerektirmez. Bu iki varsayım ışığında, siyaset felsefesinin bir değeri olarak ortak iyinin içeriğinin ve kapsamının, müzakere sürecindeki gerçek katılımcılar tarafından belirlenebilir olduğunu iddia etmeyi hedeflemiştim. Çünkü bir değer olarak ortak iyi, antik dönemden günümüze farklı filozoflar tarafından farklı perspektiflerden incelenmiştir (Keys, 2006). Danışmanım Prof. Keys de *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good* başlıklı kitabında ortak iyi kavramını tarihsel süreçte ele almış, günümüz çağdaş siyaset teorilerine olası katkısından söz etmişti. Ona göre ortak iyi, aynı toplumda yaşayan bireyler olarak birbirimize borçlu olduğumuz normları, gönüllü olarak uyduğumuz değerleri ve ulaşmak istediğimiz ortak idealleri ifade etmektedir.

Çoğulculuğun kabulüne rağmen toplumun ortak iyiyi, başlı başına bir değer olarak görmesini ve buna uygun politikalar geliştirmesini beklemek bazılarınca gerçekçi bulunmayabilir. Ancak bugün karşılaştığımız toplumsal ve siyasal sorunların temelinde siyaset ile ahlakın iki farklı alan olarak birbirinden uzaklaştırılmasının ve iyinin, bireysel tercihlere indirgenmesinin etkisinin de olduğu eşit derecede savunulabilir. Bu düşünceden hareketle araştırmama, çağdaş siyaset ve ahlak teorileri arasında varsayılan uçurumu, ortak iyi kavramı üzerinden yeniden ele alarak başlamıştım. Hedefim öncelikle şu sorulara cevap verebilmektir: Çağdaş siyaset felsefesindeki hangi sorunlar ortak iyi hakkında konuşmayı gerekli kılmaktadır? Ortak iyinin müzakere sürecinin bir değeri olarak tanımlanmasıyla hangi konular yeniden ele alınabilir?

Araştırmanın ilk aşamalarındaki tespitlerimden biri, müzakerelerin sadece kurallar, yasal ve kurumsal düzenlemelerle başarılı olamayacağıydı. Çünkü müzakerelere katılan bireylerin epistemik özellikleri dikkate alınmadan başarıya ulaşmak mümkün görünmüyordu (Scott, 2014, s. 230). Ancak

araştırmalar ilerledikçe ve danışmanım Keys'in o dönem üzerinde çalıştığı ve 2022 yılında yayınlanan *Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God* son kitabında ele aldığı tevazu konusu, ahlaki erdemlerle siyaset teorilerinin sıkı birlikteliğini yeniden hatırlattı. Tevazu konusunun özellikle çağdaş siyaset felsefesinde bir değer olarak göz ardı edildiğini fark etmemi sağladı (Kılınç, 2023b). Çağdaş literatürde siyaset felsefesi ve tevazu konusunu araştırdıkça çalışmamı, daha çok epistemik erdemler ve politik epistemolojiyle ilişkilendirmeye karar verdim. Bu karar, daha önce fark edemediğim iki hususu daha netleştirmeme yardımcı oldu. İlki, müzakere süreçlerinin başarısız olmasının ve siyasi kutuplaşmanın kaçınılmaz olmasının nedenlerinden biri, bilgi eksikliği veya epistemik cehalet nedeniyle siyasi alanın ve aktörlerinin daha kolay manipüle edilebilir hale gelmesidir. İkincisi, epistemik kusurlarımıza ilişkin farkındalık kazanmaksızın ve bunları epistemik erdemlerle iyileştirmeksizin müzakere süreçlerinden uzlaşımaya dair beklentiye girmenin naiflik olacaktır.

Politik epistemolojinin, çağdaş epistemoloji çalışmalarına katkısının olup olmayacağı sorgulanmaya değerdir. Bu sorgulama, epistemolojinin alt alanları ile politik epistemoloji arasında detaylı bir karşılaştırmayı gerektirir de burada Scott Aikin ve Tempest Henning (2018) tarafından politik epistemolojiye yöneltilen şüpheci meydan okuma ile başlamak yerinde olur kanaatindeyim. Bunun bir nedeni, örneğin sosyal epistemolojiye dair zaten ilgili literatürde yeterince çalışma bulunmaktadır ve politik epistemolojinin anlaşılması bakımından bu analizleri burada tekrar etmek zaruri değildir. Bir başka nedeni ise hangi spesifik alanı konu edinirse edinsin bir normatif felsefi disiplin, şüphecilikle yüzleşmek durumundadır. Dolayısıyla politik epistemoloji de şüpheci meydan okumadan azade değildir. Şüphecilik karşısında politik epistemolojinin konumu, aynı zamanda politik epistemolojinin özgünlüğü ve diğer alt alanlardan farkı hakkında bize fikir verecektir.

Aikin ve Henning ilk olarak politik hakikati bilmenin imkanını, şu soru bağlamında sorgulamakla başlar: "Politik düzenlemelerin ürettiği entelektüel farklılıkları göz önüne aldığımızda herhangi bir şeyi nasıl bilebiliriz?" (2018, 107). Bu soru aslında bilginin olup olmadığına dair klasik şüpheci sorgulamadan pek farklı değildir. Aikin ve Henning, ikinci olarak bireysel kısıtlılıklardan dolayı bir konuda gerçekten bilgiyi edinemeyeceğimiz ya da bir iddianın lehine ve aleyhine argüman geliştirmenin imkanını sorgular. Bu sorgulama da din felsefesindeki Tanrı ile ilgili agnostik tutumu hatırlatır (2018, 108). Epistemolojide pek çok örneğine rastlanan bu iki şüpheci sorgula-

manın siyaset alanı söz konusu olduğunda daha da derinleştiğini iddia eden Aikin ve Henning'e göre değerlere dair farklılıklar, siyasi partiler arasındaki ayrışmalar, rakiplerin birbiri hakkında gerçek olmayan iddiaları ve politik anlaşmazlıklar, insanların politik karar ve davranışlarını değerlendirmemizi ve bir hüküm vermemizi engeller. Yargıda bulunamadığımız herhangi bir politik kararı ya da sistemi gerekçelendirmek de mümkün olamayacaktır. Örneğin çoğulculuk fikri, azınlığın dezavantajına sebep olmaksızın uygulanabilir değildir ve bu yüzden bu fikrin, doğruluğundan ve genel geçerliğinden söz edilemez.

Çağdaş siyaset felsefesinin uzun zamandır dünya görüşleri, dini inançlar, ahlak ve iyi yaşam hakkındaki derin anlaşmazlıklara odaklanması, Aikin ve Henning'i haklı çıkarır mı? Çatışma çözümü ve anlaşmazlıklara ilişkin çağdaş görüşler, oyun teorisinden komüniteryen düşünceye, liberal düşünceden anarşizme kadar farklılaşmaktadır (Beriker, 2009). John Rawls, anlaşmazlık problemini, hakkı iyiye öncelemek ve adil işbirliği koşullarını belirlemek suretiyle çözmeye çalışırken Jürgen Habermas'ın önerisi, rasyonalite ve iletişimsel eylem üzerine kuruludur. Hannah Arendt, eylemi kamusal yaşamın merkezine yerleştirirken Michael Sandel bireyin içine doğduğu toplumla ilişkisini irdelemeye yönelmiştir. Will Kymlicka ise tek bir teoremin ekonomik, sosyal ve politik alanların tüm karmaşıklığını yakalamasının kolay olmadığı tespitinde bulunmuştur:

Siyasi görünümüne ilişkin genel tabloda insanların benimsedikleri siyasi ilkeler, soldan sağa uzanan tek bir çizgi üzerinde belli bir konuma denk düşüyor gibi görünür. Bu geleneksel tabloya göre soldaki insanlar eşitliğe inanırlar, bu yüzden de belli bir sosyalizm biçimini savunurlar; sağdakilerse özgürlüğe inandıkları için bir tür serbest piyasa kapitalizmini desteklerler. Ortada ise, sulandırılmış bir eşitlik ve özgürlük karışımına inanan bu yüzden de refah devleti kapitalizmini destekleyen liberaller yer alır. Elbette bu üç temel nokta arasında başka konumlarda bulunanlar da vardır; pek çok insan ise farklı kuramların farklı bölümlerini kabullenir (Kymlicka, 2006, 2).

Çağdaş siyaset teorilerinde anlaşmazlıkların çözümü noktasında da anlaşmazlıklar devam etmektedir. Bu yüzden Kymlicka, siyaset felsefesinin görevini, "çatışan siyasi değerler arasında karar vermeye yönelik tutarlı ve kapsamlı kurallar bulmak" olarak belirlemektedir (Kymlicka, 2006, 4). İnsanlar, anlaşmazlıklardan kaçınmadıkları gibi anlaşmazlıkların nedenleri ve bunları ortadan kaldıracabilecek öneriler noktasında da uzlaşmamaktadır. Bu durum ilk bakışta Aikin ve Henning'i haklı çıkarır gibidir. Ancak yazarlara iki açıdan itiraz edilebilir. İlki, anlaşmazlıklara neden olan epistemik durumların

sorgulanması, anlaşmazlıkları tümüyle gidermese de düşünce hatalarına neden olan yaygın epistemik alışkanlıkları ve kusurları fark etmeyi sağlayabilir. Elbette bu öneri, tam bir barış vaadi anlamına gelmemektedir. Yine de bu önerinin, basit epistemik hatalardan kaynaklı anlaşmazlıkların oranını azaltma noktasında katkısından söz etmek mümkündür. İkinci itiraz, Aikin ve Henning'in şüpheli sorgulamaları, herhangi bir politik görüşün diğerinden daha iyi ve kötü olamayacağı düşüncesine yöneliktir ve bu iddianın kendisi de döngüsel olarak şüphelidir. Dolayısıyla Aikin ve Henning'in iddiasına da şüpheyle yaklaşmak meşrudur. Bununla birlikte insanlar, politik bir görüş bildirirken –eğer kasıtlı ve manipülatif bir amaçları yoksa- bunun doğruluğunu da tasdiklerler. Ya da politik bir kararın ve uygulamanın eleştirisini, onun yanlış olduğu inancından hareketle yaparlar. Başka bir deyişle, insanlar iyi olduğunu düşündükleri görüşleri savunur, kötü olduğunu düşündükleri görüşlerin de karşısında dururlar. Bu bağlamda epistemik soykırım olarak çevirebileceğimiz epistemisid (*epistemicide*) örneği üzerinde düşünelim. Epistemik soykırım kavramı, Portekizli bir sosyolog olan ve küreselleşme, sosyal adalet ve epistemoloji alanında çalışmalarını bilinen Boaventura de Sousa Santos tarafından literatüre kazandırılmıştır. Santos, 2014 yılında kaleme aldığı *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* başlıklı kitabında hegemonik güçlerin sistematik olarak Batılı olmayan yerli bilgi biçimlerini ve bilme yollarını bastırmasına ve yok etmesine şöyle dikkat çekmişti:

Kültürler arasındaki eşitsiz alışverişler, her zaman tabi kılınan kültürün bilgisinin, dolayısıyla da ona sahip olan sosyal grupların ölümünü ima etmiştir. Avrupa'nın yayılması gibi en uç durumlarda *epistemisid*, soykırımın koşullarından biri olmuştur. Günümüzde modern bilimin maruz kaldığı epistemolojik güven kaybı, hegemonik Avrupa-merkezci modernite tarafından işlenen epistemik soykırımın kapsamının ve ağırlığının belirlenmesini kolaylaştırmıştır. (Santos, 2014, 92)

Politik iddiaların iyi veya kötü olarak ayrılmasına şüpheyle yaklaşan teorisyenlerin epistemik soykırımı desteklediğini mi yoksa buna karşı agnostik kaldığını mı söyleyeceğiz? Aslına bakılırsa her iki alternatif de epistemik soykırımı uğrayanlar açısından durumu iyileştirmiyor. Çünkü adaletsizliğin çağdaş görünümlerinden biri olan epistemik soykırım, egemen bir kültürün, sömürgeleştirilmiş diğer kültürlerin bilgi, inanç, dil ve bilme biçimlerini sistematik olarak bastırması, silmesi veya değersizleştirmesidir. Kültürel hegemonyanın bir sonucu olarak yerli veya yerel bilgi sistemlerinin kasıtlı olarak yok edilmesidir. Yerel toplulukların güçsüzleşmesine ve marjinalleşmesine katkıda bulunduğu gibi eşitsizlikleri sürekli hale getirmektedir. Şu halde

epistemik soykırım, dünya düzenini karakterize eden ekonomik ve politik adaletsizliklerin asıl nedeninin kavranması açısından mühimdir. Çünkü politik, ekonomik ve epistemik adaletsizliklerin iç içe olduğunu ve birbirini beslediğini gösterir.

Politik hakikat hususunda şüpheci veya agnostik olsa da bir kimsenin kendisinin ya da bir başkasının epistemik soykırımı maruz kalması durumunda, bunun adaletsizlik olduğu belirlemesini yapması beklenir. Başka bir deyişle, bir kimsenin ana dilinin engellendiği, kültürünün marjinalleştirildiği ve sömürgeci ülke tarafından inançlarının ilkel, batıl veya bilim dışı olarak tasvir edildiği bir durum için tepkisiz kalınması insani değildir. Çünkü epistemik soykırım, başka devletler marifetiyle sadece ulusal değil aynı zamanda bireysel itibarsızlaştırmadır. Yine de kabul etmek gerekir ki siyasi liderlerin siyasal kurumları, umarsız yalanları ve kişisel çıkarlarına alet etmeleri, politika ile doğruluğu ya da hakikati sanki bir arada düşünülemez hale getiriyor. Bu durum karşısında şüphecilik veya agnostisizm ise işin kolayını tercih etmek gibi görünüyor.

Aikin ve Henning'in şüpheci sorgulamalarını kuvvetlendiren hususlardan biri politik olanın, ahlaki ve epistemik doğrulukla ilişkisinin kurulamaması, siyasal alanda yüzleşmek zorunda kaldığımız epistemik yozlaşmanın fark edilememesi ve kayıtsız kalınmasıdır. Halbuki, bireylerin ahlaki ve politik doğru karar almalarında epistemik erdem ve başarılarının, yanlış karar vermelerinde epistemik kusur ve başarısızlıklarının rolü vardır. Teorisyenler bunu göremediği sürece bir yanda hakikat kavramının siyasette yeri olmadığı ve siyasi iddiaların doğruluk değeri konusunda şüpheci ve agnostik kalmanımız gerektiği iddia edilir. Diğer yanda ise hakikatten kaçışımızın sonuçları, düşündüğümüzden daha derinlerde insanlığımızı tehdit eder hale gelir. Dolayısıyla yalan ve manipülatif bilginin, kolektif tercihler ve kararlar üzerindeki etkisi, demokratik toplumlar üzerine çalışan teorisyenler için kesinlikle önemli bir endişe kaynağı olmaya devam edecektir (Uscinski, 2023, 2).

Hakikat-sonrası (*post-truth*) kavramını literatüre kazandıran Steve Tesich, bir manifestoyu andıran "Yalanlar Rejimi" başlıklı makalesinde o veya bu gerekçeyle yalan söyleyen siyasetçileri değil de bile bile yalanı, hakikate tercih eden kolektifin akıl almaz gidişatını betimlemektedir. Tesich şu ifadeleriyle politik yozlaşmanın farkında olan ama yine de bu sürece, hakikate duyarsız kalarak destek veren insanlara açık bir uyarıda bulunmaktadır:

Hızla, totaliter canavarların sadece rüyalarında ağzının suyunu akıtabilecek bir halkın prototipleri haline geliyoruz. Şimdiye kadar tüm diktatörler gerçeği [hakikati] bastırmak için çok uğraşmak zorunda kaldı. Bizler, ey-

lemlerimizle, buna artık gerek kalmadığını herhangi bir öneme sahip olan gerçeği [hakikati] inkar edebilecek ruhsal bir mekanizma edindiğimizi söylüyoruz. Özetle; özgür bir halk olarak hakikat-sonrası (*post-truth*) bir dünyada yaşamak istediğimize yine özgürce karar verdik. (Tesich, 2021, 25)

Konforlarının bozulacağından ya da kendi ülkelerinin uluslararası arenada güç kaybedeceğinden endişe eden halk, hakikatin yerine “keyif veren bilgisizliği” tercih etmektedir. Tesich, apaçık yalanlara kayıtsız ve sessiz kaldıkları için halkı eleştirmekte haklıdır. Ancak yalanların daha büyük problemleri önlediği gerekçesiyle kabul edilebilir olduğu fikrinin yayılmasında siyaset teorisyenlerinin de azımsanmayacak katkısı vardır. Yapısal realist teorisyenlerden ve *Why Leaders Lie?* (2011) başlıklı kitabın sahibi olan John J. Mearsheimer, bir liderin ülkenin bekası adına kendi halkına yalan söylemesinin mazur görülebilir olduğunu iddia eder:

Yurt içi ve yurt dışı yalanlara yönelik bu farklı tutumların basit bir açıklaması vardır. Bir liderin ülkesinin hayatta kalmasını sağlamaktan daha büyük bir yükümlülüğü yoktur. Ancak devletler, başka bir devlet tarafından ciddi şekilde tehdit edildiklerinde başvurabilecekleri daha yüksek bir otoritenin olmadığı anarşik bir sistemde faaliyet gösterirler. Uluslararası politikanın acımasız dünyasında, bir devletin başı derde girdiğinde arayabileceği bir 911 numarası yoktur ve olsa bile, diğer uçta telefonu açacak kimse yoktur. Bu nedenle liderler ve halkları, devletlerin kendi güvenliklerini sağlamak için ne gerekiyorsa yapmaları gereken, kendi kendine yardım dünyasında faaliyet gösterdiklerini anlarlar. Eğer bu yalan söylemek ve hile yapmak anlamına geliyorsa, öyle olsun. (Mearsheimer, 2011, 8)

Yaşamakta olduğumuz mevcut uluslararası politik durum, bir ülkenin resmi yönetici olarak tanınmadığı, fakat karar alma süreçlerini ve kurumlarını askeri ve ekonomik güce sahip ülkenin/ülkelerin belirlediği bir anarşizm ortamıdır. Uluslar, Thomas Hobbes’un doğa durumunda anlattığına benzer şekilde çıkarlarını maksimize eden stratejilerle eylemde bulunurlar. Uluslararası tarihin de şahitlik edebileceği gibi böyle bir ortamda asıl belirleyici olan doğruluk ya da adalet değil güç ve çıkardır. Siyasi liderler, milli menfaatleri gerekçesiyle ahlaki ilkeleri basitçe askıya alabilir. Politik realizm, işte bu siyasal gerçekliğin etrafında argümanlarını kurar. Böylece, insanın bireysel arzu, duygu ve amaçları ile politik yaşamın çeşitliliği ve karmaşıklığını tutarlı bir şekilde açıkladığını savunur. Ancak Mearsheimer’in teorisinde görüldüğü gibi politik realizmin bazı versiyonları, ahlaki olarak gerekçelendirilmesi mümkün görünmeyen karar ve davranışlara, farklı gerekçelerle meşruiyet verilmesi riskini taşımaktadır (Šoć, 2021, 86). Buchanan’ın politik realist teorisinin, anayasal düzenlemeler içermesi bakımından bu riskleri kıs-

men hafiflettiğini söyleyebiliriz. Buchanan'ın siyaseti, romantizmden arındırma fikri, yaygın siyasi kabulleri sorgulamakla birlikte politik kurumlarda insanların bencil ve çıkarıcı eğilimlerini de anayasal iktisat teorisi ile sınırlar. Ona göre siyasi ve sosyal süreçler, Adam Smith'in fırıncı ve kasapların kendi aralarında mübadele ettiği dünyasından çok daha karmaşıktır. Buchanan bu karmaşık dünyayı, literatüre kendisinin kazandırdığı kamu tercihi teorisi ile analiz etmektedir:

Kamu tercihi teorisi, hükümetlerin işleyişi ve yöneten kişilerin davranışları hakkında romantik ve yanılsamalı bir dizi kavramın yerini, hükümetlerin ne yapabileceği ve yönetenlerin ne yapacağı hakkında daha fazla şüphecilik içeren ve hepimizin gözlemleyebileceği siyasi gerçeklikle kesinlikle daha tutarlı olan bir dizi kavrama bıraktığı bir yol olmuştur. (Buchanan, 1999, 46)

Buchanan, siyasilerin ve bürokratların kendi çıkarları için hukuk dışı alternatiflere başvuracağını farkındadır. Bu yüzden ona göre, Adam Smith'in kişisel çıkarların kamu yararına dönüştürülmesine ilişkin iyimserliği gerçekçi değildir. Herhangi bir kural ya da kısıtlama olmaksızın teşvik edilen bencillik, nihai olarak kamu yararına zarar verecektir. Bunun en iyi örneğini siyasi seçimler, politikacılar, bürokratlar ve seçmenler arasındaki çıkar ilişkisi vermektedir. Politikacıların tek hedefi, vatandaşlar tarafından seçilmeğidir. Gerektiğinde bu hedefe varmak için popülist politikalar, yürürlüğe konulur ve toplumun refahı gerekçe gösterilerek bu politikaların propagandası yapılır. Çıkar ilişkisinin diğer tarafında seçmenler ve bürokratlar vardır. Seçmenler, kamu hizmetlerinden daha fazla faydalanmak isterken karşılığında politikacılar da bu hizmetleri sunmak için daha fazla oy isterler. Politikacılar ve bürokratlar arasında gerçekleşen başka bir mübadele daha vardır. Bürokratlar devlet bütçesini maksimize ederek kendi çıkarlarını ve paylarını arttırmak isterken, politikacılar da kendi güçlerini ve çıkarlarını arttırmak için bürokratların desteğini alırlar. Buchanan'a göre politikacılar, bürokratlar ve seçmenler arasındaki çıkar alışverişini kontrol altına almanın tek yolu anayasal sınırlamalardır (Buchanan, 2002).

Buraya kadar sözünü ettiğimiz politik realist çıkarımların şüphecilik ve agnostisizmi desteklemesine rağmen hala siyasette hakikat arayışını anlamaz görmeyen teorisyenler vardır. Bu teorisyenler, politik kurumlar ile politik aktörler arasında doğru bilgiye erişememekten kaynaklı epistemik kusurları ve bunları ortadan kaldıracak epistemik erdemleri, politik epistemoloji başlığı altında, felsefi çalışmalara konu etmektedirler. 2000'li yılların başından itibaren yayınlanan bu çalışmalardan bir kısmı *ampirik politik epistemoloji*, diğer bir kısmı ise *normatif politik epistemoloji* görüşünü desteklemektedir.

Politik epistemoloji alanının bir bakıma resmiyet kazanma süreci, Jeffrey Friedman ve Hélène Landemore'un Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin (APSA, American Political Science Association) 2013 yılındaki toplantısında, APSA bünyesinde politik epistemoloji bölümü oluşturmak için başvurdukları dilekçe ile başladı. Dilekçede APSA'da kurulacak politik epistemoloji bölümünün, politik bilgi ve enformasyon üzerine ampirik ve normatif çalışmaları teşvik etmesi gerektiği belirtildikten sonra bu yeni alanın, inceleyeceği konu başlıkları aşağıdaki gibi sıralandı:³

- (1) Algıların, teorilerin ve diğer düşünsel faktörlerin politik davranıştaki ampirik rolü;
- (2) Algıların, teorilerin ve diğer düşünsel faktörlerin kaynakları;
- (3) Politik aktörlerin algılarının ve diğer fikirlerinin doğruluğu; bilgi ve enformasyonlarının değeri;
- (4) 1-3. maddelerin normatif çıkarımlarının incelenmesi.

2014 yılında politik epistemoloji bölümü APSA'da onaylandı (Friedman, 2014, ii). Hemen ardından Friedman ve Landemore'un girişimleriyle politik epistemoloji ve demokrasi konularında toplantı ve sempozyumlar düzenlendi. 2021 yılında ise APSA bünyesinde "Political Epistemology" bülteni yayın hayatına başladı. 2023 itibarıyla bültenin iki sayısı yayınlanmıştır. Ancak APSA sürecinden önce hazırlanmış ve politik epistemolojiye başlık ya içerik olarak yer veren bazı akademik çalışmalar da vardır ve bunlardan çok kısa da olsa söz etmek yerinde olur. İlki, Syracuse Üniversitesi'nde 2006 yılında Alireza Shomali tarafından hazırlanan doktora tezidir. "The Project of Political Epistemology" başlığını taşıyan tezin amacını Shomali şöyle ifade etmektedir:

Politik epistemoloji [...] teori-pratik ilişkisine dair yeni bir anlayışı, siyasi angajman ile epistemik normatifik arasındaki bağlantıya dair yeni bir anlayışı geliştirir. Başka bir deyişle, politik epistemoloji projesi, anlamı belirleyen siyasi koşullara dikkat eden epistemolojik bir hakikat ölçütü arayışındadır. Bu araştırma projesinin başlatılması, bilginin oluşumunda çıkarların, sosyal bağlamların, ahlaki bağlılıkların, siyasi angajmanların ve tek kelimeyle bilenin tarihselliğinin oynadığı rollerin tanınmasını gerektirir. (Shomali, 2006, 3)

Shomali'nin amacı, güncel politik epistemoloji çalışmalarıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte araştırmanın ana teması olarak belirlediği Karl Marx, Theodor Adorno, Hans Georg Gadamer ve Jacques Derrida'nın epistemolojik konumlarını ve hakikat ontolojilerini açıklığa kavuşturarak politik epis-

³ <https://www.politicaiepistemology.org/>. Son erişim: 05.04.2023.

temoloji projesine katkıda bulunma hedefinin, güncel politik epistemoloji çalışmalarında şimdilik takip edilmediğini söyleyebiliriz. 2010 yılında ise Dorko Suvin tarafından *Defined by a Hollow: Essays on Utopia, Science Fiction and Political Epistemology* isimli kitap yayınlanmıştır. Her ne kadar kitabın başlığında politik epistemoloji ifadesi kullanmış olsa da içerikte Suvin'in alanı belirleyen bir tanımına ya da analizine rastlanmamaktadır.

Pietro Daniel Omodeo'nun 2019 yılında yayınlanan *Political Epistemology: The Problem of Ideology in Science Studies* kitabı, alt başlığından da fark edileceği üzere ideolojiler ile bilim söylemi arasındaki sorunlara odaklanmaktadır. Omodeo'ya göre politik epistemoloji, ideolojilerin bilimsel söylemleri nasıl şekillendirdiği ve yönlendirdiği sorusunun araştırıldığı yeni bir yaklaşımdır (2019, 2). Omodeo, politik epistemolojiyi bir söylem analizi olarak tasarlamaktadır. Bu yüzden bilim, kültürel siyaset ve bilginin politik ekonomisi arasındaki bağlantıyı araştırmaya yönelmektedir. Kendi ifadesiyle Marksist ve post-Marksist teorilere dayanarak bilim çalışmalarını daha insani, daha kapsayıcı ve daha evrensel bir kolektif projeye doğru yönlendirmenin politik önemi konusunda farkındalığı artırmayı hedeflemektedir (Omodeo, 2019, 149). Omodeo'nun projesinin, bu çalışmada politik epistemoloji alanı olarak tanımladığımız ve özelde epistemik kusurlar ve epistemik erdemlerin analiz edildiği tartışmaya biraz mesafeli kaldığını belirtelim.

Politik epistemolojiye dair ilk derli toplu alışma, Michael Hannon ve Jeroen de Ridder'in birlikte editörlüğünü üstlendiği ve 2021 yılında Routledge'dan çıkan *Handbook of Political Epistemology* kitabıdır. Referans kitap niteliğindeki bu çalışmada siyaset ve hakikat, siyasi anlaşmazlık ve kutuplaşma, sahte haberler, propaganda ve yanlış bilgilendirme, siyasette cehalet (agnostoloji) ve irrasyonelite, siyasette epistemik erdemler ve kusurlar, demokrasi ve epistemoloji, güven, uzmanlık ve şüphe alt başlıklarında, politik epistemolojinin kurucu isimleri tarafından kaleme alınan onlarca makaleye yer verilmiştir. Makaleler, politik epistemoloji tartışmalarının yanı sıra epistemik ağlar, sahte haberler, yankı odaları, propaganda, cehalet, epistemik kusurlar, epistokrazi ve dijital demokrasi gibi sayısız yeni kavramı da literatüre kazandırmaktadır. Yine aynı yıl, bu sefer Oxford yayınlarından çıkan ve editörlüğünü Elizabeth Edenberg and Michael Hannon'un üstlendiği *Political Epistemology* kitabı yayınlanmıştır. Bu kitaptaki makaleler; siyasette bilgi ve hakikat, demokrasinin epistemik problemleri, uzlaşmazlık ve kutuplaşma gibi konuları ele almıştır. Editörlerin vurgusu bu kitabın, hem siyaset felsefesi hem de epistemolojideki belli temel ağdaş meseleler hakkında

konuşabilmek için bu sorunların epistemik olduğu kadar siyasi boyutlarına değinilmesi zarurettir. Bu yüzden siyaset felsefeciler ile bilgi teorisyenlerinin bir araya gelmesi hedeflenmiş ve böylece iki disiplin arasındaki konu ve kavramları artırmak suretiyle alanın zenginliği ve çeşitliliği sergilenmek istenmiştir.

Her iki kitabın yazarlarının okuyucuya vermeye çalıştığı iki ortak mesajdan söz edilebilir. İlki, felsefenin pek çok alanında olduğu gibi epistemoloji ve siyaset felsefesinde de klasik olarak *olması gerekenler* üzerinden teoriler geliştirmeye devam ediyoruz; ancak bu, çözüm için tek başına yeterli değildir. O yüzden şu sorunun cevabını aramakla başlamalıyız: Nasıl daha iyi düşünürler ve nasıl daha iyi epistemik toplulukların var olmasını sağlayabiliriz? Buna göre politik epistemolojinin temel ilgisi, bireysel ve kolektif düzeyde iyi bir siyasi kararı nasıl tanımlayacağımızdır. Buradaki fikir, salt olgusal doğruluk ve tutarlılığın ötesine geçen ve aslında değerleri ve ahlaki normları dikkate alan bir iyi siyasi yargı standardını kavramsallaştırmaktır. İkincisi; güvenli, sağlıklı ve uzlaşmanın sağlandığı bir siyasal hayattan söz etmek için öncelikle epistemik kusurlarımız ve epistemik başarısızlıklarımızla hesaplaşmamız gerekmektedir.

Bir benzetmeyle ifade etmek gerekseydi politik bilgi teorisyenlerini bahçıvana ve toplumdaki çoğulluğu, bahçedeki farklı bitkilere benzetmek anlamlı olurdu. Bu teorisyenler, tıpkı bir bahçıvan gibi toplumsal anlayışın gelişmesi ve uzlaşının yaygınlaşması için çaba gösterirler. Toplumda fikirler, inançlar ve değerlerin her biri tıpkı bir bahçedeki bitkiler gibidir. Özgünlüğünü ve biricikliğini koruyarak sağlıklı bir biçimde yayılabilmesi ve birbirinin alanına müdahale etmemesi için bahçıvanın ilgi ve bakımına ihtiyaç duyar. Nasıl ki bahçıvan her birinin gelişebileceği bir ortamı teşvik etmek için uğraş verirse teorisyenler de çeşitli fikirlerin kök salıp büyüebileceği verimli bir zemin var etmenin önemini farkındadır. Bu yüzden epistemik kusurlar, tıpkı çiçeklere zarar veren şartlar ve epistemik erdemler de bahçenin sağlığını ve canlılığını sürdüren besinler gibidir. Epistemik kusurlarından uzaklaşabilmiş ve epistemik erdemler tarafından yönlendirilen her birey, fikirlerin uyumlu bir şekilde yetiştirilmesine katkıda bulunarak çeşitliliği artırır. Böylece birlikte gelişen bir ekosistem var edilir. Bu benzetme, siyasal ve toplumsal ilişkilerin karmaşıklığından kaynaklı girift problemlerin gerçek çözümleri için epistemolojinin katkısının değerli olabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

Siyasal Alanda Başarının Epistemik Engelleri

Demokratik bir seçim sùrecinde bir haber kuruluşunun, belirli bir adayı ve partiyi destekleyen hikayeleri seçerek öne çıkardığını; bu adaya ve partiye meydan okuyan söylemleri ise görmezden geldiğini düşünelim. Ya da bir akademisyenin, uzun süredir savunduğu bir teoriyi çürüten araştırma bulgularına direnç gösterdiğini ve farklı görüşlere sahip akademisyenlerle argümantatif tartışmalara girmek istemediğini varsayalım. Bir başkasının, belirli bir görüş veya ideolojiye sarsılmaz inançlar beslediğini, alternatif bakış açılarını dikkate almadığını veya eleştirel değerlendirme yapmaya gönülsüz olduğunu farz edelim. Böyle bir kişinin aynı zamanda belirli ırktan bireylerin doğuştan şiddet yanlısı veya tembel olduğuna dair bir inana sahip olduğunu, bu inancı destekleyen kanıtları seçici bir şekilde topladığını ve buna meydan okuyan kanıtları görmezden geldiğini düşünmek zor olabilir mi? Bu kişinin bir ırkın diğerinden daha aşağı veya üstün olduğunu iddia etmek için istatistikleri manipüle etmesi veya belirli gruplara karşı ayrımcı politika ve uygulamaları haklı çıkarmak için tarihsel gerçekleri çarpıtması ihtimali gerçekten uzak mıdır? Bu sorularda doğru bilginin edinilmesini, kullanılmasını ve bir başkasına aktarılmasını engelleyen *epistemik kusurlara* işaret edilmektedir. Epistemik kusurların yol açtığı problemler, çok boyutludur. Veri toplama ve yorumlamada entelektüel sahtekârlığa neden olduğu gibi entelektüel tembelliği de artırmaktadır. Ahlaken başkalarına karşı hoşgörüsüzlüğü beslediği gibi farklı inanç sistemleri arasında karşılıklı anlayış ve iş birliğini de engellemektedir. Bunlar, epistemik kusurların daha çok bireysel sonuçlarıdır. Kolektifler ve grupların bu kusurlara sahip olmasının sonuçları, çoğu zaman daha yıkıcıdır. Sözelimi, sosyal medya platformları aynı inançlara sahip insanları bir araya getirerek yankı odaları oluşturur ve böylece bireylerin yalnızca kendilerine benzer düşünèn kişilerle etkileşime girdiği ortamları var eder. Algoritmaların, insanları sürekli olarak benzer inanç ve görüşlerle beslemesinin sonucu, çoğu zaman sosyal ve politik kutuplaşmalardır. Bireyi epistemik olarak daha iyi duruma getiren şey, bir bütün olarak epistemik topluluğun da yararıdır. Bunun tersi de doğrudur. Bireyin entelektüel eksiklerinin, epistemik topluluğun bir bütün olarak daha kötüye gitmesine yol açtığı durumlar da bulunmaktadır (Kılınç, 2023c).

Klasik epistemolojinin ele aldığı konular arasında epistemik kusurları, satır aralarında görebiliriz. Bununla birlikte ana tema olarak sıkça rastladığımız bir konu değildir. Çağdaş epistemolojide bir alt disiplin olarak belirtmeye başlayan kusur epistemolojisine (*vice epistemology*) özgü ilk makale, Quassim

Cassam tarafından 2016 yılında; ilk kitap ise yine aynı yazar tarafından 2019 yılında *Vices of the Mind: from the Intellectual to the Political* başlığıyla yayınlandı. Epistemik kusurları, güncel politik kişi ve olaylarla doğrudan ilişkilendiren ve epistemik kusurların politik karar ve uygulamalara yansımalarını ele alan kapsamlı ilk çalışmadır. Bu kitap, 2021 yılında Routledge'dan çıkan ve Cassam'ın editörlerinden biri olduğu *Vice Epistemology*'nin de öncülüğünü yapmıştır. Cassam, sıklıkla güncel siyasi olaylara spesifik atıflarda bulunur ve böylece politik bilginin kaynağını yalnızca kolektiflerle sınırlamaz. Daha ziyade araştırmacılar, gazeteciler ve politika yapımcılar gibi bireyler tarafından üretilen yalan iddialar, söylentiler ve komplo teorileriyle felsefi ve epistemik olarak nasıl baş edileceğini çözümler. 2021 yılında epistemik kusurların doğasının anlaşılması, epistemik erdemlerle ilişkisi, eğitim ve müzakere süreçlerindeki rolleri, birey, kurum ve kolektifleri etkileyen yönleriyle ele alan iki kitap birden yayınlandı. Kitaplardan ilki, Alessandra Tanesini'nin yazarı olduğu *The Mismeasure of the Self: A Study in Vice Epistemology* başlığıyla ve Ian James Kidd, Heather Battaly ve Cassam'ın editörlüğünü yaptığı diğer kitap ise *Vice Epistemology* başlığıyla yayınlandı. Tüm bu yayınlara rağmen yine de epistemik kusurun ve kusur epistemolojisinin, siyaset felsefesinin ve epistemolojinin merkezi konularından biri olduğu söylenemez. Bunun nedenlerinden biri, ahlak teorilerinin ve erdem epistemolojisinin, davranışta ve bilgide erdemli olma ve doğruyu bulma tartışmasına yoğunlaşmış olmasıdır. Sanki erdem epistemolojisinde, epistemik kusurlarla ilgilenilmemesi zımnen varsayılmış gibidir. Belki de bu varsayım, epistemik erdem "var" olan bir duruma, epistemik kusurun ise "yok" olan bir duruma işaret etmesine dayanmaktadır. İlk durumda bilgi mevcuttur; ikinci durumda ise doğru bilgi erişilemez hale geldiği için yoktur (Kraemer, 2015, 20). Dolayısıyla mevzu, epistemik kusurun ontolojik statüsü ve kusurlar arasında bir hiyerarşinin olup olmadığı konusunun tartışılmasını da gerektirmektedir (Cassam, 2017; Kidd, 2017; Başdemir, 2022; Kotsonis, 2022).

Şimdiye çıkan yayınlardaki ortak noktalardan biri, epistemik kusurların zarar ve etkilerini fark edebilmenin kolay olmadığıdır. Bu kapalılığın nedenlerinden biri yanılgılar, önyargılar ve kısıtlılıkların zihinde derinlere kök salmış olması ve bunların genellikle karar verme süreçlerimizde kusurları fark etmemizi zorlaştırmasıdır. Epistemik bilişsel kusurlar, maruz kaldığımız bilgi ve deneyimlerle pekiştirilebilir. Örneğin, yalnızca tek bir kanaldan haberleri takip ediyorsak veya sadece dünya görüşümüzü paylaşan insanlarla etkileşime giriyorsak düşüncemizi şekillendiren bilişsel kusurların farkında olmayabiliriz (Meyer, Alfano & Bruin, 2021). Bu kusurlarla yüzleşmek zordur;

çünkü bunu yapmayı kimlik duygumuz veya dünya görüşümüz açısından rahatsız edici ve tehditkâr buluruz. Epistemik kusurları fark edemeyişimizin bir başka nedeni, bunların bazen bilinçsiz bir şekilde edinilmiş olmasıdır. Başkalarından gelen bilgiye dayanarak önyargılı kararlara ulaşmak oldukça kolaydır. Bu da kusurların bilişsel süreçlerimize zarar verdiğini fark edemediğimizi gösterir. Savunma mekanizmalarımız bu gerçeği reddeder; çünkü kusurların zekamıza zarar verdiğini kabul etmek rahatsız edicidir. Ya da belli inanç veya bakış açılarına ilişkin duygusal bağlılıklar geliştirmiş olabiliriz. Bu da bilgiyi objektif olarak değerlendirmeyi veya alternatif bakış açılarını dikkate almayı zorlaştırır. Özellikle derinden sahip olunan inançlar veya değerler söz konusu olduğunda duygusal bağlılık ile epistemik kusurlar arasındaki bağlantı daha güçlü hale gelir. Cassam da epistemik kusurların kapalılığını açıklamak için “engelleyici” (*obstructivist*) ve “gizli” (*stealthy*) şeklinde ikili ayrıma başvurur (2019). Ona göre bazı epistemik kusurlar, iradi bir şekilde elde edilirken bazıları çevresel faktörler veya bilişsel çarpıtmalar yoluyla edinilmektedir. Bu sebeple epistemik kusurların hangi formlarda entelektüel süreçlerimizi etkilediğini fark etmede şu sorular yardımcı olabilir: Epistemik kusurlar nasıl tanımlanmalı ve sınıflandırılmalıdır? Farklı epistemik kusur türleri veya dereceleri var mıdır ve bunlar hangi bağlamlarda ortaya çıkar? Bu iki soru, Cassam tarafından epistemik kusurların mahiyetini aşağıdaki gibi açıklayabilmek için kullanılır.

Epistemik kusur, bilginin elde edilmesini, saklanmasını veya paylaşılmasını sistematik olarak *engelleyen*, kınanmaya değer veya başka bir şekilde kınanabilir bir *karakter özelliği, tutum veya düşünme biçimidir* (Cassam, 2019, 23). [İtalikler bana ait]

Cassam’ın bu tanımında epistemik kusurların mahiyetine ilişkin dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. İlki, kusurların “engelleyicilik” özelliğinin bulunması; ikincisi ise epistemik kusurların epistemik faaliyetleri engelleyen sadece karakter özellikleri değil aynı zamanda tutum veya düşünme biçimlerini de kapsamasıdır. Cassam, böylece bu tanımda epistemik kusurları, karakter özelliklerine indirgemez; epistemik açıdan hatalı tutum ve düşünme biçimlerini de epistemik kusur kapsamına alır. Böylece epistemik kusurların alanını genişletir. Bu haliyle kusurlar, epistemik kibir ve kapalı fikirlilik gibi karakter özelliklerinin yanı sıra önyargı gibi tutumları ve hüsnükuruntu gibi düşünme biçimlerini içerir.

Cassam’ın sınıflamasına göre ikinci tür olan gizli epistemik kusurların, doğaları gereği tespit edilmeleri zordur (2015, 20). Bunları tespit etmek elbette imkansız değildir, sadece nispeten zordur. Çünkü bu kusurlar, kendilerini

başarılı bir şekilde gizleme eğiliminde olan özellikler içerirler. Fakat gizli kusurları bilmemiz nasıl mümkün olur? Cassam, bu endişeyi paylaşır ve aşağıdaki gibi açıklamaya çalışır:

Eğer öz-cehalet [self-ignorance] kişinin kusurları üzerindeki yönetsel kontrolünü zayıflatabiliyorsa o zaman bazı epistemik kusurlarımızın gizliliği [stealthiness], kişisel gelişimin yanı sıra kişisel bilginin de önünde bir engeldir. Eğer sıklıkla varsayıldığı gibi kendini bilmek, kendini geliştirmenin ilk adımı ise epistemik kusurlarımızın gizliliği, en azından kısmen kendini bilmenin önünde bir engel olduğu için kendini geliştirmenin önünde de bir engeldir. Bu da önemli bir pratik soruyu gündeme getirmektedir: gizli kusurlarımız tarafından örülen kendini bilmezlik perdelerini aşmanın bir yolu var mıdır? (Cassam, 2019, 147)

Cassam, bu konudaki araştırmasına “epistemik kusurların motivasyonu nedir?” sorusu ile başlamıştı. Bu soru önemlidir; çünkü ahlak teorilerinde ahlaki olmayan davranışın motivasyonun ne olduğu sorusuna ilişkin farklı teoriler bulunmaktadır. Erdem epistemolojisinde sorumlulukçu olan düşünürler, kusurlara ya iyi motivasyon eksikliğinin ya da kötü niyetin neden olduğunu savunurlar. Epistemik kusurun motivasyonun ne olduğu ve bu motivasyonun iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair tespit, epistemik kusurlarla sorumluluk ve ceza ilişkisine dair bize yol gösterebilir. Şayet bazı epistemik tutumlar, kusur olarak tanımlanacaksa tıpkı bir ahlaki kusur gibi bu kusurdan dolayı sorumlu olup olmadığımız ya da sonucunda ceza alıp almayacağımız felsefi olarak yanıtı verilmesi gereken bir meseledir.

Zagzebski’ye göre epistemik kusurlar sadece entelektüel değil, aynı zamanda etik başarısızlıkların da kaynağıdır. Çünkü düşünce ve karar verme süreçlerine zarar vererek entelektüel ve ahlaki sorumlulukların yerine getirilmesini engellemektedirler. Ona göre entelektüel gurur, ihmal, tembellik, korkaklık, konformizm, dikkatsizlik, katılık, önyargı, hüsnükuruntu, kapalı fikirlilik, ayrıntılara duyarsızlık ve titiz olmama gibi epistemik kusurlar, bilgi edinme yeteneğimizi engelleyen ve entelektüel yanlışlara yol açan karakter özellikleridir (Zagzebski, 1996, 152). Dolayısıyla, Zagzebski gibi sorumlulukçu erdem epistemolojisi teorisyenleri, epistemik erdemlerin edinilmesini, övgüye değer olmasını ve karakter nitelikleri olması gerektiğini düşünürler (Battaly, 2016; Code 1984; Baehr, 2009). Buna karşılık epistemik kusurlar ise suçlanması gereken karakter özellikleridir (Battaly, 2014). Çünkü bir karakter özelliğinin epistemik kusur ya da epistemik erdem olması için kişinin bu özelliğe sahip olma konusunda kendisini sorumlu kılacak iradi bir kontrole sahip olması gerekir. Buna rağmen Cassam, Zagzebski ve diğer sorumluluk-

çu teorisyenlerin yaklaşımını aşırı “ahlakçı” bulur. Ona göre “zalimlik gibi gerçek ahlaki kusurlar ile saflık ve hüsnükuruntu gibi entelektüel kusurlar arasında dünya kadar fark vardır. Bu tür başarısızlıkları ahlaki olarak değerlendirmek aşırı derecede ahlakçı olur” (Cassam, 2019, 18). Dolayısıyla bu ifadeyle Cassam, epistemik ve ahlaki sorumluluğu birbirinden ayırmaktadır.

Zagzebski'nin yaklaşımında epistemik erdem ve kusurların, ahlaki erdem ve kusurlara indirgenebilir olduğundan söz edilebiliriz. Çünkü ona göre bir erdem veya kusur insanda bir kez geliştiğinde, “kişinin karakterine yerleşir ve bir tür ikinci doğası haline gelir” (Zagzebski, 1996, 116). Bu aynı zamanda erdem ve kusurların tek bir tür olduğunu savunan *monistik* bir yaklaşımdır. Monistik yaklaşımda erdemlerin de kusurların da sadece karakter özelliği olduğu kabul edilir. Erdem ve kusurların tek bir türe indirgenmeyeceğini savunan pluralist görüşe göre ise epistemik erdem ve kusurlar, sadece karakter özelliklerini değil tutumları, düşünme tarzlarını, duyguları, bilişsel yetileri ve bilişsel önyargıları da içerebilir (Cassam, 2021, 39). Cassam'ın aşağıdaki alıntıda görülen plüralist anlayışı, Zagzebski'nin epistemik kusurları ahlaki kusurlara benzer şekilde ele alan indirgemeci tutumuna da bir alternatif niteliğindedir:

Bazı entelektüel kusurlar (tembellik, kapalı fikirlilik, katılık, saflık) karakter özellikleridir. Diğerleri (hüsnükuruntu, detaylara duyarsızlık) ise düşünme tarzlarıdır. Önyargı ne doğrudan bir karakter özelliği ne de bir düşünme tarzıdır; bir tutum ya da belki de bir yargıdır. Kapalı fikirlilik, kişiye ait bir özelliktir, hüsnükuruntu bir kişinin yaptığı şeydir; önyargı ise bir kişinin sahip olduğu bir şeydir (Cassam, 2015, 20).

Heather Battaly, epistemik erdem ve kusurların anlaşılmasına başka bir alternatif olarak *sahiplik-kişiselciliğini* (possession-personalism) önerir. Sahiplik-kişiselciliği, Zagzebski'nin aksine epistemik erdem ve kusurlara sahip olduğumuz için sorumlu sayılmayacağımızı iddia eder. Kişilik özelliklerini ortam, eğitim ve çevre, belirler ve bunlar üzerinde neredeyse hiç kontrolümüz yoktur (Battaly, 2016, 100). Ancak bireyi pasifize etmesi ve *durum etiğini* (situation ethics) ve *durum epistemolojisini* (epistemic situationism) desteklemesi nedeniyle sahiplik-kişiselciliği düşüncesinin, epistemik kusurların neden olduğu bireysel ve toplumsal zararı açıklamada yetersiz kalacağı kanaatindeyim. Buna rağmen durum etiği ve epistemolojisinin özellikle Zagzebski'nin savunduğu sorumlulukçu erdem epistemolojisine karşı itirazlarının dikkate alınması gereken yönleri vardır (Alfano, 2011). Harman'ın aşağıdaki ifadesinde de görüldüğü üzere durum teorileri, sosyal psikoloji çalışmalarından yararlanarak epistemik erdemlerin ve epistemik kusurların bireylerin karakter özelliği olduğu tezine karşı çıkmaktadır.

Davranışlarını açıklamak için kendimizden çok emin bir şekilde diğer insanlara karakter özellikleri atfederiz. Ancak atflarımız büyük ölçüde yanlış olma eğilimindedir ve aslında insanların karakter özelliklerinin farklı olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Durumları ve durumlarına ilişkin algıları farklıdır. Hedefleri, stratejileri, nevrozları, iyimserlikleri vb. bakımından farklılık gösterirler. Ancak karakter özellikleri, farklılıkların neler olduğunu açıklamaz. Karakter özelliklerine ilişkin sıradan görüşlerimiz, bu tür özelliklerin var olduğunu varsaymaksızın açıklanabilir. (Harman, 1999, 329)

Harman'ın düşüncesine göre insan davranışında çevresel değişkenler, karakter özelliklerinden daha fazla açıklayıcı güce sahiptir; çünkü, insan davranışına gerçekten neden olan şey, içsel karakter özelliklerinden ziyade dışsal değişkenlerdir (Fairweather, 2017, 1). Güçlü sayılabilecek bu görüşe rağmen epistemik sorumluluk meselesi, felsefi olarak tartışılmaya devam etmektedir.

Epistemik kusurlara sahibiz, çünkü her durumda doğru inançları edinebilen ve bu doğrultuda davranabilen mükemmel varlıklar değiliz. Ancak, mükemmel olmayışımız karar ve eylemlerimizden sorumlu olmadığımız anlamına gelmemektedir. Sorumluluğun kapsamı, sadece sonuçları değil bilgi edinme sürecini zaafa uğratan epistemik kusurların farkındalığını da içerecek şekilde genişletilebilir. Bu durumda epistemik kusurların bilişsel süreçlerin güvenilirliğine ve doğruluğuna verdikleri zararları görebilmenin yollarından biri, onları fark etmemizi ve detaylı bir şekilde analiz etmemizi sağlayacak bir sınıflama yapmaktır. Bu amaçla aşağıda üç tablo oluşturulmuş ve bilgi edinme ve gerekçelendirme sürecine zarar verenler, *bilişsel epistemik kusurlar*; ahlaki muhakeme sürecine zarar verenler, *ahlaki epistemik kusurlar*; politik karar ve söylemlere zarar verenler ise *politik epistemik kusurlar* olarak şu şekilde sınıflanmıştır:

- *Bilişsel epistemik kusurlar*: İlgisizlik, dogmatizm, kibir, entelektüel tembellik, irrasyonellik, hüristikler, dar görüşlülük, doğrulama yanlılığı, aşırı güven, epistemik umursamazlık ve epistemik miyopi.

- *Ahlaki epistemik kusurlar*: Önyargı, güdülenmiş muhakeme, tanıklık adaletsizliği, epistemik açgözlülük, entelektüel sahtekârlık, epistemik duyarsızlık.

- *Politik epistemik kusurlar*: Propaganda, politik ilgisizlik, demagoji, epistemik adaletsizlik, komplo teorileri, grup polarizasyonu ve ideolojik içe kapanma.

Bu sınıflama elbette tüketici bir liste değildir. Özellikle sosyal psikoloji, sosyal epistemoloji ve diğer disiplinlerin katkısıyla zamanla daha da ge-

liştirilebilir. Aşağıdaki üç tablo, her bir kusuru, ilişkilendirebileceğimiz alt kusurları, bunların genelde verilen tanımlarını ve ilgili literatürden bir iki örneğe yer vermektedir.

1- Bilişsel Epistemik Kusurlar			İlgili Literatür
Bilgi edinme ve değerlendirme ile ilgili kusurlar			
1. İlgisizlik	• Epistemik naiflik	Belirli bir konu ve alan hakkında bilgi ve anlayış eksikliği.	(İnan 2019) (Mills 2007)
	• Epistemik kayıtsızlık	Bilgi veya kanıt aramak için ilgi veya motivasyon eksikliği.	(Gross&McGoey 2015)
	• Epistemik cehalet	Eleştirel düşünme veya rasyonel sorgulama için gerekli temel beceri veya bilgi eksikliği	(Marder, 2015)
2. Dogmatizm	• Epistemik inatçılık	Yeni kanıtlar veya argümanlara rağmen kişinin inançlarını değiştirmeyi reddetmesi.	(Battaly 2018) (Altemeyer 2002)
	• Epistemik aşırı güven	Kişinin kendi inançları veya yetenekleri konusunda yersiz ve karşılığı olmayan kesinlik hissi.	(Kidd 2017) (Kruglanski 2004)
	• Epistemik tembellik	Aksine kanıtlar karşısında bile kişinin inançlarını gözden geçirme veya terk etme konusundaki isteksizliği.	
3. Epistemik Kibir	• Epistemik snopluk	Farklı görüşlere sahip olan veya daha az eğitim veya uzmanlığa sahip olanlara karşı üstünlük duygusu.	(Tanesini 2016) (Tanesini 2018)
	• Epistemik yetkilendirme	Kanıta veya argümana bakılmaksızın, kişinin belirli görüşlere veya fikirlere sahip olmaya hakkı olduğuna dair inanç.	(Tanesini 2021)
	• Epistemik narsisizm	Başkalarını göz ardı ederek kişinin kendi entelektüel yetenekleri veya başarıları ile meşgul olması.	
4. Epistemik Tembellik	• Epistemik ilgisizlik	Bilgi edinmeye veya gerçeği aramaya kayıtsız kalma, yaygın inanç ve görüşleri sorgulamadan kabul etme eğilimi.	(Kunda 1990) (Altemeyer 2002)
	• Meraksızlık	Öğrenmek ve anlamak için gerçek bir arzu duymama ve yeni bilgi aramak için motive olmama.	
	• Gruba bağlılık	Grupların toplu olarak aynı önyargıları ve inançları paylaşması, muhalif fikirlere açık olmama ve eleştirel düşünme eksikliği.	
5. İrrasyonellik	• Epistemik safsata	Yanlış veya kanıtlanmamış inançlara yol açan yaygın muhakeme hataları.	(Ariely 2009) (Kahneman 2011)
	• Epistemik hurafe	Kanıtlanmamış, irrasyonel fikir veya inançlara dayalı olan inanç.	(Kahneman 2003)
	• Epistemik kendini aldatma	Kişinin kendi irrasyonel ve önyargılı inançlarının farkında olmaması veya kabul etmemesi.	
6. Höristik	• Temsil höristiği	Bir olayın olasılığı hakkında prototipine benzediğine dayanarak yargıda bulunma.	(Tversky& Kahneman 1974)
	• Erişilebilirlik höristiği	Bir olayın gerçekleşme olasılığını, o olayın ne kadar kolay hatırlandığına veya hayal edildiğine göre değerlendirme. Akılda kalıcı veya canlı olan nadir olayların olasılığının abartma.	
	• Çerçeveleme höristiği	Bilginin gerçek içeriğinden ziyade bilginin sunulma veya çerçeveleme şekline etkilenme, mesajın formatına veya bağlamına dayalı önyargılar oluşturma.	

