



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**MICHAEL JOSEPH OAKESHOTT'IN SİYASET FELSEFESİ VE
SİYASETTE RASYONALİZM**

Mehmet AKKURT

Doktora Tezi

Ankara, 2018

MICHAEL JOSEPH OAKESHOTT'IN SİYASET FELSEFESİ VE SİYASETTE
RASYONALİZM

Mehmet AKKURT


Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Mehmet AKKURT tarafından hazırlanan "Michael Joseph Oakeshott'ın Siyaset Felsefesi ve Siyasette Rasyonalizm" başlıklı bu çalışma, 08.02.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan - Danışman)



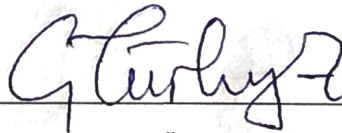
Prof. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN



Prof. Dr. David GRÜNBERG



Prof. Dr. Ş. Halil TURAN



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

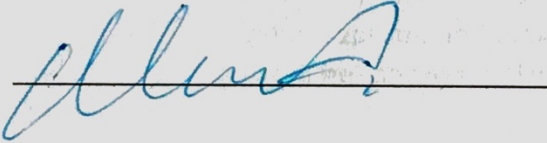
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

08.02.2018



Mehmet AKKURT

YAYINLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanması zorunlu metinlerin yazılı izin alarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenекle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, tezinin arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir.)

- Tezimin/Raporumun 08.02.2021 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı ve ya tamamının fotokopisi alınabilir)

- Tezimin/Raporumun tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum, ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

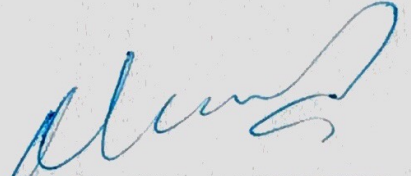
- Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

01 / 03 / 2018

Mehmet Akkurt

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Cemal GÜZEL danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Arş. Gör. Mehmet AKKURT

TEŞEKKÜR

Bu çalışmayı yöneten ve doktora dönemi süresince yardımını, desteğini ve hoşgörüsünü esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Cemal Güzel'e, manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, tezi okuyup eleştirilerde bulunan ve bu çalışmayı sırf bir yükümlülük olmaktan çıkarıp bir "sohbete" dönüştüren eşim Ezgi Akkurt'a, ihtiyaç olunan her anda yanımda olan ve bana destek sunan sevgili arkadaşım Arş. Gör. Birdal Akar'a, bildiği ve bilmediği pek çok sebepten dolayı değerli hocam Prof. Dr. Nevzat Can'a teşekkür ederim.

ÖZET

AKKURT, Mehmet. *Michael Joseph Oakeshott'ın Siyaset Felsefesi ve Siyasette Rasyonalizm*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Bu çalışmada, çağımızın en önemli siyasi teorisyenlerden biri olarak kabul edilen; “muhafazakâr”, “liberal”, “idealist”, “gelenekçi”, “tarihsici”, “bireyci” gibi mevcut kategorilere göre tasnif edilmesi zor olan; geleneksel inanca sahip olmayan, ancak bir gelenekçi olan; liberalizmi tanımayan, ancak geliştirdiği sivil birlik teorisiyle tam bir özgürlük aşığı olan; bireyin tarihsel bir kazanım olduğunu ortaya koyan ve bu bağlamda Hegel’i Locke’a tercih eden, Michael Oakeshott’ın siyaset felsefesi ve siyasetteki rasyonalizm anlayışı; bu bağlamda onun deneyim ve felsefe teorisi, rasyonalizm eleştirisi ve sivil birlik anlayışı ele alındı.

Giriş bölümünde çalışmanın konu edindiği sorunun ve Oakeshott’ın felsefesinin temel arayışının ve ayrıcı noktalarının ne olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde, Oakeshott düşüncesinin arka planı, düşüncesinin temelini oluşturan deneyim ve felsefe görüşü, en nihayetinde felsefe ile felsefi olmayan deneyimler arasındaki ilişkiler ele alınıp açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca Oakeshott’ın *Deneyim ve Modları*’nın derin bir analizi yapılmıştır.

İkinci bölümde, felsefeyi ideolojik bir faaliyet olarak değil, açıklayıcı, izah edici bir faaliyet olarak ele alan Oakeshott’ın, siyaset felsefesi tarihi üzerine ilk dönem çalışmaları, siyaset felsefesi kavramı hakkında neler ortaya koyduğu ve yirminci yüzyılda siyasete yönelik felsefi araştırmanın hangi yöne gitmesi gerektiğine dair düşüncesi ele alındı. Ayrıca felsefe idesini, siyaset ve hukuk felsefesinin sorunlarına nasıl tatbik ettiği ve siyaset felsefesinin doğası hakkındaki bulguları incelendi.

Üçüncü bölümde, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisi, pratik -esasen ahlaki ve siyasi-faaliyet açıklaması üzerinde durulmuştur. Siyasetteki temel çıkmazların, rasyonalist inanca nasıl dayandığı, rasyonalizm eleştirisi üzerinden nasıl ele aldığı ve çözüm için geleneğin nasıl kullanıldığı ortaya konmaya çalışıldı. Ayrıca rasyonel ve rasyonel olmayan siyaset bağlamında görüşlerinin analizi gerçekleştirildi.

Dördüncü bölümde, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin temeli olan, liberalizmin yeniden ifadesi olarak kabul edilen, araçsal olmayan ahlaki bir pratik olarak değerlendirilen, *societas* ve *universitas* bağlamında detaylandırılan sivil birlik teorisinin, liberalizmin temel problemlerinin üstesinden nasıl geldiği ele alındı.

Sonuç bölümünde ise, Oakeshott'ın ortaya koyduğu fikirlerin, siyaset felsefesine yaptığı katkı ve sağladığı olanaklar tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Deneyim, Mod, Pratik, Rasyonalizm, Birlik, Societas, Universitas

ABSTRACT

AKKURT, Mehmet. *The Political Philosophy of Michael Joseph Oakeshott and Rationalism in Politics*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2018.

In this study; it was examined that the political philosophy and rationalism understanding in politics of Michael Oakeshott who is accepted as one of the most important political theorists of our age; who is hard to be classified according to the present categories such as “conservative”, “liberal”, “idealist”, “traditionalist”, “historian”, “individualist”, who has not got a traditional belief, but is a traditionalist, who does not recognise liberalism, yet is a complete lover of liberty with the civil association theory he developed; who put forths that the individual is a historical achievement and in this context prefers Hegel to Locke, and in this context his experience and philosophical theory, rationalism criticism and civil association understanding.

In introduction section, it was tried to be explained what the problem subject to this study, the basic searching and distinctive points of Oakeshott’s philosophy are. In the first section, it was handled and tried to be explained what the background of Oakeshott consideration, the experience and philosophy standpoint forming the basic of his consideration, and finally the relations between philosophical and non-philosophical experiences are. In addition, a deep analysis of Oakeshott’s *Experience and Its Modes* was conducted.

In the second chapter, it was handled that the early period studies on political philosophy of Oakeshott who considers philosophy not as an ideological activity, but as an explanatory, explicatory activity, what he put forth about the concept of political philosophy and his consideration about which way philosophical research related to politics in twentieth century should be directed. Besides, how he applied the idea of philosophy to the problems of politics and law philosophy and his findings related to the nature of political philosophy were also discussed.

In the third chapter, the emphasis was laid on Oakeshott’s rationalism critics, his explanation of practical -essentially moral and political- activity. It was tried to be put forward how the basic problems in politics ground on rationalist belief are, how it was

considered upon rationalism critics and how the tradition was used for its solution. In addition, the analyses of his opinions were carried out within the context of rationalist and irrationalist politics.

In the fourth chapter, how civil association theory which is the basic of Oakeshott's political philosophy, is accepted as the restatement of liberalism, is considered as a non-instrumental moral practice, is detailed within the context of *soceitas* and *universitas* overcomes the basic problems of liberalism was examined.

And in the result chapter, the contribution which the opinions set forth by Oakeshott made to political philosophy and the opportunities provided by them were discussed.

Keywords

Experience, Mode, Practice, Rationalism, Association, Societas, Universitas

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: OAKESHOTT'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ	17
1.1. Deneyim ve Felsefe Kavramı	25
1.2. Tarih	35
1.3. Bilim	44
1.4. Pratik	52
2. BÖLÜM: OAKESHOTT'IN SİYASET FELSEFESİ	63
2.1. Siyaset Felsefesinin Doğası Üzerine	64
2.2. Siyaset Felsefesi Geleneğine Yeni Bir Bakış	72
2.3. İdealist Düşünce Geleneğinde Birey-Devlet İlişkisi	80
3. BÖLÜM: SİYASETTE RASYONALİZM	95
3.1. Rasyonalizmden Kaynaklanan Siyasi ve Ahlaki Problemler: Siyasette Rasyonalizm ve Babil Kulesi	96

3.2. Rasyonalizm Eleştirisi ve Gelenek: Rasyonel Davranış ve Siyasi Faaliyet.....	112
3.3. Rasyonalist ve Rasyonalist Olmayan Siyaset: Muhafazakarlık, Hukukun Üstünlüğü ve Özgürlük.....	134
3.4. Birey ve Kitle İnsanı'nın Ortaya Çıkışı.....	146
4. BÖLÜM: OAKESHOTT'IN SİVİL BİRLİK TEORİSİ: LIBERALİZMİN YENİDEN İFADESİ.....	153
4.1. Sivil Birlik Teorisiyle Gelen Düşünce Değişimi.....	157
4.2. Özgürlük ve Pratik: Eyleme Özgü Özgürlük ve Ahlaki Pratik.....	162
4.3. Sivil Birlik Teorisi	174
4.4. Sivil Birliğin Doğası: <i>Societas ve Universitas</i>.....	192
SONUÇ.....	212
KAYNAKÇA.....	242
EK 1. ETİK KURUL İZİN MUHAFİYETİ FORMU.....	248
EK 2. ORJİNALLİK RAPORU.....	249

GİRİŞ

Michael Oakeshott kariyerine dair en iyi değerlendirmeleri ölümü üzerine verilen ilanlarda almıştır. *Daily Telegraph*, Oakeshott'ın “Mill hatta Burke'den beri Anglo-Saxon geleneğindeki en büyük siyaset filozofu olduğunu” duyurmuştur (Isaacs, 2006, s. i). Londra'nın *The Times* gazetesi “Oakeshott'ın muhafazakarlığı entelektüel bağlamda saygı duyulur kılmak için herkesten daha çok çaba gösterdiğini ilan etmiştir. *The Guardian* biraz daha ileri gitmiş ve Oakeshott'ı belki de bu yüzyılın en özgün akademik politik filozofu” olarak nitelendirmiştir. *The Independent* da Oakeshott'ı “muhafazakâr siyasetin mevcut yüzyılın ürettiği en belagatli ve etkili felsefi savunmasını” yaptığını iddia ederek olaya dahil olmuştur. Ölümü üzerine gazetelerin vermiş olduğu bu ilanlar, onun önemini anlatmakta yetersiz kalır (Auspitz, 1991, s. 351).

Nevi şahsına münhasır çağdaş siyasal teorisyenlerden biri olarak kabul edilen Michael Oakeshott, bir bakıma kavranması en zor olan düşünürlerden biridir. Bunun sebebi muhtemelen kendisinin, mevcut kategorilere göre tasnif edilmesi zor bir kulvarda olmasıdır. “Muhafazakâr”, “liberal”, “idealist”, “geleneççi” “tarihsici”, “bireyci” gibi etiketlerin hiçbiri onun kompleks ve benzersiz duruşunu tarife yetmez. Oakeshott'ın muhafazakâr ya da liberal, modernitenin savunucusu ya da eleştirmeni, siyasal teorisyen ya da salt filozof olarak mı kabul edileceği tartışma konusudur (Neil, 2010, s. 13,15). Granston'ın ifade ettiği gibi: “Oakeshott nerdeyse hiç geleneksel inanca sahip olmayan bir geleneççi; pek çok pozitivistten daha şüpheli olan bir idealist; liberalizmi tanımayan bir özgürlük aşığıydı.” Bunun da ötesinde Oakeshott, Hobbes'u merkeze alan ve “Hegel'i Locke'a tercih eden bir bireyci; “*philosophisme*”¹ reddeden bir filozof; Hume'a ne kadar romantik denebilecekse muhtemelen o kadar da romantik ve olağanüstü bir stilistti. Oakeshott kimseye benzemez!” (Granston, 1967, s. 85).

¹ Oakeshott'a göre, *philosophe*'yi bir filozoftan ayıran onun genel saflığı ve aklının eleştirel olmayan özelliğidir. *Philosophe*, varsayımların bütün bir derlemesi ile başlar, bunları da incelemeye ne vakti ne eğilimi ne de kabiliyeti vardır. Özetle, *philosophe*'nin aklı her şeye yüzeysel olarak dokunan ancak asla bir şeyi derin olarak araştırmayan bir akıldır (Oakeshott, 1991, s. 144).

Bir kişinin tarzını belirleyemediğiniz takdirde, onun düşünce ve sözlerinin dörtte üçünü kaçırmış olursunuz (Oakeshott, 1989, s. 56). Benzersizliğin bedeli sadece bir kişiyi eksik anlamak ya da yanlış anlamak değildir, aynı zamanda devam etmekte olan tartışmalardan dışlanmaktır. Oakeshott örneğinde bu dışlanma bir hata olacağı için, baştan söylemek isteriz ki Oakeshott’ın çağdaş siyaset felsefesine sağladığı katkı muazzamdır. Oakeshott felsefesinin ele alınması gereken üç yönü bulunmaktadır, çalışmamızda bu yönlerin üzerinde duracağız. İlki, onun felsefe teorisini ve özellikle siyaset felsefesini ilgilendirmektedir. Felsefenin özellikle de siyaset felsefesinin pozitivizmin çeşitli türleri, tarihsicilik, bilim ve sosyal bilimlerden önemli ölçüde saldırıya uğradığı ve zarar gördüğü malumdur. Bugün siyaset felsefesiyle uğraşan herkes bu zorluklara, meydan okumalara cevap vermeye hazırlıklı olmalı ve yapacağı çalışmalar için ilkin bir savunma oluşturmalıdır. Oakeshott, bunu pek çok çağdaşından daha derin ve daha sağlam bir şekilde yapmıştır. Oakeshott’ın bunu, geliştirmiş olduğu felsefe ve deneyim görüşüyle başarabildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Oakeshott, geliştirmiş olduğu felsefe ve deneyim görüşüyle siyaset felsefesini çağımızın üç büyük indirgemeci yaklaşımına, yani bilimsellik, tarihsicilik ve pragmatizme karşı savunur. Göreceğimiz üzere o, doğa hakkında meta-politik sorular sormayı ve felsefenin imkanını düşünmeyi hiç göz ardı etmez. Çalışmamızın bir kısmı Oakeshott’ın bu konudaki yanıtını açıklığa kavuşturmaya ayrılmıştır.

Oakeshott felsefesinin vurgulayacağımız ikinci yönü ise onun rasyonalizm eleştirisidir. Oakeshott’ın konumunu net bir şekilde ortaya koymak için onun rasyonalizm eleştirisi ve pratik –esasen ahlaki ve siyasi- faaliyet açıklaması üzerinde duracağız. Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisini anlamamanın önündeki en büyük engel, belki de onun ayırt ediciliğini kavrayamamaktır. Oakeshott’ın eleştirisi rasyonalizme, bilimselliğe ve ütopyacılığa karşı yapılan ve özellikle de yüzyılımızda ortaya çıkan çok sayıdaki saldırıya kolayca benzetilmiştir. Oakeshott, rasyonalizm ile ne kastettiğini açık bir şekilde ortaya koymaya özen göstermektedir. Tabii ki rasyonalizm, aklın tek başına egemen ve yetkili olduğu inancı ile tüm eylemlerin akıl tarafından belirlendiğine ilişkin inanca dayanır. Oakeshott, rasyonalizmin “gizli kaynağı”nın insan bilgisine ilişkin bir doktrin olduğunu belirtir. Bu doktrini açıklamak için tüm somut eylemlerde yer aldığını söylediği iki tür bilgiyi birbirinden ayırır. Teknik bilgi olarak adlandırdığı birinci tür bilgi, tamamen formüle edilmiş kurallar, ilkeler ve maksimlerden oluşur. İkinci tür bilgiyi, “pratik” bilgi

(ayrıca “geleneksel” bilgi) olarak adlandırır, “çünkü sadece kullanımda var olur, teknikten farklı olarak düşünsel değildir ve kurallarla formüle edilemez.” Şimdilik sadece Oakeshott’ın rasyonalizmi, pratik bilginin epistemik değerinin inkârı ile tanımladığını belirtmek önemlidir. Rasyonalistin tanıdığı tek bilgi türü teknik bilgidir. Böylece rasyonalistin aklın egemenliği inancının, aslında tekniğin egemenliğine yönelik inanç olduğu ortaya çıkar. Oakeshott’a göre rasyonalizmi temelde tanımlayan, tek başına akla olan inanç değil, tekniğin egemenliği konusundaki bu inançtır. Rasyonalistler teknikten neden bu kadar büyülenmiştir? Oakeshott, bunun nedeninin rasyonalistlerin kesinlik kaygısı olduğunu savunmaktadır. Oakeshott’a göre tekniğin cazibesi, açık kesinliğinde ve kendi tamlığında yatar. Teknik bilgi, kendinden başka hiçbir şeye dayanmaz gibi gözükür, doğrudan saf bilgisizlik, boş zihin üzerine inşa edilmiş gibi gözükür. Ancak ona göre, teknik bilginin bu belirgin kesinliği ve kendinde tamlığı bir illüzyondur. Tekniğin bilgisi saf bilgisizlikten kaynaklanmaz; önceden varsayımda bulunur ve zaten orada olan bilgiyi yeniden düzenler. Hiçbir şey, hatta kendi kendine yeten teknik (oyunun kuralları) bile, aslında boş bir zihne aktarılamaz; ayrıca aktarılan zaten orada olan tarafından beslenir. Yalnızca bilgimizin toplam içeriğini göz ardı ederek veya unutarak, bir teknik kendi kendine yeten ve kesin olarak görünmesi sağlanabilir (Oakeshott, 1991f, s. 14-17). Bu, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisinin çekirdeğidir, pek çok denemesinde tekrar tekrar değindiği ve daha felsefi, daha geniş bir şekilde geliştirdiği bir çekirdektir. Ancak Oakeshott burada, rasyonalizmi çürütmekle değil, onun özelliklerini daha net bir şekilde belirtmekle ilgilendiğini söyler. Rasyonalizm esas olarak tekniğin egemenliği inancından ibaret ise, bu inancın tarihsel kökeni nedir? Ayrıca Avrupa siyasetini nasıl ve ne şekilde etkilemiştir? (Oakeshott, 1991f, s. 17). Bunlar, Oakeshott’ın bu bağlamda ele aldığı diğer sorulardır. Bu rasyonalizm eleştirisini oluştururken bir de “pratik rasyonellik” adını verdiği bir kavram oluşturmuştur. Rasyonalizme ilişkin bu eleştirisinin ve rasyonalizme karşıt daha pratik ve bağlamsal bir rasyonalite kavramı, Oakeshott felsefesinin en ilginç ve önemli yönünü teşkil eder. Onun bu bağlamda dile getirdiği şeyler yalnızca çok önemli siyasi sonuçlar yaratmakla kalmamıştır aynı zamanda halihazırdaki felsefi tartışmanın merkezine yerleşmiş olan insan rasyonalitesi meselesiyle de alabildiğine ilgilidir. Oakeshott’ın rasyonalizm kavramı ve eleştirisiyle genel olarak ilgilenmek zorunda olsak da giderek odak noktamız siyasete ve siyaset felsefesine doğru daralacaktır.

Oakeshott'ın çağdaş siyaset felsefesine üçüncü ve en önemli katkısı liberal teori alanında olmuştur. Öne sürdüğü sivil birlik teorisinde, muhtemelen liberalizm tarihinde bugüne kadar ortaya konmuş en önemli, en sofistike ve en çağdaş beyanı ortaya koymuştur. Bu beyan, doğal hakları ve geleneksel liberal teorinin atomizmini reddeden ve çoğunluğunu Hegel'e borçlu olduğu bir beyandır. Oakeshott, yine burada geleneksel kategorilere göre tasnif edilmesi zor olan bir kulvardadır. Sivil birlik teorisinin hayli usule dayanan karakteri Rawls, Nozick, Hayek, Dworkin gibi bazı de-ontolojik liberaller ile onu aynı safta buluşturmuştur. Oakeshott'ın teorisi, çağdaş liberal teoride pek yer verilmeyen otorite kavramını da derin bir şekilde ele alır. Son olarak, Locke ve Smith'ten Hayek ve Rawls'a kadar klasik ve modern liberalizmde yer alan materyalizm ve ekonomizmi reddeder. Oakeshott'ın liberalizmi ekonomizmden ve materyalizmden arındırma konusunda tüm çağdaşlarından daha fazlasını yapmış olduğunu göstermeye çalışacağız. Ekonomizm ve materyalizm çoğunlukla liberalizmin ahlaki ideali gibi gösterilmiş ve onu hem Sağ hem de Sol cenahtan gelen saldırılara karşı korunaksız bırakmıştır.

Oakeshott'ın "siyaset felsefesi ide"sini savunması, onun rasyonalizm eleştirisi ve liberalizmi yeniden ele alışı bu çalışmanın çerçevesini oluşturan ana temalardır. Konulara girmeden önce bu çalışmamızın metodu hakkında birkaç hususu belirtmemiz gerekir. Temel olarak, düşünürün metinlerini yorumlayarak yol almaya çalıştık. Çağımızın en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen Oakeshott'ı başka türlü anlamının yolu olamaz. İncelediğimiz metinleri kronolojik sıraya göre ele aldık. Oakeshott'ın kariyerinin erken dönemlerinde yazdığı *Deneyim ve Modları* 'nda (*Experience and its Modes*) işlediği genel felsefi bakış açısından başlayarak hayatının son demlerinde siyaset felsefesi üzerine yazdığı *İnsan Davranışı Üzerine* 'de (*On Human Conduct*) daha spesifik problemleri ele alması, başlı başına örnek bir akışı gösterir ki bu kronolojik akıştan fevkalade çok istifade ettik. Aslında Oakeshott'ın çalışmalarındaki tüm temaları birbirine bağlamak için tarihsel bir kılavuz çizgi oluşturmaya çalıştık.

Bilgi evreninin genel bir resmini oluşturarak ilerleyen, Collingwood'un "tarihsel düşüncenin şimdiye değin yazılmış en içe işleyen analizi" diyerek övdüğü *Deneyim ve Modları* 'nın derin bir analiziyle birinci bölüme başladık. Söz konusu olan bu erken dönem eserinde Oakeshott, temel deneyim ve bilgi biçimlerini (felsefe, tarih, bilim ve pratik) analiz etmiş ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini ele almıştır. Filozofun hayati

önemdeki bu erken dönem eserini ele almış dört başı mamur bir çalışmada henüz yapılmamıştır. Hayati önemdedir çünkü bu eser metodolojik bir girizgahtır. Siyaset felsefesinin temel meselelerinin ele alınmasından önce böylesi bir metodolojik girizgahın gerekli olduğu gerçeğinden daha açık bir şey yoktur. Oakeshott, elimizde doğru düzgün bir bilgi teorisi olmadığı sürece hiçbir felsefi sorgulama alanında herhangi bir gelişme kaydedemeyeceğimizi içtenlikle ifade etmiştir. Ona göre, etik, sözde din felsefesi, siyaset, estetik, bütün spekülasyon türleri bir bilgi teorisine bağlıdır. Hiçbir metafizik girizgaha dayanmayan ya da temel olarak yanlış bir tanesine dayanan bir siyaset felsefesi, doğruyu değil de yanlış yaymaya mahkumdur. *Deneyim ve Modları*, işte o metafizik girizgahtır. Oakeshott'ın siyaset felsefesini anlamak için *Deneyim ve Modları*'nı anlamak önemlidir. Bununla ötesinde, *Deneyim ve Modları*, Oakeshott'ın nasıl bir filozof olduğunu anlamamızı sağlayan bir eserdir. Bu eser, onun alabildiğine perspektifi geniş bir filozof olduğunu, dar görüşlü ve bir ideolojiyi kendisine şiar edinen bir filozof olmadığını gösterir. Bu eseri dikkatli bir şekilde ele almak, Oakeshott'ın *Siyasette Rasyonalizm (Rationalism in Politics)* eserini münhasır olarak okuma sonunda oluşacak görüşü tashih etme anlamında önemlidir. *Deneyim ve Modları*'ndaki görüşlerini iyice anlamadan *Siyasette Rasyonalizm* eserini okuduğunuzda, Oakeshott'ın bir Burkecu muhafazakâr veya sağ-kanat bir ideolog olduğunu düşünürsünüz. Kanaatimiz odur ki, *Siyasette Rasyonalizm* içerisinde yer alan denemeler *Deneyim ve Modları*'nda ele alınan bu somut mantığın ışığında okunmalıdır. Bu şekilde, bu denemelerde, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin karakteri hakkında (yani rasyonalizmin, bilimselciliğin ve pozitivistliğe yönelik diğer eleştirilerden farklılığına dair) daha iyi fikir sahibi oluruz. *Siyasette Rasyonalizm*'i *Deneyim ve Modları*'nın ışığı altında okumak ayrıca Burkecu muhafazakâr olarak tanımlanan Oakeshott portresini de revize etmeye imkân sağlar. Birinci bölümde bu önemli eserin Oakeshott'ın yaşamının ilerleyen dönemlerindeki çalışmaları için önemini ortaya koymakla kalmadık, aynı zamanda 19. ve 20. yüzyıl idealist düşüncedeki köklerini de ortaya çıkarmaya çalıştık.

19. yüzyılın ortalarından beri hem doğa bilimlerinin hem de tarih biliminin hızlı gelişme göstermesiyle, felsefenin doğası ve rolü gitgide daha fazla sorgulanmış ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu bilim çağında, sosyal bilimler çağında felsefenin gerçek görevi, amacı nedir? Tespitimize göre, *Deneyim ve Modları* bu temel soruya cevap mahiyetinde yazılmıştır. Felsefeyi koşulsuz ya da varsayimsız kendinden eleştirel bir düşünce olarak,

tanımlayarak Oakeshott, felsefenin hem bilimin hem de tarihin sınırlı bakış açılarını nasıl yerle bir ettiğini ve aştığını gösterir (Oakeshott, 1995, s. 2). Söz konusu olan bu eserde felsefe için özellikle de 20. yüzyıl felsefesi için ciddi tehdit arz etmiş olan pozitivizm ve tarihsiciliğin (*historicism*) dogmalarına reddiye mevcuttur. Burada tarihsiciliğin reddedilmesi önemlidir çünkü Oakeshott'ın kendisi de bir tür tarihsici (*historicist*) olarak görülmüştür. Ancak burada gözden kaçırıldığında çok ciddi yanlışlara sebebiyet verecek bir husus vardır. Söz konusu olan bu husus Oakeshott'ın, felsefenin tarih tarafından bir şekilde tasfiye edildiğine inanma anlamında veya felsefenin tarihe indirgenmesi anlamında asla bir tarihselci olmadığıdır. Ona göre, felsefe hem bağımsızdır hem de tarihsel anlayıştan üstündür. Ayrıca bu pozisyonunu kariyeri boyunca korumuştur. Reddedilen başka bir dogma ise pragmatizmdir. Başka bir ifadeyle, felsefenin bir şekilde pratik, günlük hayatın hizmetinde olduğu, onun boyunduruğunda olduğuna dair görüş reddedilmiştir. Belirli soyut varsayımlar üzerine inşa edilmiş olduğundan pratiğin dünyası soyuttur. Oakeshott'a göre, söz konusu olan bu varsayımlar, mükemmel somut ve tutarlı bir deneyim dünyası arayışında olan felsefenin zaruri olarak aşması gereken şeylerdir. Aslında aynı durum bilim ve tarih için de geçerlidir. Felsefenin böyle soyut deneyimler dünyasından –katkı sağlamak şöyle dursun- elde edeceği hiçbir şey yoktur. Felsefe sadece pratik hayatın zorlayıcı soyutlamalarını aşarak nihai amacına ulaşabilir. (Oakeshott, 1995, s. 318, 319, 326-331)

Oakeshott, siyaset felsefesinin doğasının meta-politik sorunu ile siyaset hakkındaki felsefi düşüncüyü -çokça karıştırılan- siyasetle ilgili diğer düşünce biçimlerinden ayırmak, aralarındaki farkı ortaya koymakla meşguldür. Siyasete dair felsefi olmayan düşünce biçimlerinden en önemlisi siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi ve psikoloji dahil siyasete ilişkin bilimsel düşünce; siyasete ilişkin tarihsel ve pratik düşüncedir. Oakeshott bunların her birinin, siyaset felsefesinin “somut” düşüncesine zıt olarak siyasete ilişkin soyut düşünce biçimleri olduğunu gösterir. Bilim, kendini ölçülebilen şeylerle ve eşyanın niceliksel yönüyle sınırlar; ölçülmeyeni, bireysel olanı ve tek olanı hariç tutar. Tarih, bireysel ve benzersiz olanla uğraşır ancak tarihçiden tamamen bağımsız olan bir dizi objektif olayları ve olguları ispatsız olarak kabul ettiğinden dolayı soyuttur ve asla hiçbir şeyin tam bir açıklamasını yapamaz. Pratik düşünce ise, daimî bir “şöyle olmalı, böyle olmalı”ya mahkumdur, asla bir “böyledir” diyemez. Tüm bunlardan çıkan en önemli sonuç, bilimsel, tarihsel ve pratik düşüncenin siyaset felsefesine sağlayacağı hiçbir

katkının veya eleştireceği hiçbir hususun olmadığıdır. Oakeshott, böylece siyaset felsefesini çağımızın üç büyük indirgemeci yaklaşımına (bilimsellik, tarihsellik ve pragmatizm) karşı savunur. Oakeshott'ın bilimin tahakkümüne ilişkin yazdıkları pek çok modern ve anti-pozitivist yazarda karşılık bulmuştur; ancak pratiğin, felsefe ve tarihteki tahakküme ilişkin eleştirisi o denli karşılık bulmamıştır. Oakeshott, tüm düşüncüyü “hayat” veya “praxis” çizgisine indirgemez. Teori ve pratik arasındaki kategorik farklılığı muhafaza ederek, zamanımızın en büyük felaketlerinden birisi olan felsefenin ve tarihin siyasallaştırılmasına müsaade etmez.

İngiliz idealizminin reformist yönüyle açık bir şekilde uyuşmayan, teori ile pratik arasında bir bağlantı bulunmadığına ilişkin görüş, Oakeshott tarafından şevkle benimsenmiştir. Teori ve pratik arasındaki ayrım, şüphesiz onun siyaset felsefesinin merkezi ilkelerinden birisi olmuştur. Teori ve pratik arasındaki ayrım, nihai olarak Oakeshott'ın şu inancına dayanır: Felsefi olmayan diğer tüm deneyim biçimleri gibi, pratik de bir mod'dur ve koşulludur, belirli tartışmasız varsayımlara dayanır. Pratik hayat, bu sorgulanmayan ve sorunlu olmayan varsayımlar açısından, daimî araştırma, keşif ve deneyim bütünleşmesinden oluşur. Öte yandan, felsefe, pratik hayatta doğal karşılanan ve kendileri varolmaksızın pratik hayatın çökeceği ifade edilen bu varsayımları sorgulayarak başlar işe. Filozof, şimdi bu varsayımlar açısından deneyimi bütünleştirmekle uğraşmaz; fakat bu varsayımları daha büyük, geniş bağlamlarla ilişkilendirmekle ve tamamen farklı bir türde yepyeni bir uyum tesis etmeye çalışmakla meşguldür. Filozof, çıkarımlarını deneyimler dünyasına tatbik edemez, zira zaten o çıkarımlar dünyanın organize edildiği, düzeninin kurulduğu ilkenin reddi üzerine inşa edilmiştir. Pratik hayat, Oakeshott'a göre bir nevi “zihinsel sis” içerisinde vuku bulur. Buna sorgulanmayan ufuk da diyebiliriz. Ayrıca kendinden bilinçli ve kendinden eleştirel düşünce olarak felsefe, pratik başarımın ve tatminin dayalı olduğu bu sisi dağıtmaya yarayabilir. “En az ihtiyacımız olan şey kralların filozof olmalarıdır.” (Oakeshott, 1995, s. 321). Oakeshott, bu felsefe düşüncesini bilim, tarih ve pratik deneyimin formlarını inceleyip felsefenin somut bakış açısına kıyasla onların soyut ve eksik olduğunu göstererek geliştirmiştir. Felsefenin deneyimin bu soyut modlarına üstün olması onlara dikte edebileceği anlamına gelmez. Oakeshott, kendi dairesi içerisinde her bir mod'un özerk olup diğer deneyim modlarının otoritesinden muaf olduğunu öne sürmüştür. Bir deneyim biçimine ait düşüncüyü bir diğerini eleştirmek için kullanmak konuyla

alakasızlık ya da başka bir deyişle *ignoratio elenchi*² yanılığına düşmek demektir. Bu doğrultuda tarih, bilimden ve pratik yaklaşımdan bağımsızdır ve pratiğin tarih ve bilimden öğreneceği ya da elde edebileceği hiçbir şey yoktur. En önemlisi de felsefenin pratik ya da siyasi hayata katabileceği hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı da Oakeshott, “En az ihtiyacımız olan şey kralların filozof olmalarıdır” diye yazmıştır. Oakeshott bu cümleyi *Deneyim ve Modları*’nda telaffuz etse de kitabın üzerine kurulmuş olduğu teori ve pratik arasındaki ilişkiyi anlama hususu, hayatının sonlarında yazdığı *İnsan Davranışı Üzerine* adlı kitabına kadarki çizgide temel olarak aynı kalacaktır.

Oakeshott, *Deneyim ve Modları*’nda siyaset felsefesi için temel olabilecek felsefe ve deneyim düşüncesini geliştirdikten sonra burada geliştirmiş olduğu fikirlerin siyaset felsefesi açısından çıkarımlarının taslağını oluşturmaya çalıştı. *Deneyim ve Modları*’nda siyaset felsefesi için ortaya konulan görüşün yansımalarının, etkilerinin, sonuçlarının ne olduğunu Oakeshott bu eserinde açık olarak belirtmez. Bunun için daha az bilinen ve beş yıl sonra yayımlanan “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” (*The Concept of a Philosophical Jurisprudence*) adlı başka bir çalışmasına başvurmalıyız. Burada Oakeshott, “hukuk felsefesinin ve sivil toplumun anlamı ve imkânı” konusunu açıkça ele alır. Burada yine felsefenin üstün niteliklerine vurgu yaparak, onu mutlak önemde bir eleştirel düşünce olarak, koşulsuz ve varsayımsız olarak tanımlamakta; ve Oakeshott bunun, felsefi hukuk teorisi ile diğer tür (analitik, tarihsel, sosyolojik) hukuk teorileri arasındaki ilişki açısından ne anlama geldiğini anlamaya çalışmaktadır; felsefi hukuk teorisi, hukukun doğasına ilişkin izahlar arasında yalnızca bir izah olarak düşünülemez; o, diğer tüm izahların kendisiyle ölçüleceği, yargılanacağı bir kriterdir. Daha pozitif olarak, hukuka ilişkin felsefi düşüncenin nasıl bizim sıradan hukuk anlayışımızla başladığını ve bu “felsefe öncesi deneyim”de neyin gizlenmiş olduğunu, ne kastedilmiş olduğunu eleştirel bir biçimde ele almıştır. Burada kullanıldığı anlamda felsefe, Sokrates’in dediği gibi, zaten biliyor olduğumuz şeyi daha net bir şekilde bilmek anlamındadır ki Oakeshott bu formülü *İnsan Davranışı Üzerine*’de tekrarlamıştır (Oakeshott, 2003, s. vii,9). Elbette, felsefi soruşturmada vardığımız nokta başlangıç noktamızdan çok uzaklardadır. Bu demektir ki, felsefi sonuçlarımız (bazı analitik felsefecilerin iddia ettiği gibi) ne ortak akla başvurarak teyit edilebilir ne de pratik gerçekliğe tatbik edilebilir. Oakeshott’a göre

² İddia edilen şeyle alakası olmayan bir sonuç çıkarılmasından doğan hata.

felsefe, köklü bir biçimde eleştirel olmasının yanı sıra, köklü bir biçimde dönüştürücü bir faaliyettir. Bu denemeyi, *Deneyim ve Modları*'nda ortaya konulan felsefi düşünce ile Oakeshott'ın daha sonraki eserlerinde -özellikle *İnsan Davranışı Üzerine*'de- vücut bulan siyaset felsefesi düşüncesi arasındaki ilişkiyi çok net bir biçimde göstermesi münasebetiyle ikinci bölümde ele almaya çalışacağız. Ayrıca Oakeshott'ın bu denemede felsefi hukuk teorisi için dile getirmiş olduğu şeyler, siyaset felsefesi için de geçerlilik arz etmektedir. Söz konusu olan bu denemedeki fikirleri net bir şekilde kavramak, onun siyaset felsefesini de net bir şekilde kavramaya olanak sağlayacaktır.

Bu bölümde, siyaset felsefesi tarihi üzerine Oakeshott'ın ilk dönem çalışmalarını, onun siyaset felsefesi kavramı hakkında neler ortaya koyduğunu görmek açısından ele alacağız. Bu ilk yazılar, Oakeshott'ın felsefeyi ideolojik bir faaliyet değil, açıklayıcı, izah edici bir faaliyet olarak telakki edişini destekler. Teori bir kez daha pratikten keskin bir şekilde ayrılmıştır. Bu yazılarda, Oakeshott'ın yeniden yapılandırmaya çalıştığı modern siyaset felsefesi geleneğinin belirli bir okuması da ikinci bölümün sonlarına doğru gün yüzüne çıkarılacaktır. Burada, Oakeshott'ın meşhur Hobbes yorumunu ele alıp ve bu düşünürün tam olarak onun için ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağız. Oakeshott'ın hakkında en çok yazdığı siyaset filozofu Hobbes'tur ve bugünkü ününü büyük ölçüde Hobbes hakkında yazdığı yazılar sayesinde elde etmiştir. Peki neden Hobbes, Oakeshott için bu kadar önemlidir? Hobbes'un siyasette aklın rolü hakkındaki radikal kuşkuculuğunda ve onun otorite ve bireyselliğin karşılıklı bağımlılığı konusundaki anlayışında, Oakeshott kendi sorunlu dönemine ilişkin bir mesaj bulmuştu. *Leviathan'a Giriş*'in en açık pasajlarından birisinde şöyle yazmıştır: “Bireyselliği yıkan şey Otorite değil Akıl'dır, Hobbes kesinlikle otoriter olduğu için mutlakiyetçi değildir. Onun aklın gücüyle ilgili kuşkuculuğu geri kalan bireyselliliği ile birlikte, onu çağının ya da herhangi bir çağın rasyonalist diktatörlerinden ayırmaktadır.” (Oakeshott, 1975c, s. 67). Oakeshott için Hobbes'un esas önemi, onun doğal hukuk geleneğinin rasyonalizmi ile yaşadığı kopuş ve 'irade'yi siyaset felsefesinin merkezine taşıdığı devrimci hareketinde yatar. Oakeshott'a göre hiçbir kuramcı, Locke bile, ne iradeyi ne de rızayı bu kadar kesin bir dille siyasi otoritenin temeli haline getirmemiştir. Değerlendirmelerindeki en önemli hususlardan biri, Hobbes'un teorisinin başında bireyci olarak başlayıp sonunda mutlakiyetçi (*absolutist*) olarak bitirmiş olduğu suçlamalarını çürütmek olmuştur. Bunlardan çok daha önemlisi ve kesinlikle daha temel olanı, Oakeshott'ın, Hobbes'un siyaset felsefesinde

özgürlük ve otoritenin birbirleriyle bağlantılı kavramlar olduğu görüşüdür. Özgürlük ve otorite arasında var olduğu öne sürülen bu bağlantının Oakeshott'ın kendi siyaset felsefesinde önemli bir rol oynadığını çok net bir şekilde dile getirebiliriz. Bu bağlantı, aynı zamanda Oakeshott'ın Hobbes'a karşı duyduğu derin hayranlığın da temelini oluşturur. Bütün bunlara rağmen yine de Hobbes'un bir hususta eksik olduğunu düşünür. Bu eksiklik, yeterli bir irade teorisinin olmamasıdır. Oakeshott, bu eksikliği gidermek için Rousseau'nun "genel irade", Hegel'in "rasyonel irade" ve Bosanquet'in "gerçek irade" kavramına başvurur. İkinci bölümde, genel veya rasyonel iradenin idealist geleneğine yer ayırmaya çalışacağız; zira bu husus, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* eserindeki felsefi projesinin temel arka planını teşkil etmektedir. İrade ve devlete ilişkin düşüncelerine ise dördüncü bölümde yer vereceğiz.

Üçüncü bölümde ele alacağımız *Siyasette Rasyonalizm* adlı kitabında derlenen muhtelif denemeler, sonraki döneme ait siyaset felsefesi çalışmaları için önemli bir arka plan oluşturur. *Deneyim ve Modlari*'nin bu ilişkiyi anlamayı kolaylaştıracak başka bir yönünü dile getirmek gerekir. *Deneyim ve Modlari*'nin bütününde belirli bir bilgi teorisi veya insan deneyimi mantığı mevcuttur. Oakeshott'ın felsefe anlayışı ve çeşitli deneyim türleri, bir bilgi teorisine veya insan deneyimi mantığına dayanır. Bu mantık, hem deneyici olmayan (*non-empiricist*) hem de akılcı olmayan (*non-rationalist*) olarak karakterize edilir. Bu, geleneksel mantığı karakterize eden evrensel (*universal*) ve tikel (*particular*), düşünce ve algı, teori ve olgunun katı bir şekilde ayrılmasını reddeden bir mantıktır. Daha pozitif olarak, evrenselliği ve tikelliği (*particularity and universality*) birleştirdiği söylenen "somut evrensel" kavramı üzerine bina edilmiştir. Hegel'de kökleri bulunan ve daha sonra İngiltere'de F. H. Bradley ve Bernard Bosanquet tarafından detaylandırılan bu mantık, geleneksel mantığı karakterize eden evrensel olan ile tikel olan arasındaki katı ayrımın reddine dayanır. Onun düsturu, evrensellik ile tikelliği birleştirdiğini söylediği "somut evrensel"dir. Ayrıca o, hakikatin ve gerçekliğin ölçütü olarak uygunluk yerine tutarlılığı kabul eder. Birinci bölümde, Oakeshott'ın bu "somut" mantığın formülasyonunda tarihsel bilgiden yararlanması ele alınacak. Bu somut mantık aynı zamanda pratik aktiviteler alanına tatbik edildiğinde de çok işe yarayacaktır. Bu, Oakeshott'a ampirizmin uçları ile rasyonalizm arasında gidip gelen bir yol çizmesine olanak vermiştir. Ayrıca bu ona, sabit prensiplere ve amaçlara uyumdan daha kompleks yollarla pratik hayatın düzenini kavramasını sağlamıştır. En nihayetinde bu mantık,

Siyasette Rasyonalizm ve İnsan Davranışı Üzerine'de bulunan pratik faaliyetlerin analizinin temelini de teşkil etmiştir.

"Rönesans sonrası Avrupa'sının en dikkat çekici entelektüel üslubunun özelliği ve kökeni"ni, yani rasyonalizmi, daha spesifik olursak modern rasyonalizmi inceleyen ve bu entelektüel "üslup" ya da "tarz"ın etkisinin en çok hissedildiği Avrupa siyaseti üzerindeki etkisini düşünmekle ilgili olan *Siyasette Rasyonalizm* içerisinde yer alan denemeler *Deneyim ve Modları*'nda ele alınan bu somut mantığın ışığında okunmalıdır. Bu şekilde, bu denemelerde, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin karakteri hakkında daha iyi fikir sahibi oluruz. *Siyasette Rasyonalizm*'i *Deneyim ve Modları*'nın ışığı altında okumak ayrıca Burkecu muhafazakâr olarak tanımlanan Oakeshott portresini de revize etmeye imkân sağlar. Üçüncü bölümde işleyeceğimiz gibi, Oakeshott'ın sözde gelenekselciliği Burke'un gelenekselciliğinden tamamen farklı bir temele sahiptir. "Geleneğin" felsefi bir kavram olduğu ve sadece pratik bir seçenek olmadığı Oakeshott'ın *Siyasette Rasyonalizm*'deki denemelerinde oldukça açıktır. Oakeshott'ın gelenek anlayışı insan davranışının hakiki bir felsefi analizinden doğar, asla Burke'daki gibi bir bilgiğe veya tarihin rasyonalitesine inanç beslemez.

Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi ve onun gelenek anlayışının felsefi karakterini vurgulamak suretiyle, bu kavramın arkasında daha ideolojik niyetler olduğunu düşünen eleştirmenlerin veya Oakeshott'ın teori ve pratiği birbirine karıştırarak kendisiyle çeliştirdiğini söyleyenlerin iddialarını çürütmeye çalıştık. Yine, geleneğin normatif bir prensip olarak veya pratik davranışa yol gösteren bir rehber olarak yetersiz olduğunu iddia eden genel eleştiriyi de bu bağlamda çürütmeye çalıştık. Argümanımız kısaca şudur: Oakeshott için gelenek asli olarak bir norm değildir, insan faaliyetinin felsefi analizinden kaynaklanan felsefi bir kavramdır. Oakeshott, gelenekle ne yapmamız gerektiğini söyleme babında ilgilenmez, esasen bir şey yaparken ne yaptığımızı tanımlama babında ilgilenir. İnsan faaliyeti kaçınılmaz biçimde gelenekseldir. Bu da şu sınırlı pratik tavsiyeyi getirir: Doğası gereği imkânsız olan şeyi yapmaya çalışmamalıyız. Doğası gereği imkânsız olan şeyi yapmaya çalışmak her zaman yanlış bir eylemdir (Oakeshott, 1991c, s. 48). Kısacası, gelenek yol tutmak için yetersiz bir rehberdir, zira gelenek rehber olma iddiasında bile değildir. Oakeshott'ın gelenek kavramı, genelde bütün felsefe anlayışı özelde siyaset felsefesi için merkezi konumdadır. Ancak gelenek kavramının yanlış

anlaşılma tehlikesini göz önünde bulundurarak, onun yerine pratik kavramını kullanmayı tercih eder. Aslında gelenek kavramını tarihsel bağlarından koparmaya çalışır ve bundan dolayı da onun yerine pratik kavramını kullanmayı tercih eder. Gelenek kavramı için söylediği şeyleri pratik kavramı için de tekrar eder. Pratik kavramını gelenek kavramına neden tercih ettiği ve gelenekten tam olarak ne anladığını veya siyaset felsefesi için neden merkezi konumda olduğunu çalışmamız boyunca açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Siyaseti ve somut devlet faaliyetini anlamak açısından Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin yansımalarını üçüncü bölümün sonunda ele alacağız. “Siyasette Rasyonalizm”den daha politik olan bazı denemelerden alıntılar yaparak, Oakeshott'ın özgürlüğe, bireyselliğe ve hukukun üstünlüğüne vurgu yaptığı “şüphelik siyaseti”nin anlamını çözmeye çalışacağız. Bunun yanı sıra, tamamen zıt kutuptaki merkezi planlama ve bir ortak amaç arayışına vurgu yapan “tutku siyaseti”ne yaptığı eleştirileri incelemeye çalışacağız. Burada yine, Oakeshott'ın Burke'un muhafazakarlığından ayrıştığını görürüz. Oakeshott'ın kendisinin de “Muhafazakâr Olmak Üzerine” (*On being Conservative*) adlı denemesinde açıkça belirttiği gibi, “muhafazakarlık” anlayışı Burke'un muhafazakarlık anlayışıyla tanımlanamaz. Oakeshott'ın muhafazakarlığı herhangi bir metafizik veya dinsel inançtan destek almaz, onların müeyyidelerini de göz önüne almaz, ayrıca geçmişin daha bütünleşik ve geleneksel toplum türlerine dönüş yapmaz. Oakeshott'ın muhafazakarlığı, kendi ifadesiyle, Burke'un dini ve kozmik muhafazakarlığından ziyade nihai olarak Montaigne, Hobbes ve Hume'un şüpheli muhafazakarlığı ile daha fazla ortak noktalar taşır (Oakeshott, 1991b, s. 435).

Covell, Oakeshott'ın birlik teorisinin özgürlükle rakipsiz biçimde ilişkisi, bireyselliği yüceltmesi ve hukukun egemenliğini savunduğu bu son çalışmalarının kararlı bir şekilde “liberteryen” karakterinin, *Siyasette Rasyonalizm*'deki gelenekselci ve tarihselci yaklaşımlarla doğrudan ve açık bir şekilde uyum içinde olmadığını iddia eder. Hatta Oakeshott'ın düşüncesinin bu iki yönü arasında gerilim ve çatışma olduğunu ileri sürmüştür (Covell, 1986, s. 102). Bu kesinlikle hatalı bir tespittir, çünkü Oakeshott'ın muhafazakarlığı; modernliğe, bireyciliğe ve çoğulculuğa karşı değildi, daha ziyade onların uygun siyasal mevkidaşı olarak anlaşılmalıydı. Bu iki yön arasında bir gerilimin olduğu fikri, Oakeshott düşüncesinin liberteryen ve gelenekselci yönleri arasındaki ilişkinin yeterli biçimde kavranmamasından kaynaklanmaktadır. Bu ilişkilendirme

konusunda bizim yaptığımız çalışma, Oakeshott'ın gelenek anlayışının usule dayanan karakterine vurgu yapacak. Bir geleneği teşkil eden düşünceler spesifik eylemler emretmez, temel bir amaç için bir araç da teşkil etmez. Dilin unsurları gibi, onlar herhangi bir esaslı eylemin veya ağızdan söz çıkışının şartıdır. Bu anlamda toplum düzeninin hukukun üstünlüğü açısından geleneksel olduğu söylenebilir. Böyle bir düzen takip edilecek tek bir amacı değil, çok sayıda bireysel amaçlardan oluşan bir matriksi veya dili ortaya koyar. Burada siyaset tali (ama gerekli) bir faaliyet olarak kabul edilir; esaslı bir tatmin peşinde değildir, ama esaslı tatminin kendi koşullarıyla kovalandığı matriksin nezaretindedir.

Oakeshott düşüncesinin liberteryen ve gelenekselci (veya Hobbescu ve Hegelci) yönleri arasında ortaya koymaya çalıştığımız ilişki, Oakeshott'ın dördüncü bölümde ele aldığımız başyapıtı *İnsan Davranışı Üzerine*'de çok daha açık hale gelir. Bu çalışmada, Oakeshott “gelenek” kavramını “pratik” ile değiştirerek, “gelenek” kavramı yerine “pratik” kavramını kullanarak birincisindeki usule dayanan ve komüniter çağrışımlardan doğabilecek yanlış anlamaları önlemeye çalışır. Aynı zamanda *Siyasette Rasyonalizm* eserindeki gelenek kavramının ardında yatan usule dayanan ve araçsal olmayan karakteri daha açık bir şekilde ortaya koyar. Bir “pratik”, daha spesifik olarak bir ahlaki pratik, davranışı niteleyen ancak onu belirlemeyen bir dizi usule dayanan ve nitelik belirleyici düşüncelerden oluşur. Bu düşünceler, hiçbir harici temel amaca araç niteliğinde değildir. O, anadilde bir konuşma ve anlama dilidir ki yalnızca faaliyetin kendisiyle alakalı bir eylem açısından araçsal olabilir. Belirli bir dile ait olmayan herhangi bir bireysel konuşma veya ağızdan çıkan bir söz olmadığı gibi, böyle bir ahlaki pratiğin kabulü mahiyetinde olmayan herhangi bir faaliyette yoktur.

Burada Oakeshott sivil birliği veya hukukun üstünlüğü anlamındaki birliği, *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinde ahlaki, araçsal mahiyette olmayan bir pratik, anadilde yapılan bir konuşma ve anlama dili olarak teorilendirir. Bu, dördüncü bölümde ele alacağımız gibi, bu dört dörtlük siyaset felsefesi eserinin en önemli başarılarından biridir. Bu teori, Oakeshott liberteryanizmini kendi gelenekçiliğiyle; Hobbesculuğunu Hegelciliği ile sentezleyen bir teoridir. *İnsan Davranışı Üzerine*'ye dair bu tarz bir yorumun yanında, bunu Oakeshott'ın ilk zamanlardaki Hegelciliğine ve tarihselciliğine bir ihanet olarak gören yorumlar da vardır. Bu bakış açısı, *İnsan Davranışı Üzerine*'deki

sivil birliğin hukuk ideali ile *Siyasette Rasyonalizm* eserindeki evrenselci rasyonalizm eleştirisi arasında bir gerginlik olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda bu bakış açısı *İnsan Davranışı Üzerine*'nin kapsamlı bir Hegelci karakterinin olduğunu yakalayamamıştır. Aslında bu, sivil birliği bir Sittlichkeit (*etik yaşam*) olarak anlamaya çalışma çabasıdır. Bizim iddiamız, Oakeshott'ın Hobbescülüğünün yahut bireyciliğinin onun Hegelciliği ile gerginlik içinde olmadığıdır. Oakeshott, Hobbes ve Hegel arasında gidip gelen şizofren bir teorisyen değildir. Liberalizmin tamamen gelişmiş bir yeniden tasviri niteliğinde olan *İnsan Davranışı Üzerine*'deki sivil birlik teorisini ilginç ve önemli kılan, bu iki farklı düşünceyi tam anlamıyla sentezleyebilmiş, liberal bireyciliği daha sofistike tarihselci bir yaklaşım ile birleştirebilmiş olmasıdır.

Bu bizi, çalışmamızın başında bahsedilen başlıca ana temalardan birine, yani liberalizme geri getirir. Bize göre, Oakeshott'ın sivil birlik teorisi, liberalizmin yeniden ifade edilmiş ve yeniden formüle edilmiş halidir. Onun sivil birlik teorisi belki de liberal teoriye yirminci yüzyılda yapılmış en derin ve en büyük katkıdır. Çok muğlak ve kendi düşüncesini barındırmayan anlamlarla yüklü bulunduğu için, siyaset felsefesini şekillendirirken, Oakeshott bizatihi liberalizm terimini kullanmamıştır. “Liberal kelimesiyle neyin kastedildiği sorulduğunda, şimdi herhangi birinin tahmin edebileceği bir şeydir” yorumunda bulunmuştur (Oakeshott, 1991f, s. 439). Liberalizm kelimesi yerine açıklamak ve savunmak istediği geleneği belirtmek için “Temsili Demokraside Kitleler” ile *İnsan Davranışı Üzerine*'de “sivil birlik” veya *societas* tabirini kullanır. Yine de onun bireyciliğe verdiği önem, özgürlüğe bakış açısı, hukukun üstünlüğünü savunması ve Hobbes'un fikirlerine verdiği değer bir bütün olarak düşünüldüğünde Oakeshott'ı liberal olarak nitelendirmekten başka bir seçenek yoktur. Oakeshott'ın liberal bir teorisyen olarak görülmesi, elbette onun liberal teoriyi bütün yönleriyle doğru gördüğü anlamına gelmez; haddizatında teori geleneksel olarak formüle edilmiştir. Onun siyaset felsefesinin, liberalizmin bir yeniden ifadesi, yeniden formülasyonu olduğunu söylememiz işte bu yüzdendir. O, liberalizmin doğduğu tarihten itibaren yanında getirdiği metafizik ve etik (üzerinde soru işareti bulunan) kimi varsayımları liberalizmden atmaya çalışmıştır. Bu şekildeki iki yanlış varsayımı Oakeshott'ın liberalizmi yeniden ifade edişinde ele almaya çalıştık: bunlardan birincisi, Hobbes'tan Mill'e hatta Nozick'e kadar liberal teoriye damga vuran negatif ve soyut bireycilik; ikincisi, zaman zaman liberalizmin ahlaki ideali gibi gösterilmeye çalışılan materyalizm ve ekonomizmdir.

Oakeshott'ın idealist ve Hegelci siyasi düşünce geleneği ile bağlantısı, negatif ve soyut bireycilik bağlamında, kendini bir kez daha gösterir. İdealistler elbette bu liberal varsayımı reddetmişlerdir. Reddettikleri husus özel olarak bireycilik değildir, onun negatif ve atomistik anlayışıdır. Ayrıca Oakeshott'ın ilk çalışmalarında, onların bunun üstesinden gelme çabalarını desteklediğine dair yeterli delil vardır. İkinci bölümde, Hobbes'tan bu yana liberal düşünceyi hırpalayan birey ve devlet, irade ve hukuk, özgürlük ve otorite kavramları arasındaki ilişkiyi yeniden formüle etmeye çalışan idealist çabaların bazılarını (Rousseau, Hegel, Bosanquet), Oakeshott'ın felsefi projesini daha iyi kavrayabilme adına ele alacağız. Dördüncü bölümde, onun *İnsan Davranışı Üzerine*'de sivil birliği bir ahlaki pratik olarak teorilendirişinin bu genel idealist çerçeveye nasıl oturduğunu göstermeye çalışacağız. Kanaatimiz odur ki, sivil birliği, araçsal olmayan ahlaki bir pratik olarak değerlendirerek, Oakeshott birey ile devlet, irade ile hukuk, özgürlük ile otorite arasındaki zıtlıkların üstesinden gelmiştir.

Bu bağlamda, Oakeshott'ın diğer muhafazakâr liberallerden ayrıldığı hususlara değinmekte fayda var. Oakeshott'ın Hegelciliğinin onun, devlet ve birey arasındaki zıtlığı esas alarak özgürlüğü ve bireyi savunmasına müsaade etmeyeceği açıktır. Gerçekten de Oakeshott'ı, liberteryen muhafazakarların liberal devleti sosyalizm ve totalitarizm gibi anti liberal alternatiflere karşı savunurken kullandıkları “doğal haklar”, “birey” ve “bırakınız yapsınlar” gibi soyut kavramları sık sık eleştirirken görürüz. Onlara karşı olarak, Oakeshott “birey”in doğuştan gelmediğini ve tarihi bir başarı olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu başarıda “devlet” karar verici bir rol oynamıştır. O, mitsel mahiyetteki “bırakınız yapsınlar”a hatta Nozick-vari “minimal devlet”e inanmaz. Ona göre, esas husus devletin birlik modudur.

Geleneksel liberal öğretinin, Oakeshott tarafından karşı çıkılan ikinci zayıf tarafı, liberalizmin materyalizmi, ekonomik üretkenliği ve refahı vurguluyor oluşudur. Bir kez daha, Oakeshott'ın sivil toplumu araçsal olmayan ahlaki bir pratik olarak, esas alan düşüncesi, liberalizm ile ekonomik refah arasındaki bu geleneksel bağı açan bir anahtar işlevi görmüştür. İsteklerin tatmini, bir ekonomi hatta “kapitalizm” ile ilgili olmak; araçsal bir pratik ve nihai olarak özden gelen bir amaç ile ilgili olmak anlamına geliyordu. Bu, sivil toplum değildi. Sivil toplumun, ekonomik kalkınma ve refah düşüncesinden farkını net bir şekilde ortaya koyarak, dördüncü bölümde Oakeshott'ın Friedman ve

Hayek gibi faydacı ve ekonomik düşüncelerle, liberalizmi öneren liberteryen yazarlarla kendi arasına nasıl mesafe koyduğunu göstermeye çalışacağız. Keza Oakeshott, tam zıddını savunmalarına rağmen son tahlilde de-ontolojik teorilerini ekonomik verimlilik ve refaha payanda yapan Rawls ve Nozick gibi liberal teorisyenlerden daha tutarlı olduğunu göstermiştir. Kısacası, Oakeshott muhtemelen hiçbir çağdaş düşünürün başaramadığını başardı, 17. Yüzyıldan beri yakasını bırakmayan faydacılıktan, materyalizmden ve ekonomizmden liberalizmi kurtarmayı başardı. Çalışmamızda dikkat çekeceğimiz en önemli hususlardan biri, bunun, Oakeshott'ın en büyük başarılarından bir olduğudur.

Oakeshott'ın ortaya koyduğu sivil birlik teorisinin siyaset için ne anlama geldiği önemli bir konudur. Çalışmamızın dördüncü bölümünde bu mevzu üzerinde duracağız. Bu bağlamda, Oakeshott'ın en azından teori ile pratik arasındaki ayrım konusunda dürüst olduğunu söyleyebiliriz. Sivil birlik teorisinde Oakeshott, bize toplum için kılavuz mahiyetinde hiçbir şey sunmaz. Bu, Oakeshott'ın ilk bölümde ele alacağımız felsefe ve deneyim görüşünde yer alan teori ile pratik arasındaki ayrıma uygun bir sonuçtur. Onun sivil birlik teorisinin kılavuz mahiyetinde hiçbir şey sunmaması, bu teorisinin önemsiz olduğunu göstermez, tam aksine önemi bundan kaynaklanır diyebiliriz. Bunun ne anlama geldiği çalışmamız içerisinde açıklığa kavuşturulacaktır.

1. BÖLÜM

OAKESHOTT'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Bu çalışmada nihai olarak Oakeshott'ın siyaset felsefesine odaklanacak olsak da düşünce sistemini ve düşünce sisteminin üzerine bina edildiği zemini ortaya koymadan siyaset felsefesinin veya ortaya koyduğu diğer fikirlerin net bir şekilde anlaşılabilceğini düşünmüyoruz. Bundan dolayı, öncelikle Oakeshott düşüncesinin arka planını ortaya koymaya çalışacağız, daha sonra düşüncesinin temelini oluşturan felsefe ve deneyim görüşünü ele alacağız ve en nihayetinde felsefe ile felsefi olmayan deneyimler arasındaki ilişkileri ele alıp açıklayacağız. Bunu yaptığımızda onun düşünce sistemini net bir şekilde ortaya koyup açıklamış olacağız. Bu bölümde, bu bağlamda ele alıp açıklayacağımız fikirler, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin temel yapı taşını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, burada ele alacağımız fikirler, onun bütün fikirleri arasında bağlantı ve süreklilik sağlar. Bundan dolayı, çalışmamızın bu bölümü, Oakeshott'ın siyaset felsefesini anlamak açısından önemlidir. Aslında burada, Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları* adlı eserinde ortaya koyduğu metodolojik girizgahı ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Siyaset felsefesinin temel meselelerinin ele alınmasından önce böylesi bir metodolojik girizgahın gerekli olduğu gerçeğinden daha açık bir şey yoktur. Oakeshott, elimizde doğru düzgün bir bilgi teorisi olmadığı sürece hiçbir felsefi sorgulama alanında herhangi bir gelişme kaydedemeyeceğimizi içtenlikle ifade etmiştir. Bundan dolayı, çalışmamızın bu bölümünde Oakeshott'ın siyaset felsefesine tam anlamıyla odaklanmayacak olsak da ele alacağımız fikirler onun siyaset felsefesini kavramak açısından kılavuz niteliğinde olacaktır.

Oakeshott samimi bir şekilde şunu dile getirir: “Kıymetli olan her ne varsa bu bir şekilde muğlak bir isimle anılan İdealizme yakınlığından gelmektedir.” Ayrıca “en çok öğrendiğimin bilincini taşıdığım eserlerin sahipleri ise Hegel ve Bradley'dir” (Oakeshott, 1995, s. 6). Oakeshott'ın bunun ötesinde tek bir kelime bile ilave etmediği idealist geleneğe ayrıntılarıyla değineceğiz, zira düşüncesi için temel bir bağlam teşkil ediyor. Oakeshott'ın düşüncesinin arka planında daha çok İngiliz idealizmi bulunmaktadır. Bundan

dolayı, değerlendirmelerimizde daha çok İngiliz idealizmi çerçevesinde kalmaya çalışacağız.

İdealizm tam anlamını Hegel döneminde bulmuştur, daha sonra idealist etki Almanya'dan diğer ülkelere taşınmıştır. İngiltere'de idealist felsefeye yönelim Thomas Hill Green'in yardımıyla Oxford'da gerçekleşmeye başlamış, en olgun ve sistemli haline Francis Herbert Bradley'in felsefesiyle ulaşmıştır. Bernard Bosanquet ise daha sonra Bradley'in idealizmini tamamlamıştır. Bu iki İngiliz filozofu, İngiliz idealizmi hakkındaki son dönemdeki tartışmalarda muhtemelen en çok sözü edilen iki isimdir. Söz konusu olan İngiliz idealizmi temel olarak İngiliz deneyciliğine karşıt olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Bradley'in felsefesi, Locke, Hume ve özellikle John Stuart Mill tarafından formüle edildiği haliyle deneyci bilgi teorisine karşıt argümanlarla şekillenmişti. Özellikle Bradley, bilginin "ideler" veya "izlenimler"den başlayıp birleşme yoluyla evrensel (*universals*) varlığını savunan deneyci teoriyi reddediyordu. Bradley bilgide veya deneyimde ayrı ve bağımsız tikellerle başlamadığımızı, anlamlarla ve evrensel ile başladığımızı ileri sürmüştü ve yalnızca böyle evrensel dayanarak çıkarımlar yapılabildiğini iddia etmiştir. Deneycilerin düşüncenin ve tümevarımın başladığı nokta olarak ileri sürdükleri kaba ve atomistik veri esasen hiç mevcut değildir (Bradley, 1928, s. 45). Bilginin algının dolaysız olgularına dayanarak başladığı şeklindeki deneyci inanın eleştirisi daha sonra Bradley'nin Bosanquet ve Joachim gibi takipçileri tarafından alınıp genişletilecektir. Bradley gibi bu düşüncüler de tüm deneyci teorinin üzerine inşa edildiği dolaylı ve doğrudan deneyime ilişkin katı ayrımı reddetmişlerdir. Doğrudan deneyim diye bir şey yoktur, herhangi bir ilişki ya da anlam olmadan izole tikellerin deneyimi diye bir şey olmaz. Tüm deneyim bir şekilde düşünceyle bulaşıktır (Bosanquet, 1885, s. 326,327). Deneyci bir kavram olan "verili olan"ın idealist eleştirisi elbette yalnızca negatif bir doktrin değildi. Bu, nihai olarak bilginin doğasına, hakikate hatta gerçekliğe ilişkin tamamen farklı bir pozitif anlayış içeriyordu. "Bilgi, önden atılmış ve üstü yıkıldıktan sonra var olmaya devam edebilecek bir temel üzerine inşa edilmiş bir ev gibi değildir"; daha ziyade, "kendisi dışında hiçbir şeyle alakası olmayan ve her ögenin hareket ve konumu bütünün birleştirme etkisiyle belirlenmiş bir gezegenler sistemi gibidir" (Bosanquet, 1885, s. 331). Bilgi artık kesin ve değişmeyen temeller üzerinde duran bir bina olarak resmedilemezdi. Ne de hakikat, artık sabit ve sağlam bir "veri"ye uygunluk bakımından anlaşılabilirdi. "Uygunluğun" yerine idealistler, hakikatin ve

gerçekliğin kriteri olarak “tutarlılığı” koymuşlardır. Bireysel olgular (*facts*) ve yargılar, bu tutarlılık görüşüne göre, ancak daha büyük bir sisteme veya bütüne aidiyeti nispetinde hakikat veya gerçektirler. Bilgi geliştikçe, değişen bütünün ışığı altında bu gerçekler ve yargılar da düzeltim tabii idiler. Ancak tamamen tutarlı bir deneyim dünyasının elde edilmesiyle ayrı ayrı bileşenler nihai istikrara kavuşabilirler. Elbette, tamamen tutarlı bir deneyim dünyası, zıtlık içermeyen bilgilerin yer aldığı tek bir sistem, hakikatin tutarlılık kavramında ta en baştan beri ima edilmiştir. İdealistler, bu tamamen tutarlı, zıtlık barındırmayan deneyim dünyasına “mutlak” (*absolute*) adını verdiler.

Bradley ve Hegel ile bağlantılı olarak mutlak olanı değerlendirmeye devam etmeden önce, kısa süreliğine halihazırda yapılmakta olan hakikatin analizine dair bir anlam üzerinde durmamız gerekir. Bu analizden, tutarlılığın formel tutarlılık ile karıştırılmaması gerektiği anlaşılmalıdır. Formel tutarlılık, kabul edilmiş hakikatler (*truths*) dizgesinden, sabit bilgi materyalleri üzerine evrensel bir formun tatbik edilmesini içerir. Fakat bizim çerçevesini çizmekte olduğumuz idealist mantığa, bu tür ayrımlar (bütün ve parçalar arasındaki, form ve madde arasındaki, evrensel ve tikel arasındaki) yabancıdır. Esasen bu, idealistlerin isyan başlattıkları geleneksel formel mantığa ait hususlardı. İdealistlerin kafasındaki tutarlılık, onu oluşturan öğelerin dışında olan bir şey değildi. O, statik birimlerin veya sabit bileşenlerin tutarlılığı da değildi. Ayrıca bir “form”dan veya bir “evrensel”den bahsedeceksek, bu form ya da evrenselin materyal parçalarla birbiri içine nüfuz edebilir nitelikte olduğunu ve onlara kendilerine mahsus karakteri verdiğini anlamalıyız. Özetle, burada kompleks bir bütün ya da sistemi karakterize eden idealist “somut evrensel” kavramından bahsediyoruz (Bosanquet, 1912, s. 31-81). Bu somut evrensel kavramı, idealist mantık için kesinlikle merkezi konumdadır ve Oakeshott’ın kendi bilgi ve deneyim anlayışında önemli rol oynamaktadır.

Şimdi yine mutlağa, artık somut evrensel açısından da karakterize edebileceğimiz mutlağa dönelim. Bu (mutlak), elbette Oakeshott’ın çok şey öğrendim dediği Hegel’in *Fenomenoloji (Phenomenology)* ve Bradley’nin *Görünüş ve Gerçeklik (Appearance and Reality)* adlı iki kitabının merkezinde olan fikirdir. Bu kitapların ikisinde de mutlak kavramını kendi kendine yeten, kendiyle zıtlık içinde bulunmayan bir gerçeklik olarak görürüz. Bu gerçeklik, bilişsel (*cognitive*) deneyimimizde saklıdır ancak bu bilişsel deneyimlerin kendileri gerçekliğe tek başlarına ulaşamazlar. Hegel *Fenomenoloji*’sinde

mutlak olanın ortaya çıktığı ve filozofa kendisini gösterdiği diyalektik süreçlerin izini sürer. *Görünüş ve Gerçeklik*'te Bradley daha mütevazı bir sorgulama süreci takip eder ve bize ait kendisiyle çelişkili deneyimler (ve görünüşler) üzerinde düşüncenin bizi nasıl tek, kendisiyle çelişik olmayan, kendi kendine tamamen yeten deneyime veya gerçekliğe yani mutlağa zorladığını gösterir. Bu çabayı mütevazı olarak tanımladık zira Bradley, Hegel'in aksine çeşitli deneyim biçimlerini artan tutarlılık ve somutluk hiyerarşisine göre düzenleme (sonunda mutlağa ulaşma) girişiminde bulunmamaktadır (Bradley, 1906, s. 499-501). Hegel ve Bradley arasındaki daha temel bir farklılık ise düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Hegel, felsefi düşünce içerisinde filozofun eninde sonunda nihai gerçekliği elde ettiğini ileri sürer. Bu, Hegel'in meşhur sözlerinden birisi olan "gerçek olan rasyoneldir" sözünün anlamlarından birisidir. Fakat Bradley, gerçeğin rasyonelitesi doktrinini, yani düşüncenin nihai veya mutlak gerçeklik ile tanımlanmasını asla kabul etmemiştir. Ona göre düşünce, her zaman bir ölçüde ilişkiseldir ve bu nedenle iç-zıtlık barındırmaktadır; "hissediş" ile anlamlandırdığı dolaysızlığa veya bölünmez birliğe asla erişemez. Böylece felsefi düşünce mutlağın gerekliliğini görmemize vesile olabilir; fakat kendisi bizzat mutlak ile tanımlanamaz. Bradley, "düşünce ile gerçekliğin esasen aynı olabileceği fikri, en korkunç materyalizm gibi beni buz gibi titretiyor, bir hayalet gibi çarpıyor" der (Bradley, 1950, s. 590, 591). Göreceğimiz üzere, Oakeshott da bu bağlamda Bradleyci olmaktan ziyade daha çok Hegelci'dir. Koşulsuz veya varsayımsız deneyim olarak felsefe, nihai olarak mutlak ile tanımlanmıştır.

Oakeshott'ın düşüncesi üzerinde önemli ölçüde etki bırakmış olan sadece Hegel ve Bradley değildir. Bu noktada dikkate almamız gereken bir diğer filozof, Collingwood'dur. Hegel'in *Fenomenoloji* ve Bradley'nin *Görünüş ve Gerçeklik* adlı eserine atıfta bulunduktan sonra şimdi Oakeshott düşüncesi üzerinde şüphesiz önemli ölçüde etki bırakmış olan üçüncü bir eserden, yani Collingwood'un *Speculum Mentis*'inden söz etmeliyiz. *Deneyim ve Modları*'ndan yaklaşık dokuz yıl önce yayımlanan bu kitap, Oakeshott'ın kitabıyla şaşırtıcı derecede benzerlikler taşır. Bu kitapta deneyim türleri felsefe formunda yazılmıştır. Bu kitap da yukarıda özetlediğim idealist gelenekten ağır biçimde etkilenmiştir. Sanat, din, bilim ve tarih gibi başlıca deneyim türlerini ele alan Collingwood, bunların hiçbirisinin tamamen özerk veya kendi kendine yeter nitelikte olmadığını; hepsinin yalnızca mutlak bilginin gelişimindeki

evrelerden veya aşamalardan ibaret olduğunu ileri sürer. Bütün deneyimlerimizde örtük olan bu mutlak bilgi, nihai ve açıkça ulaşıldığı yer felsefedir. Çeşitli deneyim formlarının artan tutarlılık veya somutluk hiyerarşisine göre düzenlenmesi ve her takip eden formun bir önceki formdan meydana gelmesi ve bir öncekinin iç-zıtlıklarını çözüme kavuşturması bağlamında, Collingwood'un mutlağa dair beyanı, Hegelci diyalektikten modellenmiştir. Oakeshott, bu son meselede Collingwood'u, Hegel'i hatta Bradley'i bile takip etmez. Yine de *Speculum Mentis* ile *Deneyim ve Modları* arasında epey benzerlik mevcuttur. Bunlara mümkün oldukça ilerleyen bölümlerde değineceğiz.

Oakeshott'ın düşünce sistemini ve siyaset felsefesini açık bir şekilde kavramak istiyorsak, sadece felsefesinin arka planını oluşturan gelenekten bahsetmemiz yeterli olmayacaktır. Daha öncede belirttiğimiz gibi, bu çalışmada nihai olarak Oakeshott'ın siyaset felsefesine odaklanacak olsak da siyaset felsefesinin temel meselelerinin ele alınmasından önce metodolojik bir girizgahın gerekli olduğu gerçeğinden daha açık bir şey yoktur. Elimizde doğru düzgün bir bilgi teorisi olmadığı sürece hiçbir felsefi sorgulama alanında herhangi bir gelişme kaydedemeyeceğimizi, Oakeshott açıkça ifade etmiştir. Bu metodolojik girizgahı sağlayan ise, Oakeshott'ın ilk dönem eseri olan *Deneyim ve Modları*'dır. Söz konusu olan bu eserde, kimilerinin “meta-politik” de diyebileceği bir dizi “hazırlayıcı mahiyette” meseleler mevcuttur. Bunların en önemlisi Oakeshott'ın felsefe düşüncesidir. Bu çalışmamız esnasında Oakeshott'ın siyaset felsefesinin tam kalbinde felsefenin doğası ile ilgili bir doktrin olduğunu defaatle göreceğiz. Bu doktrini derin bir şekilde ilk dönem eseri olan *Deneyim ve Modları* 'nda ele almıştır. Bu sebeple, gözlerimizi ilk önce bu erken dönem eserine çeviriyoruz. Giriş kısmında, samimi ve açık bir şekilde kitabının amacının, felsefenin belirli bir anlayışının saklı manalarını; yani “varsayımsız, koşulsuz, engelsiz deneyim olarak” bir felsefe düşüncesinin keşfedilmesi olduğunu dile getirir. O, bir sistemi formüle etmenin çabası değil, ama tek bir düşünceyi net bir şekilde görme ve sıkı bir şekilde kavrama çabasıdır; bu tek düşünce ise koşulsuz, engelsiz, sonuna kadar eleştirel bir deneyim; asli olmayan, kısmi olan ya da soyut olan tarafından bozulmamış bir felsefe kavramıdır (Oakeshott, 1995, s. 2-3). Bu felsefe anlayışının, neyi kastettiği ve ne anlama geldiği bu bölümün ana konusu olacaktır. Bu felsefe anlayışının ne anlama geldiğini ortaya koyduğumuzda, Oakeshott'ın düşünce sistemini de net bir şekilde ortaya koymuş olacağız. Bunu yaparken felsefenin bu bahsedilen ana temasına odaklanarak yapacağız. Bu gözüktüğü kadar kolay değil, zira Oakeshott fikirlerini ortaya koyarken tarih, bilim ve

pratik gibi bir dizi felsefi olmayan deneyim türlerini ayrıntılarıyla ele almıştır. Felsefe kavramının anlamını felsefi deneyimi, felsefi olmayan deneyimden ayırmak suretiyle izah eder. Oakeshott'ın tarih, bilim ve pratik hakkında söylediği şeyler, felsefe hakkında ileri sürdüğü argümanlarda oynadığı rolden bağımsız olarak başlı başına önemlidir. Bu deneyim biçimlerine dair yaptığı analizleri yalnızca onun felsefe düşüncesine tuttuğu ışık bağlamında değil, düşünce sistemini karakterize ettiklerinden dolayı ayrı başlıklar halinde de ele alacağız.

Oakeshott, *Deneyim ve Modları*'nda felsefe kavramının anlamını, felsefi deneyimi felsefi olmayan deneyimden ayırmak suretiyle izah eder. Neden kendi felsefe teorisini detaylandırmaya çalışırken, çalışmasının ciddi bir kısmını felsefi olmayan çeşitli deneyim biçimlerine ayırmayı gerekli görmüştür? Bize göre, bu sorunun cevabı, yalnızca Oakeshott'ın felsefe teorisinin şu anda almış olduğu hali niçin aldığını ortaya koymakla kalmamalı aynı zamanda teorisinin zamanımız için anlam ve önemine de işaret etmelidir. Söz konusu cevap, on dokuzuncu yüzyılın ortasında “idealizmin çöküşü” diye tabir edilen zamandan beri felsefenin karşı karşıya olduğu özel durum kapsamında aranmalıdır. Bahse konu durumun, geniş ölçüde insani ve tarihi bilimler başta olmak üzere bağımsız bilimlerin gelişmesiyle meydana geldiği şüphe götürmezdir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri hem doğa bilimleri hem de tarih bilimi oldukça hızlı bir ivme yakaladı, bu beraberinde felsefenin doğasına ve rolüne ilişkin soruların sorulmasına ve eleştirilerin yapılmasına neden olmuştur. Bu bilim çağında, sosyal bilimler çağında felsefenin gerçek görevinin ve amacının ne olduğu sorusu bütün ihtişamıyla ayyuka çıkmıştır. Bu, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında felsefesinin yüz yüze kaldığı temel problemdir. Bu durumun kanıtı Nietzsche, Dilthey, Husserl ve Heidegger gibi düşünürlerin eserlerinde mevcuttur. Oakeshott'a göre, bu aynı zamanda İngiliz felsefesinin de karşı karşıya olduğu bir sorundur. Bizim tespitimize göre, Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları*'nda yaptığı değerlendirmeler işte bu temel soruya bir cevap mahiyetinde yapılmıştır.

Oakeshott'ın argümanlarını daha sağlam bir şekilde kavrayabilmek için, *Deneyim ve Modlarını*'nın yazıldığı dönemde ve bu dönemin öncesindeki bu bilim çağında felsefenin görevine dair olan sorulara verilmekte olan daha yaygın cevaplardan birkaçını ele almalıyız. *Deneyim ve Modları*'nın girişinde Oakeshott, felsefenin görevine dair iki

anlayışı özel olarak ele almıştır: “Bu günlerde, felsefi düşünceyi ‘bilimlerin birleşimi’, ‘bilimlerin sentezi’ veya ‘bilimlerin bilimi’ olarak ele almak istememiz pek olası değildir” (Oakeshott, 1995, s. 2). Görüleceği üzere Oakeshott, bu soruyla ilgili iki temel pozisyonundan bahseder. Çoğunlukla on dokuzuncu yüzyıla ait olan bu pozisyonlardan ilkinde, felsefenin görevi çeşitli bilimlerin sonuçlarının sentezinden veya sistemleştirilmesinden ibaret olarak görülüyordu. Comte, Wundt, Fechner ve Eduard von Hartman gibi isimler, bağımsız(ayrı) bilimlerin felsefi sentezini inşa edecek pozitivist bir çaba içerisinde idiler. Felsefenin görevi sorusuna, daha az pozitivist olmasa da daha saygın bir cevap Hermann Cohen’in de aralarında olduğu Yeni-Kantçılar’dan gelmiştir. Bunlar, felsefenin görevini bilimsel sonuçların sentezini yapmak değil, belirli bilimlerin varsayımları, prensipleri ve metotları hakkında soruşturma, sorgulama yapmak olarak görmüşlerdir. Yeni-Kantçılar felsefeyi “*scientia scientiarum*”a (bilimlerin bilimi) indirgemişlerdir. Oakeshott söz konusu olan bu iki görüşü de reddetmektedir. Sadece Oakeshott değil, Collingwood da bilimin cazibesine karşı bizi uyarır: “Felsefenin bilimin sonuçlarını kabul etmesi ve bilimsel yöntemleri benimsemesi gerektiği feryadı aramızda yeterince duyuldu. Aslında bu, modern felsefenin sağlıklı bir şekilde gelişmesinin önündeki en önemli engeldir” der. Collingwood uyarısını şu şekilde sonuçlandırır: “Felsefenin kendi problemleri ve metotları vardır, dahası kendi çözümlerini aramalıdır” der (Collingwood, 1924, s. 281). Oakeshott’ın reddini Collingwood’da bir şekilde dile getirir. Peki Oakeshott bu iki görüşü neden reddetmektedir? Ona göre, bu görüşlerin her biri bilimin metotlarını ve sonuçlarını mutlak olarak kabul etmekte ve tartışmasız görmektedir. Felsefeye verilen, sadece onları hiçbir şekilde eleştirmeden veya dönüştürmeden bu metotlar ve sonuçlar üzerine kafa yorma görevidir. Ama soralım der Oakeshott, “bir veri olarak alınması lazım gelen, değiştirilemeyecek olan, kesin bilgiye dayalı bilimler hangileridir? Eğer bilimlerle başlarsak, elde edeceğimiz sonuçlar gayri-bilimsel veya pür bir şekilde bilimsel olabilir mi? Bu sorular, bilimle uğraşan tam ve tatmin edici deneyim dünyası arayışı içinde olan herkesin dikkate alması gereken sorulardır (Oakeshott, 1995, s. 2).

“Felsefi deneyim, asla deneyim savaşının üzerinde olan bir şey değildi; deneyimin kendisi idi; aynı zamanda hem savaş hem de savaş meydanı; aynı zamanda hem güç hem de her savaşçıda mağlup edilemeyen şey; zaferin hem vaadi hem de kriteri idi” (Oakeshott, 1995, s. 353). Anlaşılacağı üzere Oakeshott’ın amacı, felsefeyi bağımsız bilimlerin

metotlarından, sonuçlarından ve boyunduruğundan kurtarmaktır. Oakeshott, felsefenin görevine dair temel soruya, “bilimlerin sentezi”, “bilimlerin bilimi” kavramlarında bulunan cevaplardan başkasını aramaya çalışır. Oakeshott, deneyimi ikinci dereceden bir düşünce olarak ele alan, metotları, amaçları ve sonuçları basitçe mutlak, sorgulanamaz, eleştirilemez kabul eden bir felsefe anlayışından kurtulmak istiyordu. Ona göre, felsefenin kendi amaçları, metotları ve sonuçları vardır. Felsefe, deneyim üzerinde ikinci dereceden değil, ele aldığı hususları dönüştüren, aşan ve yıkan birinci dereceden bir düşünce şekli idi. Ancak böyle bir felsefe görüşünü sadece iddia etmek yetmezdi, bunu sağlam bir şekilde temellendirmek gerekiyordu. Ayrıca felsefenin diğer deneyim biçimlerinden hangi açılardan üstün olduğunu, diğer deneyim biçimlerinin kendi başlarına arayışta olup da bulamadıkları şeyleri açık şekilde ortaya koymak lazımdı. İşte felsefe düşüncesine odaklanmış bir kitabın önemli bir bölümünün felsefi olmayan deneyim biçimlerine ayrılmış olmasının sebebi buydu. Oakeshott, felsefenin diğer disiplinlere dikte eden bir üstün-disiplin olduğu iddiasını da reddeder. Bu reddedilen görüşe göre, bir soruşturma biçimi olarak felsefe diğer tüm soruşturmaları sürdürmemizi sağlar; doğruluk, rasyonellik, iyilik gibi belirli kavramlar hakkında onları daha iyi anlayacağımız düşüncesiyle sorular sorar. Böyle temelci ve müdahaleci bir felsefe kavramıyla, Oakeshott’ın hiçbir ilgisi olamaz (Isaacs, 2006, s. 4). Oakeshott, felsefi soruşturmayı diğer tüm soruşturma biçimlerinden net bir şekilde ayrı tutma konusunda çok kararlıdır.

Oakeshott’a göre en ciddi entelektüel hata, çeşitli deneyim türlerini ayrı ve hususi tutmayı başaramamaktan doğmaktadır. Bu nedenle bunları birbirinden ayırmaya ve farklarını ortaya koymaya geniş yer ayırır. Özellikle tarihi, bilimin lüzumsuz müdahalelerinden; pratik davranışı ve pratik hayatı, bilim ve tarihin gereksiz müdahalelerinden koruma konusunda özellikle çok titizdir. Farklı deneyim türlerinin birbirinden mantıksal farklılıkları, Oakeshott’ın erken dönem eserinin ana temalardan birini teşkil eder. Önemli olan bir diğer nokta ise, Oakeshott’ın felsefe anlayışının ve çeşitli deneyim türlerinin nihai olarak gelip dayandığı bilgi teorisine veya insan deneyimi mantığına ilişkindir. Bu mantık hem deneyici olmayan (*non-empiricist*) hem de akılcı olmayan (*non-rationalist*) olarak karakterize edilir. Geleneksel mantığı karakterize eden evrensel (*universal*) ve tikel (*particular*), düşünce ve algı, teori ve gerçeğin katı bir şekilde ayrılmasını reddeden

bir mantıktır bu. Daha pozitif olarak evrenseli ve tikeli (*universality and particularity*) birleştirdiği söylenen “somut evrensel” kavramı üzerine bina edilmiştir.