7. Dar Görüşlülük	• Entelektüel muhafazakarlık	Yeni fikirleri veya bakış açılarını dikkate alma konusundaki isteksizlik.	(Battaly 2018)
	• Epistemik kabilecilik	Karşıt görüşlerin reddedilmesine yol açan belirli bir grup veya ideoloji ile özdeşleşme.	
	• Epistemik solipsizm	Kişinin kendi bakış açısının veya deneyimlerinin tek geçerli bilgi kaynağı olduğu inancı.	
8. Doğrulama Yanlılığı	• Yorumlayıcı yanlılık	Alternatif yorumları veya açıklamaları dikkate almak yerine belirsiz bilgileri, önceden var olan inançlarıyla tutarlı bir şekilde yorumlama durumu.	(Gilovich 1991)
	• Yanlı asimilasyon	Yeni kanıtlar ışığında inançları gözden geçirmek yerine yeni bilgileri önceden var olan inançlarıyla tutarlı bir şekilde özümseme.	
	• Seçici yanlılık	Yerleşik inanç, teori veya uygulamalara meydan okuyan yeni kanıt veya bilgileri dikkate almadan veya değerlendirmeden reddetme.	
9. Aşırı Güven	• Hayali üstünlük	Kişinin kendi yeteneklerini, bilgilerini veya yargılarını abartması ve bu açılardan diğerlerinden daha iyi olduğuna inanması.	(Battaly 2010)
	• Haksız kontrol	Kişinin sonuçları veya olayları kontrol etme veya etkileme yeteneğini abartması; şansın veya dış faktörlerin rolünü hafife alması.	
	• Aşırı iyimserlik	Kişinin sınırlı veya yetersiz kanıtlara sahip olmasına rağmen eylemlerinin veya planlarının olasılığına veya olumlu sonuçlarına yersiz güveni.	
10. Epistemik Umursamazlık	• Epistemik kayıtsızlık	Kişinin inançlarının doğruluğu konusunda kaygı eksikliği.	(Baehr 2010)
	• Epistemik rahatlık	Doğru veya iyi desteklenmiş olup olmadığına bakılmaksızın, kişinin kendi inançlarından veya bakış açılarından duyduğu memnuniyet.	
	• Epistemik ihmal	İnançlara meydan okuyabilecek kanıtları veya argümanları arama veya değerlendirmede başarısızlık.	
11. Epistemik Miyopluk	• Epistemik darlık	Kişinin kendi disiplin veya entelektüel alanının dışında kalan kanıtları veya bakış açılarını dikkate almaması.	(Baehr 2010)
	• Epistemik çember	Diğerlerini dışlayarak dar bir dizi konu ve bakış açısıyla meşgul olma.	
	• Epistemik körlük	Kişinin kendi bakış açısının veya bilgisinin sınırlarını tanımaması ve kabul etmemesi.	

2- Ahlaki Epistemik Kusurlar Etik veya ahlaki muhakeme ile ilgili kusurlar			İlgili Literatür
1. Önyargı	• Cinsiyet önyargısı	Bireyler hakkında cinsiyetleri veya cinsel kimlikleri temelinde yargıda bulunma veya inanç oluşturma.	(Fricker 2007) (Medina 2012)
	• Dini önyargı	Yalnızca dini kimliğe dayalı olarak ahlak, değerler, zeka veya diğer özellikler hakkında önyargılı varsayımlarda bulunma.	
	• Irksal ve siyasal önyargı	İrk, etnik köken ve siyasal görüşlere dayalı olarak bireyler veya gruplar hakkındaki klişeleştirme, ayrımcılık ve karar alma süreçlerinde önyargılı inançlara sahip olma.	
2. Tanıklık adaletsizliği	• Kimlik temelli tanıklık adaletsizliği	Konuşmacının kimliğine, ırk veya grup üyeliğine dayalı olarak söylediklerine inanmama.	(Fricker 2007) (Medina 2012)
	• Tanıklığın susturulması	Daha az güvenilir olduğu veya dinlenmeyi daha az hak ettiği düşünülen bireylerin tanıklığını susturma veya reddetme.	
	• Güvenilirlik adaletsizliği	Konuşmacının algılanan güvenilirliğine dayalı olarak ondan gelen bilgiyi kabul etmeme ve reddetme eğilimi, değerli bilgilerin göz ardı edilmesi.	
3. Epistemik açgözlülük	• Veri suiistimali	Veri uydurma, sonuçları tahrif etme veya gizlilik anlaşmalarını ihlal etme gibi araştırmanın yürütülmesinde etik ilkelerin veya standartların kasıtlı veya ihmalkar bir şekilde ihlal edilmesi.	(Bloomfield 2019)
	• İntihal	Bir başkasının fikirlerini, çalışmalarını veya sözlerini izin almadan kullanma eylemi.	
	• Epistemik sömürü	Bilginin kişisel kazanç için başkalarını sömürmek veya manipüle etmek amacıyla kullanılması.	
4. Epistemik sahtekârlık	• Fabrikasyon	Araştırma belgelerinde sahtecilik yapmak veya veri icat etmek gibi kasıtlı olarak yanlış bilgi veya bilgi yayılması.	(Frankfurt 1986)
	• Yanlış beyan	Yanlış kimlik bilgileri sunmak veya başarılarını abartmak gibi gerçeklerin kasıtlı olarak çarpıtılması ve yanlış beyan edilmesi anlamına gelir.	
	• Aldatma	İstenen sonuçları elde etmek, finansman veya tanınmayı güvence altına almak için araştırma çalışmalarında verilerin kasıtlı olarak manipüle edilmesi veya uydurulması.	
5. Epistemik apati	• Kayıtsızlık	Yeni şeyler öğrenme veya farklı bakış açılarını keşfetme konusundaki ilgi eksikliğinin sınırlı bir dünya görüşüne yol açarak kişisel ve entelektüel gelişimi engellemesi.	(Tesich 2021)
	• Hakikate duyarsızlık	Belirli bir konu veya durum hakkındaki hakikati keşfetme konusundaki duyarsızlığın, ahlaki sorumluluğun yerine getirilmesini engellemesi.	
	• Nihilizm	Bilginin doğası gereği öznel olduğu inancı, entelektüel arayışların değerinin reddedilmesi nedeniyle motivasyon, amaç eksikliği ve ilgisizlik durumu.	

3- Politik Epistemik Kusurlar			İlgili Literatür
Politik karar alma ve söylemle ilgili kusurlar			
1. Propaganda	• Dezenformasyon	Başkalarını kandırmak ve yanıltmak amacıyla yanlış bilgi uydurma ve yayma.	(Medina 2012) (Medina 2018) (Herman&Chomsky 2012)
	• Duygusal Manipülasyon	İnsanların inanç ve tutumlarını manipüle etmek için korku, öfke veya acıma gibi duyguların kullanılması.	
	• Seçici Habercilik	Sadece belirli bir gündemi veya ideolojiyi destekleyen bilgileri öne çıkarırken bununla çelişen bilgileri görmezden gelme veya önemsiz gösterme.	
2. Politik İlgisizlik	• Apati	İnsanların siyasi meselelere karşı ilgi veya endişe duymaması ve siyasi müzakere veya eyleme katılmaması. Siyasi süreçlerden kopma ve demokratik karar alma sürecine katılım eksikliği.	(Haidt 2012) (Brennan 2023) (Kunda 1990) (Siscoe 2023)
	• Epistemik izolasyon	İnsanların bakış açılarının daralması, yargılama becerilerinin zayıflaması, diyalogun engellenmesi, yanlış veya yanıltıcı bilgilere daha açık hale gelme.	
	• Gönüllü Cehalet	Bilgiye ulaşabilecekleri halde bireylerin isteyerek bunu yapmamaları ve bu nedenle politik görüşlerini oluşturma, sorgulama ve değiştirme kapasitelerinin azalması, karar alma süreçlerinde yanlış ya da eksik bilgilere dayanmaları.	
3. Demagoji	• Anti-entelektüalizm	Uzmanlara ve entelektüellere saldırma; anti-bilimsel veya anti-rasyonel görüşleri destekleme. Uzmanlığa ve kanıta dayalı akıl yürütmeye karşı güvensizlik ve düşmanlık ortamını destekleme.	(Hofstadter 1962) (Walton 2000) (Cassam 2015) (Merkley 2020)
	• Popülizm	Halkın duygularına hitap ederek karmaşık meseleleri basitleştirme, halkın desteğini basit veya gerçekçi olmayan politika önerileri ile kazanma.	
	• Ad hominem	Rakiplerin argümanlarını veya politikalarını ele almak yerine kişisel olarak saldırma, rakiplere isim takma, onlarla alay etme, küçümseme ve aşağılayıcı bir dil kullanma.	
4. Epistemik adaletsizlik	• Tanıklık adaletsizliği	Bir kişinin tanıklığına ırk, cinsiyet veya sınıf gibi sosyal kimliğine dayanarak inanılmaması veya itibar edilmemesi.	(Fricker 2007) (Medina 2012)
	• Hermenötik adaletsizlik	Kültürel veya tarihsel bağlam eksikliği nedeniyle bir kişi veya grubun deneyimleri ve bakış açısının tanınmaması.	
	• Epistemik şiddet	Yanlış ve yanıltıcı bilgilerin yayılması, kamuoyunu manipüle etmek için propaganda gibi yollarla bilgiyi bir baskı aracı olarak kullanma.	
5. Komplo teorileri	• Teknolojik kompolar	Güçlü kişi ya da grupların teknolojiyi halkın zihnini kontrol etmek ya da distopik bir gözetim devleti yaratmak gibi amaçlar için kullandıkları inancı.	(Cassam 2016) (Cassam 2019)
	• Tıbbi kompolar	Sağlık kurumlarının ilaç, aşı veya diğer tıbbi müdahaleler yoluyla halka zarar vermek veya halkı kontrol etmek için gizli kompolarla karıştığı, aşuların otizme neden olduğu ya da COVID-19 pandemisinin bir aldatmaca olduğu inancı.	
	• Küresel kompolar	Güçlü kişi veya grupların dünya olaylarını kendi çıkarları için sıradan insanların zararına olacak şekilde manipüle ettikleri inancı.	

6. Grup polarizasyonu	• İdeolojik kutuplaşma	Bireylerin siyasi inançlarında aşırı hale gelmesi, böylece partizanlığın artması, uzlaşmaya ya da karşıt görüşleri dikkate almaya istekli olunmaması.	(Brennan 2023) (Medina 2012)
	• Ekonomik, sosyal ve kültürel kutuplaşma	Bireylerin kültürel kimliklerine ve inançlarına daha fazla bağlanması, böylece farklı kültürel gruplar arasında düşmanlığın artması ve farklı statüde olanlara karşı anlayış veya empati eksikliği.	
	• Dini ve milli kutuplaşma	Bireylerin farklı dini inançlara sahip olanlar ve dindar olmayanlara karşı hoşgörüsüzlüğün ve düşmanlığın artması, diğer uluslara karşı düşmanlığın artması, diplomasi ya da uluslararası işbirliği yapma konusunda isteksizlik.	
7. İdeolojik içe kapanma	• Filtre balonları	Algoritmaların ve sosyal medya platformlarının kullanıcıların tarama geçmişine, arama sorgularına ve sosyal bağlantılarına dayalı olarak kişiselleştirilmiş ve izole edilmiş bir çevrimiçi ortam yaratması.	(Medina 2012) (Haidt 2012)
	• Geri tepme etkisi	İnsanların kendileriyle çelişen kanıtlar sunulduğunda inançlarında katılaşması, önyargıların güçlenmesi.	
	• Uyum baskısı	Bir grubun inanç ve tutumlarına uyma yönündeki sosyal baskı, baskı ile mevcut önyargıların pekişmesi, insanların alternatif bakış açılarını ifade etmelerinin veya yapıcı diyaloga girmelerinin zorlaşması.	

Bilişsel, ahlaki ve politik epistemik kusurlara ilişkin yukarıdaki sınıflama, bilginin edinilmesini, yayılmasını ve uygulanmasını engelleyen kusurları, özet bir şekilde göstermeyi amaçlamaktadır. Listede yer alan epistemik kusurların pek çoğu, ilgili literatür sütununda gösterildiği gibi bir süredir bilgi teorisyenleri tarafından spesifik olarak çalışılmaktadır. Bu listeden de anlaşılacağı gibi epistemik kusurlar arasında birbiriyle örtüşen ya da ilişkilendirilebilir olan pek çok kusur vardır. Ancak, yalnızca buna dayanarak epistemik davranışlar ve kusurlar arasında neden-sonuç ilişkisi bulunduğunu söylemek erken bir çıkarım olabilir. Belki epistemik kusurların kendi arasında veya ahlaki kusurlar ile epistemik kusurlar arasında birbirini etkileme durumundan bahsedilebilir. Yine de böyle bir iddia için ampirik ve teorik daha fazla desteğe ihtiyaç vardır. Öte yandan erdem ve kusurların ahlaki ve epistemik boyutları arasında bir ayrım varsaymanın ve buna davranışlar yönünden bağlı kalmanın yararlı olmadığını düşünmek de mümkündür. Örneğin Tanesini, epistemik kusurlardan kaynaklı ahlaki hatalar kadar ahlaki kusurlardan kaynaklanan epistemik hataların da etkilerini takip etmeyi salık verir (2021, 11). Buna dayanarak Tanesini, epistemik erdem ve kusurlar ile epistemik davranışlar arasında nedensel bir ilişki olduğunu savunur:

Entelektüel erdemleri ve kusurları, failerin epistemik davranışlarından nedensel olarak sorumlu olan psikolojik özellikleri arasında tanımlıyorum. Erdemler iyi bir epistemik fail olmaya katkıda bulunurken kusurlar, entelektüel yaşamı iyi gitmeyen failerin karakteristik özellikleridir. (Tanesini, 2021, 21)

Tanesini kusur epistemolojisini, sosyal epistemolojinin konusu olarak değerlendirmektedir (2021, 9). Ona göre epistemik kusurların doğasını, toplumun diğer üyelerinin entelektüel ve epistemik yetenekleri üzerindeki aşındırıcı etkilerini fark etmeden anlamak mümkün değildir. Tanesini gibi ahlak epistemolojisi ve sosyal epistemolojinin kesiştiği noktada çalışan teorisyenler, epistemik kusurlara sahip olmanın sadece bireysel faille sınırlı olmadığını, grupların da epistemik kusurlara sahip olabileceğini savunmuştur. Kusur epistemolojisini sosyal epistemolojinin bir konusu olarak değerlendirme nedenlerinden biri budur. Ancak şu sorular akla geldiğinde kusur epistemolojisinin alanı ile ilgili daha fazla felsefi tartışmaya ihtiyaç olduğu hissediliyor: Epistemik adalet gerçekleşmeden politik adalet gerçekleşir mi? Olgular ile epistemik hakikatin örtüşmediği durumları nasıl açıklarız? Kusur epistemolojisini ahlaki teorilerden ayıran nedir? Kusur epistemolojisinin tıpkı politik epistemoloji gibi siyaset felsefesinden veya sosyal epistemolojiden ayrımını ve bununla birlikte alana özgün katkılarını izah etmenin kolay olmadığını kabul etmek zorundayız. Kolay değil, çünkü henüz kusur epistemolojisi de politik epistemoloji de bilişsel, ahlaki ve politik karar ve davranışların incelenmesine yönelik müstakil modeller geliştirebilmiş değildir. Bir modelin, argümantatif bağlamı da içermesi beklenir; çünkü modellerin epistemik değeri, ancak argümantatif olduğunda anlaşılabilir. Spesifik olarak kusur epistemolojisi ve politik epistemoloji yayınlarının son birkaç yılda gerçekleştiğini düşündüğümüzde böyle bir beklentiyi biraz daha zamana yaymak makul olacaktır. Konuların ortaklığı nedeniyle bu iki alandaki çalışmaların, felsefenin ve epistemolojinin farklı alanları ile olduğu kadar diğer disiplinlerle örtüşmesi de doğaldır.

Klasik epistemoloji doğru inançlar nasıl edinilir ya da gerekçelendirilmiş inanç ile doğru inanç arasındaki fark nedir gibi sorular sorarken sosyal epistemoloji, bilginin sosyal ve kurumsal ilişki ve boyutlarına vurgu yapar (Landemore, 2014, 5). Alvin Goldman'ın "Foundations of Social Epistemics" (1987) ve Steve Fuller'in "On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology" (1987) makaleleri, sosyal epistemolojinin sınırını, konusunu belirleyen ve literatüre kazandıran ilk makalelerdendir. Goldman, sosyal epistemolojinin yol haritasını bu makalesinde şöyle belirler:

[T]oplumsal olanı dışlayarak bireysel olana odaklanmak uygun değildir. Bir yetişkinin dünya görüşünün büyük kısmı sosyal dünyasına derinden borçludur. Büyük ölçüde sosyal etkileşimlere, diğer bilenler tarafından öncelikle de dil aracılığıyla uygulanan etkilere dayandırılabilir. O halde epistemolojinin sosyal bir boyuta sahip olması zorunludur. Ancak bu sosyal

boyutun nasıl tasarlanması ve yapılandırılması gerektiği açık olmaktan uzaktır. Köklü hiçbir epistemolojik gelenek böyle bir yapı sunmamaktadır. (Goldman, 1987, 109)

Sosyal epistemoloji, birey merkezli klasik epistemolojiden farklı olarak bilgiyi, özne özelinde değil sosyal faktörlerin etkin olduğu bir süreçte ele almaktadır (Başdemir, 2016, 261). Bilginin doğasına yönelik bu şekilde konumlanmasıyla klasik epistemolojiden ayrılır. Sosyal epistemoloji ve kusur epistemolojisi, birey dışı faktörlerin bilgi ve inancı nasıl etkilediğine dair ortak bir ilgiye sahip olsalar da kapsamaları ve odak noktaları bakımından farklılık gösterirler. Sosyal epistemoloji, epistemolojinin bir alt disiplini. Ancak kusur epistemolojisini ve bununla yakından ilişkilendirdiğimiz politik epistemolojiyi, siyaset felsefesinin alt disiplini olarak değerlendirmek daha uygundur. Çünkü kusur epistemolojisi ve politik epistemoloji tıpkı siyaset felsefesi gibi normatiftir. Bireylerin epistemik niteliklerinin birlikte yaşam ve uzlaşma bağlamında politik alana yansımalarını inceler ve bu niteliklerin iyileştirilmesinin zaruretini savunur.

Sosyal epistemolojinin kurucu metinlerinde sosyal epistemolojinin de normatif olması gerektiğinin dile getirildiği fark edilecektir (Goldman, 2010, 19). Ancak sosyal epistemolojinin gelişimine baktığımızda zamanla normatiflik beklentisinin en aza indirildiği görülecektir. Güncel sosyal epistemoloji, Thomas Kuhn'dan Foucault'ya Goldman'dan Anderson'a benzer teorilerin birleştiği bir çatı disiplin görünümü vermektedir. Sosyal epistemoloji tartışmalarında, doğruluk ve gerekçelendirme meselesinden ziyade kolektif epistemik niteliklerin bilgi süreçlerini nasıl etkilediğine ve dönüştürdüğüne ilişkin tespitlere odaklanılmaktadır. Bu bakımdan politik epistemoloji ile yakınlık kurulabilir. Ancak ele alınan örneklere detaylı bakıldığında sosyal ve politik ortamlar bağlamında bilgi ve inancın farklı yönlerini araştırdıkları görülecektir. Örneğin tanıklık konusunu ele alalım. Sosyal epistemolojide tanıklık, kolektif bilgi kaynağı olarak ele alınırken politik epistemoloji tanıklığı, epistemik adaletsizlik bağlamında tartışır ve bu adaletsizliğin giderilmesi için epistemik erdemlerin geliştirilmesini önerir. Sosyal epistemoloji iletişim, grup dinamikleri ve sosyal kurumlar gibi sosyal faktörlerin bir toplum veya topluluk içinde bilginin edinilmesi ve dağıtılmasını nasıl etkilediğini incelerken politik epistemoloji özellikle bilgi ile siyasi karar alma süreçlerinin kesişimine odaklanarak bilgi ve inançların siyasal süreçleri, politikaları ve kurumları nasıl şekillendirdiğini incelemektedir. Ayrıca siyasi propaganda, yanlış bilgilendirme, yönetimde uzmanlığın rolü ve siyasi ideolojilerin epistemik uygulamalar üzerindeki etkisi ile ilgili soruları analiz etmektedir.

Sosyal epistemoloji, bilgi ve inancın rol oynadığı sosyal bağlamların tümünü kapsayan daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu yüzden politika ile sınırlı değildir. Bilginin bir kaynağı olarak sosyal faktörlerin yanı sıra bilim, din, eğitim ve günlük yaşamla ilgili konuları ele alır. Politik epistemolojinin odağında ise siyaset ve siyasal aktörlerin epistemik kusurlarının kamusal alanda gerçekleşen eylemlere etkisi vardır. Sosyal epistemolojideki bazı temel sorular arasında toplulukların bilgi iddiaları, tanıklığın güvenilirliği, güven ve güvenilirliğin rolü, sosyal medya çağında bilginin yayılması ve kültürel ve toplumsal normların epistemik uygulamalar üzerindeki etkisi yer alırken politik epistemolojide sorular, siyasi propagandanın rolü, kamuoyunun manipülasyonu, ideolojilerin kanıtların değerlendirilmesi üzerindeki etkisi, siyasi ikna etiği ve demokratik toplumlarda bilgili ve ilgili bir vatandaş kitlesini korumanın zorlukları etrafında dönmektedir. Spesifik olarak politik epistemoloji, siyasetçiler, gazeteciler, siyasi aktivistler ve kültürel figürlerin sosyal ve ana akım medyayı kullanarak kamuoyunu nasıl yönlendirdiğini göstermeye çalışmaktadır (Friedman, 2014, iii). Bu kısa karşılaştırma neticesinde politik epistemolojinin ve onu destekleyen kusur epistemolojisinin sosyal epistemolojiye nispetle daha dar kapsamlı olduğu, epistemik problemlerin yol açtığı adaletsizlik, dışlama ve çarpıtmaları tespit ederek çözümlenmeye çalıştığı, politik kurumlar ile politik aktörler arasında doğru bilgiye erişememekten kaynaklı politik problemleri analiz ettiğini ifade edebiliriz. Bu düşüncüyü destekleyebilmek için politik epistemik kusurlar tablosunda 17-23 maddeleriyle gösterdiğimiz kusurları anlamaya yönelik tartışma ile devam edeceğiz.

Propaganda

Propaganda, çarpıtılmış bir gerçeklik oluşturmak üzere imgeler veya sözler aracılığıyla bireyin inançlarını, fikirlerini ve rasyonelliğini hedef alan dönüştürücü bir aygıttır. Propagandanın yaygın tanımına göre sözel içeriği oluşturan önyargılı mesajlar muhataba, rasyonel bir müzakereden ziyade ikna yoluyla kabul ettirilir (Medina, 2018, 52). Ellul ise bu tanımın aksine propagandayı eyleme indirger:

Propaganda sıklıkla fikirleri ya da görüşleri değiştirmek, bireyleri bir fikre ya da gerçeğe “inandırmak” amacıyla yapılan bir manipülasyon olarak tanımlanır. Bu tamamen yanlış bir düşünce tarzıdır [...] Modern propagandanın amacı artık fikirleri değiştirmek değil, eylemi kışkırtmaktır. (Ellul, 1973, 25)

Oysa propaganda, en sade haliyle dünyayı değiştirmeye yönelik bir girişimdir. Dolayısıyla değişim, sadece fikirleri değil eylemleri; sadece bireyleri değil kitleleri de hedeflemektedir. Ellul'un iddiasına rağmen propaganda yoluyla fikirlerin de manipüle edildiği gerçeğini dışarda bırakmak için haklı bir gerekçe yoktur. Aynı şekilde yaygın tanımın propagandayı, inanç ve fikirlere indirilmesi için de bir sebep bulunmamaktadır. Propaganda sözel, imgesel, görsel ve işitsel tüm kanalları kullanarak bireyleri ve kitleleri, keyfi olarak manipüle etmeyi hedeflemektedir. Propagandanın içeriğini, azınlık grup ve ırkları marjinalleştirmek ve değersizleştirmek, onların saygıya değer olmadığını hissettirmek, inançları, yaşam tarzları ve özel hayatlarına dair spekülasyonlar yaymak ve bu yolla çoğunluğun zihninde kuşku ve korku yaratmak oluşturur. Bunun en iyi örnekleri ulusal eğitim müfredatlarında kitaplar yoluyla verilir. İsraili bir filolog ve aktivist olan Prof. Nurit Peled-Elhanan'ın *Ideology and Propaganda in Education* kitabı, İsrail okullarında okutulan kitaplarda Filistinliler aleyhine bilinçli bir şekilde kullanılan çarpıtılmış görsellere ve tarihi olaylara yer vermektedir (2012). Elhanan'ın gösterdiği gibi propagandanın amacına ulaşmasını sağlayan temel unsur, bireylerin ve kitlelerin korkuyla örülmüş epistemik ve duygusal hazır bulunuşluğudur. Yalan ve çarpıtılmış bilgi yoluyla oluşturulan ötekine yönelik algı, kitlelerin zihinlerinde bir kez yer ettiğinde değiştirilmesi oldukça güçtür. *Kitleler Psikolojisi* eseriyle ünlü Gustave Le Bon, kitlelerin "kolay kışkırtılması, kızgınlık, muhakeme yetersizlikleri, hüküm verme ve eleştiri yeteneklerinin olmaması, duygulardaki mübalağa" gibi özelliklerinin nedenini, onların olgunluk düzeyine erişemeyecek olmasına bağlar (2001, 31). Ona göre kitleler, gerçeği aramayı hiçbir zaman arzulamazlar. Hatta çıkarları gerektirdiğinde gerçek dışı olana yönelmekte bir sakınca da görmezler. Bu yüzden kitlelere hayaller vaat ederek hakim olmak mümkündür (2001, 99). Le Bon'un kitleler için yaptığı tespitlerin, Drew Westen'in *The Political Brain* başlıklı kitabında bireyler hakkında söyledikleriyle örtüşen yönleri vardır. Westen, politik beynimizin önceden sahip olduğumuz inanç ve değerlerimizi doğrulayan duygu yüklü bilgilere son derece açık, bunlara meydan okuyan bilgilere ise dirençli olacak şekilde tasarlandığını söyler (2007, 13). Ona göre siyasi tutum, karar ve davranışları belirleyen duygulardır. Westen bu yargısını güncel Amerikan siyaset olaylarından örnekler vererek destekler. Rasyonel veya bilişsel faktörlerden ziyade duygusal faktörlerin genellikle politik inanç ve davranışları yönlendirdiğini ve bu yüzden hatalı kararların alındığını ifade eder.

Korku, öfke, umut ve empati gibi duygular, insanların politik bilgileri algılama şekillerini, siyasi tutumlarını ve oy verme tercihlerini etkilemekte-

dir. Duygular, bireylerin önyargılarını destekleyecek şekilde kanıtlar arama ve yorumlamaya yönelir. Duygular doğru yönetilemediğinde kanıtları reddetmeye veya görmezden gelmeye neden olur. Dolayısıyla doğrulama yanlılığı ve kendini destekleyen bilgilere seçici bir şekilde maruz kalmak gibi epistemik kusurlara yol açarlar. Stanley de benzer bir tespit yaptıktan sonra insanların karakteristik olarak rasyonel zayıflıklara sahip olduklarını ve bu yüzden manipülasyona açık olduklarını söyler. Bunun sonucu, demokrasinin sonunu getirmektir (Stanley, 2015, 27). Politik epistemolojinin önemli isimlerinden Jose Medina'nın propagandaya karşı önerisi, bireylerin epistemik süreçlerini ilgilendirmektedir. Ona göre insani bir yönetim modelinde yaşamı devam ettirebilmenin koşulu, epistemik direnişi ve epistemik aktivizmi geliştirmektir. Çünkü eleştirelilik olmadan bu yolda başarı uzak görünmektedir:

Fotoğrafik imgeyi kendisine karşı çevirmek, imgenin bizim için kurduğu propaganda hilesinin, iletişimsel tuzağın maskesini düşürmek ve imgeyle başka türlü gözden kaçabilecek eleştirel etkileşim olanaklarına işaret etmektir. [...] Burada ihtiyaç duyulan şey, bir duyarlılığın diğerinin ön kabulleri ve işleyiş biçimleriyle epistemik sürtüşme yaratarak ona meydan okuduğu ve onu sorguladığı bir tür epistemik dirençtir. Epistemik sürtüşme yaratmaya ve epistemik direnç geliştirmeye yönelik süregelen çaba, epistemik aktivizm olarak adlandırdığım şeydir (Medina, 2018, 58-59).

Böylece Medina, manipülasyona maruz kalmaya neden olan epistemik kusurların yerine eleştirel düşünmenin araçlarını, kendi deyimiyle "meydan okumaya ve sorgulamaya karşı uyuşmuş hale gelen biçimlerin maskesini düşüren, bozan ve kökünü kazıyan sorgulama ve direniş pratiklerini" geliştirmenin gerekliliğinden söz eder (2018, 59). Medina'nın epistemik aktivizm olarak tanımladığı duruşu, görsel propaganda ile kısıtlamamak gerekir. Günümüzde sosyal medya platformları, sansasyonel, kutuplaştırıcı ve kışkırtıcı içeriklerin artmasını kolaylaştırmakta ve siyasal aktörler, internetin sunduğu kamuoyunu etkileme olanaklarından geniş ölçüde faydalanmaktadır. Buna karşı direnebilmenin bir yolu Medina'nın sözünü etiği gibi bireyi ya da kitleleri manipüle etmeye yönelik her tür sözel, imgesel veya görsel propagandanın epistemik aktivist bir tutumla yeniden değerlendirilmesi ve epistemik kusurların iyileştirilmesidir.

Politik ilgisizlik

Yukarıdaki tabloda politik ilgisizlik; apati, epistemik izolasyon ve gönüllü cehalet ile ilişkilendirildi. Apati, siyasi meselelere karşı ilgisizlik, endişe duymamak ve siyasi müzakere veya eyleme katılmamaktır. Epistemik

izolasyon ise insanların bakış aırlarının daralması, yargılama becerilerinin zayıflaması, diyalogun engellenmesi, yanlış veya yanıltıcı bilgilere açık hale gelmez. Gönüllü cehaletin (agnoloji) sonucu ise bireylerin bilgiye ulaşabilecekleri halde isteyerek bu eylemi gerçekleştirmemeleri ve bu nedenle politik görüşlerini oluşturma, sorgulama ve değiştirme kapasitelerinin azalması, karar alma süreçlerinde yanlış ya da eksik bilgilere dayanmalarındır.

İnsanlar, inanç oluşturma ve değerlendirme konusunda tamamen rasyonel varlıklar olmadıkları için bilgiyi mevcut tutumları, konforları, değerleri ve inançlarıyla uyumlu olacak şekilde seçer ve yorumlar. Moral psikoloji, duygular ve siyasi tutumlar üzerine araştırmalarıyla bilinen Jonathan Haidt, bireylerin bilgiyi nasıl işledikleri, inançlarını nasıl oluşturdukları ve güdülenmiş muhakemeyi (*motivated reasoning*) nasıl gerçekleştirdiklerine dair ipuçlarını paylaşır (2012). Haidt'in çalışmaları, spesifik olarak politik epistemik kusurlar hakkında değildir. Buna rağmen onun insanların politik tercihlerinde ahlaki temellerin olduğu savunusu, epistemik kusurlara ilişkin bazı çıkarımlara izin verebilir (Haidt, 2012, 154). Bunlardan biri duyguların, tutumların ve güdülenmiş muhakemenin siyasal karar alma süreçlerindeki rolünü anlamak, insanların belirli siyasi inançlara sahip olmalarının yanı sıra politik ilgisizliğe yönelik gerekçelerini açıklamada oldukça işlevsel olduğunu fark etmektir. Haidt insanların, kanıtları önceden var olan inançlarını doğrultacak şekilde bilgiyi aramak ve yorumlamak şeklinde eğilimleri olduğunu belirtmektedir (Haidt, 2012, 84). Aslında bu, insanların duygusal sezgilere dayalı ahlaki yargılar oluşturma eğiliminde olduğunu ve bunların daha sonra *post-hoc* akıl yürütme yoluyla rasyonelleştirildiğini gösterir. Güdülenmiş muhakeme adı verilen bu zihinsel süreç, günlük yaşamın yanı sıra siyaset, din ve sosyal konular gibi karar verme bağlamalarında algılarımızı, anılarımızı ve yargılarımızı şekillendirir.

Güdülenmiş muhakeme kavramından ilk bahsedenlerden biri Ziva Kunda'dır. Kunda, "The Case for Motivated Reasoning" (1990) başlıklı makalesinde, motivasyonlardan, arzulardan ve duygulardan etkilenen önyargılı bir bilişsel sürecin güdülenmiş muhakemeye neden olduğu tespitini yapar. Haidt, Kunda'nın güdülenmiş muhakeme kavramından hareketle sezgilere dayanan, doğuştan gelmekle birlikte evrimsel özellikler taşıyan ahlaki temeller teorisini geliştirmiştir. Buna göre bireyler, benlik kavramlarını korumak, inançlarında tutarlılığı sürdürmek ve arzu ettikleri sonuçları desteklemek için güdülenmiş akıl yürütme eğilimindedir. Güdülenmiş muhakemenin algı, hafıza ve yargılama gibi bilişsel süreçlerimizi derinden etkileyebilme

ve hatta saptırabilme gücü vardır (Kunda, 1990, 482). Bu durum, insanların tarafsız ve eleştirel düşünmek yerine gerçekleri ve kanıtları kendi değer ve kimliklerinin merceğinden yorumlama eğiliminde olduğu siyasi bağlamlarda sıklıkla görülmektedir. Ancak güdülenmiş muhakeme ile doğrulama yanlılığı arasındaki ince bir ayırımın not edilmesinde fayda vardır. Bu inceliğe dikkat çeken MacIntyre'a göre

Güdülenmiş muhakeme ile doğrulama önyargısını birbirinden ayırmak önemlidir, çünkü bunlar tam olarak aynı şey değildir. Güdülenmiş akıl yürütme, kendimizi (belki de bilinçsiz bir düzeyde) inançlarımızı görüşlerimiz ışığında şekillendirmeye istekli bulduğumuz bir zihin durumudur; doğrulama önyargısı ise bilgiyi önceden var olan inançlarımızı doğrulayacak şekilde yorumlayarak bunu başarmaya çalıştığımız bir mekanizmadır. (MacIntyre, 2018, 45)

Politik ilgisizlik ile ilişkili olan epistemik izolasyon kusurunun nedenlerinden biri, yeterli kanıt veya rasyonel gerekçe olmaksızın bazı inançlara sahip olmak ve karşıt delillere rağmen mevcut inançlara bağlı kalmak olarak tanımlayacağımız dogmatizmdir (Altemeyer, 2022). Battaly ise dogmatizm ve dar görüşlülük ilişkisini tartıştığı makalesinde dogmatizmi "kişinin hâlihazırda sahip olduğu bir inancın ilgili alternatifleriyle (ciddi bir şekilde) ilgilenme konusundaki isteksizliği veya kişinin alternatiflerle ciddi bir şekilde ilgilenmeye istekli olduğu nadir durumlarda, halihazırda sahip olduğu bir inancı gözden geçirme konusundaki isteksizliği" olarak tanımlar (2018, 280). Battaly'ın bu tanımında dogmatizm, açık fikirliliğin aksi durumuna işaret etmektedir. Dogmatizm, kişinin kendi bilgisinin sınırlarını kabul etmesini ve başkalarından öğrenmeye açık olmasını engelleyen epistemik bir kusurdur. Politik alanda ise apatiyi ve izolasyonu güçlendirir. Politik epistemik ilgisizlik olarak adlandırabileceğimiz bu kusur, bilgiyi uygun bir şekilde edinme veya kullanmadaki başarısızlık anlamına gelmektedir. Eleştirel düşünme veya rasyonel sorgulama için gerekli temel beceri veya bilginin eksikliğidir. Epistemik ilgisizlik, insanların ahlaki veya siyasi meseleler hakkında bilgi edinmesini ve paylaşmasını engelleyen naifliğin ve kanıt aramak için gerekli ilgi veya motivasyon eksikliği anlamına gelen kayıtsızlığın da çatısını oluşturmaktadır.

Demagoji

Demagoji; anti-entelektüalizm, popülizm ve ad-hominem gibi çağdaş dünyada çoğu kez politik liderlerle özdeşleşen kusurlara karşılık gelir. Uzmanlara ve entelektüellere saldırma, anti-bilimsel veya anti-rasyonel gö-

rùřleri desteklemek anlamına gelen anti-entelektüalizm, liderlerin Covid-19 pandemisi sürecinde popülist politikalarla en çok örneklediği epistemik kusur oldu. Anti-entelektüalizm, Hofstadter'ın deyiimiyle entelektüellerin kendini beğenmiş, kibirli, tehlikeli ve yıkıcı olduğu inancına dayanır (Hofstadter, 1962, 19). Entelektüeller ve profesyoneller, halk tarafından tehlikeli olarak görülür; çünkü iktidara yakındırlar ve vatandaşların hayatlarını nasıl daha iyi yönetmeleri gerektiğini bildiklerini iddia etmektedirler (Merkley, 2020).

Popülist liderler tarafından pandemi sürecinde uzmanlığa ve kanıta dayalı akıl yürütmeye karşı bir güvensizlik ve düşmanlık ortamını destekleyen demeçler verildi. En basitinden bu durum, popülist liderlerin halkın anti-entelektüalizm kusurunu artırmaya yönelikti. Buradaki temel motivasyon, halkın duygularına hitap ederek karmaşık meseleleri basitleştirmek, halkın desteğini basit veya gerçekeçi olmayan politika önerileri ile kazanmaktı. Popülist bu söylemlerin içeriğini çoğu zaman, tutarsız ve gerçeke olmayan bilgiler oluşturmaktadır. Tıpkı Bush yönetiminin Irak Savaşı'nı meşrulaştırmak üzere dile getirdiği gerçeke dışı söylemleri gibi. Savaş dönemindeki söylemler, halkın anti-entelektüalist epistemik kusurlarından faydalanmış, dini ve milli inançlara dayalı bir retorikten hareket etmişti. Dolayısıyla popülist söylemler, politikacılar tarafından kullanılan ve bir kolektif olarak hayal edilen halk ile elitler arasındaki çatışmayı vurgulayan retorik bir stratejidir (Merkley, 2020). Popülist ve anti-entelektüalizm ilişkisi bağlamında Cassam da politik epistemoloji çalışmalarında sıklıkla eski ABD başkanları George W. Bush ve Donald Trump'a atıfta bulunmaktadır. Ona göre insanların epistemik kusurlarının farkında olmadığı için hata yapmaları geçerli bir mazeret değildir:

[B]ir kişinin zalimliği o kadar tehlikeli olabilir ki, zalim olduğunun farkına varmasını engeller. Bunun yerine davranışını normal olarak görür. Zalim kişinin kendi zalimliğinin farkında olmamasını, bunun zalimliğinin bir sonucu olduğu gerekçesiyle suçsuz saymak çok az kişiye cazip gelecektir. Kişinin kusurlarını bilmesini engelleyen tek şey bu kusurların ta kendisi ise o zaman kişinin cehaleti kusurludur. İşte bu temelde, Trump'ın epistemik yetersizliği konusundaki cehaleti hala kusurlu kabul edilebilir. Beceriksizliğini ölçemeyecek kadar beceriksiz olması bir mazeret değildir. (Cassam, 2015, 166)

Popülist liderlerin, oy ve bireysel çıkarları için açıkça yalan söylemekten çekinmedikleri bilinmektedir. Manipülatif kamusal yalanlar artık Factcheck, Snopes, PolitiFact ve The Washington Post's Fact Checker gibi sitelerini sayesinde kontrol edilmekte ve anlık olarak bir politik liderin, bir gazetecinin ya da kamusal aktörün söylemlerinin doğru olup olmadığı açıklanabilmek-

tedir. Doğruluk kontrolü yapan siteler, değerlendirmelerini desteklemek için kanıtlar sunabildikleri için haberlerin doğrulanmasında başvuru kaynağı haline gelmiştir. Bu girişimlerin yalan söylemeyi eskisi kadar kolay olmaktan çıkaracağı beklenebilir. Ancak felsefi açıdan asıl problem olan bu insanların, “ulusal güvenlik” endişesiyle insanları kasıtlı olarak yanlış yönlendirdikleri veya aldattıkları için değil; aslında yalan söyleyerek gerçekliği geçersiz kıldıkları ve insanları gerçeklikten kopardıkları için yalancı olmalarıdır (Young Bruehl & Kohn, 2007, 1052). Bir söylemin yalan olduğu ortaya çıktığında bu yalan, doğrusu ile revize edilebilir. Asıl yıkıcı olan insanların doğruluk ve gerçeklik algısıyla oynanmasıdır. Böyle bir durumda kitleler, kolay bir biçimde yalanın doğru, doğrunun yalan olduğuna inandırılabilir. Çoğu zaman bu durum özneler olarak bizleri pasifize eder ve manipüle edilmeye hazır hale getirir. Nitekim Hannah Arendt de totaliter rejimlerin hedeflediği ideal insanın belli bir ideolojiye ikna olan değil; kurgu ve gerçek, yalan ve doğru arasındaki ayrımın artık farkında olamayanlar olduğuna dikkat çeker: “Totaliter yönetimin ideal öznesi ikna olmuş Nazi ya da ikna olmuş Komünist değil, gerçek ile kurgu arasındaki ayrımın (yani deneyimin gerçekliği) ve doğru ile yanlış arasındaki ayrımın (yani düşüncenin standartları) artık var olmadığı insanlardır” (Arendt, 1951, 474). Doğru bilgiye erişememenin sonucu, aldanmadır.

Liderlerin önyargıları nedeniyle alternatif bakış açılarını değerlendirememesi veya kendi görüşlerinin sınırlarını tanımada zorlanması; ahlaki sorunların aşırı basitleştirilmesi, yetersiz analiz edilmesi ve haksız kararlarla sonuçlanmasına neden olur. Örneğin, irrasyonel inançlara sahip olma, ahlak bağlamında günlük hayatta etkili bir şekilde işlev görme kabiliyetini bozabilecek yüksek düzeyde kaygı, suçluluk veya utanç yaşatabilir. Ancak politik olgular söz konusu olduğunda, bilginin belirli bir çevredeki bireyler arasında eşit olarak dağılmaması ve bilgiye erişimin şartlara göre farklılıklar göstermesi nedeniyle bireylerin rasyonelliğinin sınırlı olduğu kabul edilmelidir. Bilgi mevcut olsa ve bireyler faydalarını maksimize etmek isteseler bile tüm alternatifleri hesaplayamaz ve karşılaştıramazlar. Bunun yerine, sınırlı müzakere kapasiteleri nedeniyle, bir alternatif olarak Herbert Simon’ın ifadesiyle “tatmin etmeyi” (satisficing) tercih ederler (Simon, 1955). Buna göre, insanlar karmaşık problemleri formüle etmede, çözmede ve işlemede sınırlılıklara sahip rasyonel aktörlerdir. Sınırlı rasyonel varlıklar oluşumuz, karar süreçlerinde mükemmel olmadığımızı kabul etmek anlamına gelir. Yine de sınırlı rasyonalite, rasyoneldir çünkü çıktının genellikle “doğru” olmaması anlamında kusurlu olan, ancak bireyin makul ölçüde iyi yapmaya çalıştığı

bir girişim olarak anlaşılabilir. Kaldı ki bazı durumlarda mükemmel rasyonel olma girişimi, sonsuz bir gerilemeye yol açar (Kılınç Adanalı, 2016, 86). Çünkü mümkün olan en iyi seçimi yapmak için önce en iyi seçimin nasıl yapılacağına karar vermek gerekir, ancak bu da en iyi seçime karar vermek için önce en iyi kararın nasıl verileceğine karar vermeyi gerektirir ve bu böyle devam eder (Lipman, 1995, 42). Bu gerçeklik, bizi ahlaki ikilemlerle karşı karşıya kaldığımız durumlarda ahlaki kararları vermekten veya önemli ahlaki konularda tavır almaktan alıkoyabilir. Tüm bu etkenlerin doğal sonucu, ahlaki tutarlılık sorunu ve ahlaki ilkelere uygun hareket etmede başarısızlıktır.

Politik liderlerin popülist retoriğinde öne çıkan bir başka içerik ad-hominemdir. Mantık dilinde bir safsata olarak adlandırılan ad-hominem, rakiplerin argümanlarını veya politikalarını ele almak yerine kişisel olarak saldırma, rakiplere isim takma, onlarla alay etme, küçümseme ve aşağılayıcı bir dil kullanmaktır (Walton, 2000). Ad-hominem maruz kalmak, yalnızca kamusal alanda aşağılanmaya değil aynı zamanda aşırı eleştirel veya yargılayıcı olma, depresyon veya anksiyete gibi ruh sağlığı sorunlarına yol açabilecek olumsuz duygular geliştirmeye neden olur. Derinleştikçe görülebileceği gibi özünde çağdaş politik sorunlar, epistemik açıdan da çok yönlü ve dinamiktir. Bu yüzden sadece entelektüellerin değil bireylerin de bu sorunlara eleştirel düşünme, ahlaki değerlendirme ve doğru bilgi arama gayesi ile yaklaşmalarını gerektirir.

Epistemik adaletsizlik

Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*'da "Adaletsizliği adaleti yerleştirerek düzeltmeyince, hiç değilse en sonunda yok oluşla birleşen, daha geniş bir adaletsizlik içinde boğmayı yeğ tutar insan" diye yazdığı paragrafı, "o zaman Tanrı suçludur" şeklinde bitirir (Camus, 1985, 80). Adaletsizliği, Tanrı'nın suçu olarak gören insanda -en iyimser haliyle- bardağı, kendisinin değil kardeşinin kırdığını söyleyen çocuğun naifliği vardır. Neyse ki ilk önce Kant'ın "Bütün Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine" makalesi (2001), ardından Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te* başlıklı çalışması sonrasında adaletsizlik deyince geleneksel olarak Tanrı'yı gösteren oklar ve din felsefesine daraltılmış tartışmalar, politik kurum ve bireylere yönelmeye başladı (2012).

Bir kişi, doğru ve yanlış arasındaki ayrımı yapma yeteneğinden yoksun olduğunda yanlış bilgi ve çıkarımlara dayanarak karar verir. Bu da o kişinin muhakemelerinde var olan kusurlarını artırır. Şimdiye kadar gördüğümüz

gibi epistemik kusurlar, inanç ve yargılarda tutarsızlıklara yol açar, karmaşık etik meseleler hakkında muhakeme yeteneğini sınırlar. Bunlardan belki de en yaygın olan önyargıyı ele alalım. Önyargı, kendini cinsiyet önyargısı, dini önyargı, ırksal ve siyasal önyargı olarak gösterir. Bireyler hakkında cinsiyetleri veya cinsel kimlikleri temelinde yargıda bulunma veya inanç oluşturma; dini kimliğe dayalı olarak ahlak, değerler, zeka veya diğer özellikler hakkında önyargılı varsayımlarda bulunma; ırk, etnik köken ve siyasi görüşlere dayalı olarak bireyler veya gruplar hakkındaki klişeleştirme, ayrımcılık ve karar alma süreçlerinde önyargılı inançlara sahip olma epistemik kusurlara yol açan eğilimlerdir. Miranda Fricker'ın 2007 yılında yayınlanan *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* başlıklı çalışması, önyargı ve epistemoloji bağlamında siyaset felsefesine "tanıklık adaletsizliği" ve "hermenötik adaletsizlik" şeklinde iki kavram kazandırmıştır. *Tanıklık adaletsizliği*, dinleyiciden konuşmacıya yönelik bir eylemdir. Konuşmacının kimliğine, ırk veya grup üyeliğine dayalı olarak söylediklerine inanmama konuşmacıyı epistemik anlamda bir kaynak olarak kabul etmemek anlamına gelir. Konuşmacı daha az güvenilir olduğu veya dinlenmeyi daha az hak ettiği düşünüldüğü için susturulur veya reddedilir. Böylece konuşmacının algılanan güvenilirliğine dayalı olarak ondan gelen bilgiyi kabul etmeme ve reddetme eğilimiyle gerçekleşen adaletsizlik, dinleyicinin konuşmacıdan alabileceği özgün bilgileri göz ardı etmesine neden olur. Konuşmacının kimliğine, ırk veya grup üyeliğine dayalı olarak söylediklerine inanmama; daha az güvenilir olduğu veya dinlenmeyi daha az hak ettiği düşünülen bireylerin tanıklığını susturma veya reddetme; konuşmacının algılanan güvenilirliğine dayalı olarak ondan gelen bilgiyi kabul etmeme ve reddetme eğilimi, karşı taraftan edinilebilir değerli bilgileri göz ardı etmeye neden olur (Fricker, 2007, 1-2).

Fricker'ın ikinci kavramı olan *hermenötik adaletsizlik* ise bireylerin ya da grupların kendi deneyimlerini yorumlama kapasitelerine haksızlık edildiğinde tecrübe edilir. Başka bir deyişle, bireyler karşılaştıkları deneyimleri anlayacak ve doğrulayacak kavramsal veya dilsel kaynaklardan yoksun olduğunda, bu deneyimlerini anlamlandıramadığında veya iletmediğinde hermenötik adaletsizlik ortaya çıkar (Fricker, 2007, 162). Böylece Fricker, epistemik adaletsizliğe ilişkin derin felsefi soruşturması ile adaletin sadece ahlak ve siyaseti değil epistemoloji alanını da yakından ilgilendirdiğini göstermiştir (Kılınç, 2022).

Epistemik adaletsizlikler, çoğu zaman belirli dünya görüşünü, anlatıları veya ideolojileri dayatan medya organları, eğitim sistemleri ve siyasi kurum-

lar gibi siyasal ve sosyal yapılar tarafından da pekiştirilmektedir. Bu durum, bireylerin ve grupların alternatif perspektiflerden ve bilgilerden yalıtılmasına, algoritmalar ve yankı odaları vasıtasıyla mevcut inanç ve değerlerin katılaşmasına, değişime ve meydan okumaya karşı direnç göstermesine yol açar. Örneğin, bilgisizliğin sosyal gruplar ve yapılar tarafından kolektif biçimde teşvik edilmesi halini düşünelim. Öyle anlar olabilir ki toplumsal gruplarda bilgi, bilinçli olarak manipüle edilir veya gizlenir. Böyle bir ortamda bireyin bilgiye ulaşma vasıtaları dış etkenler tarafından iradi olarak kısıtlanır. Fricker, bunu bireyin kusurlu bilgisizliğinden ayırmaktadır. Çünkü doğru bilgiyi tespit etmek neredeyse imkânsız hale gelir. Charles Mills, bu iddiayı ırkçılığın temelinde olduğunu düşündüğü “beyaz cehalet” kavramı ile destekler (Mills, 2007). Öğrencilere okullarda siyahların tarihine ilişkin yeterli bilgi verilmemesinin ve yaşanan tarihsel olayların gizlenmesinin sonucu, beyazlar açısından kolektif cehaletin artması ve sistematik bilgisizlik durumudur. Irkçılığa dair bu tespit, birbirinin iyi görüşleri hakkında bilgi sahibi olmayan ve kolektif olarak bilgisizliğe mahkum edilen bireylerin, farklılıkları tehdit olarak algılamasının ve epistemik kibir geliştirmesinin iyi bir örneğidir (Fricker, 2013).

Epistemik adaletsizliklerin artmasında meritokrasinin etkisi, ilginç bir felsefi tartışma olabilir. Sezgilerimiz, bize başarılı insanların kurumlarda yüksek mevkilere gelmesinin, başarısızların ise daha aşağı statüde olmasının makul olduğunu söyler. Demokratik toplumlarda bu yargıyı destekleyen üç ahlaki ön varsayım vardır: özgürlük, çalışkanlık ve hakkaniyet. Koşullar her ne olursa olsun alternatifler arasından tercihte bulunmaya yetkin olmak ve rasyonel tercihlerimizin sonuçlarından sorumlu olmak özgür olduğumuza işaretler. Özgürlük, kaderimizi sadece isteklerin ve bu doğrultuda sarf edilen çabanın belirlediğini varsayar. Buna göre özgür bir toplumda ne kadar çalışılırsa o kadar başarı elde edilir. Bu fikir, hem fırsat eşitliğini teşvik eder hem de ayrımcılığı reddeder. Çalışkanlık; arzu, hayaller ve yeteneklerle bir araya geldiğinde liyakat ortaya çıkar. Eğer bir toplumda mevkiler, liyakat esas alınarak dağıtılıyorsa o halde o toplumda herkes gösterdiği çaba ve verdiği emek ölçüsünde hak ettiği statüye adil yollardan kavuşuyordur. Böyle bir toplum, bireyin potansiyelini ortaya koyması için hayat boyu ona ilham verir. Bu durumda bireyin, sahip olduğu konumdan dolayı kendisi hakkında haklı bir gurur duyması da gayet doğaldır. Çünkü elde ettiği kazanım ve ödüller, becerilerini geliştirmek için şahsi çabasının ürünüdür. Sezgilerimiz bize böyle bir hayatın yaşanması olduğunu söyler. Çünkü böyle bir toplum herkesin yeteneklerine ve çabalarına göre zirveye çıkabileceği eşit bir oyun

alanı sağlar. İnsanları daha iyisi olmak için çaba göstermeye motive eder, bu da daha fazla yenilik, üretkenlik ve genel toplumsal ilerlemeye yol açar. Hem bireysel hem toplumsal mutluluğu hedefleyen meritokrasi, böyle bir liyakat anlayışını bir siyasal sistem olarak savunur. Öyle ki bir toplum ekonomik, sosyal ve idari krizler ile karşı karşıya gelmiş ise sebebini liyakatin gözetilmemesinde aramak gerekir.