1.1. DENEYİM VE FELSEFE KAVRAMI

Oakeshott’ın felsefe fikrinin nihai olarak bağlı olduğu deneyim görüşü nedir? Oakeshott düşüncesinin arka planını ele alırken onun deneyim görüşünün, Hegel ve Bredley’e borçlu olduğu idealist felsefesinin bir parçası olduğunu belirtmiştik. En basit şekliyle özne ve nesne birbirinden ayrı olarak değerlendirilemezler. Esasen bu, idealist düşünceye atfettiğimiz tekçi (*monistic*) görüştür. Oakeshott, önceki idealistler gibi deneyimi bütünsel bir gerçek olarak izah etmeye çalışır: Deneyim, “içinde değişimlerin ya da değişikliklerin ayırt edilebildiği ancak nihai ve kesin bölünmenin var olmadığı tek bir bütündür” (Oakeshott, 1995, s. 10). Oakeshott deneyim ve gerçekliğin mutlak anlamda birbiriyle olan bağlılığını ve bağlantısını, ilk dönem eseri olan *Deneyim ve Modları*’nda kapsamlı bir şekilde ele alır. Burada, bir bakıma kendisinin bu meseleye bakışının tamamını özetleyen, şu cümleyi dile getirir: “Belki de tek tatmin edici görüş, sahip olduğumuz ve tek sahip olduğumuz şeyin bir “anlamlar” dünyası olduğu ve felsefesini başka görüşlere ait dışarıdan gelen kavramlara başvurmadan inşa ettiğimiz gerçeğidir” (Oakeshott, 1995, s. 61). Herhangi bir karışıklık olmaması için Oakeshott, “deneyim”in burada bütünün bir kısmına, yani özneyle ilgili olan ve nesneye ya da gerçekliğe karşı duran kısmına işaret etmediğini en başta belirtmektedir. Özne ile nesne deneyim ile gerçeklik arasındaki bu tür düalizmi reddeder. “Deneyim”, hem özne hem de nesne kavramını içeren ve gerçeklikten ayrılmaz olan bütünü işaret eder. Başka bir ifadeyle, Oakeshott “deneyimi,” “deneyimleyen ve “deneyimlenen” olarak ayrılan analizin somut bütünü olarak karakterize eder. Ona göre, ayrı ayrı alındığında, deneyimleyen ve deneyimlenen anlamsız soyutlamalardır. Aslında onlar birbirlerinden ayrılmazlar. Oakeshott’ın bu bağlamda verdiği örnek meseleyi daha açık kılar: “algılama, algılanan bir şeyi, isteme istenen bir şeyi içerir, bir taraf diğerini belirlemez; ilişki, kesinlikle neden sonuç ilişkisi değildir.” En katı ifadeyle deneyimlenenin niteliği deneyimlendiği şekle göre değişir. Bu iki soyutlama tam karşılıklı bağımlılık içinde birbirlerine dayanırlar ve tek bir bütünü oluştururlar (Oakeshott, 1995, s. 9).

Ancak Oakeshott'ın “özne” ya da “deneyimleyen”i tek gerçek olarak kurmadığı ve bunu “deneyimlenen”in nedeni haline getirmedeği de gözlemlenmelidir. Bu tür öznel idealizme Oakeshott karşı durur. Ona göre ne deneyim ne de gerçek, ayrı bölümlerden veya parçalardan oluşur. Sonuçta yalnızca bir deneyim ve bir gerçek vardır, bütün deneyimlerimizin ait olduğu tek bir deneyim sistemi vardır. Ayrıca bu tek deneyim sistemi, deneyimlerimizin toplamı olarak düşünülmemelidir. Oakeshott'ın bir sistem ya da bir bütün olarak konuşmaktan kaçınmak istediği, yalnızca bir toplam ya da bir birikim olarak bu deneyim kavramıdır. Oakeshott bireysel deneyimlerin, sabit ve tamamlanmış birimler olmadığını, sadece birbirine eklendiğini veya çıkarıldığını belirtir. “Deneyimler, birbirlerini yok edebilir, birbirlerini güçlendirebilir, birleşebilir, değişimden, dönüşümden ve aşırılıktan etkilenebilirler” (Oakeshott, 1995, s. 348).

Deneyim, böyle bir bakış açısıyla, artık gerçekliğin ayrılabilir *parçalarına* tekabül eden ayrı deneyim *türleri (kinds)* olarak düşünülemez. Başka bir ifadeyle, bu deneyim türleri artık gerçekliğin farklı parçalarıyla ilişkilendirilen farklı deneyim türleri olarak ele alınamaz. Bunun yerine, tek ve bütün bir deneyimin değişimi olarak düşünülürler. Bölünmemiş tek bir bütün olarak deneyim kavramı, göreceğimiz üzere tarih, bilim ve pratik gibi deneyim biçimlerini (*forms*) kavrama tarzımızda bir değişikliğe yol açar. Ancak Oakeshott'ın deneyim görüşünün reddettiği, alınabilecek çeşitli deneyim biçimleri arasında, olduğundan daha temel bir ayrım vardır: yani doğrudan ve dolaylı deneyim arasındaki ampirik ayrım gibi; düşünce ve algı veya düşünce ve duyu arasında geleneksel olarak formüle edilmiş ayrım gibi. Bu eski ayrım nedeniyle Oakeshott, öncelikle kendi deneyim görüşünü açıklamaya çalışır. Oakeshott'ın ileri sürdüğü görüş, düşünce ile duyu, algı, istem, sezgi veya his gibi daha “basit” veya “doğrudan” deneyim biçimleri arasında mutlak veya keskin bir ayrımın olmadığıdır. Düşünce, sadece belirli bir deneyim biçimi değildir, nihayetinde deneyimden koparılamaz. Oakeshott'a göre, deneyimde hiçbir nihai veya mutlak bölünme yoktur ve her yerde düşünce veya yargı içerir (Archer, 1979, s. 151). Oakeshott, deneyim görüşünü açıklamak için duyu örneğini ele alır –duyu, belki de düşünceden veya yargıdan bağımsız olan en güçlü deneyim biçimidir. Bu iddiayla ima edilen fikir, duyu olarak ifade edilenin “izole, basit, özel(münhasır), bütünüyle ilişkisiz, geçici, açıklanamaz, paylaşılamaz ve tekrar edilemeyen” bir şey olduğudur. Fakat düşünüldüğünde, hiçbir duyu bu kadar basit değildir. Örneğin kırmızı rengini duyumsama, “asla önceki deneyimlerimizden izole edilemez, onlarla ilişkisiz değildir ve

onlar tarafından değiştirilmemiş değildir”; “tür ya da derece bakımından benzer veya farklı *kabul edilen* daha önceki deneyimlerle bağlantısı var”dır. *Kabul etme*, “bizi bir anda yargılama, çıkarım, refleksiyon ve düşünce içene sokar.” Burada düşünce ve yargı unsuru, şüphesiz örtülü olarak kalır. Fakat bu, onu daha az etkili kılmaz. Deneyimle ilgili hiçbir şey, kabulün asgari koşulundan kaçamaz. Deneyim, her zaman ve her yerde anlamlıdır. Oakeshott, deneyimin her zaman ve her yerde düşünceyi veya yargıyı içerdiğini söylediğinde kastettiği budur (Oakeshott, 1995, s. 11-14).

Oakeshott bilgiye dair şöyle bir resmin çizildiğini söyler: Sağlamlığı tamamen temelin sağlamlığı ile belirlenen bir binada, temel tam anlamıyla güvenli değilse bütün bina yıkılır. Oakeshott, bilginin bu naif resmini şu şekilde izah eder: “Deneyim bir yerde başlamalıdır, şayet düşünce dolayım içeriyorsa deneyim düşünceyle başlayamaz. “Bu, sanki bir duvar inşa ederken her tuğlanın yere değil başka bir tuğlanın üstüne konulması gerektiğini söylemek gibidir.” Buna rağmen, bütün bunlar, “yanlış analoginin bozucu etkisinden başka bir şey değildir” der Oakeshott. “Düşüncenin hammadde ve yargı içermeyen bir veri gerektirdiği” fikrinden kurtulmamız gerektiğini savunur. “Düşüncede, ressamın renklerine veya inşaattaki tuğlalara benzer hiçbir şey yoktur.” Oakeshott, düşünmenin duyu verilerinden; verili duyu veya algılardan; dolaysız, çok yönlü, çelişkili veya anlamsız olandan başlamadığını iddia eder. Ona göre, deneyimde ilk başta verili olan şey tek ve anlamlıdır, Çok değil Bir'dir. Düşüncede verili olanın bilinçlenmenin ilk anlarında kendimizi bulduğumuz karmaşık durum olduğunu, dolaylı ve sofistike olanın karşısında dolaysız veya “doğal” hiçbir şeyin bulunmadığını, sadece sofistikasyonun derecelerinin olduğunu dile getirir (Oakeshott, 1995, s. 18-20). Oakeshott’ın deneyimde verili olanla dikkatimizi çekmek istediği şey, basitçe verili olanın, dolaylı veya idelerden ibaret olduğu gerçeği değildir. Verili olan, sadece dolaylı değil, aynı zamanda “tek ve anlamlıdır, Çok değil Bir'dir.” Burada ifade edilen Oakeshott’ın öneme haiz kavramı olan “dünya”dır.

Oakeshott, dünya kavramıyla ne kasteder? Oakeshott, deneyimin basitçe idelerle değil bir ideler *dünyasıyla* başladığını anlatır. Keza, dünya ile “karmaşık, bütünleşik bir bütün veya sistemi; dünyanın var olduğu her yerde birlik olduğunu” kasteder. Birlik, deneyimde verili olan dünyayı niteler, bilincin ilk anlarında kendimizi bulduğumuz durumdur. Deneyimde hiçbir şey ayrı, benzersiz, izole veya ilişkisiz değildir. Duyu durumunda bile,

daha önce gördüğümüz gibi, verili olan en azından kabul edilen şeydir. Kabul ilişkiler, dünya, karmaşık, farklılaşmış ve önemli bir bütün anlamına gelir. Oakeshott'ın deneyim tezini farklı kılan “idealliği”nden ziyade, belki de deneyimin “dünyasallığı”dır. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Oakeshott'a göre ikisinin ayrılmaz olduğudur. Oakeshott, bu noktada, dünyaya ait olan birliği, bir sınıfa ait olan birlikten ayırmaktadır. Bu önemlidir, çünkü Oakeshott'a göre bir sınıfın birliği, bir “öz”e ya da bir “ilke”ye dayanır. Bu öz’e veya ilke’ye bir topluluğun ortak bir unsurunun veya ögesinin soyutlamasıyla ulaşılmıştır. Kısacası bu soyut bir evrenseldir, dayandığı birliğin soyut olduğu söylenir. Diğer taraftan, dünyanın birliğine onu oluşturan tekleri soyutlayarak ulaşılmaz ve aslında karşılıklı tutarlılık içinde kendinden başka bir şey değildir. Oakeshott'a göre, bir dünyaya veya sisteme ait olan birlik, her unsurun vazgeçilmez olduğu, hiçbirinin diğerinden daha önemli olmadığı ve hiçbirinin değişimden ve yeniden düzenlemeden muaf olmadığı bir birliktir. Bu ideler dünyasının birliği, herhangi bir ideye bağlı olmasına veya uyumlu olmasına değil, kendi tutarlılığına dayanmaktadır. Kurucu unsurların ne “içinde”dir ne de “dışında”dır, deneyimde yeterli oldukları ölçüde kurucu öge niteliğinde olurlar (Oakeshott, 1995, s. 32-33). Oakeshott'a göre, bir dünyada ya da sistemde, evrensel ve tikel ayrılmazlar. Evrensel kısaca “somut evrensel”dir. Oakeshott, burada bu terimi kullanmasa da “dünya birliği” ifadesi altından teorileştirdiği şey, bu idealist somut evrensellik kavramından başka bir şey değildir. Bu kavram, Oakeshott'ın insan bilgisinin veya faaliyetinin çeşitli biçimlerine dair anlayışında önemli bir yer işgal eder.

Sözünü ettiğimiz ideler dünyasını nitelendiren birlik kısmi ve kusurludur. Kısmi ve kusurludur çünkü açık değildir ve örtülüdür. Oakeshott için deneyim süreci, deneyimle verilen kısmı entegre ideler dünyasının daha tutarlı bir dünyaya dönüştüğü süreçtir. Daha açık ifade edecek olursak bu, verili ideler dünyasında zaten örtülü olan birliği açık kılma sürecidir. Asla verili bir dünyadan başka bir dünyaya *bakışlarımızı çevirmeyiz*; her zaman verili dünyada, onun ima ettiği birliği keşfetmek için çeviririz. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'a göre “verili bir dünyayı veya bir ideler sistemini geliştirirken, her zaman çıkarım yoluyla ilerleriz” (Oakeshott, 1995, s. 29-30). Oakeshott'a göre deneyim süreci, verili bir ideler dünyasının çıkarımlarının sürekli aydınlatılmasından oluşur ve bu sürecin kriteri daima tutarlılıktır. Aslında çıkarımları takip etme ve tutarlılık arayışı gerçekte bir ve aynı şeydir: deneyim dünyamızı tek ve birbiriyle ilişkili bir bütün olarak görme girişimidir.

Verili bir ideler dünyasının çıkarımlarını keşfetmek veya aydınlatmak, başta ayrı ve bağımsız olarak görülenlerin bu ayrılık görüntüsünün çözüldüğü bir bağlamla ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Oakeshott'a göre, ayrı ve bağımsız ideler ya da "olgular", her zaman "öncesinde ya da çoğunlukla içinde tasarlandıkları şeyden daha geniş bir ilişkiyi ifade ederler" (Oakeshott, 1995, s. 43). Oakeshott'ın burada verili ideler dünyasının çıkarımlarının açıklığa kavuşturulmasından kastı, daha geniş bir ilişki ya da bağlamın açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu salt ayrılığın ve bağımsızlığın yıkıldığı, salt çeşitliliğin birliğe yol açtığı bir süreçtir. Başarılan/ulaşılacak şey, ideler dünyasının birliği ve tutarlılığıdır. *Deneyim ve Modları*'nın giriş kısmında, samimi ve açık bir şekilde kitabının amacının, felsefenin belirli bir anlayışının saklı manalarını; yani "varsayımsız, koşulsuz, engelsiz deneyim olarak" bir felsefe düşüncesinin keşfedilmesi olduğunu dile getirir. Öyleyse, Oakeshott'a göre deneyimin amacı veya kriteri, tamamen tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşmaktır. İdealist seleflerinin "mutlak" veya "bireysel" olarak adlandırdığı budur. Bu somut amacın veya gayenin "engelsiz veya saplantısız takip edildiği" yere, "felsefe" der Oakeshott. Felsefe, basitçe deneyimin kendisidir; koşulsuz, varsayımsız, bilinçli ve kendinden eleştirel bir deneyimdir. Bu, başlangıç noktamızı oluşturan felsefenin tanımıdır. Bunun ne demek olduğunu anlamak için kesinlikle başlangıç noktamızdan daha iyi bir yerdeyiz.

Bahse konu olan felsefe tanımının tam olarak anlaşılabilmesi için Oakeshott'ın deneyim öğretisinin ele alınması gereken son bir yönü daha bulunmaktadır. Söz konusu olan bu yön, felsefi deneyimin deneyimimizin geri kalanıyla olan ilişkisidir. Deneyimimizin geri kalanı, mutlak tutarlı ve somut bir deneyim dünyasının geliştirilmesinde ne gibi bir rol oynamaktadır? Aşına olduğumuz somut deneyim biçimleri ve diğer deneyim biçimleri, somut deneyim dünyasına nasıl katkıda bulunur? Bu soruların sorulmasıyla, Oakeshott'ın deneyimin doğası ve felsefenin doğası ile ilgili öğretisinin belki de en zor ve en ayırt edici yönüne ulaşıyoruz. Söz konusu olan bu yön, modalite kavramıdır.

Şimdiye kadar deneyimin, tutarlı bir deneyim dünyasının elde edilmesine doğru yönelmiş bir hareket olduğunu gördük. Ancak Oakeshott'a göre, herhangi bir nokta da bu hareket "kesilebilir" ve kesilme noktasında ayrı bir ideler dünyası kurulabilir. Böyle bir deneyim kesintisinden kaynaklanan ideler dünyasına Oakeshott, deneyimin "mod"u (*mode*) olarak adlandırır. Bunu "mod" olarak adlandırarak, böyle bir ideler dünyasının ayrı bir deneyim

türü (*kind*) olmadığını, ancak deneyimin belirli bir noktada kesildiği, değiştirildiği gerçeğine dikkat çekmektedir. Böylelikle, bir deneyim modunun deneyim denizinde bir ada değil, deneyimin bütünlüğüne sınırlı bir bakış olduğunu iddia eder. Kısmi değil, soyut olduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle, bir deneyim modunun “gerçekliğin ayrılabilir bir parçası olmadığını, ancak bütüne ilişkin sınırlı bir bakış açısına sahip olduğunu” iddia eder (Oakeshott, 1995, s. 73-75).

Aslında modal farklılıklar olgulara, doğal türlere, bireylere ve sınıflara başvurmadan felsefecinin çeşitliliği ele alma tarzıdır. Kimse, farklı çeşitler olsalar da Golden Delicious, Granny Smith ve McIntosh’tan birer elma modu olarak bahsetmez. Ancak bir kişi, algılama, kavrama modları, yargı modları, varlık modları, kıyas modları, müzikal ayar (ölçek) modları ve başka çeşit modlar hakkında konuşabilir. Modlar, yargısal ayrımların birer farklılık olarak değerlendirildiği çizgiyi gösterir. Bir seviyeyi ya da dereceyi belirlemez. Modal ayrımlar, birbirini dışlayıcı olmaktan ziyade ahenk içindedirler. Oakeshott’ın sohbetindeki sesler gibi, birbiriyle çatışmadan beraber var olabilirler (Auspitz, 1991, s. 358). Bu, Oakeshott’ın tek bir bütün şeklindeki deneyim görüşünden kaynaklanmaktadır. Deneyim (veya gerçeklik), parçalara bölünmez; ancak soyut bakış açılarından görülebilir. Oakeshott’ın üzerinde ısrarla durduğu felsefi olmayan bu ideler dünyasının soyut niteliği tam olarak budur ve onlardan “mod” diye bahsederek dikkatimizi çekmek ister. Değişiklik açısından felsefi olmayan deneyimin çeşitli biçimlerini anlamak demek, soyutlama açısından onları düşünmek demektir. Oakeshott, “deneyimde, tamamen tutarlı somut bir ideler dünyasına doğru ilerlemeye veya sınırlı bir soyut ideler dünyasını inşa etmek ve keşfetmek için ana akımdan uzaklaşmaya bir alternatifin bulunduğunu” dile getirir. Bu ikinci durumda, deneyimin tüm yükümlülüklerinden kaçınılmaktadır; “tanımlama girişiminden, açıkça ve bir bütün olarak görme girişiminden, belirlenmiş soyut tatmin için vazgeçildiğini” söyler (Oakeshott, 1995, s. 70-71).

Oakeshott bu deneyim modlarını, somut deneyim sürecindeki “kesintiler” olarak, deneyimdeki somut amacın “farklılıkları” olarak görür. Bunlar, somut ve kesinlikle tutarlı bir deneyim dünyasının geliştirilmesine katkıda bulunmazlar. Oakeshott, somut bütünlüğün, soyut deneyim modlarının toplamı veya birleşimi olmadığı hususunda ısrarcıdır. Her bir deneyim formunun ve modunun, “bütün dünyaya atılması gereken ve

o olmadan dünyanın bütünlükten yoksun kalacağı” yönünde mutlak geçerli sonuçlar veren bir yapı olarak gören görüşü reddeder. Bu, deneyim dünyasının tutarlılığının, “özel bilimlerin sonuçlarıyla uyum içinde” olmasına bağlı olduğu iddiasındaki bir görüştür. Oakeshott’a göre bu görüş şuna işaret eder, “ne kadar yarım hakikatler üzerine düşünürsek, en sonunda tamamen tutarlı deneyim dünyasına o kadar kesin ulaşıyoruz.” Daha da önemlisi Oakeshott’a göre bu görüş, bu deneyim modlarının idelerin soyut dünyaları olduğu gerçeğini gözden geçirir; soyutlama özelliğini yanlış kavrar. İdelerin soyut dünyası, deneyimdeki bir kesintidir. Gerçekliğin bir parçası ve ayrı bir deneyim sahası değildir; kısmi ve eksik bir bakış açısıyla deneyimin tamamının oluşmasıdır (Oakeshott, 1995, s. 79-81). Oakeshott’ın iddiasına göre, böylesi soyutlamaların toplamı veya birleşimi hiçbir zaman somut bir bütün oluşturmaz. Bütün, soyutlamalardan oluşmaz, soyutlamalara bağımlı değildir, çünkü mantıksal olarak onlardan öncedir.

Oakeshott bu bağlamda tarih, bilim ve pratiğin soyut deneyim modları olduğunu iddia eder. Deneyim, tutarlı bir deneyim dünyasının elde edilmesine doğru yönelmiş bir harekettir, ancak Oakeshott’a göre, herhangi bir nokta da bu hareket “kesilebilir” ve kesilme noktasında ayrı bir ideler dünyası kurulabilir. Bahse konu olan bu ayrı ideler dünyasından söz ederken, Oakeshott aynı zamanda tarih, bilim ve pratikten de söz eder. Oakeshott’a göre, tarih, bilim ve pratik birer deneyimdir, ancak sadece deneyim değildir, aynı zamanda deneyimin bir modudur. Başka bir ifadeyle, bunlar soyut deneyim modlarıdır. O halde tarih, bilim veya pratik gibi soyut deneyim modları, deneyim dünyamızın genel tutarlılığına hiçbir katkı sağlamazlar. Aslında bunlar deneyimin mutlak tutarlı dünyasından saparlar ve onu engellerler. Bu nedenle, eksiksiz ve tatmin edici bir deneyim, yalnızca bu deneyim modlarından sakınılarak gerçekleştirilebilir. Bu sakınma iki biçimde olabilir. Ya “deneyimin somut amacından sapmama” biçiminde olabilir ya da “deneyimin karakteristik özelliklerini ihlal eden herhangi bir deneyim türünü” aktif olarak reddetme biçiminde olabilir (Oakeshott, 1995, s. 80). Oakeshott, bu noktada ikincisini, yani sakınmanın etkin halini tercih eder. Bu nedenle, kendilerini somut deneyim dünyası arayışından sapma olarak gösteren çeşitli kesinti ve değişiklikleri ele alan, reddeden; koşulsuz, kesintisiz veya engellenmeyen deneyimin, felsefenin “temel işi” olduğunu savunur. Filozofun rolü, her modun varsaydığı önde gelen ideleri fark etmektir. Oakeshott, bir modun organize soyutlamalarını yakalar. Oakeshott’a göre, normalde deneyimlerimiz açık değildir ve soyut kategoriler ile varsayımlarla netleşir,

ancak binlerce dışsal amaçla karıştırılır ve dağılır. Ona göre, son derece şanslı olmadığımız sürece açık ve netleşmiş bir deneyim yalnızca eleştiri ve reddetme süreciyle gerçekleştirilir. Bunu gerçekleştirecek felsefede, bulmaktan ziyade reddetmekten usanmamak daha çok gereklidir ve kesinlikle daha zordur (Oakeshott, 1995, s. 78-79). Bu kritik görevi yerine getirmek için felsefe, kendini dikkat dağıtıcı olarak gösteren idelerin soyut dünyasının niteliklerini göz önünde bulundurur, zira “kusurlu olduğu bilinen şeylerden kaçınmak zordur ve belli belirsiz olanın üstesinden gelmek imkansızdır.” *Deneyim ve Modları*’da tarihin, bilimin ve pratiğin “deneyimdeki esas kesintiler ve değişiklikler” olarak uzun analizlerle ele alınmasının nedeni budur (Oakeshott, 1995, s. 83-84).

Deneyimin temel biçimlerini -sanat, din, bilim, tarih ve felsefeyi- artan tutarlılık ve somutluk hiyerarşisinde düzenleyen; ardıl olan her formun, bir sonraki formun çelişkilerini ortaya çıkarmak ve çözmek için gösteren bakış açısına Oakeshott karşı çıkar. Oakeshott, böyle bir projenin “felsefenin işinin yanlış anlaşılmasına” yol açtığını düşünür. Modların, soyutlamanın farklı derecelerini temsil ettiğini inkâr etmemekle birlikte, felsefinin bakış açısından bu farklılıkların “ilişkisiz” olduğunu iddia eder; bu bakış açısına göre, soyutlama kusur ve eksiklik içerir. Niteliklerini gerçekleştirmek için “felsefenin, idelerin soyut dünyasına ait olan kusurun ne ölçüde olduğunu tespit etmesi gerekmez, sadece soyutlamayı kabul etmesi ve üstesinden gelmesi gerekir” (Oakeshott, 1995, s. 83-84). Oakeshott’ın tarih, bilim ve pratiğe ilişkin eleştirel analizlerini ele alıp incelememiz gerekir; aksi takdirde görüşleri bizim için soyut kalır ve en nihayetinde hiçbir hüküm taşımazlar. Ancak bu analizleri incelerken, eleştiri ve reddetmeyi her zaman akılda tutmalıyız. Oakeshott tarih, bilim ve pratiği yalnızca kendileri için değil, aynı zamanda bunları, eksiksiz ve tatmin edici bir deneyim dünyası arayışında kendilerini bir oyalama olarak sundukları için dikkate alır. Bu nedenle, bu ideler dünyasının her birini “yalnızca deneyim bakımından tatmin edici olanı sunma kapasitesi açısından” değerlendirir (Oakeshott, 1995, s. 83). Oakeshott’ın bu dünyaların her birine sorduğu temel soru, deneyimin somut bütünlüğünü oluşturup oluşturmadıklarıdır. Oluşturmadığı ortaya çıktığında mod reddedilir, engellenir, üstesinden gelinir ve gerçek anlamda tutarlı bir deneyim dünyası arayışı sürdürülür. Oakeshott’ın *Deneyim ve Modları*’ndaki tarihe, bilime ve pratiğe ilişkin soruşturmaları, bu özel ve temeldeki eleştirel niyet açısından anlaşılmalıdır.

Oakeshott, felsefenin felsefi olmayan deneyim modlarına göre eleştirel bir duruş sergilemesi gerektiğini; ancak felsefenin, bu türden deneyimleri *basitçe* göz ardı edemeyeceğini veya reddedemeyeceğini ileri sürer. Oakeshott’a göre, felsefede hiçbir şey reddedilemez (Oakeshott, 1995, s. 4). Oakeshott, bunu şu ifadelerle dile getirir: bilime gelince, içinde bulduğumuz kusur ne olursa olsun, “böyle bir deneyim dünyasını geçersiz saymak ve başka bir dünyada onun ötesinde bir felsefe aramak mümkün değildir; bu, çok kolay bir kaçıştır... Hiçbir şey sadece bir hata olduğu için dışlanmaz” (Oakeshott, 1995, s. 2). Oakeshott’ın bu açıklamalarla ileri sürdüğü şey, felsefenin tamamen onlara yabancı bir standart uygularmış gibi çeşitli deneyim modlarını eleştirebilmesi değildir. Felsefenin modların aradıklarını somutlaştırması gerekir, ancak bununla da tam olarak tatmin olamaz. Uyguladığı standart, eleştirilen modun kendisinin de bir anlamda kabul ettiği standart olmalıdır. Bu durum, Oakeshott’ın deneyim modu anlayışının bir parçasıdır.

Bir deneyim modu, bir deneyim kriterinden vazgeçmekle, yani tutarlılıkla değil, bu kriteri ciddiye almadaki başarısızlıkla tanımlanır. Bu sebeple felsefenin eleştirel otoritesi, deneyim modlarına karşı, modların kendilerinin (örtülü olarak) tanıdığı fakat tam anlamıyla tatmin olmadıkları tutarlılık kriterlerini karşıladığı (veya açıkça izlediği) gerçeğine dayanır. Burada felsefi eleştiri dışsal değil içseldir. Yalnızca reddetmeyi değil, bir deneyim modunun kısmen sahip olduğu gerçeğin teyidini içerir. Bu tarz eleştiriler sadece yarı hakikatteki hatayı değil hatalardaki yarı hakikati de keşfeder (Oakeshott, 1995, s. 4). Soyut bir moddan kaçınılması ya da üstesinden gelinmesiyle bu süreç (reddetmenin aksine) değiştirme bakımından da tanımlanabilir. Oakeshott “ne olursa olsun her deneyim tutarlılık kriterine başvurur ve soyut olması nedeniyle deneyimde bir kesinti söz konusuysa, tamamlanmış olanla değiştirilmesi çağrısı yapar” der. Bu anlayışa göre, bir deneyim modu, tutarsızlığını yalnızca açık niteliğini bir mod olarak vererek ve örtülü niteliğinin deneyim olmasına izin vererek çözebilir.

Oakeshott’a göre, her deneyim modu “kendi kendine bir çelişki oluşturur”: mod olarak açık niteliği, deneyim olarak örtülü niteliğiyle çelişir; izlediği açık hedef, örtülü olarak kabul ettiği tutarlılık kriteriyle çelişir. Bir modda var olan bu kendiyle çelişmenin çözülmesinin tek yolu “modalitesinin, ideler dünyası olan niteliğiyle değişmesi”dir. Değişme hem tamamlamayı hem de ortadan kaldırmayı içerir. Bir deneyim modunu tamamlarken felsefe, mutlaka onu bir dünya olarak kaldırır.

Somut deneyim bütünü (veya felsefe) ile soyut deneyim modu arasındaki bu ilişkiye dair göz önünde bulundurulması gereken son nokta, felsefenin herhangi bir soyut deneyim dünyasının amaçlarını ilerletemeyeceğidir. Bu, felsefenin tarihi tarihçilere, bilimi bilim adamlarına ve pratiği pratik alanın virtüözlerine bırakması gerektiği anlamına gelir. Hiçbir deneyim, yalnızca kendi moduna ait olanı korumak için soyut ideler dünyasının içeriğini aydınlatmaya yardımcı olamaz. Felsefe, kendi soyut terimleri içinde olan bir modu mükemmelleştiremez. Oakeshott, felsefenin soyut deneyim modunun yerini aldığı anda, onun yerine geçemediği iddia eder. “Felsefe, soyut ideler dünyasının yerini alır ve netice itibarıyla dünya olarak soyut dünyanın yıkıcısıdır” (Oakeshott, 1995, s. 81). Tartışmayı somut olandan soyut olana veya tam tersine çevirmek için Oakeshott’ın *ignoratio elenchi* olarak adlandırdığı ya da ilgisizlik hatası örnek olarak verilebilir. Oakeshott’a göre, her deneyim modu “bir diğerinden tamamen ve mutlak olarak bağımsızdır.” Bu deneyim modlarının herhangi ikisi arasında doğrudan bir ilişki yoktur, çünkü her biri, diğer tüm düzenlemelerden ayrı olarak deneyimin tamamının belli bir düzenlemesidir. Dolayısıyla bu ideler dünyasının birinden diğerine kendimizi bir karmaşanın içinde bulmadan bir iddia sokmak imkansızdır. “Böyle teşebbüslerin tümü doğasında tutarsızlık barındırır. Ve böyle teşebbüslerin tamamının sonucu tüm hataların en gizli ve sinsi olanıdır – ilgisizlik” (Oakeshott, 1995, s. 75-76). Yukarıda belirttiğim gibi, bu hata, idelerin soyut dünyasıyla diğerleri arasındaki karışıklığa da atıfta bulunabilir.

Bu kısımdaki kaygımız Oakeshott’ın felsefe fikri olduğundan, öncelikle somut ile soyut arasındaki karışıklığa uygulanabilmesi nedeniyle bu hata kavramına odaklandık. İkinci anlamda *ignoratio elenchi* kavramı, özellikle Oakeshott’ın teori ile pratik arasındaki önemli ilişkiyi bütünüyle anlaması açısından önemlidir. Bununla birlikte, kavramın tam önemi ve şimdiye dek kabaca anlatılanların hepsi, Oakeshott’ın takip ettiği tarih, bilim ve pratik analizlerine ilişkin açıklamalarında daha açık ve somut olarak ortaya çıkacaktır. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki Oakeshott’ın burada ortaya koyduğumuz deneyim ve felsefe anlayışı, onun tarih, bilim ve pratik analizi için bir temel oluşturur. Söz konusu olan bu temelden hareketle incelemelerini gerçekleştirir, aynı zamanda bu incelemeler bahse konu olan temelinde daha net bir şekilde kavranmasına olanak sağlar. Her ne kadar Oakeshott, burada siyasetten söz etmese de ortaya koyduğu fikirler, onun siyaset felsefesinin de temelini oluşturur.

1.2. TARİH

Oakeshott, modların eleştirisine tarihsel bilginin analizi ile başlar. Bundan dolayı biz de öncelikle Oakeshott'ın tarihsel bilgi analiziyle başlayacağız. Tarih üzerine yazdığı bölüm *Deneyim ve Modları* eserinin en orijinal kısmını oluşturur ve açıkçası en dikkati çeken bölüm olmuştur. Collingwood da bu kısımdan o kadar etkilenmiştir ki kitap üzerine yaptığı analizinde, şu ana kadar tarih düşüncesi hakkında yazılmış en etkili analiz olduğunu ve felsefi araştırmanın şimdiye dek neredeyse keşfedilmemiş olan bu dalında bir klasik olarak kalacağını; “tarih üzerine İngiliz düşüncesinin ulaştığı en yüksek seviye” diyerek, Oakeshott'ın deneyim modları teorisine ilişkin hayranlığını dile getirir (Auspitz, 1991, s. 367). Bir gün Oxford'daki derslerine aceleyle girip elinde *Deneyim ve Modları*'nın bir nüshasını sallayarak onun yirminci yüzyılın en büyük felsefi başarısı olduğunu ilan ettiğine dair hikayeler mevcuttur.

Oakeshott'ın “tarihi, kendi işinin sorunlarıyla felsefeye yönelen, onların felsefi etkileriyle başa çıkabilmek için mevcut felsefelerin yetersiz kaldığını keşfetmiş, usta bir tarihçi gibi yazar” iddiası, Collingwood'un Oakeshott'a ilişkin ortaya koyduğu en önemli iddialardan biridir (Collingwood, 1934). Collingwood'un bu iddiası, Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları* eserinin özünü resmettiği söylenemez. Aslında bu iddia, Collingwood'un kendi felsefesinin özünü, yani tarihsiciliği güzel bir şekilde tanımlamaktadır. Oakeshott'ın başlıca kaygısı, tarih dahil çeşitli deneyim modlarını ele alarak, bu modların hiçbirinin felsefe tarafından peşinde olunan somut bilgiye yer vermediklerini göstermektir. Gerçekten de onu inceleyen biri onun temel kaygısının felsefeyi tarihsicilikten kurtarmak olduğunu görebilir.

Oakeshott'ın görüşüne göre deneyime, mutlak veri veya sabit olgularla başlamayız, aksine sözde “olguların” yalnızca kısmen bilindiği; hiçbir şeyin sabit, tam ve mutlak olmadığı ideler dünyasıyla başlarız. Ayrıca deneyim süreci, çıkarımsal bir üst yapının doğrudan veya algısal olgunun mutlak anlamda eksiksiz temeli üzerine kurulduğu bir süreç değildir. Bu, verili bir ideler dünyasının daha tutarlı bir dünyaya dönüştüğü bir süreçtir; başlangıçta eksik ve yetersiz şekilde bildiğimiz şeyleri daha iyi ve daha kesin bir şekilde tanımaya başladığımız bir süreçtir. Deneyim, “içinde değişimlerin ya da değişikliklerin ayırt edilebildiği ancak nihai ve kesin bölünmenin var olmadığı tek bir

bütündür” (Oakeshott, 1995, s. 10). Dolayısıyla deneyimin bu ampirik olmayan ve tek bir bütün olan karakteri, tarihi ve belki de tüm bilgiyi doğa bilimleri zemininde düşünülenler tarafından önerilen şekilde değil de farklı bir şekilde yeniden düşünmemizi gerekli kılar. Oakeshott’ın deneyim teorisinin, kısmen de olsa, bu talebe yanıt olarak doğduğunu düşünmek, tamamen yanıltıcı değildir. Oakeshott’ın tarihsel bilgi analizini tam anlamıyla ortaya koyduğumuzda, genelde deneyim kavramı özelde ise tarih fikri arasındaki benzerlikler daha da netleşecektir.

İlk bakışta akla daha uygun gözükken şey, Oakeshott’ın tüm deneyimlerde işlediğini öne sürdüğü ampirik olmayan sürecin, örneğin doğa bilimcisindense tarihçinin deneyiminin bir açıklaması olarak görülmesidir. Çünkü doğa bilimci, dolaysız algı olgularıyla başlar ve teorisini mutlak kesin bir temel üzerine inşa ediyormuş gibi görünür. Öte yandan, tarihsel bilginin, bilginin tamamıyla ampirik olan bu modeline öyle kolayca uydurulması mümkün değildir. Çünkü tarihte üzerine konuşulacak bir “veri” yoktur, hiçbir şey öylece “verili” değildir. Collingwood’un *Tarih Tasarımı* adlı eserinde gözlemlediği gibi geçmiş, gerçekleşmesi tamamlanmış ve artık gözlemlenmesi mümkün olmayan olaylardan oluşmaktadır (Collingwood, 1990, s. 161). Tarihinin saptamaya çalıştığı olgular, bilimin olgularının aksine çoktan gözden kaybolmuştur ve yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Tarihin görünürdeki nesnesi, yani geçmiş olayların seyri, bilim adamı için doğanın “orada” olması gibi tarihçi için “orada” bulunmaz. Tarihsel bilgiye yönelik bu basit ama önemli gerçek, tarihi doğa bilimleri zemininde düşünülenler tarafından önerilen şekilde değil de farklı bir şekilde yeniden düşünmemizi gerekli kılar. Oakeshott’ın deneyim teorisinin, kısmen de olsa, bu talebe yanıt olarak doğduğunu iddia etmemizin sebebi budur.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Oakeshott’ın her bir deneyim moduna ilişkin düşüncesi, deneyimde tamamen tatmin edici olanı sağlayıp sağlamadığına dayanır. Oakeshott, söz konusu deneyim biçiminin (*form*), somut deneyim bütünü olup olmadığını veya yalnızca soyut bir deneyim modu olup olmadığını tespit etmekle ilgilenir. Tarihin somut bir deneyim bütünü veya yalnızca soyut bir deneyim modu olup olmadığını belirlemeden evvel, her şeyden önce tarihin bir deneyim şekli olduğu gözler önüne serilmelidir. Tarihin, basitçe deneysel ve nesnel olguların dünyası değil, bir düşünce ve ideler dünyası olduğu gösterilmelidir. Bu, tarihinin “keşfettiği” değil, “inşa ettiği” bir dünyadır.

Oakeshott, öncelikle tarihin bir deneyim veya ideler dünyası teşkil etmediği argümanını ele alır, çünkü bu argümana göre, tarih bir dünyadan değil dizilerden oluşmaktadır. Bu, objektivizmin argümanıdır. Oakeshott, bu objektivizme karşı koymak için tarihin yalnızca bir dizi ardıl olay olduğu savını ve tarihin nesnel olaylar dizisi olduğu savını çürütmekle işe başlar. Oakeshott'a göre, bir dünyanın ayırt edici noktası onun bütünlüğüdür; dünyayı meydana getiren unsurlar birlikte varlıklarını sürdürmekte ve karşılıklı bağımlılık durumundadırlar. Başka bir deyişle, dünya ile karmaşık, bütünleşik bir bütün veya sistem; dünyanın var olduğu her yerde birlik olduğu kastedilir. Fakat tarihin, dolayısıyla bir dünyadan değil dizilerden oluşmakta olduğunu iddia eden bu argümanın işlerliği, bir arada var olanda değil, yalnızca birbirini izleyende mümkün kılınabilir. Oakeshott, tarihin mantıksal açıdan bu gibi diziler şeklinde oluşmadığını iddia eder. Bunun yanı sıra Oakeshott tarihin, derinlemesine düşünmeyen bir tarihçiye bir nevi bağımsız ve ardıl olaylar dizisi gibi gözüktüğünü kabul eder. Ancak Oakeshott'a göre, öncelikle "tarih, yalnızca bir türün kaydında ortaya çıkanlar veya bunlardan yapılanlarla ilgilidir"; kayıta iz bırakmamış bir olay, söz konusu "tarihsel sıranın" parçası değildir. Kısacası "tarihsel sıra", "zaman sırası" ile aynı değildir. Ancak tarih, "kayıtlarda kalmış bir şeyin çıplak, eleştirel olmaktan uzak bir muhasebesinden" oluşmaz. Tarihçi, kayıtlara geçmiş şeylerin, ortaya çıkmış göründükleri sıraya göre gerçekleştiklerini öylece kabul etmez. "Otoritelerine" karşı sorumlulukları vardır bundan dolayı seçici ve eleştirel bir tavır sergiler. Onları dönüştürür, sadeleştirir, eklemeler yapar ve çoğunlukla gerçeği anlatmadıklarını düşündüğünde onları yadsır. Tarihçinin anlatısına dahil ettiği her şey tutarlı, çelişkili olmayan bir bütün oluşturmak için yerli yerine oturmalıdır. Burada tüm parçalar birbirlerini eleştirirler. Söz konusu olan eleştiri unsuru bir kez kabul edildiğinde, bir ardıl olaylar dizisi olarak bütün tarih kavramı iflas eder. Sözde "tarihsel sıraların" koşulları birbirlerine eleştiri getiriyorlarsa, artık sadece sıralarla değil bir dünyayla ilgilenmek durumunda kalırız. Dünyayı meydana getiren unsurlar birlikte varlıklarını sürdürmekte ve karşılıklı bağımlılık durumundadırlar. Hiçbir unsur veya koşul "yalıtılmış" ve "apaçık" değildir; her biri diğer sıralar tarafından bir bütün olarak temin edilir. Ayrıca "sıraların" koşullarının şimdiye kadar yalıtılmışlıklarını kaybederek, eleştiriye açık hale geldikleri, diğerlerini, belki de daha sonraki kuşakları ve bir bütün olarak sıraları temin ettikleri yerde ardıl sıralar değil, birlikte var olanların dünyası bulunur" (Oakeshott, 1995, s. 90-91).

Tarihin, “nesnel” bir dünya, yani geçmiş olayların keşfedilecek, gün yüzüne çıkarılacak, yeniden ele geçirilecek dünyası olduğunu; onun gerçekte olanlardan oluştuğu ve en azından düşündüğümüzden bağımsız olduğunu, idelerin değil olayların dünyası olduğunu iddia eden görüşe Oakeshott karşı çıkar. Kısacası bu görüşe göre tarih olayların gidişatıdır. Bu, tarihin bir ideler dünyası oluşturduğu görüşünün inkârının ikinci bir şekil daha almış olduğunu gösterir. Oakeshott’ın yorumu, bu görüşün bilimsel ideali geçmişte yaşananları aslına uygun olarak hikayeletirmek olan, nesnellik ölçütünün ise kendi deneyimlerinden arınması imkânsız olan “tarihçinin önyargıları ve varsayımlarıyla” desteklenmiş olarak bize gelir (Oakeshott, 1995, s. 92-94).

Anlaşılabileceği gibi tarihçi, “olayların seyri” “bizim yorumumuzdan” ve “tarih yazımından” ayırmaktadır. Oakeshott’a göre, genellikle tarihçinin inandığı şey bu olsa da ima ettiği tarih dünyasına ilişkin bu ayrımın felsefi irdeleme taşımadığını iddia eder. Oakeshott’a göre, “deneyimden bağımsız bir tarih yoktur, olayların seyri tarih olmadığı gibi aslında bir hiçtir.” Aslında Oakeshott’ın iddiası şudur: “tarihin kendisi ve yalnızca deneyimlenen tarih arasındaki ayrım ortadan kalkmalıdır, meydana gelen tarih ile düşünülen tarih arasındaki bu ayrım, sadece yanlış değil aynı zamanda anlamsızdır.” Bu anlamsızdır, çünkü olayların seyri aslında geçmişte kalmıştır ve mevcut deneyime katılma yeteneğinden yoksundur. Olayların meydana gelmesi tamamlanmıştır ve artık gözlemlenmesi mümkün değildir, tam anlamıyla bilinmeyen bir hiçliktir. Deneyimden bağımsız bir tarih olmadığından dolayı, sahip olduğumuz tek tarih, tarihçinin yaptığı tarihtir. Oakeshott, “tarihin deneyim, yani tarihçinin deneyimi, bir ideler dünyası, yani tarihçinin ideler dünyası” olduğu sonucuna varır (Oakeshott, 1995, s. 93). Oakeshott, tarihin tarihçinin deneyimi olduğunu iddia ederken, radikal bir tarihsel göreceliliğe veya şüphecililiğe düşmez, çünkü tarihin aslında, yalnızca tarihçinin kendi deneyimini ihtiva ettiğini söylemez. Oakeshott’a göre, deneyimin basit, dolaysız, şahsi olmayan bir ideler *dünyası* olduğu daima hatırdadır tutulmalıdır. Oakeshott, deneyimin daima birisinin deneyimi olduğunu kabul eder, ama bu gerçek, hiçbir zaman deneyimin yalnızca soyut bir boyutunu oluşturmaktan öteye geçemez. Benim deneyimim daima benimdir, ancak asla yalnızca bana ait değildir, yalnızca benim psişik durumum değildir. Çünkü deneyim her yerde yargı ihtiva etmektedir, bu nedenle benim deneyimim daima göreceli olarak doğru veya yanlış olabilir. “Benim deneyimim, benim psişik durumumdan ibaret olsaydı

ve başka bir şey olmasaydı, her deneyimi olduğu gibi kabul etmem gerekirdi, sorgulamak çelişkili, şüphelenmek ise imkânsız olurdu” (Oakeshott, 1995, s. 55).

Tarihi bir deneyim biçimi, bir ideler dünyası olarak tanımlayan Oakeshott, tarihin deneyim sürecini takip ettiğini göstermeye devam eder. Daha öncede gördüğümüz üzere Oakeshott, “tüm deneyimdeki veri bir ideler dünyasıdır ve her deneyimdeki süreç, verili dünyayı bir dünyadan daha fazla yapmak ve onu tutarlı kılmaktır” der. Deneyimde verili olanla dikkatimizi çekmek istediği şey, basitçe verili olanın, dolaylı veya idelerden ibaret olduğu gerçeği değildir. Verili olan, sadece dolaylı değil, aynı zamanda “tek ve anlamlıdır, Çok değil Bir’dir.” Burada ifade edilen Oakeshott’ın hayati kavramı olan “dünya”dır. Deneyimde hiçbir şey ayrı, benzersiz, izole veya ilişkisiz bir şey değildir. Duyu durumunda bile verili olan en azından *kabul edilen* şeydir. *Kabul* ilişkiler, dünya, karmaşık, farklılaşmış ve önemli bir bütün anlamına gelir. Tarihsel deneyimde durum budur, ancak tarihçi yine de bunu kabul etmez. Tarihçi genellikle tarihin, “verilerin toplanmasıyla” ya da “materyallerin toplanmasıyla” başladığını varsayar; ancak o zaman tarihin “eleştiri ve sentez” ya da “yorumlama” görevine geçebileceğini söyler. Oakeshott, tarihin ham veri veya materyallerin toplanmasıyla başlamadığını söyler. Hiçbir bilgi “yalnızca veri parçacıkları” ile veya “yalıtılmış olgular” ile başlamaz. Tarihçiden önce gelen veri ya da materyallerin hepsi bir anlam taşır ve bir dünyaya aittir. Ona önem kazandıran şey idelerin ve varsayımların homojen sistemidir. Mantıksal açıdan ilk olan bu varsayım sistemidir, “olgular” değildir. Oakeshott’a göre tarihçi, olayların gidişatına genel bir bakışla, varsayım ve ön kabullerden oluşan bir sisteme ek olarak, sorgusunda ona rehberlik edecek bir hipoteze ulaşır. Ancak bu hipotez, tarihçinin ilk varsayım sistemi tarafından yönetilir (Oakeshott, 1995, s. 96-97).

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott’ın karşı çıkmış olduğu bu görüşte, tarihin her zaman “yalıtılmış olgular” olarak düşünülen veri veya materyalin toplanmasıyla başladığı söylenir. Bu “yalıtılmış olgular” toplandıktan sonra tarihçi “eleştiri ve sentez” görevine devam eder. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, tarihçinin hareket noktası kabul edilen, sözde “veri” denilen “olgular”ın sabit ve mutlak olarak düşünülmesidir. Tarihçi, eski olgulara yeni olgular ekleyebilir; onları birbirine bağlayabilir, sentezleyebilir veya onlardan bir teori oluşturabilir. Ancak ne yaparsa yapsın, bu eylemleri değiştirme ya da dönüştürme olarak anlaşılmaz. Bu ampirist görüşe göre

“olgular” her zaman orijinal karakterlerini korur; “bir şeye dönüştürülmek için değil, dahil edilmek için verilirler (Oakeshott, 1995, s. 96). Oakeshott’ın bu görüşe dair itirazları devam eder ve düşünce ilerledikçe başlangıç verisine ne olduğuna ilişkin bu görüşte işaret edilen anlayışı da reddeder. Verili ile elde edilen arasındaki ilişkiye dair bu görüş, verili olanın ideler dünyası olarak düşünülmesi durumunda sürdürülemez. Oakeshott’a göre, bir sistemde her bir unsur bütüne dayanır, hangi noktada ele alırsak alalım bütünü ele alırız; sistemin unsurları, anlamaya çalıştığımız koşulların kazara yaratımlarından başka bir şey değildir. Ona göre, bu unsurların kendi oluşturduğu bütünden ayrı olarak bireysellikleri ya da nitelikleri yoktur; nitelikleri sistem içindeki yerleridir. Sistemi bir bütün olarak değiştirmek, her unsurun yeni bir niteliğe sahip olmasına neden olur; unsurlardan herhangi birini değiştirmek sistemin bir bütün olarak değişmesine yol açar (Oakeshott, 1995, s. 30). Oakeshott’a göre, aslında olgunun bu “dünyevi” ya da sistematik niteliğinden ötürü, bilgi süreci “sadece bir dahil olma süreci” değildir. Bilgimize dahil olan yeni ilaveler, bütün bir fikir dünyasının dönüşümünü; tamamen yeni fikir dünyasının yaratılmasını gerektirir. Bilgi, her zaman bir sistem oluşturduğundan, her ilerleme geriye dönük olarak bütünün tamamını etkiler ve yeni bir dünya yaratır. Oakeshott’a göre, her deneyimdeki süreç, verili ideler dünyasının daha tutarlı bir dünyaya dönüştüğü bir süreçtir. Ancak bilginin ilk verisinin bu dönüşümünü sadece bir şeye dahil etme anlamında düşünmemeliyiz. Oakeshott, bilgimiz arttıkça ilk verinin değiştiğini savunur. Verili olgular, sabit ve dokunulmaz değildir; ait oldukları dünyaya tamamen bağımlıdırlar. Bu dünyadaki herhangi bir değişiklik kesinlikle “olgular”ın kendilerini dönüştürmesini gerektirir. Oakeshott’a göre, olgu ve dünya –olgu ve yorum, olgu ve teori- ayrılmaz. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Oakeshott’a göre ikisinin ayrılmaz olduğudur.

Oakeshott, tarihçinin görevinin, “yeni bir keşfin, yeni bir deneyimin, tarih dünyasında bir bütün olarak hangi değişimi ortaya çıkardığını tespit etmek” olduğunu söyler. Tarihteki her yeni buluş, “yeni bir detayın değil, yeni bir dünyanın keşfedilmesidir” (Oakeshott, 1995, s. 98). Tarihsel düşüncede süreç, yeni olguların eski olgulara eklendiği ya da eski olguların yeni olgu dünyasına değişmeden dahil edildiği bir süreç değildir. Tarihin olguları sabit, mutlak ve durağan değildir. Tarihsel bilgideki her ilerleme, o noktaya kadar olgu sayılan her şeyin revizyonunu içerir.

Tarihin “nesnel” bir dünya, yani geçmiş olayların keşfedilecek, gün yüzüne çıkarılacak, yeniden ele geçirilecek dünyası olduğunu iddia eden görüşün hakikat kriteri uygunluktur. Oakeshott’a göre, bu görüşün bilimsel ideali geçmişte yaşananları aslına uygun olarak hikayeleştirmektir (Oakeshott, 1995, s. 92-94). Ancak Oakeshott’a göre uygunluk değil, tutarlılık her hakikatin kriteridir. Hakikatin genel bir kriteri olarak tutarlılığın önerilmesinin, özellikle tarihsel bilgiye nasıl yansıdığını görmek zor değildir. Tarihçinin deneyim dünyasının hakikati yalnızca iç tutarlılıktır. Oakeshott’a göre her olgunun hakikati, ait olduğu olgular dünyasının hakikatine bağlıdır ve olgular dünyasının hakikati onu oluşturan olguların tutarlılığında yatar. Ona göre tarih deneyiminde, diğer tüm deneyimlerde olduğu gibi mutlak bir veri yoktur, verilen hiçbir şey değişimden muaf değildir; her bir unsur diğer bir unsura dayanır ve onu destekler. Her olgu, içinde bulunduğu olgular dünyası kuruluncaya dek bir hipotez olarak kalır. Ayrıca olguların bütün dünyası istikrarlı bir tutarlılık durumuna ulaşıncaya kadar, tek bir olgu tarihsel hakikat ve dönüşüm olasılığının ötesinde kabul edilemez (Oakeshott, 1995, s. 113).

Bütün bu açıklamalarımızdan hareketle şunu dile getirebiliriz: Oakeshott, objektivizme karşı tarihin deneyim olduğunu, tarihçinin günümüz dünyasının deneyimi olduğunu; olayların geçmişteki seyrini ya da “gerçekte ne yaşandığı”nı göstermediğini anlatmaya çalışmaktadır. Fakat bütün tezi basitçe tarihin deneyim olduğu değil, deneyimin *değişmiş* hali; sınırlı bir bakış açısıyla görülen tüm deneyim olduğudur. Başka bir ifadeyle Oakeshott, tarihin sadece deneyim değil, deneyimin bir modu olduğu söyler. Bu noktada dikkatimizi yöneltmemiz gereken şey, bu değişikliğin veya modun spesifik özelliğidir. Bilmek istediğimiz şey, tarihçinin tüm deneyim veya gerçekliği organize etmesi bakımından özel varsayımların ne olduğudur? Oakeshott’a göre, tarih deneyiminin ana varsayımı veya kategorisi geçmiş fikridir. Tüm deneyimi geçmiş formunda düzenleme, mevcut olanın tümünü, hayatta kalmamış bir geçmişin kanıtı olarak görme girişimidir. Ancak geçmiş, tarihçinin şimdiki deneyimini düzenlemesi açısından sadece geçmiş değil, özel bir geçmiştir. Oakeshott’a göre, deneyimde tek bir geçmiş yoktur. Tek bir geçmiş kavramı, hala geçmişin “orada”, şu anın “arkasında” yattığını iddia eden objektivist bir hatayı ifade etmektedir. Deneyimdeki geçmiş, her zaman varsayımsaldır ve dolayısıyla birkaç farklı deneyim moduna karşılık gelen birkaç farklı geçmiş vardır. Tarihsel geçmiş bunların dışındadır: diğer geçmişlerden, özellikle de pratik geçmişten ayırt edilmesi gereken özel bir geçmiştir (Oakeshott, 1995, s. 114-117). Oakeshott’a göre pratik geçmiş,

şu anla ilişkisine bakıldığında geçmiştir. Ona göre geçmiş, basit şekilde şu andan öncekidir, şu anın oluştuğudur. Geçmişin önemi, insanın şu anki ve gelecekteki kaderini belirlemede etkili olduğu gerçeğinde yatar. Günümüz geçmişte aranır, geçmiş günümüzden sınımlanacak yer olarak kabul edilir. Geçmiş, tarihsel değil pratik bir geçmiştir. Geçmiş, şu ana doğru gelişen, şu ana nüfuz eden ya da onu meşrulaştıran bir şey olarak görüldüğü noktada tarihsel olmaktan çıkar ve pratik geçmiş olur. Bu çoğunlukla dinde var olan geçmiştir. Örneğin Yahudilikte geçmiş çok önemli bir rol oynar. Ancak Oakeshott'a göre, bu her zaman pratik geçmiştir. Yahudiler için, geçmiş sadece kendi geçmişleriye bir anlam taşımaktaydı. Endişeleri geçmişin devam etmesidir, onun sona ermesi değil. Onlar için geçmiş efsaneydi, mitolojyidi, bu dünyayla ilgili inançlarını ve Tanrı'nın vasıflarını gerçekçi ve etkileyici hale getirmek için yapılan bir çabaydı. Geçmiş, şu an ve gelecek hakkında genel olarak dünyayla ilgili pratik inançları meşrulaştırmak ve geçerli kılmak için; bu inançlara "güç" ve "canlılık" vermek için tasarlanmıştır (Oakeshott, 1995, s. 103-105).

Pratik geçmiş, şu anın yolunda olan geçmiştir. Diğer taraftan tarihsel geçmiş, kendisi için olan geçmiştir. Oakeshott, tarihçilerin ilgilendikleri geçmişin, ölü ve şu ana benzemeyen bir geçmiş olduğunu dile getirir. Aslında ölmüş, sonlanmış olması, şu ana benzememesi ve ilgisiz olması tarihsel geçmişin alameti farikasıdır. Tarihsel geçmiş ile pratik geçmişi bu şekilde ayırarak, Oakeshott geçmişin şu an içinde öylece asimile olduğu o tarihi şüphecilik türünden kaçınmaya çalışmıştır. Tarihsel olgunun şu andalığını vurgulamasına rağmen, tüm tarihin çağdaş tarih olduğu görüşünü reddeder. Tarihsel geçmiş, olayların seyri olmadığı, deneyim olduğu sürece kesinlikle şu andır.

Oakeshott'a göre, bu sonlanmışlıkla ilişkin olarak tarihsel geçmişin başka bir özelliği daha vardır. Onu, ölü ve günümüzden farklı olarak düşünmeye ilaveten, "tarihçi geçmişi, günümüzün gerisinde uzanan, sabit, bitmiş ve bağımsız, yalnızca keşfi bekleyen eksiksiz ve bakir bir dünya olarak düşünmeye çalışır." Kısacası tarih için geçmiş "gerçekte ne olduğudur." Oakeshott, bu geçmişin sadece tarih için olduğunu vurgular. Bu, tarihçinin inanmaya alışık olduğu şeydir, onu teşvik eder. Oakeshott'ın savunduğu şey göz önüne alındığında, açıktır ki tarihe ait olan bu geçmiş görüşü "değiştirilmeden kalmaz." Bu, tarihin deneyim olmadığını ima eder; tarih olayların geçmiş seyridir, "gerçekte ne olduğudur. Ayrıca bu tarih görüşünün yanlış olduğunu gördük. Tarihsel geçmiş deneyim

olduğu için şu an olmalıdır; ancak Oakeshott, sadece şu an olmadığını, baştan aşağı şu an olduğunu iddia eder. “Tarihsel deneyim dünyasının geçmişi, onun şu andalığının ve karakterinin bir modifikasyonunu da deneyim olarak içermektedir.” Deneyimin şu andalığın bu modifikasyonu, tarihsel deneyimin soyutluğunu meydana getiren şeyin ta kendisidir. Bir başka deyişle, tarihsel deneyim kendisiyle çelişir: Geçmiş olan *açık* biçimi, deneyim olan *örtülü* özelliğiyle çelişmektedir. Oakeshott, tarihin çelişmesini şu şekilde özetliyor: “Tarihsel geçmiş her zaman şu andır; ve tarihsel deneyim daima geçmiş formundadır.” Bu tarihin çelişmesini ifade eder ve bu çelişki, tarihsel ideler dünyasında kaldığımız müddetçe çözülmemiş olarak kalır. Tarih, deneyim olduğu için şu andır, olguları da şu anın olgularıdır; dünyası, ideler dünyasıdır. Ancak tarih, tarih olduğu için deneyimin bir bütün olarak formülasyonu geçmişte kalanların türü altındadır (*sub specie praeteritorum*), geçmiş olmayan bir geçmişin ve şu an olmayan şu anın devamlı iddiasıdır (Oakeshott, 1995, s. 106, 111).

Oakeshott’a göre tarihçi, belirli bir felsefi hatadan dolayı suçludur ve bu hata, faaliyetini sürdürmesi açısından vazgeçilmezdir. Tarihçi, geçmişi “şu anın gerisinde uzanan, sabit, bitmiş ve bağımsız, yalnızca keşfi bekleyen eksiksiz ve bakir bir dünya” olarak kabul eder. Kısacası geçmişi, “gerçekte olan” olarak kabul eder. Eğer filozofun yaptığı gibi deneyiminin çıkarımları ile düşünürse, geçmişin böyle bir özellikten oluşamayacağını fark ederdi. Tarihsel geçmişin gerçekten günümüz olduğunu ve geçmiş olmadığını, günümüz bilincinin örgütlenmesi olduğunu ve sadece “keşfedilen”, günümüzün arkasında yatan ayrı bir gerçek sistem olmadığını fark ederdi. Fakat Oakeshott, tarihçinin aynı zamanda bir tarihçi olmayı bırakmadan *was eigentlich geschehen ist*’in (aslında ne olduğu) bu önvarsayımını aşamayacağını savunur. Geçmişin geçmiş olduğuna inanması tarihçi için esastır, onu “yürekendirir”, “görevinin bir zamanlar hayatta olanının yeniden dirilmesi olduğuna inanmadığı zaman nasıl devam edebileceğini görmek zordur.” Ayrıca, “geçmiş kavramı, tarihin kendisini tarihten atmadan tarihten atılamaz” (Oakeshott, 1995, s. 146). Kısacası, felsefi sofistیکasyon, yalnızca tarihsel deneyimin soyutlamalarından uzaklaşabilir. Tarihin kalbinde yatan çelişkiyi kabul etmek, onu aşmaktır.

Şu ana kadar Oakeshott, tarihin bir deneyim modu olduğunu ortaya koymaya çalıştı. Aslında yapmak istediği şey, tarihin mutlak anlamda tutarlı bir deneyim dünyası olmadığını, onun soyut bir deneyim modu olduğunu ispatlamaktır. Tarihe ait geçmiş

kavramına ilişkin eleştirilerinden Oakeshott, tarihin soyut ve kusurlu bir deneyim modu olduğu sonucuna ulaşır. Felsefi bir bakış açısından, bu durum tarihin kaçınılması, reddedilmesi ve çözülmesi gereken bir şey olduğu anlamına gelir. Tarih, bizi mutlak olarak tutarlı bir deneyim dünyası arayışından uzaklaştırır ve ona ulaşmaya engel teşkil eder. Bu şu anlama gelir; diğer hususlar bir yana, felsefenin tarihten alıp kullanacağı hiçbir şey yoktur. Tarihteki her şey soyutlama ile berbat olmuştur ve soyut olan da tutarlılığa ve somut bütüne katkı sunamaz. Aynı anlayışla, felsefe de tarihsel deneyimin dünyasını daha tutarlı kılma yönünde kendine görev üstlenemez. Tarih felsefesi Oakeshott için *ignoratio elenchi*'nin bir örneğini teşkil eder (Oakeshott, 1995, s. 148, 153). Oakeshott'ın soyut bir deneyim şekli olarak tarih hakkındaki kayda değer analizi şudur: Konu hakkında radikal ve şüpheci herhangi bir tarihsiciliği reddeder. “Tarihsicilik” tabii ki oldukça müphem bir kavramdır. Ancak burada bizim anladığımız, felsefi olan dahil, bütün bilgi türlerinin tarihsel bilgiye indirgenmesidir. Oakeshott için, felsefe hiçbir şekilde tarihe indirgenemez. Tarih soyut bir deneyim dünyasıdır, ki felsefe somut bir deneyim olarak bundan kaçınılmalı ve reddetmelidir (Oakeshott, 1995, s. 349).

1.3. BİLİM

Oakeshott, modların eleştirisine tarihsel bilginin analizi ile başlar ve daha sonra bilimsel bilginin analizi ile incelemesine devam eder. Biz de bu sırayı takip ederek, burada Oakeshott'ın bilim konusundaki analizini ele alacağız. Söz konusu olan bu bilim analizi tarih tartışması kadar orijinal değildir, ayrıca onun kadar zengin olmadığını da söyleyebiliriz. Bundan dolayı, Oakeshott'ın bilim analizini ayrıntılı bir şekilde ele almaktan ziyade genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Oakeshott'ın temel amacı, bilimin pozitivist tanımlamasını çürütmektir. Çünkü uzun zamandır bilim, diğer tüm deneyim modları arasında, deneyimde, geçerli bilgiye ulaşmanın yolu ve yöntemi, mutlak ve kesin deneyim türü olarak kabul edildi. Doğa bilimleri bilginin kendisi ile özdeşleştirildi ve bilimin metotlarının doğaya tam anlamıyla tekabül ettiğine inanıldı. Ayrıca bilimsel bilginin, doğanın olgularının sağlam temeli üzerine inşa edildiği düşünüldü ve bu olguların genel olarak algılama anında verili olduğu tasavvur edildi. Bilim teorisi uzun bir süredir bu tür deneyici (*empiricist*) ve nesnel (*objectivist*) bilgi modeline dayanmaktadır. Oakeshott, bu bilim teorisine karşı çıkar ve tarih gibi biliminde

deneyimin soyut bir modu olduğunu iddia eder. Ona göre, bilim adamı genelde kendi deneyiminin soyutluğunu kabul etmeyi başaramaz, çünkü o, bilimin metodlarının tam olarak dışardaki gerçek ile yani doğayla uyumlu olduğuna inanır. Bilim adamı, bilimsel bilginin, doğanın olgularının sağlam temeli üzerine inşa edildiğini düşünür. Söz konusu olan bu olguların genel olarak algılama anında verili olduğunu düşünür. Oakeshott, bu tür deneyci ve nesnel bilgi modelini reddederek Karl Popper, Michael Polanyi, Imre Lakatos, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi bir dizi başka bilim felsefecisiyle aynı çizgiye gelir. Oakeshott'ın kendisinden olabildiğince çok etkilendiği Bradley de doğa biliminin bu deneyci anlayışını reddeder.

Doğa bilimlerinin bilginin kendisi ile özdeşleştirilmesi, pozitivizm olarak bilinen şeyi ifade etmektedir. Şüphesiz bu yanlış felsefe, *Deneyim ve Modları* adlı eserin ana hedefidir. Oakeshott'ın pozitivizme ve felsefenin pozitivist anlayışına ilişkin düşmanlığı bu eserin giriş kısmında açıkça görülmektedir. Orada şunu yazar: bugünlerde felsefeyi, “bilimlerin birleşimi”, “bilimlerin sentezi” veya “bilimlerin bilimi” olarak değerlendirmek pek de beklenilecek bir durum değildir. Felsefenin doğası ve görevi ile ilgili dile getirilen bu husus, bilimin metot ve sonuçlarının mutlak olduğunu dile getiren pozitivist anlayışa dayanmaktadır. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri hem doğa bilimlerinin hem de tarih biliminin hızlı gelişme göstermesiyle, felsefenin doğası ve rolü gitgide daha fazla sorgulanmış ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Tespitimize göre Oakeshott, *Deneyim ve Modları* 'nı bu temel soruya cevap mahiyetinde yazmıştır. Oakeshott felsefeyi, “bilimlerin birleşimi”, “bilimlerin sentezi” veya “bilimlerin bilimi” olarak görmez. Felsefeyi koşulsuz ya da varsayımsız kendinden eleştirel bir düşünce olarak tanımlayarak Oakeshott, felsefenin hem bilimin hem de tarihin sınırlı bakış açılarını nasıl yerle bir ettiğini ve aştığını gösterir (Oakeshott, 1995, s. 2).

Bilimin metot ve sonuçlarının mutlak olduğunu dile getiren pozitivizme ilişkin olarak, Oakeshott şu soruları sormaktan kendini alıkoyamaz: “esas olarak kabul edilmesi gereken bilimler hangileridir, değişmeyecek ve bilginin gerçek verisi olarak kalacak veri hangisidir?” Ayrıca “bilim ile başlayacaksa elde ettiğimiz sonuçlar bilimsel olmaktan fazlası olabilir mi?” (Oakeshott, 1995, s. 2). Aynı doğrultuda şunu dile getirir: “felsefenin, bilimsel düşüncenin metotlarından bir şeyler öğreneceği veya felsefenin sonuçlarının özel

bilimlerin sonuçları ile uyumlu olması gerektiği görüşü bütünüyle yanlıştır” (Oakeshott, 1995, s. 354).

Oakeshott’ın kendi görüşünü savunabilmesinin tek yolu, ortaya koymuş olduğu deneyim görüşünde, bilimin konumunu, bilimsel deneyimin karakterini açık bir şekilde ortaya koymaktır. Bu süreçte hatırdan tutulması gereken şey, onun deneyim görüşüdür. Oakeshott’a göre deneyim, tutarlı bir deneyim dünyasının elde edilmesine doğru yönelmiş bir harekettir. Ancak ona göre, herhangi bir nokta da bu hareket “kesilebilir” ve kesilme noktasında ayrı bir ideler dünyası kurulabilir. Böyle bir deneyim kesintisinden kaynaklanan ideler dünyasını Oakeshott, deneyimin “mod”u (*mode*) olarak adlandırır. Bunu “mod” olarak adlandırarak, böyle bir ideler dünyasının ayrı bir deneyim türü (*kind*) olmadığını, ancak deneyimin belirli bir noktada kesildiği –değiştirildiği- gerçeğine dikkat çekmektedir. Böylelikle, bir deneyim modunun, deneyimin bütünlüğüne sınırlı bir bakış olduğunu iddia eder. Kısmi değil, soyut olduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle bir deneyim modunun “gerçekliğin ayrılabilir bir parçası olmadığını, ancak bütüne ilişkin sınırlı bir bakış açısına sahip olduğunu” iddia eder (Oakeshott, 1995, s. 73-75). Oakeshott’ın kendi görüşünü savunabilmesi için bilimi, bu deneyim görüşü çerçevesinde ele alması gerekir, yani bilimin deneyim değil, deneyimin bir modu olduğunu; deneyimde nihai olarak ve tamamen yeterli olanı sunmadığını; bilimin, deneyimin somut bütünü olmadığını ve yalnızca soyut bir mod olduğunu ispat etmesi gerekir. Elbette bu, Oakeshott’ın bilimsel deneyimin temel karakterini dikkate almasını gerektirir. Oakeshott’ın izlediği yol, esasen tarihsel deneyimi incelerken izlediği yolla aynıdır, ancak tarih konusunda yaptığı gibi bilimin, deneyim dünyası olduğunu veya “saf olgu” dünyası olmadığını göstermeye gerek duymaz. Oakeshott’a göre, bilim dünyasının bir deneyim dünyası olduğu, bir düşünce dünyası olduğu hususu gerçekten çelişkili değildir çünkü bilim adamı, kendi bilgisinin “saf olgu” (*pure fact*) olduğunu düşünmez. Bilim adamı bir dereceye kadar bilgisinin inşa edildiğini, düşünce ürünü olduğunu ve bulunduğu kanunların basit bir şekilde deneysel bir algının konusu olmadığını inkâr etmez (Oakeshott, 1995, s. 251-252). Oakeshott, bilimin deneyim dünyası olduğunu söylerken kastettiği şey, onun mutlak anlamda tutarlı somut bir deneyim dünyası olduğu değildir. Ona göre, bilim deneyim değil, bir deneyimin modudur.

Bilim deneyim değil, bir deneyim modu ise bilimsel deneyimin, deneyime kattığı değişimin ölçüsü ve karakteri nedir? Oakeshott'a göre bilim adamı, bilgisinin deneyimsel karakterini kabul etse de onun özsel soyutluğunu anlamakta başarısız olur; bilimin bir deneyim olmadığını, mutlak ve öz-eleştirel olmadığını, onun deneyimin değişimi (modifikasyonu) veya modu olduğunu göremez. Bilim adamının kendi faaliyetinin soyutluğunu görmesini engelleyen şey, bilimin yöntemlerinin bilimsel düşüncenin dışında yer alan gerçeğe tam olarak tekabül ettiğine yönelik inanıştır. Bilim adamının, tarihinin kapıldığı objektivist yanılığının tam olarak aynısına kapılmadığı doğrudur, ancak o, deneyiminin dışında ve deneyimine karşılık gelen bir gerçekliğin olduğuna inanır. Bilim adamı bilgisinin, doğa olgularının mutlak ve somut bir temeline dayandığına inanır; bu olguların, genellikle algıda doğrudan verili olduğuna inanır. Oakeshott'a göre, bilim teorisi uzun süredir böyle deneyci ve nesnel bir temele dayanmaktadır. Ona göre, bilimin konusu olan doğa, bilimsel düşünceden bağımsız olarak anlaşılmalıdır; bilimin metodu da spesifik olarak bu bağımsız ve nesnel doğaya uyarlanmış olduğu düşünülmüştür. Oakeshott'ın kendi bilimsel deneyim analizinde tepki gösterdiği temel konu, bilimsel bilgiye dair bu deneyci veya nesnelci kavrayıştır. Bilimle karşılaştırılınca Oakeshott'ın felsefenin eleştirel otoritesine dair görüşü, bilimsel bilginin basitçe gerçekliğe tekabül ettiği ve bu bilginin somut olguya dayandığı konusundaki argümana karşı itirazına dayanır. Oakeshott bu bağlamda bilimin, doğaya uygun olması anlamında deneyci olmadığını ve bilimsel yöntemin basit haliyle tümevarımsal olmadığını göstermek zorundadır. Bilimin olgularının, sonuçlar (kanunlar, genellemeler vb.) kadar bilimsel düşüncenin ürünü olduklarını ispat etmelidir; bu tarz bilimsel deneyimin belli bir nesne ile ilgili belli bir düşünce türü olmadığını, bu deneyimin, deneyimin bütününe özel bir organizasyonu olduğunu ispat etmelidir. Kısacası, bilimin yönteminin ve konusunun mutlak olarak bağlantılı olduğunu ortaya koymalıdır.

Oakeshott deneyci bilim teorisini çürütmeye çalışır, ancak bunu gerçekleştirmesine olanak sağlayacak uygun başlangıç noktası neresidir? Bilimsel deneyimin bizi çevreleyen dünyanın sırf gözlemlenmesi ile başlamadığı iddiası, Oakeshott'ın yola koyulduğu başlangıç noktasıdır. Genelde bilimsel deneyimin başladığı nokta olarak dile getirilen “algı dünyasındaki benzerliklerin yarı müstakil şekilde gözlemlenmesini” “doğal tarih” olarak adlandırdığı bilim öncesi (*pre-scientific*) bir safha ile ilişkilendirir. Doğal tarihi canlandıran, bireysel deneyimin şahsi, aktarılamaz deneyiminden aktarılabilir ve ortak

deneyim dünyasına, evrensel mutabakatın sağlanabileceği bir dünyaya yönelme isteği, aynı şekilde kesin olarak bilimi de canlandırır: Oakeshott, “mutlak aktarılabirliği” bilimsel fikirlerin tek açık kriteri olarak değerlendirir. Fakat doğal tarih, bu amacı gerçekleştiremez; algı dünyasının tam olmayan aktarılabirliğiyle sınırlıdır (Oakeshott, 1995, s. 169-170). Öyleyse mutlak aktarılabirlik amacına ulaşabilmesi için bilimin, “algı dünyasından vazgeçmesi” gerekir. Oakeshott, “bilimin, ancak duyularımız ve algılarımız kanalıyla bize açılan maddi dünyanın bir tarafa bırakılması durumunda başlayabileceğini” öne sürer. Bilimde başladığımız dünya, gözlerimizi açıp da farkına vardığımız dünya değildir; algının dünyası değildir; sağduyu veya normal pratik bilincimizin de dünyası değildir. Bilimsel deneyimde verili olan dünyaya, bu dibimizde ya da daha aşına olduğumuz dünyalardan süzülen soyutlamalar aracılığıyla varırız; verili olan dünya soyutluğun dünyasıdır, somut “olguların” değil, “idelerin” dünyasıdır. Bu nedenle bilimsel deneyim dünyası, bilinen dünyanın bir dönüşümüyle oluşur; bilimde, yaşadığımız bu algı dünyasının karakterinin aydınlığa çıkarılmasıyla uğraşılmaz, uğraşılacak şey, mutlak stabil deneyim dünyasının izah edilmesi girişimidir. Bilimsel deneyimin varsayılan bu amacı, karakterini salt niceliksel deneyim olarak belirlemesine yol açar. Oakeshott için bilimsel deneyim dünyası, nicelik kategorisi altında tasarlanmış dünyadır, *sub specie quantitatis* dünyadır (Oakeshott, 1995, s. 170, 172, 186). Böylece bilimsel deneyimde, duyulur şeylerin dışsal dünyasından soyut bilimsel idelerin dünyasına doğru hareket etmeyiz; her zaman nicel idelerin tek bir homojen dünyasına doğru ilerleriz.

Oakeshott’a göre bilimsel deneyim, salt gözlem veya verilerin toplanmasıyla başlamaz. Bilimsel deneyim, kısmen entegre olan nicel idelerin dünyasıyla başlar, kabataslak bir dünya ile, bir dünyanın taslağı ile başlar. Bilimsel düşünce boyunca, bu taslağın içi doldurulur ve detaylandırılır: Önce, orijinal olarak bilimsel deneyimde verili olan her zaman niceliksel olarak yapılandırılmış kavramlarla çerçeveselendirilmiş hipotezler aracılığıyla, daha sonra da deney ve gözlem ile doldurulur ve detaylandırılır.

Oakeshott’a göre, “bilimsel gözlemler her zaman ölçümlemedir, algı değildir. Bilimsel gözlemcinin gözü, bir ölçüdür; bilimsel algının kendisi bir ölçümlemedir. Bilimsel bilginin verileri, asla salt gözlem değildir.” Bu cümleleri sarf ederek Oakeshott, tezinin birkaç noktasında bilimsel düşüncede deney ve gözlemin bütünüyle ikincil rolüne vurgu

yapar. Ona göre deney ve gözlemler, hipotezlerin belirlediği çizgidedirler ve onların kontrolündedirler. İlk etapta, bilim, muhtelif ve karışık olarak toplanmış verilerle ilgili hiçbir şey bilmez, materyalin gelişigüzel yığınından hiçbir şey anlamaz. İkinci etapta, bilimsel deney ve gözlemler, bilimsel bilginin varsayılan karakteri ve amacı tarafından sınırlandırılır; yani her zaman niceldir. Ona göre, bilimin deney ve gözlemleri her zaman akıldaki bir amaç ile yapılırlar; yani deney ve gözlem her zaman ikincil bir konumdadır (Oakeshott, 1995, s. 181-186).

Oakeshott, bilimin sonuçlarının her zaman genellemeler olduğunu iddia ederek, bilimsel düşüncenin “verilerinden” sonra bilimsel düşüncenin sonuçlarını ele alır. Ona göre, bilimin sonuçları her zaman genellemelerdir. Ancak burada akla gelen en önemli soru, bilimin sonuçlarının ne tür genellemeler olduğudur. Ona göre, bu genellemeler her zaman *istatistiksel* genellemelerdir. Anlaşılabileceği gibi Oakeshott’a göre, bilimin gözlemleri, ölçümlerden ibarettir; ölçümleri genelleştirmenin tek yolu ise istatistiktir. İstatiksel bir genelleme, kategorik olarak spesifik durumlara veya bireysel gözlemlere atıf yapmaz, serilere veya bir dizi gözleme atıf yapan genellemelerdir. Bilimle ilgili olan istatistiksel bir genelleme bilimsel gözlemlerin bir özetidir, ancak herhangi tek bir gözlemin karakterinden bağımsız bir özettir. Oakeshott’a göre, istatistiksel doğaları dikkate alındığında, hiçbir bilimsel genelleme tek bir gözlem ya da karşı örnekle çürütülemez. Bütün bunlardan hareketle Oakeshott şu sonuca ulaşır: “tek bir gözlem”, “bilimde asla kayda değer değildir” (Oakeshott, 1995, s. 186, 201, 206). Oakeshott’ın mevcut açıklamalardan hareketle şunu söyleyebiliriz: Oakeshott bilimi, “yöntemi” açısından, nicel bir ideler dünyasının oluşturulduğu ve detaylandırıldığı bir süreç olarak değerlendirir (Neil, 2010, s. 26). Bu noktadan sonra, bilimin konusunu yani doğayı incelemeye yönelir. Biliminin yönteminin, konusunun karakterine, yani doğaya spesifik olarak “uydurulmuş” ya da “dikte edilmiş” olduğu düşüncesi, Oakeshott tarafından reddedilir; aslında bunu bilimsel bilginin kullandığı en kısır ve en sakat yanlış olarak tanımlar. Onun için bilimin yöntemi ve konusu, deneyimlenen ile deneyim şekli mutlak olarak birbiriyle bağlantılıdır (Oakeshott, 1995, s. 175, 180, 190). Bilimin konusu olan doğa, basit olarak “gözlerimizi açığımızda farkında olduğumuz dünya” değildir (Oakeshott, 1995, s. 210). Tümüyle bilimsel deneyimin varsayılan amacı tarafından belirlenen özelleştirilmiş bir dünyadır. Bilimsel deneyimde, dıșsal ve somut bir doğa dünyasından soyut bilimsel ideler dünyasına doğru hareket etmeyiz; her zaman nicel

idelerin tek bir homojen dünyasında hareket ederiz. Bilim adamı için doğa *sub specie quantitatis* 'den başka bir şey değildir.

Gerçekliğin belli bir kısmına dair bile olsa, bilimin hakikat olduğu, yani mutlak hakikat olduğu iddia edilebilir mi? Bilim, idelerin mutlak tutarlı bir dünyası mıdır, deneyimin somut bütünü müdür, yoksa sınırlı ve soyut bir bakış açısından salt bir bütün müdür? Oakeshott'ın bu sorulara vereceği cevap bellidir. Onun bütün bilimsel deneyim analizi şu görüş tarafından şekillenmekte: “bilim somut, mutlak ve tutarlı bir dünya olmaktan ziyade kişisel olmayan, benzer ve ortak bir dünya bulma girişimidir; mutlak hakikati saptamaktan ziyade batıl inançları ortadan kaldırma girişimidir” (Oakeshott, 1995, s. 208). Bütün bunlardan ziyade bilmek istediğimiz husus, bilimi soyut ve tutarsız bir deneyim dünyası kılan spesifik hatanın ne olduğudur? Oakeshott'a göre bilimsel deneyimin esas soyutluğu, onun hipotetik veya varsayımsal karakterinden kaynaklanır. O, bilimin baştan aşağı hipotetik olduğunu öne sürer. Bununla bilimdeki hipotezin bir keşif metodu olarak kullanılmaktan daha fazla bir şey olduğunu ifade etmek ister. Basit haliyle sadece sonuçlara ulaşmak için başvuru araçların değil, aynı zamanda bilimin sonuçlarının kendisinin bile hipotetik olduğunu kasteder. Tabii ki bilim adamı, esasen bilgisinin hipotetik karakterinin farkında değildir. Oakeshott'ın burada işaret ettiği gibi, varsayım unsuru örtülüdür, sadece bilimsel bilgiye dair felsefi refleksiyon esnasında açığa çıkar.

Oakeshott'ın bilimsel genellemelerin karakteri hakkında söyledikleri, bilimsel bilginin salt varsayımsal ve tamamen hipotetik doğasını ortaya koyar. Bu genellemeler, her zaman istatistiksel genellemelerdir. Her birisi bilimsel gözlemin özetidir, ancak herhangi tek bir gözlemin karakterinden bağımsız özetidir. Bilimsel genellemeler, kategorik olarak belirli durumlara veya gerçek somut gözlemlere işaret etmez. Bilimsel bir genelleme, sadece bir ilişki ya da bir sonuç ortaya koyar, asla ilişkili olunan varlığı ortaya koymaz. Böylelikle bilimin dünyası, gerçek hakkındaki kategorik yargılamalar dünyası değil, gerçek hakkındaki varsayımlar dünyasıdır. Oakeshott bilimsel bilgiyi, “salt genelleştirilmiş bilgi” olması itibariyle ciddiye almaz; bilimsel deneyimin bütün silsilesinin hiçbir yerinde kategorik olarak öne sürülen bir genelleme bulunmaz.

Fakat buradan şu sonuca da varamayız: Oakeshott'ın bilim dünyasını varsayımlar dünyası olarak tanımlaması, onu salt varsayımlar dünyası olarak, hiçbir gerçeklik iddiasında

olmayan saf kavramsal bir dünya olarak gördüğü anlamına gelmez. Oakeshott'ın bilgi teorisinin, kendilerinin ötesinde gerçeğe işaret etmeyen, değişik deneyim türlerini müstakil ve bağımsız dünyalar olarak gören pasif çoğulculukla hiçbir ortak yanı yoktur. Ona göre bütün deneyim modlarının, değişik açıklık düzeylerinde de olsa, gerçeğe kısmen işaret eden bir içeriği vardır; hiçbir deneyim dünyası, kendi içinde tutarlı ancak gerçek ile ilgili hiçbir iddiası bulunmayan salt bir ideler dünyası değildir. Bu nedenle de bilimsel deneyim dünyasının salt varsayımlar dünyası olduğunu iddia etmez. Deneyim içinde, gerçek hakkında hiçbir iddiası olmayan salt bir varsayım, çelişkilidir ve imkansızdır (Oakeshott, 1995, s. 215).

Bilimin bir varsayımlar dünyası olduğunu iddia ederek Oakeshott, bilimde gerçekliğe ilişkin hiçbir iddianın olmadığını öne sürmez; gerçekliğe ilişkin iddia bilimsel yargıda örtülüdür. Bariz biçimde bilim, varsayımsaldır; gerçek hakkındaki varsayımlar dünyasına yönelik açık amacı sayesinde doyurucu kalmaya devam eder. Ancak örtük olarak bilim, somut gerçeğe dayanır ve ona işaret eder. Açık karakterinin, örtük karakteri ile tam olarak çelişmesi nedeniyle de bilim tam tutarlılığın gerisinde kalır. Ayrıca bilimin örtük iddiasının üstü açılmadığı sürece de bilimsel deneyim tutarsız olarak kalmaya devam edecektir. Diğer taraftan da bilimsel deneyimde, böyle bir dönüşümün gerçekleşmesi (örtük olanın açık hale gelmesi) aynı zamanda ayrı bir dünya olarak bilimsel deneyimin ortadan kalkmasını gerektirir; bu dönüşüm gerçekleştiğinde bilimsel deneyimi diğer bütün deneyim türlerinden ayırıştırarak açık amaçtan geriye bir şey kalmaz (Oakeshott, 1995, s. 216). Biri şunu iddia edebilir, tarihçinin *was eigentlich geschehen ist* (aslında ne olduğu) yanılmasıyla kendisini kurtarmadığı sürece tarihçi olamayacağı gibi, aynı şekilde bilim adamı da bilgisinin salt hipotetik karakterini kabul ettiğinde, ister istemez bilim adamı olarak kalmaz. Bu bilince ulaşıldığında, bilim *raison d'etre*'sini (var olma nedenini) kaybeder ve tam tutarlı bir ideler dünyası inşasında sadece yanlış bir rehber dönüşür (Neil, 2010, s. 29).

Bilim, bu bakımdan deneyimin somut bütünü değildir; sadece soyut bir deneyim modudur. Oakeshott da bu sonuçtan beklenen çıkarımı yapmıştır. “Soyut bilgi” olarak bilimsel bilgi, “gerçeğin bilgisinin oluşumunda hiçbir katkı sunmaz.” Felsefenin mutlak tutarlı bir deneyim dünyası arayışında, bilimsel deneyimden yararlanacağı bir şey yoktur. Oakeshott'a göre felsefe, “bilim olarak adlandırılan deneyimin birbirine benzeyen sonuç

ve yöntemlerini reddetmekle başlamalıdır. Bilimin yöntemleri gibi sonuçları da felsefe açısından baştan sona kusurludur ve soyuttur (Oakeshott, 1995, s. 217).

1.4. PRATİK

Oakeshott, kariyerinin ilk dönemlerinde yazmış olduğu *Deneyim ve Modları*'nda hayatının sonuna kadar bütün fikirlerini üzerine inşa edeceği bir zemin ortaya koymuştur. Kitabının adından da anlaşılabilceği gibi, burada bütün fikirlerine içkin olan deneyim ve onun modlarından söz eder. Oakeshott'ın bu eserinde takip etmiş olduğu sırayı takip ederek, ilkin tarih modunu daha sonra bilim modunu ele aldık. Bu bağlamda Oakeshott'ın ele aldığı son mod, pratiktir. Bizde burada Oakeshott'ın ele aldığı son deneyim modunu, yani pratiği ele alacağız. Oakeshott, pratiği de bilim ve tarih gibi ana modlardan, yani insanlığın dünyayı anlamak için oluşturduğu en önemli yollardan biri saysa da pratiğin özellikleri, aslında onun diğerlerinden farklı olduğunu gösterir. Oakeshott, bilim ve tarih gibi pratiğin de soyut ve tutarsız olduğunu göstermek ister, ancak felsefe tarafından öne sürülen iddialara karşı direnişli olduğunu belirtir, yani diğer ana modlarda olduğu gibi felsefe, pratiğin üstesinden onun önemsiz kusurlarını göstererek değil, ancak onun temel varsayımlarını reddederek veya çürüterek gelebilir.