Michael J. Sandel tam da sezgilerimize hitap eden böyle bir meritokratik ideali, verdiği güncel örneklerle eleştirmektedir. 2020 yılında yayınlanan *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* başlıklı kitabı, meritokrasinin vadettiği toplumsal mutluluğu getirmediğini bilakis başarılı olanlarda kibre, başarısızlarda ise aşağılık hissine neden olduğunu savunur. Bu iddiasını Sandel, eğitim alanındaki veri ve gözlemlerle destekler. Gerçekten de çağdaş kurumlarda üst mevkiler, liyakat sahibi olduğu gerekçesiyle iyi eğitim almış, yabancı dil bilen ve iyi bir üniversiteden diploma sahibi olanlara ayrılmıştır. Halbuki bu kesim analiz edildiğinde sayısal olarak küçük, sosyal statü olarak birbirine yakın bir grubu oluşturdukları görülecektir. Üstelik birçoğunun ailesi de benzer okullardan mezundur. ABD'nin Ivy League olarak bilinen okullarından diploma sahibi olanlar, kolaylıkla iş bulabilmekte ve toplumun çoğuna kıyasla refah seviyesi yüksek bir hayat sürmektedirler. Bu aileler, imkanlarını çocuklarının eğitimi için kullanmakta ve böylece onların hayatını da garantiye almaktadır. Sandel, eğitim sistemindeki bu kısır döngüye ve meritokrasideki çelişkiye dikkat çekmektedir. Sandel'in haklı olarak işaret ettiği gibi 2020 yılında başlayan Covid-19 pandemisi, meritokrasinin toplumsal iş bölümleri ve bu iş kollarına ait yaygın algıda yol açtığı zararları ve önyargıları görünür hale getirmiştir. Pandemi sürecinde kuryeler, temizlik görevlileri, market çalışanları gibi toplumda üst sınıf iş kollarından kabul edilmeyen, epistemik olarak uzman statüsünde değerlendirilmeyen meslek sahiplerinin, "ortak iyi" bakımından toplumun sürdürülebilir olmasında muazzam katkıları olduğu görülmüştür. Epistemik adaletsizlikleri, sosyal önyargılar beslediğine göre meritokrasinin de önyargıları artıran yönü, bu açıdan tartışılmaya değerdir.

Komplo teorileri

Doğru inançlar oluşturmak için gereken bilgiye ulaşmak kolay değildir. Genellikle geniş bir yelpazede deneyim sahibi olmayı ve kolektif bilgide bulunana doğru tahlil etmeyi gerektirir. Bireyler, demokrasinin dolaylı olarak talep ettiği türden kararları vermek için ihtiyaç duydukları kanıt ve bilgiyi

tek başına toplayamaz ve değerlendiremez. Bunun yerine başkalarına güvenirlir. Politik alanda bildiğimiz veya inandığımız şeylerin çoğunu, başkalarından ya da başkalarının bizi yönlendirmesiyle öğreniriz (O'Connor ve Weatherall 2020, 3).

Yaygın bir yanlış inanç, genellikle bireysel epistemik faktörlere başvuru olarak açıklanmaktadır. Ancak bu bireysel faktörler hikayenin sadece bir kısmını oluşturabilir. İyi inançlar oluşturmak için gereken bilgiyi elde etmek zordur ve bazı durumlarda hiçbir bireyin tek başına elde etmeyi umamayaacağı geniş bir deneyim yelpazesi ve alana özgü bilgi gerektirir. Neredeyse her durumda, bireyler demokrasinin dolaylı olarak talep ettiği türden kararlar vermek için ihtiyaç duydukları kanıt ve bilgilerin tamamını tüm yönleriyle hesaplayıp değerlendiremezler. Bunun yerine başkalarına güvenirlirler (O'Connor & Weatherall, 2019, 203).

Komple teorilerine inanmayı kolaylaştıran etkenlerden biri hōristiklerdir (zihinsel kısa yollar). Hōristikler yeni ve karmaşık durumlarda kısa yolu tercih ederek önceden var olan inançlarımıza ve önyargularımıza güvenmemizi sağlar. Hōristikler sayesinde epistemik sorumlulukla ilişkilendirilebilir kriterleri göz ardı ederek genellikle doğru inançlara zaman harcamadan erişiriz. Böylece karar verme sürecinde yeni inanç biçiminin inanç sistemlerimizdeki diğer inançlarla tutarlı olup olmadığını kontrol etme ihtiyacı duymayız. Başka bir deyişle, hōristikler başka hangi inançların konuyla ilgili olduğunu ve yeni inanç biçimiyle uyumlu olup olmadıklarını dikkate almaksızın az bilgiye dayanarak doğru inançlara ulaşmanın mümkün olduğunu göstermektedir (Puddifoot, 2014). Bu, sezgisel akıl yürütme stratejilerini olumlu sonuçlara yol açacak şekilde kullandığımızda doğru inançlar elde edebileceğimiz anlamına gelir. Ancak epistemolojideki tutarlılık tartışmalarını hatırladığımızda hōristiklerin bu kullanımı, kabul edilen varsayımlara karşıt bir örnek teşkil eder. Çünkü inançları bu şekilde oluşturduğumuzda, yeni inancın ilgili kanıtların tamamıyla hatta büyük bir kısmıyla uyumlu olduğundan emin olamayız. Yalnızca tek bir kanıt parçasına odaklanarak ve diğer kanıtları göz ardı ederek hızlı bir sezgisel yargıda bulunuruz. Böylece epistemik sorumluluğu gözetmeyen bir akıl yürütme stratejisi kullanmış oluruz. Buna rağmen bazı durumlarda hōristikler sayesinde doğru inançlar elde etmenin muhtemel olduğunu da kabul etmek gerekir (Puddifoot, 2014).

Rasyonel tercih teorisinin, insanları her durumda çıkarlarını maksimize eden rasyonel bireyler olarak tanımlamasına karşın hōristikler konusunda çalışmalarıyla bilinen Kahneman ve Tversky, davranışsal psikoloji verileri-

ne dayanarak belirsizlik durumlarında insanların irrasyonel tercihlere yöneldiğini iddia etmektedir (Kahneman & Tversky, 1973; Kahneman, 2003). “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases” başlıklı makalelerinde hüristikleri; temsil edilebilirlik (representativeness), kullanılabilirlik (availability), sabitleme ve ayarlama (anchoring adjustment) şeklinde üçe ayıran yazarlar, bu zihinsel kısa yolların genellikle eksik veya yanıltıcı bilgilere dayandıklarını ya da insanların önemli bilgileri göz ardı etmelerine veya ilgisiz bilgilere aşırı güvenmelerine yol açtıkları için karar sürecinde önyargılara ve hatalara neden olduklarını ileri sürmüştür. Onlara göre hüristikler, motivasyonel etkilerden ya da ödül ve cezaların yargıları çarpıtmasından kaynaklanmamaktadır. Kahneman ve Tversky’nin deneysel araştırmalarında fark ettiği gibi bariz yargı hatalarının birçoğu, deneklerin doğru olmaya teşvik edilmelerine ve doğru cevaplar için ödüllendirilmelerine rağmen meydana gelir (Kahneman & Tversky, 1974). Öyle görünüyor ki hüristikler, karar verme süreçlerini hızlandıran zihinsel kısa yollar gibidir; ancak, bazen yanılgıların da gizli sebepleri olabilirler. İşte böyle bir döngüde bir epistemik kusur, başka bir kusuru destekleyebilmektedir.

Grup polarizasyonu ve ideolojik içe kapanma

Hatalı veya irrasyonel politik kararlar alınmasına neden olan epistemik kusurlardan bir diğeri doğrulama yanlılığıdır (confirmation bias). Karmaşık meselelerin dar, çarpık veya tek taraflı anlaşılmasına yol açar. Doğrulama yanlılığı, politik alanda kendini grup polarizasyonu ve ideolojik içe kapanma olarak gösterir. Özellikle algoritmaların ve sosyal medya platformlarının kullanıcıların tarama geçmişine, arama sorgularına ve sosyal bağlantılarına dayalı olarak kişiselleştirilmiş ve izole edilmiş bir çevrimiçi ortam yaratması ve bu suretle filtre balonları oluşturması doğruma yanlılığını besleyerek grup polarizasyonuna neden olur. İki belirgin görüngüsü vardır. İlki, insanların kendileriyle çelişen kanıtlar sunulduğunda inançlarında daha da katılaşması, önceden var olan önyargıların güçlenmesidir. İkincisi ise bir grubun inanç ve tutumlarına uyma yönündeki sosyal baskı ile mevcut önyargıların pekişmesi, insanların alternatif bakış açılarını ifade etmelerinin veya yapıcı diyaloga girmelerinin zorlaşmasıdır. Bu iki görüngüyü besleyen, teorik olarak özcülük anlayışıdır. Özcü teorilerin bir kısmı, kimliğin genel oluşumunda bireyin tercihlerinin ve karar mekanizmalarının rolünü görmezden gelir. Bu tür teorilerden biri, bireyler, gruplar ve topluluklar arasındaki değişim ve etkileşimlere rağmen kimliğin belirli bir kültürdeki bireylere doğal olarak ve-

rildiğini iddia eder (L'Abate, 2012). Felsefi bir fikir olarak özcülük, herhangi bir varlığın kimliği ve işlevi için gerekli olan bir dizi belirli nitelik olduğunu savunur. Şeylerin özleri vardır ve belirli gerekli özelliklere sahiptirler ve bu özellikler olmaksızın şeyler, şu an oldukları şey olamazlar (Kılınç Adanalı, 2016, 59). Samuel Huntington'ın başlıca eserleri böyle bir özcü kültür teorisinin çarpıcı örnekleri olarak görülebilir. Huntington'ın grup polarizasyonuna neden olan kültürün değişmez doğası konusundaki ısrarı aşağıdaki alıntıda açıkça görülmektedir:

Bu yeni dönemde, Amerika'nın geleneksel kimliğine yönelik en acil ve en ciddi meydan okuma, Latin Amerika'dan, özellikle de Meksika'dan gelen muazzam ve devam eden göçten ve bu göçmenlerin siyah ve beyaz Amerikan yerlilerine kıyasla doğurganlık oranlarından kaynaklanmaktadır. [...] Bu gerçeklik temel bir soruyu ortaya çıkarmaktadır: Amerika Birleşik Devletleri tek bir ulusal dili ve çekirdek Anglo-Protestan kültürü olan bir ülke olarak kalacak mı? Amerikalılar bu soruyu görmezden gelerek, nihai olarak iki kültürlü (Anglo ve Hispanik) ve iki dilli (İngilizce ve İspanyolca) iki halka dönüşmelerine razı olmaktadır. [...] Sosa, *The Americano Dream* adlı kitabını Hispanik girişimcileri teşvik ederek bitiriyor. "Americano rüyası var mı?" diye soruyor. "Var, gerçekçidir ve hepimizin pay alması için oradadır." Sosa yanılıyor. Americano rüyası diye bir şey yoktur. Sadece Anglo-Protestan bir toplum tarafından yaratılan Amerikan rüyası var. Meksikalı Amerikalılar, bu rüyadan ve bu toplumdaki ancak rüyayı İngilizce görürlerse pay alacaklardır. (Huntington, 2004, 45)

Her ne kadar bireylerin kültür ve kimlikleri tanımlanırken "üyelerini kültürleyen ve toplumsallaştıran kültürel ve toplumsal birimler tarafından" belirlenir şeklinde sosyolojik indirgeme yapılsa da bunun tam aksi de iddia edilebilir (Eagleton, 1996, 15). Kültürlenme ve kimliğin oluşumuna dair ne bireyi pasifize ederek sadece çevresel etkenlerle açıklayan görüşler ne de özcü açıklamalar yeterli açıklama getirmektedir. Teknoloji ve ulaşım çağında iletişim araçlarının gelişimi ve bilginin kolayca yayılmasıyla birlikte kültür ve kimlik, artık bireyler için nihai, istikrarlı ve değişmez referans noktaları olarak görülmemektedir. Etkileşim ve etkilenme yoluyla oluşan kimlikler her an değişebilir, değiştirilebilir ve terk edilebilir. Değişime tabi olabilirler çünkü kimliğe yönelik özcü yaklaşımlar, keyfi kurallar koyarken kimlik grupları içindeki heterojenliği bastırır. Postmodernistlere göre bu keyfi kurallar, "toplumsalın ilişkiselliği tarafından kurulan ve aynı zamanda toplumsal inşalara karşı kendini kuran" özneyi küçümseyerek kimliğin ana ve meta-anlatılarını geliştirir (Wang, 2004, 125). Aslında, özcülük karşıtı teoriler, bireylerin kimlikleri için çoklu dinamik seçeneklere sahip olduğunu tekrar tekrar göstere-

rek birey, kültür, kimlik ve toplum anlayışımızı yeniden şekillendirmektedir. Bauman ise bu yeni durumu “akışkan modernite” kavramıyla ifade etmiştir (2012).

Akışkan modernitenin karakteristik özelliği, insanların kimliklerini özgürce seçebilmeleridir; çünkü daha önce insan ve kültürleri birbirinden önemli bir ayırma gücüne sahip olan mesafeler ve sınırlar, teknoloji ve uluslararası işbirliğindeki gelişmeler sayesinde aşılmıştır. Bireyler, kimliklerini şekillendirmek için farklı kaynaklardan yararlanabilir ve kimliğin bazı unsurlarını tercihe dönüştürebilir. Özcülük karşıtları, insanların kimliklerini nasıl oluşturduklarına ve içinde yaşadıkları kültürü şekillendirmeye nasıl aktif olarak katıldıklarına dair bir açıklama getirmezler. Aralarından seçim yapabileceğimiz çoklu kimliklerle dolu bir dünyada yaşadığımızı savunurlar; ancak bu, kültürel davranış değişikliklerine ilişkin tatmin edici nedenler sunmada yardımcı olmamaktadır. Kültürel çalışmalarla ilgili mevcut literatür iki araştırma çizgisi sunmaktadır. Bir yandan, fikirlerin ve ideolojilerin bireylerin tercihlerini ve seçimlerini şekillendirip şekillendirmediği konusunda süregelen bir tartışma vardır. Psikoloji, sosyoloji ve antropoloji alanlarında yapılan çalışmaların çoğu bu araştırma çizgisini takip etmektedir. Kültür ve kimliklerin davranışlar üzerindeki etkisini bulmaya çalışırlar. Örneğin Anthony Downs, “verili” tercihler olarak sınıflandırılan sosyal değerlerin her toplumda son derece önemli değişkenler olduğunu belirtmektedir. Bunların doğası ve bunlardaki değişiklikler sosyal ve politik davranış ve kurumları yönlendirmektedir (Downs, 1991, 145).

Downs’ın argümanı, Robert Boyd ve Peter J. Richerson tarafından da desteklenmektedir (1990). İnsanları işbirliği içinde davranmaya neyin motive ettiğini araştıran Boyd ve Richerson’a göre insan davranışı, bencil dürtüler ile işbirlikçi ve kültürel olarak edinilmiş değerler arasında bir uzlaşmayı temsil eder. İnsanlar sosyal öğrenme yoluyla başkalarından tutumlar, inançlar ve diğer türden bilgiler edinirler ve bu kültürel bilgi öğeleri bireysel davranışları etkiler (Boyd & Richerson, 1990, 114). Bu iddia, verili tercihler ve bunların etkileri arasındaki ilişkilerin ihmal edilen alanı hakkında bazı açıklamalar getirmektedir. Ancak, verili olan durumla bireysel tercihlerin ilişkisini tam olarak aydınlatamamaktadır. Halbuki, toplumu bireye önceleyen ya da tam tersi bireyi atomik bir varlık olarak tamamen bağımsızlaştıran iki görüş de insan kimliğinin oluşum dinamiklerini tam olarak çözümleyememektedir. Yine de bireyi ve tercihlerini önceleyen yaklaşımın bu meseleye katkıları da göz ardı edilemez. Bireyler rasyonel tüketiciler olarak kültür alanında seçim

yaparak ve karar vererek hareket ederler. Bu iddia, bizi kùltürle ilgili rasyonel hiçbir şey olmadığı yönündeki hakim görüşün gözden geçirilmesine sevk eder. İnsanlar rasyoneldir varsayımından hareket ettiğimizde kimlikler, verili ya da inşa edilmiş değil seçilebilen tercihler olarak tanımlanabilmektedir (Hechter, 1986, 269). Diğer bir deyişle, kùltürel kimliklerin çoklu ve değişken olduğu varsayıldığında, inançlar ve arzular temelinde rasyonel davranan bireylerin bir dizi alternatif içinde kendi kimliklerinin oluşumuna aktif olarak katılabileceğini düşünmekte bir çelişki yoktur. Örneğin, bir kimse nerede yaşayacağını seçerek yaşam biçimini etkileyebilir ve değiştirebilir; insanlar yeni bir ismi, dini benimseme, yeni bir mezhebe katılma ya da içine doğduğu kùltürden uzaklaşma tercihine ve özgürlüğüne sahiptir.

Bu iddiaya güçlü itirazlar geleceğini kabul etmek gerekir. Örneğin Paul Stern “insanlar fayda sağlayacaklarını düşündükleri durumlarda bile ulusal kimliklerini değiştirmeye direnirler” demektedir (2000, 105). Bu iddiasını desteklemek için Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa’dan örnekler verir. Çoğunluğa dahil olsalardı daha fazla elde edecekleri faydaya rağmen, insanların atalarından kalma Rutenyalı, Osetyalı, Azeri ve benzeri kimliklerini kolektif kazanç umuduyla nesiller boyu sürdürdüklerini savunur (Stern, 2000, 106). Kimlik değiştirme ihtimalinde, faydanın etkili olduğu varsayımına rağmen Stern, duygusal bağlılığın maliyet-fayda hesaplamasından daha büyük bir rol oynadığını iddia etmektedir. Stern, duyguların bir kişinin milliyetine olan bağlılığının büyük bir bölümünü oluşturduğu konusunda haklı. Ancak bu iddia, tüm hikayenin sadece bir parçası. Yeni veya tireli kimliklerin (Suriyeli-Türk gibi) benimsenmesi için tam bir açıklama sağlamıyor. Ayrıca, duygular, sürekli değişen doğaları nedeniyle bu kimlikleri sürdürece kadar istikrarlı ve herkes için geçerli olmayabilir. Dolayısıyla, rasyonel bireyler, beklentilerinin maliyetlerinden daha yüksek olması halinde yeni kùltürlere ve kimliklere daha açık olabilirler. Bu konuyu daha önce rasyonel tercih teorileri çerçevesinde incelediğim için burada daha fazla üzerinde durmayacağım (Kılınç Adanalı, 2016, 66). Ancak mevcut durumda kimlikler ve kùltürler arasındaki geçişkenlikler de dikkate alındığında ötekini bilmek ve kendimizi tanıtmak için gerekli dil, konuşma, müzakere ve anlaşma gibi enstrümanlara sınırlama getirmek işlevsel olmayacaktır. Buna rağmen, farklılık ve çoğulluk olgusunun kabulü, özellikle liberal teoriler perspektifinden her nasılsa bir kimsenin ait olmadığı öteki kùltür, ırk, cinsiyet, sosyal konumu, makamı ya da desteklemediği dünya görüşü ve ideoloji hakkında konuşmasını engellemektedir. Halbuki tüm bunlar, sosyal olarak bizleri inşa eden unsurlardır ve bunların doğruluk ve yanlışlıkları bakımından tartışmaya açık olmamasının

haklı bir gerekçesi yoktur. Ortak kurumlar ve yaşam alanları meydana getirdiğimiz sürece, ötekini tehdit olarak algılamamak için epistemik kusurları beslemeyen iletişim kanalları var edilmelidir. Brian Fay'ın işaret ettiği gibi "birisini bilmek için o olmalısınız" şeklindeki çağdaş tutum, epistemik anlamda bizleri "gizemli, küçücük homojen dünyalarımıza" hapsediyor (Fay, 2005, 23). Herkes kendi alanına ve yaşam dünyasına çekildiğinde ise birbirimizi anlamamız neredeyse imkansız hale geliyor:

Biz kendi çerçevemiz bağlanımda düşünüyor ve davranıyoruz, ötekiler de kendi çerçeveleri bağlamında düşünüyor ve davranıyorlar; öyle ki, onları kendi bağlamlarından başka bir bağlamda mülhaza etmeye mecbur kalıyoruz. Onların bağlamı bizim bağlamımızdan özde farklılaştıkça biz onları o derece yanlış anlamaya mahkûm oluyoruz. Etnik, cinsel, ırksal, dinsel, sınıfsal ve kültürel farklılıkları vurgulayan- ve insanların kendi tikelliklerini keşfetme ve koruma çabasında oldukları – çokkültürlü bir dünya, toplumsal bilginin parçalanmasına yol açıyor. Nihayetinde, bir türden insanların yalnızca aynı türden insanlar tarafından bilinebileceği noktasına varılıyor. Kadınları ancak kadınlar anlayabilir, Afro-Amerikalıları ancak Afro-Amerikalılar bilebilir (Fay, 2005, 16).

Sosyal-kültürel, dini ve milli kutuplaşmayı artıran nedenlerin arasında sürekli aynı grubun içinde kalmak, aynı inanç, yargı ve tutumları benimsemek ve bu diğer grupların inanç, yargı ve tutumlarını tehdit olarak algılamak ve düşmanlaştırmak vardır. Böylece politik inançlar aşırı hale gelir, partizanlık artar, kimlikler ve ırklar arasındaki ortaklıklar değil tezatlar belirginleşir. Farklı dini inançlara sahip olanlar veya dini inancı olmayanlara karşı düşmanlık artar. Diplomasi ve uluslararası işbirliği yapma konusunda isteksizlik, farklılıklara karşı anlayış veya empati eksikliği, uzlaşmaya istekli olunmaması gibi tutumlar, grup polarizasyonu ve ideolojik içe kapanmanın politik görünümlerindedir. Akranlarımız veya içinde bulunduğumuz grup, belirli önyargıları pekiştirse dahi bunların zararlı olduğunu başlangıçta düşünemeyiz. Çünkü, etkileşimde bulunduğumuz sosyal faktörler bilgi kaynaklarımızı belirleyip sınırlayabilir. Sosyal ağlarımız veya kültürel normlarımız tarafından tasdiklenen bu hatalı süreçleri tespit etmek ve üstesinden gelmek hiç kolay olmadı ve olmayacak. Bu durum bizi yalnızca mevcut inançlarımızı doğrulayan bilgileri edinmeye yönlendirebilir. Böylece epistemik kusurlara meydan okuyan ve olumsuz etkilerini fark etmemizi sağlayan kanıtları gözden kaçırmak olasıdır. İşte politik epistemoloji, tıpkı bir büyüteç gibi politik alandaki detayları takdir etmemize, kusurları tespit etmemize ve siyasi gerçekliğimizi şekillendiren fikir, olay ve yönlendirmelerin arka planını anlamamıza yardımcı olur. Böylece çağdaş siyasi uzlaşmazlıkların daha incelikli ve bilinçli bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

Sonuç

Siyaset felsefesinde bir süredir tek bir iyi veya hakikat düşüncesinin varlığını evrensel olarak savunmanın, anlaşmazlıkları derinleştirdiği ve bu yüzden böyle bir iddiadan feragat etmenin çok daha rasyonel olduğu düşüncesi hakimdi. Daha açık bir ifadeyle hakikat kavramının siyasette yeri olmadığı ve siyasi iddiaların doğruluk değeri konusunda agnostik kalmamız gerektiği iddia edilmekteydi. Agnostik ve şüpheli düşüncenin çekincelerini ve ön-varsayımlarını tahmin etmek zor değildir. Geçen yüzyılın totaliter rejimleri, hakikate sahip oldukları bahanesiyle şiddeti meşrulaştırmış ve derin ayrışmalara neden olmuştu. Gerçekte olan ise hem liderlerin hem de çoğunluğun sahip olduğu epistemik kusurların kitlesel ölümlere, yıkımlara ve umutsuzluklara neden olmasıydı. Yanılgı ve çarpıtmanın bir tarafında şiddeti benimseyen rejimler varsa diğer tarafında bu rejimleri ayakta tutan çoğunluk vardır. Liderlerin de çoğunluğun da iki hatası vardır. İlki, kendi epistemik nitelikleri hakkında fikir sahibi değillerdir; ikincisi, yanılgı ve çarpıtmaların farkında değillerdir. Mesele, politik alandaki bu hataları fark etmek ve önlemek olduğunda bir teorinin ya da modelin, bu konuda bize yardımcı olup olmadığını analiz etmek gerekir. Bununla birlikte tek bir teori ya da modeli, her tür politik karar ve davranışı kapsayacak şekilde konumlandırmak kesinlikle çok iddialı olacaktır. Politik karar ve eylemlerin bir kısmı rasyonellik ve epistemik erdemler kapsamına girmeyebilir. Sonsuz arzulara sahip olan insanlar, zaman zaman bu arzularıyla hareket eder, başkalarını körü körüne takip eder ve kendi sağduyularına aykırı davranırlar. Üstelik politik karar ve eylemler, bireysel olabildiği gibi kitleseldir de. Bu yüzden felsefenin diğer pek çok alanına göre siyasal alan dar bir model ile izah edilemeyecek kadar karmaşıktır.

Epistemik karakterimiz, insan olarak yaşamımızın hemen her düzeyinin ayrılmaz bir parçasıdır. Tartışma, eleştirme ve değerlendirme gibi rasyonel faaliyetlerin yanı sıra yerel ve evrensel planda sosyal ve politik ilişkilerin düzeyi için de belirleyicidir. Epistemik karakterimiz, kendi güdülerimiz ve eylemlerimiz hakkında refleksif eleştirel incelemelerde bulunabilmemizi, insanlar ve durumlar hakkında edindiğimiz bilgiyi ahlaki yollardan kullanabilmemizi sağlar. Ancak epistemik karakterimizi şekillendiren yelpazenin iki karşıt kutbu vardır. Bunlardan birinde karar verme süreçlerinde sistematik hatalara neden olan epistemik kusurlar; diğerinde ise doğru bilgiye ulaştırılan epistemik erdemler bulunmaktadır. Epistemik kusurlar da epistemik erdemler de politik kanaat ve eylemlerimizi şekillendirmede eşit derecede role sahiptir. Bu yüzden epistemik kusur ve erdemlere ilişkin felsefi soruşturma,

sadece epistemoloji alanını değil ahlak ve siyaseti de yakından ilgilendirmektedir. Bu bağlamda politik epistemoloji, hem politik meselelerin epistemolojik yönüyle hem de epistemolojik meselelerin politik yönüyle ilgilenir. Daha spesifik olarak yukarıda da örneklerini verdiğimiz gibi demokrasi ile ilişkili epistemik kavramlar, kutuplaşma, manipülasyon, propaganda, demagoji, dezenformasyon, sahte haberler, güvensizlik, politik anlaşmazlık gibi konular, politik epistemolojinin üzerinde durduğu konulardır. Politik epistemoloji, tüm bu meselelerin analizini diğer disiplinlerin araştırmalarından da faydalanarak felsefi yöntemlerle yapmaktadır. Ancak politik epistemolojinin bir model olarak tüm politik alana istisnasız uygulanmasını sınırlayan radikal bir zorluk vardır: insanların siyasal alandaki karar ve davranışlarında görülen tutarsızlık ve irrasyonellikler. Yine de politik epistemoloji epistemik kusurlardan arındırılabilmiş, değerleri ve ahlaki normları dikkate alan bir politik karar standardını kavramsallaştırmayı hedeflemektedir. Epistemik kusurların mahiyetinin ve iyi düşünürler olmamızı engelleyen rolünün açıklanması, politik epistemolojinin bu hedefinin gerçekleşmesinde öncelikli adımdır.

Bilişsel, ahlaki ve politik epistemik kusurlar yukarıda da görüldüğü gibi bireylerin gerçeklik algılarını çarpıtır, kutuplaşmayı ve farklı görüşlere sahip olanlara karşı düşmanlığı besler, kamusal söylem ve süreçlerin kalitesini zayıflatır. Bu da göstermektedir ki düşünce ve doğru düşünceyi engelleyen hususlar, siyasi davranışı belki tamamen olmasa da çok ciddi bir biçimde etkilemektedir. Bu etkileşimin doğal sonucu, normatif şu soruları sormamızı gerektirir: Politik tercih ve kararlarımızın güvenilir ve sağlam temellere dayandığından nasıl emin olabiliriz? Politik iktidarların ve liderlerin vatandaşların doğru bilgiye erişmesini teşvik etme konusunda ne gibi etik sorumlulukları vardır? Toplumlar, ifade özgürlüğü ile siyasi söylemdeki dezenformasyona karşı koyma ihtiyacı arasındaki gerilimi nasıl yönetmelidir ve bu kararın epistemik sonuçları nelerdir? Bu sorular, politik ve epistemik düşüncelerin birbirine bağlılığını ve belki de ayrılmaz olduğunu göstermektedir.

Değerler konusunda anlaşmazlıklar olduğu gibi gerçekleri ve olayları algılama ve yorumlama konusunda da anlaşmazlıklar her daim olmuştur. Politik alandaki gerçekler ve olayların algılanması ve yorumlanması, aslında geçmişe yöneliktir. Geçmiş kavrayışımızı anlatabilmek için çoğu zaman dikiz aynası metaforu kullanılır ve bu, politik alan için gerçekten de haklı bir benzetmedir. Tıpkı geniş bir alanın sığması ve daha iyi bir görünürlük sağlamak amacıyla tasarlanan dikiz aynalarının, gerçek uzaklık ve boyutlarda yaptığı çarpıtmaya benzer biçimde zihnimizin geçmişe yönelik çarpıtmalar

ve yanılgılar üretmesi doğaldır. Bu durumda önemli olan, içsel ve dışsal yanılgılara karşı duyarlı olabilmeyi öğrenmektir.

Öte yandan, anlaşmazlığın kaynakları arasında iradi bir tercihin olduğu da kabul edilmektedir. Hâlbuki bazen epistemik kusurların yol açtığı zararların fark edilmesi, o kadar da kolay olmayabilir. Belirli bilgi veya bilme biçimlerini haksız bir şekilde dışlamak veya marjinalleştirmek, muhalif sesleri sistematik olarak bastırmak veya belli bakış açılarını diğerlerine göre ayrıcalıklı kılmak gibi politik epistemik kusurlar -iradi olsun veya olmasın- anlaşmazlıkları çoğu zaman geri dönülemez biçimde derinleştirmektedir. Bu problemlerin önlenmesi için epistemik erdemler çözüm olarak önerilmektedir. Bu kuşkusuz doğrudur, ama epistemik kusurların varlığına rağmen epistemik erdemlerin nasıl geliştirileceğine dair bir model ya da yöntem ortaya koymaksızın bu çözüm, politik alan için bana pek fazla bir şey açıklıyormuş gibi gelmiyor. Örneğin epistemik erdemlerden biri olan kanıtlara göre inanmayı ele alalım. Politik alanda insanların kanıt olmadığı halde bir inanç geliştirmek için kendilerince haklı gerekçeler bulabileceğini düşünmek olasıdır. Bir kanıtı dayanmadığı açık olduğu halde, böyle bir inancı savunan bir kişi ya da gruba epistemik erdemlerin önemini anlatmadan önce epistemik kusurlarını fark ettirecek yöntemlerle yaklaşmak daha makul olabilir. Aynı zamanda epistemik kusurlara dayalı kararların, bireyin öncelikle kendi yaşam kalitesini düşürdüğüne yönelik bir ikna süreci de bu yönetime dahil edilmelidir. Bu çalışma ise böyle bir yöntem geliştirmenin sadece gerekliliğini ifade etmekle sınırlı kaldı. Gelecekte politik epistemolojinin, felsefe ve diğer disiplinlerden gelen destekle çağdaş siyaset felsefesinin sorunlarına yönelik öneri ve vaatlerinin spektrumu genişleyecek gibi görünüyor. En önemlisi politik alanda şiddeti ve adaletsizlikleri önlemek için doğru bilgiye erişmenin ve bilinçli karar almanın elzem olduğunu vurgulayacak olmasıdır. Ancak şu an itibarıyla “politik epistemolojinin insan doğası tanımı nedir?” veya “bu tanımla ilgili varsayımları nelerdir?” diye sorduğumuzda alabileceğimiz cevap, Aristotelesçi insan doğası ve erdem anlayışının ötesine geçemeyebilir. Ya da “politik epistemoloji ne tür bir devlet anlayışı öneriyor?” sorusunun cevabı da henüz verilebilmiş değil. Politik epistemoloji şayet kendi modellerini oluşturabilirse ve uygulanabilir çözümler üretirse bireysel ve kitlesel şiddet ve adaletsizlikleri farklı perspektiflerden değerlendirmemize imkan verecektir. Çünkü gerçeklerin derinlemesine anlaşılmasının somutlaşmış hali olan bilgelik, epistemik kusurların giderilmesi ve epistemik tevazu, açık fikirlilik ve eleştirel düşünme gibi erdemlerin uyumlu bir şekilde bütünleşmesinin sonucunda ortaya çıkar.

Kaynakça

- Aikin, S. & Henning, T. (2018). Introduction: Skeptical Problems in Political Epistemology. *Symposion: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences*, 5 (2),107-112.
- Alfano, M. (2011). Expanding the Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology. *The Philosophical Quarterly*, 62 (247), 223–49.
- Altemeyer, B. (2002). Dogmatic Behavior Among Students: Testing a New Measure of Dogmatism. *The Journal of Social Psychology*, 142 (6), 713–721.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt-Brace.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. Çev. Bahadır S. Şener. İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çev. Özge Çelik. Metis Yayınları.
- Ariely, D. (2009). *Predictably Irrational*. Harper Collins.
- Baehr, J. (2009). Evidentialism, Vice, and Virtue. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78, 545–567.
- Baehr, J. (2010). Epistemic Malevolence. *Metaphilosophy*, 41 (1-2), 189-213.
- Başdemir, H.Y. (2016). Sosyal Epiistemoloji'de İnançların Statüsü Sorunu. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 32, 257-274.
- Başdemir, H.Y. (2022). Epistemik Erdemler. Ed. Mustafa Çakmak & Hüseyin Algur. *İnsan, Din ve Erdemlilik* içinde (ss. 83-94). Ensar Neşriyat.
- Battaly, H. (2014). Varieties of Epistemic Vice. Ed. Jon Matheson & Rico Vitz. *The Ethics of Belief* içinde (ss. 51–76). Oxford University Press.
- Battaly, H. (2016). Epistemic Virtue and Vice: Reliabilism, Responsibilism, and Personalism. Ed. C.Mi, M.Slote, & E.Sosa. *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy* içinde (ss. 99–120). Routledge.
- Battaly, H. (2018). Closed-Mindedness and Dogmatism. *Episteme*, 15 (3), 261-282.
- Battaly, H. (2019). *Virtue Epistemology: Motivation and Knowledge*. Routledge.
- Bauman, Z. (2000). *Siyaset Arayışı*. Çev. Tuncay Birkan. Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Benhabib, S. (1999). *Modernlik, Evrensellik ve Birey*. Çev. Mehmet Küçük. Ayrıntı Yayınları.
- Beriker, N. (2009). *Çatışmadan Uzlaşmaya: Kuramlar, Süreçler ve Uygulamalar*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Berlin, I. (2008). *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*. Çev. Mete Tunçay & Zeynep Mertoğlu. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bicchieri, C. (2022). Felsefe: Ne Yapmalı? Çev. Yurdagül Kılınç. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 2(1), 52-57.

- Bloomfield, P. (2019). Epistemic Intemperance. *American Philosophical Quarterly* 56(2), 109–124.
- Boyd, R. & Richerson, P. J. (1990). Culture and Cooperation. Ed. Jane J. Mansbridge. *Beyond Self Interest* içinde (ss. 111–132). University of Chicago Press.
- Brennan, J. (2023). *Democracy: A Guided Tour*. Oxford University Press.
- Buchanan, J. M. (1999). Politics without Romance: A Sketch of Positive Public Choice Theory and Its Normative Implications. *The Collected Works of James M. Buchanan* Liberty Fund, Inc.
- Buchanan, J. M. (2002). Pozitif Kamu Tercihi Teorisi ve Normatif Temelleri. *Anayasal İktisat* içinde (ss. 65-76). Çev. Coşkun Can Aktan. Siyasal Kitabevi.
- Camus, A. (1985). *Başkaldıran İnsan*. Çev. Tahsin Yücel. Kuzey Yayınları.
- Cassam, Q. (2015). Stealthy Vices. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4, 19–25.
- Cassam, Q. (2016). Vice Epistemology. *The Monist*, 99 (3), 159–180.
- Cassam, Q. (2017). Vice Ontology. *Social Epistemology Review and Reply Collective* 6, 11, 20-27.
- Cassam, Q. (2019). *Vices of the Mind: from the Intellectual to the Political*. Oxford University Press.
- Cassam, Q. (2021). The Metaphysical Foundations of Vice Epistemology. Ed. Ian J. Kidd, Heather Battaly & Quassim Cassam. *Vice Epistemology* içinde (ss.37-52). Routledge.
- Chomsky, N. (2013). *Bilgi ve Özgürlük Sorunları: Russell Konferansları*. Çev. Taylan Doğan. Bgst Yayınları.
- Code, L. (1984). Toward a 'Responsibilist' Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(1), 29–50.
- Downs, A. (1991). Social Values and Democracy. *The Economic Approach to Politics*. Ed. Kristen Renwick Monroe. Harper Collins.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. Çev. Muttalip Özcan. Ayrıntı Yayınları.
- Edenberg, E. & Hannon, M. (Ed). (2021) *Political Epistemology*. Oxford.
- Ellul, J. (1973). *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Vintage Books. Online.
- Fairweather, A. (2017). Epistemic Situationism. Ed. Mark Alfano & Abrol Fairweather. *Epistemic Situationism* içinde (ss. 1-19). Oxford University Press.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. Çev. İsmail Türkmen. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Frankfurt, H. G. (1986). *On Bullshit*. Princeton University Press
- Freire, P. (2016). *Ezilenlerin Pedagojisi*. Çev. Dilek Hattatoğlu. Ayrıntı Yayınevi.

- Fricker, M. (2013). How is Hermeneutical Injustice Related to 'White Ignorance'? Reply to José Medina's 'Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities.' *Social Epistemology Review and Reply Collective* 2 (8), 49-53.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Friedman, J. (2014). Political Epistemology. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 26 (1-2), i-xiv.
- Fuller, S. (1987). On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology. *Synthese*, 73(1), 145-183.
- Gilovich, T. (1991). *How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*. Free Press.
- Goldman, A. I. (1987). Foundations of Social Epistemics. *Synthese* 73 (1), 109 - 144.
- Goldman, A. I. (2010). Why Social Epistemology is Real Epistemology. Ed. Haddock A., Millar A. & Pritchard D. *Social Epistemology* içinde (ss. 2-28). Oxford University Press.
- Gross, M. & McGoey, L. (ed) (2015). *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*. Routledge.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Pantheon Books.
- Hannon, M. & Ridder J. (ed.) (2021). *Routledge Handbook Political Epistemology*. Routledge.
- Harman, G. (1999). Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 119, 316-331.
- Hechter, M. (1986). Rational Choice Theory and the Study of Race and Ethnic Relations. *Theories of Race and Ethnic Relations*. Ed. John Rex & David Mason. Cambridge University Press.
- Herman, E. S. & Chomsky, N. (2012). *Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Politikği*. Çev. Ender Abadoğlu. Bgst Yayınları.
- Hofstadter, R. (1962). *Anti-intellectualism in American Life*. Random House.
- Huntington, S. P. (2004). The Hispanic Challenge. *Foreign Policy*, 141, 30-45.
- İnan, İ. (2019). Awareness of Ignorance. *SATS* 20 (2), 141-173.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1973). On the Psychology of Prediction. *Psychological Review*, 80 (4), 237-51.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1979). Prospect Theory: An Analysis of Decisions Under Risk. *Econometrica*, 47(2), 263-91.
- Kahneman, D. (2003). Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics. *American Economic Review*, 1449-1475.

- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kant, I. (2001). Bütün Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine. Çev. M. Akbaş. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 14, 202-214.
- Keys, M. M. (2006). *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press.
- Keys, M. M. (2022). *Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God*. Cambridge University Press.
- Kılıncı Adanalı, Y. (2016). Rational Choice Theory as a Model to Apply to Cultural Behaviors. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1), 61-83.
- Kılıncı, Y. (2023a). Epistemik Sorumluluk ve Siyasal Alanda Anlaşmazlıklar. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-20.
- Kılıncı, Y. (2023b). Siyasette Epistemik Kriz ve Tevazu. *İnsan ve Toplum*, 13 (3), 108-136.
- Kılıncı, Y. (2023c). Bilişsel Çarpıtma ve Epistemik Kusur Farkındalığının P4C Uygulamalarına Katkısı. *Kayı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22 (3), 482- 514.
- Kidd, I., (2017). Capital Epistemic Vices. *Social Epistemology Review and Reply Collective* 6, 11-17.
- Kotsonis, A. (2022). A Novel Understanding of the Nature of Epistemic Vice. *Synthese*, 200 (1), 1-16.
- Kraemer, E. (2015). Virtue Epistemologies and Epistemic Vice. *Athens Journal of Humanities and Arts*, 2(1), 19-29.
- Kruglanski, A. W. (2004). *The Psychology of Closed-Mindedness*. Psychology Press.
- Kunda, Z. (1990). The Case for Motivated Reasoning. *Psychological Bulletin*, 108 (3), 480-498.
- Kymlicka, W. (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- L'Abate, L. (2012) *Paradigms in Theory Construction*. Springer.
- Landmore, H., Althaus, S., Bevir, M., Friedman, J., Smith, R. & Stokes, S. (2014) Roundtable on Political Epistemology. *Critical Review*, 26 (1-2), 1-32.
- Le Bon, G. (2001). *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Yunus Ender. Hayat Yayınları.
- Lipman, B. L. (1995). Information Processing and Bounded Rationality: A Survey. *The Canadian Journal of Economics*, 28 (1), 42-67.
- Marder, L. (2015). Democracy and Practices of Ignorance. Ed. Matthias Gross & Linsey McGoey içinde (ss. 282-294). *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*. Routledge.
- McIntyre, L. C. (2018). *Post-Truth*. Cambridge. MIT Press.
- Mearsheimer, J. J. (2011). *Why Leaders Lie: The Truth about Lying in International Politics*. Oxford University.

- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2018). Resisting Racist Propaganda: Distorted Visual Communication and Epistemic Activism. *Southern Journal of Philosophy*, 56 (1), 50-75.
- Merkley, E. (2020). Anti-Intellectualism Populism and Motivated Resistance to Expert Consensus. *Public Opinion Quarterly*, 84 (1), 24-48.
- Meyer, M., Alfano, M., & de Bruin, B. (2021). The Development and Validation of the Epistemic Vice Scale. *Review of Philosophy and Psychology*.
- Mills, C. (2007). White Ignorance. Ed. Shannon Sullivan & Nancy Tuana. *Race and Epistemologies of Ignorance* içinde (ss. 11-38). Suny Press.
- O'Connor, C. & Weatherall, J. O. (2019). *The Misinformation Age: How False Beliefs Spread*. Yale University Press.
- O'Connor, C. & Weatherall, J. O. (2020). False Beliefs and the Social Structure of Science: Some Models and Case Studies. Ed. Allen, D.M., Howell, J.W. *Groupthink in Science* içinde (ss, 37-48). Springer.
- Omodeo, P. D. (2019). *Political Epistemology: The Problem of Ideology in Science Studies*. Springer.
- Peled-Elhanan, N. (2012) *Ideology and Propaganda in Education*. I.B. Tauris & Co Ltd.
- Proctor, R. & Schiebinger, L. (ed) (2008). *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford University Press.
- Puddifoot, K. (2014). A Defence of Epistemic Responsibility: Why Laziness and Ignorance Are Bad After All. *Synthese*, 191 (14), 3297-3309.
- Russell, B. (2005). *Özgürlük Yolu*. Çev. Şebnem Duran. İlya Yayınevi.
- Sandel, M. J. (2020). *The Tyranny of Merit*. Allen Lane.
- Santos, B. S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Paradigm Publishers,
- Scott, K. (2014). The Political Value of Humility. *Acta Politica*, 49, 217-233.
- Shomali, A. (2006). The Project of Political Epistemology: Politics and the Criteria of Truth. PhD Dissertation. Syracuse University.
- Simon, H. A. (1955). A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69, 99-118.
- Siscoe, R. W. (2023). The Epistemic Aims of Democracy. *Philosophy Compass*. <https://doi.org/10.1111/phc3.12941>.
- Siscoe, R. & Silva, P. (2023). Ignorance and Awareness. *Noûs*. <https://doi.org/10.1111/nous.12450>.
- Šoć, A. (2021). Meta-Political Cognitivism and The Place of Truth in Politics. *Theoria, Beograd*. 64. 79-94.
- Stanley, J. (2015). *How Propaganda Works*. Princeton University Press.

- Stern, P. C. (2000). Why do People Sacrifice for their Nations? *Perspectives on Nationalism and War*. Ed. John L. Comaroff & Paul C. Stern. Gordon and Breach Science Publishers.
- Suvin, D. (2010) *Defined by a Hollow: Essays on Utopia, Science Fiction and Political Epistemology*. Peter Lang.
- Tanesini, A. (2016). Calm Down, Dear: Intellectual Arrogance, Silencing, and Ignorance. *Aristotelian Society: Supplementary*, 90 (1), 71-92.
- Tanesini, A. (2018). Arrogance, Anger and Debate. *Symposium: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences*, 5(2), 213–227.
- Tanesini, A. (2021). *The Mismeasure of the Self: A Study in Vice Epistemology*. Oxford University Press.
- Tesich, S. (2021). Yalanlar Rejimi. Çev. Eren Ekin Ercan. *Cogito*, 104.
- Turri, J., Alfano, M. ve Greco, J. (2021). Virtue epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue>.
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1974). Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science*, 185 (4157), 1124-1131.
- Uscinski, J.E. (2023). What Are We Doing When We Research Misinformation? *Political Epistemology*, 2, 2-14.
- Walton, D. (2000). Case Study of the Use of a Circumstantial Ad Hominem in Political Argumentation. *Philosophy & Rhetoric*, 33(2), 101–115.
- Wang, H. (2004). *The Call from the Stranger on a Journey Home*. Peter Lang Publishing, Inc.
- Westen, D. (2007). *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fall of the Nation*. Public Affairs.
- Young Bruehl, E. & Kohn, J. (2007). Truth, Lies, and Politics: A Conversation. *Social Research*, 74(4), 1045–1070.
- Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.

3. SİYASAL GÜVENİN POLİTİK EPİSTEMOLOJİSİNDE İNŞA EDİCİ KAVRAMLAR*

İslam CAN**

Giriş

Güven duygusu, toplumsal ilişkilerin temelinde bulunan önemli bir rezervdir. Gündelik yaşamımızda, hayatımızın büyük dönemeçlerinde, zor zamanlarda ve daha birçok olağan ve olağanüstü durumlarda güven, sosyal ilişkileri düzenleyen temel belirleyici bir güç haline gelebilmektedir. Aslında insan, eylemlerini gerçekleştirmeden evvel diğer insan ya da varlıklarla farkında olmasa da, yazılı olmayan bir “güven sözleşmesi”ne onay vermektedir. Hasta olduğumuzda doktorun bizi iyileştirebilecek tedaviyi uygulayacağına, otobüse bindiğimizde şoförün bizi gitmek istediğimiz yere götürebileceğine, öğretmenlerimizin bize doğru bilgiyi öğreteceğine şüphesiz inanırız. Evlilikler, iş ortaklıkları, müşteri-pazar ilişkileri, ebeveyn-çocuk ilişkisi ve aklımıza gelmeyen daha birçok sosyal ilişkinin temelinde, güvenin basamaklarını oluşturan bu inanç yatmaktadır.

Güvenmek, aynı zamanda riski de uhdesinde taşır. Güven duymanın karşılığında, diğerlerinden beklenen davranışların gerçekleşmemesi ve hatta beklenilenin tam aksi yönünde davranışların vuku bulması, riskleri oluşturmaktadır. Gittiğiniz doktorun yanlış teşhiste bulunması veya zararlı ilaçları içeren bir reçete yazması, marketten aldığınız bir bebek mamasının GDO’lu çıkması, verilen eğitim-öğretimin “ideolojik” olduğunun fark edilmesi veya “güvenoyu verilen hükümetin ekonomi politikalarının krize neden olması” gibi istenmeyen durumlar, hayatta karşılaşılabileceğimiz binlerce riskten sadece birkaç tanesidir. O halde güven (trust), tümüyle teslim olma anlamına gelmemektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde güvenmeyi, “emin olma” (con-

* Bu çalışma Can’ın 2016 yayımladığı Türkiye’de Siyasal Güven: Liderler Kurumlar Süreçler başlıklı çalışmasının bazı bölümlerinin derlenerek sadeleştirilmiş, eklemeler yapılmış ve yeniden gözden geçirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

fidence) duygusundan ayırmak gerekmektedir. Zira emin olma, bir kişiye veya varlığa güvendiği takdirde hiçbir zarar gelmeyeceğine yönelik inanç beslemektir. Dolayısıyla güven; yanılmayı, aldatılmayı, riski, korkuyu, kaygıyı ve daha birçok tedirginliği de uhdesinde taşır.

Bugünün dünyası, güvene en fazla ihtiyacın olduğu bir çağı yaşamaktadır. Güven teorisyenlerinden Russel Hardin'in (2006) "güvensizlik çağı" (age of distrust) olarak adlandırdığı yaşadığımız bu dönem, "sözün senet yerine geçtiği" çağları çoktan geride bıraktı. Modernleşmeyle birlikte yaşanan sanayileşme, kentleşme ve göç gibi önemli toplumsal olaylar, ayrıca bir değer üretim alanı olan dinin toplumsal hayatın belirleyiciliğine yönelik rolünün yadsınması, aynı zamanda inanç ve ahlaki değerlerin yeniden üretimine de sekte vurmaya başladı. Kentlerde birbirlerine yabancılaşan bireyler, "sosyal güven"lerini kaybederek işbirliğini ve belirli bir hedefe yönelik ortak işler yapmayı tercih etmez hale geldi. Modern bir yaşam tarzı olan bireysellikte kol kola giden bu hal, insanları bir araya getiren ve ortak bir amaç etrafında kenetlenmesini sağlayan "sosyal sermaye"nin de düşüşünü beraberinde getirdi. Dolayısıyla güvene yönelik yaşanan bu "kriz nöbetleri", Ahmet İnam'ın da ifadesiyle, güvenin her şeyin başı olarak nitelendirilmesine de neden oldu (İnam, 2003). Çünkü güven, Georg Simmel'in (1950) de ifade ettiği gibi, toplumun üretilebilen en önemli güçlerinden biri olmasının yanı sıra ilişkileri diri tutan bir doğaya sahiptir. Kaldı ki güven duygusunun kaybı, toplumsal çözülmenin de en önemli nedenlerinden birisi haline gelmiştir.

Türkiye'nin saygın felsefecilerinden Ahmet İnam'ın yaklaşımına göre güven; ahlak alanında değerlerin üretilmesine; bilgi alanında anlamın, gözlemin, araştırmanın, teorilerin şekillenmesine ve felsefi anlamda ise insanın yokluktan varlık alanına çıkışına dalalet eder (İnam, 2003: 20-21). İnam'ın bu kategorizasyonundan hareketle ve diğer iki alanın başka çalışmaların konusunu oluşturabileceği düşüncesiyle, güvenin bilgi alanındaki inşasına kısaca değinmekte fayda umulmaktadır. Böylece güvenin boyutları arasında yer alan bilgi alanı; teorinin, anlamın, gözlemin ve araştırmanın şekillenmesinde güvenin rolünü açıklamaktadır. Güven teorileri içerisinde yer alan "ekonomik yaklaşım" modeli, güvenin bilgi alanı boyutuyla ilişkisini açıklamada nitelikli bir örneklik teşkil etmektedir. Ekonomik yaklaşım, güven teorisyenlerinden Hardin (1993, 2002b, 2006), Coleman (1988, 1990) ve Williamson (1993) tarafından temsil edilen ve bireyciliği temel alan yaklaşımdır.¹ Ekonomik

¹ Williamson güvenin üç türü olduğunu belirtir: hesaplanabilir (calculative) güven, kişisel (personal) güven ve kurumsal (institutional) güven (Williamson, 1993: 485). Hesaplanabilir güvenin dışındaki diğer güven türleri, çeşitli güven teorisyenleri tarafından temellendirilmekle birlikte sosyolojik

yaklaşımın ileri sürdüğü argümanlar şunlardır: (1) Güvenen ve güvenilen, kendi çıkarı ve refahı için güven duymaya motive olmaktadır. (2) Güven, ekonominin ve hesabın mantığını takip eder. Öyle ki sağlam ekonominin olduğı yerde, güven vardır. (3) Güven öncelikle bilişsel ve davranışsal bir karardır. (4) Güven, bir risk azaltma stratejisidir. (5) Güvenenler, emanet ettiğı veya güvendiğı kişilerden, güvenip güvenmeyeceğine karar vermek için bir kanıt beklerler (Yang, 2005: 275). Güvenin bu “ekonomik” yorumunun, matematiksel veya istatistiksel değerlendirmelerle ilişkili olduğı düşünülebilir. Kuşkusuz böyle bir düşünüş, ekonomik yaklaşımın iddialarını göz ardı etmeyi gerektirir. Ekonomik yaklaşımın “ekonomikliği”, hesaplanabilir olanın matematiksel yorumlarına değil, sosyal bir varlık olan insanın çıkarına ve refahına, kar-zarar durumuna, kendisi ve yaşadığı ÷lke için doğru kararlar almaya ve riskten olabildiğince uzak bir hayatın tahkimine göndermede bulunmaktadır. Başka bir deyişle bu refleksler; siyaset kurumuyla, siyasal tercihlerle ve siyasal iradeyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla siyasal güven epistemolojisinin kökleri, ancak güvenin bilgi alanında ürettiğı bir ontolojiyle yorumlanabilir.

Siyasi tarihte, siyasal iktidarın meşruiyetinin dayandığı kaynağın değişmesi, siyasal sistemlerin demokrasi temelli yeni yönetim anlayışlarını benimsemelerine zemin hazırlamıştır. Modern öncesi dönemde meşruiyet, yönetilenlerin dışında farklı referanslara dayandırılırken modern dönemle birlikte bu durum değişmeye başlamış, özellikle 20. yüzyılın başından itibaren imparatorlukların çöküşüyle siyasal iktidar, meşruiyetini halka dayandıran demokratik sistemlerle belirlenir olmuştur. Weber’in tarihsel olarak geleneksel, karizmatik ve rasyonel olarak sınıflandırdığı siyasal otorite tipleri içerisinden rasyonel otoritenin hüküm sürdüğü bu yeni dönem, meşruiyetin soy, sop ve Tanrısal kaynaklarla değil, yasalarla belirlendiğı bir döneme işaret etmiştir. Yönetilenler, siyasal iktidarın oluşumunu ve el değiştirmesini, siyasal katılım yoluyla gerçekleştirmeye başlamıştır. Siyasal tercihlerin siyasal katılım yoluyla belirlenmesi; yöneticilere, liderlere, siyasi rejime, seçimle iş başına gelen hükümete kısacası siyasal sisteme yönelik tutumların geliştirilmesini sağlamıştır. Meşruiyetin kaynağı olan “demos”, güven duydukları siyasetçilere ya da liderlere, kendini yönetmesi için belirli dönemlerle sınırlı haklar tevdi etmiştir. Dolayısıyla demokratik sistem, vatandaşın “siyasal güven” duyduğı yöneticilerin, siyasal sistemlerin ve kurumların yönetimde olmasını tedarik eden bir yönetim şeklini müjdelemiştir.

çalışmaların yöntemlerini de belirlemektedir. Ancak güvenin ekonomisine yönelik tartışmaları barındıran hesaplanabilir güvene, literatürde çok sık karşılaşılmamaktadır. Aslında riskin olduğı her durumda hesaplanabilir güvenden bahsetmek olasıdır. İlk güven teorisyenlerinden Luhmann’ın bu bağlamdaki çalışmaları da, bir calculative trust örneğidir.

Bu çalışma, güvenin biçimleri arasında yer alan fakat Türkiye’de yeterli ilgiyi göremeyen siyasal güvenin (political trust) epistemik temellerini keşfetmeye çalışmaktadır. Sosyal bilimlerde güven problemi, genellikle “sosyal güven” konusu bağlamında tartışılmaktadır. Gerek Dünya Değerler Araştırması gerekse de ulusal çapta yapılan birtakım akademik çalışmalarda bu durum kolaylıkla fark edilebilmektedir. Oysa güven çeşitleri içerisinde yer alan siyasal güven, hem sosyal güvenin tesisinde hem diğer güven biçimleriyle etkileşiminde hem de sosyal sermaye ve dayanışma gibi sosyolojik kavramların tevil edilmesinde önemli bir anahtar kavramdır. Bu perspektiften bakıldığında bu çalışma, Türkiye’deki sosyal bilimler için yeni sayılabilecek bir çalışma alanı olan siyasal güveni; siyasi liderler, kurumlar ve süreçler bağlamında farklı bir epistemik okumaya tabi tutmayı amaçlamaktadır. Özellikle yabancı literatürde siyasal güven; “kurumlara güven”, “hükümete güven”, “hükümetin politikalarına güven”, “siyasi lidere güven” ve “siyasal destek” gibi kavramlarla karşılanmaktadır. Ayrıca siyasal güven kavramına ilişkin üzerinde mutabık olunan bir tanımın olmaması ve siyasal güveni ölçmeyi amaçlayan çalışmaların birbirinden farklılaşmaları da, siyasal güvene dair bu farklı epistemik okumayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu epistemik okuma Türkiye’nin siyasal sisteminin temel dinamikleri olan ve toplumun siyasi tutum ve tercihlerinde önemli siyasi rezervler olduğu düşünülen siyasi liderler, kurumlar ve süreçler bağlamında gerçekleştirilecektir.

Siyaset Kurumuna Güven Perspektifinden Bakmanın İmkânı

Toplumların işleyişini düzenleyen birçok kurum bulunmaktadır. Bu kurumların, bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak, sorunlarına çözüm üretmek ve hayatını düzenli bir şekilde sürdürmesine yardımcı olmak gibi birçok işlevi vardır. Bu kurumlar arasında yer alan temel kurumlardan birisi de siyasettir. Genel anlamda siyaset, insanların bir yönetim altında yaşamalarına imkan tanıyan, genel kuralları belirledikleri, muhafaza ettikleri ve düzenledikleri bir etkinliktir. Siyasetin kişilerde, toplumlarda ve kurumlarda dört farklı kategorik kavrayış biçiminin olduğu ileri sürülmektedir. Bu farklı kavrayışlar aynı zamanda, “siyaset nedir?” sorusunun çeşitli algılanma biçimlerini de ortaya koymaktadır. Buna göre siyaset, (1) yönetim ve devlet işleriyle, (2) toplumun kanaatlerinin işleyişi ve idaresiyle, (3) siyasi problemlerin çözümünde uzlaşma ve müzakere yöntemiyle ve (4) toplumsal varoluş hususunda kaynakların üretimi, dağıtımı ve kullanımına ilişkin söylemlerle ilişkilendirilip tanımlanmaktadır (Heywood, 2012: 62-63). Ünlü Arap düşünür Cabiri

ise siyaseti; belirleyicileri ve görùntùleri olan, birinin ötekine bir çeşit özel bir otoriteyi, yönetim otoritesini uyguladığı, iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylem olarak tanımlamaktadır (Cabiri, 1997: 13). Kısacası siyaset, insanları yönetmenin ve idare etmenin örgütlü bir biçimidir. Bu örgütün yukarısında yöneticiler yer alırken aşağısında ise halk (yönetilenler) bulunmaktadır. Ancak bu sosyal kurum içerisinde yer alan yöneticiler ve yönetilenler arasındaki güven ilişkisi, geçmişten bugüne sosyal tarihte her zaman tartişlagelmiştir.

Siyasal sistemler, yöneticilerle halkın ilişkileri ekseninde tanımlanmaktadır. Monarşi, teokrazi, oligarşi, demokrasi gibi yönetim biçimleri, halkın yönetime dahil olma şekline göre belirlenir. Aynı zamanda bu yönetim biçimleri, yöneticilerle yönetilenler arasındaki etkileşimi de tayin etmektedir. Monarşi, teokrazi ve oligarşi gibi yönetim biçimlerinde, halkın sistem hakkındaki düşüncesini ifade etmeye ve yöneticinin belirlenmesinde katkı sağlamaya hakkı yoktur. Bu tür siyasi haklara sahip olmayan tebaanın, siyasal sisteme yönelik herhangi bir tutum beslemesine de ihtiyaç bulunmamaktadır. Siyasal sistemi beğenmeme veya güvenmeme gibi bir tutum geliştirmek, yönetilenlerin haddini aşması olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu durum demokrasiyle birlikte yönetilenler lehine değişmiştir. Yönetilenler, tebaa olmaktan çıkarak vatandaş, yurttaş konumuna yükselmiştir. Ayrıca seçimle işbaşına getirdiği yöneticilere ve işleyen siyasal sisteme ilişkin düşüncelelerini, tutumlarını ve duygularını dile getirme şansına erişmiştir. Çünkü his ve duygular, siyasal davranış üzerinde etkili olmaktadır (Cottam vd., 2004: 49). Bu perspektiften ele alındığında siyasal güven konusu; yönetilenlerin düşünceleleri, tutumları ve duygularıyla yakından ilgilidir. Birey; siyasal sistemin işleyişi, siyasal liderler ve mevcut siyasal sorunlar üzerine bir takım düşüncelelere sahiptir. Siyasal sisteme dair bu düşünceleler, bireyin sistemle ilgili tutumlarının oluşmasına neden olmaktadır (Sarıbay, 2000: 66). Öyle ki vatandaş, kendini yöneten siyasetçilere, yöneticilere, liderlere, kurumlara, sistemlere vs. güvenmek ister. Güven duyması için de, siyasi mekanizmaların vatandaşların beklentilerini karşılaması gerekmektedir. Dolayısıyla siyasal güven; siyasal mekanizmalara ve yürürlükteki politikalara yönelik vatandaşın güvenini tanımlamaktadır.

Yaşadığımız ağ, herhangi bir hükümetin veya siyasi mekanizmanın, tüm vatandaşların güvenini ve bağlılığını kazanabilmesinin imkanının pek mümkün olmadığı bir dönemdir (Aberbach ve Walker, 1970: 1199). Norris, siyasal güven düzeyinin düşmesine ilişkin birçok Batı ülkesine yönelik yap-

tığı çalışmalarda, güven düzeyinin azalmasına ilişkin dört temel neden saptamıştır. Bu dört neden; (1) sosyal güvenin ciddi anlamda erozyona uğramasıyla insanlarda sorumluluk duygusunun giderek değer kaybetmesi, (2) hükümetlerin ekonomik ve siyasal performanslarında görülen başarısızlıkların, vatandaş üzerinde neden olduğu memnuniyetsizlik, (3) kurumların politikalarının seçmenin beklentilerini karşılayamaması, (4) modern dönemle birlikte yaşanan hızlı sosyal değişimler ve toplumun ortak mirası olan kültürde siyasal güvensizliğin yer etmesi (Norris, 1999b; Bkz. Kaina, 2008: 408-410) şeklinde sıralanabilir.

Bireyin siyasal sisteme ve bu sistemin işleyişini üstlenen enstrümanlara karşı tutumu; onun bilişsel, duygusal ve yargısal ifadelerinin birleşiminden meydana gelir. Bu üç etken, birbiri içerisinde bir iç bağa sahiptir. Çünkü sistemin bir değerlendirmesinin yapılması, mutlaka sistem hakkında bilgi sahibi olmayı, bilginin temellendirdiği ve yönlendirdiği duyguyu taşımayı, bilgi ve duygunun birlikteliğiyle özümşenen yargıya sahip olmayı gerektirir (Sarıbay, 2000: 67). Bir tutum olarak kişide siyasal güvenin oluşum serüveni; bireyin siyasi lider, hükümet, siyasi kurumlar ve üretilen politikalar hakkında bilgi sahibi olması; bu faktörlerin bireyin iç dünyasındaki karşılığına göre bir duygu üretmesi ve bilgiyle beraber duygunun da eklenmesiyle bir yargıya ya da düşünceye dönüşmesi şeklindedir. Siyasal güven sadece kişinin tutumu ya da duygusal göstergesi biçiminde tanımlanamaz. Siyasal güven; bilginin, duygunun ve yargıların kol kola girerek seçmen davranışı, siyasal destek ve siyasal katılım gibi araçlarla eyleme dönüştürülmesidir.

Siyasal güven konusunu sosyolojiye ve siyaset bilimine kazandıran öncü teorisyenler olarak Gabriel Almond, Sidney Verba ve David Easton gösterilebilir (Bkz. Marien ve Hooghe, 2011: 270; Kaase, 1999; Norris, 1999c; Farrell, 2009). Almond ve Verba'nın 1963 yılında çıkan "The Civic Culture" (1989) ve Easton'un 1965 yılında yayınladığı "A System Analysis of Political Life" (1965) adlı eseri, siyasal güveni konu alan ilk eserlerdir. Siyasal güven konusu, siyaset biliminin ve sosyolojinin uluslararası literatüründe ağırlığı olan bir konu olmasına ve yoğun çalışmalar yapılmasına karşın siyasal güvenin tanımı, kapsam ve sınırlılıkları ve hangi faktörlerin siyasal güven üzerinde etkili olduğu konusunda fikir birliği bulunmamaktadır (Arancibia, 2008: 2; Akgün, 2001). Örneğin siyasal sisteme olan güvenin; siyasi liderler, siyasetçiler, partiler ve hükümet kabinesi gibi aktörler veya yapılardan hangisi ya da hangileriyle karşılanacağı konusu belirsizdir (Wong vd., 2011: 264). Çalışmalarda siyasal güven kavramını ifade etmek için "güven", "kurum-

lara güven", "hükümete güven", "yaygın destek" veya "halk desteği" gibi kavramlar da kullanılmaktadır (Akgün, 2001: 4). İlk üç kavramı kullanan çalışmalar siyasal güveni, siyasi liderlerin, hükümetin ve siyasi kurumların performansının veya bunların yürürlükte olan politikalarının, vatandaşın beklentilerini karşılayıp karşılamama durumuna göre tanımlarken, David Easton'un kavramsallaştırdığı "destek" kavramlarını kullanan çalışmalar ise vatandaşın siyasal topluma, siyasal sisteme, siyasi lidere, siyasetçilere ve hükümet politikalarına verdiği desteği baz alarak siyasal güveni tanımlamışlardır. Bu iki yorumdan ilki; güven, kurumlara güven ve hükümete güven tarzında tanımlayanlar; odağa "performans" ve "beklenti" gibi iki anahtar kelimeyi yerleştirmekte ve böylelikle pragmatik bir siyasal güven tanımlaması getirmektedir. Bu yorum, eğer liderin, hükümetin ve kurumların performansı vatandaşların beklentilerini karşılarsa, siyasal güven oluşur anlayışına dayanmaktadır. Bu yaklaşımla ilgili literatürde hakim olan tanıma göre siyasal güven; hükümetin olumlu ya da olumsuz değerlendirilmesi olarak tanımlanmaktadır. Siyasal güven, temel olarak vatandaşların hükümetin politikalarından beklentilerini ve bu politikaların uygulanmasında siyasal sistemin beklentileri karşılayıp karşılamadığıyla ilgilenmektedir (Mangum, 2012: 3; Becker, 2011: 237; Hetherington ve Husser, 2012: 313; Marien ve Hooghe, 2011: 283; Dalton, 2005).² Bu doğrultuda tanım yapan ve önemli siyasal güven teorisyenlerinden olan Zmerli ve Newton'a (2011: 69) göre siyasal güven; politikacılara, parlamento, kabine, polis, meşru siyasal sistem, ordu, sivil örgütlenmeler ve siyasi partiler gibi sosyal yaşamda veya hükümetin merkezinde olan kurumlara duyulan güveni tanımlamaktadır (Zmerli ve Newton, 2011: 69). Bir başka önemli güven teorisyeni Hardin'e göre ise siyasal güven, vatandaşların seçtiği siyasetçilerin kendilerinden beklenen uygun davranışların ve politikaların yerine getirileceğine dair vatandaşların beslediği inançtır (Bkz. Hardin, 1998; Hansen, 2012: 45). Citrin (1974) ise kapsamı biraz daraltarak siyasal güveni, öncelikli olarak devletin başındaki siyasi liderin performansının değerlendirilmesi olarak tanımlamaktadır. 1970'li yıllardan itibaren siyasal güven literatürüne önemli katkılar yapan Arthur Miller ve Ola Listhaug'a (1990, 1999) göre ise siyasal güven; vatandaşların kurumlardan ve siyasal otoritelerden olağan beklentilerinin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair vatandaşların değerlendirmesini yansıtan bir ayna gibidir (Bkz.

² Bu tanımlamayı ilke edinen yaklaşımlar için, siyasal güveni belirlediği düşünülen dört unsurdan bahsedilmektedir. Bunlar; ekonomik performanstan memnuniyet, hükümetin ve kurumlarının görevini layıkıyla yerine getirmeleri, hükümeti yönetenlerin ürettiği politikaların toplumda pozitif karşılığının olması ve siyasi liderin karakter imajının toplumda olumlu etkisi (Bkz. Citrin ve Green, 1986: 446).

Citrin, 1974: 973). Bu anlamda Miller ve Listhaug'da siyasal güven, siyasal sistemin vatandaşların taleplerine duyarlı olduğuna ve sürekli bir gözetim olmasa dahi sistemin doğru olanı yapacağına ilişkin kanaatlerin bir özetidir (Miller ve Listhaug, 1999; Bkz. Akgün, 2001).

Siyasal güveni tanımlama çabalarında ikinci yorum, Easton'un teorisine dayanan ve vatandaşların liderlere, hükümete, kurumlara ve siyasal sisteme destek vermesinin bunlara güvenmesi anlamına geleceğini savunan görüştür. Bu yaklaşımda anahtar kelime "destek" tir. Eğer destek varsa, güven de vardır. Ayrıca bu yaklaşım; ilk yaklaşımda olduğu gibi pragmatik bir güven anlayışına sahip değildir. Bu yaklaşıma göre siyasal güven; performans ve beklentiyle ilgilidir, fakat olmazsa olmaz değildir. Çünkü siyasal güven, performans ve beklentinin yanı sıra ideolojiyle, kültürle, alışkanlıklarla, memnun olmayla, bağlılıkla, karizmayla ve süreçlerle yakından ilgilidir. Dolayısıyla siyasal güven; kurumlara, hükümetlere güvenden daha fazla bir güven nosyonunu ifade etmektedir.

Siyasal Güvenin Onto-epistemik İnşası

Siyasal güven kavramı, sınırları kesin ve net olarak belirli olmayan ve teorileri iç içe geçmiş birçok yaklaşımlardan oluşan, dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik görüntüsünün buğulu olduğu bir kavramdır. Ayrıca bu teoriler, çoğunlukla birbirine karıştırılan kompleks bir epistemoloji sunmaktadır (Newton, 2008: 242; Bannister ve Connolly, 2011). Esasında siyasal güven, uluslararası literatürde "political trust" olarak adlandırılmaktadır. Ancak siyasal güven başlığı altında yer alan ve güveni ölçtüğünü iddia eden "hükümete güven" (trust in government), "kurumlara güven" (confidence/trust in institutions) ve siyasal topluma güven şeklindeki tanımlamalar, belirli bir problematiğe odaklanarak benzer ölçümler yapmaya çalışmakla birlikte kullanılan metodolojinin darlığı ve genişliği, siyasal güven indekslerini birbirinden farklılaştırmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, "siyasal güven" olarak ifade edilen tüm çalışmalar, aynı anlam haritasına işaret etmemektedir (Akgün, 2001; Gökçe, 2010). Bundan dolayı toplumların siyasal güvenini ölçtüğünü iddia eden teorisyenlerin veya çalışmacıların, öncelikle siyasal güven kavramından ne anladıklarına değinmek yerinde olacaktır.

Bir toplumda siyasal güven nasıl ölçülebilir? ya da Siyasal güvenin saptanmasında temel göstergeler nelerdir? gibi sorular, siyasal güvenin onto-epistemik belirleniminde büyük önem taşımaktadır. Siyasal güvenin göstergeleri araştırmacılara göre değişkenlik göstermekte (Hetherington, 1998; Norris,

1999b; Arancibia, 2008), ancak bu değişkenlik güven teorilerine sadık kalınarak yapılmamaktadır. Araştırmaların önemli bir kısmı epitemolojisini, bu çalışmada da olduğu gibi, kültürel ve kurumsal teorilerin harmanlanmasına ve ülkenin veya toplumun tarihsel, kültürel, siyasal ve konjonktürel durumuna dayandırmaktadır. O halde siyasal güvenin onto-epistemik temellerinin anlaşılması için bu bölümde öncelikle, teorisyenlerin ve araştırmacıların siyasal güvenin ölçülmesinde temel aldığı dayanakları ve sonrasında güven çalışmalarında çokça referans gösterilen David Easton'un göstergelerini ve son olarak da Easton'un baz aldığı bu dayanakları geliştiren Pippa Norris'in siyasal güven kriterlerini ele almak gerekmektedir.

Literatürde siyasal güven; üçlü, dördü ve beşli faktörleri referans alan göstergelerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Aslında bu üçlü göstergelerin Easton'un üç faktörlü siyasal destek teorisinden esinlendikleri söylenebilir. Bu üç faktörlü çalışmalara çok sayıda örnek verilebilir. Ancak burada sadece birkaç örnekle yetinilecektir. Bu örneklerden ilki, Damarys Canache'ın Venezuela üzerine yaptığı siyasal güven çalışmasıdır. Bu çalışmada siyasal güven; kurumlara güven, resmi otoritelere (atanmış ve seçilmişler) güven ve demokratik hükümete güven olarak tayin edilmiştir (Bkz. Arancibia, 2008: 15). Çalışmaların neredeyse tamamında siyasal güvenin göstergeleri arasında hükümete güven ve kurumlara güven faktörleri yer almaktadır. Bu iki faktör, mevcut hükümetin ve siyasi kurumların performansının, vatandaşın beklentilerini karşılayıp karşılamamasına göre siyasal güven betimlemesi yapmaktadır. Bu anlamda bu çalışmaların büyük bölümünün kurumsal teorilere dayandığı ifade edilebilir. Bir diğer örnek üçlü faktör çalışması da Schiffman ve arkadaşlarına aittir. Bu çalışmada temel alınan üç faktör şunlardır: Hükümete güven, siyasal kinizm (political cynicism) ve resmi kurumlarda görevli atanmış ve seçilmişlere güven (Schiffman vd., 2010: 372-373). Burada farklı olarak siyasal kinizm, siyasal güvenin ontik bir faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca siyasal sistemden ümidini kesen vatandaşları nitelemek için kullanılan siyasal kinizm, bu haliyle bir siyasal güven göstergesi olarak ele alınmaktadır. Kaldı ki siyasal sistemden hiçbir beklentisi olmayan vatandaşların, oy kullanmak gibi sadece vatandaşlık görevini icra eden davranışlarda bulunsalar dahi, güven duymaları söz konusu olmamaktadır.

Siyasal kinizmin bu şekilde bir faktör olarak değerlendirilmesi, esasen Easton'ın siyasal güvenin belirleyicisi olarak öne sürdüğü siyasal destek teorisinin kabul görmesi anlamına gelmektedir. Çünkü siyasal kinizm, siyasal desteğin olmadığı durumlarda gün yüzüne çıkar. Bu iki çalışmada dikkat çeken diğer husus ise, bürokrasiye yönelik güvenin siyasal güven faktörleri içerisinde yer almasıdır. Seçilmişlerin yönettiği kurumlar, doğrudan siyasal

güvenin konusunu oluştururken atanmışların yönetsel performansı da, yine bu göstergeler içerisinde eklenmektedir. Bu durum, yöneticisinden memuruna kadar bürokratik yapının, vatandaşın beklentilerine ne ölçüde karşılık verdiğinin sorgulanması anlamına da gelmektedir. Yozlaşma, yolsuzluk, rüşvet, adam kayırma, nepotizm gibi bürokratik yapılarda karşılaşılan patolojik durumun, siyasal güven betimlemesinde önemli olduğunun da bir ispatı niteliğindedir. Bir diğer örnek ise Back ve Kestila'nın göstergeleridir. Bir toplumun siyasal güvenini betimlemenin üç boyutu olduğunu öne süren Back ve Kestila'ya (2009: 172) göre bu üç boyut; siyasi liderlere güven, parlamentoya güven ve demokrasiden (siyasal sistem) memnuniyet duyma (Back ve Kestila, 2009: 172) şeklindedir. Bu gösterge, yukarıdaki iki çalışmacının faktörlerinden de farklıdır. Öncelikle siyasi liderleri bir boyut olarak ele alması, siyasetin aktörler üzerinden güven sağladığını ifade eder. Aslında Batı dışı ülkelerde çok sık rastlanılan siyasi lider faktörü, toplumun sosyo-kültürel niteliklerinin siyasal alana yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu tezde de önemli bir gösterge olarak ele alınacak olan siyasi lider faktörü, Türkiye'nin siyasal hayatında vazgeçilmez bir güven kaynağı olarak algılanmaktadır. Bunun yanı sıra parlamentoya olan güven ise, önceki çalışmalarda doğrudan işaret edilen bir faktör olmamakla birlikte vatandaşın siyasal sisteme, demokratik işleyişe, tüm yurttaşların temsil edilmesine, iktidar ve muhalefet partilerinin birlik olup ülkenin çıkarına politikalar üretmesine duyduğu inancı yansıtır. Diğer çalışmalarda parlamentoya güven, bu çalışmacının yaptığı gibi müstakil bir boyut olarak değil, genelde kurumlara güven faktörü içerisinde ve diğer kurumlar arasında yer alan bir kurum olarak işlenmektedir. Yine bir başka unsur olan demokrasiden memnuniyet duyma, burada siyasal güveni belirleyen üç unsurdan biri olarak temellendirilmiştir. Demokrasiden memnuniyet (democracy satisfaction) ifadesi, sosyal ve siyasal karar alma süreçlerinin etkili işlemesiyle alakalı olarak vatandaşın genel olarak iyimser olması ve gerekli karar alma mekanizmalarının sağlıklı yürütüldüğüne dair hoşnutluğu ifade etmektedir. Buna karşın Pippa Norris gibi siyasal güven araştırmacıları, "demokrasiden memnuniyet" in çok yönlü bir araştırmanın konusu olduğunu, birden fazla anlam yüklemelerine ve çoklu yorumlara açık olan bir kavram olduğunu ileri sürmektedirler (Meikle-Yaw, 2008: 37).³

Ünlü güven teorisyeni Eric Uslaner de, siyasal güvenin inşasında üç faktörü gerekçeli olarak açıklamaya çalışmaktadır. Bunlardan ilki, hükümetin vatandaşların güvenini kazanması ve ürettiği politikalarda ve halka yaklaşı-

³ Bu alanda çalışan siyaset bilimciler üzerinde uzlaşma sağlansa da literatürde "demokrasiden memnuniyet" şu konuları kapsamaktadır: Seçim sisteminin benimsenmesi, devletin kurumları hakkındaki görüşler, görevdeki siyasi temsilcilerin değerlendirilmesi ve siyasal rejimin performansına yönelik destek veya eleştiriler (Bkz. Meikle-Yaw, 2008: 37-38).

mında dürüst olmasıdır. Çünkü dürüst olan hükümet, genel güveni ve kişilerarası güveni tesis edebilir. Eğer hükümette yozlaşma ve yolsuzluk gibi dürüst olmayan tavırlar var ise, toplumda güveni inşa etme şansı ortadan kaybolmaktadır. İkincisi, demokratik rejimin işleyişinin sağlıklı yürütülmesidir. Vatandaşların haklarını gözeten hukuk normlarının yürürlükte olduğu, katılımcı yönetim anlayışının topluma aksettirildiği ve ekonomik refahın halkın çıkarı temel alınarak oluşturulduğunda, hükümete dair güven üretilmeye başlar. Üçüncüsü ise, hükümetin politikalarının ve performansının vatandaşın beklentilerini karşılayabilmesidir. Hükümet politikalarının vatandaş üzerinde etkili olması, insanların kendilerini pozitif hissetmesine ve diğer bireylerle işbirliğine daha istekli olmasına neden olmaktadır. Uslaner'e göre, hükümete güvenme ile insanlara güven duyma arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur (Uslaner, 2003: 172-173). Uslaner'in siyasal güvenin tesis edilmesi için öne sürdüğü üç faktörün üçünde de görülmektedir ki hükümet, tümüyle merkezdedir. Güvenilir ve dürüst olan, demokratik rejimin işleyişini sağlayan ve vatandaşın beklentilerini karşılayan hükümet, böylelikle yurttaşların siyasal güvenini kazanmayı hak edebilir.

Siyasal güvenin inşasına ilişkin onto-epistemik temellendirmelerden sadece birkaç tanesine yer verilmiştir. Bu örneklerde incelenen üçlü faktörlerin, bazı hususlarda birbirinden ayrıştığı görülmektedir. Siyasal güvenin göstergelerinden dördü faktöre ise Rahn ve Rudolph'un parametreleri örnek gösterilebilir. Bunlar; (1) Hükümetin politikalarının vatandaşların beklentilerini karşılaması durumu. Rahn ve Rudolph'a göre vatandaşların barış, ekonomik zenginlik, işsizliğin azaltılması, demokratik siyaset, ifade özgürlüğü gibi hükümetten beklentileri bulunmaktadır. Bu beklentilerin karşılanma durumuna bağlı olarak vatandaşların hükümete olan güvenleri oluşurken, etkili ve verimli bir siyaset üretimi de yine bu güvenin oluşmasındaki önemli bir veridir. (2) Siyasal uygunluk. Vatandaşlar, iktidarda olan hükümetin siyasal kimliğiyle kendi siyasal tercihlerinin aynı doğrultuda veya uyumlu olmasını arzu eder. Bu uygunluğun sağlanması, siyasal güvenin teşekkülünde esaslı bir etkidir. (3) Hükümetin politikalarında adaletli olmasına yönelik düşünceler. Vatandaşlar hükümetin ürettiği politikaların doğasında adaleti, hakka riayet edilmesini ve adam kayırmanın yapılmamasını ister. Politikalarının uygulanmasında, bu hususları dikkate alan ve hayata geçiren hükümetler, güvenilir olarak görülmektedirler. (4) Resmi görevde olanların (atanmışlar, seçilmişler) nitelikleri.

Vatandaşlar, resmi kurumlarda görev yapan kişilerin ehil olmasını ve yaptıkları işlerin hakkını teslim etmesini bekler. Bir işin profesyonel olarak yapılması, seçimle teslim edilen yönetimin emin ellerde olduğunun bilin-

mesi, vatandaşın hükümete olan siyasal güvenini arttırmaktadır (Bkz. Rahn ve Rudolph, 2005: 532-533). Buna göre; hükümet politikaları, ideolojik uygunluk, adaletli olunması ve yönetimdekilerin liyakatli olması, Rahn ve Rudolph'un dördümlü faktörünü oluşturmaktadır. Burada hükümet ile vatandaşın benzer ideolojik düşüncelere sahip olması, diğerlerinde olmayan ve fakat önemsenmesi gereken bir faktör olarak durmaktadır. Çünkü Türkiye özelinde de düşünüldüğünde, ideolojik tutumlara sahip kişilerin farklı ideolojileri referans alan siyasi partileri destekledikleri pek az rastlanılan bir durumdur.

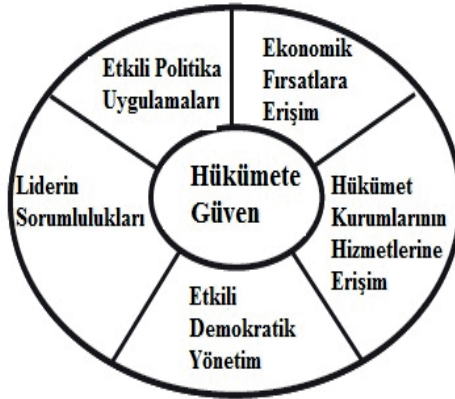
Siyasal güvenin göstergelerine beşli faktörle farklı boyutlar kazandıran çalışmacılar da bulunmaktadır. Bu çalışmacılardan biri olan Cheema, siyasal güveni tümüyle hükümete güven olarak temellendirmiş, hükümete güveni bu faktörlerin merkezine koymuş ve bu güveni inşa eden birçok belirtenim üzerinde durmuştur. Cheema'ya göre küresel, bölgesel ve ülkeye ait parametreler, hükümete güvenin faktörlerini tayin edebilmektedir. Bu bağlamda Cheema, siyasal güveni beş kategoride düşünmüştür. Birincisi, hükümetin etkili politikaları ve siyasal sistem uygulamaları. Cheema, etkili politikaların ve uygulanabilir sistemlerin, toplumun hükümete güven duyması için olumlu ortamlar oluşturduğunu belirtmektedir. Ancak politikaların etkisiz ve verimsiz olması, sistemin işleyişindeki aksaklıklar, vatandaşları siyasal kinizme kanalize ederek güvensizliği arttıracaktır. O halde hükümetin performansı, siyasal güven düzeyinin artmasında ya da azalmasında önemli bir unsurdur. İkincisi, siyasi liderlerin hükümete duyulan güveni derinden etkilemesidir.⁴ Liderlerin vizyon sahibi olması, toplumun geleceğe yönelik umudunu beslemesi, değişen konjonktüre göre çözüm önerileri getirebilecek kabiliyette olması ve toplumu oluşturan farklı grupları bir araya getirebilen ve ortak amaç için buluşturan toplumsal birlikteliği inşa edici donanımında olması gibi özellikleri, hükümete duyulan güvenin seyrini belirlemektedir. Üçüncüsü, vatandaş için ekonomik büyüme ve ekonominin sunduğu fırsatların, hükümete güven duymada önemli bir köşe taşı olmasıdır. İnsanların gelir seviyesinin artması, işsizliğin azalması, yatırıma dönük hizmetlerin tırmanışa geçmesi gibi halkın çıkarına olan ekonomik iyileşmeler, hükümete olan güvenin yükselmesine vesile olmaktadır. Ekonomik veriler, halk için

⁴ Cheema, hükümeti yöneten siyasi lidere duyulan güvenin hükümete güvene veya siyasal güvene doğrudan etki ettiğini belirtir. Ancak siyasal güven teorisyenlerinden Hetherington, hükümete güven ile siyasi lidere güven konularının farklı durumlar olduğunu öne sürerek bir ayrıma dikkat çekmektedir. Hetherington'a göre siyasal güven, hükümetin bütünüyle değerlendirilmesi anlamına gelmekle birlikte siyasi figürlere güven duyup duymama ile karıştırılmamalıdır. Clinton örneğini veren Hetherington, Amerikalıların Clinton'a güveninin düşük olduğu zamanlarda, hükümete güvenlerinin yüksek olduğunu ifade eder (Hetherington, 2004: 11). Siyasi lidere güven konusu, aslında daha çok toplumun siyasal kültürüne göre şekillenmektedir. Amerika'da siyasi lider ve hükümet ayrımı, yönetimde siyasi araçların çeşitlenmesinden dolayı mümkün olabilmekteyken Türkiye gibi ülkelerde lider ve hükümet, bir madeni paranın iki yüzü gibi bütünlüktedir. Bu konuda Hetherington'ın argümanlarının tüm toplumlara genellenemeyeceğini belirtmek gerekmektedir.

önemli olmakla beraber siyasal güvenle de doğrudan ilişkilidir. Örneğin ekonomik durumu iyi olan ancak demokratik olmayan ülkelerde vatandaşların siyasal güveni, ekonomik durumu kötü olan fakat demokrasiyle yönetilen ülkelerdeki siyasal güven düzeyinden daha yüksek çıkmaktadır. Dördüncü faktör, vatandaşa sunulan su, temizlik, sağlık, eğitim, altyapı gibi hizmetlerin, beklentilere karşılık vermesiyle hükümete güvenin ilişkili olmasıdır. Bu hizmetlerin yerine getirildiğini düşünen ve bu yöndeki beklentileri karşılayan yurttaşların siyasal güveni yüksek düzeydeyken, bu hizmetleri yetersiz görenlerin güven düzeyi ise düşük seviyededir. Beşinci ve son parametre ise, uluslar arası toplumda ülkenin başarılı yönetilmesi, kurumların işleyişinin sağlıklı olması, insanına değer veren bir politika izlemesi, kısacası yaşadığı ülkenin küresel bazda iyi ve etkili bir "imaj" sahibi olması, vatandaşlarının siyasal güvenini oluşturmaktadır. Aksi halde, iyi bir imaja sahip olmayan ülkelerin vatandaşları, hükümetlerine güven duymakta pek isteksizdirler (Bkz. Cheema, 2010: 6-7).

Cheema'nın beşli faktöründe diğer çalışmalarda olmayan iki nokta dikkat çekmektedir. İlki, ekonominin ayrı bir faktör olarak değerlendirilmesidir. Ekonomik gelişmişliğin, fırsatların ve vatandaşın ekonomik refahının hükümete güvende önemli bir unsur olduğunu belirten Cheema, bu bakımdan ekonominin önemli bir belirleyici olduğunu saptamıştır. İkinci olarak Cheema, siyasal güven inşasında yeni bir gösterge olarak ülke imajı faktörünü ele almıştır. Ülke imajı faktörü, daha önceki çalışmalarda izine pek rastlanılmayan bir etkidir. Cheema'ya göre ülkenin imajı, hem ulusal hem uluslar arası düzeyde, hem yurt içinde hem de yurt dışında yaşayan o ülkenin vatandaşları üzerinde etkilidir.

Şekil 1. Cheema'nın Beş Faktörlü Siyasal Güven Göstergesi



Kaynak. Cheema, 2010: 9

Siyasal güvenin onto-epistemik inşası konusunda üçlü, dörtlü ve beşli faktörlerden oluşan bazı örnekler yukarıda verildi. Siyasal güven çalışmalarında referans gösterilen ve çalışmalarıyla siyasal güven literatürünün ilk örneklerinden birini oluşturan David Easton'ın siyasal destek teorisi, siyasal güvene ilişkin uygulamalı çalışmalarda üçlü faktörün kullanıldığı ilk örneklerdir (Bkz. Easton, 1957, 1965, 1975; Bkz. Klingemann, 1999). Easton'ın klasikleşmiş siyasal destek sınıflamasında⁵ üçlü faktör şunlardır: Siyasal topluma güven,⁶ siyasal sisteme (demokratik rejime) güven ve seçimle yönetime gelen hükümete ve kurumlarına güven şeklindedir (Easton, 1957: 391-394, 1965; Norris, 1999b; Kumlin, 2004; Abramson ve Finifter, 1981; Bkz. Dalton, 1999; Akgün, 2001). Easton'ın bu sınıflaması, siyasal güven çalışmaları için temel bir kaynak olmakla birlikte zamanla genişletilmiştir. Özellikle Pippa Norris, bu sınıflamanın iskeletini beş faktörlü bir yapıya dönüştürmüştür. Norris'in siyasal güven faktörleri; siyasal topluma güven, demokratik rejimin ilkelerine güven, hükümetin performansına güven, siyasal kurumlara güven ve siyasi liderlere güven şeklinde belirlenmektedir (Norris, 1999b; Bkz. Arancibia, 2008: 15; Lühiste, 2006: 478-480; Letki, 2006: 309, Akgün, 2001: 5). Norris'in beşli faktörü, Easton'ın üçlü faktörünün biraz daha genişletilmiş hali gibidir. Çünkü Norris siyasal güven temellendirmesinde, Easton'ın siyasal destek teorisinden oldukça yararlanmaktadır. Hem Easton'ın hem de Norris'in sınıflamasında geçen siyasal topluma güven faktörü, Easton bu faktörü yıllarca evvel ifade etmişse de, yukarıda örnek gösterilen çalışmaların sınıflamalarında görülmemektedir. Ülkesini, toplumunu sevmek ve o ülkenin yurttaşı olmaktan memnuniyet duymak olarak ifade edilen siyasal topluma güven, kültürel teoriler bağlamında da değerlendirilebilecek bir konudur. Çünkü toplumundan memnun olma ve vatanseverlik duygularını besleme, hükümetin politik performanslarından da yer yer bağımsız olabilmektedir. Öyle ki insan, hükümetinin başarısını yeterli görmediği ülkesinde dahi, toplumunu ve vatanını sevebilir ve o ülkeye ait olmaktan gurur duyabilir.

⁵ David Easton'un (1965, 1975) geliştirdiği ve siyasal sistem destek ya da siyasal güven literatüründe bir başvuru kaynağı olarak gösterilen teoriye, siyasal sistem ve siyasal güven üzerine çalışan Stephen Weatherford 1987 yılında kaleme aldığı makalesinde ciddi eleştiriler sunmaktadır. Weatherford, daha sonra Pippa Norris (1999a, 1999b) tarafından genişletilen Easton'un bu teorisinin aslında "sistem desteği"nin sadece kutupları olabileceğini, bunun dışında destek teorisinin çok çeşitli yönlerinin olduğunu ileri sürmektedir. Weatherford'un "sistem destek" teorisini eleştirisi ve bu konuya yaklaşımı için bkz. Weatherford, 1987.

⁶ Siyasal topluma güven, bir ülkenin vatandaşının ülkesini, toplumunu sevmesi, ülkesinde yaşıyor olmaktan memnun olması ve vatanseverlik göstermesi olarak betimlenmektedir. 1990'lı yılların ortalarında yapılan Dünya Değerler Araştırması verilerine göre Türkiye, siyasal topluma güven sıralamasında 24 ülke arasında % 96,3 güven seviyesiyle ilk sırada yer almaktadır (Bkz. Klingemann, 1999: 44).

Tablo 1. Easton ve Norris'de Siyasal Güvenin Onto-epistemik İnşasının Faktörleri

Analiz Düzeyleri	Duygusal Göstergeler	Araçsal Değerlendirmeler
Siyasal Toplum	Ulusal kıvanç, iftihar	Yaşanılan ülkenin en iyisi olduğuna yönelik düşünce
	Ulusal aidiyet	
Siyasal Rejim (siyasal sistem)		
İlkeler	Demokratik değerler	Demokrasi en iyi yönetim şeklidir
Siyasal sistemin (hükümetin) performansı	Katılımcı normlar	Hakların değerlendirilmesi
	Siyasal haklar	Demokratik süreçten memnuniyet
Siyasal kurumlar	Kurumlardan beklentiler	Kurumların performansının değerlendirilmesi
	Siyasi partileri desteklemek	Kurumlara güven
	Sonuçlara yönelik beklentiler	Parti sistemine güven
Otoriteler	Siyasi liderlere yönelik tutum ve düşünceler	Siyasetçilerin değerlendirilmesi
	Siyasi parti kimliği	

Kaynak. Dalton, 1999: 58

Türkiye'deki Siyasal Güvenin Onto-epistemik Formülasyonu

Bu çalışmanın onto-epistemik inşasında, temelde üçlü faktör kullanılmaktadır: Liderler, kurumlar ve süreçler. Bu üçlü faktör, Easton ve Norris'in siyasal güven parametreleriyle birçok ortak faktöre sahip olsa da, tümüyle aynı değildir. Bu çalışmanın siyasal güven faktörlerinin belirlenmesinde Türkiye'nin siyasal kültürü ve günümüz siyasal olayları belirleyici olmuştur. Birçok çalışmanın faktörleri arasında da yer alan liderlik konusu, Türk siyasal kültüründe tek başına inşa edici bir rezerve sahiptir. Liderler etrafında birleşen topluluklar; düşman saldırıları karşısında, tehlikelerle yüz yüze kaldıklarında ve kriz, felaket gibi fırtınalı günlerin yaşandığı zor zamanlarda, her daim sığınılacak bir liman olan yeni liderler etrafında kenetlenmişlerdir. Bu bakımdan Türkiye'de siyasi liderlik, bir sosyal sermaye değeri taşımakta ve karizmatik niteliğiyle zor zamanlardan toplumu çekip çıkardığı için de liderliğe bir kutsaliyet atfedilebilmektedir. Bu açıdan siyasi liderlik, siyasal güven epistemolojisinin önemli bir faktörünü oluşturmaktadır. Bir diğer faktör ise siyasi kurumlardır. Literatürdeki çalışmaların neredeyse tümünde referans gösterilen bu faktör, kurumların performansının vatandaşların beklentilerini karşılama durumunu ifade etmektedir. Hükümet kurumları olarak da isimlendirilen siyasi kurumlar faktörü, mevcut hükümete duyulan güvenin de bir karnesi niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu kurumların işleyişi, yolsuzluk,

rüşvet, adam kayırma gibi adaletsiz uygulamalar, vatandaşların kurumlara yönelik tutumlarının belirleyicisi olmaktadır. Bu çalışmanın üçüncü faktörü, diğer faktörlerle de derinden ilişkili olan “süreçler” başlığıdır. Süreçler başlığının alt boyutlarında, (1) siyasal sistemin demokratikleşme düzeyleri ve sistemin şekillenişinde siyasal kültürün etkileri, (2) ekonomik gelişim ve vatandaşın ekonomiden beklentilerini hükümetin karşılayıp karşılayamaması ve (3) hükümetin güncel siyasal sorunlar karşısındaki çözüm üretici politikalarından oluşan üç alt faktör bulunmaktadır. Süreçler faktörü, özellikle Türkiye özelinde düşünülerek oluşturulmuş ve Türkiye’nin baş etmek zorunda olduğu temel sorunlar dikkate alınarak geliştirilmiştir. Kısacası Türkiye’de siyasal güvenin üçlü faktörünü; siyasi liderler, siyasi kurumlar ve siyasal, sosyal ve ekonomik süreçler oluşturmaktadır.

Siyasi Lider

İnsanı “zoon politikon” olarak tanımlayan Aristoteles, siyasal bir varlık olmasından dolayı insanı diğer canlılardan ayırmıştır (2010: 9). Aristoteles’in tasvir ettiği siyasal alan, özgür insanın evinin eşliğinden dışarı adım atmasıyla başlamaktadır (Öğün, 2010: 2). Siyasallık, tüm canlılar içerisinde sadece insana özgü bir nitelik olmakla birlikte diğer canlılarda grup liderliğinin, yöneten ve yönetilen ayrımının olması, bu canlıların siyasal olduğu anlamına gelmemektedir (Akın, 2013: 44). İnsanlık tarihinde siyasal alanın tesis edilmeye başlandığı kabilelerde siyasal iktidar, başlangıçta kolektif bir işleve sahipti ve topluluğun tümünün tasarrufundaydı. Ancak bu güç zamanla kişisel hale gelmeye başladı. Gücü kullanan yönetici ise, elinde tuttuğu iktidar sayesinde ayrıcalık kazandı ve toplumun diğer üyelerine göre farklılaştı (Aydın, 2011a: 26; Duverger, 1995: 7). Bir örgüt yapısının en önemli özelliği, liderlerin ve onları destekleyenlerin (yönetenler ve yönetilenler) var olmasıdır (Freedman vd., 2003: 538). O halde liderlik; sosyal, siyasal, kurumsal tüm yapıları ve örgütleri bir arada tutmayı sağlayan, karmaşayı ve karışıklığı önlemek için politikalar geliştiren ve düzeni tesis eden bir otoritedir.

Liderlik tüm toplumlarda önemli bir sosyolojik gerçeklik olmasına karşın, sosyolojinin bu konuda önemli bir boşluğu doldurduğu söylenemez (Aktay, 2011: 10). Liderlik konusunda binlerce çalışma yapılmış (Clemens ve Mayer, 2001), fakat bu çalışmalar daha çok siyaset bilimi, iletişim ve psikoloji disiplinlerinin konusunu teşkil etmiştir. Esasen liderlik çalışmalarının tarihi, yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Siyaset biliminde liderlik literatürüne kaynaklık eden ünlü eser ise, Machiavelli’nin “Hükümdar”ıdır. Modern dönem düşünürlerinden Machiavelli, başyapıtı olarak kabul edilen

“Hükümdar” isimli kitabında siyasal yönetimlerin doğuşu ve idame ettirilmesiyle ilgili, yaşadığı dönemde gözlemlediği olaylardan hareketle, bazı ilkelere ve kurallara ulaşmaya çalışmıştır. Machiavelli, siyaset konusunda idealist ve ahlakçı çizgiyi bir kenara bırakarak siyaset ahlakını genel ahlak-tan ayırmaktadır (Dursun, 2002: 37; Bkz. Machiavelli, 2004). Bir devletin ve dolayısıyla siyasal yönetimin doğuşunu ve işleyişini, halk arasında diğerlerini koruyup kollayabilecek cesur ve güçlü bir kişinin himayesine girilmesine ve ona şeksiz şüphesiz itaat edilmesine bağlayan (Machiavelli, 2004: 21-22; Bkz. Çetin, 2012: 89). Machiavelli’ye göre halk, başında bir yönetici olmadığı zaman çaresiz kalır, karar veremez, iyi ve kötüyü ayırt edemez ve sonrasında kaos zuhur eder (Machiavelli, 2004; Bkz. Çetin, 2012: 90). Machiavelli’nin bu tespitlerinin önemli bir kısmı, günümüzde hala geçerliliğini korumaktadır. Konsepti, mahiyeti ve meşruiyet dayanakları değişse de liderlik, toplumun fitratının bir gerekliliğidir.

Liderlik, örgütlenmesi olan tüm yapıların motive edici gücüdür. Şimşek ve Fidan’a göre “liderlik, belirli durum ve koşullar altında amaca ulaşmak için başkalarının davranış ve eylemlerini etkileme sanatıdır” (2005: 43). Siyaset ise liderlik faktörünün en belirgin ve görünür olduğu bir alandır. Çünkü günümüz insanının hayatında siyaset, kapsayıcılığı bakımından diğer yapılar ve örgütlenmeler içerisinde en geniş olanıdır. Kaldı ki en geniş örgütlenmenin başında olan devleti yöneten lider, ülke sınırları içerisinde yaşayan tüm yurttaşların bilgisi ve tercihi dahilinde iş başına gelmektedir. Bundan dolayı lider denildiğinde insanların zihninde beliren nosyon, daha çok siyasi liderliktir.

Siyaset, var oluş biçimlerine, toplumun algılarına ve işlevlerine göre farklı şekillerde tezahür etmektedir. Heywood siyasetin bu tezahür şekillerini genel olarak iki yaklaşımda ele almaktadır. İlki, siyaseti bütünüyle şahsi terimlerle ele alan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre tarih, siyasi faaliyetlere tahakküm eden ve siyasette kurucu aktör olarak görev yapan liderler tarafından oluşturulur. Örneğin Amerikan siyaseti Roosevelt, Kennedy, Reagan ve Bush gibi liderlerin faaliyetleriyle tanımlanırken, İngiliz siyasetini de Churchill, Wilson, Thatcher ve Blair gibi liderlerin siyasal etkinlikleri tayin etmektedir. Siyasete dair bu yaklaşımın en uç yorumunda, “Führerprinzip” yani “liderlik ilkesi” olarak ifade edilen ve Nietzsche’nin “üst insan” tipolojisinden etkilenen faşist ideolojinin Hitler ve Mussolini gibi liderleri her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir lider modeli öngörülmüştür.⁷ Bu yakla-

⁷ Tarihin sayfalarında, siyasal güvensizlik bir yana, nefret duygusunun dahi hafif kalacağı ve adeta korkunç varlıklar olarak görülen liderlerin isimleri yer almaktadır: Adolf Hitler, Mussolini, Slobodan Miloseviç, Saddam Hüseyin, Hafız Esad (Solomon ve Flores, 2001: 11) ve Binyamin Netanyahu gibi

şıma yöneltilen eleştirilerde, siyaseti liderliğin tesis etmesi aslında kültürel, ekonomik, sosyal ve tarihi öğelerin görmezden gelinmesine ve bu öğelerin olmadan siyasal alanın var oluşunun mümkün olmadığına vurgu yapılmaktadır. İkinci yaklaşıma göre tarih; sosyal, ekonomik, kültürel vb. unsurlarla belirlenirken, liderlerin veya şahısların bu oluşumda hiçbir etkisinin olmadığını savunmaktadır. Siyasete yönelik bu yaklaşım, Sovyetler Birliği'nde, diğer komünist devletlerde ve ontığı Marksist teorilere dayanan siyasi felsefelerde görülmektedir. Ekonomik determinizme endeksli bu yaklaşımda, tüm üst-yapılar ekonomik üretim biçimlerine göre belirlendiği için liderlerin ve şahsiyetlerin dominant bir etkisi bulunmamaktadır. Ancak Marksist geleneğin önemli siyasi liderleri olan Mao, Lenin, Stalin gibi liderler düşünüldüğünde siyasette liderlerin belirleyiciliğine, liderlerin etkisi olmadığı ileri sürülse de, tarih şahitlik etmiştir (Heywood, 2011: 45-48). Dolayısıyla siyasi lider, siyasal güven konusunda vazgeçilmez bir referans olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyasi lider, yönettiği siyasal topluluğu belirli amaçlar doğrultusunda motive eden ve yönlendiren, üyelerin bireysel amaçları ile topluluğun amaçlarını koordineli hale getiren ve üyelerde ortak bir bilincin oluşmasına zemin hazırlayarak topluluğu yükseltme hedefi güden kişidir (Arklan, 2006: 48). Liderlik hakkında yapılan çok sayıdaki bilimsel araştırmalarda, "ideal lider" in hangi niteliklere sahip olduğu veya olması gerektiği hususu ana konu olarak işlenmiştir.⁸ Ancak tüm bu çalışmaların üzerinde ittifak ettiği ve sınırları net olarak tayin edilen bir lider profili ortaya konulamamıştır (Clemens ve Mayer, 2001: 7-8; Cottam vd., 2004: 26-33; Bkz. Arklan, 2006: 47). Bu çalışmalarda lider özellikleri, toplumun içinden geçtiği siyasal, sosyal, ekonomik ve diğer sorunlar karşısında siyasi liderden ne gibi beklentiler taşıdığına göre değişkenlik göstermektedir. Örneğin, 2001 yılında Türkiye'de olduğu gibi, ekonomik krizlerle boğuşan bir ülkede, siyasi liderin özellikleri içerisinde ekonomi bilgisine sahip olması veya ekonomik refahı sağlayacak politikalar üretmesi gibi nitelikler aranacaktır.

Toplum, yaşadığı dönemin siyasi koşullarına uygun olarak siyasi liderde bazı niteliklerin muhakkak bulunması gerektiğini düşünür. 2003 yılında yayınlanan makalesinde Erdem, bir lideri güvenilir kılan ve örgüt üyeleri

liderler, yaşadığı dönemlerde kendi halkından olan ya da olmayan insanlara zulmetmiş ve onlara soykırım uygulamıştır.