Pratik deneyimin eleştirel incelemesi çok önemlidir, zira bütün deneyim modları arasında pratik, en cezbedici ve en dikkat dağıtıcı olandır. Pratik, bilim ve tarihte olduğu gibi, deneyimin somut bütünü olarak görülür ve deneyimde mutlak ve doyurucu olan şey olarak tasvir edilir. Bunun aksine Oakeshott esas olarak pratiğin soyut bir deneyim modu olduğunu; deneyimde nihai olarak tatmin edici bir açıklama sunmadığını göstermeye çalışır. Soyut ve deneyimde tatmin edici bir açıklama sunmadığı için Oakeshott, bu modu geçersiz kabul eder ya da kendisinden sakınılmasını tavsiye eder. Oakeshott, felsefenin her zaman pratiğin despotizminden muzdarip olduğunu, bilimin bile bu despotizmden kurtuluşunun yavaş ve belirsiz olduğunu iddia etmiştir (Neil, 2010, s. 29). Pratik hayatın despotik ve sınırlayıcı bu karakteri üzerindeki ısrar, Oakeshott'ın neredeyse tüm yazılarında kendini gösterir. Oakeshott pratiğin her yerde olduğunu ve böylece diğer modlarla karşılaştırıldığında etkisinden kaçmanın zor olduğunu belirtir. Ona göre pratik, insanların kaçmak için son derece mücadele etmek zorunda oldukları bir moddur

(Oakeshott, 1995, s. 248). Oakeshott pratiğin despotizmine vurgu yaparak, aynı zamanda pratik modun diğer modlarla olan farkını ortaya koymak, göstermek ister.

Oakeshott, pratiğin gerçekten de deneyimin somut bütünü olup olmadığını değerlendirmeden önce, onun bir deneyim dünyası olup olmadığı sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Bu soru, bizi tekrardan Oakeshott'ın deneyim anlayışına geri getirir. Ona göre ne deneyim ne de gerçek, ayrı bölümlerden veya parçalardan oluşur. Sonuçta yalnızca bir deneyim ve bir gerçek vardır; bütün deneyimlerimizin ait olduğu tek bir deneyim sistemi vardır. Ayrıca bu tek deneyim sistemi, deneyimlerimizin toplamı olarak düşünülmemelidir. Deneyim, böyle bir bakış açısıyla, artık gerçekliğin ayrılabılır *parçalarına* tekabül eden ayrı deneyim *türleri (kinds)* olarak düşünülemez. Başka bir ifadeyle, bu deneyim türleri artık gerçekliğin farklı parçalarıyla ilişkilendirilen farklı deneyim türleri olarak ele alınamaz. Bunun yerine, tek ve bütün bir deneyimin değişimi olarak düşünülürler. Bu deneyim görüşü bağlamında Oakeshott, pratiğin bir deneyim olduğunu göstermekle kalmamalı aslında onun deneyim değil deneyimin bir modu olduğunu göstermelidir. Peki Oakeshott bunu nasıl gösterir? Bunu göstermek için pratiğin bir deneyim olduğu argümanına karşı ortaya konan itirazları öncelikle ele alır ve bu itirazlarla yüzleşir. İlk olarak pratik faaliyetin bir ideler dünyası olmadığını iddia eden görüşü, ikinci olarak da onun bir dünya olmadığını iddia eden görüşü ele alır. İlk etapta bu itirazları ele alarak Oakeshott, bu itirazlara karşı pratiğin bir deneyim olduğunu göstermeye çalışır.

Pratiğin dünyasının salt olgular dünyası olduğu söylenir, ideler dünyası olarak görülmez; bilginin hakiki bir dünyası olarak değil, sadece bağlantıların dokuları olarak görülür. “Pratiğin düşünce değil faaliyet olduğu; pratik dünyanın da bir ideler dünyası değil, eylem dünyası olduğu söylenir.” Oakeshott, bu dile getirilen iddialara karşı çıkar ve pratiğin deneysel karakterini genelde reddeder. O, deneyim olmayan bir şeyin bulunmadığını söyler. Ona göre, bütün deneyimler düşünce ve yargı içerir; bu nedenle pratik, bir düşünce dünyasıdır (Oakeshott, 1995, s. 251). Pratik faaliyetin bir ideler dünyası, bir düşünce dünyası olduğunu öne sürerek Oakeshott, basit şekilde eylemlerimizin her zaman düşünceden önce geldiğini ya da düşüncenin eylemlerimizden önce geldiğini öne sürmez. Aslında bir şekilde bu, onun karşı olduğu bir husustur. Öyleyse Oakeshott'ın gerçekten burada tartıştığı husus nedir? Pratik faaliyetin hangi görüşüne karşı iddia öne

sürmektedir? Pratik faaliyeti iki parça olarak gören düalisttik görüşe tepki gösterir: “sübjektif” ide ya da niyet ve “objektif” eylem. Bu düalisttik görüşte, niyet eylemden önce gelir ve onun “nedeni” olarak değerlendirilir. Başka bir ifadeyle “düşünce” eylemin kendisi *içinde* yerleşik değildir, bir anlamda onun *arkasında* yatan unsurdur. Eylemin anlamı, onun arkasında duran sübjektif niyette aranır. Bütün bunlar Oakeshott’ın savunmakta olduğu deneyim görüşü ile uyumlu değildir. Onun esas iddia ettiği şey şudur: eylemin anlamı, eylemin kendisinin arkasında değil eylemin kendi içindedir. Kendimizin ya da başkasının eylemini anlamak, eylemin arkasında ya da öncesinde bilinçli bir niyeti varsaymaz. Anlamın kendisi objektiftir; eylemin ideler dünyasında bir yeri vardır. Böylece Oakeshott, “eylemi düşüncenin bir ürünü olarak görmez. Eylemin kendisi bir düşünce formudur” (Oakeshott, 1995, s. 251). Bu bağlamda Oakeshott, Collingwood’dan bir nebze uzaklaşır. Collingwood, *Speculum Mentis*’e hiç de Oakeshottçı olmayan bir biçimde başlar: “Bütün düşünce eylem için var olur. Kendimizi ve dünyamızı, yalnızca nasıl yaşayacağımızı öğrenmek için anlamaya çalışırız” (Collingwood, 1924, s. 15). Bu, Oakeshott’ın karşı çıktığı bir iddiadır çünkü o, eylemi düşüncenin bir ürünü olarak görmez. Ona göre, eylemin kendisi bir düşünce formudur. Eylem ve düşünce arasındaki düalizme ilişkin bu reddiye, düşünce ve niyet arasındaki düalizme de sirayet eder. “İradenin kendisi bir düşünce olup, düşüncenin salt bir sonucu değildir” (Oakeshott, 1995, s. 252).

Oakeshott’ın karşı çıktığı ve dikkate değer daha önemli bir tartışma konusu da pratik faaliyetin bir deneyim *dünyası* değil, “bağlantıların bir dokusu” olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre pratik faaliyet, bilginin bir dünyası değildir; fikirlerin, içgüdülerin, sezgilerin, duyguların ve düşüncelerin salt bir toplamıdır. Oakeshott’a göre, pratik yargılarımız sadece sezgisel ve içgüdüsel değildir; salt düşüncenin konusu da değildirler. Ancak bu yaptığımız her şeyin reflektif ve bilinçli olduğu anlamına gelmez. Oakeshott pratik yargılarımızın çoğunun reflektif olduğunu ve tabiri caizse bilinç altında yer aldığını reddetmez. Öte yandan bu, onların dolaysız sezgiler ya da duygular oldukları anlamına da gelmez. Burada tekrar Oakeshott’ın deneyim hakkındaki genel görüşüne dönmeliyiz. Oakeshott’a göre deneyimde hiçbir şey, duyu ve algı bile doğrudan değildir. Bütün deneyimler, düşünce ve yargı içerir. Bu düşünce örtük olarak bilinç düzeyinin altında yer alsa da, yine de deneyimdeki hiçbir şeyin tanınmayan, izole, rastgele ve bir dünya dışında olmadığı açıktır. Bu, değer yargılarımızın en sezgiseli ve en içgüdüseli için bile geçerlidir

(Oakeshott, 1995, s. 252-253). Oakeshott'a göre pratik yaşam, izole edilmiş eylemler, duygular, iradeler, sezgiler, içgüdüler ya da kanılardan oluşmaz; pratik yaşam bir deneyim dünyasıdır, içindeki hiçbir şey basit olarak verili, dolaysız, irrasyonel, koşulsuz ve ham değildir. Her eylem, sezgi ve kanı bir anlam dünyasına aittir ve bu dünyada bir yeri olması itibariyle olduğu şeydir. Hiçbiri deneyim kriterinden kaçamaz; her biri, pratik ideler dünyasının tutarlılığına katkı sağlaması bağlamında ele alınmalıdır. Oakeshott'ın pratik deneyim görüşünün, kısır göreceliğin herhangi bir türü ile hiçbir ilgisi yoktur.

“Pratik faaliyetin, kanıların salt bir toplamı olmasından dolayı bir bilgi dünyası olmadığı” görüşü, “pratik deneyimde hiçbir şeyin, ayrı kanıların çeşitliliğinden öte bir şey olmadığını savunur... bazı insanlar bir şeyi düşünür, bazıları da başka bir şeyi; bazıları bir şey ister, bazıları da başka bir şey” (Oakeshott, 1995, s. 254). Ancak, Oakeshott'a göre farklılıklar, ortak bir dünyanın ya da kriterin bulunmadığını göstermez; tam aksini gösterir. Eğer herhangi bir şey sırf bir kanının konusu olsaydı, kanıların farklılığı mümkün olmazdı. O, asla çelişmeyeceği salt bir kanının karakterine aittir: salt kanıların alanında, birinin öne sürdüğü asla diğerince reddedilemez. Değer hususunda kanı farklılıkları olduğu için, pratik faaliyet salt kanıların toplamından daha fazlasını ifade eder. Kriteri, diğer tüm bilgi dünyalarında olduğu gibi tutarlılıktır. Bu, pratik deneyimin her zaman rasyonel olduğunu söylemek demek değildir. Oakeshott, pratik deneyimimizin belirli bir miktarının salt kanının durumu ile kesiştiğini inkâr etmez. Ona göre, pratik deneyimden daha çok yargı kriterinin, baştan savma ve gelişigüzel şekilde uygulandığı başka bir alan yoktur. Burada Oakeshott'ın ilgilendiği husus, pratik deneyimde açıkça elde edilen şeyler değil, örtük olarak ileri sürülen şeylerdir. Ayrıca pratik kanıda “örtük iddia vardır, gerçekliğe atıf vardır” (Oakeshott, 1995, s. 255). Oakeshott'a göre, pratik faaliyetin, kanıların salt bir toplamı olmasından dolayı bir bilgi dünyası olmadığı tartışması da sonuçları incelendiğinde çökmektedir.

Oakeshott, kendi deneyim görüşünden hareketle öncelikle pratiğin bir deneyim olduğunu göstermeye çalışır. Ancak Oakeshott için pratik sadece deneyim değildir, o ayrıca deneyimin bir modudur, yani deneyimde bir kesintidir. Bundan dolayı pratik dünyanın bir deneyim dünyası olduğunu gösterdikten sonra Oakeshott, ardından onun deneyimin somut bütünü olmadığını, soyut bir deneyim modu olduğunu göstermeye çalışır. Oakeshott'a göre, pratik deneyimin “esas soyutluğu” onun “mevcut kusurluluğundan” ya

da “görünür organizasyon eksikliğinden” kaynaklanmaz (Oakeshott, 1995, s. 303). Oakeshott’ın göstermeye çalıştığı soyutluk ve kusurluluğun, hepimizin kişisel pratik deneyiminde farkında olduğu sistem eksikliği, noksanlık ve kusurlulukla bir ilgisi yoktur. Oakeshott’a göre dikkate almamız gereken şey, bilincinde olduğumuz pratik deneyimin karakteri değil, mevcut deneyimimizde örtülü olan pratik deneyimimizin karakteridir. Ona göre, gelişigüzel deneyimlerimizde örtük olan organize ve sistematik dünyanın farkında olmamamız, böyle bir dünyanın varoluşuna karşı bir iddia değildir, bu sadece genelde onun varoluşunun bilincinde olmadığımız anlamına gelir. Pratik deneyimimizin “irrasyonelite, önyargı ve olumsuzluk ile dolu olduğunu ve hiçbir yerde pratik deneyimin tamamıyla bütünleşmiş bir dünyasının bulunmadığı, mükemmel sistemli bir yaşamın var olmadığını” reddetmese de, Oakeshott halen bunun “deneyimin bütünü açısından pratik deneyimin karakterinin belirlenmesi ile ilişkili” olmayan bir olgu ya da hakikat olduğunu savunur. Bu nedenle Oakeshott, “pratik deneyim dünyasının mutlak yetersizliğini ispatlama işini başka yerde aramamız” gerektiği sonucuna ulaşır (Oakeshott, 1995, s. 300). Oakeshott’a göre, pratik deneyimin esas soyutluğu onun mevcut kusurluluğundan ya da görünür organizasyon eksikliğinden kaynaklanmaz; daha çok deneyimde nihai olarak yeterli olana ulaşma yönündeki girişimin şartlarının kavranmasından ve uygulanmasından kaynaklanır (Oakeshott, 1995, s. 303). Böylece, pratik deneyimin soyutluğunu ve yetersizliğini ispat etmede, mevcut deneyimin bütününe organize etme bağlamındaki kategorileri dikkate alarak ilerler ve mutlak tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşmaya çalışır.

Oakeshott’ın amacı, sadece pratik dünyanın bir deneyim dünyası olduğunu göstermek değildir ya da sadece onun deneyimin somut bütünü olmadığını, soyut bir deneyim modu olduğunu göstermek de değildir; onun amacı, aynı zamanda pratik dünyanın diğer modlarla olan farkını ortaya koymak, göstermektir (Neil, 2010, s. 29). Pratiğin ayırt edici farkını Oakeshott, ilkin onun her yerde olmasına dayandırır. Daha öncede gördüğümüz gibi Oakeshott, pratiğin her yerde olduğunu ve böylece diğer modlarla karşılaştırıldığında etkisinden kaçmanın zor olduğunu belirtir. Oakeshott’ın burada kastettiği pratiğin despotizmi meselesidir. Ona göre, pratik insanların kaçmak için son derece mücadele etmek zorunda oldukları bir moddur (Oakeshott, 1995, s. 248). İkinci olarak, pratiğin ayırt edici farkını Oakeshott, eylem idesinde ya da varoluşun değişiminde ortaya koyar. Oakeshott’a göre, “pratik faaliyeti diğer bütün deneyim dünyalarından ayıran şey”,

“içinde varoluşun değişimini barındırıyor olmasıdır” (Oakeshott, 1995, s. 256). Pratik, “var olan”ın henüz gerçekleşmemiş bir ide ile, yani “henüz olmayan” bir “olacak olan” ile uzlaşmak adına değişmesidir. “Var olan”ın sürekliliği arzu ediliyorsa bile bu değişime girilecektir. Çünkü süreklilik, daima değişme tehdidi altında gerçekleşir ve bu nedenle aynı zamanda “var olan” ile “henüz olmayan” bir “olacak olan” arasında bir uyumsuzluğu barındırır. “Sürekli olmak” Oakeshott’a göre, “daima değişmektir”. Pratik faaliyet böylece her zaman “değişimi örtük olarak içerir ve değişimin hem mümkün hem de önemli olduğu bir dünyayı içerir, ölümlü bir dünyayı içerir.” Pratik konusunda ayırıcı olan şey, takip ettiği amaç değil, tutarlılıktır (Oakeshott, 1995, s. 257-258). Pratik bu bağlamda basit haliyle iki ayrı dünyayı; “var olan”ın dünyası ile “henüz olmamış” bir “olacak olan”ın dünyasını varsayar (Oakeshott, 1995, s. 260). Pratik faaliyet, bu iki dünyayı uyumlaştırma girişimidir. Oakeshott’ın tartışacağı husus, bu iki dünya arasındaki farkın asla bağdaştırılamayacağıdır ve bu nedenle de pratiğin asla tam doyurucu ve tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşamayacağıdır (Neil, 2010, s. 30-31).

Bu iki dünya arasındaki farkın neden asla bağdaştırılamayacağını ortaya koyabilmek için, pratikte varsayılmış bu iki dünyayı daha yakından incelememizi gerektirir. Pratiğin, “var olan”ın dünyası ya da pratik bir olgu dünyası ile başladığı varsayılır. Oakeshott’a göre de bu pratik olgu dünyasının *varsayılmış* olduğunun ve tamamen varsayılmış bir karakterinin olduğunun bilinmesi çok önemlidir. Pratikte üstlenilen şey, varoluşun değişimi olsa da bununla birlikte, pratik faaliyetteki verili dünyadan varılacak dünyaya geçişte, olgunun genel karakteri aynı kalır. “Pratik, doğrudan eylemle donatılmış kendisini değil, bir ideler dünyasını ima eder;” pratik faaliyetin dönüştürücü sürecinde değişmez olarak kalan bir olgu kavramını ima eder (Oakeshott, 1995, s. 260). Pratik olgunun da temel karakteri değişken ve geçicidir. Bu değişkenlik, pratik olguyu diğer tüm olgu dünyalarından ayıran şeydir. “Hem bilim hem de tarih, değişmeyen bir olgu dünyasını varsayar;” pratik ise “değişken, geçici bir olgu dünyasını varsayar.” Bu da şu anlama gelir: “değişmeyen şey pratik için olgu olamaz.” Daha önce de gördüğümüz üzere, eylem ya da irade “ölümlü bir dünyayı, değişimin hem mümkün hem de önemli olduğu bir dünyayı” varsayar. Ölümlü, değişken olgu varsayımından ayrılan bir şey “pratik faaliyet olamaz” (Oakeshott, 1995, s. 262-263).

Oakeshott'a göre pratik, iki ayrı dünyayı; "var olan"ın dünyası ile "henüz olmamış" bir "olacak olan"ın dünyasını varsayar (Oakeshott, 1995, s. 260). Bu şu demektir ki pratik, sadece "var olan"nın dünyasını, pratik olgu dünyasını varsaymaz, aynı zamanda bir yönüyle "var olan"ın dünyasından farklı "henüz olmayan" "bir olacak olan"ın dünyasını da varsayar. Oakeshott, pratikte örtülü olan bu "olacak olan" dünyanın asla sadece "henüz olmayan" olmadığını iddia eder. Çünkü pratik, herhangi bir diğer deneyim modu gibi, tutarlılığın peşinden gider ve asla değişim uğruna salt değişim veya faaliyet değildir. Pratiğin "olacak olan" dünyası, aynı zamanda "var olan"dan daha tutarlı olandır. Ayrıca pratikteki tutarlılık, her zaman değer bağlamında düşünülür; pratiğin "olacak olan" dünyası her zaman "olması gereken" olarak düşünülür. Bir kez daha Oakeshott, bu değer dünyasının sadece pratiğin *ön varsayımı* olduğunu vurgular. "Değerlendirme, pratik faaliyetin içinde gerekli bir sonuç olarak yer alır." Geçici ve değişken bir olgu dünyası varsayımından ayrı bir pratik faaliyet olamayacağı gibi, bir değer dünyası ön varsayımından ayrı bir pratik faaliyette olmaz; "var olan"ın dünyasından daha tutarlı ve her ikisinin birbirinden farklı olduğu bir dünyadan ayrı bir pratik faaliyette düşünülemez (Oakeshott, 1995, s. 261, 274, 289).

Oakeshott, pratik faaliyette ima edilen (örtük olan) değer dünyasını daha derin bir şekilde inceleyerek, onun pratik olgu dünyasına indirgenemeyeceğini iddia eder. Oakeshott için, "değer dünyası bir deneyim dünyasıdır, sonuç olarak düşünce dünyasıdır" ve bir gerçeklik iddiasını içinde barındırır çünkü sırf bir ideler dünyası değildir; belli bir "nesnelliği" (*objectivity*) vardır ayrıca bu nesnellik tutarlılık bağlamında düşünülür (Oakeshott, 1995, s. 274). Değer dünyası konusunda Oakeshott'ın özellikle ilgilendiği şey, onun, pratik olgu dünyasına indirgenemeyeceği meselesidir. "Burada ve şimdi olan"ın dünyasının tutarlılığı olmayan kendi tutarlılığı söz konusudur. "Gerçekliğin kendine has bir iddiasını içerir." Değer dünyası ile pratik olgu dünyası arasındaki ilişki, herhangi iki dünya ya da deneyim modları arasındaki ilişkiyi yöneten aynı ilkeler tarafından yönetilir. Oakeshott'a göre, birinden doğrudan diğerine geçmek, birini diğerinin bağlamında açıklamaya çalışmak, her zaman bir *ignoratio elenchi*'yi doğurur. Bu, "olgular" ve "değerler" arasındaki meşhur ayrımı hafif şekilde farklı bir temele oturtur. Burada ve şimdi olanın dünyası ile değer dünyası arasındaki fark, birinin "gerçek" diğerinin "ideal" ya da birinin "sübjektif" diğerinin "objektif" olmasından kaynaklanmaz. Oakeshott için, her ikisi de varlığın dünyasıdır. Onları ayıran "varlığın modları"dır (Oakeshott, 1995, s. 278-288).

Oakeshott, değer dünyasının basit şekilde “sübjektif” ya da “duygusal” veya “ideal” olmadığını göstermek suretiyle gerçek bir deneyim dünyası olduğunu göstermeye çalışır.

Değer dünyası Oakeshott’a göre, pratik faaliyetin bir *ön varsayımı* ve gerekli bir sonucu olarak pratikle sınırlıdır. Değerlendirme, pratik için vardır ve pratik, varoluşun değişimidir. Pratik, eylem vasıtasıyla “var olan” ile “olması gereken” arasındaki ayrılığı ortadan kaldırma teşebbüsünü ima eder. Pratik salt değerlendirme değildir, her zaman eylemdir, “burada ve şimdi olanın” “olması gereken” ile nitelendirilmesidir. Pratiğin tutarlı bir deneyim dünyası inşa etmek için kullandığı aracı Oakeshott, kusurlu bulur. Bu kusur onu nihai olarak başarısızlığa ve kendi ile çelişkiye götürür. Çünkü “burada ve şimdi olan” ile “olması gereken” arasında pratiğin bulmaya çalıştığı çözüme asla nihai olarak ulaşılamaz. Pratik hayattaki her başarı kısmidir ve yeni kusurların tohumlarını ve gelecek görevleri barındırır. “Pratikte, nihai başarının veya kesintisiz ilerlemenin olduğu söylenemez” (Oakeshott, 1995, s. 290-291). “Olan” ve “olması gereken” arasındaki farkı bir kere ya da tümünden çözmek pratik deneyim dünyasının kendisinin ortadan kaldırılmasını ifade eder.

Özetle, bütün soyut deneyim modları gibi, pratik de kendi ile çelişkilidir. Bir tarafta, “burada ve şimdi olan” ile “olması gereken” arasında bir fark varsayar. Bu fark – Oakeshott asla bunu tekrar etmekten yorulmaz- pratik yaşam için kaçınılmaz değildir, bu fark önden varsayılır. Diğer taraftan pratik, bu farklılığı bağdaştırmaya çalışır ve bunu eylemle yapar. Böylece, pratikte girilen şey ilk etapta onu mümkün kılan koşulların ortadan kaldırılmasıdır. Pratik, kendini yok etmeksizin amacını gerçekleştiremez. Oakeshott’a göre, “pratik yargıdaki açık gerçeklik iddiası asla tam değildir ve bundan dolayı bir dünya olarak pratik deneyim dünyası, deneyimin bütünlüklü bakış açısından, soyut ve tutarsızdır. Soyut bir deneyim modudur, deneyimde bir kesintidir” (Oakeshott, 1995, s. 304). Soyut bir deneyim modu olması itibariyle pratik, deneyimin tutarlılığına hiçbir katkı sağlamaz. Böyle soyut bir deneyim modunda tutarlılık arayışı, sadece somut hakikat ve gerçeklikten uzaklaştırır. Ona tutunmak, nihai olarak deneyimde doyurucu olan mutlak tutarlı ideler dünyasını terk etmektir. Bundan dolayı pratik deneyim baştan sona reddedilmelidir. Soyut ve kusurlu bir deneyim olan pratik, felsefi önermelere de bir eleştiri sunamaz veya katkıda bulunamaz. Pratik deneyime başvurarak felsefi bir önermeyi oluşturma veya çürütme girişimi *ignoratio elenchi* neden olur. Bundan dolayı

felsefenin sonuçları, pratik deneyime başvurularak oluşturulamaz ya da çürütülemez (Oakeshott, 1995, s. 320). Oakeshott'a göre, hayatı felsefenin eleştirisine tabi tutmak da *ignoratio elenchi*'dir. Pratik, durmaksızın daha doyurucu bir hayat arayışıdır; tutarlı pratik ideler dünyası kurma girişimidir. Deneyimde mutlak doyurucu şeyin koşulsuz arayışı içinde olan felsefe, bu pratik soyut ideler dünyasının tutarlılığına hiçbir katkı sunmaz. Oakeshott için felsefe, deneyimlerin toplamı değildir, böyle bir görüş onun deneyim karakteri olarak ele aldığı şey ile çelişir, ancak felsefe bütün deneyimlerde ima edilen somut bütündür. Felsefenin diğer bilgi formları ile olan ilişkisi bir bütünün parçaları ile ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır. Somut olan ile soyut olan arasında duran kompleks ilişki bağlamında kavranmalıdır. Mutlak tutarlı bir somut deneyim dünyasına ulaşılabilmesi için, her soyut olandan kaçınmalı, ya da bu mümkün değilse yeri alınmalı veya üstesinden gelinmeli.

Oakeshott'a göre pratik, “zihinsel sis” içinde meydana gelir. Bilinçli ve kendinden eleştirel olan felsefe sadece pratik başarı ve tatminin dayandığı bu “zihinsel sis”in dağıtılmasına hizmet edebilir: “Dünyaya liderlik yapabilecek kişi, düşünce heveslisi, düşüncenin peşinde koşan veya uzağı gören değildir. Büyük başarılar pratik deneyimin zihinsel sisi içinde elde edilir. İhtiyacımız olan en son şey kralların filozof olmalarıdır” (Oakeshott, 1995, s. 319-321, 353-355). Bu, en büyük katkısını siyaset felsefesi alanına yapmaya adanmış biri için ilginç bir sonuç arz etmektedir. Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları* çalışmasında savunduğu felsefe fikrini nasıl ele aldığı ve onu siyaset felsefesine nasıl tatbik ettiği bizim bir sonraki araştırma konumuzu ortaya koymaktadır.

Bu bölümde inceleme konumuzu oluşturan fikirler, yani *Deneyim ve Modları*'nda ortaya konan fikirler, çalışmamız açısından hayati öneme sahiptir çünkü Oakeshott siyaset felsefesine ilişkin görüşlerini bu eserde geliştirmiş olduğu fikirler üzerine inşa etmiştir; hayati öneme sahiptir çünkü Oakeshott'ın bütün çalışmaları ve fikirleri arasında bir bağlantı ve süreklilik sağlar. İlk dönem eseri olan *Deneyim ve Modları*'nda Oakeshott, bir dipnot haricinde siyaset felsefesinden hiç söz etmez. Her ne kadar Oakeshott bu eserinde siyaset felsefesi üzerine detaylı bir değerlendirme yapmamış olsa da burada ortaya konan felsefe idesi, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin başlangıç noktasını teşkil eder. Oakeshott, bu ilk dönem eserini yayınladıktan sonra burada savunulan felsefe düşüncesinin siyaset felsefesi açısından çıkarımlarının taslağını oluşturmaya zaman

ayırır. Söz konusu olan bu ilk dönem eserinde Oakeshott, siyaset felsefesi için ortaya konulan görüşün yansımalarının, etkilerinin, sonuçlarının ne olduğunu açık olarak belirtmez; bunun için daha sonraki eserlerine ve denemelerine bakmamız gerekir.

Elimizde doğru düzgün bir bilgi teorisi olmadığı sürece hiçbir felsefi sorgulama alanında herhangi bir gelişme kaydedemeyeceğimizi dile getiren Oakeshott, *Deneyim ve Modları* adlı eserinde siyaset felsefesinin temel meselelerini ele almadan önce metodolojik bir girizgâh ortaya koymuştur. Bu önemlidir çünkü Oakeshott, hiçbir metafizik girizgaha dayanmayan ya da temel olarak yanlış bir tanesine dayanan bir siyaset felsefesinin, doğruyu değil de yanlış yaymaya mahkûm olduğunu dile getirmiştir. Bu metodolojik girizgahı sağlayan ise, Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları* adlı eseridir. Çalışmamızın bu bölümünde her ne kadar Oakeshott'ın siyaset felsefesine değinmemiş olsak da burada ele aldığımız fikirler, onun siyaset felsefesi için metodolojik bir girizgâh teşkil etmektedir. Oakeshott, *Deneyim ve Modları*'nda felsefeyi özellikle de siyaset felsefesini, pozitivizmin çeşitli türleri, tarihsicilik, bilim ve sosyal bilimlerin saldırılarından korumak için bir temel ortaya koymuştur. Ortaya koymuş olduğu felsefe fikriyle, onu diğer deneyim türlerinin metotlarından, sonuçlarından ve boyunduruğundan kurtarmıştır. Oakeshott, böylelikle çağımızın en önemli çıkmazlarından ve entelektüel hatalarından biri olan çeşitli deneyim türlerini ayrı ve hususi tutmayı başaramama meselesini çözüme kavuşturmuştur. Yine burada ortaya koyduğu felsefe ve deneyim görüşüyle, felsefe için özellikle de 20. yüzyıl felsefesi için ciddi tehdit arz etmiş olan pozitivizm, tarihsiciliğin (*historicism*) ve pragmatizmin dogmalarını reddedebilmiştir. Bunun yanı sıra, Oakeshott'ın ortaya koyduğu felsefe ve deneyim görüşü sayesinde siyaset hakkındaki felsefi düşüncüyü -çokça karıştırılan- siyasetle ilgili diğer düşünce biçimlerinden ayırmış, aralarındaki farkı ortaya koyabilmiştir. Oakeshott, böylelikle siyaset felsefesiyle ilgili önemli bir problemi ortadan kaldırmıştır. Başka bir ifadeyle, siyaset felsefesini, siyasete dair felsefi olmayan düşünce biçimlerinden, yani siyasete ilişkin bilimsel düşünceden (siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi ve psikoloji dahil olmak üzere), siyasete ilişkin tarihsel ve pratik düşünceden ayırma imkânı sağlamıştır. Oakeshott, teori ve pratik arasında ayırım yaparak, kendi dairesi içerisinde her bir mod'un özerk olup diğer deneyim modlarının otoritesinden muaf olduğunu öne sürerek, felsefenin deneyimin bu soyut modlarına üstün olmasına rağmen onlara herhangi bir şey dikte edemeyeceğini ortaya koymuştur. Oakeshott, böylelikle bir deneyim biçimine ait düşüncüyü bir diğerini eleştirmek için

kullanamayacağımızı ortaya koymuştur. Bu doğrultuda varacağı sonuç, felsefenin veya siyaset felsefesinin pratik ya da siyasi hayata katabileceği hiçbir şeyin olmadığıdır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Oakeshott'ın siyaset felsefesiyle ilgili konuları bu bölümde ele almadık. Bu bölümde Oakeshott'ın düşünce sistemini ortaya koymaya çalıştık. Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları* eserinde ortaya koyduğu görüşlerin siyaset felsefesi için ne anlama geldiğini, yansımalarının, etkilerinin, sonuçlarının ne olduğunu çalışmamızın sonraki bölümlerinde, sonraki eserlerine ve denemelerine dair incelemelerimizde ortaya koyduk. Çalışmamız boyunca bu bölümde ele aldığımız fikirler, bizim için bir başvuru kaynağı olacaktır.

2. BÖLÜM

OAKESHOTT'IN SİYASET FELSEFESİ

Felsefeyi bilimselliğin, tarihselliğin ve pragmatizmin yarattığı tehlikeli yanılgılardan *Deneyim ve Modları* adlı eserinde kurtaran Oakeshott, artık siyaset felsefesine dair en temel konuları ele alabilecekti. Bununla birlikte, Oakeshott *Deneyim ve Modları* adlı eserindeki epistemolojik ve metodolojik kaygıları da tümüyle arkasında bırakmamıştır. Söz konusu olan bu eserde, Oakeshott'ın nihai olarak en kalıcı katkısını siyaset felsefesi sahasında vereceğini gösteren çok az şey bulunmaktadır. Her ne kadar Oakeshott bu eserde siyaset felsefesi üzerine detaylı bir değerlendirme yapmamış olsa da burada ortaya konan felsefe idesi, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin başlangıç noktasını teşkil eder. Oakeshott'ın siyaset felsefesinin temelinde felsefenin doğasına dair bir doktrin yer alır. Söz konusu olan bu doktrin, onun *Deneyim ve Modları*'nda ortaya koyduğu, savunduğu ve izah ettiği doktrindir. Tek bir dipnot hariç siyaset felsefesi, bu çalışmada anılmasa da kitabın sonlarına doğru ele aldığı etik düşünce değerlendirmesinde siyaset felsefesinin doğası hakkında bazı bulguları irdelemiştir.

Oakeshott'ın felsefe idesi ile siyaset felsefesi kavrayışı arasındaki bağlantı, en iyi siyaset felsefesine ilişkin erken dönem denemelerinin bazılarında görülebilir. Bundan dolayı bu minvalde olan erken dönem yazılarını, bu bağlantıyı ortaya koymak için inceleyeceğiz. Bahse konu denemelerden bazıları şunlardır: “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı (*The Concept of a Philosophical Jurisprudence*),” “Siyaset Felsefesi Kavramı” (*The Concept of a Philosophy of Politics*), “Devlet Otoritesi” (*The Authority of the State*), “Thomas Hobbes” (*Thomas Hobbes*) ve “Yeni Bentham” (*The New Bentham*). Oakeshott'ın “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinde ortaya koyduğu fikirler aynı şekilde onun siyaset felsefesi için de geçerlidir. Bu durumu en iyi ortaya koyan yazı, ölümünden sonra yayınlanmış olan “Siyaset Felsefesi Kavramı” (*The Concept of a Philosophy of Politics*) adlı el yazmasıdır (Oakeshott, 1993a, s. 126, 136). Bu el yazmasında Oakeshott, “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesindeki birçok noktayı aynı şekilde tekrar etmekte ve benzer bir dil kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle, ifade edilen görüşler onun sadece hukuk felsefesini ortaya koymamakta aynı zamanda siyaset felsefesini de açığa

çıkarmaktadır. “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesine burada yer vermemiz, bu nedenden kaynaklanmaktadır. Oakeshott’ın “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinde ortaya koyduğu fikirler aynı şekilde onun “Devlet Otoritesi” (*The Authority of the State*) adlı erken dönem denemesinde de tasvir edilmiştir. Bu denemede devletin doğasını açıklamaya çalışır.

Bu ve bu minvaldeki denemeler, büyük ölçüde pozitif bir siyasi öğreti inşasından çok siyaset felsefesinin doğasına dair yanlış ve hatalı kavramları reddeden eleştirel bir mahiyettedir. Bununla birlikte, siyaset felsefesinin doğasına dair daha yapıcı önerileri; ayrıca Oakeshott’ın siyasete yönelik felsefi soruşturmanın kanalize olması gerektiği yöne ilişkin önerilerini içerir. Söz konusu olan bu öneriler, ilerleyen kısımlarda ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Öncelikli olarak ele alacağımız konu, Oakeshott’ın peşinde olduğu felsefe idesinin siyaset felsefesi alanına nasıl tatbik edilebileceğini ortaya koymaktır. Daha sonra ele alacağımız konu, Oakeshott’ın siyaset felsefesinin doğası hakkındaki bulguları ve irdellemeleridir.

2.1. SİYASET FELSEFESİNİN DOĞASI ÜZERİNE

“Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinde Oakeshott, özetle felsefe idesini yeniden tekrar eder ve aynı zamanda bu felsefe idesinin siyaset ve hukuk felsefesinin sorunlarına nasıl tatbik edilebileceğini açık hale getirir. Bizimde yapacağımız şey, Oakeshott’ın izini takip etmek olacaktır.

Oakeshott için felsefi bilgi, özel bilgi kaynaklarından çıkarılan özel bir bilgi türü değildir. “Felsefi düşünce ve felsefi bilgi, koşulsuz ve ön varsayımсыz bilgi ve düşüncedir” (Oakeshott, 2011c, s. 164). Felsefe, sadece felsefeci tarafından bilinen uzak bir deneyim bölgesinden gelen özel bir bilgi değildir; her günkü bilgi ve sıradan kavramlar ile başlar, bizim bu kavramlar hakkındaki bilgimizi, onlar içinde ne ima edildiğini keşfetmek suretiyle artırmaya çalışır. Felsefenin görevi, bir tür tanımlama yapmaktır. Tanımlama da zaten bir dereceye kadar anlaşılmiş olan ve dolayısıyla bir dereceye kadar açık olan bir şeyin daha açık hale getirilmesidir, belli ölçüde tanımlanmış bir şeyi daha belirgin hale getirmektir. Oakeshott, felsefi olan ile felsefe öncesi olan deneyim arasında bir sürekliliğin bulunduğunu söyler. Felsefeci evrensel şüpheyile yola koyulmaz. Felsefe

öncesi deneyim, bilgisizlik değildir; örtük olarak deneyimin tamamına ya da bütününe bir referansı içerir; felsefecinin görevi de bu örtük referansı açık hale getirmektir. Felsefede, asla salt bilgisizlikten tam bilgiye geçiş yapmayız; sadece yarı bilinenden, muğlak bilinenden her zaman daha sistematik ve daha tam bilinene geçiş yaparız. Felsefedeki süreç, her zaman bazı yönlerden zaten bilineni, daha tam ve daha açık bilmeyi ifade eder (Oakeshott, 2011c, s. 165-166). Felsefenin her günkü, sıradan kavramlardaki saklı bilginin analizi ile başladığı hususu, Oakeshott'ın analitik görüşüyle uyumludur. Ancak analitik felsefeci için, bu başlangıç bilgisi, bir şekilde mutlak olarak kalır; bu bilgi, felsefenin analiz edebileceği bir veridir, ancak asla onu eleştiremez ve onun ötesine gidemez. Felsefenin sonuçlarının 'yeni' olması ve felsefi soruşturmanın başladığı sağduyunun kavramlarından farklı olması gerektiğini iddia ettiğinde, Oakeshott'ın reddettiği işte bu görüştür. Felsefi soruşturma süresince, felsefe öncesi veya sağduyusal kavram radikal bir dönüşümden geçer. Bu da açıkça felsefenin sonuçlarının sıradan deneyime ya da sağduyuya başvurularak kontrol edilemeyeceği, aynı şekilde felsefi sonuçların sıradan deneyime ve sağduyuya tatbik edilemeyeceği anlamına gelir. Bu tür deneyim, felsefenin bakış açıdan kusurludur.

Oakeshott, felsefi soruşturma sürecine dair görüşünü ve felsefi açıklamanın diğer açıklama biçimleri ile ilişkisini biraz daha farklı kavramlar içinde resmederek özetler. Oakeshott'ın önerdiği şey, tüm açıklama ve anlayışı, bir yere yerleştirme meselesi olarak görülebilir. Bu yer de bir çeşit "bağlam" içinde, sadece kısmi olarak bilinen "bir metni" açıklama noktasıdır. Elbette böyle birçok bağlam kendisini önerir, ancak her biri aynı zamanda anlaşılabilen ve tutarlı hale getirilebilen bir bağlam içinde kendisini açıklanması gereken bir şey olarak görür. Bu görüşe göre felsefe, anlaşılmak ve kendinden tam evrensel bir bağlam olmak için daha fazla müdahaleye ihtiyaç duymayan bir bağlam arayışıdır. Bu kendinden tam bağlam, "deneyimin bütünü", yani mutlaktır (Oakeshott, 2011c, s. 68-69). Oakeshott için felsefi açıklama, bir metnin kendinde tam ve mutlak bir bağlamla ilişkilendirilmesidir. Söz konusu olan bu süreç, iki ana aşamadan oluşur. İlk aşama belirlemedir, yani salt soruşturma konusunun tayin edilmesidir. Örneğin, hukuk kavramını tanımlamakla ilgileniyorsak, ilk önce hukuk kavramını nasıl uygulayacağımızı bilmemiz gerekir. Bu da sadece kelimenin sıradan kullanım tarzının eleştirel bir incelemesiyle öğrenilebilir. Ancak bu sadece soruşturmanın başlangıcını oluşturur; böyle bir inceleme, bizi bir şeyin teşhisi ile baş başa bırakır. Önümüzde açık olarak bir şey

vardır, ancak elimizde başka hiçbir şey yoktur; elimizde metin vardır, onun tam anlamı halen bulunmalıdır. Öyleyse ikinci aşamada bağlamın tanımına geçmeliyiz. Oakeshott için tanımlama, “elimizde açık olarak sadece bir şeyin olması değildir,” tanımlama, “o şeyi ilişkili olduğu şeyler arasında, bağlamı içinde bilmektir” (Oakeshott, 2011c, s. 168-169). Oakeshott’a göre tanımlama, bir şeyi -bir metni- bağlamı açısından anlamayı gerektirir. Felsefi bir tanımlamanın inşa edildiği bağlam ise, bütünüyle kendinden eleştirel ve kendinden tam olmasıyla diğerlerinden ayrılır; diğer tüm bağlamların yerine geçen bir bağlamdır.

Oakeshott’ın siyaset felsefesinin doğasına dair incelemesinde, felsefi tanımlamanın doğası önemli bir yer işgal etmektedir. Bundan dolayı felsefi tanımlamaya ilişkin incelemesini biraz daha açık kılmaya çalışır. Bu bağlamda da şu iddiayı ele alır: Ahlak dünyası kavramları en nihayetinde felsefi tanımlamaya yatkın değildir, ayrıca felsefi tanımlamaya indirgenemez. Bu iddia, ahlak dünyası kavramlarının tanımlanamaz olduğunu ya da tanımlanabilir iseler, sadece ahlak dünyasına ait kategoriler ve kavramlar çerçevesinde tanımlanabileceğini ortaya koyar. Ancak bu görüş, Oakeshott’ın önceden ortaya koyduğu tanımlamanın doğası ile çelişmektedir. Ona göre, hiçbir kavram tanımlanamaz değildir çünkü gerçeğin bütününe dair ne içerirse içersin, örtük ve açık gerçek iddiası ne olursa olsun, bir kavramın nihai anlamı, basit haliyle gerçekliğe atfının göstergesidir. Bu da bize, içinde ilk olarak sunulduğu soyut dünya ya da bağlam üzerinden, bir kavramın yeterli tanımının asla yapılamayacağını ima eder. Tanımlama, soyut olan bir şeyi, başka bir şeyle, soyut olmayan, somut bir dünya ya da bağlam ile ilişkilendirmektedir; sadece soyut deneyimimizde örtük kalan gerçeğe referansı görünür hale getirmeyi içerir. Doğası gereği örtük olan bir şeyi görünür hale getirme süreci, dönüştürücü bir süreçtir; ele aldığımız soyut kavramlar, deneyimin tümüne ya da gerçeğe atfedilirken tamamıyla dönüşürler. Ahlak dünyasının soyut bir dünya olması bakımından, ahlaki bir kavramın gerçeğe işaret etmesi her zaman örtüktür, ahlaki bir kavramın tanımlanması, karakterinin dönüşümünü, özü itibarıyla örtük olanı açık hale getirmeyi gerektirir. Oakeshott’a göre, tanımlama dönüşümü ve değiştirmeyi içerir. Bu nedenle de kavramları bu şekilde izah etmeden, felsefi olarak pratiğin ve ahlakın soyut kavramlarının açıklanmasının (tanımlanmasının) mümkün olmayacağı sonucuna varır (Oakeshott, 1995, s. 340-344).

Oakeshott'ın siyaset felsefesinin doğasını bütünüyle anlamasını sağlayan en önemli özellik, felsefi düşüncenin dönüştürücü karakteridir. Oakeshott'a göre deneyim ile başladığımız şey asla mutlak ve tamamen doyurucu değildir, sadece başladığımız yerdir. Ayrıca somut olarak ilk veri üzerine derinlemesine düşünüp, onu, kendini bize sunduğu ilkinden daha geniş bir bağlam içinde anlamaya çalıştığımızda, ilk başta bize görünen soyut özelliklerini hemen kaybetmeye başlar. Bir dünyayı geride bırakıp bir diğerine gireriz. Bunun bir çırpıda gerçekleştiği söylenemez; ancak düşünce sürecinde bir noktada, eski dünyanın ve içindeki her şeyin tamamen dönüştüğünün farkına varmaya başlarız. Oakeshott'ın farkına vardığı süreç, düşüncede soyuttan somuta geçerken söz konusu olan bu süreçtir. Böyle bütünsel bir dönüşümün gerçekleştiğini tam olarak görmüş olmasındandır ki Oakeshott, başlangıç noktamız olan soyut dünya süreci içinde elde edilen somut bilginin hayata tatbik edilmesini saçma bulur. Felsefe, pratik bir rehberlik sunamaz çünkü pratik dünyanın dayandığı soyut kategorileri ve kavramları arkada bırakmıştır. Bu bağlamda Oakeshott, başka bir iddiayı daha ele almıştır. Söz konusu olan bu iddia şunu ifade etmektedir: Etik bir şekilde pratik ve normatiftir. Oakeshott bu iddiaya karşı çıkar. Ona göre etik, ahlaki ve pratik kavramları tanımlama girişimimiz olup, bu girişim tutarlı bir değer dünyası inşa etme ya da bu değer dünyasını tutarlı hale getirme girişimlerinden tamamen farklıdır. Oakeshott'ın iddiası şudur: birine ait yargılar bir diğeri ile alakadar değildir ve bu yüzden hakiki felsefi etik asla bir tür pratik rehber olma özelliği gösteremeyecektir. Oakeshott'a göre, felsefenin yapması gereken tek şey, var olanı anlamak, etiğin anlaması gereken şey ise var olan ahlaki değerler olup, onları oluşturma çabasına girmekten ya da onlara dair yönlendirmelerde bulunmaktan uzak durmaktadır. Etik, dünyayı ahlâklı kılmak zorunda değildir, fakat dünyadaki ahlaki teoriye indirgemek etiğin vasfı olarak görülebilir. Aynı bakış açısının siyaset felsefesi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Oakeshott, bu konu bağlamında dile getirdiği fikirleri siyaset felsefesi için de dile getirir. Konuya dair incelememize devam ettiğimizde, bu aşamadan sonra Oakeshott, görüşünü nasıl temellendirdiği ortaya koyar. Ona göre etik, ahlaki ve pratik kavramlarımızı tanımlama girişimidir ve bu girişim, tutarlı bir değerler dünyası inşa etme ya da ortaya koyma girişiminden oldukça farklıdır. “Bu iki girişim, iki farklı ve münhasır ideler dünyasına,” yani felsefi fikir dünyası ile pratik fikir dünyasına aittir. Bundan dolayı “bu iki girişim pozitif anlamda birbirini dışlar.” Pratiğin amaçlarını ileri taşımak için felsefi tanımlama hiçbir şey yapamaz, aynı şekilde pratik inançlarımız da

tutarlı bir felsefi fikir dünyasına hiçbir katkı sağlamaz. Bu nedenle de Oakeshott, hakiki bir felsefi etiğin, asla herhangi bir pratik rehberlik sunmayacağını iddia eder (Oakeshott, 1995, s. 336-340). Oakeshott'ın burada ortaya koyduğu görüşler onun siyaset felsefesi için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle, yukarıda ifade edilen görüşler onun siyaset felsefesinin kalbini oluşturur. Bu bağlam da Oakeshott, siyaset felsefesinin de herhangi bir pratik rehberlik sunmayacağını iddia eder.

“Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemede çoğunlukla hukuk ve siyaset felsefesinin doğasına dair meta-politik sorunlar ele alınır. Oakeshott, bu denemesinde siyaset felsefesinin doğasına ve işlevine dair görüşünü ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Kendisinin de belirttiği gibi bu denemenin temel konusu, “hukuk felsefesinin ve sivil toplumun anlamı ve imkânı meselesidir” (Oakeshott, 2011c, s. 142). Özellikle de hukukun doğasına dair felsefi açıklama, yani felsefi hukuk teorisi (*philosophical jurisprudence*) ile halihazırdaki hukuk teorisi dünyasını oluşturan çeşitli açıklama biçimleri ile ilişkisini ortaya koymaya odaklanır. Bu görev özellikle önem arz etmektedir, çünkü felsefi hukuk teorisi, mevcut diğer açıklamaların yanında yalnızca hukuka dair bir açıklama türü olarak görülmektedir, ayrıca diğer açıklamalardan daha kapsayıcı ve daha geçerli bir açıklama türü olarak da görülmemektedir (Oakeshott, 2011c, s. 152). Oakeshott'ın deneyim görüşü dikkate alındığında, felsefenin doğasına dair büyük yanlış anlaşılımları da içerdiğini görebiliriz. Felsefe, diğer modlar arasındaki bir deneyim modu değildir, modların ifade etmek istedikleri somut bütündür. Başka bir ifadeyle felsefe, somut bütünü ifade eder. Bu açıdan felsefi açıklama, sadece diğer açıklamalar arasında bir açıklama değildir, diğer bütün açıklamaların yargılandığı kriterdir. Oakeshott'a göre, hukuk felsefesinin mevcut kavramsallaştırmalarında olmayan şey, işte felsefenin ve felsefi açıklamanın bu temel özelliğidir. Bugünkü hukuk teorisi dünyasının, hukukun doğasına dair açıklamaların çözümlenmemiş çeşitliliği ve kaosu olduğunu ifade eder (Oakeshott, 2011c, s. 163). Bu bakımdan değerlendirildiğinde, mevcut felsefi hukuk teorisi kavramsallaştırmaları ile ilgili sorun şudur: hukuka ilişkin diğer açıklamalar arasında sadece bir açıklama, diğer açıklamadan daha kapsamlı ve daha geçerli olmayan bir açıklama türü olarak anlaşılmasıdır. Oakeshott, bu bağlamda analitik hukuk teorisi, tarihsel hukuk teorisi, sosyolojik hukuk teorisi ve ekonomik hukuk teorisine dikkat çeker (Neil, 2010, s. 34).

Oakeshott'ın bu bağlamda gündeme getirdiği iki genel eleştiri bulunmaktadır. İlk etapta herkes, yanlışlıkla felsefi hukuk teorisini, hukukun doğasına ilişkin karşılıklı dışlayıcı açıklamalarının çokluğu arasında, ne daha kapsamlı ne de daha eleştirel olarak anlamaktadır. İkinci olarak da bu anlayışların hiçbirinde, felsefe, hukuk felsefesi ile hiçbir şekilde hatta en dışsal anlamda bile ilişkilendirilmemektedir. Felsefe, hukuk felsefesi için sadece bir ön varsayım olarak durmaktadır. Hukuk felsefesi, sadece bazı felsefi doktrinleri ya da başka doktrinleri varsayması açısından felsefidir. Esasen bu da tümünden felsefi olmadığını söylemektir. Hukuk felsefesi, gerçekten felsefi olan, yani eleştirel düşünce tarafından karakterize edilmemektedir. Eğer hukuk felsefesi, bir felsefeye dayanmak yerine kendisi felsefi olarak kavranırsa, o zaman diğerleri arasında salt bir açıklama olmayı bırakır ve diğer tüm açıklamaların yargılandığı bir kritere dönüşür. Bu, belli bir felsefe anlayışını, *Deneyim ve Modları*'ndan bildiğimiz mutlak olarak eleştirel düşünce şeklindeki felsefe anlayışını varsayar.

Oakeshott'ın felsefi soruşturmanın doğasına ilişkin söyledikleri ile felsefi hukuk teorisinin mevcut kavramlaştırmalarına dair yaptığı eleştiriler arasındaki bağlantı nedir? Felsefi hukuk teorisinin mevcut kavramlaştırmalarına yönelik en temel eleştirisi şuydu: bu kavramlaştırmalar, felsefi hukuk teorisini, hukukun doğasına ilişkin karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve eşit düzeyde geçerli bir dizi açıklamaları arasında salt bir açıklama olarak algılandılar. Bu kusur, Oakeshott'ın felsefi hukuk teorisi kavramlaştırmada çözüme kavuşmuştur. Oakeshott'ın ana hatlarını çizdiği açıdan bakıldığında, felsefi olan bir hukuk teorisi, hukukun ilişkisiz bir dizi açıklaması arasında sadece bir açıklama değildir; hukukun somut ve eleştirel düşünce sürecinin sonunda yer alır, sınırlı ve kısmi diğer görüşlerin yerini alır, bir anda hukukun en tam açıklaması ve diğer tüm açıklamaların yargılanması için bir kriter olur. Bu eleştirel düşünce süreci, esasen hukukun içinde bulunduğu soyut tanımlama ile başlar, bu da analitik hukuk teorisidir; ve oradan da, hukukun görülebileceği daha geniş ve daha somut bağlamlara (siyaset, tarih, ekonomik örgütlenme ve sosyal yapı gibi bağlamlara) geçer. Ancak er ya da geç daha fazla açıklama gerektirmeyen bir bağlama varırız, bu bağlam da eleştiriden bağışık olan ve yeri alınamayacak olan bir bağlamdır. Oakeshott'a göre bu, hukuk felsefesinin bakış açısıdır (Oakeshott, 2011c, s. 170-171).

Oakeshott'ın "Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı" adlı denemesinde ortaya koyduğu fikirler, aynı şekilde onun siyaset felsefesi için de geçerlidir. Bu durumu en iyi ortaya koyan yazı, ölümünden sonra yayınlanmış olan "Siyaset Felsefesi Kavramı" (*The Concept of a Philosophy of Politics*) adlı el yazmasıdır (Oakeshott, 1993a, s. 126, 136). Bu el yazmasında Oakeshott, "Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı" adlı denemesindeki birçok noktayı aynı şekilde tekrar etmekte ve benzer bir dil kullanmaktadır. Oakeshott'ın "Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı" adlı denemesinde ortaya koyduğu fikirler, aynı şekilde onun "Devlet Otoritesi" (*The Authority of the State*) adlı erken dönem denemesinde de tasvir edilmiştir. Bu denemede devletin doğasını açıklamaya çalışan Oakeshott, bunu ifade ederken, başlangıçta, devlete dair birçok farklı kavramlaştırma ile karşı karşıya olduğumuzu gözlemlemiş ve "Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı" adlı denemesindeki tutumuna benzer bir tutumla, bu söz konusu olan çokluğu peşinen kabul etmememiz gerektiğini savunmuştur. Oakeshott'a göre önemli olan şey, devlete dair farklı kavramlaştırmaların ilişkisini anlamaktır. Bu noktada bazı yazarların iddialarını ele alıp değerlendirir. Ona göre, "bazı yazarlar, bunların henüz ham ve yalın alternatifler olduğunu savunurlar ve bizi birini seçmeye davet ederler. Başka yazarlar ise onları birbiri ile çatışan kavramlaştırmalar olarak niteler." Oakeshott'a göre, "birini diğerine tercih etmek, fikirlerin içinden hakikate ulaşma yolu değildir." Ona göre "bazı yazarlar, devletin tam bir kavramlaştırmasının, ikinci derecedeki ve farklı kavramlaştırmaların katkılarıyla yapılabileceğini düşünürler." Ona göre bu da mümkün değildir, çünkü "idelerin doğasına yabancı bir ilişkidir; tam bir kavramlaştırma, kendi içlerinde eksik olan kavramlaştırmaların bir araya getirilmesiyle asla yapılamaz." Bunların dışında Oakeshott'ın önerdiği görüş şudur: devlete ilişkin tam bir kavramlaştırma, diğer hepsinin yerini alan ve ne muhtemel alternatifler ne de tezatlar ya da katkılar, fakat sadece yerine başkası getirilecek soyutlamalar olarak ortaya çıkanların da ötesinde bir kavramlaştırmadır (Oakeshott, 1993, s. 80).

Oakeshott devlete ilişkin bu kavramlaştırmalardan daha yaygın olan bazıları üzerinde durmaya devam eder ve bunların her birini somut toplumsal gerçeklikten gelen birer soyutlama olması itibarıyla reddeder. Bahse konu kavramlaştırma, "devletin bir toprak parçası, ekonomik ve hukuki şahısların bir toplamı, seküler bütün ve son olarak da hükümetin siyasi mekanizması olarak anlaşıldığı" kavramlaştırmadır. Devletin hükümet ile özdeşleştirilmesine dair şunu yazar: "hükümet faaliyeti izaha gerek duymayacak kadar

açık bir faaliyet değildir; amacı, her zaman kendi mükemmeliyetinden fazlasıdır; hayatın bir yönüyle ilgilenir, asla bütünüyle ilgilenmez” (Oakeshott, 1993, s. 83). Devlete dair bu siyasi kavramlaştırma, devletin ekonomik kavramlaştırmasında daha az soyut olabilir; buna rağmen, somutluğun oldukça gerisinde kalır. O halde devlete dair somut bir kavramlaştırma nerede bulunabilir? Kendi kendine yetebilen ve kendi açıklamasını taşıyan, anlaşılabilir daha kapsamlı bir bütünle bağlantılı olmayı gerektirmeyen bir kavramlaştırma nerededir? Yalnızca, “eksiksiz ve yaşayan kişilerle bağlantılı olan toplumsal bütün” içerisinde bulunabilir veya başka bir deyişle, gerçek bir toplumda, onu oluşturan bireylerin zihnini bütünüyle tatmin eden bütünde bulunabilir. Bunun dışında kalan her şey, açıklama gerektiren bir soyutlamadır (Oakeshott, 1993, s. 83). Oakeshott, burada, olgunlaşmış Hegelci bir devlet tanımına ulaşmış görünmektedir. Devletin toplumdan ayrılmasına itiraz ederken teyit edilen bir izlenim bu. Esasen, Oakeshott’ın bu erken dönem denemesinde ilginç olan şey, onun Hegelciliğinin açıklayıcı bir felsefe olarak -soyutun somutla karmaşık ilişkisi temelinde- ortaya çıkmasıdır.

Bu bölümün sonuna doğru Oakeshott’ın Hegel ve Hegelcilik ile olan ilişkisini ele alacağız. Burada bizim temel olarak ilgilendiğimiz husus, “Devlet Otoritesi” ile “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemelerindeki felsefi yöneme dair düşünceler arasındaki bağlantıdır. “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinde Oakeshott’ın en çok vurguladığı şey, felsefi hukuk teorisinin ölçüt özelliğidir, hukukun doğasında dair diğer açıklama biçimlerine karşılık onun eleştirel otoritesidir. Oakeshott’a göre, bu eleştirel özelliğin ve ölçüt karakterinin, mevcut felsefi hukuk teorilerinin kavramlaştırmalarında bulunmuyor oluşu, onları hataya sürükler. Bundan dolayı, hukuk felsefesinin temel gündemi, hukuk felsefesi tarihinin bütünüyle yeniden değerlendirilmesi olmalıdır. Bu tür bir yeniden değerlendirme, bugün yapılırsa, bize sivil toplum ve hukukun doğasına yönelik daha sağlam bir araştırma bilinci sunacaktır (Oakeshott, 2011c, s. 178). “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” çoğunlukla hukuk ve siyaset felsefesinin doğasına dair meta-politik sorunlarla ilgilidir. Bu deneme, hukuk ve sivil toplum üzerine gerçek anlamda felsefi bir teori oluştururken, nereden başlayabileceğimize dair pratik bilgi sunma açısından oldukça zayıf bir rehberlik vaat etmektedir. Bu bağlamda Oakeshott’ın diğer denemelerini ele alıp bu eksikliği kapatmaya çalışacağız. Bu eksikliğin ortadan kaldırılması için böylesi bir inceleme gereklidir.

2.2. SİYASET FELSEFESİ GELENEĞİNE YENİ BİR BAKIŞ

Oakeshott'ın hukuk ve sivil topluma ilişkin kendi felsefi düşüncesi, hukuk ve siyaset felsefesi tarihine ilişkin düşüncelerle başladığı açıktır. Bu nedenle de Oakeshott'ın siyaset felsefesine giriş yapmak için bu tarihle ilişkili bir dizi denemesini ele alacağız. Şu ana kadar Oakeshott, hukuk ve sivil toplum üzerine gerçek anlamda felsefi bir teori ortaya koyduğunu söyleyebiliriz, ancak nereden başlayabileceğimize dair pratik bir bilgi sunmamıştır. Bu eksikliği öteki denemelerinden hareketle kapatmaya çalışacağız. Oakeshott'a göre, "hukukun ve siyasetin doğasına yönelik felsefi soruşturma ile taze ve verimli bir başlangıç yolunda duran en büyük engel, bu soruşturmada başarılanlara dair yaygın bilgisizlik ve bu bilgisizlikten kaynaklanan, az veya hiçbir şeyin elde edilemediği önyargısıdır." Oakeshott, tam da bu gerekçe ile "gündemimizdeki ilk konunun, hukuk ve siyaset felsefesi tarihinin yeniden gözden geçirilmesi ve özellikle de bu tarihe ait öne çıkan metinlerin yeniden incelenmesi olmalıdır" diye belirtmektedir (Oakeshott, 2011c, s. 178). Bir hukuk ve siyaset felsefesi teorisi inşa edebilmemiz için hukuk ve siyaset felsefesinin tarihine veya daha açık şekilde "geleneğine" dalmalıyız. Hukuk felsefecisinin hukuk felsefesi tarihinden öğreneceği çok şey vardır, aynı şekilde siyaset felsefecisinin siyaset felsefesi tarihinden öğreneceği çok şey vardır; ancak ona yönelik tutumunu değiştirirse, yani daha derin bir şekilde onu ele alabilirse, ondan bir şeyler öğrenebilir. Oakeshott, genel olarak, siyaset ve hukuk felsefesinin tarihini, bir şekilde bugünün siyasetine yönelik felsefi araştırma için gerekli görür; felsefi düşüncenin radikal özelliğini takdir eder; geçmişin siyaset felsefesinin radikal karakterini yeniden elden geçirir; geçmiş hukuk ve siyaset felsefelerinin dengelenmiş değişik yorumlarına karşı durur. Söz konusu olan bu yorumlar, felsefeciler arasındaki farklılıkları minimize eden, yüzeysel benzerlikleri gereğinden fazla öne çıkaran, inceliği göz ardı eden yorumlar ya da tarihten kopuk "öngörüler" peşinde olan yorumlardır.

Oakeshott, çok uzun süre felsefi hukuk teorisi tarihinin, kendisini, felsefi öğretilerde yerleşik olan sonuçlar ve kanılarla ilişkilendirdiğini iddia etti. Bundan dolayı bahse konu olan kanı ve sonuçları ortaya koyan nedenler (gerekçeler) göz ardı edilmiştir. Oakeshott'a göre, bu kanı ve sonuçlar salt soyutlamalardır. Her somut felsefi öğreti, sadece kanılardan ve sonuçlardan değil, bu kanı ve sonuçlar için sunulan nedenlerden de oluşur; "her kanı (*obiter dictum*) için bir esas neden (*ratio decidendi*) sunar." İşte, felsefecinin ilgilenmesi

gereken şey de bu esas nedendir (*ratio dicidendi*). Oakeshott, sonuçlar ve sonuçlardan doğan etki ve tesirler üzerine yoğunlaşmanın aksine hukuk ve siyaset felsefesine ilişkin irdellemelerde daha felsefi bir yaklaşımın benimsenmesinin gerektiğini savunmuştur, çünkü felsefi bir doktrinde *neden* ve *niçin* birbirinden ayrılmazdır (Oakeshott, 2011c, s. 179).

Oakeshott bu yönüyle, hukuk ve siyaset felsefesi tarihi için yeni bir yaklaşım önerir; en azından geleneksel tarihsel yaklaşımdan farklı olan bir yaklaşım ortaya koyar. Kendini sadece sonuçlar ve bu sonuçların varsayılan etkileri ile meşgul eden bir tarihsel yaklaşım, sadece felsefi hukuk teorisi geleneğinin çökmesine neden olabilir. Bu bağlamda, Oakeshott'ın yaklaşımı “felsefi” olarak adlandırılabilir. Esasen, kendi aklındaki, geleneksel tarihten ayırıştırmak amacıyla, felsefi hukuk teorisinin “tarih”inden çok “geleneği”nden söz eder. Felsefi hukuk teorisi geleneği ile geçmişin ve şu anın canlı bir bütün olarak anlaşıldığı, felsefi olarak kavrandığı felsefi hukuk teorisinin “tarihini” kasteder. *Deneyim ve Modları*'nda ifade ettiği gibi “geçmiş” ölü bir geçmiş değildir (Oakeshott, 1995, s. 106). Sonuçlar, etkiler ve kanılar konusundaki dar odağımız, geleneğin bütünlüğünü ve devamlılığını görmemize engel olsa da Oakeshott, bu geleneğin tek ve devamlı olduğunu iddia eder. Sorular ve cevaplar zamanla değişebilir, ancak bu değişimler sürecince bir şey aynı kalır: bu da felsefenin kedisidir, muhtemelen Oakeshott'ın onu anladığı gibi, felsefi soruşturmanın geleneğidir (Oakeshott, 2011c, s. 179-180).

Hukuk ve siyaset felsefesi tarihine dair bu fikirleri, “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinden daha önce yazdığı iki denemede daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu denemelerden birini 1932 yılında Bentham üzerine, diğerini ise 1935 yılında Hobbes üzerine kaleme almıştır (Oakeshott, 1991a; Oakeshott, 1935). Söz konusu olan görüşlerini daha iyi anlayabilmek için, siyasi düşünce tarihi üzerine yazdığı bu iki denemeyi göz önünde bulundurmanız gerekir. Bentham ve Hobbes hakkındaki iki denemesi, özellikle Oakeshott'ın, geçmişteki bir düşünürü anlama ve yorumlamanın ne anlama geldiğine dair görüşünü detaylandırır. Bu iki deneme, “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinin son sayfalarında özetlenen fikirlerin çoğunu öngörmektedir. Bu iki denemede de bir felsefi doktrini anlamak için sonuçlar ve kanılardan ziyade

nedenlere dair daha fazla vurgu görürüz; ayrıca felsefi soruşturmanın kendine has özelliğine ve onun kendine has radikal karakterine yönelik vurguyu da görebiliriz.

Oakeshott'a göre Bentham, on sekizinci yüzyılın bir ürünüdür, on dokuzuncu yüzyılın bir öncüsü ya da habercisi değildir; o, eleştirel bir düşünürün ve filozofun tam tersidir; o, bir *philosophe*'dir. *Philosophe*'nin aklı, her şeye yüzeysel olarak dokunan, asla bir şeyi derin olarak araştırmayan bir akıldır. Bu bağlamda Oakeshott, Bentham'ın mükemmel bir *philosophe* olduğunu dile getirir (Oakeshott, 1991k, s. 144). Yine bu bağlamda Oakeshott'ın Bentham denemesi, büyük ölçüde sadece Bentham'a değil, son zamanlardaki bilgin "yeni Bentham"a da bir saldırıdır. Bentham üzerine kaleme aldığı deneme ana hatlarıyla "yeni Bentham"a bir çatmadır; felsefi ve siyasal düşünce arenasında yakın zamanda birkaç gelişmeyi öngören muhteşem bir eleştirel düşünür konumuna yükselterek, Bentham'ı eski haline döndürme girişimi olan bir çatmadır. Bentham'ın orijinalliği ve önemi konusunda yanlış değerlendirmeye yol açan husus onun tarihsel yöntemidir. Bu yöntem, belirli bir konunun zarif ve derin bir şekilde geliştirilmesinden çok, bir düşünürün düşüncesindeki "öngörülerini" bulmak ile ilgilidir; kendini özel olarak, bir kişinin düşüncesinin sonuçlarıyla ve bu sonuçların sonraki etkileri ya da tesirleri ile ilişkilendirir. Oakeshott göre, etkiler ve nüfuz üzerine yoğunlaşmamız, hem düşünürü yanlış değerlendirmemize vesile olur, hem de düşünürün gerçek anlamda ne düşündüğünü ve fikirlerinin esasen ne olduğunu anlamaktan bizi alıkoymaz. Sonuçlar ve etkiler üzerine yoğunlaştığımızda, sadece düşünürün elde ettiği sonuçlara bakarız ve bu sonuçların arkasında duran esas nedeni (*rationes decidendi*) gözden kaçırmız.

Oakeshott'a göre, sonuçlar kendi başlarına salt soyutlamalardır. Sonuçların kendilerinin ne olduğunu anlayabilmemiz için onların arkasında yatan nedenlere, esas gerekçeye (*the rationes dicidenti*) bakmalıyız. Oakeshott, benzer şekilde şunları dile getirir: "Bentham zeki bir insandı, yapmış olduğu çalışmaları derinlemesine incelersek, çalışmalarında modern görüşlerin kayda değer öngörülerini bulabiliriz. Ancak bu, onu bir dev yapar mı?" (Oakeshott, 1991k, s. 146). Oakeshott'a göre, Bentham'ın sonuçlarına ve sonraki etkilerine özel olarak eğilerek, akademisyenler onun düşüncesinin sadece derinliğini ya da yüzeyselliğini değil, aynı zamanda düşüncesinin *karakterini* de yanlış anlamışlardır.

Ona göre, Bentham söz konusu olduğunda, onun *rationes decidendi*'si onu bir on sekizinci yüzyıl düşünürü olarak lanse etmektedir. Ölünün yakılması, doğum kontrolü, karma eğitim vb. konularda ortaya attığı argümanların temelleri ve gerekçeleri tipik on sekizinci yüzyıl zihniyetinden izler taşımakta ve neredeyse hepsi yanıltıcıdır. Bu durumu Oakeshott daha açık kılmaya çalışır. Ona göre, Bentham bir düşünür olarak on sekizinci yüzyıla aitti. Bu gerçek de Bentham üzerinde çalışan yazarlar tarafından gizlenmiştir. Çünkü Bentham'ın gerçekte ne düşündüğünden ve düşüncesinin on sekizinci yüzyıl varsayımlarından dikkatleri alıp, meşhur düşüncesinin sonraki etkileri ve sonuçlarına yönlendirmeye kararlıdılar. Oakeshott'a göre, pratik olarak sonuç doğuran şey, neredeyse her zaman şudur: fikrin kendisi, düşünürün zihninde yatan gerekçeler ve temellerden, salt kanaatten (*obiter dictum*) ayrılır. Ceset yakma, doğum kontrolü, karma eğitim, bu ya da şu kanunun reformu, yüzlerce farklı gerekçeyle savunulabilir, ancak esas etkili olan şey, görüşün yalın olarak savunulmasıdır. Diğer yandan, bir insanın esasında ne düşündüğünü değerlendirdiğimizde, önemli olan şey, bu yalın fikirler değildir; önemli olan düşünürün ikna edici bulduğu onların temelleri ve gerekçeleri, esas gerekçedir (*ratio decidendi*) (Oakeshott, 1991k, s. 147). Bentham'ın bu durumunda ise, bu temeller ve gerekçeler, on sekizinci yüzyıl düşüncesinde tipik olan şeylerdir ve neredeyse hepsi yanıltıcıdır. Baştaki ilkelerini planlayan Bentham ise, bir anlık da olsa onlar üzerinde durmamıştır. Burada Oakeshott'ın vurguladığı nokta şudur: geçmişteki bir düşünürü anlamak için sadece onun sonuçlarına değil, bu sonuçlar için ortaya koyduğu gerekçelere de bakmalıyız. Oakeshott'a göre, felsefede *neden* ve *niçin* ayrılmazdır. Oakeshott bu meseleyle ilgili olarak şunları dile getirir: Neden ve sonuç birbirlerinden ayrıldıklarında her biri anlamını kaybeder. Siyasette, dinde ve pratik yaşamda, düşüncesine ilişkin olarak bir kişinin gerekçelerini araştırmak her zaman gerekli görülmez; ancak felsefe için bu gerekçeler, o kişinin sonuçlarına anlam veren şeylerdir; belki de bu nedenle insanlık felsefe ile bu denli az ilgilidir ve bu denli felsefeyi az anlıyordur. Bunun için de felsefe, bu ayırıcı özellik göz ardı edilerek daha kolay kabul edilene asimile edilmek istenmiştir. Sadece ne yapılacağı konusunda da olsa belli alanlarda iki kişi arasındaki bir anlaşma önemli olabilir, bir sonuç hakkında anlaşma gibi, ancak felsefede bu tür bir anlaşma önemli değildir. Sonuçları ile bu sonuçlara ilişkin

gerekçeleri benzer şekilde çakışmadığı sürece iki filozofun anlaşabildikleri söylenemez (Oakeshott, 1935, s. 271). Oakeshott, Bentham'ın gerçekte ne kadar geleneksel biri olduğunu görmek için onun esas gerekçesine bakılması gerektiğini söyler, başka bir yerde de onun, bu temel gerekçesine bakılarak kendisinin ne kadar orijinal ve radikal bir filozof olduğunun görülebileceğini dile getirir.

Oakeshott'ın "Thomas Hobbes" denemesinde de aynı durum geçerlidir. Bu deneme sadece onun Hobbes'a ilişkin temel yaklaşımını ortaya koyduğu için değil, bunun yanı sıra büyük bir siyaset filozofunu yorumlamadaki özel zorluğun altını çizdiği için ve felsefenin kendi özgüllüğüne ilişkin temel yargılamasının altını çizdiği için önemlidir. Söz konusu olan bu deneme, Hobbes konusundaki daha güncel bazı değerlendirmeler ile şekillenmiştir ve iki temel soruya ilişkin yanıt aramaktadır: Hobbes hakkında şu ana kadar ne öğrendik? Ve daha öğreneceğimiz ne var? (Oakeshott, 1935, s. 264). Bu soruları doğrudan yanıtlamadan önce, ilk olarak Oakeshott, sağlıksız olarak nitelendirdiği, Hobbes ile ilgili çağdaş literatürde yer alan belli unsurların üzerinde durur. Özellikle de siyasette belli gelişmeleri öngördüğü için Hobbes'u önemli gören gayretlere itiraz eder. Oakeshott'ın iddiası şudur: her insanın, kendi siyasi kanaatleri vardır ve bazen bu kanaatler kendinin dışındaki asırlara ilham ve merak kaynağı olur. Ancak bir siyaset felsefecisi, siyasi kanaatlerinden fazlasına ve daha önemlisine sahiptir: siyasi faaliyetin bir analizine, siyasi yaşamın doğasının kapsamlı bir görüşüne sahiptir ve daha sonraki ve farklı bir asırda üzerinde çalışılması uygun olan da bunlardır, siyasi kanaatleri değildir. Eğer siyasi kanaatlerin bu analizlere ait olduğu iddia ediliyorsa, o zaman onlardan birkaçını onun düşünce sisteminden çıkarmak ve onlara bağımsız bir varlık vermek hatalı olur, çünkü bu açıdan değerlendirildiğinde, bugünkü ihtiyaçlara cevap veriyor gibi olurlar (Oakeshott, 1935, s. 265).

Oakeshott, Hobbes'un görüşlerinin dayandığı nedenlerin (gerekçelerin) göz ardı edilmesi, onun fikirlerinin yanlış yorumlanmasına neden olduğunu iddia eder. Özellikle de Hobbes'un düşüncesinin sistematik karakterinin derin bir şekilde incelenmemesinin ve onu salt bir kanaatler koleksiyonu olarak görme eğiliminin bizi, Hobbes'un manasının derinliğini anlamaktan alıkoyduğunu düşünür (Oakeshott, 1975c, s. xv). Oakeshott bu konuda şunları dile getirir: Hobbes'un durumunda görüşleri için sunduğu gerekçelere eğilmek özellikle önemlidir, çünkü geçmişte bazı görüşlerini Bodin ya da hatta

Machiavelli'nin görüşlerine benzeten ve ortaya koyduğu görüşlerin arkasında yatan gerekçeleri tümünden dikkate almayan yorumcuların elinde çok çekmiştir. Hobbes ve Spinoza arasında çokça dillendirilen benzerlik bile onların kuramları yakından incelendiğinde gözden kaybolur. Hobbes'un orijinalliği neredeyse tamamen sonuçları için sunduğu gerekçelerden kaynaklanır. Bu gerekçeler büyük bir dikkatle göz önünde bulundurulmadan da onun çalışmasının doğru bir değerlendirmesini yapmak mümkün değildir (Oakeshott, 1935, s. 271-272).

Oakeshott'a göre Hobbes'u, düşüncesinin temeline inecek şekilde anlamaya ve öğretilerini ayrı ayrı ele almaya isteksiziz. Hobbes'un varmış olduğu sonuçlara, fikirlerinin etkilerine ve aşına olduğumuz şeylere yoğunlaştığımızda, o fikirlerin altında yatan şeylerden habersiz kalırız (Oakeshott, 1935, s. 274-275). Söz konusu olan bu fikirlerin altında yatan şeyler, Hobbes'un görüşlerinin dayandığı gerekçelerdir. Oakeshott'a göre bu gerekçelerin göz ardı edilmesi, Hobbes'un fikirlerinin yanlış anlaşılmasına neden olur. Bu türden yanlış anlamalara dair birçok örnek verir. Bu örneklerde de hataya sebebiyet veren şey, esasen felsefi olan bir öğretinin ahlaki açıdan okunmasıdır. Bu yanlış yorumlamalardan ilki, şunu iddia eder: Hobbes insan doğasını gerçekte bencil ve egoist olarak görür; insanın bencilliğine dair bu öğreti, Hobbes'un siyaset felsefesini dayandırdığı temeldir. Ancak Oakeshott, bu görüşe karşı çıkar. Ona göre, Hobbes'un gerçekten ne yazdığına baktığımızda ve onun düşüncesini sistematik bir bütün olarak ele aldığımızda, insanın bencilliğinin Hobbes'ta bir öncül önerme olmadığını, onun bir sonuç olduğunu, karmaşık ve uzun bir tartışmanın neticesi olduğunu görürüz. Oakeshott'a göre Hobbes'un öncülü, solipsizm öğretisidir, bir insanın diğerinden izole edilmesi inancıdır (Oakeshott, 1935, s. 275). Oakeshott bunun, bir bilgi teorisi olduğunu iddia eder. Oakeshott'ın bu görüşünden hareketle onun, Hobbes'un bireyciliği ile ilgilendiğini söyleyebiliriz. Oakeshott, bu bireyciliğin de insan doğasına ilişkin "ahlaki bir kanaat"e değil, tam bir nominalizm ve aşırı bir solipsizm üzerine kurulu bir bilgi teorisine dayandığını öne sürer (Oakeshott, 1935, s. 272).

Oakeshott'ın ele aldığı yanlış yorumlamalardan bir diğeri de, Hobbes'un otorite öğretisinin iddia edilen realizmidir. Oakeshott bu iddiayı da reddeder. Hobbes'un otorite öğretisinin köklerinin ahlaki bir realizmde değil, felsefi bir bilgi öğretisinde olduğunu öne sürer. Ona göre, diğer öğreti amaca hizmet eder ve dünyanın gözlemlenmesine dayanır.

Daha açık bir ifadeyle, iki felsefi öğreti arasında ortak hiçbir şey yoktur. Oakeshott'a göre, iki felsefi doktrinin benzer sonuçlar için sunulan gerekçeleri örtüşmediği sürece, aynı oldukları asla söylenemez (Oakeshott, 1935, s. 276).

Oakeshott, sürekli olarak Hobbes'un siyasi öğretisinin epistemolojik temellerine vurgu yapar. Hobbes'un felsefi gelişimi içinde, Oakeshott'ın artarak öne çıktığını düşündüğü şey de şüphesiz bu epistemolojik eğilimdir. Bu anlamda, Hobbes'un felsefesi, "natüralist" ve belki de daha "bilimsel" olmaya başlar. Oakeshott'a göre, Hobbes'un siyaset felsefesi için ahlaki bir temelden daha "natüralist" bir temele yönelim, siyasi yaşama ilişkin daha tutarlı ve daha felsefi bir yorumuna doğru hareketi temsil eder. Bu, Hobbes'un düşüncesinde gerçek bir ilerlemeyi simgeler. Oakeshott, Hobbes'un erken dönem teorisinin, tamamen ahlaki kavramlarla anlaşıldığını iddia eden görüşün (ki bu Strauss'un görüşüdür) veya "kibrin" "güç arayışı" ile değiştirilmesinin Hobbes'un teorisinde gerçek bir ilerleme olmadığını ve bunun Hobbes tarafından da böyle görüldüğünü iddia eden görüşün hatalı olduğunu dile getirir. Oakeshott'a göre, zannedildiği gibi Hobbes'un teorisi basit "natüralist" karakterli olmayabilir ama basit ahlaki karakterli de değildir. Onun teorisi, ahlaka karşı olarak natüralist değildir, salt bir ahlaki kanaat yerine daha sağlam bir temel arama gayretidir (Oakeshott, 1975b, s. 152-153).

Şimdiye kadar yazdıklarımızı Oakeshott'ın, Hobbes'un siyaset felsefesinin gerçek temelini spesifik bir ahlaki doktrin veya davranışa dayandığını iddia eden görüşe dair eleştirisi ile sınırlı tutuk. Ancak Oakeshott'ın dikkat çektiği önemli bir husus daha vardır. Bu husus da Hobbes'un siyaset felsefesi geleneği ile ilişkisi sorunudur. Hobbes'un siyaset felsefesinde yeni bir gelenek yarattığı iddia edilir. Yine bu iddiaya göre, Hobbes'un ayırt edici yeniliği, "doğal hukuk" yerine "doğal hak"ı ikame etmesinde yatar; "hukuk"un yerine "hak"ın ikame edilmesi, modern siyaset felsefesi ile klasik siyaset felsefesi arasındaki temel farklılığı oluşturur. Söz konusu iddia, bu durumun ilk olarak Hobbes ile ortaya çıktığını, bundan dolayı onun "modern siyaset felsefesinin kurucusu" olduğunu öne sürer. Bu iddianın savunucusu Strauss'tur (Strauss, 1952a, s. vii-viii). Oakeshott, bu iddiaya ilişkin olarak iki temel noktayı gündeme getirir. İlk olarak, Hobbes'un siyaset felsefesinin doğal hukuk geleneğinde bir kırılmayı temsil ettiğine dair iddiaya katılsa da halen bu iddianın, "Hobbes'un orijinalliğini abarttığını düşünür." Hobbes, Aristoteles'in ve Platon'un düşüncesinden çıkan doğal hukuk geleneğinden kesinlikle ayrılmıştır, ancak

bu, onun özellikle bir geleneğe ait olmadığı ya da tamamen yeni bir gelenek kurduğu anlamına gelmez. Devletin temeli olarak iradeyi hukuka tercih etmesi Oakeshott'a göre, Hobbes'u doğrudan Epikürcü geleneğin içine koyar. Oakeshott, söz konusu olan bu görüşü, Hobbes'un bu gelenek ile yakınlığını görmezden geldiği için eleştirir (Oakeshott, 1975b, s. 154). Oakeshott'ın vurguladığı ikinci nokta, Hobbes'un siyaset felsefesinin sonraki tüm siyasi ve ahlaki düşünce için önemine ilişkindir. Oakeshott'ın bu konudaki ifadeleri, kendi modern siyaset felsefesi tarihine dair yorumu ile ve siyaset felsefesinin bugünkü görevine dair yorumu ile bağlantılıdır. Bu nedenle bu konu, bizim özel ilgi alanımızdadır. Hobbes'un hukukun yerine iradeyi koymasının, sonraki tüm siyasi düşünce için başlangıç noktası oluşturduğuna dair iddia ile yola çıkarak Oakeshott, Hobbes'un halen modern siyasal düşünce için hayati olan bir şeylerden yoksun olduğunu dile getirir. Hobbes'un yoksun olduğu şey, yeterli bir irade teorisi. Oakeshott, Hobbes'un bu ya da şu şekilde neredeyse kendisinden sonraki tüm siyasi düşünürler için hukukun yerine iradeyi koymasıyla örnek oluşturduğu dikkate alındığında, halen kendisinin, yeterli bir irade teorisine sahip olmadığını iddia etmektedir. Oakeshott, Hobbes'un ait olduğu bu Epikürcü geleneğin de bu eksiklik giderilene kadar meyvesini vermediğini dile getirir. Oakeshott'a göre çare, yeniden oluşturulmuş bir doğal hukuk teorisinin Hobbes'un Epikürcü teorisi ile birleştirilmesidir. Bu şekilde gösterilen bir birlik, Rousseau'nun "Genel İradesini," Hegel'in "Rasyonel İradesini" ve Bosanquet'in "Gerçek İradesi"ni ifade eder (Oakeshott, 1975b, s. 157).

Oakeshott'a göre, modern siyaset felsefesindeki en derin hareket, üzerine bir Epikürcü teori nakledilerek elde edilen stoacı doğal hukuk teorisinin yeniden canlandırılmasıdır. Ona göre bu, ancak Batı Avrupa tarafından kadim dünyadan miras alınan iki büyük siyasi felsefe geleneğinden çıkabilir. Her iki siyasi felsefe geleneğinin büyüklüğü, gerçek bir teori olmasından ve eklektik bir kompozisyon olmamasından kaynaklanır. Ona göre, henüz bütünüyle doyurucu bir ifadeye sahip olmaması, kesinlikle ölmek üzere olan halinin bir işareti değildir (Oakeshott, 1975b, s. 157). Oakeshott, burada siyasetteki felsefi soruşturmanın yirminci yüzyılda izlemesi gereken yönü oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çağdaş siyaset felsefesinin görevi, Hegel ve Rousseau tarafından başlatılan teorik girişim kanalıyla, Batı Avrupa tarafından kadim dünyadan miras alınan iki büyük siyaset felsefesi geleneğini birleştirme gayretidir. Başka bir ifadeyle siyaset felsefesinin görevi, Hobbes'un Epikürcü teorisini Stoacıların doğal hukuk teorisi ile sentezlemektir.

Oakeshott başka yerlerde de bunu, “Rasyonel-Doğal” (*Rational-Natural*) gelenek ve “İrade ve Ustalık” (*Will and Artifice*) geleneği şeklinde adlandırır (Oakeshott, 1975a, s. 62). Bunun tam olarak ne içerdiği henüz net değildir. Bazı açılardan Oakeshott, Hegelci ya da idealist devlet teorisinin iddialarını ve amaçlarını, tarihsel bir formda yeniden ifade etmekten başka bir şey yapmamıştır.

Oakeshott’ın siyaset felsefesi, modern siyaset felsefesi geleneğine dair okumasıyla yakından bağlantılıdır. Oakeshott’ın yirminci yüzyılda siyasete yönelik felsefi araştırmanın hangi yöne gitmesi gerektiğine dair düşüncesini -siyaset felsefesinin bugünkü görevinin ne olması gerektiğine ilişkin anlayışını- tam olarak belirleyebilmek için, siyaset felsefesi tarihine dair okumasını daha yakından ele almalıyız. Siyaset felsefesi tarihine ilişkin okumasını birey-devlet ilişkisi bağlamında ele almak daha bütünlüklü bir resim sunar.

2.3. İDEALİST DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE BİREY-DEVLET İLİŞKİSİ

Hobbes, Oakeshott’ın hayran olduğu ve hakkında en çok yazdığı siyaset filozofudur, bu bağlamda Oakeshott’ın şöhreti büyük ölçüde Hobbes hakkındaki yorumlarına dayanır. Hobbes, Oakeshott için neden bu kadar çok önem arz etmektedir? Siyaset felsefesi söz konusu olduğunda, Oakeshott’ın Hobbes’ta önemli gördüğü husus nedir? Oakeshott’ın Hobbes ile ilişkisini belirlemeye çalışırken, bunlar kendimize sormamız gereken sorulardır. Oakeshott’ın modern siyaset felsefesi geleneğine ilişkin okuması, elbette Hobbes ile başlar ve Hobbes yorumuyla ters düşmez.