⁸ Clemens ve Mayer (2001: 8), 1960-2000 yılları arasında yaklaşık üç bin kitap ve makalenin yayımlandığını belirtmektedir. Geçen zaman ve İngilizce dışındaki diğer dillerde de liderlik konusunda nitelikli çalışmaların yapıldığı göz önüne alınırsa, bu sayının günümüzde çok daha fazla olduğu düşünülmektedir.

arasında güven duyulmasını sağlayan birkaç özellik üzerinde dururken, aynı zamanda da Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu lider profilini yansıtmaktadır. Buna göre bir liderle olması gereken niteliklerden ilki, görev ve sorumlulukları yerine getirmede "yetkin" ve "dirayetli" olmasıdır. Konulara vakıf ve ehil olan bir lider, oluşan sorunlara çözüm üretmede, kriz zamanı yönetimlerinde oldukça etkili olacak ve üyelerin güvenini kazanacaktır. İkincisi, liderin veya yöneticinin "tutarlı" olmasıdır. Alınan kararlarda, uygulamalarda ve örgüt üyelerine yaklaşımında tutarlılık gösteren lidere, güven duyulması beklenmektedir. Ancak alınan kararlarda ve risklerde, sürecin hatalı bir şekilde devam etmesi söz konusuysa yanlılarda ısrarcı olmak, tutarlı olmak anlamına elbette gelmemektedir. Üçüncüsü, liderin "dürüst" olmasıdır. Uygulamalarda ve örgüt üyelerine yaklaşımlarda liderin adalete, hukuka ve normlara göre davranması ve bundan ödün vermemesi lidere duyulan güveni sağlamaktadır. Dördüncüsü, liderin "yardımsever ve üyelere ilgi gösteren" bir kişiliğe sahip olması, güven düzeyini de belirlemektedir.⁹ Başkasının iyiliğini düşünerek davranma, yararlı olmaya çalışma ve başkası için kendini tehlikeye atma gibi nitelikleri sergileyen lider, güven düzeyinin yüksek olduğu düşünülen bir liderdir. Beşinci olarak, "kontrolün paylaşılması" ilkesi, lidere veya yöneticiye olan güveni artırmaktadır. Bir kurumda ya da örgütte, denetleme ve kontrol mekanizmasının üyelerin açığını bulma ve bu şekilde tahakküm kurma yönünde çalıştırılması, kontrolü liderin inisiyatifine göre tanzim eden bir işleyişi getirmektedir. Bu şekilde işleyen bir örgütte üyeler, risk almaktan ve dolayısıyla sorumluluklarını özveriyle yerine getirmekten uzaklaşmaktadırlar. Liderin kontrol mekanizmasını grup üleriyle paylaşması, üyelerin risk almasını sağlayarak işleyişin randımanının artışı beraberinde getirmektedir. Böylece liderin üyelerine duyduğu güven, etkileşim oluşturarak üyelerin liderine duyduğu güvenin düzeyini artırmaktadır.¹⁰ Son olarak, liderin grup üleriyle arasında "iletişim"i sağlamasıdır. İletişim

⁹ Siyasi liderlerin halka ve üyelerine yakın olması ve onlarla kolaylıkla iletişime geçebilmesi, günümüz liderlik anlayışlarında önemsenen bir karakterdir. Ginsborg, Alman Yeşiller Partisi'nin uygulamalarının bunu başarmaya dönük olduğu belirtir. Ginsborg'a (2010: 293) göre Alman Yeşiller Partisi, siyasi partilerde alternatif uygulama biçimlerini en fazla tecrübe eden bir siyasi oluşumdur. Parti liderliğini sıralı hale getirme, karşı cinsler arasındaki eşitliğe önem verme, parti değiştirme konusunda zorunlu vekaleti tedavüle sürme ve parlamento dışındaki sivil yapıların da katılımını teşvik etme gibi konularda bir ilki gerçekleştirmişlerdir. Bu politikalarıyla Alman Yeşiller Partisi'nin amacı, liderliği seçmenlere ve toplumsal hareketlere yakın bir kurum haline getirmektir.

¹⁰ Liderin ya da yöneticinin grup üyelerine güven duyması ve buna bağlı olarak da kontrol mekanizmasını üyelerle paylaşması, kurumun işlerliğini ve verimini artırırken aynı zamanda kaliteli bir yönetim anlayışını da yerleştirmektedir. Fukuyama, Toyota fabrikasında çalışan işçilerin gerek gördüklerinde fabrikanın tüm üretimini bir anda durdurma yetkisine sınırsız bir şekilde sahip olduklarını belirtmektedir. Çünkü yönetim işçilerin bu hakkı kötüye kullanmayacaklarına dair büyük bir güven duymaktaydı. Zamanla görüldü ki işçiler, kendilerine tanınan bu gücü büyük bir sorumluluk duygusuyla birlikte özverili bir şekilde çalışarak fabrikanın verimliliği ve üretimini yükseltme olarak kullanmışlardır (Fukuyama, 2005: 24).

kanallarının sürekli açık tutulması, sorunların konuşularak aşılmasına ve karşılıklı olarak olumsuz duygu ve düşüncelerin beslenmesine engel olmaktadır. Karşılıklı güvenin sürdürülebilir olması, tarafların birbirini doğru bir şekilde anlamasını ve bilgi alışverişinin sıklıkla yapılabilmesini gerektirmektedir (Erdem, 2003: 172-176). Dolayısıyla Erdem'e göre siyasi lider; yetkin, dirayetli, tutarlı, dürüst, güvenilir, yardımsever, üyelerine yakın olan, kontrolün ve görevin paylaşımını sağlayan ve iletişime önem veren özelliklere sahip olduğunda güven kazanmaktadır.

Siyasi lider ve takipçileri arasındaki ilişki açısından güven, önemli bir faktördür (Joseph ve Winston, 2005: 11). Siyasi liderlerin, temsili demokrasiyle yönetilen bir ülkede vatandaşların güvenlerini kazanamadıkça başarılı olmaları neredeyse imkansızdır (Aberbach ve Walker, 1970: 1199). Yurttaşlarda siyasi liderlerin performanslarının değerlendirilmesine yönelik oluşan siyasal güven, istikrarlı bir seyir izlemez ve olaylara, dönemlere ve süreçlere göre genellikle dalgalanmalar yaşar (Norris, 1999c: 218). Bu anlamda siyasi liderlere yönelik siyasal güven, farklı yöntemlerle ölçülmeye çalışılmaktadır. Örneğin Hill'in Amerikan siyasi liderlerine olan güveni araştırdığı çalışmasında, liderlere yönelik güveni iki biçimde ölçtüğü görülmektedir. İlki, genel bir konseptte liderlere olan güveninin ya da güvensizliğin ölçülmesi, diğeri ise belirlenen yirmi iki adet siyasal ve sosyal kurumun performansı üzerinden siyasi liderlere olan güvenin ölçülmesi (Bkz. Hill, 1981: 263) şeklindedir.

Kim ve arkadaşları ise liderlik tipolojileri üzerinden lidere yönelik siyasal güveni ölçmeyi hedeflemektedir. Bu lider tipleri; dürüst lider (moral leader), ilgisiz lider (disinterested leader), manipülatif lider (manipulative leader) ve güçlü lider (strong leader) olmak üzere dört tanedir. Bu liderlik tiplerinin özellikleri, davranış ve vatandaşa yaklaşımı bakımından birbirlerinden farklıdır. İlk tip olan "dürüst lider", dürüstlüğü, ahlakı, maneviyatı, uyumu, birlikteliği, samimiyeti ve diğerleriyle ilişkilerde bir baba gibi (paternalism) koruyup kollamayı vurgulamaktadır. Bu öğelerin toplamı "dürüst lider" tipini ortaya çıkarmaktadır. İkinci tip lider, "ilgisiz lider" tipidir. Bu tip liderler, aslında tamamen vatandaşların güven duymadığı lider ve siyasetçi tipolojisini oluşturmaktadır. Yönetime seçilene kadar halkla yakınlaşan ve vatandaşların çıkarlarını düşünen bir lider görüntüsü veren bu tip liderler, iş başına geldikten sonra artık vatandaşı düşünmeyi bırakmış ve kendi çıkarları için çalışmaya başlamıştır. Üçüncü tip lider, deneyimli, retoriği kuvvetli, halkı ikna etme ve olayları manipüle etme konularında kabiliyetli bir lider tipidir. Manipülatif liderlik, politik güç oyunlarının (political power game)

farkında olan ve işbaşında olmak için esas ve temel olanın, politik güç savaşlarını iyi yönetip sonrasında vatandaşı güçlü retorikleriyle ikna etmek olduğunu düşünen liderlerdir. Manipülatif lider, siyasette adeta bir koreograf dansçısı gibi, gidişata göre ani kararlar alabilen ve radikal manevralar yapabilen usta siyasetçilerdir. Bu tür manevralarla, bazı gelişmelerin veya alınan önemli kararların manipüle edilmesi ve ilginin başka tarafa çekilerek üstünün örtülmesi amaçlanmaktadır. Dördüncüsü ise, “güçlü lider” tipidir. Güçlü liderler; sadakati, güçlü olmayı ve güvenilir, dürüst ve ahlaklı olmayı öncelemektedir. Bir yönüyle birinci tip lider tipolojisine benzemektedir. Güçlü lider tipini dürüst lider tipinden ayıran özellik, sadakattir. Çünkü güçlü lider siyasette hem daha otoriter hem de en önemli aktör ve oyun kurandır. İkinci tip manipülatif liderin aksine güçlü lider, politikaları açık ve net uygulayan, siyasi manevraları birinci yöntem olarak benimsemeyen ve güçlü söylemler üreten liderdir. Dolayısıyla onun için sadakat, ayırt edici önemli bir kilit taşıdır (Bkz. Kim vd., 2002: 336). Mevcut siyasi liderler üzerinden veya yukarıdaki lider tiplerinin genel özellikleri verilerek güven duyulan liderin niteliklerini belirlemeye dönük olan Kim ve arkadaşlarının yaptığı bu çalışma, lider tipolojisine yönelik yapılan önemli bir siyasal güven çalışmasıdır.

Siyasal güven çalışmalarında değinilen, hükümetlere duyulan güven seviyesinin önemli düşüşler yaşadığı gerçeği sadece hükümetlere değil, siyasi liderlere ve siyasetçilere de isnat edilmektedir. Çünkü siyasi liderler de, hükümetler gibi, güven kaybetmeye devam etmektedirler.¹¹ Ronald Inglehart (1988, 1999a, 1999b) ve Russel Dalton (1999) gibi siyasal güven literatürüne önemli katkıları olan sosyal bilimciler de, gelişmiş demokrasilere sahip ülkelerde siyasi partilerin ve bu partilerin liderlerinin güven kaybı yaşadığını ifade etmektedir (Bkz. Kakizaki, 2012: 67; Fisher vd., 2010). Inglehart (1997: 220-223), siyasi liderlere ve otoritelere yönelik güven kaybının önemli neden-

¹¹ Siyasetçilere yönelik duyulan siyasal güvenin düşmesinde sadece politikalar, siyasetçilerin tavır, dürüstlüğü veya güvenilirliği etkili değildir. Aynı zamanda siyasetçilerin ya da siyasi liderlerin kullandığı dilin zeka düzeyi ve vatandaşın entelektüel seviyesine uygunluğu da belirleyici olmaktadır. Füredi’ye (2010: 100-101) göre, Amerika’da siyasetçilerin kullandığı siyasal dilin entelektüel düzeyinin giderek düşmesi ve seçmenleri ikna etmenin bir çocuğu ikna etmekle eşdeğer görülmesi, siyasal katılımı sekteye uğrattığı gibi siyasal güven seviyesinin de dibe vurmasına neden olmaktadır. The Princeton Review tarafından yapılan araştırmada, Başkanlık seçimlerinde adayların seçmeni ikna etmek için kaleme alınan siyasal metinlerin çözümlemesi yapılmıştır. Gore-Bush, 1992’deki Clinton-Bush-Perot, 1960’daki Kennedy-Nixon ve 1958’deki Lincoln-Douglas atışmalarının metin analizleri göstermektedir ki, 2000’li yıllarda Bush’un konuşmaları altıncı (6,7) dereceye denk gelirken Gore’un konuşmaları yedinin üstünde (7,9) yer almaktadır. 1992’de Clinton yedi (7,6) düzeylerinde, Bush yine altının üstünde (6,8) ve Perot ise altı (6,3) seviyelerinde kalmıştır. Bu metin analizleri onuncu (10) seviyeye denk gelen Kennedy-Nixon atışmalarında kullanılan metinlerle kıyaslandığında oldukça düşük kaldığı görülmektedir. Öyle ki 11,2 ve 12 seviyelerinde olan Abraham Lincoln ve Stephen Douglas’a göre ise günümüzde kullanılan siyasal dilin entelektüel seviyesinin, ne denli kötü durumda olduğu anlaşılmaktadır.

lerinden biri olarak “postmateryalist değerler”in ileri endüstri toplumlarına hakim olmasını gösterir. Inglehart’a göre postmateryalist değerlerin ortaya çıkmasının temelinde toplumun iki temel ihtiyaca yönelik kaygısının bulunduğu öne sürer: Refah ya da zenginlik (prosperity) ve güvenlik (security). Siyasal otoriteler, insanların bu temel ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdürler. Postmodern dönem olarak tasvir edilen yaşadığımız çağ, modern dönemin materyalist değerlerini bir kenara bırakarak postmateryalist olarak ifade edilen değerleri içselleştirmeye başlamıştır. Değerlerin bu görev değişimiyle birlikte materyalist bir değer olan “iyi şeylerin yapılabilmesi için siyasi lidere ve otoriteye gösterilen saygı”, postmateryalist değerlerin “kitabında” yazmamaktadır. Çünkü postmateryalist değerler, siyasal otoriteye saygıyı reddetmekle beraber bu otoriteden hayat standartlarının daha iyi olmasını talep etmekte, siyasi liderlerin daha aktif olması ve vatandaşa karşı da daha şeffaf davranması gerektiğini benimsemektedir.

Modern yönetim, siyasi liderler ve halk arasında oluşan karmaşık bir güven ilişkisine dayanmaktadır. Yönetimi tayin etme aracı olan seçim sistemleri, sadece siyasi çıkarların temsilini güvence altına almanın yöntemi olarak değil, aynı zamanda siyasetçileri ve halkı birbirine bağlayan erişim noktalarının da kurumsallaşmasını sağlamaktadır. Seçim bildireleri ve çeşitli propaganda araçları, halkın güvenini kazanmanın ve güvenilir bir lider profili sunmanın yöntemlerinden biridir. Bebeklere güler bakmak, halkın arasına katılarak çok sayıda pozlar vermek, seçimlere has şarkılar bestelemek, muhalif partilerin liderlerini televizyonda tartışmaya çağırmak gibi siyasal davranışlar, siyasal güvenin kazanılmasının yolları olarak değerlendirilir (Giddens, 1998: 91). Bu açıdan değerlendirildiğinde liderlik kültürünün, 20-30 yıl öncesine göre kıyaslandığında, önemli değişiklikler gösterdiği de öne sürülmektedir (Gergen ve Kellerman, 2003: 18).

Küresel ölçekte yaşanan modern sonrası gelişmeler, siyasetin arkhesine yönelik anlam kaymalarını beraberinde getirmektedir. Siyasette liderin ve imaj “maker”ların rolünün önem kazanması, siyasetin siyasal sorunların tartışıldığı bir alan olmaktan çıkarak bir halk tiyatrosuna ya da medya imajına dönüştüğü iddialarını desteklemektedir (Yılmaz, 2004: 226; Bkz. Yıldız, 2002). Fakat siyaset ve siyasi lider, yeniden güven tazelemek için yeni formatlar ve yöntemler denemelidir. Yeni lider tipi bugünün siyasal ve sosyal koşullarına göre yeniden şekillenmelidir. Bu yeni lider tipolojisi; herhangi bir siyasi görüşe ve/veya tasavvura sahip kişilerle çalışabilmeli, inançlar ve düşünceler üzerinde daha şeffaf ve etkili olabilmeli, yenilikleri ve reformları

cesaretle yapabilmeli ve s rd rebilmeli, özel sektörle karşılıklı ilişkiler geliştirebilmeli ve devleti bir özel kuruluş gibi etkili yönetebilmelidir (Gergen ve Kellerman, 2003: 21-24).  nk  siyasi güvenin üretilmesinde liderlerin önemli bir payı bulunmaktadır. Toplumun kültürel yapısı ve siyasi güveni arasında köprüler kurabilecek ve siyasi güven kültürünü sürdürebilir kılacak irade, liderlerin halka karşı gösterdiği duyarlı tavır ve siyasi sistemlerin Őeffaflıkları yönündeki kararlılıklarıdır (G k rmak, 2003: 138-139). İnsanların birbirlerine ve kendilerini yöneten siyasi liderlere güvenlerini kaybetmesi, yozlaşmayı ve adaletsizliği doğurmakla birlikte yozlaşmayla mücadele edecek kurumlara olan güvenlerini ve inançlarını da kaybetmelerine neden olacaktır (Uslaner, 2009: 139). Kaldı ki kurumlarda yaşanan krizler, görünürde siyasi, ekonomik ve sosyal nedenlere bağlansa da, aslında ana nedenini oluşturun faktör, ‐ağır siyasi güven krizi‐ dir.  nk  başarılı kurumlar, lidere ve kurumsal vizyona güven gibi anahtar kavramlara sahip olduğu için başarılı olabilmektedirler (Erdem, 2003: 154). O halde yeni liderlik, James Burns’  n bahsettiği, klasikleşen iki liderlik tipi olan idare edici (transactional) liderlik ve dönüştürücü (transforming) liderlik (Bkz. Cottam, 2004: 98) arasında, dönüştürücü liderlik tipolojisini benimsemeli ve vatandaşın beklentilerini karşılayarak, hükümetin güven bunalımını eriterek ve  z lmesinden kuşku duyulan sorunlara radikal biçimde çıkış yolları bularak hükümete, kurumlara ve liderlere güveni yeniden tedarik edebilmelidir.

Siyasi liderin yukarıda bahsedilen birçok niteliği, bir toplumda lider faktörünün k  msenemeyecek derecede önemli olduğunu göstermektedir. Vatandaşın beklentilerini karşılayabilen siyasi liderler, toplumun siyasi güven inşasında motor gücü oluşturmaktadır. Liderliğe fonksiyonlarının dışında metafizik anlamlar yüklenmesi ve liderliğin mutlak bir gücü olarak algılanması, demokratik rejimlerin faydasına olmayan durumlardır. Heywood liderliğin faydalarını ve mutlak liderlik algısının da zararlarını tasvir etmektedir. Heywood’ a göre liderliğin faydaları Şunlardır:

- Eylemsiz ve istikametten yoksun insanları seferber etmek, motive etmek ve ilham vermek
- Yapı içerisinde birliği sağlayarak grubu veya toplumu ortak hedefleri gerçekleştirmeye yönelik cesaretlendirmek
- Yükümlülükler ve görev dağılımı hususunda hiyerarşik bir yapı kurarak  rg t  g c lendirmek

Liderliğin topluma ve siyasi işleyişe yönelik öngörülen zararları ise Şunlardır:

- Liderlik iktidarı belirli bir güç etrafında topladığı için, tiranlığa, oligarşiye ve böylece yozlaşmaya neden olabilir. Bunun sonucunda ise lider, hesap verebilirlik yoluyla kontrol edilmesinin amaçlanmasından dolayı halkta demokratik talepler dillendirilmeye başlanır.
- Liderlik itaati ve saygıyı aşırı şekliyle gerçekleştirebileceği için bireylerin kendi hayatlarına yönelik sorumluluk alma teşebbüslerini törpüler
- Düşünceler ve talepler, aşağıdan yukarıya doğru demokratik bir hak olarak değil de yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşebilme ihtimali olduğu için müzakere ve tartışma alanlarını sınırlandırır ve hatta liderliğin aşırı despotik biçimlerinde bu hak toplumun elinden alınır (Heywood, 2012: 188-189).

Günümüz dünyasında siyasetin en önemli problemlerinden birini siyasi lider oluşturmaktadır. Siyasetçilere güvenin oldukça azalması, siyasi liderlere olan güveni de olumsuz etkilemektedir. Ayrıca dünya çapında yaşanan savaşlar, siyasi ve ekonomik krizler ve terör eylemleri gibi olaylar karşısında siyasi liderlerin ya pasif bir siyaset izlemesi ya da insani ve toplumsal değerleri dikkate almaması, halkların benliğinde siyasi lidere olan güveni derinden sarsmıştır. Çünkü lidere yönelik bu siyasal güvenin restore edilerek yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde siyasal güvenin temel belirleyicilerinden biri olan siyasi lidere duyulan güvensizlik, diğer siyasal güven faktörlerini de olumsuz yönde etkileyecektir.

Siyasi Kurumlar

Siyaset, toplumun düzenini tesis etmede işlevsel bir yapıya sahip temel kurumlardan birisidir. Siyaset kurumunun toplumsal bir karşılık olarak ortaya çıkışı konusunda çeşitli görüşler olmakla birlikte genel kanı, insanlığın tek aile boyutunu aşarak aileler topluluğunu oluşturduğu klan veya kabile yapılarında “düzen sağlayıcı” bir otoriteye ihtiyaç duyulmasıyla siyasetin de başlamış olduğu yönündedir. Kabile şefliği, krallık, imparatorluk veya modern devlet ise bu örgütlenişin tarihsel süreç içerisindeki değişik görünümlerini oluşturmaktadır (Aydın, 2011a: 11). Bu devlet örgütlenmesinin varlığını devam ettirmesi ve toplumun düzenini sağlaması için kuşkusuz bir takım araçlara ihtiyaç duyulmaktadır. Siyasi kurumlar, düzenin devamını ve siyasal sistemin işlerliğini kazandıran araçsal örgütlenmelerdir.

Genel anlamda kurum, kişilerin temel sosyal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla oluşmuş, sürekliliği bulunan, eşgüdümlemiş ve oldukça onaylan-

mış bir sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısı (Fichter, 2009: 140) olarak tanımlanmaktadır. Kurumları temel kurumlar ve yardımcı kurumlar olmak üzere iki sınıfa ayırmak mümkündür. Temel kurumlar, katılmanın en yüksek seviyede olduğu, referansını toplumun temel dinamiklerinden alan, bireyin ve toplumun ortak refahını merkeze alan yapılardır. Temel kurumlar; aile, eğitim, din, ekonomi, siyaset, din ve boş zaman değerlendirme kurumlarıdır (Fichter, 2009: 145). Temel kurumların, ilkel toplumlardan günümüz toplumlarına kadar var olduğu, antropologlar tarafından tespit edilmiş olup bu yapılar, evrensel olduğu gibi insanlar arasında da ortaktır (Aydın, 2000: 18). Yardımcı kurumlar ise bu özelliklere sahip olmamakla birlikte, temel kurumların içerdiği sayısız, küçük ölçekli ve çok çeşitli kurumlardır.

Sosyal hayatta temel kurumun somut bir göstergesi olarak karşımıza çıkan yardımcı kurumlar, ilgili temel kurumun altında sınıflandırılmaktadır. Çalışmamızın da ilgili kurumu olması nedeniyle, örneğin siyaset kurumunu bu şekilde tasnif edebiliriz. Kamu düzenini ve genel yönetimi sağlama gereksinmesine yönelik işlevlere sahip temel bir kurum olan siyasetin yardımcı veya alt kurumlarını; otoriteler, liderler, seçim sistemi, baskı grupları, siyasi partiler, yasal sistem, ordu ve polis sistemi, hukuk, kamu hizmetine seçilme ve atanma formları (hükümet, cumhurbaşkanı, bürokrasi vs.), medya ve yabancı ülkelerle yürütölen diplomatik ilişkiler gibi alt kurumlar oluşturmaktadır (Fichter, 2009: 145-146). Bu bağlamda kurumların adlandırılmasıyla ilgili genelde yapılan bir hataya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bazı kavramların günlük dildeki kullanımıyla sosyolojideki kullanımları birbirinden farklıdır. Kurum, bu yanlış kullanımı olan kavramların belki de ilk sıralarında yer alır. Günlük dilde genellikle kurumsal işlevleri icra eden "kuruluşlar" a kurum denmekle birlikte bir spor kulübü, bakıma muhtaç çocukların barındığı (Çocuk Esirgeme Kurumu) mekanlar, çalışanların sosyal haklarını düzenleyen ve takip eden (Sosyal Güvenlik Kurumu) bürokratik kuruluşlar, kurum olarak nitelendirilmektedir. Oysa sosyolojik açıdan kurum; ne bir kişiye, ne bir gruba, ne de bir mekana referans göstermektedir (Aydın, 2000: 13). Siyasal güven düzeyini bir yönüyle ölçmenin yöntemi, hükümetin kurumları olan, parlamento, siyasal partiler, medya, meşru siyasal sistem, bürokrasi, polis, ordu, eğitim sistemi ve diğer önemli kurumlara ne kadar güvendikleri sorusuna halkın verdiği cevaplardır (Kim vd., 2002: 334; Keele, 2005). Bundan dolayı bu çalışmada kurumlardan kasıt, bir kurum olan siyasetin alt kurumları olan veya siyaset kurumuyla ilişkili kuruluşlar olan parlamento, yargı, hükümet, emniyet teşkilatı, cumhurbaşkanlığı, medya, ordu, siyasi partiler, sendikalar, sivil toplum örgütleri gibi örgütlenmelere işaret edilmektedir.

Siyasal güvenin onto-epistemik faktörlerinden birini de siyasi kurumlar oluşturmaktadır. Siyasi kurumlar, güven çalışmalarında dikkate alınan vazgeçilmez bir unsurdur. Kurumsal teorilerin de çekirdeğini oluşturan siyasi kurumlara güven meselesi, bazı çalışmalarda tek parametre olarak esas alınarak siyasal güven ölçümü yapılabilmektedir. Özellikle bu kurumlar içerisinde hükümete güven, literatürde yer alan bazı çalışmalarda tek başına yeterli bir ölçüt olarak değerlendirilmektedir.¹² Bu yaklaşıma sahip teorisyenlerden olan Newton ve Norris'e (2000) göre kurumlara güven; hükümete, hükümetin kurumlarına ve siyasal kurumlara olan güveni betimlemektedir (Newton ve Norris, 2000). Hükümetin ve siyasi kurumların performanslarının yurttaşlar tarafından değerlendirilmesi anlamına gelen kurumlara güven, siyasal güven literatüründe "kurumsal güven" (institutional trust) olarak da adlandırılmaktadır (Bkz. Yang ve Tang, 2010: 417). Çünkü bu yaklaşımı savunanlara göre bir toplumda siyasal kurumlara güven, temel bir göstergedir. Kaldı ki hükümetin meşruluğunun ve güvenilirliğinin vatandaşlar tarafından desteklenmesi, kurumsal güvenin tesis edildiğinin bariz emaresidir (Sun vd., 2012: 87). Ayrıca performans odaklı olmasından dolayı kurumsal güvenin düzeyi, hızlı biçimde değişkenlik gösterebilir.¹³ Bir kurumdaki yozlaşmalar, skandallar, rüşvet vd. olumsuz gelişmeler, kurumların güven hanesinin çabucak değişmesini sağlayabilir. Örneğin Türkiye'de 17 Aralık Operasyonu olarak da bilinen ve seçilmişlere yönelik bürokrasinin bir darbe girişimi olarak yorumlanan skandalda, yargı ve emniyet gibi bürokratik kurumların yüksek bir ivmeyle güven kaybına uğradıkları, siyasi ve akademik çevrelerde sıkça dile getirilen bir husustur.

Kurumsal yaklaşımlar siyasal güvenin ölçülmesinde, kurumlara güvenin siyasi liderlere güvenden daha belirleyici olduğunu ileri sürmektedirler. İnsanların siyasi liderlere ve kurumlara güveni, kuşkusuz demokratik toplumun meşruluğunun temellerini oluşturur. Ancak kurumsal yaklaşıma göre lider, seçimle işbaşına gelir ve yine seçimle yönetimden gider ve fakat

¹² Hükümete güvenin düzeyi, kurumların performansı ve işleyişindeki başarı algısı üzerinden yapılmaktadır. Kurumların notu, bazı temel referanslar baz alınarak verilmektedir. Örneğin Putnam, İtalya'daki kurumların değerlendirilmesinde dikkate alınması gereken on iki unsur saptamıştır. Bunlar içerisinde hükümet kabinesinin sürekliliği, bütçenin sürdürülebilirliği, reformist yasalar yapabileme, günlük bakım merkezleri, aile klinikleri, bürokratik sorumluluklar, sağlık hizmetleri ve endüstriyel gelişim gibi konuları da kapsayan on iki kalem yer almaktadır (Bkz. Putnam, 1993: 67-73).

¹³ Toplum ve ülkeyi derinden sarsan büyük olaylar, hükümete ve kurumlara güveni aylar, haftalar hatta günler içerisinde bile tabiri caizse dibe vurdurmaktadır. 2000 yılında ve İkiz Kule saldırısından önce, Amerikalıların çoğunun algıladığı hükümet, ahlaki olmayan, verimsiz ve etkisiz, savurgan, tutumsuz ve vatandaşı temsil etmeyen bir konumdaydı (Hetherington, 2004: 2). Ancak dışarıdan gelen terör saldırıları, Amerikalılara hızlı biçimde ulusal bilinç yükleyerek düşmana karşı birlik ve beraberlik içerisinde olunması ve birbirleriyle kenetlenilmesi gereğini hatırlattı. Ayrıca bu kenetlenme, hükümete güven üzerinde de gerçekleşti. Çünkü düşmana karşı savaşmada hükümetin güçlü olması ve düşmana haddini bildirmesi gerekiyordu.

kurumların böyle bir niteliği yoktur. Kurumlar, süreklidir ve belirli kurallara dayanmaktadır. Öyle ki kurumsal yaklaşım için siyasi liderler, kurumlar aracılığıyla iktidarına istikrar kazandırabilir (Perrucci ve Perrucci, 2009: 53). Kurumsal güveni önceleyen yaklaşımların bu iddialarının doğruluk payı olmasına karşın, tümüyle de savunulabilir tarafları bulunmamaktadır. Bu çerçevede kurumlara güven yöntemine iki biçimde eleştiri getirilebilir. İlki, siyasi lideri sadece şahıs olarak ele alması ve liderliğin kurumsal yönünü hiçe saymasıdır. Lider iktidardan veya yönetimden uzaklaştırıldığında, liderlik olgusu da yönetimden uzaklaşmış olmamaktadır. Bu yönüyle liderlik de kurumlar gibi, süreklilik arz etmektedir. Ayrıca Back ve Kestila'ya (2009: 175) göre demokrasiyi temsil eden siyasi kurumlara duyulan güvenin, siyasetçilere veya siyasi liderlere duyulan güvenden daha az olması, demokrasi ve demokratik süreçler için çok daha tehlikelidir. Çünkü siyasetçilerin veya liderlerin değişmesi durumunda bu güven yeniden tesis edilebilir, ancak kurumların bu denli hızlı değişmesi ve dönüşmesinin uzun süreler alacak olması, siyasal sistemi derinden sarsacaktır. O halde liderliğin kurumlara göre daha hızlı kurumsallaştığı ve siyasal sistemi kısa bir zamanda toparladığı iddia edilebilir. İkinci eleştiri ise, kurumların siyasi liderin iktidarına istikrar kazandırması düşüncesine yöneliktir. Çünkü bu, tek taraflı değildir. Kurumların iktidara istikrar kazandırmasının yanı sıra, kurumların sağlıklı işleyebilmesi de iktidarın başındaki liderin siyasi tasarrufuyla veya liyakatli oluşuyla doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla kurumlar ve siyasi liderlik, birbirini çift yönlü etkileyen bir ilişkiye sahiptir.

Siyasal güvenin dünya genelinde erozyona uğraması, siyasi liderlere güvende olduğu gibi kurumlara güvende de etkisini yoğun biçimde hissettirmiştir. Örneğin Amerika'da her türden kurum ve kuruluşa duyulan güven 1990'larda tarihinin en düşük seviyesine inmiştir. 1958 yılında yapılan bir araştırmada Amerikalıların % 73'ü hükümetin faaliyetlerine "çoğunlukla" veya "hemen her zaman" güvendiklerini belirtirken bu oran 1994'te % 15'e kadar gerilemiştir. Aynı dönemde güven duymayanların oranı ise, % 85 dolaylarındadır (Bkz. Fukuyama, 2009: 75). Günümüz demokrasilerinde vatandaşların kurumlara yönelik siyasal güvensizliğinin (distrust) temelinde iki argüman olduğu ileri sürölmektedir. İlki, ulusal parlamentoların, siyasetçilerin, siyasi liderlerin ve siyasi partilerin vatandaşların talepleri karşısında sorumsuz davrandıklarına dair oluşun güçlü algı,¹⁴ ikinci argüman ise eko-

¹⁴ Siyasi liderlere veya siyasetçilere duyulan güvenin azalmasının, kurumlara olan güvenin azalmasına da neden olduğunu öne süren Torcal'ın aksine Kaina, bu koşulsal ilişkinin tümüyle doğru olmadığını öne sürmektedir. Kaina'ya (2008: 414) göre vatandaşların liderlere ve siyasetçilere karşı güven erozyonu yaşaması, kurumlara güven duyup duymamasıyla doğrudan ilgili değildir.

nomik koşulların gittikçe kötüleşmesi, sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan devletlerin bu konumunu zamanla kaybetmesi ve dolayısıyla “sosyal kapitalizm” modelinin genel bir kriz yaşamasıdır (Torcal, 2014: 1-3). İlk argümanın öne sürdüğü siyasi otoritelerin vatandaşın beklentilerine cevap verememesi durumu, siyasal sisteme olan güvensizliği de körüklemektedir. Çünkü insanların kendilerini polis, yargı ve bürokrasi gibi siyasi kurumlar karşısında adaletsizce tehlikede hissetmesi, onların meşru sisteme yönelik güvenlerini ve inançlarını da büyük oranda etkilemektedir (Uslaner, 2009: 130-131). Kaldı ki hükümete ve diğer kurumlara güven duyan vatandaşların; polise, hukuka ve vergi ödemeleri, yargı kararları gibi düzenlemelere, daha çok rıza gösterdiği veya uyum sağladığı görülmektedir (Bkz. Sun vd., 2012: 87). İkinci argüman ise, ekonomik göstergelerin kötüleşmesiyle yaşanan siyasal güven bunalımına işaret etmektedir. Ekonominin göstergeleri arasında, enflasyon ve işsizlik oranları gibi kısa süreli ekonomi istatistikleri ve hükümetin ekonomi politikaları bu kriterler arasında yer almaktadır (Bkz. Miller ve Listhaug, 1999: 206-208, Torcal, 2014). Bu göstergelerin vatandaşın aleyhine seyretmesi, yaşam standartlarının düşmesi, ekonomik refahın azalması ve geçim sıkıntısının toplumun geneline yayılması, siyasi kurumlara olan güven kaybını hızlandırmaktadır. Çünkü insanların hayatını idame ettirmesinin belki de ilk koşulu olan ekonomik durum, Marksist jargondaki bir altyapı söylemini önceleyerek, fonksiyonlarını tam olarak yerine getirirse de siyasi kurumların güven düzeyinin erimesine neden olabilmektedir.

Kurumlara yönelik siyasal güven duyulmasında vatandaşın bu kurumlardan iki önemli beklenti içerisinde olduğu bilinmektedir: Adaletli ve tarafsız olması (fairness), ehil ve yeterli olması (competence) (Arancibia, 2008). Kurumların adil olması ve ehil olması; kurumların sürekliliğini, fonksiyonlarını eksiksiz olarak yerine getirmesini ve en önemlisi yozlaşmayı önlemeyi beraberinde getirmektedir. Görünen o ki, günümüz siyasi kurumlarının en çetrefilli sorunu, yozlaşmadır. Gelişmiş veya gelişmemiş tüm demokrasilerde siyasal yozlaşma, kurumların mücadele etmek zorunda olduğu en belirgin sorundur. Aslında yozlaşmış kurumların, hem adil ve tarafsız olmadığı hem de ehil olmayan liyakatsiz insanların kuşatması altında oldukları görülmektedir. Çünkü adil ve ehil olan yönetim; kurumun girdi ve çıktılarını, üretimlerini, işlerliğini, çağa ve ihtiyaçlara uygun olarak revize edilmesini örgütleyen, hedeflerine ulaşmak için eyleme yöneltten bir gücü temsil eder.

Siyasetçilere güven duyulmazken pekâlâ kurumlara güven duyulabilir. Ancak seçilmişlerden ziyade atanmışların yer aldığı, bürokrasi, mahkemeler, ticaret ve finans kuruluşları, medya gibi kurumlara güven duymamak, demokratik kurumlara olan güven seviyesinin düşmesine neden olabilir.

Bunun yanı sıra, kurumun hedeflerine ulaşmak için maddi ve insani sermayeyi kullanarak bunların kontrollerini sağlamaktadır (Şimşek ve Fidan, 2005: 37-38). Oysa yozlaşmış kurumlarda bu bahsedilen politikaların emarelerine rastlanılmaz. Bunun yerine nepotizm, adam kayırma ve yandaşlık gibi farklı ilkeler önemsenmektedir. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de değinileceği üzere yozlaşmanın ortaya çıkışı, kaynakların halkın çıkarına değil de kişilerin çıkarlarına uygun olarak düzenlenmesiyle gerçekleşir. Böylelikle kurumlardaki siyasal yozlaşma ve diğer yasal olmayan uygulamaların tedavüle girmesiyle, siyasal güven düzeyi büyük ölçüde hezimetle karşı karşıya kalmaktadır (Bkz. Chang ve Chu, 2006).

Siyasi kurumların etkisi sadece siyasal güven düzeyiyle de sınırlı değildir. Bu kurumların, genel sosyal güvenin artırılmasında da kilit rol oynadığı ileri sürülmektedir (Jamal ve Nooruddin, 2010: 47). Robbins'e (2012: 11) göre siyasal kurumların, toplumdaki genel sosyal güveni güçlendirme ve zayıflatma yönünde de doğrudan etkisi bulunmaktadır. Özellikle mülk edinme, gelirleri vergilendirme ve bu hakları düzenleme görevlerini yerine getiren ekonomi kurumları, bu güven düzeyine etki eden kurumların başında gelmektedir (Robbins, 2012: 11). Örgütlenmesini eksiksiz gerçekleştirmiş ve fonksiyonlarını tam olarak icra eden siyasal kurumların bulunduğu toplumlarda, insanların birbirlerine güveni büyük ölçüde tesis edilmektedir. Öyle ki bu kurumların örgütlenmesi ve hukuki yaptırımlar, insanlara sosyal güveni istismar edecek boşluğu tanımamaktadır.¹⁵ Siyasi kurumlar, sosyal güvene katkı sağlamakla kalmamakta, bunun yanı sıra demokrasiyi de desteklemektedir. Mishler ve Rose'a (1997: 419) göre kurumlara güvenmek, demokratikleşmeyi azaltmamakta, bilakis demokrasiyi tamamlamaktadır (Mishler ve Rose, 1997: 419). Ayrıca kurumlara yönelik siyasal güven düzeyi yüksek olan vatandaşların, yaşadığı ülkenin demokrasisine daha çok güvendiği belirtilmektedir (Bkz. Jamal ve Nooruddin, 2010). Aslında bunu sağlayan ve Arancibia'nın da sözünü ettiği, kurumların adil ve tarafsız niteliğidir. Siyasi kurumların herhangi bir şaibeye isnat edilmeden yerine getirdiği işlevler, vatandaşlarda tüm yurttaşlara eşit muamele edildiği algısını

¹⁵ Siyasi kurumların, bir toplumda sosyal güvene katkı yaptığı düşüncesi, Mehmet Akif Ersoy'a atfedilen bir tespiti akla getirmektedir. Avrupa'yı dolaşıp gelen ünlü şaire, Avrupa'yı kısaca özetlemesi istendiğinde, "Avrupalıların işleri dinimiz (İslam) gibi, dinleri de işlerimiz gibi" tespitinde bulunmaktadır. Bir toplumun siyasal mekanizmalarının, hukuk sisteminin, kurumlarının adaletli ve tarafsız olması, güvenin bir kültürel değere dönüşmesine neden olmaktadır. Çünkü güven bir yönüyle esnemek gibi, bulaşıcıdır. Sosyal çevresinde güvenin tesis edildiği bir yaşamın içine doğan bireyin, bu güven kültüründen nasiplenmesi çok olasıdır. Siyasi kurumların bu güven kültürünü destekleyen örgütlenmesi de, kontrolün sağlanmasını ve sonrasında sosyal güvenin oluşmasını da beraberinde sağlamaktadır.

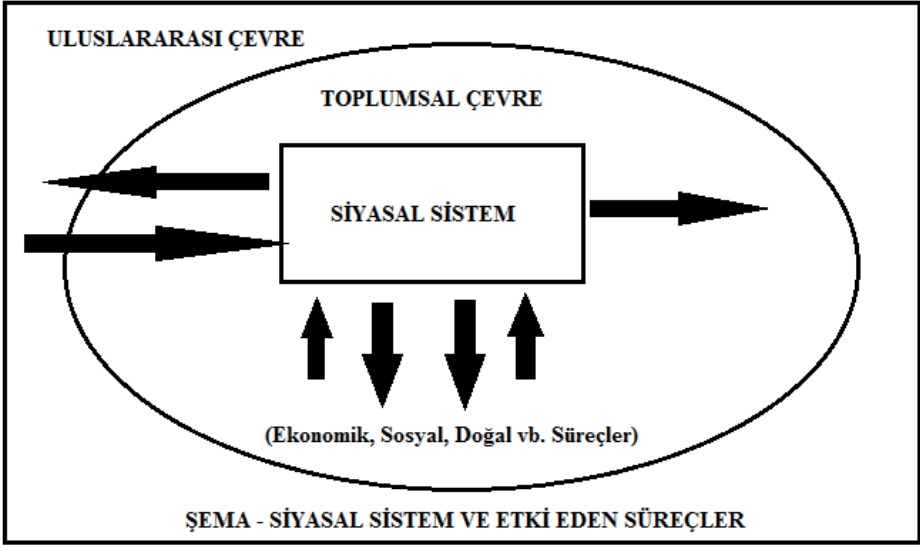
da oluşturmaktadır. Eşit haklara sahip olan insanlar, birilerinin çıkarlarının diğerlerinin çıkarlarından üstün tutulmadığı yönetimleri şüphesiz benimsemekte ve desteklemektedirler. Eşit muameleyi ve adil yönetimi ilke edinen siyasi kurumlar da, demokratik yönetime katkı sağlamış olmaktadır.

Süreçler

Süreç; aralarında bir ilişki ve birlik olan, belirli bir düzen ya da zaman içerisinde tekrarlanan, birbirini takip eden, ilerleyen ve gelişen olay ve hareketler dizisi olarak tanımlanmaktadır. Eski dilde “vetire” olarak adlandırılan süreç kavramı, İngilizce’de ise proses (process) kelimesiyle karşılanmaktadır. Yaşanan olayların süreklilik kazanması, siyasal ve toplumsal hayatta süreçlerin varlığını sağlamaktadır. Genel olarak siyasal hayatta, özelde ise Türk siyasi hayatında süreçlerin devamlılık göstermesi, toplum için önemli mekanizmaların işleyişinin varlık gösterdiğinin bir işaretidir. Demokratikleşme süreci, ekonomik gelişim veya kalkınma süreci, Çözüm Süreci, barış süreci ve 28 Şubat süreci gibi süreçler, Türkiye toplumunun öteden beri ilgi duyduğu süreçlerdir.

Siyasetin onto-epistemik mecrası da, bir süreç şeklinde kendini ifşa eder. Bir devletin yönetimi, siyasal sistem aracılığıyla gerçekleşmektedir. Toplumun çeşitli kesimlerinden gelen talepler ve oluşan ihtiyaçlar, siyasal sisteme yön verenlerin dikkatine sunularak bir çözüm üretmeleri beklenir. Bu ilişki, bir sürecin başlamasına ve devam etmesine neden olmaktadır. Bu minvalde düşünüldüğünde siyasal süreç, toplumdan ve sistemin kendisinden gelen isteklerin, sistem tarafından karara dönüştürülmesi ve uygulanması olarak tanımlanabilir (Turan, 1977: 18-19). Siyasal süreçler, toplumda cereyan eden olaylar ve gelişmeler aracılığıyla vatandaşların siyasal güven düzeyine yön verme potansiyeline sahiptir. Siyasal sistemin yönetmek durumunda olduğu süreçler, nihayetinde bir sorunlar yumağı haline de dönüşebilir. Öyle ki siyasi liderin, hükümetin ve kurumların kaderi, karmaşıklaşan bu yumağın iplerini çözebilme yeteneğine endekslenmektedir. Vatandaşın beklentisinin gerçekleşmesi, yani bu sorunların çözüme kavuşturulması halinde siyasal güven kurulmaya başlarken, aksi takdirde güven erozyonu kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin Türkiye’nin uzun yıllardan bu yana gündemini teşkil eden “Kürt Meselesi” ve “Terör Sorunu”nun, son yıllarda “Çözüm Süreci” adı altında gerçekleştirilmeye çalışan bir projeye çözüme kavuşturulmak istenmesi, siyasal güven imtihanını da liderlerin ve siyasetçilerin omuzlarına yüklemektedir.

Şekil 2. Siyasal Sisteme Etki Eden Süreçler



Kaynak. Turan, 1977: 17

Genelde dünya devletleri ve özelde ise Türkiye’de yaşanan siyasal süreçlerde, demokratikleşme ve ekonomik gelişmenin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu iki süreç de, herhangi bir ülkede genel olarak siyasal güveni doğrudan etkilemektedir. Diktatörlük ve otoriter rejimlerle yönetilen ülkeler dışında, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde demokratikleşme, her daim vatandaş tarafından desteklenen bir süreç olmuştur. Eşitlik, insan hak ve özgürlüklerine yönelik yapılan demokratikleşme çabaları, siyasi liderlerin ve hükümetlerin siyasal güven hanesine artı olarak yazılmasını sağlamaktadır. Ekonomik süreçler de, demokratikleşme süreçleri gibi, halk tarafından yakından takip edilmektedir. İşsizlik, enflasyon, işçi istihdamları, makro ve mikro göstergeler, kaynakların adaletli dağıtımı gibi parametreler, vatandaşların siyasi lidere, hükümete ve kurumlara olan güvenlerini de tayin edebilmektedir.

Bir Süreç Olarak Demokratikleşme

Demokrasi, toplumu kimin veya kimlerin yöneteceğini belirleme ve tayin etme hususunda insanoğlunun şüana kadar bulduğu en iyi yöntemlerden biridir (Yayla, 2004b: 30).¹⁶ Modern kültürle birlikte yeniden üretilen demok-

¹⁶ Demokrasiyi ideal bir yönetim biçimi olarak görmeyen Rousseau’ya göre, eğer bir halk temsilcisini seçerse, artık ne özgürlüğü ne de tarihte var olma şansı kalır. Çünkü halk, sadece temsilcilerini seçerken özgürdür, ancak seçim bittikten sonra köleye dönüşür (Bkz. Çetin, 2012: 110). Demokratik yönetime ilişkin bu tür bir eleştiri Mustafa Aydın’dan da gelmektedir. Aydın’a (2011b: 102-103)

rasi, Batı kökenli bir siyasal sistem olup kökeni antikçağa kadar gitmektedir. Yunanca “demos” (halk) ve “kratos” (iktidar) sözcüklerinin birleşmesinden oluşan demokrasi, “halkın yönetimi” anlamına gelmektedir.¹⁷ Demokrasinin birkaç modeli bulunmaktadır.¹⁸ Bunlardan en önemlileri, “doğrudan demokrasi” ve “temsili demokrasi”dir. Doğrudan demokrasi, yurttaşların yönetime doğrudan, aracısız ve daimi olarak katılımıdır. Bu model ulaşılması gereken ideal bir model gibi takdim edilse de, hem bugünkü toplumlarda uygulanma imkanı bulunmamakta hem de demokrasinin liberal öğelerini engellediği için bir tür totalitarizme dönüşebilme ihtimali bulunmaktadır. Doğrudan demokrasi Antik Yunan’da uygulanan, günümüzde ise “radikal demokrasi”, ve “katılımcı demokrasi” gibi kavramsallaştırmalarla ifade edilen bir modeldir. Temsili demokrasi ise, liberal demokrasinin en yaygın türü olmakla birlikte sınırlı ve dolaylı bir demokrasiyi yansıtır. İki anlamda sınırlı olduğu bilinmektedir: İlki, halkın yönetime seçim yoluyla katılımları belirli aralıklarla olmaktadır.¹⁹ İkinci olarak da demokratik iktidarın yetki alanı, bireyin haklarını temel alan bir anayasal rejimle sınırlandırılmaktadır. Halk iktidarı doğrudan kullanamamakta, bunun yerine adına iktidarı kullanacak temsilcileri seçmektedir. Demokrasinin temsili olarak işleme, yönetenler ile yönetilenler arasındaki siyasal güvenin tesis edilmesine bağlıdır (Yayla, 2004a: 63-64). Günümüzde demokratikleşme süreçleri, genel olarak temsili demokrasinin iyileştirilmesi prensibine dayanmaktadır.

Siyasal güven ve demokratikleşme ilişkisine geçmeden evvel dünya çapında demokratikleşmenin soy kütüğüne değinmek yararlı olacaktır. Dünya

göre demokrasi, her ne kadar kapsamlı bir yönetime katılım modeli olarak da sunuluyorsa da, bir tür aristokrasiden başka bir şey değildir. Çünkü demokrasi, iktidara muktedir olan seçkinlerin çok sayıda olması, serbestçe yarışabilmeleri ve bu iktidarın seçkinler arasında el değiştirmesi gibi yönetimin adaletsiz paylaşımından dolayı bir tür aristokrasidir. Ayrıca Aydın, demokrasinin sınırını aşan bir idealleştirmeye maruz kaldığını, böylece demokrasinin olandan ziyade olması gerekene işaret ettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu yönüyle demokrasi, bir siyasal sistem olmanın ötesinde, her şeyi çevreleyen ve tüm sorunlara çözüm üretmesi beklenen “mutlak” bir güç olarak yorumlanmaktadır. Fakat demokrasi, yapısı itibarıyla bu tür yüklemeleri ve dolayısıyla beklentileri karşılayabilecek ontolojiye sahip görünmemektedir.

¹⁷ Eski Yunan site devletlerinin bir yönetim biçimi olarak doğan demokrasi, halk çoğunluğunun yasama organına katılımını amaçlamaktaydı. Ancak nüfusu on bini geçmeyen bu şehir devletlerinde kadınların ve kölelerin bu çoğunluğa katılmalarına izin verilmemekteydi (Aydın, 2011a: 233; Yayla, 2004a: 62).

¹⁸ İlkçağdan başlayarak modern dönemdeki demokrasi anlayışlarını ele alan, çağdaş demokrasi kuramlarını çeşitli ülkelerden örnekler vererek değerlendiren ve aynı zamanda demokrasiye yönelik yapılan eleştirilen geniş bir analizi için bkz. Schmidt, 2002.

¹⁹ Beck’e (2011: 286-287) göre, temsili demokrasiyle tesis edilmiş karar alma haklarının yönetimde tekelleşmesi, çelişkili bir “demokratik monarşi” imgesini üretmektedir. Demokrasinin esasları, siyasi temsilcilerin seçilmesi ve siyasi programlara katılmakla sınırlandırılmaktadır. Temsilciler bir defa seçildiğinde, sadece diktatörlüğü andıran, liderliğin karar alma mekanizmalarını otoriter bir tarzda yukarıdan aşağıya uygulayan bir “sürelî hükümdar” formuna değil, aynı zamanda bu kararlardan etkilenen çıkar grupları ve yurttaşlar, kendi haklarını unutarak devletin hükmetme faaliyetlerine sorgusuz bir şekilde boyun eğen bir “demokratik tebaaya” dönüşmektedir.

ülkelerinin demokratikleşme serüveni üzerine birçok sosyal bilimci çözümlemeler yapmıştır. Bunlar içerisinde Huntington'ın tezi ise, en çok bilinenler arasındadır. Dünya genelinde yaklaşık iki yüz yıldan bu yana, devletlerin yönetim sürecinde demokratikleşme lehine radikal dönüşümler yaşadığını iddia eden Huntington, bu savını "küresel demokratikleşme" teziyle temellendirmeye çalışmaktadır (Bkz. Huntington, 2006a, 2006b). İlkin bu demokratikleşme dalgasının iki dönemde gerçekleştiğini belirten Huntington, daha sonraları bu evreye bir üçüncüsünü ekleyerek küresel demokratikleşme sürecine "üçüncü demokrasi dalgası" ismini vermiştir. Huntington'ın tezine göre küresel demokrasi dalgalarının birincisi, 1820'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde erkek nüfusunun büyük bir oranına oy hakkı verilmesiyle başlamış ve 1926'ya kadar 29 ülkede demokrasiye geçişle devam etmiştir. Ancak 1922'de Mussolini'nin İtalya'da iktidara gelmesiyle ters yönde bir dalganın oluşmasına neden olmuş ve demokratik ülke sayısı 12'ye inmiştir. II. Dünya Savaşı'nda müttefiklerin elde ettiği zaferle birlikte 1962 yılında demokratik ülke sayısı yeniden artarak 36'ya çıkmış fakat 1960-1975 yılları arasındaki yine ters bir dalgayla tekrardan düşerek 30'a inmiştir. 1974-1990 yılları arasında dünyada yeniden bir demokratikleşme süreci başladığını öne süren Huntington, bu dalganın oluşumunda Avrupa Topluluğu (AT), Amerika ve Sovyetlerin de dış etken olarak çığ etkisi oluşturduğunu ve demokratik ülke sayısının ikiye katlandığını belirtmektedir. Ancak Huntington, 1990 yılından bu yana da dünyadaki bazı gelişmelere bakarak üçüncü demokrasi dalgasının ters bir dalgayla doğru evirildiği kanaatini taşımaktadır (Bkz. Huntington, 2006b).²⁰ Paul Gingsborg ise, 2000'li yıllarda Birleşmiş Milletler'e (BM) üye 192 ülkeden 120 tanesinin yani % 62,5'inin demokrasiyi benimsediğini ve demokrasi tarihinde ilk defa dünya ölçeğinde çoğunluk oluştuğunu belirtmiştir. Aslında bu yönüyle 2000'li yıllar, Huntington'un ters bir dalga olarak izah ettiği üçüncü demokratikleşme dalgasının yeni bir mecraya doğru yol aldığını göstermektedir (Bkz. Ginsborg, 2010: 282; Bkz. Diamond, 2003).