Söz konusu olan bu sorulara cevap verebilmek için ilkin, Oakeshott’ın Locke’a ilişkin görüşlerini kısada olsa ortaya koymamız gerekir. Oakeshott’ın önde gelen belirli bir liberalizm kolu hakkında derin hoşnutsuzluğu vardır. Eleştirdiği liberalizm, Lockecu liberalizmdir. Bu liberalizmi, sınırsız ancak değişken ılımlılığı açısından eleştirir. Oakeshott’a göre Locke, muhafazakarlıktan daha muhafazakâr olan, duyarsızlıkla değil, yeninin akınlarına karşı şeytani ve yıkıcı bir duyarlılıkla karakterize edilen, sınırlarını bilen, aşırı korkuları olan, tehlikeli ya da devrimci olan her şeyin üzerine saygın ama felç edici elini koyan liberalizmin havarisiydi. Oakeshott, bu Lockecu liberalizm tarzının artık destekçi bulmadığını, çünkü sıkıcı olmaya başladığını ve kaderinin de dikkate

alınmamaktan dolayı ölüm olabileceğini belirtir. Aynı zamanda, Oakeshott'ın bu görüşü, onun anti-liberal duruşuna örnek olarak gösterilmektedir. Ancak Oakeshott'ın bu görüşleri, Locke'da gördüğümüz bireycilik anlayışını, çok daha radikal bir temellendirmeye dönüştürme arzusunun bir göstergesidir (Kim, 2015, s. 159-160).

Oakeshott'a göre, Locke'un ılımlı bireyciliği, aşırı Epikürcü bir bireyciliği kucaklayanlar için hiç cezbedici değildir. Locke'un sürekli özgürlük aşkı, Montaigne gibi özgürlük ile karasevdalı biri için kölelikten daha kötü görüldüğünü ifade eden Oakeshott, Locke'cu liberalizmden ayrılmaz olan demokrasi, parlamenter hükümet, ilerleme, tartışma ve verimliliğin makul etiği gibi kavramların, şimdilerde muhalefet bile uyandırmadığını; sadece saçma ve parçalanmış değil, artık ilginç de olmadıklarını iddia eder (Oakeshott, 2008d, s. 1-37). Bu ifadeler, Oakeshott'ın Locke'cu liberalizme karşı hoşnutsuzluğunu açığa çıkarmasının yanı sıra, aynı zamanda Oakeshott için Hobbes'un önemine de işaret eder. Bu bakımdan ona göre, ılımlı Locke'cu bireyciliğe karşı çıkan, aşırı Epikürcü bireyciliği somutlaştıran Hobbes'tur. Oakeshott'a göre, Locke'un ilham kaynağı olduğu liberalizm artık değer görmezken, Hobbes'tan esinlenen liberalizm bu değeri görebilir. Oakeshott, Hobbes'un Locke'dan daha fazla liberalizmin (başka bir ifadeyle bireyciliğin) temellerine sahip olduğunu söyler (Oakeshott, 1935, s. 272). Bununla bağlantılı olarak da doğal hukuku reddetmede ve devletin temeline irade ve rızayı koymada Hobbes'u Locke'tan daha tutarlı bulur. Son olarak da Oakeshott, Locke'un devlete karşı doğal haklar doktrinini ve bu doktrin in ima ettiği "birey" ve "devlet" karşıtlığını reddeder. Burada bir kez daha, Hobbes'un daha "otoriter" devlet anlayışı öne çıkmaktadır (Oakeshott, 1975a, s. 67). Bize göre, bütün bunlarda fark edilebilen şey, daha Hobbescu bir temelde liberalizmi yeniden formüle etme projesidir. En azından bu, bizim Oakeshott'ın siyaset felsefesini ele alırken izleyeceğimiz iddia olacaktır.

Oakeshott'ın Locke görüşünden de anlaşılabilir olduğu gibi, onun için öneme haiz olan filozof Hobbes'tur. Hobbes'un önemi, Oakeshott'ın Platon, Aristoteles ve onları takip eden doğal hukuk teorisyenleri ile ilişkilendirdiği rasyonel-doğal siyasi düşünce geleneğine alternatif ilk kapsamlı yorumu ortaya koymasından kaynaklanır. Söz konusu olan bu alternatif, doğa ve akla başvurmak yerine siyasi yaşamı, irade ve ustalık kavramları açısından araştırır (Oakeshott, 1975a, s. x, 8). Oakeshott'a göre, söz konusu

olan bu alternatifin özgün yeniliği, “hukuk”un yerine “hak”ı, aklın egemenliği yerine iradeyi koymasından kaynaklanmaktadır.

Oakeshott’a göre, Hobbes’u rasyonel-doğal seleflerinden ayıran şey, onun aklın rolü ve doğa hakkındaki anlayışıdır. Hobbes’ta Oakeshott’ı etkileyen husus, onun aklın gücene ilişkin şüpheciliği ve akıl yürütmenin sınırlarını kabul etmesi olmuştur. Hobbes, aklın yanılma payı ve sınırlarından Montaigne kadar emindir. Oakeshott, bu bağlamda şunu iddia eder: Hobbes’un felsefesini bir araya getiren şey, “dünyaya dair rastgele bir öğreti değil”, akıl yürütme ve felsefenin doğasına dair bir öğretilerdir. Hobbescu “akıl yürütme”, rasyonel-doğal geleneğin “aklından” keskin şekilde ayrılır. Hobbes’a göre akıl yürütme, sadece koşullu bilgi elde edebilir; kendini yalnızca, koşullu (*hypothetical*) neden ve sonuçlarla ilişkilendirir; şeylerin isimlerinden şeylerin gerçek doğalarına asla geçiş yapamaz. Oakeshott bunu, nominalist ve son derece şüpheci bir öğreti olarak adlandırır, ayrıca onu son dönem skolastik felsefeye dayandırır (Oakeshott, 1975a, s. 24). Oakeshott’a göre, insan yaşamında tutkunun rolünün artması da aklın bu daralmasını beraberinde getirir. Esasen akıl ile tutku arasındaki tüm ilişki, Hobbes’un antik dönemdeki egemen “akıl” yerine koşullu akıl yürütmeyi koyan yaklaşımı ile dönüştürülmüştür. Akıl, artık tutkuları yönetmez, aksine bu tutkuların enstrümanı olur. Oakeshott, bir kez daha akıl ve tutku arasındaki ilişkiye dair bu yeni görüşün Orta Çağ’daki köklerine işaret eder (Oakeshott, 1975a, s. 62).

Oakeshott’a göre, Hobbes’un rasyonalizminin kökeni, büyük Platoncu-Hristiyan geleneğe değil, şüpheci, son dönem skolastik geleneğe dayanır. Hobbes, İnsan ile Tanrıyı bir araya getiren Akıl’dan, aklın ilahi aydınlanmasından bahsetmez; akıl yürütmeden söz eder (Oakeshott, 1975a, s. 27). Hobbes’un aklın rolü ve doğa hakkındaki şüpheci öğretisi, onun siyaset anlayışı açısından ne anlama gelmektedir? Oakeshott, Hobbes’un “Platoncu-Hristiyan geleneğin” rasyonalizmini reddetmesinin bir sonucu olarak, siyasi otoritenin temeline aklın yerine iradenin konulmasını gerektirdiğini ortaya koyar. Koşullu akıl yürütme, görev ya da yükümlülükler yüklemeyiz. Meşru otorite, sadece yükümlü olan bir kişinin iradi eylemiyle ortaya çıkar, bu da bireysel rızadan kaynaklanır. Hobbes’a göre, “kimsenin üzerine, kendi eyleminden kaynaklanmayan bir mükellefiyet yüklenemez” (Hobbes, 1651, s. 203). Bundan dolayı, Oakeshott’ın en çok vurguladığı husus, Hobbes’un iradeciliği ve bireyciliğidir. Oakeshott, Hobbes’un, teorisinin başlangıcında

bir bireyci olsa da sonunda bir çeşit mutlakiyetçiye dönüştüğüne dair görüşün aksini göstermek için, özellikle gayret eder. Oakeshott, Hobbes'un egemeninin yönetimi keyfi değil, hukukun egemenliğine dayandığını; hukukun suskunluğunun, önemli özgürlükler içerdiğini bize hatırlatır. Oakeshott'ın iddiası şudur: “Egemenin yönetim aracı olan hukuk, kendi içinde, akıl ve gelenek tarzındaki hukukta olmayan bir özgürlük barındırır. Bireyselliği yıkan otorite değil, akıldır.” Oakeshott, daha açık bir ifadeyle yönetim aracı olarak hukukun, akıl ve gelenek şeklindeki hukuktan farklı olarak, yönetilen kişinin özgürlüğünü içerdiğini ileri sürer. Oakeshott'a göre bu hukuk, zihinsel faaliyetin özgürlüğünü içerir. Zira bu faaliyet, bir otomat tarafından değil, yalnızca onun farkında olan ve onu anlayan bir kişi tarafından gerçekleştirilebilir. Bunun yanı sıra ona göre, bu hukukta bir girişim (inisiyatif) özgürlüğü vardır; zira bütün buyruklar soyut ve geneldir, icralarının ayrıntılarına kayıtsızdırlar. Bunlara tabi olanların, bu genelliği hayata geçirebilen, detayları doldurabilen, genelliği eyleme çevirebilen bir kabiliyete sahip oldukları varsayılır. Her eylemde, kontrol edilmeyen bir taraf vardır ya da bir emirdeki içerik, asla somut bir eylem değil, her zaman soyut bir genelliktir. Tabi olanların eylemlerinin ne kadar büyük bir kısmı yönetimin kontrolü altında olursa olsun, her itaat eyleminin içinde tartışmasız bir özgürlük alanı kalmaya devam eder (Foster, 1965, s. 110-121).

Oakeshott'ın yukarıda ifade edilen görüşleri, onun *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserindeki hukuk ile ahlaki özerklik arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini dikkate değer bir biçimde öngördüğünden ve Oakeshott'ın siyaset düşüncesinde önemli bir rol oynayan ve onun Hobbes ile yakınlığının temelini oluşturan, özgürlük ile otorite arasındaki bağlantıyı daha net bir şekilde ortaya koyduğundan dolayı önemlidir. Hobbes'un otorite öğretisi ile onun bireyciliği arasındaki bağlantı burada açık bir şekilde ortaya çıkar. Oakeshott'a göre, “Hobbes bir mutlakiyetçi değildir, çünkü o bir otoriterdir.” Ona göre, Hobbes'un doğal insanın akıl yürütmesine olduğu kadar Egemenin de “yapay aklına” uygulanabilen, akıl yürütmenin gücüne dair şüpheciliği, bireyciliğinin geri kalanı ile birlikte ele alındığında onu, kendi çağındaki ya da başka bir çağdaki rasyonalist diktatörlerden ayırır. Esasen “Hobbes, bir liberal olmamasına rağmen, liberalizmin sözde savunucularından daha çok liberalizm felsefesini kendi içinde barındırır” (Oakeshott, 1975a, s. x, 67). Oakeshott için, Hobbes (Montaigne ile birlikte), modern liberalizmde en derin akımı oluşturan radikal, Epikürcü bireyciliği bünyesinde barındırır. Örneğin

Hobbes hakkındaki 1935 yazısında, Hobbes'u “politik kuram tarihinin en derin felsefi bireycisi” olarak nitelendiriyor. Hobbes’un, sıklıkla tasvir edildiği gibi (örneğin Green ve Bosanquet tarafından) liberalizm düşmanı olmaktan uzak, “kendisinde Locke’tan bile daha fazla liberalizm zemini olduğunu” iddia ediyor (Oakeshott, 1935, s. 272).

Oakeshott, Hobbes’un akıl ve tutku arasındaki ilişkiye dair görüşünü ve genel anlamda ahlaki yaşamda aklın rolüne ilişkin görüşünü, usta bir şekilde “Thomas Hobbes’un Yazılarında Ahlaki Yaşam” (*The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes*) adlı makalesinde ele almıştır (Oakeshott, 1975e). Bu makalede Oakeshott, Hobbes’un takındığı tavrın en üst düzeyde rasyonel olup olmadığı, barış arayışı için söz konusu olan bu tavrın onu bir ahlaki yaptırımcı yapıp yapmadığı; eğer öyleyse aklın sadece araçsal olduğu, sadece “olayların muhtemel nedenlerini, eylemlerin muhtemel sonuçlarını ve kendisiyle istenilen amaçlara ulaşılabilecek muhtemel araçları ortaya çıkaran bir hizmetkar” olduğu konusundaki görüşüyle çelişip çelişmediği, sorularını gündeme getirir (Oakeshott, 1975e, s. 100-101). Oakeshott kısaca, Hobbes’un gerçek görüşünü şu şekilde ifade eder; pozitif bir hukukun ya da gerçek kanun yapıcının yokluğunda, barış çabası için hiçbir *doğal* yükümlülük bulunmaz. Hobbes, barış çabasını sorgusuz şekilde en rasyonel davranış olarak görse de bu çabanın, aynı nedenden ötürü (rasyonel olmasından dolayı), ahlaken zorunlu olduğunu düşünmez (Oakeshott, 1975e, s. 96-111). Hobbes, bu bağlamda ahlaki zorunluluk teorisinde aklın kategorik görevler verme yeteneği olmayan sadece koşullu ya da araçsal olduğuna ilişkin genel görüşü ile çelişmemiştir. Kısacası, rasyonel-doğal geleneğin egemen “aklı” için, “akıl yürütmeden” vazgeçmez. Oakeshott Hobbes’un, barış arayışında insanlara “doğal bir zorunluluk” empoze eden “doğal yasaların” olduğuna inanmış gibi yazdığı yerlerin olduğunu öne sürer. Ancak Oakeshott’a göre, bu yerlerde Hobbes, çağdaşlarına görevlerinin ne olduğunu göstermek ve daha radikal öğretilerini gizlemek istemiştir (Oakeshott, 1975c, s. xi). Bu ifadeler, Hobbes’un ahlaki ve sivil yükümlülük teorisine ilişkin oldukça ayrıntılı bir tartışmanın sadece özetidir, aynı zamanda Oakeshott için, Hobbes’un öneminin nereye dayandığı hususunda daha fazla kanıt sunar.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, basitçe dile getirilecek olursa, onun önemi radikal biçimde doğal hukuk geleneğini bozmasından ve temel ön varsayımını oluşturan akıl fikrinden geliyor görünmektedir. Hobbes, akıl ile görülebilir bir hukuk yerine iradeyi,

yani bireysel iradeyi devletin temeline koyar; bunu da kendi zamanına kadar yapılmamış bir şekilde, kendi zamanından bu yana da nadiren başarılı olmuş bir açıklık ve mantıksal tutarlılık ile yapmıştır. Oakeshott için Hobbes'un önemi işte burada yatar. Hobbes, kökleri Platon ve Aristoteles'e uzanan ve nihai olarak da doğal hukuk teorisinde de neticeleri görülen kadim rasyonalizmin üstesinden tutarlı ve bilinçli bir şekilde gelen ilk siyaset filozofudur. Şüphesiz, Hobbes kendine göre bir rasyonalisttir; ancak onun rasyonalizmi, Pagan antik geleneğine değil, şüpheli ve geç dönem skolastik geleneğe dayanır. Egemen ve buyruksal "Akıl" değil, koşullu (*Hypothetical*) ve araçsal (*instrumental*) akıl yürütme, Hobbes'un rasyonalizminin kalbinde yer alır. Bu şekilde anlaşılan akıl da siyasal düzenin oluşumunda asla tutkunun ve iradenin yerini alamaz.

Hobbes, kesinlikle Oakeshott için önemli bir düşünürdür. Biz, bu önemin nereye dayandığını daha kesin bir şekilde belirlemeye gayret ettik. Ancak şunu da biliyoruz ki Oakeshott, basit bir şekilde Hobbes'u kayıtsız şartsız yudumlamaz. Hobbes'u modern siyaset felsefesinin esas unsurlarından birini bulduğu için takdir etse de, ki bu da devletin temelini bireysel iradeyi koymasındır, bu sadece modern siyasi düşüncenin esas bir unsuru olarak kalacaktır. Siyaset felsefesi için başlangıç noktası olarak, hukuk yerine iradeyi benimsemesine rağmen Hobbes, Oakeshott'ın modern siyasi düşüncede kesin olarak hayati gördüğü bir şeyden yoksundur: bu da yeterli bir irade teorisidir. Oakeshott, Strauss incelemesinde, idealistleri Hobbes'un siyaset felsefesinde yeterli bir irade teorisinin eksikliğini telafi etmeye çalışıyor olarak görse de Oakeshott'ın kendisi, Hobbes'un kuşkucu Epikürcü bakış açısını idealist devlet teorisinin teleolojik ve rasyonalist eğilimlerini düzeltmek için kullanıyor. Şimdi bunun ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışmalıyız (Riley, 1982, s. 201-202).

Oakeshott, Hobbes'un irade teorisine dair yanlış bulduğu şeyi açıklamaz. Bununla birlikte Rousseau'nun genel irade teorisini, Hegel'in rasyonel irade teorisini ve Basanquet'in gerçek irade teorisini gibi idealist irade teorilerinde bu eksikliğin belli ölçüde giderilmesi gerektiğini ifade ettiğinde, eleştirisinin hangi yönden gelebileceğine dair bazı emareler verir. Bu teorilerin hepsinin Hobbes'ta reddettiği veya radikal şekilde değiştirdiği şey nedir? Bu teorilerin, Oakeshott'ın Hobbes değerlendirmesinde çokça vurguladığı bireyciliğe veya solipsizme itiraz ettiğini ya da bunları kesinlikle değiştirdiğini söylemek mümkün. Ancak genel olarak Oakeshott'ın, Hobbes'ta daha çok ahlaki bir fikir ya da

sonra belirttiği gibi tarihi bir temayül olarak gördüğü bireycilik ile kendi doğasına dair ve başkaları ile aynı zamanda devlet ile ilişkisi hakkında belli sorgulanabilir varsayımlar içeren bireycilik arasında bir ayırım yapılması gerekir. Örneğin, Hobbes'un insanın doğası gereği kendi duyuları ve hayal gücüne hapis olan, "solipsizmin kurbanı" olan bir yaratık olduğu görüşü, ifade edilemezlik ile ayrılan bir *individua substantia*'dır (Oakeshott, 1975a, s. 63). Yukarıda bahsedilen idealist teorilerde saldırıya uğrayan, Hobbes'ta ve hatta Locke'ta daha çok yer alan bu "negatif" bireyciliktir. Spesifik olarak bu teoriler, iradenin düşünceden ayrılmasına, iradenin iştah altında eritilmesine itiraz ederler, aynı zamanda sivil toplum durumuna geçildiğinde, özgürlüğün geri kalanından yararlanmak için doğal özgürlüğün bir kısmından vazgeçen, Hobbes'un doğa durumunda izole edilmiş şekilde tanımladığı birey imajında ifade edilen, bireysel özgürlük ile devlet arasındaki karşıtlığa karşı çıkarlar. Doğal özgürlüğümüz ve bireyselliğimiz üzerinde devleti bir tehdit olarak görmek yerine bu idealist teoriler, bir yönüyle özgürlüğün ve gerçek bireyselliğin gerçekleştirilmesi için devleti gerekli görürler. Birey-devlet ilişkisine dair bu yeni anlayış ile birlikte, ayrıca siyasi yükümlülük temeline dair yeni bir açıklama da ön plana çıkar –ve burada, yukarıda belirtilen irade sorununa dair bağlantı daha açık hale gelir. Biliyoruz ki Hobbes, siyasi yükümlülüğü toplumsal sözleşme yoluyla yönetilenin açık rızası üzerine bina etmiştir. Ancak baştan beri, siyasi yükümlülüğün, bu sözleşmeye dayalı tarafı konusunda sorunlar vardı. En önemlisi de yönetenlerin otoritesini asla açık bir şekilde kabul etmeyen insanların büyük bir kısmının gerçek yükümlülüklerini izah edememesidir. Bu ikinci soruna çare olması için gizli(örtülü) rıza doktrini geliştirildi, ancak bu da "rıza" kavramının gerçek anlamının yani gönüllü anlamının içini boşalttı.

İdealistler bu probleme ilişkin olarak başka bir çözüm önerdiler. İrade veya rızanın siyasi yükümlülüğün temeli olduğuna dair esas Hobbescu tezi -zorlamanın değil iradenin devletin temeli olduğu tezi- elde tutarak, sözleşme teorisinde karşılaşılan güçlüklerden kaçınacak şekilde irade ve rızayı yeniden yorumlama arayışı içine girdiler. İdealist genel irade teorisinin hamlesi şudur: siyasi yükümlülük ve otorite, irade ve rızaya dayanır ancak formel bir iradi eyleme açık bir şekilde rıza göstermek suretiyle değil, yönetilenin "gerçek" ve "rasyonel" iradesi ile bağlantılı olmaları suretiyle irade ve rızaya dayanır. Burada bütün sözleşmecî yollardan vazgeçilmekte ve onun yerine bireyin "gerçek" ve "görünürdeki" çıkarları arasında ayırım yapan bir irade teorisi konulmaktadır. Siyasi

otorite ve yükümlülük artık yönetilenin açık rızasına dayanmadığı için sözleşme teorisinin zorluklarından böylece kaçınılmış oldu (Muirhead, 1924, s. 233-241).

İdealist genel irade teorisinin detaylandırılmasına yönelik ilk çaba, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, Rousseau tarafından sarf edildi. Rousseau'nun siyaset düşüncesinin bir tarafı -genel irade ile ilgili olanı-, Hobbes'un negatif bireyciliğinden ve toplumsal sözleşme geleneğinden çoğunlukla ayrılır. Ancak Rousseau'nun eski sözleşme öğretisinden bütünüyle uzaklaştığını söylemek mümkün değildir, çünkü *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde Rousseau, bireylerin salt özel iradesi ile ortak çıkar çerçevesinde oluşmuş genel irade arasında keskin bir şekilde ayırım yapar. Ancak Rousseau, gerçek özgürlük ile özdeşleşmesi gereken iradenin de genel irade olduğunu savunur. Devlet tarafından zorlansa da birey özgür kalmaya devam eder. Rousseau'nun meşhur cümlesinde ifade ettiği gibi: “genel iradeye uymayı reddeden kimse, bütün topluluk tarafından ona uymaya zorlanmalıdır; bu da şu anlama gelir, o kişi yalnız özgür olmaya zorlanacaktır” (Rousseau, 1999, s. 58). Daha sonra, bu kitapta vatandaşları, insanları özgürleştiren şeyin, genel irade olduğunu öne sürer. Benim düşüncemin aksine bir düşünce yaygınlaşırsa, “bu, sadece yanıldığımı, genel irade olduğunu düşündüğüm şeyin, genel irade olmadığını ispat eder. Eğer benim özel iradem yaygınlaşmış olsaydı, istediğim şeyden başka bir şey yapmış olurum ve asıl o zaman özgür olmazdım” (Rousseau, 1999, s. 138). Rousseau'nun sözleşme geleneğinden ve özgürlüğü doğa durumundaki izole birey ile özdeşleştirmekten ayrıldığını en açık şekilde ortaya koyan bölüm, “Sivil Durum Üzerine” başlıklı bölümdür. Bu bölümde, doğa durumundan sivil duruma geçildiğinde, kişi üzerinde meydana gelen önemli değişimlerden bahseder: adalet içgüdünün yerini alır, sorumluluk çağrısı fiziksel dürtünün yerine geçer ve hak iştahın (isteğin) yerine geçer. Rousseau'ya göre, kişi toplumsal sözleşme yoluyla, daha hakiki özgürlük olan “sivil özgürlüğü” elde etmek için “doğal özgürlüğünü” kaybeder. Sivil özgürlük, “geçekten kişiyi kendi efendisi haline getirebilen” ahlaki özgürlüğü getirir. Tek başına istek dürtüsünün kölelik olduğunu ve kendisi için koyduğu yasaya uymasının ise özgürlük olduğunu öne sürer (Rousseau, 1999, s. 59).

Rousseau'nun ortaya koyduğu bu irade anlayışı, Hobbes'un irade anlayışıyla birlikte ortaya çıkan birey-devlet karşıtlığını çözmeye yönelik ilk ciddi girişimdir. Hobbes'un ortaya koyduğu irade anlayışı, birey-devlet karşıtlığını meydana getirmişti ve söz konusu

olan bu karşıtlık, devletin bireysel özgürlük üzerinde bir tehdit olarak görülmesine sebebiyet vermişti, ancak Rousseau devleti bireysel özgürlük için bir tehdit olarak görmez. Rousseau'ya göre, bireyi gerçek anlamda özgürleştirecek olan şey genel iradedir. Özgürlüğü doğa durumundaki izole birey ile özdeşleştirmekten ziyade, Rousseau özgürlüğü genel iradeyle özdeşleştirir. Hobbes'un irade anlayışından kaynaklanan birey-devlet karşıtlığını, genel irade anlayışı çerçevesinde çözmeye çalışır. Ancak bu, Rousseau'nun ortaya koyduğu irade anlayışının eksiksiz olduğunu göstermez. İdealist genel irade teorisinin detaylandırılmasına yönelik ilk adım Rousseau tarafından atılmıştır, ancak o bu adımı tutarsızlığa, belirsizliğe ve çelişkiye düşmeden atamamıştır. Genel iradenin, bir bireyin, o anki istekleriyle ilgili iradesine karşılık “gerçek” ya da “rasyonel” iradesini temsil ettiği, “görünen” çıkarlarına karşılık “hakiki” çıkarını amaçladığı düşüncesi, Rousseau tarafından tutarsız ve kusurlu bir şekilde geliştirilmiştir. Rousseau, çoğunlukla genel iradeyi bir bakıma bilinçli ve açığa vurulan bireysel iradelerin birleşimi olarak düşünür. Bu nedenle de Hegel tarafından eleştirilmiştir.

Felsefe Tarihi Üzerine Dersler (lectures on the History of Philosophy) kitabında Hegel, Rousseau'yu özgür iradeyi, “her bireyin geçici özgür iradesi” olarak ele almasından dolayı eleştirir. Hegel'e göre, özgürlük kavramı, bir bireyin keyfi kaprisi açısından değerlendirilmemelidir, rasyonel irade açısından ele alınmalıdır, kendiliğinde ve kendi için irade anlamında değerlendirilmelidir. Ona göre, genel irade, kesinlikle birey iradelerinin bir bileşimi olarak görülemez, bundan dolayı mutlak kalmaya devam eder; öbür türlü şunu söylemek doğru olmuş olur: “azınlığın çoğunluğa itaat etmesi gerektiği yerde, özgürlük yoktur.” Rousseau'ya ilişkin eleştirisini şu şekilde sürdürür: “Bilincinde olmasak bile, genel irade gerçekten rasyonel irade olmak zorundadır. Bu nedenle devlet, bireylerin keyfi iradesi ile yönlendirilen bir birlik değildir” (Hegel, 1896, s. 402). Hegel, *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri* adlı eserinde şunları dile getirir: Maalesef Rousseau, iradeyi sadece bireysel iradenin belli bir formunda ele alır ve genel iradeyi, iradedeki mutlak rasyonel unsur olarak değil, bu bireysel iradeden önce gelen ve bilinçli bir iradeden çıkan genel irade olarak görür. Hegel'e göre bundan dolayı Rousseau, “devlet içinde bireylerin birliğini bir sözleşmeye indirger ve bu bağlamda da bu birlik bireylerin keyfi iradesine, düşüncelerine ve değişken şekildeki rızalarına dayanan bir şeye indirgenmiş olur” (Hegel, 2003, s. Par. 258).

Hegel, her ne kadar genel ya da rasyonel idealist irade teorisini, Rousseau'nunkinden daha tutarlı bir şekilde geliştirmiş olsa da her ikisi arasında önemli bir ortak yön kalmaya devam etmiştir (Hegel, 2003, s. par. 75). Hegel, devletin temeline, özgürlük ve iradenin başlangıç noktası olarak konulduğu esas Rousseaucu -gerçekte Hebbescu- görüşü terk etmez. Ancak Rousseau'nun bazen yaptığı gibi, iradeyi bireyin gündelik, geçici özgür iradesiyle özleştirmez. Aksine, “rasyonel irade”den bahseder, bu irade de hiçbir şekilde, bireylerin bilinçli iradelerinden önce gelen ya da onlardan meydana gelen bir şey olarak anlaşılmaz. Hegel şöyle yazar, “bireysel irade hakkında öne sürülen iddialara karşı çıkıldığında, bireyler tarafından tanınsın ya da tanınmasın, onların geçici hevesleri bilinçli şekilde ona yönelsin ya da yönelmesin, objektif iradenin rasyonel olarak örtük olduğu temel kavramsallaştırmayı hatırlamalıyız” (Hegel, 2003, s. 258). Bu rasyonel ya da objektif iradeyi içinde barındırdığı ölçüde, devletin irade ya da rızaya dayandığı söylenebilir.

Hegel, özgürlüğü politika-öncesi izole bireyin keyfi kaprisi ile özdeşleştirmez. Bu özgürlüğü, devlette elde edilen pozitif özgürlüğe karşı dudak bükercesine, “negatif” olarak tanımlar. Hegel için devlet, asıl veya doğal özgürlük üzerinde bir sınırlama olmaktan ziyade, kendisi, tam olarak özgürlüğün gerçekleşmesini temsil eder (Hegel, 2003, s. par. 5). Hegel, böylelikle Rousseau'nun genel irade anlayışında çözmeye çalıştığı birey-devlet karşıtlığını kendi rasyonel irade anlayışında daha tutarlı bir şekilde çözmeye çalışır. Hegel için devlet, bireyin doğal özgürlüğünü sınırlandıran ya da ortadan kaldıran bir şey değildir, tam aksine bireyin özgürlüğünü gerçekleştirendir. Görülebileceği üzere, Hegel devleti bireye karşı konumlandırmaz, bireysel özgürlük için de devleti bir tehdit olarak görmez. Hegel, birey-devlet ilişkisinin, liberal düşüncede görülenden daha olumlu bir tarafını sunsa da bireye gereken önemi vermediği veya bireyi devletin altında ikincil konuma yerleştirdiği ya da daha radikal bir iddia olan bireyi tümüyle yok ettiği zannedilmemelidir. *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri* adlı serinde modern devleti, bireyselliği ve siyasal öznellik hakkını açık şekilde kabul etmesiyle, antik devletten ayırır. Hegel şu şekilde yazar: ‘öznenin (subject) öznellik (sübjektivite) hakkı, onun tatmin olma hakkı, başka bir ifadeyle, sübjektif özgürlük hakkı, antik dönem ile modern dönem arasındaki farkın merkezi ve püf noktasıdır (Hegel, 2003, s. 124).

Hegel, liberal düşüncenin kalbinde yer alan bireyin değerine itiraz etmez. Ancak genel olarak bu tür düşünceleri karakterize eden bireyselliğin doğasına ya da şartlarına ilişkin özel yoruma itiraz eder. Liberal değerlerin devletten önce var olan bir şey değil, bu değerlerin devletin hediyesi ya da ürünü olarak gören bireyselliği kabul eder. Hegel böylece, önceki liberal düşüncenin negatif bireyciliğini reddeder, ancak bu düşüncenin bireyselliğe ve bireysel özgürlüğe dair kaygısını kabul eder. Hegel, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, ortaya koyduğu rasyonel irade anlayışıyla, Rousseau'nun birey-devlet karşıtlığını çözmek için ortaya koyduğu genel irade anlayışındaki eksiklikleri gidermeye çalışır. Rousseau'nun bazen yaptığı gibi, iradeyi bireyin gündelik, geçici özgür iradesiyle özdeşleştirmez. Bunun yerine, “rasyonel irade”den söz eder, bu iradeyi de hiçbir şekilde, bireylerin bilinçli iradelerinden önce gelen ya da onlardan meydana gelen bir şey olarak görmez. Başka bir ifadeyle Hegel, özgürlüğü politika-öncesi izole bireyin keyfi kaprisi ile özdeşleştirmez. Bu özgürlüğü, devlette elde edilen pozitif özgürlüğe karşı dudak bükercesine “negatif” olarak tanımlar. Hegel için devlet, asıl veya doğal özgürlük üzerinde bir sınırlama olmaktan ziyade, tam olarak özgürlüğün gerçekleşmesini temsil eder. Hatırlanacağı üzere, Hobbes'un ortaya koyduğu irade anlayışı birey-devlet karşıtlığını meydana getirmişti. Başka bir ifadeyle, söz konusu olan bu karşıtlık devleti özgürlük üzerindeki bir tehdit haline getirmişti. Ancak Hegel, ortaya koyduğu rasyonel irade anlayışıyla devletin özgürlük üzerinde bir tehdit olarak görülmesini engellemiştir.

Oakeshott, modern siyaset felsefesi tarihinin en derin hareketine ait olarak, Hegel ve Rousseau'nun yanı sıra Bosanquet'ten söz eder. Oakeshott'ın Bosanquet'ten söz etmesinin en önemli nedeni, onun “gerçek irade” kavramıdır. Oakeshott'a göre, Bosanquet'in *Devletin Felsefi Kuramı (Philosophical Theory of the State)* adlı eserinde geliştirdiği “gerçek irade” kavramı, Hegel'in rasyonel irade kavramını daha fazla aydınlatmaktadır. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'a göre, Rousseau'nun genel irade kavramı ve Hegel'in rasyonel irade kavramı, Bosanquet'in siyaset felsefesinde daha iyi geliştirilmiş ve bir ölçüde netleştirilmiştir (Bosanquet, 2001). Burada Bosanquet'e dikkat çekmemizin nedeni Oakeshott'ın bu görüşüdür. Ancak özel olarak Bosanquet'in görüşlerine yer vermemizin nedeni, Bosanquet'in siyaset felsefesinin, Hegel ve Rousseau'nun siyaset felsefesinden daha çok Oakeshott'ın düşüncesinin arka planında yer almasıdır.

Bosanquet, bireyin bilinçli, keyfi ve anlık iradesi ile onda örtük olan “hakiki”, “gerçek” ya da “rasyonel” irade arasında ayırım yapmaktadır. Bu noktada Hegel’e benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. O, öncelikle bu ayırımın ne anlama geldiğini sorgulamaktadır. Benim “fiili irademden” ayrı olan “gerçek bir iradeden” bahsetmek ne anlama gelmektedir? “Hiç kimsenin İradesi olmayan bir İrade nasıl olabilir? Ayrıca benim tamamen farkında olmadığım ya da karşı bile olduğum bir şey nasıl benim İradem olabilir?” O, bu sorulara öncelikle, tanıdık gelen, bizim genelde sahip olsak bile bizi tatmin etmeyecek şeylere arzu duyduğumuz gerçeğine işaret ederek cevap verir. Bizim “bilinçli bireyler olarak zaman zaman kullandığımız” “fiili” irademiz, bizim kompleks isteklerimiz ve dileklerimiz ile uyumlu bir bütün oluşturmaya çalışan “gerçek” irademiz ile nadiren uyum gösterir. Bizim “fiili” irademiz çelişkilidir ve bizim “gerçek” irademizin ortadan kaldırmaya çalıştığı şey de bu çelişkidir. Bosanquet’e göre, birey olarak yaşamımızın belirli periyotlarında gerçekleştirdiğimiz eylemler birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, eylem konusu olan nesnelere, irademizin bizden talep ettiği her şeyi tüketmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra yaşamımız belirli bir iradenin güdümünde hiçbir yönüyle tam olarak önümüzde durmaz. Yaşadığımız ana dair taleplerimizin diğer taleplerimizle uzlaştırılması gerekir. Aynı şekilde hâlihazırdaki taleplerimizin diğer bireylerin talepleriyle de uzlaştırılması gerekir. Söz konusu uzlaşımın sağlanabilmesi adına atılması gereken adım taleplerimizin aynı zamanda eleştirel bir süzgeçten geçirilmesidir. Hal böyle olduğunda bir iradeler arası uzlaşma zemininde ulaşılmış olduğumuz sonuç daha bütünlüklü bir sonuçtur. Bu da bu taleplerin artık bireysel iradeyi aşan talepler haline gelmesidir (Bosanquet, 2001, s. 85-86).

O halde Bosanquet’e göre, gerçek özgürlüğün bulunacağı yer bizim keyfi olan “fiili” irademiz değil “gerçek” irademizdir. “Özgür irade kendini dileyen iradedir” Bir irade, basitçe, bir anlık ya da kısmi bir arzuyu dilediğinde değil, istediği bütün için yeterli olan şeyi dilediğinde kendini dilemiş olur. Böyle bir iradenin arzuları da sınırlı ve kısmi istekler değildir. Aksine, kişinin sistematik amaçlarına uygun şekilde bütüne uyarlanan arzulardır. İradenin, kendini dilemesi için, kendini geçici iradeye arz eden nesnelere, bütüne uyarlandıkları, onlardaki sınırlı, kısmi ve bencil unsurların ayıklandığı ya da saflaştırıldığı bir eleştirel süreçten geçmek zorundadır. İrade, isteklerini ancak böyle bir eleştiriye tabi tutarak, hakiki ve bütün olarak kendini tatmin eden bir nesneyi bulabilir; bu da iradeyi sınırlamaz, tersine kapasitesini daha da geliştirmesine yol açar. Bu da

iradenin kendini dilemesi ile anlatılmak istenen şeydir. Kendini dileyen böyle bir irade, “gerçek” ya da “rasyonel” irade ile kastedilen şeydir (Bosanquet, 2001, s. 100-103). Bosanquet, bu gerçek ya da rasyonel iradeyi devlet ile özdeşleştirir. Devleti insanların rasyonelliğini ve zekâsını içinde barındıran bir yapı olarak görür. Bosanquet’in bu noktada Hegel ile aynı fikirleri paylaştığını söyleyebiliriz. Fiili iradenin yavaşça disipline edilmesinin ve dönüştürülmesinin gerçekleştiği eleştiri süreci, devlet ya da toplumu oluşturan gelenekler, kurumlar ve kanunların gelişimi içinde yer alır. Devlette, tümüyle disiplin, gelişme, insanın kendi istekleri gibi ilgilenilmesi gereken ve yapılması gereken bir şeyin veya kısmi dürtülerin dönüşümünü buluruz. İşte burada birey, kapasitelerine gerçek değeri veren istikrarlı bir gaye ve çıkış -yaşamın tatmin edici bir nesnesini bulabilir (Bosanquet, 2001, s. 102-103).

Devlet, bizim gerçek irademizi barındırması itibariyle, devamlı olarak bizi sıradan her günkü kendiliklerimizin ötesine taşır, diğer zamanlarda istediğimiz şeylerin aynı zamanda diğer insanların istedikleri şeyler ile uyumlu hale gelmesi için anlık isteklerimizi değiştirir ya da düzeltir. Özetle, devlet kişiyi özgürleştirir; gerçek anlamda kendini gerçekleştirmenin şartlarını yaratır. Bosanquet, devletin zorlayıcı siyasi bir yapı olduğu kastetmez. Ayrıca, Bosanquet, devlet faaliyetlerinin sınırları hakkında bir öğretiyi ileri sürer. Ona göre, her ne kadar devletin ayırt edici özelliği zor kullanmaya ve güce dayanıyor olsa da zor kullanma, toplumun ahlaki ve tinsel gayesi ile aynı mahiyette olmadığı için, devlet sadece dolaylı bir şekilde özgürlüğü ve bireyselliği teşvik edebilir. Toplumun amacı olan bireysellik ya da özgürlüğü teşvik etmede, devletin rolü böylece büyük ölçüde negatif olur; kendini gerçekleştirme yolundaki engelleri ortadan kaldırır; sonuç olarak, insanlar özgür olmaya zorlanamaz; zorlayıcı güç olarak devlet, insan için iyi olanı doğrudan teşvik edemez (Bosanquet, 2001, s. 124). Devlet eyleminin sınırlarına ilişkin bu öğretiyi üzerinde daha sonra tekrar duracağız, çünkü bu, Oakeshott’ın itiraz ettiği bir öğretimdir. Kendiliğin ve bireyselliğin maksimize edilmesinin ilk olarak toplum içinde ve toplum kanalıyla gerçek ve mümkün hale geldiği iddiası, yani birey ile devlet ilişkisine dair olan bu görüş, Bosanquet’in *Devletin Felsefi Kuramı* adlı eserinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu olan bu eser, devleti, esasen insanın kendiliği veya hakiki bireyselliğine düşman olarak yorumlayan Bentham, Mill ve Spencer gibi düşünürlerin bireyciliğine baştan sona itiraz ederek ilerlemektedir. Bosanquet, bu düşünürlerin bireyciliğinin, birey ya da kendiliğin yanlış bir anlayışına dayandığını öne sürer. Onlar

için birey, ilk bakışta görüldüğü şeydir, başka bir ifadeyle, etrafını çevreleyen her şeyden kopuk ve ayrı bir şeydir. Siyasi mesele ise, bu bireyselliği dış (yani toplumsal) zorlamalardan koruma; özel bireyi devletin zora dayanan müdahalesinden koruma işine dönüşür. Ancak Bosanquet'in ve tabii ki Hegel'in felsefesinde tümüyle farklı bir kendilik ve birey kavramsallaştırılması ortaya çıkar. Bu özel, negatif ve biricik kendilik, artık bireyselliğin odağı olarak dikkate alınmaz.

Çokça konuşulan idealist devlet teorisi ve bu teori ile uyumlu olan kendilik ve irade doktrinini ele aldık. Bu yola girmemize neden olan şey, Oakeshott'ın Hobbes'ta tutarlı bir irade teorisinin bulunmadığına yönelik bazı ifadeleri oldu. Oakeshott bu eksikliğin, Rousseau'nun genel irade, Hegel'in rasyonel irade ve Bosanquet'in gerçek irade görüşüyle belli ölçüde giderilmesi gerektiğine işaret etti. Ayrıca Oakeshott'ın modern siyaset felsefesindeki en derin hareket olarak gördüğü husus da, idealist düşüncenin önermiş olduğu yol budur.

Oakeshott'a göre, “meşhur idealist devlet teorisi, bir devlet teorisi açısından düşünülmesi gereken tüm sorunlara esaslı şekilde dikkat çeken tek teoridir ve aynı zamanda halen doyurucu bir anlatıma kavuşması gereken bir teoridir.” Ona göre, “halen bu teorinin (tüm eksiklikleri ile birlikte) en kapsamlı açıklaması olan *Philosophical Theory of the State*'i anlamaya dönük herhangi bir girişim, teoriyi yeniden ifade etme konusunda yararlı bir başlangıç olacaktır.” Söz konusu olan bu ifadeler, Oakeshott'ın hukuk, siyaset ve devlete dair düşünceleri konusunda önemli ipucular verir. Keşke Oakeshott, Bosanquet'in teorisinde yeterli bulmadığı şeyi dile getirseydi. Ancak Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinden yola çıkarak şunu dile getirebiliriz: devlete yönelik daha büyük şüpheciliği ve devletin “kendini gerçekleştirme” olarak adlandırılan şeydeki rolü hususunda Oakeshott'ın seleflerinden ayrıldığını göreceğiz. Bu, Oakeshott'ın idealistler tarafından eleştirilen negatif bireyciliğe geri çekildiğini ya da devlet ile bireyin karşılıklı ilişkisini reddettiğini söylemek anlamına gelmez. “Gerçek irade” ve “kendini gerçekleştirme” hakkındaki idealist doktrinde saklı gibi görünen özsel insan doğası teorisine itiraz eder. Ayrıca Oakeshott, bu insan doğası doktrinin devlete dayattığı özsel veya amaçsal karaktere karşı çıkar. Bosanquet ve Green gibi düşünürlerde, devletin içinde barındırdığı “gerçek iradeyi”, akıl ve bilgelik ile özdeşleştirmeye dönük bir eğilim vardır. Oakeshott'ın hararetle bir şekilde reddedeceğini göreceğimiz şey de işte devletin tam

olarak bu akıl ve bilgelikle özdeşleştirilmesi hususudur. Esasen, Oakeshott'ın otorite ve akıllı birbirinden keskin şekilde ayıran Hobbes konusundaki yazılarında, bu emareleri çoktan gördük. Oakeshott'a göre, Hobbes'un şüpheli otorite doktrini, idealistlerin *telocratic* eğilimleri için bir panzehir görevi görmektedir. Belki de Oakeshott'ın siyaset felsefesi, görünürde birbirinden farklı bu iki düşünce kolunun sentezlenmesi girişimi olarak anlaşılabilir.

Bu konuyu ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Devlet sorununa dair daha somut bir çözüm ve devletin bireyle ilişkisi araştırılmalıdır. Bu konuya daha fazla açıklık getirmek bağlamında, Oakeshott'ın rasyonalizme dair görüşlerini ele almalıyız.