Bu yeni mecraya akan dalga, dördüncü dalga olarak da adlandırılmaktadır. Özellikle küresel ekonominin, finans ve pazarlama şirketlerinin başı çektiği ve ülkelerin, bölgelerin ve kıtaların sınırlarını aşan bu durum, yeni bir demokratikleşme sürecini tetiklemektedir (Bkz. Offe, 2001). Siyaset bilimci Larry Diamond, günümüzde müslümanların demokrasi ve liberalleşme konularında bir tür reform gerçekleştirdiklerini öne sürmektedir (Diamond,

²⁰ 1990'lı yıllardan itibaren başlayan yeni bir demokrasi dalgasıyla demokrasi ile yönetilmeyen birçok devlet, demokrasiyi bir yönetim biçimi olarak benimsemişlerdir. Ancak paradoksal olarak görülmektedir ki, son 20-30 yılda bu dalganın gerçekleştiği yeni rejimlerde siyasal güven düşmekte ve yükselilebileceğine dair de bir kanıt bulunmamaktadır (Catterberg ve Moreno, 2005: 31; Bkz. Inglehart, 1999b).

2003: 12). Diamond'un bu tespiti, Ortadoğu'da gerçekleşme potansiyeline haizdir. Ortadoğu'da yer alan Tunus, Mısır, Libya, Suriye ve Irak gibi ülkeler, aslında bu dördüncü dalganın habercisi gibiydiler. Ancak "Arap Baharı" olarak isimlendirilen ve diktatörleri alaşağı etmek için yeşertilen bu filizler, yeni diktatörlüklere teslim edilen bu ülkelerde şubat soğuşunda kurumaya bırakılmıştır. Dolayısıyla bu yeni dalga, küresel güçlerin dalga kıranlığının engeliyle karşılaşarak diktatörlükleri deviren bir tsunami oluşturamamış ve bu yönüyle siyasi bir med-cezir olmaktan öteye de gidememiştir.

Demokrasi, iktidara gelmek isteyen siyasi partilerin, tüm seçmenlerin adil ve düzenli bir seçime katılarak yarıştığı bir siyasal sistemdir. Demokratik katılım; siyasi oluşumlar kurma, bunlara katılma, ifade ve tartışma özgürlüğü gibi haklar aracılığıyla teminat altına alınmaktadır (Giddens, 2000a: 84). Bu demokrasi tasviri, herkesin yönetilmeyi kabul edebileceği bir siyasal sistemi işaret etmektedir. Ancak bugünün dünyasında hiç olmadığı kadar demokrasiyle yönetilen ülke olmasına karşın, neden hala çözülemez sorunlar dünya gündemini meşgul etmektedir?

Giddens, çağımız demokrasi anlayışında, kendi kavramsallaştırmasıyla, bir "demokrasi paradoksu" yaşandığını ifade eder. Bu paradoks söylemi, demokrasinin tüm dünyaya yayılmasına rağmen demokratik süreçlerden yavaş bir hayal kırıklığı yaşandığı tezine dayanmaktadır. Giddens demokrasi paradoksunun göstergeleri arasında, çoğu Batı ülkesinde politikacılara olan siyasal güvenin son yıllarda oldukça düşük seviyede seyretmesini, özellikle genç kuşak arasında parlamenter siyaset ilgilenme oranlarının hızla düşmesini göstermektedir.²¹ Haklı olarak Giddens şu soruyu sormaktadır: "Peki, demokratik ülkelerde yaşayan insanlar görüldüğü kadarıyla demokratik yönetimden hayal kırıklığına uğrarken, demokrasinin dünyanın diğer ülkelerine yayılmaya devam etmesini nasıl açıklayabiliriz?" (Giddens, 2000a: 87). Giddens'in bu sorusu halen güncelliğini ve kafa karıştırmacılığını korumaktadır. Bu kafa karıştırmacılığı gidermek adına, demokrasiye yönelik radikal eleştirilere burada değinmek gerekmektedir.

Joseph Schumpeter'in demokrasinin temel dinamiklerine dair yaptığı köklü eleştiriler, demokrasinin tarihsel seyri ve varabileceği son durak hakkında bizlere fikir vermektedir. Schumpeter'in demokrasi yorumlamasına göre bugünün demokrasisi, vatandaşların çoğunluğunun özgür iradesiyle

²¹ Demokrasinin problemlerini ortaya koyan bazı öne çıkan semptomlar arasında, seçmenin siyasal katılımının azalması, gençlerin siyasete olan ilgisinin düşmesi, siyasi liderlere ve siyasal sistemlere olan güvenin erozyona uğraması ve genel olarak vatandaşların sivil oluşumlara ilgisinin ve katılımının gerilemesi sayılabilir (Bkz. Johnston vd., 2006: 166; Bkz. Inglehart, 1999b).

karar almalarına dayanan klasik düşünceye karşı çıkmaktadır. Schumpeter, demokrasiyi özünde bir “halk yönetimi” olarak değil, yönetici kadrolar arasındaki bir yarışma olarak görmektedir. Çünkü demokrasilerde halkın seçimden seçime kendini yönetecek seçkinleri belirlemekten başka bir görevi bulunmamaktadır. Vatandaşlar liderini seçtikten sonra artık siyasal tercihte bulunma, karar alabilme ve politika oluşturma görevini siyasetçilere tevdi etmektedirler (Bkz. Kapani, 2011: 132-133; Touraine, 2000: 124-125; Yayla, 2004b: 209). Temsili demokrasinin bir tür elit oligarşisine doğru yol aldığını öne süren Schumpeter, böylelikle demokrasinin temel iddialarından saptığını belirtir. Halbuki Touraine’e (2000: 271) göre “demokrasinin başlıca amacı, doğru bir siyasal toplum oluşturmaktan ya da her tür egemenlik ve sömürü biçimini ortadan kaldırmaktan çok, bireylerin, öbeklerin ve toplu düzenlenimlerin özgür birer özne olmalarını, kendi tarihlerinin üreticileri olmalarını, eylemlerinde usun evrenselciliğiyle kişisel ve ortak bir kimliğin özelliğini birleştirebilmelerini sağlamak olmalıdır”.

Demokrasiye yönelik bir diğer eleştiri, ünlü siyaset bilimci Duverger’den gelmektedir. Günümüz demokrasisinin bir bütün olması gerekirken, sosyal ve siyasal olarak ayrıştırıldığını belirten Duverger, II. Dünya Savaşı öncesinde başlayan demokrasinin gerilemesinin sonraki dönemlerde de devam ettiğini belirtir. Demokrasinin siyasal rejimi ifade eden bir kavram olduğunu ve daha sonra yanına eklenen “sosyal” sıfatının da bu gerilemeyi/çöküşü çok iyi tasvir ettiğini öne süren Duverger, demokrasiyi “siyasal” ve “sosyal” olarak ayrıştırmanın gereksizliğini, aksine bu iki niteliğin demokrasinin ontğinde var olduğunu ve birbirini tamamladığını ifade eder.²² Dolayısıyla temel amacı her bireye mümkün olduğu kadar geniş bir özgürlük sağlamak olan gerçek demokrasi, sadece siyasal demokrasiyle, sosyal demokrasinin birleşmesi sonucunda oluşabilir (Duverger, 1995: 19-20; İnsel, 2012: 215-216). Aslında Duverger’in tespiti, demokratik ülkelerin sözde ve özde demokratik ülkeler olarak ayrıştırılması ihtiyacını da doğurmaktadır. Çünkü demokratik rejime sahip ülkelerin pek azı, demokrasinin sosyal tesisini de gerçekleştirebilmiştir. Özellikle Türkiye gibi, gelişmekte olan ülkeler ikinci veya diğer dalgalarla birlikte demokratik yönetime geçmiş olmasına karşın, yıllardır bir nevi sadece siyasal demokrasiyi yürürlükte tutabilmiştir. Vatandaşın inemeyen

²² Duverger’e (1995: 19-21) göre siyasal demokrasi, rejimi ifade eder ve yönetenlerin özgür, dürüst seçimlerle işbaşına gelmesini sağlar. Sosyal demokrasi ise, özgürlüğü egemen kılmaktan ziyade eşitliği tesis etmeyi amaçlamaktadır. Sosyal demokrasi için önemli olan husus, insanların ekonomik yönden başka kişilere olmasını ve sömürülmesini önlemektir. Ancak doğasında sosyal ve siyasal yanları taşıyan demokrasi, bazı ideolojiler tarafından ayrıştırılmıştır. Komünizm sosyal demokrasiyi kurmak için siyasal demokrasiyi ortadan kaldırmış, buna karşılık faşizm de sosyal demokrasiyi engellemek için de siyasal demokrasinin işleyişini durdurmuştur.

sosyal demokrasinin eksikliği, yurttaşın hak ve özgürlüklerinin korunmasından ziyade devletin resmi ideolojisinin bekçiliğini yapmaya endekslenir olmuştur. Ayrıca demokrasiyi sosyal ve siyasal temeller üzerine yükseltmeyi başaramış Batı-dışı ülkeler, Batı'nın demokrasi tekelciliğini de kırmaya başlamıştır. Her ne kadar demokrasi idealleri, Batı'nın şampiyonluğunu yaptığı idealler olsa da, dünyanın bir ucundan diğer ucuna kadar uygulamaya konulmaya çalışılan idealler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kim ve arkadaşlarına (2002: 321) göre günümüz toplumlarında demokratikleşme, ne biricik (unique) olduğunu iddia eden Batı kültürünün, ne de Doğu kültürünün tasarrufundadır. Kaldı ki bugünün demokrasi idealleri, pek çok kültürün ve medeniyetin katkı sunduğu ve bu katkıların birbirleriyle yeniden harmanlandığı bir idealler konsensüsüne dönüşmek üzeredir.

Duverger'in sözünü ettiği demokrasinin siyasal ve sosyal olarak ayrışmasını, Diamond ve Plattner "seçimli" ve "liberal" demokrasiler kavramsallaştırmasıyla açıklamaya çalışmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde siyasal demokrasiyi "seçimli", siyasal ve sosyal demokrasinin birlikteliğini de "liberal" demokrasi olarak okumak mümkün görünmektedir. Birleşmiş Milletlere (BM) üye olan ve demokrasiyle yönetilen 120 ülkenin yönetimini, "seçimli" ve "liberal" demokrasiler olarak tasnif eden Larry Diamond ve Marc Plattner'e göre, "seçimli" demokrasiler tek bir kritere göre işlemektedir: Düzenli, adil ve bağımsız seçimlerin düzenlenmesi. "Liberal" demokrasi için ise, düzenli, adil ve bağımsız seçimlerin yapılmasının yanı sıra beş farklı ilkeye daha ihtiyaç duyulmaktadır: (1) inanç, ifade, örgütlenme, itiraz ve toplanma özgürlüklerinin teminat altına alınması, (2) yasa önünde tüm vatandaşların eşit olması, (3) yargının bağımsız ve tarafsız olması, ayrıca Merkez Bankasının ve kamu denetçiliği yapan tüm kurumların özerk ve yetkili olması, (4) serbest ve çoğulcu sivil örgütlenmelerin olması, (5) silahlı kuvvetlerin açık bir biçimde, demokratik seçimle iş başına gelen hükümetin kontrol ve denetimi altında olması gerekmektedir. Bu kriterler baz alındığında ise, BM'ye üye sadece 75 ülkenin "liberal demokrasi" ile yönetildiği öne sürülebilir (Bkz. Ginsborg, 2010: 283-284; Bkz. Diamond, 2003).²³

Çağdaş demokrasi teorileri içerisinde siyasal güven konusu, en önemli alanlardan biri haline gelmiştir (Mara, 2001: 820; Johnston, 2006). Siyasal güven teorisyenlerinden olan Newton (1999: 187), gelişmekte olan ve gelişmiş

²³ Diamond'a (2003: 8) göre her demokratik ülkenin yeni dönemde amacı; özgürlüklerle, hukuk kurallarıyla ve iyi bir yönetim anlayışıyla siyasal sistemi liberalleştirmek yani "liberal demokrasi"yi tedavüle koymaktır (Diamond, 2003: 8). Dolayısıyla liberal demokrasiyi, siyasal ve sosyal sisteme entegre edebilen demokrasiler, gelişmemişlikten kurtularak gelişmiş demokratik ülkelerin listesine kaydedilmektedir.

olan demokrasilerin karşılaştırmalı bir siyasal güven tasvirini yapmaktadır. Bu karşılaştırmaya göre gelişmemiş demokrasilerde (early democracies) siyasal güven; parti politikaları dine, sosyal sınıfa veya coğrafi bölgeye göre belirlenmektedir. Yürürlükteki siyaset, ideoloji merkezlidir. Ülkeyi yöneten hükümetin ufku dar olmakla beraber vergiler düşüktür. Hükümetin vatan-
daşa hizmetleri gelişmemiş olup bu servislere ya da kurumlara yönelik güvensizlik de düşük seviyededir. Siyasi liderlere yönelik bağlılık ve sadakat yüksektir. Siyasette kolektif ilişkiler ve grup psikolojisi etkindir. Siyasal aktivitelerin düzeyi, demokratik standartlar ve demokratik süreçlerden beklentiler ve siyasetçilerin halkla olan diyalogu düşük seviyededir. Toplum daha çok muhafazakar olup haber alma kaynaklarının en önemlisi olan medyaya yönelik daha az eleştiri vardır. Gelişmiş demokrasilere kıyasla siyasal güven düzeyi düşük seyretmektedir. Siyasal güvenin oluşumunda ekonomik, sosyal ve ideolojik bağların etkisi oldukça yüksektir. Gelişmiş (contemporary) demokrasilerde siyasal güvenin özelliklerine bakıldığında ise, şu durumlar dikkati çekmektedir. Gelişmiş demokrasilerde egemen olan “toparlayıcı parti”lerin (catch-all party) sosyal bağları zayıf olmakla birlikte siyasal güven düzeyi; sosyal, sınıfsal, dini ve bölgesel niteliklere bağlı olarak düşük seviyededir. Pragmatik politikalar egemendir. İktidarda olan hükümetin ufku geniş olup vergiler yüksektir. Vatandaşa yönelik hizmetler daha çok olmakla birlikte kurumlara güvensizlik daha sık görülmektedir. Siyasi liderlere bağlılık ve sadakat daha azdır ve toplum oldukça bireycidir. Demokratik standartlar, vatandaşın demokratik süreçlerden beklentileri ve ayrıca siyasal aktivitelerin oranı yüksektir. Bireysel ve toplumsal yaşam çeşitli olup siyasetçilerden yaşam standartlarına yönelik beklentiler yüksek seviyededir. Toplum daha az muhafazakar olmakla beraber vatandaşların haber alma kaynağı olan medyaya dair oldukça eleştirel davrandığı görülmektedir. Olağandışı durumlarda (skandallar, siyasi ve ekonomik krizler vs.) vatandaşın siyasal güveni ani düşüşler göstermektedir. Ayrıca siyasal güvenin tesis edilmesinde hukuk kurallarına riayet ve yasal yaptırımlara bağlılığın derecesi yüksek seviyededir (Bkz. Newton, 1999).

Demokrasi, güven üzerine inşa edilmektedir. Çünkü güven, seçmenler ve siyasetçiler arasında kâğıda dökülmemiş bir sözleşme gibidir (Gaber, 2009: 88; Bkz. Grosskopf, 2008; Bkz. Meikle-Yaw, 2008). Ancak bu sözleşmenin zaman zaman akamete uğradığı görülmektedir. Giddens, Batı ülkelerinde yapılan siyasal güvenle ilgili saha çalışmalarında ilginç sonuçlara ulaştığını belirtmektedir. Bu çalışmalarda insanların aslında siyasetçilere ve devletlerin sözde demokratik uygulamalarına dair inançlarını kaybettikleri bulgusuna

ulaşıldığını belirten Giddens, fakat ilginçtir ki, vatandaşların demokratik süreçlere dair inançlarını koruduğunu ifade eder (Giddens, 2000a: 88-89). O halde bir toplumda siyasal güvenin iflasını önlemek, esasen bu inancın diri tutulmasına bağlıdır. Siyasi liderlerin ve hükümetin performansının halkı memnun edecek seviyede olmadığı ülkelerde demokrasiye olan inanç zayıflamaya başlamakta, bir yönetim biçimi olan demokratik yönetim de halktan aldığı desteği zamanla kaybetmektedir (Nye, 1997: 4). Siyasal güven seviyesinin düşük olması, toplumun verimli bir şekilde yönetilmesinin zayıflamasına ve demokratik gelişim süreçleri için de potansiyel bir tehdidin oluşmasına neden olabilir (Marien ve Hooghe, 2011: 282; Bkz. Martin, 2010). Desteğin azalması ve hatta tamamen tükenmesi durumunda ise, demokrasi yasallığını ve siyasal sistemi inşa edici temel dinamiklerden biri olma durumunu yitirecektir. Ayrıca güvensizliğin baş göstermesi halinde, sosyal çatışmalar boy göstereceği gibi siyasal sistemin araçlarını yönetmek de zorlaşacaktır (Back ve Kestila, 2009: 171). Çünkü Uslaner'e (2003: 171) göre tek başına demokrasi, insanları daha çok "güvenen insanlar" haline getirmez. Siyasi otoritelerin ürettiği politikalar, bu siyasal güven ortamını tesis edebilir.

Demokratikleşme süreci, siyasal sistemlerin daha çok liberal demokrasi ekseninde yol almaya çalıştığı bir yönetime işaret etmektedir. İnsan hak ve özgürlüklerinin geliştirilmesi, toplumda sosyal adaletin ve eşit haklara sahip olabilmenin yollarının açılması, kısaca sosyal bir varlık olan insanın özgürce yaşabilmesinin imkanının teslim edilmesi, demokratikleşme yolunda atılan büyük adımları oluşturmaktadır. Bölünmüş toplumlarda, çokkültürlü yapıya sahip ülkelerde ve kendi vatandaşlarına yönelik hak ihlallerinin yaşandığı otoriter rejimlerde demokratikleşme çabaları, toplumun yakından takip ettiği siyasal süreçlerdir. Türkiye'de 2009 yılında başlayan ve siyasetin kadim sorunlarından biri olan Kürt Meselesi'nin çözümünü sağlamayı amaçlayan "Açılım Politikaları" ve "Çözüm Süreci", toplumun tüm kesimi tarafından dikkatle izlenmiştir. Siyasi liderlerin, partilerin, siyasetçilerin, hükümetlerin ve diğer siyasi kurumların Çözüm Süreci'ne bakışları ve bu yolda sarf ettikleri ya da etmedikleri gayretler, vatandaşın beklentilerinin şekillendirdiği siyasal güven düzeyini doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla demokratikleşme süreçlerinin, siyasal güvene etki eden önemli bir siyasal faktör olduğu göz ardı edilmemelidir.

Ekonomik Gelişim Süreci

Siyasal güvenin onto-epistemik referansları içerisinde yer alan ekonomik gelişmişlik düzeyi, siyasal güveni belirleyen bir diğer siyasal süreçtir.²⁴ Güç ve piyasa ilişkisine dayanan ekonomik örgütlenmeler, üretim ilişkileri, kamu politikaları, ekonominin toplumsal kurumlara etkisi, ekonominin sosyal ilişkiler ve sosyal normlarla etkileşimi gibi konular, siyasal güvenle yakından ilgili olan ekonominin parametreleridir (Bkz. Korczynski, 2003; Bkz. Torcal, 2014). Ekonomik gelişme, dünyadaki tüm toplumların arzu ettiği ve amaçlanan yaşam standartlarının yükselmesini ifade eder. Fukuyama'nın ifadesiyle vatandaşların "kendi ayaklarıyla oy kullanmaya gidiyor" olmaları, ekonomik gelişmeye duyulan isteğin siyaset kanalıyla gerçekleştirilmesine yönelik bir teşebbüs olarak okunmalıdır (Bkz. Fukuyama, 2011: 428).

Siyasal güven ve ekonomi ilişkisi, bu konuyla ilgilenenlerin zihninde bir soruyu gündeme taşımaktadır: Ekonomik refahın yüksek olması mı siyasal güveni oluşturur ya da siyasal güven düzeyinin yüksek olması mı ekonomik gelişmeyi arttırır? Literatürde bu soruya iki tür yanıt verilmektedir. İlk yaklaşımı savunanlar, siyasal güven düzeyinin yüksek olması halinde ekonomik refahın artacağını iddia ederken, ikinci yaklaşımı savunanlar bunun aksini iddia ederek ekonomik süreçlerin siyasal güven düzeyini şekillendirdiğini öne sürmektedirler. İlk yaklaşımı savunanlar arasında ünlü güven ve sosyal sermaye teorisyeni Putnam bulunmaktadır. Putnam, güvenin ekonomik büyümeyi ve refahı ürettiğini, dolayısıyla güven olmaksızın ekonominin gelişmeyeceğini iddia eder (Bkz. Uslaner, 2003). Sosyal sermaye perspektifinden bu ilişkiyi değerlendiren Putnam, belirli bir hedefi gerçekleştirmek için yapılan işbirliklerinin ve örgütlenmelerin temelinde güvenin olduğunu ve toplumda güvenin tesis edilmesiyle de ekonomik refahın ve gelişmenin pozitif anlamda ivme kazanacağını belirtir. Siyasal güven-ekonomi ilişkisini tersinden bir okumayla yorumlayan Joseph Nye'ye göre ise eğer bir hükümet, politikalarında yetersiz kalmakta, halkın güvenini kazanamamakta ve dolayısıyla siyasal güveni tedavüle koyamamışsa, ekonomik kaynak sağlamada ve ekonomik süreçleri yönetmede başarı gösteremez (Nye, 1997: 4). Siyasal güven ve ekonomi ilişkisini sosyal sermaye üzerinden okuyan diğer bir teorisyen Fukuyama'dır. Fukuyama'ya göre ekonomik hayatı etkileyen

²⁴ Ekonomik süreçler, sadece siyasal güveni etkilemekle kalmamakta, demokratik süreçlerden diğer kurumsal süreçlere kadar birçok alanda belirleyici olabilmektedir. Örneğin Huntington'un üçüncü dalga demokrasisinin en önemli lokomotiflerinden birini ekonomik gelişim oluşturmaktadır. Çünkü eğitimde, sivil toplumda, sosyal sınıfların refahının artışında ve ifade özgürlüklerinde, kısaca bütünüyle sosyal değişimlerde ekonomik gelişimin etkileri azımsanmayacak kadar fazladır (Diamond, 2003: 13).

sadece bir ulusun rekabet yeteneği değil, aynı zamanda bir o kadar da önemli olan, tek ve bir kültürel karakteristiğinin varlığıdır. Bu kültürel kaynak ise, toplumda doğuştan gelen güven düzeyidir. Güven duygusunun varlığını kaybetmediği ve hala önemli bir sosyal sermaye olarak görülen toplumlarda ve işletmelerde; dayanışmanın, işbölümünün, riskleri üstlenmenin ve kriz yönetiminin sağlıklı bir biçimde yürütüldüğü görülmektedir. Fukuyama, güvenin zayıf olduğu durumlarda korkunun, risk alamamanın ve böylece ekonomik bunalımların boy gösterdiğini belirtir (Fukuyama, 2005: 23-26). Gelişmiş ve karmaşık bir örgüt yapısına sahip olan siyasetin ve mekanizmalarının güven üretememesi, ekonomik süreçlerin gidişatını sekteye uğratmaktadır. Çünkü özetle bu görüşün düşüncesinde siyasal güven, bir devletin veya siyasal sistemin ekonomik gelişim potansiyeli üzerinde doğrudan etkili olan önemli bir faktördür (Marien ve Hooghe, 2011: 283).

Ekonomik gelişmenin veya süreçlerin, siyasal güven üzerinde belirleyici rol oynadığı görüşünü benimseyen ikinci yaklaşıma ise, Inglehart'ı örnek verebiliriz. Inglehart (1999a: 89), zengin ülkelerdeki vatandaşların daha çok güven duyduğunu, fakir ülkelerin vatandaşlarının ise daha az güven duyduğunu veya güvensiz olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca Inglehart'a göre fakirlik, siyasal güvensizliği tetikleyen önemli bir etkidir (Inglehart, 1999a: 89; Bkz. Uslaner, 2003). İnsanların yaşam standartlarının yükselmesi, geçim sıkıntılarının olmaması, işsizlik ve enflasyon gibi olumsuz ekonomik göstergelerin bulunmaması ve toplumun refah seviyesinin artması, vatandaşlarda mevcut siyasi düzenin korunması ve devam ettirilmesi düşüncesini oluşturmaktadır. Ekonomik süreçlerin beklentileri karşıladığı siyasi yönetimlerde yurttaşlar; yönetimdeki hükümete, siyasi partiye veya lidere destek vermektedirler. Aksi durumda vatandaşın siyasi tercihleri değişmekte ve tedirginlikle birlikte güvensizliğe doğru yönelen seçmen davranışları görülmeye başlanmaktadır. Çünkü ekonominin kötü durumda olduğu zamanlar, toplumun genel siyasal güveninin adeta yere çakıldığı zamanlardır. Öyle ki ekonomik verilerdeki dalgalanmalar bile, siyasal güven üzerinde etkili bir hareketlenmeyi beraberinde getirmektedir (Hetherington ve Rudolph, 2008: 499-510). O halde siyasal güven, hükümetin ekonomik performansının bir fonksiyonudur (Weatherford, 1984: 190; Arancibia, 2008: 32-33; Norris, 1999b; Bkz. McAllister, 1999; Letki, 2006). Hatta bir diğer ünlü güven teorisyeni Citrin'e (1974) göre siyasal güven, halkın siyasal kurumlar içerisinde özellikle hükümetin ekonomik performansının değerlendirilmesine göre şekillenmektedir. Çünkü Lawrence'ın da (1997: 111) belirttiği üzere, hükümetin ekonomik performansının düşük olması ya da halkın beklentilerini karşılayamaması durumunda, hükümete duyulan güven yaygın biçimde düşüş yaşamaktadır.

Siyasal güven-ekonomik gelişim etkileşimine yönelik yukarıda geçen iki iddianın da kendine has temellendirmeleri bulunmaktadır. Bu çalışma, iki iddia içerisinde ikincisinin savlarını kabul etmektedir. Bu savların kabul edilmesi, Marksist terminolojideki altyapı-üstyapı kavramsallaştırmalarının da kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Kuşkusuz bu kavramsallaştırma, başka bağlamların ve tartışmaların konusunu teşkil etmektedir. Ancak burada dikkat çekilmek istenen husus, günümüz toplumlarında ekonomik göstergelerin; vatandaşların siyasal tercihlerini, siyasal katılımlarını ve oy verme davranışlarını doğrudan etkilediğine yönelik düşüncenin benimsenmesidir. Çünkü yaşadığımız bu çağ, ekonomi-politiğin reel-politikaya büyük oranda yön verdiği bir çağdır.

Sonuç

İlkçağ Yunan filozofu Heraklitos, değişmeyen tek şeyin değişmenin kendisi olduğunu belirtirken, aslında her şeyin her an değişme potansiyeline sahip olduğunu ifade etmekteydi. Güvenmenin de özünde, her daim değişebilme rezervi bulunmaktadır. Üstelik değişmenin ivmesi, güven duyulan kişinin veya varlığın eylemleri tarafından tayin edilmektedir. Örneğin yakın bir arkadaşınıza, sizi hayal kırıklığına uğratabilecek davranışları sergileyene kadar güven duyarsınız. Aynı şekilde her zaman alış veriş yaptığımız marketiniz, size bozulmuş bir ürün verene kadar bu işletmeye güveniniz devam edecektir. Ancak doğasında idare etme işlevi bulunan siyaset, güven katsayılarının baş döndürücü bir hızla değiştiği ve güven işlem hacminin oldukça hareketli olduğu bir alanı temsil etmektedir. Bundan dolayı siyaset temelli ilişkiler üzerine kurulan güven duygusunun sürekliliğinden bahsetmek de, kuşkusuz yanıltıcı olabilmektedir.

Siyasi liderler, kurumlar ve süreçlerden oluşan anahtar kavramlarla siyasal güvenin epistemik inşasını gerçekleştirmeyi deneyen bu çalışma, siyaset ve güven arasındaki güçlü ilişkiye yaslanarak farklı bir okuma denemektedir. Kuşkusuz bu okumaya çeşitli dinamikler, boyutlar ve kavramlar da eklenebilir. Zira siyasetin ve toplumun değişen doğası, bu yeni ve farklı hermeneutiğe de izin vermektedir. Ancak bugüne kadar Türkiye’de siyasal güven epistemolojisine yönelik kayda değer çalışmaların olmaması, söz konusu hermeneutiklerin gelecek dönemlerde ortaya çıkması hususunda şahsımda maalesef bir heyecan oluşturmamaktadır.

Kaynakça

- ABERBACH, Joel D., WALKER, Jack L., (1970), "Political Trust and Racial Ideology", *The American Political Science Review*, vol. 64/4, p. 1199-1219.
- ABRAMSON, Paul R., FINIFTER, Ada W., (1981), "On the Meaning of Political Trust: New Evidence from Items Introduced in 1978", *American Journal of Political Science*, vol. 25/2, p. 297-307.
- AKGÜN, Birol, (2001), "Türkiye'de Siyasal Güven: Nedenleri ve Sonuçları", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, s. 56/4, ss. 1-23
- AKIN, Mahmut H., (2013), *Siyasallığın Toplumsal İnşası: Siyasal Toplumsallaşma*, Konya: Çizgi Kitabevi
- AKTAY, Yasin, (2011), *Karizma Zamanları: 28 Şubat'tan 27 Nisan'a AK Parti ve Türk Siyasetine Karizma Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım*, İstanbul: Timaş Yayınları
- ALMOND, Gabriel, VERBA, Sidney, (1989), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, California: Sage Publications.
- ARANCIBIA, Carolina S., (2008), *Political Trust in Latin America*, University of Michigan (unpublished dissertation thesis), Michigan.
- ARISTOTELES, (2010), *Politika*, çev. Mete Tunçay, 13. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi
- ARKLAN, Ümit, (2006), "Siyasi Liderlikte Karizma Olgusu: Recep Tayyip Erdoğan Örneğinde Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 16, ss. 45-65.
- AYDIN, Mustafa, (2000), *Kurumlar Sosyolojisi*, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları
- AYDIN, Mustafa, (2011a), *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, 3. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap
- AYDIN, Mustafa, (2011b), *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap
- BACK, Maria, KESTILA, Elina, (2009), "Social Capital and Political Trust in Finland: An Individual-level Assessment", *Scandinavian Political Studies*, Vol. 32/2, p. 171-194.
- BANNISTER, Frank, CONNOLLY, Regina, (2011), "Trust and Transformational Government: A Proposed Framework for Research", *Government Information Quarterly*, vol. 28, p. 137-147.
- BECK, Ulrich, (2011), *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, (çev. K. Özdoğan ve B. Doğan), İstanbul: İthaki Yayınları
- BECKER, Amy B., (2011), "Political Humor as Democratic Relief? The Effects of Exposure to Comedy and Straight News on Trust and Efficacy", *Atlantic Journal of Communication*, vol. 19, p. 235-250.
- CABİRİ, Muhammed A., (1997), *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları
- CAN, İslam (2016). *Türkiye'de Siyasal Güven: Liderler Kurumlar Süreçler*. İstanbul: Açılım Kitap Yay.

- CATTERBERG, Gabriela, MORENO, Alejandro, (2005), "The Individual Bases of Political Trust: Trends in New and Established Democracies", *International Journal of Public Opinion Research*, vol. 18/1, p. 31-48.
- CHANG, Eric C., CHU, Yun-han, (2006), "Corruption and Trust: Exceptionalism in Asian Democracies", *The Journal of Politics*, vol. 68/2, p. 259-271.
- CHEEMA, G. Shabbir, (2010), "Building Trust in Government: An Introduction", *Building Trust in Government: Innovations in Governance Reform in Asia*, Ed. G. S. Cheema & V. Popovski, New York: United Nations University Press, p. 1-22.
- CITRIN, Jack, (1974), "Comment: The Political Relevance of Trust in Government", *The American Political Science Review*, vol. 68/3, p. 973-988.
- CLEMENS, John K. ve MAYER, Douglas F., (2001), *Klasiklerden Liderlik Dersleri*, çev. Muhsin Karaş, İstanbul: MediaCat Yayınları
- COLEMAN, James S., (1988), "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology*, vol. 94, p. 95-120.
- COLEMAN, James S., (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- COTTAM, Martha, vd., (2004), *Introduction To Political Psychology*, London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- ÇETİN, Halis, (2012), *Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu*, İstanbul: İletişim Yayınları
- DALTON, Russell J., (1999), "Political Support in Advanced Industrial Democracies", *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Ed. Pippa Norris, Oxford: Oxford University Press, p. 57-77.
- DALTON, Russell J., (2005), "The Social Transformation of Trust in Government", *International Review of Sociology*, vol. 15/1, p. 133-154.
- DIAMOND, Larry, (2003), "Universal Democracy", *Policy Review*, June & July 2003, p. 3-25.
- DURUN, Davut, (2002), *Siyaset Bilimi*, İstanbul: Beta Yayınları
- DUVERGER, Maurice, (1995), *Siyasal Rejimler*, Çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları/Yeni Yüzyıl Kitaplığı
- DUVERGER, Maurice, (1995), *Siyasal Rejimler*, Çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları/Yeni Yüzyıl Kitaplığı
- EASTON, David, (1965), *A System Analysis of Political Life*, New York: Wiley Press.
- ERDEM, Ferda, (2003), "Örgütsel Yaşamda Güven", *Sosyal Bilimlerde Güven*, (Ed. F. Erdem), Ankara: Vadi Yayınları
- FARRELL, Henry, (2009), *The Political Economy of Trust: Institutions, Interests, and Inter-Firm Cooperation in Italy and Germany*, New York: Cambridge University Press.
- FICHTER, Joseph, (2009), *Sosyoloji Nedir*, (çev. Nilgün Çelebi), 9. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık

- FREEDMAN, J. L.; SEARS, D. O.; CARLSMITH, J. M., (2003), *Sosyal Psikoloji*, çev. A. Dönmez, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi
- FUKUYAMA, Francis, (2005), *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yararılması*, (çev. A. Buğdaycı), 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- FUKUYAMA, Francis, (2009), *Büyük Çözülme: İnsan Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşturulması*, (çev. Hasan Kaya), 2. Baskı, İstanbul: Profil Yayıncılık
- FUREDI, Frank, (2001), *Korku Kültürü/Risk Almamanın Riskleri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- FUREDI, Frank, (2010), *Nereye Gitti Bu Entelektüeller?*, çev. A. Erkan Koca, 2. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınevi
- GABER, Ivor, (2009), "Exploring The Paradox of Liberal Democracy: More Political Communications Equals Less Public Trust", *The Political Quarterly*, vol. 80/1, p. 84-91.
- GERGEN, David, KELLERMAN, Barbara, (2003), "Public Leaders: Riding a New Tiger", *For The People: Can We Fix Public Service*, Ed. J. D. Donahue & J. S. Nye, Washington D.C.: Brookings Institution Press, p. 13-28.
- GIDDENS, Anthony, (1992), *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları
- GIDDENS, Anthony, (1998), *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- GIDDENS, Anthony, (2000a), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul: Alfa Yayınları
- GIDDENS, Anthony, (2000b), *Üçüncü Yol, Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, çev. Mehmet Özay, İstanbul: Birey Yayıncılık
- GIDDENS, Anthony, (2007), "Jürgen Habermas", *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, s. 146-166.
- GINSBORG, Paul, (2010), *Gündelik Hayat Politikaları*, çev. Muhsin Ö. Mengüşoğlu, İstanbul: Açılım Kitap
- GÖKÇE, Gülise, (2010), "Türkiye'de Kurumlara Güvenin Yapısı ve Gelişimi", *Türk Kamu Yönetiminin Yapısal ve İşlevsel Sorunları/V. Kamu Yönetimi Sempozyumu*, (Ed. O. Gökçe ve M. A. Çukurçayır), Konya, s. 167-176
- GÖKIRMAK, Mert, (2003), "Küresel Kriz ve Politikada Güven", *Sosyal Bilimlerde Güven*, (Ed. F. Erdem), Ankara: Vadi Yayınları
- GROSSKOPF, Anke, (2008), "Explaining The Democratic Trust Conundrum: The Sources of Institutional Trust in the Reunited Germany", *International Social Science Review*, vol. 83/1-2, p. 3-26.
- HANSEN, S. Welling, (2012), "Polity Size and Local Political Trust: A Quasi-experiment Using Municipal Mergers in Denmark", *Scandinavian Political Studies*, Vol. 36/1, p. 43-66.

- HARDIN, Russell, (1993), "The Street-Level Epistemology of Trust", *Politics & Society*, vol. 21/4, p. 505-529.
- HARDIN, Russell, (1998), "Trust in Government", *Trust and Governance*, Ed. V. Braithwaite & M. Levi, New York: Russel Sage Foundation, p. 9-27.
- HARDIN, Russell, (2002b), *Trust and Trustworthiness*, New York: Russel Sage Foundation Press.
- HARDIN, Russell, (2006), *Trust*, Cambridge: Polity Press.
- HETHERINGTON, Marc J., (2004), *Why Trust Matters: Declining Political Trust And The Demise of American Liberalism*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- HETHERINGTON, Marc J., HUSSER, Jason A., (2012), "How Trust Matters: The Changing Political Relevance of Political Trust", *American Journal of Political Science*, vol. 56/2, p. 312-325.
- HEYWOOD, Andrew, (2012), *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, Ankara: Adres Yayınları
- HILL, David B., (1981), "Attitude Generalization and the Measurement of Trust in American Leadership", *Political Behavior*, vol. 3/3, p. 257-270.
- HUNTINGTON, Samuel P., (2006a), "Medeniyetler Çatışması mı?", *Medeniyetler Çatışması*, (Der. M. Yılmaz), 10. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, s. 23-52
- HUNTINGTON, Samuel P., (2006b), "Üçüncü Demokrasi Dalgası", *Medeniyetler Çatışması*, (Der. M. Yılmaz), 10. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, s. 134-163
- INGLEHART, Ronald F., (1999b), "Postmodernization Erodes Respect for Authority, But Increases Support for Democracy", *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Ed. Pippa Norris, Oxford: Oxford University Press, p. 236-256.
- INGLEHART, Ronald, (1988), "The Renaissance of Political Culture", *The American Political Science Review*, vol. 82/4, p. 1203-1230.
- INGLEHART, Ronald, (1997), "Postmaterialist Values and the Erosion of Institutional Authority", *Why People Don't Trust Government*, Eds. J. S. Nye, P. D. Zelikow & D. C. King, Cambridge: Harvard University Press, p. 217-236.
- INGLEHART, Ronald, (1999a), "Trust, Well-being and Democracy", *Democracy and Trust*, Ed. Mark E. Warren, Cambridge: Cambridge University Press, p. 88-120.
- İNAM, Ahmet, (2003), "Her şeyin Başı Güven", *Sosyal Bilimlerde Güven*, (Ed. F. Erdem), Ankara: Vadi Yayınları
- İNSEL, Ahmet, (2012), *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 9. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları
- JAMAL, Amaney, NOORUDDIN, Irfan, (2010), "The Democratic Utility of Trust: A Cross-National Analysis", *The Journal of Politics*, vol. 72/1, p. 45-59.
- JOHNSTON, W. A., vd., (2006), "Democracy, Political Institutions, and Trust: Limits of Current Electoral Reform Proposals", *Canadian Journal of Sociology*, vol. 31/2, p. 165-182.

- KAASE, Max, (1999), "Interpersonal Trust, Political Trust, and Non-institutionalised Political Participation in Western Europe", *West European Politics*, vol. 22/3, p. 1-21.
- KAINA, Viktoria, (2008), "Declining Trust in Elites and Why We Should Worry About It-With Empirical Evidence from Germany", *Government and Opposition*, vol. 43/3, p. 405-423.
- KAPANİ, Münci, (2011), *Politika Bilimine Giriş*, 27. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi
- KIM, Uichol, vd. (2002), "Democracy, Trust, and Political Efficacy: Comparative Analysis of Danish and Korean Political Culture", *Applied Psychology: An International Review*, vol. 51/2, p. 318-353.
- KLINGEMANN, Hans-Dieter, (1999), "Mapping Political Support in the 1990s: A Global Analysis", *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Ed. Pippa Norris, Oxford: Oxford University Press, p. 31-56.
- KORCZYNSKI, Marek, (2003), "Güvenin Ekonomi Politigi", (Çev. ř. Erdem), *Sosyal Bilimlerde Güven*, (Ed. F. Erdem), Ankara: Vadi Yayınları
- KUMLIN, Staffan, (2004), *The Personal And The Political: How Personal Welfare State Experiences Affect Political Trust And Ideology*, New York: Palgrave Macmillan Publishing.
- LUHISTE, Kadri, (2006), "Explaining Trust in Political Institutions: Some Illustrations from the Baltic States", *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 39, p. 475-496.
- MACHIAVELLI, Niccolo, (2004), *Hükümdar*, İstanbul: Oda Yayınları
- MANGUM, Maruice, (2012), "Explaining African-American Political Trust: Examining Psychological Involvement, Policy Satisfaction, and Reference Group Effects", *International Social Science Review*, vol. 87/1-2, p. 3-18.
- MARA, Gerald M., (2001), "Thucydides and Plato on Democracy and Trust", *The Journal of Politics*, vol. 63/3, p. 820-845.
- MARIEN, Sofie ve HOOGE, Marc, (2011), "Does Political Trust Matter? An Empirical Investigation into the Relation Between Political Trust and Support for Law Compliance", *European Journal of Political Research*, vol. 50, p. 267-291.
- MEIKLE-YAW, Paulette, (2008), "Democracy Satisfaction: The Role of Interpersonal Trust", *Community Development*, vol. 39/2, p. 36-51.
- MILLER, Arthur H., LISTHAUG, Ola, (1990), "Political Parties and Confidence in Government: A Comparison of Norway, Sweden and the United States", *British Journal of Political Science*, vol. 20/3, p. 357-386.
- MILLER, Arthur H., LISTHAUG, Ola, (1999), "Political Performance and Institutional Trust", *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Ed. Pippa Norris, Oxford: Oxford University Press, p. 204-216.
- MISHLER, William, ROSE, Richard, (2001), "What are the Origins of Political Trust: Testing Institutional and Cultural Theories in Post-communist Societies", *Comparative Political Studies*, vol. 34/1, p. 30-62.

- NEWTON, Kenneth, (2008), "Trust and Politics", *The Handbook of Social Capital*, Ed. D. Castiglione, vd., Oxford: Oxford University Press, p. 241-272.
- NEWTON, Kenneth, NORRIS, Pippa, (2000), "Confidence in Public Institutions: Faith, Culture, or Performance", *Disaffected Democracies: What's Troubling the Trilateral Countries*, Ed. S. Pharr & R. Putnam, Princeton: Princeton University Press, p. 52-73.
- NORRIS, Pippa, (Ed.) (1999a), *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Oxford: Oxford University Press.
- NORRIS, Pippa, (1999b), "Introduction: The Growth of Critical Citizens?", *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Ed. Pippa Norris, Oxford: Oxford University Press, p. 1-27.
- NORRIS, Pippa, (1999c), "Institutional Explanations for Political Support", *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Ed. Pippa Norris, Oxford: Oxford University Press, p. 217-235.
- NORRIS, Pippa, (2011), "Does Democratic Satisfaction Reflect Regime Performance?", *How Democracy Works: Political Representation and Policy Congruence in Modern Societies*, Ed. M. Rosema, B. Denters & K. Aarts, Amsterdam: Pallas Publications, p. 115- 135.
- NYE, Joseph S., (2007), *Understanding International Conflicts: An Introduction to Theory and History*, 6. Edition, New York: Pearson Longman Publishing.
- NYE, Joseph S., ZELIKOW, Philip D., (1997), "Conclusion: Reflections, Conjectures, and Puzzles", *Why People Don't Trust Government*, Eds. J. S. Nye, P. D. Zelikow & D. C. King, Cambridge: Harvard University Press, p. 253-281.
- NYE, Joseph. S., (1997), "Introduction: The Decline of Confidence in Government", *Why People Don't Trust Government*, Eds. J. S. Nye, P. D. Zelikow & D. C. King, Cambridge: Harvard University Press, p. 1-18.
- OFFE, Claus, (2004), "Political Corruption: Conceptual and Practical Issues", *Building A Trustworthy State in Post-Socialist Transition*, Ed. J. Kornai & S. Rose-Ackerman, New York: Palgrave Macmillan Publishing, p. 77-99.
- ÖĞÜN, S. Seyfi, (2010), *Politika ve Kültür*, Bursa: Dora Yayınları
- PERRUCCI, Robert, PERRUCCI, Carolyn C., (2009), *America at Risk: The Crisis of Hope, Trust, and Caring*, USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- PUTNAM, Robert D., (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, New Jersey: Princeton University Press.
- RAHN, Wendy M., RUDOLPH, Thomas J., (2005), "A Tale of Political Trust in American Cities", *Public Opinion Quarterly*, vol. 69/4, p. 530-560.
- ROBBINS, Blaine G., (2012), "A Blessing and A Curse? Political Institutions in the Growth and Decay of Generalized Trust: A Cross-National Panel Analysis, 1980-2009", *PLoS ONE*, vol. 7/4, Italy, p. 1-14.

- SARIBAY, Ali Yaşar, (2000), *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa Yayınları
- SCHIFFMAN, Leon, vd., (2010), "Interpersonal and Political Trust: Modeling Levels of Citizens' Trust", *European Journal of Marketing*, Vol. 44, No. 3/4, p. 369-381.
- SCHMIDT, Manfred G., (2002), *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, çev. M. Emin Köktaş, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları
- SIMMEL, Georg, (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Trans. & Ed. Kurt H. Wolff, New York: Free Press.
- SOLOMON, Robert C., FLORES, Fernando, (2001), *Building Trust in Business, Politics, Relationships, and Life*, Oxford: Oxford University Press.
- SUN, Ivan vd., (2012), "Social Capital, Political Participation, and Trust in the Police in Urban China", *Australian & New Zealand Journal of Criminology*, Vol. 45/1, p. 87-105.
- TORCAL, Mariano, (2014), "The Decline of Political Trust in Spain and Portugal: Economic Performance or Political Responsiveness", *American Behavioral Scientist*, vol. 58/6, p. 1-26.
- TOURAINÉ, Alain, (2000), *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- TURAN, İlter, (1977), *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları
- USLANER Eric M., (2009), "Corruption", *The Handbook of Social Capital: The Troika of Sociology, Political Science and Economics*, Ed. G. T. Svendsen & G. L. H. Svendsen, United Kingdom: Edward Elgar Publishing, p. 127-142.
- USLANER Eric M., (2009), "Corruption", *The Handbook of Social Capital: The Troika of Sociology, Political Science and Economics*, Ed. G. T. Svendsen & G. L. H. Svendsen, United Kingdom: Edward Elgar Publishing, p. 127-142.
- USLANER, Eric M., (2003), "Trust, Democracy and Governance: Can Government Policies Influence Generalized Trust", *Generating Social Capital: Civil Society and Institutions in Comparative Perspective*, Ed. M. Hooghe & D. Stolle, England: Palgrave Macmillan Press, p. 171-189.
- WEATHERFORD, M. Stephen, (1987), "How Does Government Performance Influence Political Support", *Political Behavior*, vol. 9/1, p. 5-28.
- WILLIAMSON, Oliver E., (1993), "Calculativeness, Trust, and Economic Organization", *Journal of Law and Economics*, vol. 36/1/2, p. 453-486.
- WONG, Timothy Ka-ying, vd., (2011), "The Bases of Political Trust in Six Asian Societies: Institutional and Cultural Explanations Compared", *International Political Science Review*, vol. 32/3, p. 263/281.
- YANG, Kaifeng, (2005), "Public Administrators' Trust in Citizens: A Missing Link in Citizen Involvement Efforts", *Public Administration Review*, vol. 65/3, p. 273-285.

- YANG, Qing, TANG, Wenfang, (2010), "Exploring the Sources of Institutional Trust in China: Culture, Mobilization, or Performance?", *Asian Politics & Policy*, vol. 2/3, p. 415- 436.
- YAYLA, Atilla, (2004a), *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara: Adres Yayınları
- YAYLA, Atilla, (2004b), *Siyaset Teorisine Giriş*, 4. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi
- YILDIZ, Nuran, (2002), *Türkiye'de Siyasetin Yeni Biçimi: Liderler, İmajlar ve Medya*, Ankara: Phoenix Yayınları
- YILMAZ, Aytekin, (2004), *İkinci Küreselleşme Dalgası: Kavram, Süreç ve Sorunları*, Ankara: Vadi Yayınları
- ZMERLI, Sonja, NEWTON, Ken, (2011), "Winners, Losers and Three Types of Trust", *Political Trust: Why Context Matters*, Ed. M. Hooghe & S. Zmerli, United Kingdom: Ecpr Press, p. 67-94.

4. TIBBİ EPİSTEMOLOJİNİN SEKÜLERLEŞMESİ: SEKÜLERLEŞME OLARAK TIBBİLEŞME ve ACININ DÖNÜŞÜMÜ*

Mehmet ULUKÜTÜK**

“Ey aziz, malûm olsun ki, filozoflar demişlerdir ki: İnsanın en büyük rûknü kalbi, en küçük rûknü kalıbıdır ki kalbin kabuğudur. Nitekim *insan bedeni, cihanın özüdür*. Bunun gibi insan kalbi, *bedenlerin özüdür*. Şu halde özlerin özü olan gönül, Rahman’ın evidir. Astronominin anatomiye yardımı olduğu gibi, anatomi dahi kalb ilmine yardımcı ve yol göstericidir. Zira ki, *bedenin yaratılışında o kadar acayip sanatlar, garip hikmetler, renkli süsler ve çeşitli hizmetler vardır ki, sınırlanamaz ve özetlenemez ve sayılamazdır*. Açık ve gizli olan azanın her birinde nice faydeler vardır ki, halkın çoğu onlardan habersizdir. Mesela insanda nice yüz adet kemikler ve nice yüz adet sinirler ve nice yüz adet damarlar ve nice yüz adet ihtiyarî hareketler konulmuş ve tertip kılınmıştır. Her biri bir başka yapıda bir başka sıfatta, bir başka hizmette ve bir başka harekette bulunmuştur. Her biri bir başka yararlı iş için yaratılmıştır. Yakînen anlarsın ki, hepsi topluca kaleme alınmıştır.”

Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetnâme

* Bu metnin ilk hali “Tıbbi Epistemolojinin Teolojik Acıdan Kopuşu ve Bedensel Ağrının Sekülerleşmesi” başlığı altında *Nida Dergisi* 96. sayısında Mayıs-Haziran 2020 yılında yayımlanmıştır. Metnin ilk halinin yazım sürecinde metni okuyarak düzeltme ve tavsiyelerde bulunan Tuşat Güzeloğlu’na, Enver Gülşen’e, Nagihan Haliloğlu’na, Mihriban Senşes’e, Ahmet Taşkesen’e, Yaprak Yıldız’a, Erdal Ergenç’e, Nihat Karademir’e, İslam Can’a, Enes Battal Keskin’e, Zehra Yıldırım’a, fark etmediğim bazı kaynakları hatırlatan Erhan Kuçlu’ya teşekkürü ifası zorunlu ve zevkli bir borç bilirim. Bu metin bahsi geçen makalenin bazı açılardan genişletilmesi, gözden geçirilmesi ve bazı iddialarının geliştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

** Doç. Dr. Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

Giriş

Epistemolojik sekülerleşme sürecinin sonuçlarına dair doğrudan bir ilginin ve merakın olmaması pek çok konuda doğru bir değerlendirme yapabilmenin önünde bir engel olarak durmaktadır. Epistemoloji üzerine yapılan çağdaş araştırmalar konunun felsefi ve teknik veçhesini fazlasıyla ön plana çıkardığı için meselenin tarihsel ve sosyolojik yönü yeterince görülememektedir. Aslında sorun felsefi, tarihsel ve sosyolojik yönleri bir bütün halinde ele alamamaktan, birbirleriyle ilişkilerini görememekten kaynaklanmaktadır. Felsefi bir problemin tarihi arka planı olabileceği gibi tarihsel araştırmaların sosyolojik yönlerinden de pek tabii ki söz edilebilir. Uzmanlaşmanın getirdiği katı iş bölümleri, parçalar üzerinde yoğunlaşırken bütünü ıskalamaktadır. Dahası parçalar konusunda büyük bir malumat yığınının mevzu bahis olduğu günümüz koşullarında marifet parçaları daha da alt parçalara bölerek parçalamak değil, parçalar arasındaki bütünlüğü görebilmektir. Elbette parçalar pek çok şekilde bir araya getirilip ortaya belli bütünlükler çıkarılabilir. Ancak ortaya çıkan bütünlük de belli türden bir bütünlük olacaktır. Tek ve tartışılmaz bir bütünlükten bahsetmek, bütünün kendisine haksızlık olacaktır. Bu metinde epistemoloji tarihi ile sekülerleşme süreci arasında bir rabıta kurulmaya çalışacağım. Ortaya çıkan rabıtanın ışığında da *acı* ve *ağrı* olgularının anlaşılma ve yorumlanma tarzındaki değişime işaret edeceğim. Kendi anlayış biçimime ve okumalarımın beni ulaştırdığı sonuçlara göre spesifik parçalar üzerinden sınırlı bir bütünlüğe ulaşmayı hedeflemekteyim.

Tıp üzerine yapılan çalışmalar genelde meslekten tıpcı araştırmacılar tarafından yapılagelmiştir. Bir alanda uzman kişilerin kendi alanları üzerine araştırmalarda bulunması, metinler kaleme alması ve söylemsel bir alan oluşturmasından daha doğal ne olabilir ki! Ancak tıp biliminin, tarihi, felsefesi, paradigması üzerine yapılan çalışmaların da tıp bilimiyle doğrudan uğraşan insanlar tarafından yapılması “içselci/internalist” bir perspektifin egemen olmasına yol açtı.¹ Söz konusu egemen perspektif tıbbi kendine içine kapanmış monodolojik bir söyleme ve tekniğe indirgedi. Tıbbın hayattan, insan ilişkilerinden, iktidar mekanizmalarından² soyutlanmasını doğuran bu indirgeme karşısında XX. asrın ortalarında George Rosen gibi bazı bilim adamları 1970’lerde ve 1980’lerde “dışarıdan/externalist” bir yaklaşımı savundular. Tıp tarihini “dışarıdan” yazan bu yeni tarihçiler, sosyal bilimler-

¹ Bununla birlikte şunu da ifade edelim ki içselci bir yaklaşımla tıbbın eleştiriye tabi tutulması, sağlığın sosyolojik yönleri, koruyucu hekimlik gibi bir takım yeni yaklaşımlar olmuşsa da bunların kapsamlı ve sosyal bilimlerle bağlantılı bir şekilde yapılması daha çok dışsalci bir perspektiften mümkün olabilmıştır.

² Öztürk, Armağan. “İktidar Olarak Tıpcı Gelenek: Tıbbın Erk Tarihi”. *Toplum ve Hekim* 21/1, 2006: 7-16.

den ödünç alınan yeni araştırma metodolojilerini devreye soktular. Sonuçta, bilim adamlarını tıbbi sosyal bir kategori olarak ele almaya çağıran disiplinler arası bir alan ortaya çıktı.³ Tıbbın sosyal bilimler bağlamında düşünülmesiyle birlikte içselci ve monolojik söylemde yer almayan yeni sorun alanları belirmeye başladı. Bunlardan birisi de tıbbın sekülerleşmesi ile birlikte yaşanan değişimlerin sorgulanmasıdır.

Sekülerleşme, laikliğin yegâne teminatı olup, zannedilenin aksine öncelikle din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ile değil din ve bilimin birbirinden ayrılması ile başlar. Din ve bilim arasındaki ayrılma ise daha külli olarak din, bilim, felsefe ve sanatın birbirinden kopuşunun bir parçasıdır. Bu ayrılmanın bütün bilimlere etkisi olduğu gibi tıp bilimine de büyük etkisi olmuştur.⁴ Ancak kültürel ve siyasal meselelerin yanında tıp biliminin sekülerleşmesi, tıbbi epistemolojinin bağımsız bir alan haline gelip teolojik bütün içerimlerden kopması, beden, acı/ağrı, sağlık, tedavi, hasta ve hastalık olgularını büyük dönüşüme uğratması önemli ölçüde gözden kaçmıştır. Bu tür meselelerde laik/seküler perspektif ile dindar/muhafazakâr kesim ortak bir sessizliği fark etmeksizin ve ettirmeksizin paylaşmıştır. Uzun soluklu bilimler tarihi okuması içinde tıbbın tarihine odaklanmak, tıp felsefesi, hermeneutiği ve fenomenolojisi ile ilgilenmek, sağlık ve hastalık kavramlarına yüklenen anlamların izini sürmek, pozitivist yöntem ile seküler perspektif arasındaki bağlantıları keşfetmek külfetli bir iş olarak görülmüş, bunun yerine olası bir hastalık durumunda *gassalın elindeki meyvit* gibi kendini hekimlere sorgusuz sualsiz teslim etmek daha tercih edilir olmuştur. Elbette hastalık anında kendimizi hekimlere emanet etmekten başka bir seçeneğimiz görünmese de seçeneklerimizi anlamaya çalışmak, sorgulamak, dönüştürmeye çalışmak da hakkımız olmalıdır. Bu hakka layık olmanın ise bir bedeli var: Bir bilim olarak tıbbın evvel emirde tarihi ve felsefesi ile geçirdiği dönüşümlerle esaslı bir yüzleşme ve hesaplaşmayı göze almak.⁵ Takdir edersiniz ki bu metinde böylesi bir işi yapamayacağımız ortadadır. Burada yapmaya çalıştığımız bir takım fırça darbeleri ile mevcut durumun belli düzeyde bir tasvirini yapıp önemli gördüğümüz bazı noktaları vurgulamaktan ibarettir.

³ Mossensohn, Miri, *Osmanlı Tıbbi & Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, Çev. Bülent Üçpınar, İstanbul: Kitap Yayınları, 2014, s. 16. Bu anlamda sosyal bilimler ile doğa bilimleri ayırımın temellerine dair önemli bir metin için bkz. Snow, C. Peter, *İki Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2000.

⁴ Ali, Haccac, *Seküler Aklın Haritası (Modernitenin Tanrısız Ütopya Arayışı)*, Çev. Selim Sezer, İstanbul: Mahya Yayınları, 2018.

⁵ Tıbbın felsefeye olan ihtiyacı hakkında tarihsel referanslara atıf yapan örnekler için şu metinlere bakılabilir. Kaya, M. Cüneyt, "Tabibin Felsefeye İhtiyacı Var mı? İbn Hindü'ya Göre Tıp-Felsefe İlişkisi", *Kutadgubillig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, 2011: 417-430. Kaya, M. Cüneyt, "Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindü'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü", *Felsefe Arkivi*, Sayı 34, İstanbul, 2011: 21-79.

Tümel bir disiplin olarak fiziğin tikel bir alanı olan tıp biliminin yahut sanatının tarihsel süreçteki bütün değişim ve dönüşümlerini ‘acı’ kavramı üzerinden okumak mümkün müdür? İşte bu metinde bu sorunun cevabı tıbbi epistemolojinin teolojik ‘acı’dan kopuşu ve bedensel *ağrının sekülerleşmesi* bağlamında aranmaya ve soruşturulmaya çalışılacaktır. Acı veya *ağrı* fizyolojik ve patolojik olarak insanın hissettiği bir şeydir.⁶ Ancak hissedilen şeyin hem ifade edilmesi hem de ona gösterilen tepki sosyolojik⁷ ve psikolojik bir olgu olduğu kadar teolojik bir takım kabulleri de içinde barındırır. Çünkü acı/ağrıya bakışımız ile bir bütün olarak hayata ve ölüme bakışımız arasında güçlü bir bağ vardır. Hayat ve ölüm olgularına yüklediğimiz anlamlar bedene, hastalığa, tedaviye bakış açımızı temelden değiştirecek güçtedir.⁸ Bu bağlamda metinde acının sekülerleşmesine odaklanılacaktır. Bunun için öncelikle teolojinin epistemolojiden, din, bilim, felsefe ve sanatın birbirinden kopuş sürecini çok kısaca tasvir ettikten sonra özel olarak tıbbın din, felsefe ve ahlaktan ayrılışına değinilecektir. Akabinde de *acının sekülerleşmesi* olarak kavramsallaştırdığımız meseleden bahsedilecektir. Tekrar etmek pahasına şunu yine ifade edelim ki burada anlaşılacağı ve fark edileceği üzere geniş ve derin bir konunun kısa ve eksik bir değerlendirmesini yapacaktır. Nitekim amacımız spesifik bir olgu üzerinden külli bir soruna işaret etmektir.

Tanrı’nın Ölümünden İnsanın Ölümüne: Epistemolojinin Teolojiden Kopuşu

Epistemolojinin teolojiden kopuşunu burada özel olarak çağdaş Fransız filozof Michél Foucault bağlamında ele alacağız. Sadece Foucault bağlamında ele almamızın sebebi burada ele alınamayacak kadar kapsamlı ve derin bir konunun Foucault tarafından yapılan gayet isabetli ve konunun tam merkezine götüren değerlendirmeleridir.⁹ İnsanın ölümünü *Kartezyen sujenin* ölümü olarak değerlendiren Foucault’ya göre epistemolojinin kesin olarak teolojiden kopuşu Nietzsche’nin analizi ile başlar.¹⁰ Nietzsche Batı düşün-

⁶ Ağrı kelimesinin etimolojik olarak kökeni ‘ağız’dan gelir. Orijinal anlamı “haykırmak, avaz etmek” olduğu düşünülür. Nişanyan, Sevan, *Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*, İstanbul: Liber Plus Yayınları 2018, s. 11-12. Etimolojik kökeni itibariyle ağrının biyolojik veya anatomik değil psikolojik veya sosyolojik temelli olduğu söylenebilir. Zira haykırmak ve avaz etmek kişinin psikolojisine ve sosyal durumuna göre değişebilir.

⁷ Sağlığın toplumsal yansımaları için bkz. Can, İslam, *Sağlık Olsun Sağlığın Toplumsal Görünümleri*, Konya: Çizgi Yayınları 2019.

⁸ Ölümün nesnel bir olgu olmaktan çok kişisel bir tecrübe olduğuna dair bkz. Gadamer, Hans-Georg, “Ölüm Tecrübesi”, Çev. Ali R. Aydın, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, Sayı: 1, 2002: 105-112. Efil, Şahin, “Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1, 2016: 265-286.

Efil, Şahin, “Modern Tıpta Ölümün Neliği Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, 72, 2020: 172-197.

⁹ Aslında Seyyid Hüseyin Nasr’ın *Bilgi ve Kutsal* olarak Türkçeye tercüme edilen eseri epistemolojinin teolojiden kopuşu hakkında çok daha önemli ve değerli bir eserdir. Konunun tıbbi epistemoloji bağlamında olması stratejik açıdan Foucault ile bağlantı kurulmasını gerektirmiştir.

¹⁰ Foucault, Michél, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, Çev. Işık Ergüden & Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s.173.

cesinden iki noktadan ayrılır. Birincisi; bilgi ile eşya arasındaki kopmadır. Batı felsefesinde bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik ilişkisini mümkün kılan ve bilgiye dünyadaki şeyleri gerçekten bilme gücünü sağlayan ve bilginin sürekli hata, yanılısına keyfilik olmamasını sağlayan Tanrı idi. Descartes'tan beri ve hatta Kant'ta bile bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir. Bilginin dünyadaki şeyler üzerinde temellenen bir bilgi olduğunu kanıtlamak için Descartes Tanrı'nın varlığını kabul eder.¹¹ İkinci olarak bilgi ile bilinebilecek şeyler arasında hiçbir ilişki yoksa bilgi ile bilinen şeyler arasındaki ilişki keyfi ise, bu artık Tanrı'nın değil, birliği ve egemenliği içindeki öznenin de yok oluşudur.¹² Bilen ve bilinen ilişkisi, iktidar ve şiddet ilişkisi söz konusuysa, buna göre bilgi sisteminin merkezinde Tanrı'nın varlığı artık zorunlu değildir. Bilgilerimizin garantörü olan Tanrı'nın ölmesi ile beraber insanın verili herhangi bir hakikati kabul etmesi veya araması da artık söz konusu edilemez. Çünkü artık bilgilerimizin dünya ile uyum içinde olmasını sağlayan bağ ortadan kalkmıştır.¹³ Zira artık Bilgi, *divinatio* (İlahi olan) ile olan eski akrabalığını kopartmıştır. *Divinatio* her zaman kendinden önce olan işaretler varsaymaktaydı: böylece, bilgi bütünü itibarıyla, keşfedilen veya doğrulanan veya gizlice aktarılan bir işaretin, vahiy bağlantısının açıklığı içine yerleşiyordu. Görevi, Tanrının dünyaya önceden paylaştığı bir dili devşirmektir; işte bu anlam içinde, özsel bir gereklilikle kehanette bulunuyor ve Tanrısal'ın kehanetini yapıyordu, işaret artık, bilginin içinde işaret etmeye başlayacaktır: Kesinliğini veya olabilirliğini ondan alacaktır. Ve eğer Tanrı bizimle doğa aracılığıyla konuşmak üzere hâlâ işaretleri kullanıyorsa da, zihnimizde bir işaret etme ilişkisi kurmak için, zihnimizden ve izlenimler arasında kurulan bağlardan yararlanmaktadır.¹⁴

Foucault'un kendi dilinden bu durumun arka planı şöyle anlatılır: İnsan bilimlerinin kat ettikleri epistemolojik alan önceden hükmedilmemiştir: Hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. asırlarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamış-

¹¹ Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 172-173.

¹² Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", s. 173.

¹³ Işık, Sever, "Çifte Cinayet: Tanrı'nın Ölümünden İnsan'ın Ölümüne", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 56, 2012/2, s. 314

¹⁴ Foucault, Michél, *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara İmge Yayınları, 2013, s. 480-481. Nasr bilgi kelimesinin çeşitli dillerdeki etimolojik bağlantısının bizleri daima ilahi bir kaynağa götürceğini belirtir: "Bilginin kökü kuşkusuz, hem bilgi ve hem de hikmet anlamına gelen Sanskritçe'deki *jnâna* ve Yunanca'daki *gnosis*le aynıdır. Geç dönem Yunan düşüncesinde görülen ve kilise babaları tarafından da yapılmış olan, *gnosisle episteme* arasındaki ayrım bilginin kutsal kökünden ayrılışına işaret etmektedir. Aksi takdirde, *bilgi* ve *genesis* kelimesinin işaret ettiği gibi varoluşa delalet eden bir kök olan *kn* köküne sahip İngilizcedeki *knowledge* ve Almandadaki *Erkenntnis* kelimeleri Sanskritçedeki *jnâna* gibi *gnosis* (*marifet*) anlamını yansıtmalıdır. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınları 2001, s. 56.

tır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi). İnsan bilimleri ancak, bazı baskıcı rasyonalizmlerin, çözülememiş bazı bilimsel soruların, bazı pratik çıkarların etkisiyle, insanın bilimsel nesnelere cephesine geçirilmesine (tatlılıkla veya zorla ve az veya çok başarıyla) karar verildiğinde ortaya çıkmışlardır. Bunların bilimsel konular arasına kesinlikle konulabilecekleri henüz kanıtlanmamıştır. İnsan bilimleri, insanın kendini Batı kültürünün içinde, hem düşünülmesi gereken hem de bilinecek şey olarak oluşturduğu gün ortaya çıkmışlardır. İnsan bilimlerinin her birinin ortaya çıkışının, bir sorun, bir talep, teorik veya teknik cinsten bir engel vesilesiyle olduğunda kuşku yoktur. Psikolojinin XIX. asırda bilim olarak yavaş yavaş kurulabilmesi için, hiç kuşkusuz endüstri toplumunun bireylere dayattığı yeni ölçüler gerekmiştir. Sosyolojik tipten bir düşüncenin ortaya çıkabilmesi için, hiç kuşkusuz Fransız Devrim’den beri toplumsal dengeler üzerinde ve bizzat burjuvaziyi ihdas etmiş olanının üzerinde ağırlık yapan tehditlerin ortaya çıkması gerekmiştir. Fakat bu atıflar, bu bilimlerin hangi belirgin koşullarda ve hangi belirgin soruya cevap vermek üzere eklemleştiklerini açıklayabiliyorlarsa da bunların içsel olabilirlikleri, insani varlıkların olmasından ve toplum halinde yaşamasından beri, soyutlanmış veya grup halindeki insanın ilk kez bilim nesnesi olması, bir kanaat olgusu olarak kabul edilemez ve incelenemez: Bu, bilgi düzeninde yer alan bir olaydı.¹⁵ Bilgi düzeninde var olan bir olgunun değişimi aynı zamanda metodolojik ve söylemsel alanda bir değişimin habercisi olmuş, teoloji ve epistemolojinin birbirinden kopuşunun zeminini oluşturmuştur.

Epistemolojinin teolojiden kopuşu aynı zamanda modern epistemolojinin de doğuşudur. Zira modern *epistemenin* karakteri artık tamamen antropolojik bir nitelik taşır. Antropolojinin modern düşüncenin doğuşunda önemli bir rol oynadığını düşünen Foucault, bu yeni *epistemenin* klasik çağın bütün alanını belirleyen *sonsuzluk* fikrini yerinden etmiş bulunan *sonluluk* kavramından yola çıkan çözülemeye dayandığını vurgular. XVII. ve XVIII. asırların fikriyatı için, hayvanî bir varoluşu yaşamaya, alın teriyle çalışmaya, saydam olmayan sözcüklerle düşünmeye zorlayan onun sonluluğu idi.¹⁶ Ona göre, *episteme*de yaşanan bu değişim üzerinden yapılan insanla ilgili bu çözüleme, XIX. asrın başından itibaren gerekli hale gelmiş ve deneyden kaynaklanan sentezlerin —düşünüyorum’un egemenliği dışında sağlanmaları gerekmiştir. Çözümlemenin yeri klasik *episteme*de olduğu temsil değil, sonluluğu içindeki insan olduğundan, bilginin şartlarını insanın kendi içinde

¹⁵ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 480-481.

¹⁶ Urhan, Veli, *Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 75

verili olan deneysel içeriklerden itibaren gün yüzüne çıkarmak gerekmiştir.¹⁷ Klasik metafizik, düzenle düzen, sınıflandırmalarla özdeşlik, doğal varlıklarla doğa görünümünde; insan zihninin yetileri ile Tanrı iradesi arasında yer almaktaydı. XIX. asırda da felsefe; tarihle tarih, olaylarla köken, evrim ile varoluşun kaynağındaki ilk yırtılma, unutmaya ile geri dönüş arasına yerleşmektedir.¹⁸ Klasik *episteme*'den modern *episteme*'ye geçiş güzergahında yaşanan değişimin ve kopuşun bir sonucu da bilim, din, felsefe ve sanatın birbirinden kopuşu olmuştur.

Tespit Tanelerinin Dağılması: Bilim, Din, Felsefe ve Sanatın Birbirinden Kopuşu

Bilindiği gibi geçmişte felsefe ile bilim arasında bir *mahiyet* ayırımından ziyade bir *derece* farkı vardı. Felsefe ve bilim fiziksel ve metafiziksel gerçekliği anlamlandırma ve yorumlamada birlikte faaliyette bulunuyordu. Felsefe özünde bir yaşam tarzı olarak hayatın her yönünü kuşatıyordu. Modern zamanlarla birlikte fizik metafizikten, felsefe de bilimden ayrıştırıldı. Immanuel Wallerstein, içinde yaşadığımız çağın son iki asırda felsefe ile bilimi birbirinden ayıran hatta bu iki alanı birbirine hasım bilgi biçimleri olarak kodlayan bir çağ olduğunu belirtir.¹⁹ Gerçekte bu iki alan arasındaki kopukluk yakın zamana ait bir toplumsal inşadan ibarettir. Zira XVIII. asırdan önce dünyanın hiçbir yerinde böylesi bir kopukluk bilinmiyordu. Toplumun sekülerleşmesiyle birlikte önce hâkim bilme tarzı olarak ilahiyat reddedildi ve yerine felsefe kondu. XVIII. asra gelindiğinde ise, bilimi hâkim bilme tarzı olarak kabul edenler felsefeyi salt tümdengelsel spekülasyon olarak görerek açık reddettiler ve çok geçmeden bilim hâkim bir yere ulaştı. Bilimin hâkim olduğu bir atmosferde felsefe de bir bilim haline gelmeye başladı ve bilimler kendisi üzerine düşünme ve sorgulama yetilerini kaybettiler. Felsefe bir yaşam biçimi olmaktan çıkıp teknik ve soyut bir bilim haline gelmeye başladı. Pierre Bourdieu skolastik dönemde felsefenin bu geniş sınırları kaybederek öncelikle bir yaşam tarzı olmaktan çıktığını tespit ederek, felsefenin artık salt kuramsal ve soyut bir etkinlik haline geldiğini, gitgide uzmanlara özgü teknik bir dille ifade edilen bir söyleme indirgenildiğini ifade eder.²⁰ Ancak Bourdieu'ya göre asıl kopuş Rönesans İtalya'sında dinin bilimden, analogik aklın mantıksal akıldan, simyanın kimyadan, astrolojinin astronomiden, si-

¹⁷ Urhan, *Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 76

¹⁸ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 311

¹⁹ Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl için Sosyal Bilim*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 203-204.

²⁰ Bourdieu, Pierre, *Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Biçimleri*, Çev. Burcu Yalın, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s.32.

yasetin sosyolojiden, vs. farklılaşma sürecinin yeniden başladığı, skolastik bir alan tekrar ortaya çıktığında ilk çatlakların daha o zamandan belirerek büyümeye başladığında gerçekleşmiştir. Sonuçta bilimsel, edebi ve sanatsal alanların tamamen birbirinden ayrılarak felsefeden bağımsızlaşma süreçlerine girmiştir. Buna göre konu ve sorunlarının çoğunu kaybeden felsefe, bilhassa diğer alanlarla ve bu alanların kendi nesnelere ilişkin bilgileriyle ilişki içinde, kendini sürekli tanımlamaya mecbur kalır.²¹ Rönesans İtalya'sında başlayan bu değişim zamanla çağımızın ortak hikâyesi haline gelecek ve birbiri ile bağlantılı bütün konular atomize parçalar halinde değerlendirilmeye başlanacaktır. Bu parçalanmanın bir yönü de doğru ile iyi arasındaki bağlantının kopmasıydı. Modern paradigmanın ürünü olarak insanların çoğu bile aslında doğru ile iyiyi birbirinden ayırmayı gerçekten istemiyordu. Bilim adamlarının bu iki faaliyeti birbirinden katı ve su geçirmez bir şekilde birbirinden ne kadar ayırmaya çalışırsa çalışsın psikolojik bir dirençle karşılaşıyorlardı.²² Buna rağmen bilimler doğa bilimleri, beşeri bilimler ve sosyal bilimler olarak üçe ayrılmaktan kurtulamadı. Bu da teknik bir bölünmeden ve ayrışmadan ziyade ontolojik düzeyde yaralı bilinçlerin ürettiği bir kurgudan ibaretti.

Hikmet Öldü Ortaklık Bozuldu: Tıbbın, Ahlak, Felsefe ve Dinden Ayrılışı

Bilimlerin birbirinden ayrılmasıyla birlikte ruh ile beden arasındaki ilişki de kayboldu. Bir zamanlar beden ruhun metaforu ve mekânıydı.

Klasik İslam ve Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde beden, kendi ötesinde bulunan daha 'ulvî' mevcudiyetlere işaret eden bir unsurdur. Ama son birkaç asırdaki insanlık tarihinin özellikle Batı modernleşmesinin bilim ve teknolojinin mihmandarlığında aldığı yol, bedenin metalaşması sürecine alan açan bir işlev gördü. Descartes'in *homo sapiens*'i ruh ve beden olarak ikiye ayırması sonucunda ruh kiliseye, beden de bilime adanarak tam bir 'güçler ayrımı' gerçekleştirilmişti. Bacon'dan itibaren doğa üzerinde hâkimiyet kurma idealini benimseyen modern bilim, tıp alanında da kendisini gösterdi. Bilgi artık bir düşünceye dalma serüveninden ibaret değil, bir güçtü. Bu sebeple tıp ilmi, insan bedeninin 'tıbbi bilimsel bilgi' ile kontrol altına alındığı bir güce dönüştü.²³

²¹ Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 32.

²² Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl için Sosyal Bilim*, s. 205.

²³ Şişman, Nazife, *Yeni İnsan Kaderle Tasarım Arasında*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, s. 61; Moulin, Anne Marie, "Tıbbın Karşısında Beden", Çev. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi 3*, Ed. Alain Corbin - Jean-Jacques Courtine - Georges Vigarello. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2013: 15-57; Conrad, Peter, "Medicalization and Social Control", *Annual Review of Sociology* 18/, 1992: 209-232; Demir, Talip, "Kutsaldan Seküle Değişen Beden Algısı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20, 2018: 311-325; Ersoy, Tolga, "Tıp ve Yabancılaşma". *Toplumbilim* 13, 2001: 71-76.

Batı tıbbının tarihindeki bu büyük değişim, Kartezyen devrimle başladı. Descartes'ten önceki sağaltıcıların çoğu, beden ve ruhun karşılıklı ilişkisini (etkileşimini) dile getirmiş ve hastalarını, toplumsal ve ruhi çevreleri bağlamında tedavi etmişlerdi. Dünya görüşleri çağlar boyunca değiştikçe, kuşkusuz hastalık görüşleri ve tedavi yöntemleri de, hastanın bütününe yönelmiş olan yaklaşımları dışında değişmiştir. Söz konusu değişimin en büyük aktörü Descartes ve onun özne ile nesneyi birbirinden kati suretle tefrik eden Kartezyen felsefesi olmuştur. Descartes'in zihin ve beden arasında yaptığı katı ayırım, hekimleri beden makinası üzerinde yoğunlaşmaya ve hastalığın psikolojik, toplumsal ve çevresel boyutlarını ihmal etmeye yöneltti. XVII. asırdan itibaren tıptaki ilerlemeler, biyolojideki ve diğer doğa bilimlerindeki gelişmeleri çok yakından takip etti. Biyolojik-tıbbî bilimin bakış açısı, vücuttaki organların ve işlevlerinin incelenmesinden hücrelerinkine ve nihayet moleküllerin incelemesine doğru değiştikçe, sağaltım olayının incelenmesi de giderek ihmâl edilmiş ve hekimlerin beden ve ruhun karşılıklı dayanışmasından söz etmeleri gittikçe imkânsız hale gelmeye başlamıştır.²⁴

Bryan Turner bu duruma tıbbın sekülerleşmesi adını verir ve tıbbileştirme ile sekülerleşme arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu ifade eder.²⁵

[S]eküler tıbbın bedeni bir makine olarak görmesi gibi zihnin doğası hakkındaki mekanik-vitalist tartışma biyoloji ve fizyolojinin lehine çözüldü. Rasyonalist tıbbın genel eğilimi aslında 'sapık davranışı' (delilik, alkolizm, sarhoşluk, homoseksüellik vb.) bir kimya problemi olarak işlemektir. Beden hastalıklarıyla ilgili mekanik teorilerde olduğu gibi psikosomatik tıp son tahlilde, bütün dini dünya görüşleri için merkezi olan mana ve ahlakın bu sorunları noktasında farksız hale gelmiştir. Bu sosyolojik perspektiften sekülerleşmenin, güçlü tıp mesleğinin giderek artan etkisi altında hastalığa dair uhrevi görüşlerin aşamalı olarak ahlak dışı, mekanik beden teorileriyle yer değiştirdiği süreç olarak algılanabileceği anlaşılmaktadır."²⁶

Tıbbileştirme ile sekülerleşme arasında kurulmak istenen özdeşlik, rasyonelleşme aracılığıyla gerçekleşmişti. Ancak rasyonelleşmeden kastın tamamen ekonomik bir bağlama sahip olması rasyonelleşme ile sekülerleşme

²⁴ Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları 2012, s. 147. Tıpta Kartezyen yaklaşıma eleştirel bir bakış için Turner, Bryan S. *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık 2011, s. 265. Burada dikkat çekici olan taraf Descartes'in Kartezyen felsefesini inşa ettiği zaman dilimi aynı zamanda hastaliksız bir yaşam ütopyalarının da inşa edildiği bir dönem olmasıdır. "Hastalık ve yaşlılığın felaketlerinden kurtarılmış bir yaşam rüyası muhtemelen insan tahayyülü kadar eskidir; fakat bu rüyanın bilimsel temelleri olabileceğini ilk kez ortaya atanlar XVII ve XVIII asırların büyük Aydınlanmacı düşünürleriydi. Örneğin, filozof Rene Descartes, "eğer nedenleri ve tedavileri konusunda yeterli bilgiye sahip olsaydık, hem vücuda hem de akla ilişkin hastalıkların sonsuzluğundan ve hatta yaşlılığın zafiyetlerinden bile kurtulabilirdik" diye yazmıştır." Schwartz, William B. *Hastaliksız Bir Yaşam Bir Tıp Ütopyası*, Çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Say Yayınları 1999, s. 16.

²⁵ Bull, Malcolm, "Secularization and Medicalization", *The British Journal of Sociology*, 41/2, 1990, s. 245.

²⁶ Turner, Bryan, *Beden ve Toplum Sosyal Teoride Arayışlar*, Çev. İrfan Kaya, Meryem Berrin Bulut, Ankara: Nobel Yayınları 2020, s. 75.

arasında bir rabitanın gerçekleşmesini sağlıyordu. Bunun içindir ki; “Seküler bir meslek için tıp ücretinin doğrulanması, hümanist idealizmle bağlantılı olan tıbbın kuramsal uzmanlaşmasının artan bir yönü olmasından dolayı idi. Aristoteles’in ve Galen’in pagan hümanizmi etrafında organize seküler bir mesleğin oluşumu, egemen bir pozisyon adına Orta Çağ ve Rönesans üniversitelerinde Katolik Avrupa’nın egemen dini kültürüyle bir dizi önemli gerilim yarattı ve sonuç olarak seküler tıba muhalefet çoğu defa Hristiyan bir karakter aldı.”²⁷

Bir anlamda bu modern tıbbın da arzuladığı bir durumdur. Zira modern tıp Gadamer’in ifadesiyle bilimselliğin hüküm ferman olduğu çağımızda tekniğin ve teknolojinin boyunduruğu altına girerek *phronesis*’ini (pratik bilgelik) kaybetmiş ve düşünmenin konusu olmaktan çıkmıştır. Bourdieu, tıba yönelik modern yaklaşımın özünde var olan materyalizmin, bedeni ölçülebilir, tartılabilir ve sayılabilir bir nesne haline getirmesinin yattığını belirtir.²⁸ Hâlbuki “insan bir ruhtur” diyordu Pascal, “onu parçalarına ayırırsak kafa mı olur, kalp mi, damarlar mı, damarlardan her biri mi, damarların bir kısmı mı, kan mı yoksa kandaki bir salgı mı olur?²⁹ [...] Dışarıdan salt mekanizma olarak bilinen ve sınır durumunu mekanik demontaj demek olan teşrihe getirilmiş cesedin, faniliğin resimsel anlatımı olan göz çukurları boş kafatasının teşkil ettiği, meskûn ve *unutulmuş*, içeriden açıklık, enerji, tansiyon ve arzu olarak, aynı zamanda da etki, suç ortaklığı ve aşinalık olarak yaşayan bedene karşıt olan bu şey-beden, seyircinin dünyayla ilişkisinin bedene uzanmasının bir sonucudur.”³⁰

XVI. asırdan önce Batı’da insan kavramı, Aristoteles’in beden ve ruhu ayrılmaz parçalar olarak gördüğü Galenik tıbbî metinlere dayalı bütünsel beden sağlığı görüşünü içeriyordu. Batının düşünce sistemine dayalı soyağacında modern tıp, önce Vesalius’un anatomide, ardından Descartes’in zihin-beden ikiliğinde bedeni fiziksel açıdan anlayabilme olasılığını bekledi. Descartes, derin düşüncelere daldığı monologlarında bedeni makina olarak görmese bile, mekanizmalara yöneldiğinde insan bedeni artık makina gibi çalışmaya muktediri. Descartes ve Rembrandt’ın Amsterdam’da kesişen hayatları, felsefe ve sanatın da bir araya gelmesidir. Herkes Rembrandt’ın Hollandalı portre sanatçısı olduğunu, büyük çoğunluk resimlerinde ışığı ve gölgeyi ustaca kullandığını, ama çok az kişi onun tıbbî yöntemeye dayalı öğreticilik doğasını kavramıştır. Rembrandt’ın ışık ve gölge diyalektiği, zihin-beden ikiliğinde, anlatıma konu olması açısından, Descartes ile ortak

²⁷ Turner, *Beden ve Toplum*, s. 68

²⁸ Bourdieu, *a.g.e.*, s. 159.

²⁹ Bourdieu, *a.g.e.*, s. 161.

³⁰ Bourdieu, *a.g.e.*, 161.

olan hikâyesinin yazgısıdır. Onun anatomi dersleri, sadece anlamın güzelliğini vermez, modern tıbbın kökenlerini betimleyerek, Batının bir yöntem olarak çizgisel tarih perspektifinde ilerlemesine de katkıda bulunur.³¹

Bir Ayrılık Öyküsü Daha: Tıbbi Epistemolojinin Teolojik 'Acı'dan Kopuşu

Din, bilim, felsefe ve sanatın birbirinden ayrılmasının tıp bilimine etkisi tıbbın, din, ahlak ve felsefeden ayrılmasıyla sonuçlanmıştı. Bu sonucun en önemli etkisi ise tıbbın artık yeni epistemesinde acılara yüklenen anlam oldu. Bu noktayı daha iyi anlatabilmek için tıba yönelik yaklaşımlar hakkında kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır. Tıbbın geleneksel dönemlerde üç ayrı noktadan ele alındığı görülür. Bunlar tıp fiziği, tıp teolojisi/metafiziği ve tıp felsefesidir.³² Bilimsel bir perspektiften *tıbbın fiziği* üzerine yapılan araştırma ve inceleme çalışmaları herkesin malumudur. Tıp fiziği bedeni fiziksel bir nesne olarak ele alıp onun üzerinde pozitivist ilke ve yöntemlere uygun bir biçimde araştırmalar yapar. Tıp fiziği tıbbi epistemolojinin kaynağı olarak anlaşılabilir. Tıbbi epistemolojide, vakalar aritmetiğiyle, mantıksal yapının ilişkisinin dengelenmesi beklenmiştir; fakat fenomenle gösterdiği arasında, vakayla olayın ait olduğu dizi arasındaki aynı ilişki yoktur. Bu bulanıklık sadece, hekimlerin oldum olası başvurdukları tahlilin anlaşılabilir erdemleriyle ortaya çıkar: “Tahlil, yani karmaşanın o sembolik iplik dizisi olmadan, dolambaçlı yollar arasından hakikatin mabedini çoğu kez bulamazdık.” Oysa bu tahlil, matematiğin *epistemolojik modeline* ve *ideolojinin araçsal yapısına* göre tanımlanmıştır. Bir araç olarak, karmaşık bütündeki içermeler sistemini tanımlamaya hizmet eder. “Bu yöntem aracılığıyla, bir konu ya da tamamlanmış bir fikir kesilip parçalarına ayrılarak incelenir; bölümler birer birer, ayrı ayrı araştırılır; ilk olarak en temel olanlara, sonra daha az önemli olanlara ve sonra da en basit fikir meydana çıkarılır”. Fakat matematiksel modelde, bu tahlil bilinmeyen bir fikri belirlemeye yaramalıdır: “Bileşimin tarzı, oluştuğu biçim incelenir ve böylece, bilinenden bilinmeyene ulaşılır; bu da tümevarı-

³¹ Soyşekerci, Serhat, *Beden Sanatı Rembrandt ve Anatomi Dersleri*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 402-407; Ayrıca bkz. Namal, A. “Kişi Bedenin Sahibi midir?”, *Hekimin Filozof Hali*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

³² Tıp felsefesi hakkında Türkçe literatürde başlıca şu çalışmalara bakılabilir: Galen, “Erdemli Tabip Filozof Olmak Zorundadır”, Çev. İsmail Yakıt, VIII. *Türk Tıp Tarihi Kongresine Bildiri Kitabı*, İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu Yayınları 2006. Ulukütük, Mehmet, “Tıp Hermeneutiği: Beden, Hastalık ve Tedavinin Yorumlanması”, *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları* 7, ed. Ebubekir Sıddık Yücel-İrfan Kaya, Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları 2020: 87-112; Efil, Şahin, *Tıp Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları 2023. Ulukütük, Mehmet, “Tıp Felsefesi Yapabilmenin İmkânı Üzerine Bir Soruşturma”, *Academic Review of Humanities and Social Sciences*, Cilt 1, Sayı 3, 2018: 163-189; Çakmak, Cengiz, “Felsefe ve Tıp Üzerine”, *Hayat Sağlık Dergisi*, 62, 2014: 62-71. Güntöre, Sibel Öztürk, *Tıp ve Felsefe*, İstanbul: Nobel Kitabevi 2005. Çetinkaya, Bayram Ali, “İslam Tıp Felsefesi/Teorisi – Doğu'nun Özgün Sanatı İslam Tıbbı”, *Doğu Batı*, 15/60, 2012:209-233; Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot”, Çev. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010: 229-245.

mın kullanılmasıyla olur.”³³ Klinik, eski tıbbî ampirizmin yeniden canlandırılmasından çok daha fazlasıydı, o somut hayattı, tahlilin ilk uygulamasıydı. Dahası, sistemlere ve teorilere muhalefetine rağmen, felsefeyle yakın akrabalığını kabullenmektedir: “Hekimlerin bilimini filozoflarınkinden ayırmak niye? Ortak bir kökeni ve akıbeti paylaşan iki çalışma birbirinden neden ayrılınsın?” Klinik, olasılığa dayalı ve dilbilgisel yapıların patolojik nüfuz alanına girilmesiyle “görünür” felsefî bir alan açmıştır.³⁴ Bu felsefi ve felsefi olduğu kadar ideolojinin araçsal yapısına dayanan tıbbi epistemoloji bir takım mitler üretmiştir:

1. *Bu epistemolojik mitlerin ilki hastalığın alfabetik yapısına ilişkindir.* Alfabe, XVIII. asır sonuna gelindiğinde dil bilgisi uzmanlar tarafından tahlilin ideal şeması ve bir dilin ayrışmasının son biçimi olarak kabul edildi; bu olgu dilin öğretilmesinin yolunu oluşturmuştur. Mevcut alfabe fikri temel bir değişikliğe uğramadan klinik bakışın tanımına aktarılmıştır. Gözler önüne sermek gereken ve bir geri dönemezliğin ötesinde gözlenebilirliği mümkün en küçük parça, bir hastadan ya da daha ziyade bir hastadaki semptomdan edinilen tekil izlenimdir; bu belirtiler kendi başına bir şey ifade etmese de, diğer unsurlarla uyum sağladığında anlam ve değer kazanacak, dile gelecektir.³⁵

2. *Klinik bakış, hastalığın varlığı üzerinde adcı bir indirgeme gerçekleştirir.* Harflerden oluşan hastalıkların, kompozisyon düzeni dışında gerçeği yoktur. Son tahlilde çeşitlilikleri, birkaç basit özgünlükteki değişikliğe atıfta bulunur ve bunlar üzerine kurulabilecek olan her şey, Ad’dan ibarettir. Ve ad çifte anlamdadır: Adcıların soyut ve genel varlıkların maddî gerçekliğini eleştirirken kullandığı anlamda ve hastalığın varlığına dair kompozisyonun dilbilimsel tipte olması nedeniyle ve bir dil felsefesine daha yakın olan bir diğer anlamda. Hastalık, bireysel ve somut varlık nezdinde sadece addan ibarettir; kendisini oluşturan yalıtılmış unsurlarla kıyaslandığında, sözlü bir adlandırmanın mimarisindeki bütün titizliği içerir.³⁶

3. *Klinik bakış, patolojik fenomenlere ilişkin kimyasal tipte bir indirgeme gerçekleştirir.* XVIII. asır sonuna kadar, nozografların bakışı bir bahçıvan bakışıdır; görünümünün çeşitliliği çerçevesinde özgül özün tanınması gerekmektedir. XIX. asrın başında, başka bir model çıkar ortaya: Bu model, bileşendeki unsurları yalıtarak kompozisyonu tanımlamaya, ortak noktaları, diğer bütünlükle olan benzerlikleri ve farkları ortaya koymaya ve böylece özgül örnekler yerine, ilişki biçimlerine dayanan bir sınıflandırma yapmaya imkân tanıyan, kimyasal işlem modelidir.³⁷

³³ Foucault, Michél, *Kliniğin Doğuşu Tıbbi Algının Arkeolojisi*, Çev. Şule Ünsaldı, İstanbul: Epos Yayınları 2002, s. 139.

³⁴ Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 139-140.

³⁵ Foucault, *a.g.e.*, s. 154.

³⁶ Foucault, *a.g.e.*, s. 155.

³⁷ Foucault, *a.g.e.*, s. 156.

4. *Klinik deney, hassas bir duyarlılıkla özdeşleşir.* Klinik bakış, fenomenlerin görünümünün örttüğü özlerin değiştirilemez saflığını algılayabilen entelektüel bir gözün bakışı değildir. O somut duyarlılığın bakışıdır, bedenden bedene gidip gelen bir bakıştır ve izlediği yol, hastalığa özgü duyumsanır belirtiler, belirtinin mekânında yer alır. Klinik için her hakikat, duyumsanabilir hakikattir.³⁸

Tıbbi epistemolojinin mitleri aynı zamanda pozitivizmin de mitleri olarak okunabilir. İkisinin de ortak yanı bütün olguları nesneliliğin bütün şiddetiyle önem ve anlam derecesine göre değil alfabetik bir sıraya göre dizmesi, alfabenin aracılığıyla onları belli türden bir kontrol nesnesine dönüştürmesidir. Ele aldığı nesneyi bütün bağlantılarından ve ilişkilerinden soyutlayarak ele alması da tıbbi epistemoloji ile pozitivist yaklaşım arasındaki benzerliği göstermektedir. Son olarak bakışını tinin derinliklerine değil tenin yüzeyine indirgemesi pozitivizm ile tıbbi epistemolojinin ortak bir yüzeyselliği paylaştıklarını göstermektedir. Ten duyumsanabilir bir nesne iken tin anlaşılabilir ve kendisiyle karşılaşılabilir bir hadisedir. Hiç şüphesiz klinik tıbbın tanımladığı ettiği nesnel beden anlayışının arkasında bilim ve teknikteki gelişmeleri ve pozitivizm ve düalizm gibi felsefi düşüncelerin etkisi yatmaktadır. Mezkûr etkiler, modern tıbbın ve hekimlerin beden tasavvurunun teşekkülünde mühim bir vazife icra etmiş ve onları kökten etkilemiştir. Neticede nesnel beden ile öznel beden arasındaki mesafenin (fark) iyice açılmasına ve bunlar arasında ciddi bir çatışmanın zuhur etmesine yol açmıştır. Öznel beden anlayışının gerisinde ise, hastanın bizatihi hissettiği beden tecrübesi bulunmaktadır. Buna göre hem salt epistemik olarak oluşan ve bütün bedenleri aynileştiren nesnel beden anlayışı, hem de ontolojik (varoluşsal) olarak hastanın bireysel beden tecrübesi söz konusudur. Asıl soru ise şudur: Bu beden anlayışlarından hangisi daha hakikidir? Onlardan hangisi insana ve hayata daha çok dokunmaktadır?³⁹ Hastayı dikkate alırsak öznel beden hakikatin kendisine tekabül etmektedir, zira yaşanan tecrübedir, karşılaşılan bir hadisedir. Hastalığı dikkate alırsak nesnel beden hakikatin kendisine tekabül etmektedir zira tanımlanan, tasnif edilen, analiz edilen bir nesnedir. Eğer sağlıklı olma durumu hasta için söz konusu olan bir durum, iyi olma ve kendini iyi hissetme hadisesi ise hastalığı değil hastayı merkeze almak daha anlamlı görünmektedir. Ancak pozitivist yöntemin yön verdiği tıbbi epistemoloji hastayı değil hastalığı merkeze alıyor görünmektedir. Zira “medikal tıp anlayışının hastalıklara yaklaşımı, hastalığın metafiziksel anlam bağıni koparmakla kalmamış, hekimle hasta arasındaki münasebetlerin mahiyetini

³⁸ Foucault, *a.g.e.*, s. 157.

³⁹ Efil, Şahin, “Beden Üzerine Tıbbî ve Felsefî Bir Analiz”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 13/2, 2023: 152.

de değiştirmiştir. Hipokrat'ın öncülük ettiği her bir hastayı kendi bağlamında biricik ve tek olarak gören hasta merkezli sağlık yaklaşımı modern tıbbın biyoloji merkezli anlayışıyla birlikte hastalık merkezli bir yapıya bürünmüştür. Bu dönüşüm, hastaların ikinci plana atılarak hastalığın öncelenmesi sonucunu doğurmuş, böylelikle zaman içinde 'hasta yok, hastalık var' önermesi tıbbi süreçlerin en temel ilkesi haline gelmiştir."⁴⁰

Pozitivist yöntem aynı zamanda hâkim bilimsel bilgi ve yöntemin de çerçevesini belirler. Pozitivist yaklaşım epistemoloji merkezli bir paradigma olarak karşımıza çıkar. Söz konusu epistemoloji merkezli yaklaşıma göre doktor hastasıyla epistemolojik bir nesne olarak ilgilenir. Ancak hastalık epistemolojik yönüyle doktorun konusu iken ontolojik veçhesiyle hastanın yaşadığı bir tecrübedir. Zira hastalık bilimsel (epistemolojik, nedensel) olduğu kadar varoluşsal bir gerçekliğe de işaret etmektedir. Hastalığın bilimsel boyutu, daha çok ne tür nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı, nasıl teşhis ve tedavi edileceği gibi klinik tıpta bilimsel (genel geçer) olarak kabul edilen bilgi ve deneyimlere gönderme yapmaktadır. Varoluşsal veya ontolojik boyut ise, en hafifinden en ağırına değin hastanın bizzat yaşadığı acı ve ağrılara, hastalık tecrübesine ve hastalığın insan üzerinde yarattığı gerilimlere ve travmalara işaret etmektedir. bu bağlamda hastalık parmakla 'işte o' diye gösterilebilecek bilimsel bir nesneden ziyade bizatihi tecrübe edilen bir hadisedir. Buna göre hastalık, *bilimsel yaklaşımın epistemolojik şiddetine* direnc gösteren ve onun ötesine uzanan bir hadisedir. Zira hasta, hastalığın niteliğini bilimsel bir sürecin sonucunda değil daha çok onun yol açtığı acı ve ağrı tecrübesinden sonra öğrenir.⁴¹ Çünkü hastalığın hastaya konuşması, *episteme* üzerinden değil daha çok *energia* üzerinden gerçekleşmektedir. Bir tecrübe olarak hastalığın anlamı teoride tespit edilen bir konu olmaktan çok pratikte zuhur eden bir hadisedir.⁴² Ancak tamamen bir tecrübe olarak yaşanan hastalığa tıp fiziğinde neredeyse zıt bir anlam yüklenir. Tıp fiziği düzeyinde genel anlamda insan, özel anlamda da beden bir makine olarak düşünülür. Burada beden, özellikle Descartes'ten sonra istatistiklerin gölgesinde şahsiyetinden soyutlanmış, araştırılmayı ve gözlemlenmeyi bekleyen bir makine, hastalık, makinenin düzenli çalışmasını engelleyen bir arıza, doktor da arızalanan makineyi tamir eden bir teknisyendir.

Tıp teolojisi/metafiziği sağlık ve hastalık fenomenlerinin gerisinde temel düşünebilir, makro unsurların bulunduğunu ileri sürerek söz konusu metaforların gerisine gitmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sağlık ve hastalık,

⁴⁰ Demir, Talip, *Din ve Tıp Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım*, İstanbul: Muhayyel Yayınları 2020, s. 198.

⁴¹ Efil, *Tıp Felsefesi*, 121.

⁴² Efil, *ag.e.* s. 123.

insan ve bedeni ve ruhunun kâinatın temel uyum ya da dengesine paralellik arz etmesi ya da etmemesi durumudur. Yine bu yaklaşım, insanın sağlık ve hastalık durumunda kâinatın (bütün) aynı şekilde kalmaya devam ettiğini varsayar. Böylece tıp metafiziği, temel yaklaşımını ideal ya da mükemmel bir sağlık varsayımına dayandırır. Zira mantıksal olarak bakıldığında, kâinata böylesi bir *uyum* ya da *dengeyi* metafiziksel düzeyde bilebilmek ideal yani *mükemmel* biri zihin ve beden sağlığını gerektirmektedir.⁴³ Nitekim insan bedeni teknik ve mekanik bir epistemolojinin vasatlığında iken, onun(hasta/hekim) ilişkilerinin fenomenal metafiziğini görmezden gelmek, mekanik düzlemde yüzeyselliklere indirgenen bir hale mahkûm olmaktadır.

Tıp teolojisinin kabulüne göre insan bedeni derin, yoğun ve çoğunlukla çelişkilerle dolu simgesel anlamlara gebedir. Örneğin, Ortodoks Hristiyanlara göre insan bedeni, Tanrı'nın imgesinden doğduğu için bir tapınaktır. Ama insan İlk Günah'ı işledikten ve Cennet Bahçesi'nden kovulduktan sonra bedeni "kirlenmiş", ten zayıf düşmüş ve yozlaşmıştır. Bu nedenle Hristiyanlıkta beden hem kutsal hem de menfurdur. Tıpla ilgili inançlarda her zaman ten konusundaki kültürel tavır ve değerler temel rol oynamıştır.⁴⁴ "Antikçağın sonlarında, Hristiyan cemaati (antik dünyanın aksine) hastalığa ve beşeri ıstıraba karşı olumlu bir bakışa sahipti. Hastalığın tedavi edilemediği durumlarda, Hristiyanlar acının değerli bir şey olarak alınması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Bu husus, şehit menkıbelerinde gördükleri zulüm anlatılan ilk Hristiyanlarla aşağı yukarı çağdaş olan iki gelenekten farklıydı: Stoacı ahlak felsefesi (kişinin kendine hâkim olması, kendi kendini yetiştirme vurgusu ve ıstırap gibi dışsallıkların reddi) ve (acıyı uygun teknik müdahaleye tabi bir bedensel durum olarak gören) Galenoscu tıp".⁴⁵

Tıp fiziğinden farklı olarak tıp teolojisi hastalığın ya da hastanın sadece bir takım ilaç ve tedavi yöntemleri ile iyileştirilmesine odaklanmaz. İyileşmenin fiziksel olduğu kadar psikolojik ve ruhsal bir hal olduğunu ve tedavi sürecinde moralin en az tedavi kadar önemli olduğunu altını çizmiştir. Bu anlamda genel anlamda Doğu tıp geleneğinde özel olarak da İbn Sina tıbbında hastanın tedavi sürecinde moralin ne kadar önemli olduğuna dair ifade edilen uyarıların bir anlamı da hastanın bedeni (soma) ile onun iç dünyası (psişe) arasındaki bağlantı ve bütünlüğü yeniden kurma arzusudur. Bunun için tıpla uğraşan pek çok İslam düşünürü hasta ve hastalıkları psiko-somatik bir perspektiften ele almaya dikkat etmişlerdir. Ebu Zeyd

⁴³ Tatar, Burhanettin, *Din, Bilim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 129.

⁴⁴ Porter, Roy, *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi*, Çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 65. Cappadona D.A. "Hristiyan Sanatında İyileştirme Mucizeleri: Şeytanı Bedenden Kovmak", *P Dünya Sanatı Dergisi*, Sayı: 42, 2006.

⁴⁵ Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık İslamiyet ve Modernlik*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 106.

Ahmed El-Belhi'nin (849–934), Türkçeye *Beden ve Ruh Sağlığı* şeklinde tercümesi yapılan *Mesalihu'l Ebdan ve'l Enfüs* eseri de psiko-somatik perspektifin en önemli metinlerinden birisidir.⁴⁶ İslam dünyasında tıp sahasında bir klasik olarak kabul edilen İbn Bahtışu'nun *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri* adlı eseri de tıp fizyolojisi ile tıp teolojisi arasında nasıl bir bütünlüğün kurulacağını en iyi örnekleri arasında değerlendirilebilir.⁴⁷

Tıp fiziği ile tıp teolojisi arasındaki fark insan bedenine mekanik ve holistik yaklaşım arasındaki farkla açıklanabilir. Zira ortodoks bilim ve ortodoks tıp mekanik yaklaşımı temsil eder. Bu iki eğilim de insanı, hastalığı, hastayı, sebepleri ve çözüm yollarını, temelde insanı farklı tasavvur eder. Tıp alanındaki en köklü ihtilaf mekanik yaklaşım ile holistik yaklaşım arasındaki ihtilaftır. Kaynağı modern bilimin kurucularının mekanik evren ve insan anlayışına kadar gerilere uzanan ortodoks mekanik yaklaşım insanı bir makine olarak görür. Bu makine parçalardan oluşur. Bir bütün olarak makine varlığını parçalarına borçludur. Makine olarak insan tıpkı bir makine gibi bozulabilir, çalışamaz hale gelebilir, onarılabilir, bozulan parçaları değiştirilebilir bir varlıktır. Dolayısıyla bu anlayış hastalığı beden denen makinenin teknik fonksiyonlarındaki bir arıza olarak görür. Bu yüzden ortodoks tıp teknik arızalara karşı teknik çözümler arayışındadır: Keser, kimyevi ilaçlarla yok eder, arızalı teknik unsuru çıkarıp yerine yenisini takabilir. Bu işlemin adı kanser söz konusu olduğunda kemoterapi ve radyoterapidir. Aksine holistik yaklaşım insanı biyolojik, fizyolojik, psikolojik ve ekolojik özellikleri birbirinden koparılamaz bir bütün olarak görür. Bu yaklaşımda parçayı belirleyen bütündür; bütün parçadan önce gelir.⁴⁸ Zygmunt Bauman ortodoks mekanik yaklaşımı şöyle dile getirir: “Bedenin kendisi, bir teknoloji nesnesi haline gelmiştir; bedenin sahibi şimdi tek bir yerde birleşmiş bir yönetici, bir denetleyici ve bir operatör haline gelmiş, tıp mesleği ona bu fonksiyonları yerine getirmesi için gitgide daha karmaşık hale gelen teknolojik ürünler sağlamıştır.”⁴⁹ İnsana ve bedene holistik ve mekanik yaklaşımın en önemli fark, teolojik olanla irtibatın sürmesi ile kopması arasındaki farkla anlaşılabilir. Bedeni ruhtan bağımsız bir atom olarak görmek ile onu kozmik bütünlüğün bir parçası olarak görmek salt teknik bir sorunun ötesinde, özünde ontolojik bir tercihi ihtiva eder.

⁴⁶ Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l-Enfûs, Beden ve Ruh Sağlığı*, Çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012; konuyla ilgili önemli bir çalışma için bkz. Çamlı Cengiz, Yasemin, *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedavisiyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi*, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2019.

⁴⁷ İbn Bahtışu, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, Çev. Abdulkadir Coşkun, İstanbul: Litera Yayınları, 2014.

⁴⁸ Şenses, Mihriban, *Bilimsel İhtilaflar Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 10.

⁴⁹ Baumann, Zygmunt, “Biology and the Modern Project”, *Diskussionspapier*, Humburger Institut für Sozialforschung, 1993, s. 13.

Kaçınılmaz Son: Bedensel 'Ağrı'nın Sekülerleşmesi

Tıpta meydana gelen değişimler teknik ve paradigma içi değişimlerden farklı olarak paradigma dışı köklü bir takım gelişmelerin sonucuydu. Ortaçağ dünyasının ampirik yönünün zayıf olması sadece bilimsel ve teknik gelişmelerin sınırlı olmasından ve sözde dinsel bakış açısının hâkimiyetinden kaynaklanmıyordu. İnsana ve hayata bakış açıları temel bir takım kabullerin ve paradigmaların önemli etkisi vardı. Hastalık ve sağlık meselelerine mekanik bir organizmanın işlevini tam olarak gerçekleştirilmesi veya gerçekleştirilmemesi açısından değil, kozmik bütünlükle oluşturulan harmoni veya kozmik bütünlükten bir kopuş olarak anılıyorlardı. Dahası ruh ve beden arasında katı bir ayırım olmadığı için ruha ve bedene atomize ve otonom bir bakış açısı yoktu. Ruh ve beden birbirine kopartılamayacak şekilde bağlıydı ve ruh her daim bedenin üstünde bir konumda bulunuyordu. Bu bağlamda acıya ve ağrıya bakış açıları da farklılaşıyordu. Acı, özellikle çile anlamında acı, “dini öznellikte bağlantılıdır ve genellikle akla düşman diye görülmüş; diğer yandan, ıstırap anlamında acı ise, *seküler faillik*in evrensel çapta ortadan kaldırmak zorunda olduğu bir beşeri durum”⁵⁰ olarak anlaşılmıştır. Hıristiyanlık ve Müslümanlık tarihinde, ayrıca Hıristiyanlık-öncesi tarihte acının merkezi bir yere sahip olduğu bazı faillik örnekleri vardır. Ama bunlar kimi dindar insanların ıstırapını göstermekten çok, sekülerliğin çeşitli veçhelerini göstermek için gereklidir.⁵¹ “Zira acı denen şey bedenin ıstırap çekmesinin bir semptomuysa, o zaman her şeyden önce bedenin “gerçek dünya”da etkili bir şekilde faaliyet gösterme yeteneğine koyulan bir sınırdır. Aynı zamanda bu-dünyanın -dünyanın gerek iç gerek dış maddeselliğinin hissedilmesini sağlayan duyuların- en dolaysız işaretidir; bu yüzden de sekülerlerin bir tür ispatını sunmaktadır.”⁵² Zira Hıristiyan ve İslami gelenekler farklı şekillerde de olsa ıstırapı dünyevi kötülükten kurtulma aracı olarak da görmüştür. İstırap çeken özne açısından, her acı kaçınılması gereken bir acı değildir; kötülüğü aşmak için bazı acılara faal bir şekilde katlanmak gerekir. Hıristiyan ve İslami geleneklere göre “kötülük” bu dünyanın oluşturulma tarzının içsel bir parçasıdır. Dünya devam ettiği sürece, kötülük asla kalıcı olarak yok edilemez, yalnızca geçici olarak üstesinden gelinebilir.⁵³

Bu durumun daha iyi anlaşılması için XVIII. asırda şamanlara dair etnografya bilgisinin artması “esinlenme” fikrinin seküler çerçevede yeniden şekillendirilmesine bakmak yararlı olabilir. Bu yeniden şekillenme dâhilin-

⁵⁰ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 106. Gélis, J. “Bedenin Tarihi – Rönesans’tan Aydınlanma’ya”. Ed. A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Beden, Kilise ve Kutsal*, Çev. S. Özen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, ss. 17-82.

⁵¹ Asad, *a.g.e.*, s. 84-85.

⁵² Asad, *a.g.e.*, s. 84-85.

⁵³ Asad, *a.g.e.*, s. 113.

de sadece cisimler dünyasının dışındaki her türlü nedenselliğin bu dünyaya kayması değil, aynı zamanda kademe kademe yeniden tanımlanması gereken bir “içeri” de söz konusudur. Bu kayma sağlıklı ruh hallerini sağlıksız ruh hallerinden temyiz etmeye yardımcı olmasının yanında, eski Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi tıp biliminin ahlaka değil -Aydınlanma rasyonalizmine göre- ahlakın tıp bilimine dayalı olması gerektiği öğretisini de doğurdu.⁵⁴

Diğer taraftan XVIII. asır Avrupası'nın acı anlayışında, sonradan sekülerleşme adını alacak olan muazzam değişiklikler yaşanmıştır. Acının tıbbi tarihi üzerine eserlerde, dirimselci/biyolojik okula mensup fizikçilerin mütaalaalarında önemli bir dönüşüm olduğunu anlatılır. Dirimselci/biyolojik okul, ilk günah için verilen ceza mitini doğa yasalarının ihlaline (örneğin yanlış beslenmek ya da egzersiz yapmamak) verilen ceza mitine dönüştürmüştü. Aslında bu durum önceden Tanrı'nın sahip olduğu failliğin bundan böyle Doğa'ya bahşedildiği ve onda cisimleştiği basit bir metaforik tercüme anlamını taşıyordu. Fakat burada başka ve daha ilginç bir kayma da söz konusuydu: *Salt metaforik bir ikame meselesi olmayan, kavramın gramerindeki bir değişikliği ifade eden bir kayma.*⁵⁵

Filozofların Hıristiyanlıkta acının mazur görülmesine (İsa'nın çilesi mitiyle başlayan bir acı ayini geleneği) yönelik saldırıları günah ve ceza söyleminin yerini başka bir söylemin aldığını gösteriyordu. Bu yeni söylemde acı nesnelleştirilmeye, mekanik bir felsefe çerçevesi dâhilinde değerlendirilmeye ve insan bedeni hakkında kesip biçme yoluyla elde edilen bilgi birikimi içerisine yerleştirilmeye başlamıştı. Artık “acı sorununa dini saplantılara bulaşmadan yaklaşıyordu. Aslında hayvanlar üzerinde de deney yapan bir kimse için bunun bir hekime [yani, iyileştirme ve rahatlatma sanatlarını geliştirmiş bir kimseye] nazaran daha kolay olduğu doğrudur.⁵⁶ Ancak bunun yanında haller ve onun de deney yönteminin başlangıcıyla birlikte, duyarlılık tanımı ve sinirler- ile kasların ayrı ayrı görevlerinin tarifi gittikçe daha bilimsel temellere dayandırılmaya başladı. Yani, etkenlik ve edilgenlik birbirinden ampirik olarak ayırt edildi ve duygu ilkinde atfedilirken ikincisinde yok sayıldı.”⁵⁷

Acının sekülerleşmesi yalnızca aşkın dilin (“dini saplantılar”) terk edildiğini değil, aynı zamanda yeni bir meşgaleye yönelişi de gösteriyordu - teselli ve sağaltma gibi kişisel girişimlerden (yani, toplumsal bir ilişki girişiminden)

⁵⁴ Asad, a.g.e, s. 60.

⁵⁵ Asad, a.g.e, s. 62-63.

⁵⁶ Hayvanlar üzerine yapılan spekülasyonların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

⁵⁷ Asad, a.g.e., s. 63.

uzaklaşıyor, onun yerine canlı beden işlevlerini ve duyumlarını araştırma gibi mesafeli bir çabaya geçiyordu. Acının fizyolojik temelini anlamak için hayvanlara sistematik olarak acı çektiriliyordu. Demek ki acı bir yandan, hasta ile doktor arasında bir söylem oluşturur, diğer yandan da, dilin deontolojikleştiği bir bağlamda deneysel gözlem yoluyla yapılan okumadır. Aydınlanmacıların, şamanın tedavi iddiaları (görünmez ruhların “esin”iyle ve vecd hallerinin birbirine karıştığı yöntemler) karşısındaki şüpheci yaklaşımlarını şekillendiren ve deney sonuçlarının yazılı kayıtları aracılığıyla seküler fizyolojik bilgi alanının tesisine yardımcı olan işte bu ikinci modeldir. Farklı acıya duyarlılık örüntüleri ve acıyı farklı şekillerde nesnelleştirilme söz konusu olduğunda, karışıklık “büyünün bozulması” bağlamında yeterince tarif edilemez. Hayvanlar üzerinde yapılan deneylerde hekimleri meşgul eden sorulardan biri de, acının uyarandan mı, yoksa bedenin uyarılan kısmından mı kaynaklandığıydı: İşte tam da bu sorunu çözmek amacıyla, deneylerde bir eleme yöntemine başvurulmuş ve verili bir bölgeyi uyarmak için kullanılan ayıraç ve araç türlerini çoğaltmaya ve çeşitlendirmeye çalışılmıştır: Böylece her bölgeye sıcaklık uyarıcıları, mekanik uyarıcılar (yırtma, kesme vs.) ve kimyasal uyarıcılar (zaç yağı, nitrat) uygulanmıştır. Elektrik ve özellikle de keşfedildikten sonra galvanizm uzuvların uyarılabilirliğini ve ölümden sonraki canlılığını ölçmenin araçları olarak kullanıldı. Tüm beden tepeden tırnağa araştırılıyordu: zarlar, doku hücreleri, tendonlar ve aponevrozlar, kemikler ve kırıkdağlar, kaslar, bezler, sinirler vs. Başlarda bir şeyi sınamak anlamına sahip olan ‘deneyim’ kavramı artık dış müdahale yoluyla iç durumu tespit etme anlamında kullanılıyordu (‘deney’).⁵⁸ Aslında Foucault’nun bilgi ile eşya arasındaki organik ilişkinin kopuşu olarak bahsettiği durum bilginin deneyiminden deneyin bilgisine geçişin de imkânını göstermiş oluyordu.

Acının sekülerleşmesinin muzafferane tarihsel süreci, modernlik öncesi dini inançların mazur gösterdiği ya da göz yumduğu acı ve zulmün karşısında takınılan bir tevekkül tavrından bilimsel bilgi birikimine ve insancıl tavrınların güçlenmesine geçiş olarak tarif edilen durumdur. XIX. asırda *anestezi* nin keşfinin ve kullanılmasının kökeninde bu gelişmeler vardır.⁵⁹ *Anestezi* ile acının sekülerleşmesi arasında derinden ve yakından bir bağ vardı. *Anestezi* yalnızca cerrahi müdahale yapılacak hastanın bedeninin acımamasına değil, acıya yüklenen teolojik anlamın *seküler* imhasına hizmet ediyordu.⁶⁰

⁵⁸ Asad, *a.g.e.*, s. 63-64.

⁵⁹ Bkz. Donald Caton, M. D. “The Secularization of Pain”, *Anesthesiology*, cilt 62, no. 4, 1985.

⁶⁰ “1847’de İskoçya’da Edinburg’lu bir obstetrisiyen olan James Y. Simpson etere alternatif olarak kloroformu önerir. Etkisini kendisi ve arkadaşları üzerinde test eder ve 1847’de obstetrik anestezi amacı ile Londra’da kullanılır. Kloroform, ağrısız doğum için zamanın şartlarına göre en ideal ajan olmasına rağmen büyük engellerle karşılaşılır. İncil’deki ayetleri öne süren birçok din adamı ve birçok

Anestezi teknik bir işlemde ziyade etik ve metafizik bir değişimin habercisiydi. Anestezi, insanın acı çekmeyi beklediği ve buna hazırlandığı koşullarda kimi zaman, her şeye karşın, daha önce dile getirilmemiş başka bazı acılar getirmeye yönelik, beklenmedik, tuhaf durumlar yaratır. İnsan kimi zaman hekimleri bile şaşkırtan kişisel biçimlendirmeleri aracılığıyla yerlerini doldurmaya çalıştığı bir gerçeklikten kopuş, bir eksiklik duygusudur söz konusudur onda. Anestezi, deneyimin gerçeklik karakterini yok eden temel bir işaret noktasından mahrum bırakır, onun bizatihi kıymetini yok eder, içinde yer aldığı müşterek hayat değerlerini de dikkate almaz.⁶¹ Modernlik öncesi dünyada acı hayatın içine katılmıştı, insan, çevresinde acı çeken başka insanlara şahitlik ediyordu ve günün birinde kendisinin de benzer acıları çekebileceğini biliyordu. Her şeyden önce toplumsal bir şart olan kaderin mütemmim cüzü kabul edildiğinden sabrediyordu insan acıya. Bunun için de dayanma eşiği oldukça yüksekti.⁶² "...ıstırap çeken insanların, ağrıyla ilgili teolojik yorumlara (ve kurallara) sırt çevirmelerinin birçok nedeni vardı. Birçoklarına göre, anestezi ilaçlarının icat edilmesi, ağrının manevi bir yarar olduğu öğretisine ciddi bir darbe indirmişti. 1871'de *The Westminster Review*'da yayımlanan "The Function of Physical Pain: Anaesthetics" in ["Fiziksel Ağrının İşlevi: Anestetikler"] ismi meçhul yazarının sözleriyle, anestezi ilaçlarının ağrıyı "seçenek haline getirmiş olması", "ahlakçıların bugüne kadar savunduğu, bedensel ıstırapın amaçlarıyla ilgili kuramların tam anlamıyla tepetaklak edilmesini gerektiriyordu." "Kozmik bir plan" olduğu düşüncesi, "tahammülün bir erdem olarak geliştirilmesi"nin beyhude ve nafil olduğu fark edilmesiyle baltalanmıştı. Yazar, anestezi ilaçlarının keşfedilme biçiminin bile, ilahi düzene meydan okuduğunu söylüyordu. "Yararlı amaçlara yönelik olduğu açıklanan doğüstü bir vahiy" yoktu: Anestezi ilaçları, "beyazlatıcı kirecin yeni biçimleriyle ilgili kimyasal araştırmalarla aynı kimyasal araştırma düzeyinde" keşfedilmişti. Ağrıkesicilerin erdemli ve "körü ahlaklı" hastalar üzerinde aynı derecede etkili olduğu anlaşılmıştı. Ayrıca "uygulanma biçimleri" de "saçma"ydı. "Hayal gücü, ıslak bir cep mendili, ne güzel ne çirkin diğer bütün kutulardan farksız şişmiş bir torbaya bağlanmış esnek bir tüp gibi nesnelere karşısında" nasıl olur da "bir heyecan duyabilir?" diye dudak büküyordu yazar; "unutulmayı bir mendi-

kadın da kloroform uygulaması ile doğum yapılmasına karşı durur. İlk tam zamanlı anestezi olarak bilinen, aynı zamanda kloroformu popüler yapan John Snow, 7 Nisan 1853'de Prens Leopold'un, 14 Nisan 1857'de Prenses Biatrice'in doğumlarında Kraliçe Victoria'ya kloroform anestesisi uygular. 1853'deki kraliyet seviyesindeki ilk başarılı uygulamanın ardından kadınlar ağrısız doğumla tanışır. Kraliçenin doğumlarından sonra dini tartışmalar bıçak gibi kesilir." Uğur Özel, "Cerrahi ve Anestezi'nin Keşfi ve Gelişimi", *Türkiye'de Anesteziyoloji ve Reanimasyon Biliminin Tarihsel Gelişimi*, Ed. Hülya Bilgin, Bursa: Tard Yayınları, 2016, s. 42.

⁶¹ Breton, *a.g.e.*, s. 159.

⁶² Breton, *a.g.e.*, s. 154.

lin içine katlamak ya da plastik bir tüpten cennet bahçelerinin serinliğinin yarıştırıcı esintilerini almak gibi bir düşüncenin saçma” olduğunu ekliyordu. Başka bir deyişle, anestezi ilaçlarının keşfedilmesi, bilimin ve ıstırap hakkındaki dini diyalogların “eski tarz kahramanlıkları”nın devrinin artık geçtiğini, “özel bir canlılıkla” resmediyordu.”⁶³

Bugün modemite her failin, sağlığıyla ilişkisini tümüyle bir tıp meselesi haline getirmektedir, acı büyük bir kesime göre manevi ya da kültürel anlamım kaybetmiştir; acı deyince korku ve isimlendirilemeyen bir şey akla gelir. Katlanma eşiği ağrı kesici kullanımı yaygınlaştıkça düşmektedir. “Anestezi talebi, tıbbın beden üstündeki keyfi ve sınırsız gücüyle ilişkili olarak ama aynı zamanda da bir zamanlar kişisel dirence bağlanan değerlerin gerilemesiyle hızla yaygınlaşmaktadır. ... Artık acıyı da ölümü de insanlık durumunun verileri gibi benimsemeyen bir toplumda ölümden daha beter bir şey gibi görülür. [...] İnsan, acıya yaşamının bir parçası gibi katlanmaz.”⁶⁴ Modern tıp kültürü acının erdemlerine inanmıyor artık, toplumlarımız acıya manevi bir değer vermiyorlar artık. Bunun sonucu olarak her türlü anlamdan soyutlama da insanı kendi zenginliklerinden mahrum bırakır ve kaos çıkarır bu bağlamda. “Çektiği acıyla tek başına mücadele edemeyen bir insanın kırılmasını artırır. Tıp kültürü acının sadece dayanılmaz, korkunç bir şey olduğu, ahlaksal anlamda işkenceyle eşdeğer olduğu, ona bilimsel olanaklara saldırmamanın suç olacağı gibi bir düşünce esinler. Bu tavır tıba olan talebi artırır ama sıkıntılarını sahiplenme olanaklarından yoksun hastanın bunalımını da artırır.”⁶⁵

Ağrının sekülerleşmesine giden süreçte anestezi örneği istisnai bir örnek değildir. Anestezinin ağrının sekülerleşmesine etki etmesine paralel bir şekilde antibiyotiklerin kullanımında da benzer bir sonuç görülmüştür. Burada problem salt antibiyotik kullanımı değildir. Antibiyotikler üzerinden hastalık ve sağlık imgelerinin tecrübe edilen bir hadise olmaktan çıkıp tanımlanabilir bir olguya indirgenmesidir. “Zira hastalık ve sağlık, bütün insanların bireysel yaşamında tecrübe ettiği ve bu alanda yaşanan gelişmelere asla kayıtsız kalamayacağı bir durumdur. Hasta olan kişilerin özellikle antibiyotik ilaçlar sayesinde birer birer iyileşmeye başlaması, hem mikropların hastalık yapıcı etkisinin kanıksanmasına hem de seküler referans çerçevesinin toplumun hemen her kesiminde karşılık bulmasına neden olmuştur. Bu nedenle 19. asrın tıbbî çalışmalarına damgasını vuran bu teorinin, öncelikle zihinlerin sonrasında da toplumsal yaşamın sekülerleşmesinde bir bakıma katalizör göre-

⁶³ Bourke, Joanna, *Ağrının Hikâyesi Duadan Ağrıkescilere*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 120-121.

⁶⁴ Breton, a.g.e., s. 155.

⁶⁵ Breton, *Acının Antropolojisi*, s. 156.

vi üstlendiği söylenebilir.”⁶⁶ Diğer yandan antibiyotik kavramındaki ‘anti’ ifadesi sekülerleşmenin kaynağı olarak modern düşüncenin ikili karşıtlar üzerine inşa edilen düşünme biçimine uygun düşmektedir. Modern düşünce kendisini karşıtıyla var eden, hayatı bir bütün olarak anlamak yerine ikili karşıtlar üzerinden açıklamak zorunda kalan bir düşünme yapısıdır. Anti-depresan, anti-septik, anti-spazmodik, anti-statik, anti-toksik, anti-tüssif, anti-viral tıbbi terimlerde ikili karşıtlığa dayalı düşünme biçiminin izlerini görmek mümkündür.

Tıbbın sekülerleşmesi ağrının da mekanik bir şekilde tanımlanmasını beraberinde getirmişti. Hâlbuki ağrı tıbbi olarak tanımlanan bir olgu olsa da insanlar için yaşanan bir tecrübeye tekabül ediyordu. Bu minvalde Ludwig Wittgenstein’in değerlendirmeleri ayrı bir öneme haizdir. Wittgenstein “ağrı” sözcüğüyle ağrının dışavurumları arasında bir ayırım yapar.⁶⁷ Aslında gözlemlediğimiz şey, birinin ağrı duyduğuna ilişkin birtakım ifadelerdir ve bu ifadelere karşı geliştirmiş olduğum inanma, güven duyma ya da duymama gibi tutumlar bu ağrı dışavurumunun ardında bir ağrı durumu varsayımını güçlendirir. §303. fragmanda Wittgenstein bu durumu şöyle ifade eder: “Başka birinin ağrısı olduğuna inanabilirim yalnızca, ama benim ağrım olduğunu bilirim- Evet ‘ağrısı var’ yerine ‘ağrısı olduğuna inanıyorum’ demeye karar verilebilir.”⁶⁸ Biri hiç ağrı duymadığı halde bir ağrı davranışı sergileyebilir, bu biri ben olabilirim, yine de bu dışavurumun ardında bir ağrıdan bahsedebilir miyiz peki? Tam tersi bir durumu da varsayabiliriz, biri çok ağrı duymasına rağmen bunu dışa vurmamaktadır. Bu durumda onun ağrı duymadığını mı söyleyeceğiz? Peki, biri kalkıp ta bir duvarın ağrı duyduğunu iddia ederse cansız şeylerin ağrı duyamayacağını iddia edip çıkabilir miyiz bu sorunun içinden? Peki, ‘ağrı’ sözcüğüyle bir dil-oyunu nasıl oynanmaktadır? §293. fragmanda Wittgenstein çok önemli bir örnek verir. Bu örnekte varsayımsal olarak herkesin bir kutusu vardır ve kutunun içinde ‘böcek’ denen bir şey. Herkes yalnızca kendi ağrısını bildiği gibi yalnızca kendi kutusundaki böceği bilmekte ve kimse kimsenin böceğine bakmamaktadır.⁶⁹ Böcek denilen şeyi herkes kendi kutusundaki böcekten bilir tıpkı ağrı denen şeyi kendi ağrısından bilmesi gibi. Ama herkesin kutusundaki şey farklı bir şey olabilir: “Kutunun içindeki şey dil-oyununa hiç mi hiç dâhil değildir; bir ‘bir şey’ olarak bile: çünkü kutu boş bile olabilir.”⁷⁰

⁶⁶ Demir, Talip, “Tıbbın Kestiği Parmak Acımaz: Seküler Tıbbın Kutsallaşması”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018),398.

⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları 2016, s. 119.

⁶⁸ Wittgenstein, *a.g.e.* s. 120.

⁶⁹ Wittgenstein, *a.g.e.* s. 118.

⁷⁰ Wittgenstein, *a.g.e.* s. 118.

Bugün cerrahi kliniklerinde *ağrı* dediğimiz şey daha önceki nesillerin özel bir isim vermedikleri bir olaydır. *Ağrı* insan acılarının tıp mesleğinin uzmanlık alanında ya da denetiminde olduğu iddia edilen bir bölümü gibi görülmektedir. Bedensel ağrı konusundaki kişisel deneyimin onu yok etmek için hazırlanmış bir terapötik programla biçimlendirdi bugünkü durumun tarihsel bir sefeli yoktur.⁷¹ Bugün her ağrı ya da acının dindirilebileceğine ilişkin az ya da çok geçerli inanç belli bir tıbbın başarısızlıklarına tanık olmuş birçok hastada öfke hatta terk edilmişlik duygusu uyandırmıştır. Bugün ağrılar ve acılar etkili biçimde tedavi edilebiliyorsa eğer, bizim dertlerimize niçin çare bulunamıyor? deniyor. Bu durumda tıp açıkça başarısızdır ve kültür de bir davranış modeli verme ve acının anlamını açıklama konusunda kifayetsiz kalmaktadır. Beden Descartesçi bir makine gibidir, onun zenginliklerini değerlendirmek ve fonksiyonlarını de ortadan kaldırmak gerekir. "Hastanın acı ve ağrısına ya da hastalığına verdiği anlam tıbbi etkinliklerle kesinlikle karıştırılmaması gereken bir fantezidir."⁷² "Anesteziğin egemen olduğu bir toplumda acıya karşı koymaktan çok, ondan, ne pahasına olursa olsun kaçmak rasyonel gözüküyor. Fanteziyi, özgürlüğü ya da bilinci yok etse de acının empoze ettiği zorlamalardan kurtulmak akılcı gözüküyor. Bağımsızlığın yitirilmesine mal olsa da acının empoze ettiği zorlayıcılıklardan kurtulmak mantıklı gözüküyor."⁷³

Ağrı kesici ilaçlarda kaydedilen büyük gelişmeler insanların acı konusundaki deneyimlerini de değiştirmiştir. Acı, bir takım kolay tedaviler sayesinde yok edilebileceği andan itibaren eski kültürel savunmalar geçerliklerini yitirmiştir ve bunların yerini teknik mevzuatlar almıştır.⁷⁴ Acıya direnme, aktörde, basit bir hap aldığı takdirde geçeceği duygusunun egemen olmasıyla birlikte ortadan kalkar. Önemsiz, kısır bir şey gibi görülen acı, gelişen tıbbın tedavi etmek zorunda olduğu, kaybolup gitmesi gereken azgın ve saldırgan bir atık, bir kalıntı gibi düşünülür. Bir rezalettir, ölüm gibi, insanlık durumunun eğretiliği gibi. Artık acı çekmeme isteği patoloji dışındaki dallan da ilgilendirmeye başlar: Özellikle doğum. Hizmet arzı, kendiliğinden oluşan, sonu gelmez bir talep yaratır ve bu talep karşılandıkça artar ve çeşitlenir. Böylece tıp tekniği dünya görüşleriyle karışır, bunları yavaş yavaş değiştirir. Yararlanan kişiyi, zorunlu aracısı olduğu bedeni üstünde mutlak bir güce sahip olabileceğine inandırır.⁷⁵ Acı, insana, korktuğu bir ölümün varlığını karmakarışık bir biçimde hatırlatır, yaşamının sonu olduğunu hatırlatır.

⁷¹ Illich, Ivan, *Sağlık Gaspı*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 92.

⁷² Breton, *Acının Antropolojisi*, s. 157.

⁷³ Illich, *Sağlık Gaspı*, s. 96.

⁷⁴ Breton, *a.g.e.* s. 157-158.

⁷⁵ Breton, *a.g.e.* s. 158.

Hatta onun durumunun da bir işaretidir. İstirap çekmek, insanın kişisel durumunun eğretiliğini, teknik ya da manevi savunma dışında herhangi bir savunma mekanizmasını harekete geçiremeden tüm açık seçikliğiyle hissetmesidir.⁷⁶ Acı çekme yeteneğini yok etmek insanın insanlık imkânını yok etmektir. Tıptaki gelişmeler sayesinde acının radikal bir biçimde yok edilmesi fantazması bir ölüm hayalidir, yaşama karşı kayıtsızlığa açılan bir mutlak güç düşüdür. Bu fantazma, insanı bir dizi değiştirilebilir ve eğretiliği ya da ölümü yok etmek için iyice yağlamanın yeterli olduğu çarka indirgeyen mekanik insan bedeni modeliyle birlikte görülür. Böyle bir hayal aynı zamanda zevk yasını da kabul eder çünkü her türlü duyarlığın ortadan kaldırılması sonucunu doğurur.⁷⁷

“Acılar tümüyle sekülerleşmişti, zira acı ve hastalık kişinin beslenmesindeki eksikliklere doğanın verdiği cezalar olarak görülüyordu. Zihinsel hastalıklarsa her bireysel karakter ile toplumsal düzenin sınırları arasındaki bir çatışma olduğunun işareti olarak algılanıyordu; bu yorum, standartları (özellikle de iffet) doğayla ters düştüğünde toplumun temelden yeniden örgütlenmesini gerektiriyordu. Temel bir laytmotif olarak, Aydınlanma hekiminin neden iyi bir ahlakçı olabilmek için öncelikle iyi bir hekim olmak gerektiğini düşündüğü (ve böylelikle tıp ile ahlak arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirdiği) bu minvalde açıklanabilir.”⁷⁸ Zira bu yeni durumda iyi bir hekim olmak için ahlaklı olmak değil, iyi bir ahlaka sahip olmak için tıp bilmek yani hekim olmak gerekiyordu. Bir anlamda tıp yapısı ve işleyişi itibarıyla ahlaka muhtaç olmaktan çıkıyor, bunun yerine ahlaklı olmak tıp bilmeye bağlanıyordu.

Bilgi ile bilenen arasındaki kopukluğun bir diğer alameti de ruhsal acının ve bedensel ağrının sağlık imgesi bağlamında anlaşılmasıdır. Bu bağlamında tıp hermeneutiğinde Gadamer’in yorumlarına bakmak yararlı olabilir. Gadamer’in sağlık imgeleminde sağlık, eksilip çekilerek uzaklaşan bir şeydir. Gadamer, “sağlık, kendi-unutulmuşluğunun mucizesine dâhildir” der.⁷⁹ Bu ifade en yakın biçimde iyi-olma [wohlsein] olarak öznel bir tarzda duyumsanabilir. Doktora başvurup da buna tekabül “söyleyin bakalım, neyiniz var?” [neyiniz eksik?] diye sorulduğunda kendiliğinden anlaşılır olan bedensel mahrumiyetle yaşamının bu gizlenmişliği [verborgensein] eksiktir. Öncesinde, bu iyi-olmada “her şey” orada ve yolundaymış gibi görünür. Sağlığa zıt bir şekilde hastalık, “acilen sıkıştırıp musallat olan, rahatsız eden, bitirilmesi gereken tehlikelilik” olarak görünür.⁸⁰ Tehlikenin ilk aşaması “ağ-

⁷⁶ Breton, *a.g.e.*, s. 159-160.

⁷⁷ Breton, *a.g.e.*, s. 160.

⁷⁸ Roselyne Rey, *Acının Tarihi*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka Yayınları 2022, s. 107.

⁷⁹ Gadamer, Hans-G, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, s. 126.

⁸⁰ Gadamer, *The Enigma of Health*, s. 135.

rı” da vuku bulur. Yaşamdaki işlevi, “öznel duyumsamanın, sağlığın ondan ibaret olduğu hayat hareketine eklenen dengedeki bir bozukluğa ve rahatsızlığa işaret etmesi” dir.⁸¹ “Peki, sağlık sorusunu düşünürken önümüzde hangi gerçek olasılıklar var? Kuşkusuz bu, doğanın bir parçasıdır, çünkü bilinçli öz-farkındalığımız büyük ölçüde arka planda kalır, çünkü sağlıktan zevk alı- rız. Her şeyden önce kendini sağlıklı hissetmek ile hastalıklara açık olmanın dengesini kurmamız gerekir. Zira sağlık, kişinin içsel olarak kendini iyi hissettiği bir durum değildir. Daha ziyade, dünyada mukim olmanın, dostlarla birlikte olmanın, kişinin günlük görevlerine aktif ve umut dolu katılımının bir parçasıdır.”⁸² Gadamer’in ağrı üzerine bu derinlikli yaklaşımının aksine tıp, ağrının kişilerin öznel ve hetorejen tecrübelerinden tamamen soyutlanarak ölçülebilir hala getirmeye çalışır. Ancak bir ağrı aynı zamanda beşeri bir tecrübedir ve tecrübe anlaşılardan ağrı belki ölçülebilir, ama anlaşılabilir. Zira ağrının kendisi sadece fiziksel bedenin bozukluğu, vücut kimyasında bir dengesizlik ve biyolojik sistemde bir patoloji olmanın ötesinde beşeri öz- nenin tecrübelerinin bir dönüşümüdür.

Ağrının sekülerleşmesi aslında bedene bakışın sekülerleşmesidir. Bu se- külerleşme sonucu hücrelerin yaşlanmasını engelleyen teknikler, hastalıkların tedavi edilmesi ile ömrün uzaması, organ nakilleri sayesinde eskiyen ve yaşlanan organların tamir edilmesi vb. teknolojik gelişmeler, ölümün de bir hastalık olarak algılanmasına yol açmıştır. Yeni tıp teknolojileri ve bu tekno- lojiler arka planındaki transhümanist ve posthümanist paradigma⁸³ hastalık ve yaşlılık engellenebilirse ölüm de engellenebilir kanaatini destekliyor. Ama yeni teknolojiler sadece böyle bir desteğe yol açmadı ölümün tanımlanmasını tıbbi etiğin en önemli meselelerinden biri haline getirdi. Nasıl ki yardımla üreme teknolojileri embriyonik hayatın başlangıcı ve sona erdirilmesi ile ilgi- li etik problemler ortaya çıkardıysa yeni tedavi usulleri de ölümün ne zaman gerçekleştiği ile ilgili ciddi sorulara yol açtı.⁸⁴

Sorunun ete kemiğe bürünmüş hali “[i]badet vecdi ve ulvi kurtuluş iş- tiyakıyla gidilen spor salonları, tüketilen zayıflama hapları, harfiyen uyulan diyet programları, huşuyla kullanılan makyaj setleri -tüm bunlar ve daha fazlası teni pürüzsüzleştirme amacıyla kendisini gösterir. Modern kültür, sürekli değiştirmeye zorladığı yüceltilmiş beden politikasının gerisinde, ka- cınılmaz zamansal aşınmaya çözüm bulamamanın ruhsal gerilimine sahiptir.

⁸¹ Gadamer, *a.g.e.*, 139.

⁸² Gadamer, *The Enigma of Health*, s. 112-113. Sağlığın iyi olma ve kendini iyi hissetme halinden çıkıp endüstriyel bir meta haline geliş sürecinin eleştirel bir analizi için bkz. Cederström, Carl & Spicer, André, *Sağlık Hastalığı Güncel Bir Sendrom*, Çev. Erdem Gökyaran, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

⁸³ Bkz. Ahmet Dağ, *Transhümanist İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018, s. 171-177.

⁸⁴ Şişman, Nazife, *Yeni İnsan Kaderle Tasarım Arasında*, s. 61.

Teni / yüzeysi düzeltmeye dönük her girişim, bu sebeple tini yıpratır. Bunun sonucunda toplum içinde özüksenebilir bir yer edinmeye çalışan birey; kendi bedeni içinde hapsolür ve çevresinden giderek soyutlanır. Ya da anlamsız kalabalıkların içinde hedefsiz ve tatminsiz hazzın içinde kaybolur.⁸⁵ Modernite bu çerçevede, zihni mutlak şimdi'ye yoğunlaştırırken, şimdi'yi ise kusursuz bir geleceğe koşutlar. Bu kurgu, geçmiş olanı, özlem ve nostalji duygusunda hiçleştirirken, bireyi kendi edimine yabancılaştırır. Dün her halükarda pişmanlık coğrafyasının başkentidir. O, yalnızca ya geride kalmış ve bir daha yaşanmayacak olan güzel anıların ya da gerçekleşmemiş hayallerin acı ve özlemiyle yüklüdür. Geçmiş anı ve özlem; gelecek arzu ve hayaller; şimdi ise yapmak vaktidir. Bunun sonucunda eylem üzerindeki her değer ve ilke yavaşlatıcı ve zaman çalıcı görünür. Ayna, kalıcı olanı sevmez ve bakını ke-sintisiz değişime zorlar. Ayna sonlu *en*'in değil; bitmeyen *daha*'nın peşindedir.⁸⁶ Zira tene odaklanmak ve tini iskalamak tenin ve tenle ilgili unsurların sekülerleşmesi gerçekleşmeden vuku bulmaz.

Hedefsiz ve tatminsiz bedensel hazzın aksine İslâm hayat görüşü açısından insan kendisine emânet edilmiştir ki, bu emânetin maddî yanı beden manevî yanısı ise akıldır. İlkece esas olan, bu iki birbirini tamamlayıcı parçanın sağlığını korumak (hıfzu's-sıhha); bozulduğunda ise sağlığını tekrar kazanmasını sağlamaktır (i'âdetu's-sıhha). 'Korumak', büyük oranda çevre, hava, su, beslenme, temizlik vb. unsurların bir-aradalığı ile mümkün iken, 'sağlamak' daha çok maddî ve manevî yönleri ilişkin ilimleri bilmek ve uygulamakla mümkündür. Hz. Peygamber'e nispet edilen "el-ilmu, ilmân: İlmü'l-ebdân ve ilmu'l-edyân" yani "İlim ikidir: Beden ilmi ve dîn ilmi" hadisinde beden ilmi, bhusus tıp ve ona ilişkin ilimler, din ilmi ise bizâtihi dinin kendi ve dine ilişkin tüm ilimler olarak yorumlanmıştır.⁸⁷ Din ile beden arasındaki kabule dayanan bu izdivaç, Allah'ı tüm hastalıkların nihai devası olarak görme şeklinde özel bir biçim de alıyordu. el-Şâfi [şifa veren], Allah'ın doksan dokuz isminden, yani Esmâ'ül-Hüsna'dan biriydi. Bu inanç, Kur'an'a dayanırdırılıyordu ki orada şöyle bir kısım vardır: "Hastalandığımda da [O] bana şifa verir, benim canımı alacak ve sonra diriltecek olandır" (Kur'an-ı Kerim, Şuara Suresi, 26:80/81). Hz. Peygamberin meşhur bir hadisi, Allah'ın bu dünyada devasını var etmediği hiçbir hastalık yaratmadığını ileri sürer. Aslında,

⁸⁵ Demir, Sertaç Timur, *Ten Medeniyeti Modern Kültürde Beden ve Ötesi*, İstanbul: Açılım Yayınları, 2017, s. 14-15. Demir, Sertaç Timur, "Riyazetten Modern Diyet Toplumuna: Kutsallık ve Hiçlik Arasında Beden", *İnsan ve Toplum*, 6 (1), 2016; Timurturkan, Meral, "Yeni Bir Tüketim Alanı Olarak Tıbbileştirme: Beslenme Rejimlerinin Tıbbileşmesi", *Sağlık Sosyolojisinde Güncel Tartışmalar*, Ed. Nurşen Adak, Ankara: Nobel Yayıncılık 2016: 85-102.

⁸⁶ Demir, Sertaç Timur, "Modern Kültürde Hastalık ve Ölüm: Şimdi'ye ve Sonsuzluk'a Dair", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 6 Issue 1 June 2016, s. 292.

⁸⁷ Fazlıoğlu, İhsan, "İlmin Yarısı: Tıp", *İslam Düşüncesi Atlası*, Ed. İbrahim Halil Üçer, Cilt: 1, Konya 2017.

tıbbi birçok reçete Allah'ın adını (hüve - o) taşıyor ve besmeleyle başlıyordu: Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bunları yazanlar, bir hastalığın ne olduğunu tam olarak sadece, her şeyi bilen Allah'ın bildiğini ve hastanın ancak onun yardımıyla hastalığının üstesinden gelebileceğini ekliyorduları.”⁸⁸

Sonun Sonu[Uç]Ları

Dünyanın topyekûn pandemik bir salgından geçtiği bu süreçte insanlığın sağlığa ve tıbbi çözümlere en çok ihtiyaç duyduğu bugünlerde tıbbi epistemolojinin teolojik 'acı'dan kopuşu ve bedensel 'ağrı'nın sekülerleşmesi adlı bu metin insanlığın korkusunu hafife almayı da tıbbın seküler epistemolojisini yıkmayı da hedeflememektedir. Sadece olan bitenleri bazı spesifik açılardan anlamayı ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Olan bitenleri anlamak ise hem anı yakalamak hem de anın öncesini tasavvur etme ile anın ötesini ise tahayyül etmeye bağlıdır. Anlama, tasavvur ve tahayyül olmayınca belki hasta olup yataklarda yatmayız, ama hastalık ile sağlık arasındaki fark konusunda boşlukta salınır kalırız. Hastalığı anlamak bir bakıma sağlığı anlamak, sağlığı anlamak da bir bakıma hastalığı anlamaktır. Ancak ikisini de tam bir kavrayışla anlamak sağlık ve hastalığın ötesinde dünyada olmanın anlamını kavramaya, ölümü ve hayatı anlamlı bir harmoni içinde anlamaya bağlıdır. Söz konusu anlama gerçekleşmediği takdirde hâlihazırdaki durumun 'mevcut insan'ın maddi, zihni ve manevi aciziyetinden neşet ettiğini iddia ederek bu aciziyeti aşmak ve aciz 'insanı geride bırakmak' talebi gibi bizatihi insanı imha eden yaklaşımların egemenliğine şahitlik edebiliriz.⁸⁹

Teolojinin epistemolojiden kopuşuna bağlı olarak tıbbi epistemoloji de teolojiden dolayısıyla da teolojik acıdan kopmuştur. Ruhsal acının yerini fizyolojik ve patolojik ağrı almış, ağrının üstesinden ise ağrı kesiciler ve anestezi ile gelinmeye çalışılmıştır. Ancak ağrı kesici ya da anestezi salt bedensel ağrının dindirilmesinden ziyade acının ve ağrının tamamen fizyolojik ve patolojik bir etkene bağlı olduğunun kabul edilme düşüncesine matuftur. Bedenin bir makine gibi algılandığı bu durumda bedene müdahale kutsal bir emanete müdahaleden ziyade mekanik bir arızaya müdahale şeklinde anlaşılır olmuştur. Tinin/ruhun ilgasını ve imhasını içeren bu süreç tenin/bedenin egemenliğini tesis etmiştir. Tenin/bedenin egemen olduğu bir dünyada egemen tıbbi epistemoloji kendisini evrensel bir hakikat veya yeni kutsal olarak

⁸⁸ Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, s. 134. Burada kişisel bir gözlemimden bahsetmek istiyorum Çeşitli vesilelerle pek çok hastanede bulundum. Sadece Gaziantep Amerikan Hastanesinin kapısında "Şifayı veren yalnızca Allah'tır" tabelasına rastladım. Bunun dışında şimdiye kadar gördüğüm hiçbir hastanenin kapısında böyle bir yazı yoktu. Böylesi bir yazının hem hastalar için hem de doktorlar için önemli bir etkisi olacağını düşünüyorum. Bu etkinin ne olduğu ise ayrı bir yazının konusu olabilir.

⁸⁹ Fazlıoğlu, İhsan, "İnsan'ın Geleceği: Telaşa Gerek Yok, Hepimiz Öleceğiz", *İlem Covid 19 Soruşturma Dosyası*, 2020, s. 2.

takdim etmiştir.⁹⁰ İnsanlığın ruhsal acılarının bir kıymet-i harbiyesinin olmadığı bir dünyada bedensel ağrıların ve ölme ihtimalinin (ölümün hakikat yerine bir ihtimal olarak değerlendirilmesi manidardır) dehşeti karşısında tüm insanlık evlere kapandı ve hayat durdu. Her gün salt bir istatistik değer olarak takdim edilen manzara karşısında insanlığın kafasındaki tek mühim soru, istatistiklere girmek ya da girmemek oldu.

Acısız bir dünya ile ağrısız bir beden düşü, ölümsüz bir yaşam ile ahiretsiz bir dünya düşüdü. Bu düş elbette gerçekleşmeyecektir ama düşün varlığı insanları yeterince dönüştürmüş hatta değiştirmiştir. Değişim ve dönüşümler aşama aşama gelmiş, epistemik bir özneye indirgenen insan hümanist ideallerin kutsal kurbanları haline getirilmiştir. Acıya ve ağrıya bakışta meydana gelen değişim, insanın hayata ve dünyaya bakışını değiştirmiştir. Bu değişimin gölgesinde evrimci ve çatışmacı bir yaşam felsefesi, siyasette dost-düşman düalizmine, etikte pragmatizme, ekonomide kapitalizme, psikolojide Kartezyen özneye, sosyolojide kitlelere, edebiyatta 'dünya dışında metin yoktur' anlayışına zemine hazırlamıştır. Felsefi, etik, ekonomik, sosyolojik, edebi temaların tek tek incelenmesi ise kapsamlı çalışmaların hedefi olabilir.

Kaynakça

- Ali, Haccac, *Seküler Aklın Haritası (Modernitenin Tanrısız Ütopya Arayışı)*, Çev. Selim Sezer, İstanbul: Mahya Yayınları 2018.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık İslamiyet ve Modernlik*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları 2007.
- Baumann, Zygmunt, "Biology and the Modern Project", *Diskussionspapier*, Humburger Institut für Sozialforschung, 1993: 2-92.
- Bourdieu, Pierre, *Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Biçimleri*, Çev. Burcu Yalın, İstanbul: Metis Yayınları 2016.
- Bourke, Joanna, *Ağrının Hikâyesi Duadan Ağrıkessicilere*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları 2019.
- Breton, David Le, *Acının Antropolojisi*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayınları 2019.
- Bull, Malcolm, "Secularization and Medicalization", *The British Journal of Sociology*, 41/2, 1990: 245-261.
- Can, İslam, *Sağlık Olsun Sağlığın Toplumsal Görünümleri*, Konya: Çizgi Yayınları 2019.
- Cappadona D.A. "Hıristiyan Sanatında İyileştirme Mucizeleri: Şeytanı Bedenden Kovmak", *P Dünya Sanatı Dergisi*, Sayı: 42, 2006.

⁹⁰ Söz konusu takdim etme süreci hakkında iyi bir tahlil için bkz. Demir, "Tıbbın Kestiği Parmak Acımaz: Seküler Tıbbın Kutsallaşması", ss. 391-412.

- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları 2012.
- Cederström, Carl & Spicer, André, *Sağlık Hastalığı Güncel Bir Sendrom*, Çev. Erdem Gökyaran, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Conrad, Peter, "Medicalization and Social Control", *Annual Review of Sociology* 18/, 1992: 209-232.
- Çakmak, Cengiz, "Felsefe ve Tıp Üzerine", *Hayat Sağlık Dergisi*, 62, 2014: 62-71.
- Çamlı Cengiz, Yasemin, *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedaviyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi*, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2019.
- Çetinkaya, Bayram Ali, "İslam Tıp Felsefesi/Teorisi – Doğu'nun Özgün Sanatı İslam Tıbbı", *Doğu Batı*, 15/60, 2012:209-233.
- Dağ, Ahmet, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Demir, Sertaç Timur, "Modern Kültürde Hastalık ve Ölüm: Şimdi'ye ve Sonsuzluk'a Dair", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 6 Issue 1 June 2016, s. 292.
- Demir, Sertaç Timur, "Riyazetten Modern Diyet Toplumuna: Kutsallık ve Hiçlik Arasında Beden", *İnsan ve Toplum*, 6/1, 2016.
- Demir, Sertaç Timur, *Ten Medeniyeti Modern Kültürde Beden ve Ötesi*, İstanbul: Açılım Yayınları 2017.
- Demir, Talip, "Kutsaldan Sekülere Değişen Beden Algısı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20, 2018: 311-325.
- Demir, Talip, "Tıbbın Kestiği Parmak Acımaz: Seküler Tıbbın Kutsallaşması", *Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, 2018/14: 391-412.
- Demir, Talip, *Din ve Tıp Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım*, İstanbul: Muhayyel Yayınları 2020.
- Donald Caton, M. D. "The Secularization of Pain", *Anesthesiology*, cilt 62, no. 4, 1985.
- Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l-Enfûs, Beden ve Ruh Sağlığı*, Çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2012.
- Efil, Şahin, "Beden Üzerine Tıbbî ve Felsefî Bir Analiz", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 13/2, 2023: 135-155.
- Efil, Şahin, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1, 2016: 265-286.
- Efil, Şahin, "Modern Tıpta Ölümün Neliği Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 72, 2020: 172-197.
- Efil, Şahin, *Tıp Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları 2023.
- Ersoy, Tolga, "Tıp ve Yabancılaşma". *Toplumbilim* 13, 2001: 71-76.

- Fazlıoğlu, "İnsan'ın Geleceği: Telaşa Gerek Yok, Hepimiz Öleceğiz", *İlem Covid 19 Soruşturma Dosyası*, 2020.
- Fazlıoğlu, İhsan, "İlmin Yarısı: Tıp", *İslam Düşüncesi Atlası*, Ed. İbrahim Halil Üçer, Cilt: 1, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2017.
- Foucault, Michél, *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara İmge Yayınları 2013.
- Foucault, Michél, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma*, Çev. Işık Ergüden & Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2000.
- Foucault, Michél, *Kliniğin Doğuşu Tıbbi Algının Arkeolojisi*, Çev. Şule Ünsaldı, İstanbul: Epos Yayınları 2002.
- Gadamer, Hans-Georg, "Ölüm Tecrübesi", Çev. Ali R. Aydın, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, Sayı: 1, 2002: 105-112.
- Gadamer, Hans-Georg, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, trans. J. Gaiger & N. Walker, Cambridge: Polity Press, 1996.
- Galen, "Erdemli Tabip Filozof Olmak Zorundadır", Çev. İsmail Yakıt, *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresine Bildiri Kitabı*, İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu Yayınları 2006.
- Gélis, J. "Bedenin Tarihi – Rönesans'tan Aydınlanma'ya", Ed. A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Beden, Kilise ve Kutsal*, Çev. S. Özen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, ss. 17-82.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası*, İstanbul: Klasik Yayınları 2010: 229-245.
- Güntöre, Sibel Öztürk, *Tıp ve Felsefe*, İstanbul: Nobel Kitabevi 2005.
- Illlich, Ivan, *Sağlığın Gaspsı*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011.
- Işık, Sever, "Çifte Cinayet: Tanrı'nın Ölümünden İnsan'ın Ölümüne", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 56, 2012/2.
- İbn Bahtışu, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, Çev. Abdulkadir Coşkun, İstanbul: Litera Yayınları 2014.
- Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- Kaya, M. Cüneyt, "Tabibin Felsefeye İhtiyacı Var mı? İbn Hindû'ya Göre Tıp-Felsefe İlişkisi", *Kutadgubillig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, 2011: 417-430.
- Kaya, M. Cüneyt, "Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü", *Felsefe Arkivi*, Sayı 34, İstanbul, 2011: 21-79.
- Mossensohn, Miri, *Osmanlı Tıbbı & Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, Çev. Bülent Üçpınar, İstanbul: Kitap Yayınları, 2014.
- Moulin, Anne Marie, "Tıbbın Karşısında Beden", Çev. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi* 3, Ed. Alain Corbin - Jean-Jacques Courtine - Georges Vigarello. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2013: 15-57.
- Namal, A. "Kişi Bedenin Sahibi midir?", *Hekimin Filozof Hali*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınları 2001.
- Nişanyan, Sevan, *Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*, İstanbul: Liber Plus Yayınları 2018.
- Özel, Uğur, “Cerrahi ve Anesteziinin Keşfi ve Gelişimi”, *Türkiye’de Anesteziyoloji ve Reanimasyon Biliminin Tarihsel Gelişimi*, Ed. Hülya Bilgin, Bursa: Tard Yayınları 2016.
- Öztürk, Armağan. “İktidar Olarak Tıpçı Gelenek: Tıbbın Erk Tarihi”, *Toplum ve Hekim* 21/1, 2006: 7-16.
- Porter, Roy, *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi*, Çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Rey, Roselyne, *Acımın Tarihi*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka Yayınları 2022.
- Schwartz, William B. *Hastalaksız Bir Yaşam Bir Tıp Ütopyası*, Çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Say Yayınları 1999.
- Snow, C. Peter, *İki Kùltür*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları 2000.
- Soyşekerci, Serhat, *Beden Sanatı Rembrandt ve Anotomi Dersleri*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Şenses, Mihriban, *Bilimsel İhtilaflar Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması*, İstanbul: Paradigma Yayınları 2010.
- Şişman, Nazife, *Yeni İnsan Kaderle Tasarım Arasında*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tatar, Burhanettin, *Din, Bilim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları 2014, s. 129.
- Timurturkan, Meral, “Yeni Bir Tüketim Alanı Olarak Tıbbileştirme: Beslenme Rejimlerinin Tıbbileşmesi”, *Sağlık Sosyolojisinde Güncel Tartışmalar*, Ed. Nursen Adak, Ankara: Nobel Yayıncılık 2016: 85-102.
- Turner, Bryan S. *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık 2011.
- Turner, Bryan, *Beden ve Toplum Sosyal Teoride Arayışlar*, Çev. İrfan Kaya, Meryem Berrin Bulut, Ankara: Nobel Yayınları 2020.
- Ulukütük, Mehmet, “Tıp Hermeneutiği: Beden, Hastalık ve Tedavinin Yorumlanması”, *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları* 7, ed. Ebubekir Siddık Yücel-İrfan Kaya, Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları 2020: 87-112.
- Ulukütük, Mehmet, Tıp Felsefesi Yapabilmenin İmkânı Üzerine Bir Soruşturma”, *Academic Review of Humanities and Social Sciences*, Cilt 1, Sayı 3, 2018: 163-189.
- Urhan, Veli, *Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl için Sosyal Bilim*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları 2016.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları 2016.

Yazarlar Hakkında

İslam CAN: 1981 yılında Osmaniye’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 2004 yılında Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Bölümü’nden mezun oldu. Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Anabilim dalında 2010 yılında yüksek lisansını, 2015 yılında ise “Liderler, Kurumlar ve Süreçler Bakımından Türkiye’de Siyasal Güven: Sosyolojik Nicel Bir Araştırma” teziyle doktorasını tamamladı. Aile, sağlık, siyaset ve afet sosyolojisi alt disiplinlerinde çalışmalar yaptı. Sağlık Olsun (Sağlığın Toplumsal Görünümleri, Teşhir Toplumu, Türkiye’de Siyasal Güven, Duyu Sosyolojisi (Editör), Afet Sosyolojisi (Editör) isimli kitap çalışmaları da olan İslam Can, halen Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Mehmet ULUKÜTÜK: 1979 yılında Gaziantep’te dünyaya geldi. 2003 yılında İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2005-2008 yılları arasında Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırladığı Anlama ve Gelenek: Hans-Georg Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu adlı teziyle Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2013 yılında Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırladığı Muhammed Âbid el-Câbir’de Din-Akıl İlişkinin Epistemolojik Analizi adlı çalışmasıyla doktor oldu. 2019 yılında Felsefe alanında doçent unvanını aldı. Felsefe, edebiyat, ilahiyat ve eğitim dergilerinde çağdaş Batı, klasik ve çağdaş İslam ve son dönem Osmanlı düşüncesi bağlamında, din, dil, mantık ve hermeneutik eksenli bazı makaleleri, Uluslararası ve Ulusal bazı sempozyumlarda tebliğleri yayımlandı. Halen Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri, Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Nilüfer URLU ÜNALDI: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü mezunu olan Nilüfer URLU ÜNALDI, yüksek lisansını Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihinde yaptı ve “Descartes’ın Ahlak Felsefesi” adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Doktorasını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Martin Heidegger Düşüncesinde Hakikat-Zaman İlişkisi” adlı teziyle 2021 yılında tamamlayan yazar, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2014 yılında öğretim görevlisi olarak başladığı görevine 2021 yılından beri doktor öğretim üyesi olarak devam etmektedir.

Yurdağül KILINÇ: Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tamamladı. Yüksek lisansını ODTÜ’de “How to follow a rule: practice based rule following in Wittgenstein” teziyle doktorasını “Rational choice theory: its merits and limits in explaining and predicting cultural behaviour” teziyle tamamladı. 2007-2015 yıllarında Kültür ve Turizm Bakanlığı’nda uzman olarak görev yaptı. UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) Türkiye komisyonunda yer aldı. 2011-2012 arasında New York Kültür ve Tanıtma Ataşeliğinde bir yıl süreyle uzman olarak görev yaptı. Prof. Dr. Jon Elster’in daveti ve 2214 TÜBİTAK araştırma bursu ile Columbia Üniversitesi’nde rasyonel tercih ve kamu tercihi teorileri üzerine araştırmalar yaptı. 2015-2017 yıllarında Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. 2021-2022 yılında 2219 TÜBİTAK doktora sonrası araştırma bursu ile Notre Dame Üniversitesi’nden Prof. Dr. Mary M. Keys’in danışmanlığında ortak iyi kavramı ve politik epistemoloji üzerine çalışmalar yaptı. 2017 yılından beri Selçuk Üniversitesi Felsefe Bölümü Değerler ve Siyaset Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi olan Yurdağül Kılınç, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (SEFAD) editörlüğü görevini yürütmektedir.