3. BÖLÜM

SİYASETTE RASYONALİZM

Oakeshott'ın konumunu net bir şekilde ortaya koymak için onun rasyonalizm eleştirisi ve pratik, esasen ahlaki ve siyasi faaliyet açıklaması üzerine duracağız. Oakeshott'ın “rasyonalizm” ve rasyonalizm eleştirisi ile ne kastettiğini ortaya koymaya çalışırken küçükte olsa, birtakım zorluklarla karşılaşyoruz. Söz konusu olan bu zorluklardan ilki, anlatım zorluğudur. Göz önünde bulundurulması gereken ikinci zorluk, bir takım yaygın yanlışlardır. Oakeshott'ın rasyonalizm tanımı ve eleştirisi çoğunlukla *Siyasette Rasyonalizm* adlı eserinde bulunur. Ancak *Siyasette Rasyonalizm*, farklı zamanlarda ve farklı vesilelerle yazılan denemelerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Her deneme rasyonalizm sorununu biraz farklı bir bakış açısından ve farklı bir ilgi ile ele alır. Bu durum, Oakeshott'ın doktrinini yorumlamayı biraz zorlaştırır. Bu, bahse konu olan anlatım zorluğudur. Söz konusu olan bu denemeler tek bir potada eritilebilir mi? Bu denemelerden tek bir öğreti oluşturabilir mi? Genellikle izlenen yol budur, ancak biz, bunun yerine söz konusu olan denemeleri olabildiğince bütünlük içinde bırakmayı tercih ettik. Bu, bir miktar tekrara neden olur, ancak bu onun savlarıyla ilgili daha iyi bir resim verir. Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken ikinci zorluk, yaygın yanlışlardır. Söz konusu olan bu yanlışlardan kaçınmak gerekir. Bu yanlışlardan kaçınmanın tek yolu da onları net bir şekilde ortaya koymaktır. Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisini anlamının önündeki en büyük engel, belki de onun ayırt ediciliğini kavrayamamaktır. Oakeshott'ın eleştirisi rasyonalizme, bilimciliğe ve ütopyacılığa karşı yapılan çok sayıdaki saldırıya kolayca benzetilmiştir. Oakeshott, rasyonalizm ile ne kastettiğini açık bir şekilde ortaya koymaya özen göstermektedir. Söz konusu olan rasyonalizm eleştirisini, farklı veya daha az felsefi önermelere dayanan diğer eleştirilerden dikkatli bir şekilde ayırmaya çalışmaktadır. İlerleyen kısımlarda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi, Oakeshott eleştirisinin ayırt edici özellikleri, daha önce analiz ettiğimiz genel felsefe görüşüne dayanmaktadır. Bu bölümdeki analizimizin birçoğu, bu felsefi esas ve sürekliliği ortaya çıkarmakla ilgili olacak. Oakeshott'ın da ifade ettiği gibi, onun rasyonalizm eleştirisini veya bu eleştirinin ayırt edici özelliğini anlamak için, bu eleştirinin dayandığı nedenlere bakmak gerekir. Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin

arkasında yatan pozitif doktrine, bu eleştirinin ima ettiği pratik eylemin pozitif açıklamasına döndüğümüzde, burada da benzer bir hususun geçerli olduğunu görürüz. Burada da nedenlerden ziyade sonuçlarla ilgili bir endişe hakimdir.

Bu genel hususların yanı sıra, bu bölümdeki “*Siyasette Rasyonalizm*” analizimizin, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine (On Human Conduct)* adlı yapıtının son bölümünün sonlarına doğru gündeme getirdiği sorulara ve verdiği cevaplara ışık tutmayı amaçladığı unutulmamalıdır. Öncelikle, Oakeshott'ın rasyonalizm kavramı ve rasyonalizm eleştirisi ile genel olarak ilgilenmek zorundayız, ancak odak noktamız giderek siyasete ve siyaset felsefesine doğru daralacaktır. Siyasete dair konular bu bölümün üçüncü kısmında ele alınacak. İlk iki kısımda rasyonalizmin anlamı ve rasyonalizm eleştirisi keşfedilecek. Rasyonalizmin ne olduğunu ve rasyonalizmin doğasını çoğunlukla “*Siyasette Rasyonalizm*” (1947) ve “*Babil Kulesi*” (1948) gibi ilk denemelerinde açıklandığı ve tanımlandığı için ilk aşamada incelememiz bu denemeler üzerinde gerçekleşecek. Bir sonraki kısımda, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin tam olarak geliştirildiği “*Rasyonel Davranış*” (1950) ve “*Siyasal Eğitim*” (1951) gibi daha felsefi denemelerini biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. İkinci kısmın sonunda, Oakeshott'ın rasyonalizmi ve bununla ilintili olan gelenek kavramını eleştiren daha sıradan eleştirilerinden bazılarını ele alacağız.

3.1. RASYONALİZMDEN KAYNAKLANAN SİYASİ VE AHLAKİ PROBLEMLER: SİYASETTE RASYONALİZM VE BABİL KULESİ

Oakeshott'ın *Siyasette Rasyonalizm* adlı eserinde dikkatimizi çektiği konu, “rasyonalizm” den kaynaklanan ahlaki ve siyasi çıkmazlarımızdır. Bundan dolayı incelememizin başlangıç noktasını oluşturacak olan şey, Oakeshott'ın “rasyonalizm” ile ne kastettiği ve onu reddetme gerekçeleridir. “*Siyasette Rasyonalizm*” denemesinde Oakeshott, kendisinin de denemenin girişinde belirttiği üzere, Rönesans sonrası Avrupa'nın en dikkat çekici entelektüel üslubun özelliğini ve kökenini, yani rasyonalizmi, daha spesifik olursak modern rasyonalizmi inceler. Oakeshott'ın odak noktası modern rasyonalizmin, yani bu entelektüel “üslubun” ya da “moda”nın etkisinin en çok hissedildiği, Avrupa siyaseti üzerindeki etkisinin değerlendirilmesi ile ilgilidir

(Oakeshott, 1991e, s. 5). Öncelikle Oakeshott'ın entelektüel tarz olarak ifade ettiği rasyonalizmi ele alıp açıklamaya çalışacağız.

Rasyonalizm, tüm faaliyetlerde aklın tek başına egemen ve yetkili olduğu inancına dayanır. Başka bir ifadeyle, bütün faaliyetlerin akıl tarafından yönlendirildiği anlayışına dayanır. Oakeshott, bahse konu olan bu rasyonalizmin “gizli kaynağı”nın, insan bilgisine ilişkin bir öğreti olduğunu belirtir (Oakeshott, 1991e, s. 11). Bu öğretiyi açıklamak için tüm somut eylemlerde yer aldığını söylediği iki tür bilgiyi birbirinden ayırır. Oakeshott'a göre bütün somut eylemlerde yer alan iki tür bilgi vardır. Bunlardan ilki teknik bilgi, ikincisi pratik bilgidir. Teknik bilgi olarak adlandırdığı birinci tür bilgi, tamamen formüle edilmiş kurallar, ilkeler ve maksimlerden oluşur. Bu, kanun kitabı, yemek kitabı ya da entelektüel disiplin için yöntem kuralarını içeren vb. kitaplar gibi, kitaplarda bulunan ve bunlardan öğrenilebilen bilgi türüdür. Oakeshott'a göre, “her bilimde, sanatta ve her pratik faaliyette, bir teknik işin içine dahil olur.” Ona göre, birçok faaliyette bu teknik bilgi, kasıtlı bir biçimde öğrenilebilen, hatırlanabilen ve pratiğe dökülebilen kurallar halinde formüle edilir, fakat ister kesin bir biçimde formüle edilmiş olsun veya olmasın onun başlıca özelliği, kesin bir şekilde formüle edilmeye elverişli olmasıdır. Tüm somut eylemlerdeki ikinci tür bilgiyi, “pratik” bilgi olarak adlandırır. Söz konusu olan bu bilgiyi Oakeshott, “geleneksel bilgi” olarak da adlandırır. Pratik bilgi “sadece kullanımda var olur, teknikten farklı olarak düşünsel değildir ve kurallarla formüle edilemez.” Oakeshott'a göre, “her faaliyete bu bilgi çeşidi de dahil olmaktadır; herhangi bir beceride ustalaşmak, herhangi bir somut faaliyet ile iştiğal etmek o olmadan imkansızdır.” Aşçılık, sanat, bilim veya siyaset gibi hiçbir somut eylem sadece teknik bilgi ile gerçekleştirilemez. Kuralları sadece nasıl ve ne zaman uygulayacağımızı değil, ayrıca kuralları geride bırakmamız gerektiğini söyleyen başka şeylerde vardır. Daha açık bir ifadeyle, Oakeshott'ın farklı tarz erbablık ve sanatçılık olarak isimlendirdiği başka şeylerde vardır (Oakeshott, 1991e, s. 12).

Oakeshott'a göre, “bu iki tür bilgi, farklılıklara sahiptir ama birbirinden ayrılamazlar, her somut insan faaliyetine dahil olan bilginin ikiz unsurlarıdır.” Oakeshott bu ifadesini şu örnekle daha açık hale getirmeye çalışır: “Aşçılık gibi pratik bir sanatta hiç kimse iyi bir aşçının sahip olduğu bilginin aşçılık kitabında yazılı olan ya da olabilecek olan ile sınırlı olduğunu düşünmez, teknik ve pratik bilgi dediğim şey nerede olursa olsun aşçılıkta

yeteneğin ortaya çıkması için bir araya gelir.” Ona göre, bu durum siyaset için de aynı şekilde geçerlidir: “siyasi faaliyete dahil olan bilgi de hem teknik hem pratiktir” (Oakeshott, 1991e, s. 13). Ancak Oakeshott, bu bağlamda rasyonalistin farklı bir tutum içinde olduğunu iddia eder. Oakeshott iddiasını şu şekilde dile getirir: “Rasyonalist, insan faaliyetine dahil olan tek bilgi unsurunun teknik bilgi olduğunu ve benim pratik bilgi dediğim şeyin gerçekte pozitif anlamda yaramaz değilse göz ardı edilebilecek olan sadece bir tür bilgisizlik olduğunu savunur.” Oakeshott göre, rasyonalistin tanıdığı tek bilgi türü teknik bilgidir. Böylece rasyonalistin aklın egemenliği inancının, aslında tekniğin egemenliğine inanç olduğu ortaya çıkar. Oakeshott’a göre rasyonalizmi temelde tanımlayan, tek başına akla olan inanç değil, tekniğin egemenliği konusundaki bu inançtır (Oakeshott, 1991e, s. 16). Burada hatırlanması gereken şey, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisinin akla yönelik olmadığı, aklın teknikle özdeşleştirilmesine yönelik olduğudur.

Rasyonalistlerin tekniği bu kadar önemli görmelerinin ya da ondan bu kadar çok etkilenmelerinin nedeni nedir? Oakeshott’a göre bunun nedeni, rasyonalistlerin kesinlik kaygısıdır. Oakeshott’a göre, teknik bilgi kendinden başka hiçbir şeye dayanmaz gibi gözükür, doğrudan saf bilgisizlik, boş zihin üzerine inşa edilmiş gibi gözükür, ancak teknik bilginin bu belirgin kesinliği ve kendinde tamlığı bir illüzyondur. Ona göre, tekniğin bilgisi saf bilgisizlikten kaynaklanmaz; önceden varsayımda bulunur ve zaten orada olan bilgiyi yeniden düzenler. “Hiçbir şey, hatta kendi kendine yeten teknik (oyunun kuralları) bile, aslında boş bir zihne aktarılamaz; ayrıca aktarılan zaten orada olan tarafından beslenir.” Ona göre, yalnızca bilgimizin toplam içeriğini göz ardı ederek veya unutarak, bir teknik kendi kendine yeten ve kesin olarak görünmesi sağlanabilir (Oakeshott, 1991e, s. 16-17). Oakeshott’a göre, onun kendine yeterliliği aldatıcıdır, kendine yeterliği sebebiyle ona atfedilen kesinlik de aynı şekilde aldatıcıdır. Bu, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisinin çekirdeğidir, sonraki denemelerinde daha felsefi ve daha geniş bir şekilde geliştirdiği bir çekirdektir. Ancak Oakeshott burada, rasyonalizmi çürütmekle değil, onun özelliklerini daha net bir şekilde belirtmekle ilgilendiğini söyler. Öğrendiğimiz üzere, rasyonalizm esas olarak tekniğin egemenliği inancından ibarettir. Tekniğin egemenliğindeki bu inancın oluşumu nasıl olmuştur? Bu şekilde yorumlanan insan “aklına”, böylesi üst seviyede bir güven nereden kaynaklanmaktadır? Bu inancın tarihsel kökeni nedir? Ayrıca hangi şartlar altında ve

nasıl bir etki ile Avrupa politikasını işgal etti? Bunlar, Oakeshott'ın cevabını bulmaya çalıştığı temel sorulardır.

Oakeshott'a göre, "yeni bir entelektüel karakterin ortaya çıkması yeni bir mimari tarzın ortaya çıkması gibidir, neredeyse hiç sezdirmeden çok çeşitli etkilerin baskısı altında ortaya çıkar" ve "onun kökeninin aranması araştırmanın yanlış yönlendirilmesidir." Aslında bir köken söz konusu değildir, fark edilebilecek tek şey, kesin olarak ortaya çıktığı andır. Daha açık bir ifadeyle, rasyonalizmin asıl kökeni tam olarak tespit edilemezken –kökeni araştırmak her zaman "soruşturmanın yanlış yönlendirilmesidir"–, sadece "kesin olarak ortaya çıktığı" an belirlenebilir. Oakeshott'a göre (rasyonalizmin diğer pek çok eleştirmeninde olduğu gibi) bu an, on yedinci yüzyılın başlarında, hata önleme yöntemi olan "bilinçli olarak formüle edilmiş bir araştırma tekniği" bulma projesinin ilk yerleştiği dönemdir. Yazıları teknik hakimiyet inancına ek olarak, teknik bilginin sınırlamaları konusunda belirli bir farkındalığa işaret ettiği halde, Bacon ve Descartes bu projeyi ayakta tutan baskın figürlerdir. Oakeshott, daha az popüler olan diğer kişilerin öğretilerinden ziyade bu büyük filozofların öğretilerinin modern rasyonalizmi doğurduğuna inandığını söyler (Oakeshott, 1991e, s. 17-19). Rasyonalizmin tarihsel başlangıcı için genel olarak çok şey söylenebilir. Ancak Oakeshott, hikâyeyi sadece yeni bir entelektüel modanın veya tarzın ortaya çıkışı olarak değil, yaşamın diğer alanlarını, en önemlisi de politikayı istilası bakımından anlatır. Rasyonalizmden en çok etkilenen alanın siyaset olduğunu ileri sürer. Çağdaş siyasetin tamamen rasyonalist olduğuna inanır. Oakeshott'a göre hiçbir parti, proje ya da siyasi program rasyonalizmin sinsî etkisinden kaçamaz. Oakeshott, rasyonalizmin siyasette tek üslup olmaktan çıktığını ve tüm saygın politikaların üslup kriteri haline geldiğini iddia eder (Oakeshott, 1991e, s. 25).

Bu nokta da sorulması gereken temel soru, siyasette rasyonalizmin kaynağının ne olduğudur? Siyasette rasyonalizm tam olarak neye dayanır? Siyasette rasyonalizmin bu kadar egemen olmasının nedeni nedir? Oakeshott, "Siyasette Rasyonalizm" denemesinde rasyonalist siyaseti, farklı ancak birbirine bağlı yollarla nitelendirir. Oakeshott, rasyonalist siyaseti ilk etapta, "duyulan ihtiyacın siyaseti" olarak nitelendirilir. Söz konusu olan bu siyaset, zamanın duyulan, bazen üretilen ihtiyacına, problemine ya da krizine "aklın" kesintisiz uygulanmasıdır. Ayrıca bunu, "tekdüzelik siyaseti" ile birlikte

“mükemmellik siyaseti” olarak nitelendirilir. Rasyonalist, her siyasal sorunun yalnızca bir tane en iyi (yani “rasyonel”) çözümü olduğuna, aynı zamanda bu çözümün evrensel olarak uygulanabilir olması gerektiğine inanır. Ancak Oakeshott’a göre rasyonalist siyasetin en belirgin özelliği, ideolojik siyaset, “kitabın siyaseti” olmasıdır. “Kitabın siyaseti” ile kastedilen şeyin nedir? Oakeshott’a göre, rasyonalist siyaset, duyulan ihtiyacın siyasetidir, kalıcı ilgilerin gerçek somut bilgisiyle ve bir toplumun hareketinin istikametiyle değil de “akıl” ile yorumlanan ve bir ideolojinin tekniğine uymakla tatmin olan bir ihtiyacın, yani kitabın siyasetidir. Ayrıca Oakeshott’a göre bu, aynı zamanda neredeyse bütün modern politikanın karakteridir: “bir kitap sahibi olmamak, gerekli bir şeye sahip olmamak demektir ve kitapta yazılanı özenli bir biçimde incelememek itibarsız bir politikacı olmak demektir.” Oakeshott’ın iddiasına göre, “aslında kitap sahibi olmak öylesine gereklidir ki şimdiye kadar onsuz devam etmenin mümkün olduğunu düşünenler, bir süre sonra kendi kullanımları için bir tane oluşturmaya girişmektedirler.” Bu, modern rasyonalizmin kökeni olduğunu gördüğümüz tekniğin zaferinin belirtisidir; kitabın içerdiği şey, sadece bir kitaba koymanın mümkün olduğu şeydir, yani bir tekniğin kurallarıdır. Oakeshott iddiasını şu şekilde sürdürür: ellerinde kitaplarıyla (çünkü bir teknik ezberleyerek öğrenilse de, onlar derslerine iyi çalışmamıştı) Avrupa’nın politikacıları, gelecek için hazırladıkları pişen ziyafetlerini iyice inceliyorlar, fakat olmayan bir aşçının yerini dolduran kendini beğenmiş mutfak görevlileri gibi, bilgileri mekanik olarak okumuş oldukları yazılı sözcüklerin ötesine geçmiyor –bu, kafalarında fikirler üretiyor fakat ağızlarında hiç tat bırakmıyor (Oakeshott, 1991e, s. 27).

Oakeshott’a göre rasyonalist siyasetin en belirgin özelliği ideolojik siyaset, “kitabın siyaseti” olmasıdır. Tekniğin hakimiyeti yönündeki rasyonalist inanç, siyasette bir ideolojinin gelenek veya davranış alışkanlığı üzerindeki hakimiyetine olan inanç halini alır. Bir ideolojinin hakimiyeti, teknikte olduğu gibi, kendine yeten olmasına ve tamamıyla “rasyonel” olmasına dayanır. Ancak Oakeshott, buna itiraz eder ve bunun doğru olmadığını ifade eder. Oakeshott’a göre bir ideoloji, kendine yeter olmaktan uzaktır ve önceden özgürce tasarlanan bir şey değildir, bir davranış geleneğine dayanır ve onun sadece bir özetidir. Öyleyse rasyonalizm, Avrupa siyasetine nasıl egemen oldu? Daha açık bir şekilde sormak gerekirse, rasyonalizmin Avrupa siyasetinde egemen olmadaki başarısı hangi koşullardan kaynaklanmaktadır? Rasyonalizm şimdi neredeyse itirazsız bir şekilde hüküm sürüyorsa, bizi ilgilendiren soru şudur: Bu gelinen noktaya katkıda

bulunan şartlar nelerdir? Çünkü zaferin ehemmiyeti sadece kendisinde değil, onu oluşturan ortamda yatar. Oakeshott, rasyonalizmin siyasetteki cazibesini (ideolojilerdeki ve teknikteki) deneyimsizlerin siyasete girmesine dayandırır. Üç örnek verir: Yeni yönetici, yeni yönetici sınıf ve yeni siyasi toplum. Yeni yönetici örneğinde, siyaset tekniğinde duyulan ihtiyacı gideren, yöneticinin siyasi eğitim ve geleneksel bilgi eksikliğini kapatan Machiavelli'dir. Oakeshott'a göre "Machiavelli'nin projesi, politika için bir kopya, politik eğitimin yokluğunda onun yerine bir politika öğretimi, hiçbir geleneği olmayan yöneticiye bir teknik sağlamaktı." Böylelikle Machiavelli, Bacon ve Descartes'ın yanında "büyük adam"lardan biri olarak yerini alır. Rasyonalizmin büyük öncüleri Bacon ve Descartes gibi Makyavelli de teknik bilginin sınırlılığının farkındaydı; yönetimin, "kamu idaresinden" daha fazlası olmadığına ve bir kitaptan öğrenilebileceğine inanan ve tekniğin egemenliğine inanan Makyavelli'nin kendisi değil, onun takipçileriydi. Machiavelli, takipçilerinin eksikliği olan teknik bilginin sınırlamaları hakkında bir farkındalık gösterir: "Yeni prence, yalnızca kitabını önermedi, aynı zamanda kitabının kaçınılmaz eksikliklerini kendisinin telafi edebileceğini söyledi." "Her şeyden önce, politikanın tekniğin uygulanması değil diploması olduğu hissini hiç kaybetmedi." Oakeshott, yeni ve siyasi açıdan deneyimsiz sosyal sınıflar için ilk örnekler olarak, Locke'un *İkinci İncelemesi*'nden, Marx ve Engels'in çalışmalarından bahseder. Ona göre söz konusu olan bu iki çalışma, "siyasi olarak daha az eğitilmiş sınıfın, siyasi güç kullanma yanılışına kapılan sınıfa karşı bilinçlendirilmesini" sağlar. Son olarak Oakeshott, yeni bir siyasi toplumun koşullarının, örneğin ABD'nin kuruluşunda, ne yaptığını bilen ve soyut ilkelere dayanan rasyonalist bir politikanın ortaya çıkışını nasıl desteklediğini gösterir (Oakeshott, 1991e, s. 28-30).

Oakeshott'a göre, Avrupa ve Amerikan siyasetinde rasyonalist tutumun hakimiyetine yol açan şey, siyasi deneyimsizliktir. Bu hakimiyetin etkileri nelerdir? Bu hakimiyetin bir felaket olduğu yönündeki inancı denemenin bütününde içten içe görülebilir. Bu felakete, Sovyetler Birliği'ndeki komünist rejim ve Almanya'da yenilgiye uğrayan Nasyonal Sosyalist rejim, örnek verilebilir, ancak Oakeshott'ın aklında bu felaketlerden daha fazlası varmış gibi gözükmektedir. Oakeshott'ın savunduğu görüş şudur, Avrupa uluslarının sıradan pratik politikaları, rasyonalizmin kusurunda sabit hale gelmiştir ve başarısızlıklarının çoğu aslında işleri kontrol eden rasyonel karakterin kusurlarından kaynaklanır (Oakeshott, 1991e, s. 34). İşlerimiz üzerinde kontrolü kaybetmemiz,

Oakeshott'ın burada mevcut siyasi çıkmazımıza ilişkin teşhisinin temel özelliğini ortaya koyuyor. Avrupa siyaseti, giderek artan bir irrasyonellikle ve keyfilikle nitelendirilir. Bunun böyle olmasının nedeni, rasyonalistin bilginin tamamı sanarak ele aldığı aslında bütünü sadece bir bölümü olması ve bunun da en önemli bölüm olmamasıdır (Oakeshott, 1991e, s. 36). Tekniğin ve ideolojinin ne kadar kölesi olursak, işlerimizde nasıl davranacağımız ve işimizi nasıl yürüteceğimiz konusundaki bilgimiz o kadar zayıflar. Oakeshott'ın başka bir denemesinden bir pasajı tekrar ifade edecek olursak: “uygarlığımızın siyasal enerjisi birçok yüzyıl boyunca bir Babil Kulesi inşa etmek için harcanmıştır.” Ayrıca, “siyasi ideolojilerle baş döndürücü bir dünyada, kamusal alanda nasıl hareket edeceğimizi her zamankinden daha az biliyoruz” (Oakeshott, 1991j, s. 481). Dolayısıyla, ahlaki ve siyasi çıkmazımız büyük karışıklıklardan biridir ve bu karışıklık, teknik ya da ideolojik bilginin kendi kendine yeterliliğine dair yanlış inanıştan kaynaklanır.

Yukarıda bahse konu olan çıkmazı bertaraf etmenin veya ondan kaçınmanın bir yolu var mıdır? Söz konusu olan bu çıkmazdan kaçınmanın bir yolu varsa, bunun olasılığı nedir ve hangi kaynaklara dayanılarak gerçekleştirilebilir? Oakeshott'a göre bu çıkmazın temel kaynağı, siyasal deneyimsizliktir ve bu ortadan kaldırılmadığı sürece bu çıkmazdan kaçınmamız mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, siyasal deneyimsizliğin siyasette rasyonalizmi geliştirdiği göz önüne alındığında, bu durum değişmedikçe çıkmazdan çıkabilmemiz olası görünmemektedir ve Oakeshott bunun değişmesine çok az ihtimal vermektedir. Ona göre, rasyonalizmin kendine özgü bozukluğu, onu kendisinden koruyabilecek tek bilgiyi, yani somut ya da geleneksel bilgiyi yok eder. Rasyonalizm, yalnızca başlangıçta türediği deneyimsizliğin derinleşmesine hizmet eder (Oakeshott, 1991e, s. 35). Biraz daha açık bir ifadeyle Oakeshott'a göre, “politikada rasyonalizm tanımlanabilir bir hata, zihnin yozlaşması anlamına gelen insan bilgisinin doğasına ilişkin bir yanlış algılama içermektedir. Ayrıca onun kendi kusurlarını düzeltecek bir gücü yoktur, homeopatik bir niteliği yoktur; daha samimi ya da daha derin bir biçimde rasyonalist olarak onun yanlışlarından kaçamazsınız. Oakeshott için bu, gözlenebilir bir biçimde, kitaba göre yaşamın cezalarından bir tanesidir; sadece spesifik hatalara yol açmakla kalmaz aynı zamanda zihnin kendisini de köreltir: “öğreti ile yaşamak sonuçta entelektüel sahtekarlık üretir.” Ayrıca bunun da ötesinde Oakeshott için rasyonalist, hatasını düzeltebilecek tek dış ilham kaynağını en baştan reddeder; onu kurtarabilecek

türde bilgiyi sadece görmezlikten gelmekle kalmaz, onu yok ederek işe başlar. Rasyonalist, “önce ışığı kapatır ve sonra göremediğinden şikâyetçi olur, işte bu onun karanlıkta yalnız başına yürüyen yalnız bir adam” olmasıdır. Kısacası Oakeshott için rasyonalist, özünde eğitilemez ve o sadece insanlığın en büyük düşmanı olarak gördüğü ilham ile rasyonalizmin dışında eğitilebilir. Ona göre rasyonalist, kendi haline bırakıldığında yapabileceği tek şey, başarısızlıkla sonuçlanan bir rasyonalist projesini başarılı olmasını umduğu başka bir tanesiyle değiştirmektir. Aslında bu, günümüz politikasının hızla yozlaşarak dönüştüğü şeydir (Oakeshott, 1991e, s. 37).

Çıkmazımızı aşmanın önündeki en önemli engel, rasyonalizmin eğitime artan şekilde hâkim olmasıdır. Oakeshott’a göre, rasyonalist bir politik ağız benimseyen bir toplum aşırı rasyonalist bir eğitim biçimine doğru yönlendirilecek ya da sürüklenecektir. Böyle bir topluma aşırı rasyonalist bir eğitim biçimi tamamen yerleştiğinde, Oakeshott’a göre, “tek kurtuluş umudu, milenyum gelmeden önce dünyanın nasıl olduğunu gösteren eski parşömenler ve küflü kayıtlar arasında didik didik arama yaparak onlardaki bazı ihmal edilmiş detaycı bilgilerin keşiflerinde bulunacaktır.” Peki rasyonalistin inandığı bu eğitim nedir? Bir rasyonalist için eğitim, “toplumunun ahlaki ve entelektüel alışkanlık ve gelişimine dahil olma, geçmiş ve günümüz arasında bir ortaklığa giriş veya somut bir bilgi paylaşımı” değil, “teknik bir eğitimidir”. O samimi bir şekilde teknik bilgiyle eğitimin faydalı tek eğitim olduğunu düşünür, çünkü hakiki anlamda teknik bilgi dışında hiçbir bilgi olmadığı inancıyla hareket eder (Oakeshott, 1991e, s. 38).

Oakeshott’a göre en azından üniversite gibi bir kurumun, eğer onu kullanacak olursa, kendisini savunmada pozitif bir gücü vardır. Fakat, Rasyonalist bunun bir zafer olduğunu bilirken rakibinin onun bir yenilgi olduğunu zar zor fark edebilmesi sebebiyle iyileşmenin daha zor olacağı bir rasyonalistin başka bir cephede çoktan kazanmış olduğu bir zafer vardır. Oakeshott’ın kastettiği şey, zihnin rasyonalist eğiliminin ahlaki ve ahlaki eğitimin bütün alanlarını tuzağa düşürüp kendine mal etmeye çalışmasıdır. Rasyonalistin ahlakı, “ahlaki ideallerin bilinçli olarak izlenmesi ahlaki”dır ve ona ait olan eğitim de ahlaki ilkeler ve kurallar yoluyla yapılan eğitimidir. Ayrıca bu bilinçli ahlakın, genellikle alışkanlıktan veya “ahlaki davranış geleneğinin bilinçsizce izlenmesinden” daha üstün olduğu düşünülse de Oakeshott, bunun gerçekten yalnızca “davranış eğitimi olmaktan ziyade tekniğe indirgenmiş, ideolojide eğitimle kazanılacak bir ahlak” olduğunu savunur.

Kendinden bilinçli ahlak, “bir zamanlar ideallerden bihaber, birbiriyle ilişkilendirerek davranış alışkanlığı edinen ve onu doğru bir ahlaki eğitim ile nesilden nesile aktaran bir aristokrasinin kendinden bilinçli olmayan ahlaki geleneği olan şeyin kurutulmuş bir kalıntısı”dır. Ahlaki idealler, siyasi bir ideoloji veya araştırma tekniğinden daha bağımsız ve kendine yeten değildir; Ahlaki idealler bir tortudur, onlar bir din ya da sosyal gelenek içerisinde asılı kalabildikleri, bir dini ya da sosyal hayata ait oldukları sürece önemi haizdir. Oakeshott’a göre, çağımızın çıkmazı şudur: “Rasyonalistler, bizim ahlaki ideallerimizin asılı bulunduğu sıvıyı boşaltma (ve onu işe yaramaz diye dökme) projesinde o kadar uzun süre çalışmışlardır ki artık bize yutmaya çalıştıkça boğazımıza duran kuru ve kumlu bir kalıntı kalmıştır.” Oakeshott, rasyonalistlerin “ahlaki ideallerimizin asılı bulunduğu sıvıyı çekerek ve bu sıvıyı değersizmiş gibi dökerek, ahlaki davranışın yaşayan kökünü yok etmeyi başardıklarını savunur” (Oakeshott, 1991e, s. 40-41).

“Siyasette Rasyonalizm” denemesinde Oakeshott, mevcut çıkmazımızı rasyonalizm bağlamında teşhis eder, ancak onun ortaya koyduğu teşhisin diğer bir teşhisten nasıl ayrıldığına ve başka bir teşhisle nasıl kolayca karıştırılabileceği konusuna değinmek istiyoruz. Oakeshott, rasyonalizm bağlamında mevcut çıkmazımızı teşhis eden ilk kişi değildir. Yine de onun teşhisi, bu terimi veya eşdeğerlerini ortaya koyduğu bilinen diğer yazarlarla tamamen aynı değildir. “Rasyonalizm” ve “bilimciliğe” yönelik bu tarz eleştiriler, çıkmazımızı, kendi medeniyetimizde doğa bilimi otoritesinin doğuşuna ve nihayetinde onun metotlarının insani meselelere uygulanmasına kadar götürülür. Ancak Oakeshott’a göre, meselenin böylesine basitçe ele alınması yanlıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Oakeshott, rasyonalizmin tarihsel kökleri hakkında oldukça farklı bir öykü anlatır. Bu basit teşhise eşlik eden eleştiriye de reddeder: İnsani meselelerin doğasındaki irrasyonellik, öngörülemezlik, inatçılık, ihtiyatlılık, karmaşıklık, öznellik ve trajedi nedeniyle toplum ve siyaset biliminin imkânsız olduğu argümanını reddeder (Oakeshott, 1993b, s. 105-107). Bilim, gerçekliğin ayrı bir *bölümüyle* ilgilenen ayrı bir deneyim *türü* değildir; o, deneyimin (ya da gerçekliğin) kısıtlı veya soyut bir noktadan görülebilen bütünüdür. Oakeshott, modern rasyonalizm üzerine düşünmeye başladığında, başlangıçtaki görüşünü terk etmez. Oakeshott, içinde bulunduğumuz çıkmazı bilime değil, tekniğin hakimiyetine olan inanca bağlamaktadır. Bu, ne bilimsel metodun bilimsel olmayan materyale uygulanması ne de esasen rasyonalizmi tanımlayan aklın tabiatı

gereği irrasyonel olana uygulanmasıdır. Aksine rasyonalizm, aklın kendisinin yanlış anlaşılmasından, yani bilginin hatta bilimsel bilginin teknikle yanlış tanımlanmasından ibarettir.

B. Crick ve J. R. Archer gibi düşünürlere göre, Oakeshott'ın rasyonalizm tanımı işe yaramayacak ölçüde geniş ve soyuttur. Bunun doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Pratikte bütün mevcut siyasi projelerimizin ve düşüncelerimizin rasyonel olduğu, elbette Oakeshott'ın görüşünün bir parçasıdır. Ancak buradan hareketle, rasyonalizmin kesin bir anlamı olmadığı veya Oakeshott'ın ona herhangi bir alternatif öngörmediği sonucuna varamayız. “Siyasette Rasyonalizm”de belirtildiği gibi rasyonalizm, modern Avrupa düşüncesini asla bütünüyle tanımlamayacak olan, belirli düşünürlerin (Descartes ve Bacon gibi) etkisi altında, belirli bir yerde ve belirli bir zamanda doğan, bilgi ve akla karşı kesin bir inancı ihtiva eder (Oakeshott, 1991e, s. 24-25). Elbette Oakeshott, bu konuda yanlış olabilir, ancak belirsizlik içinde değildir. Oakeshott'ın belirsizlik içinde olduğunu söylemek onun rasyonalizm kavramının ayırt ediciliğinin anlaşılmasını demektir. Saldırıya uğrayan yalnızca akıl veya aklın ölçüsüzlüğü değil, aklın belirli bir algısıdır.

Oakeshott mevcut çıkmazımıza “Babil Kulesi” adlı denemesinde, “Siyasette Rasyonalizm” denemesinde olduğundan farklı bir yorum getirir. Bu bağlam da “Babil Kulesi” adlı denemeye dikkatimizi çevirmemiz gerekir. Bu denemede, içinde bulunduğumuz çıkmazın, “Siyasette Rasyonalizm”de bulunanla ilgisi olmamakla birlikte, modern Avrupa bilincinin durumunu çok daha derinden irdelediği görünen yeni bir teşhisi ile karşılaşırız. Deneme, “Siyasette Rasyonalizm”in bıraktığı yerden, rasyonalistin ahlaki değerleriyle devam eder. Oakeshott'ın, ahlak ve ahlak eğitimi alanında rasyonalizmin zaferini özellikle tehlikeli kılan şeyin rasyonalist olmayanların “bunu bir yenilgi olarak tanımakta zorlanması” olarak gözlemlemiş olduğu hatırlanacaktır. Ahlaki ideallerin bilinçli bir şekilde aranmasını, ahlaki davranış geleneğinin bilinçsizce takip edilmesinden daha yüksek bir ahlak olarak görenler sadece rasyonalistler değildir. İlkinin üstünlüğüne olan inanç, 17. yüzyılda rasyonalizmin entelektüel tarzının yükselişinden çok daha önce Avrupa bilincine derinden yerleştiği görülmektedir. Oakeshott'ın “Babil Kulesi”nde yaptığı eleştiriler bu inanca yöneliktir.

Oakeshott'ın amacı, denemesinin başında ifade ettiği gibi, “ahlaki yaşamın *biçimini*, özellikle de modern Avrupa medeniyetinin ahlaki yaşantı biçimini değerlendirmektir.” Burada Oakeshott, genel olarak ahlaki faaliyetin doğasına ilişkin çok önemli bir noktayı gündeme getirerek incelemesine başlar. Oakeshott'a göre, “ahlaki faaliyet, iyi ya da kötü olabilir.” “Ahlaki faaliyet, alternatifi olan bir davranıştır. Bu alternatif zihinden önce ve bilinçli olmak zorunda değildir; ahlaki davranış, belirli bir eylemin düşünsel seçimini zorunlu olarak gerektirmez.” Ona göre, bir insanın eğilimleri ve davranışları ahlaki olmaya son vermeden kendi karakterinden kaynaklanabilir. Oakeshott için, “yokluğunda ahlaki davranışı imkânsız hale getiren şeyden yoksun olan özgürlük, doğal bir zorunluluktan kaynaklanan ve tüm insanları aynı şekilde hareket edecek şekilde bağlayan bir özgürlüktür.” Ahlaki davranışı, edinilmiş bir yetenek olarak tanımlar, bu yeteneğin bilinçli bir şekilde edinilmiş olması gerekmez (Oakeshott, 1991j, s. 466). Bu çok önemli bir noktadır, çünkü Oakeshott ahlaki yaşamı büyük oranda alışkanlık ya da âdet olarak tarif edecektir, ayrıca bu, onun en baştan beri ahlaki faaliyet ile doğal süreç veya insan davranışı ile salt davranış tarzı arasındaki farkı ayırt etmeyi başaramadığı anlamına gelmez. Oakeshott için ahlaki davranış, doğa değil sanattır; kazanılan bir becerinin kullanılmasıdır. Ahlaki davranışı, edinilen bir becerinin uygulanması (becerinin kendinden bilinçli bir şekilde edinilmesi gerekmeseyse de) olarak tanımlar, fakat onu diğer sanat türlerinden –aşçılık ya da marangozluktan ayrı tutmaz. Bu ahlaki davranış, bir alternatifi olan davranıştır, ancak bu, alternatifin akıldan önce bilinçli bir şekilde olması gerektiği veya eylemlerimizin bilinçli düşünce ve tercihlerimizden önce geleceği anlamına gelmez.

Oakeshott'a göre, ahlaki yaşamımızın biçimi, iki ideal aşırı ucun karışımıdır. Bu karışımda bir aşırı uç diğerine göre daha baskındır ve ona göre bu, söz konusu olan karışımın karakterini belirleyen şeydir. Oakeshott şöyle yazar: “ahlaki yaşamımızın biçimi iki ideal aşırı ucun karışımı gibi görünmektedir, karakteri bir aşırı ucun diğeri üzerindeki baskınlığından kaynaklanan bir karışım.” Oakeshott, öncelikle bu iki ideal ahlak biçimini ayrı ayrı ele almayı önerir (Oakeshott, 1991j, s. 467). Ele aldığı ilk ahlak biçimi, bir davranış alışkanlığı ahlaki olan geleneksel ahlaktır. Oakeshott, bu ahlak biçiminin ne olduğunu “ne olmadığı ile” tarif etmeye çalışır. Oakeshott'a göre, bu ahlak biçimi bilinçli değildir, düşünsel değildir, ahlaki idealler ve ilkelerin hiçbirine aşına değildir. Daha basit bir ifadeyle, “belirli bir davranış alışkanlığına göre hareket etmektir”,

“içinde yetiştirildiğimiz davranış geleneğini düşünmeden takip etmektir.” Oakeshott bunu, “reflektif düşünceye aşına olmayan bir toplumun ahlakı olarak görülen,” tamamen primitif bir ahlak biçimi olarak da görmez; aslında “hayatın koşuşturması içinde düşünmek için zaman ve fırsatların eksikliğinde ahlaki eylemin gerçekleştiği biçimdir.” Bu ahlak biçimi ile bağlantılı olan eğitim türü -tabi ki burada eğitim gereklidir çünkü doğa ile değil sanatlarla uğraşırız-, ilkelere ya da buyruklara gömülü bir eğitim değildir; davranış alışkanlıklarını, kuralları öğrenerek elde etmeyiz. Bu alışkanlıkları, “belirli alışkanlıklara göre yaşayan insanlarla birlikte yaşayarak ediniriz;” esasen anadilimizi nasıl öğrenirsek onu da öyle öğreniriz. Oakeshott’a göre, anadilimizi nasıl ki sürekli şekilde, bilinçsiz olarak ve taklit ederek öğreniyorsak, davranış alışkanlıklarını da aynı şekilde öğreniriz (Oakeshott, 1991j, s. 468). Ana dil analojisi, Oakeshott’ın kendi görüşlerini ortaya koymak için sıkça başvurduğu bir örnektir. Anadil analojisinin Oakeshott’ın geleneksel ahlak görüşünün bütününe ışık tuttuğunu söyleyebiliriz. Bir dil gibi, alışagelmış bir davranış geleneği alabildiğine esnek ve uyum sağlayabilir niteliktedir. Ayrıca bundan da onun, kendine mahsus sağlamlığı ve istikrarı ortaya çıkar. Oakeshott, geleneksel davranışın katı ve istikrarsız olduğuna ilişkin olan gelen görüşü reddeder. Ona göre, “bu türden bir ahlaki hayata ait olan istikrar, onun esnekliğinden ve bölünmeden değişim geçirebilme yeteneğinden türer.” “Bize, geleneklerin kör olduğu öğretildi. Fakat bu sinsî, yanlış bir gözlemdir, gelenek kör değildir. O, yalnızca bir yarasa kadar kördür.” Gelenekler, her zaman için durumun ince ayrıntılarına karşı hassaslardır ve onlara adapte edilebilirlerdir. Oakeshott şöyle yazar: “Geleneği ya da herhangi bir türden geleneği inceleyen herkes, katılığın ve istikrarsızlığın onun yapısına aykırı olduğunu bilir. Gerçekten de hiçbir geleneksel davranış, hiçbir geleneksel yetenek daima sabit kalmaz, onların tarihçesi devamlı bir değişimin tarihçesidir.” Oakeshott bu durumu, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, çokça başvurduğu dil analojisi ile açıklamaya çalışır: “Ahlaki yaşamın bu yapısına ait olan değişim türü, yaşayan bir dilin karşı karşıya olduğu değişime benzerdir; hiçbir şey konuşma şekillerimizden daha alışkanlıksal ya da daha alışlagelmış değildir ve hiçbir şey değişim tarafından daha çok istila edilmemiştir.” Oakeshott’a göre, serbest piyasadaki fiyatlar gibi, ahlaki davranış alışkanlıkları da devrimsel değişimler göstermezler çünkü asla uykuda değildirler. Yine de Oakeshott, bilinçsiz olması ve öz-eleştirel olmamasından dolayı bu ahlak biçiminin herhangi bir kriz

veya batıl inancın gelmesi halinde kendini savunmaya gücünün yetmediğini savunur (Oakeshott, 1991j, s. 470-471).

Oakeshott'ın ele aldığı ikinci ahlak biçimi, geleneksel ahlakın zıttı olarak görülebilir. Bu ahlak biçimi, “ahlaki kriterin düşünsel uygulamasıdır” ve bu, ya “ahlaki ideallerin bilinçli takibi” ya da “ahlak kurallarına düşünerek riayet edilmesi” şeklinde ortaya çıkar. Bu ahlak biçiminin ne olduğunu geleneksel ahlak biçimi ile karşılaştırarak daha net bir şekilde ortaya koyabiliriz. Geleneksel ahlak biçimi tamamen alışkanlık iken, bu bütünüyle düşünseldir. Düşünceye, sadece benimsenecek kural veya idealleri belirlemek veya formüle etmek amacıyla değil, aynı zamanda bu kural ve idealleri somut durumlarda hayata geçirmek amacıyla da başvurulur. *Ne yapacağını bilmek yalnızca yeterli değildir. Niye yapacağını bilmek de gereklidir.* Bu nedenle, bu ahlak biçiminde önemli bir miktarda enerji, kuralları ve idealleri eleştiriye karşı savunabilmeye hasredilmiştir. Bu ahlak biçimine ait olan eğitim türü, ahlak kurallarının tespiti ve kabulüne, bu ideallerin uygulanması veya açıklanmasına, nihai olarak da bunların entelektüel yönetimine yöneliktir. Oakeshott, reflektif ahlakın geleneksel ahlaka nazaran bir açıdan avantajlı olduğunu itiraf eder. Reflektif ahlak, batıl inançlara veya krizlere karşı kendini savunma konusunda daha donanımlıdır. Elbette bunun tehlikeleri de vardır. Bunların başında, eylemi engelleme, baltalama veya felce uğratma bulunmaktadır. Oakeshott'a göre, davranışın devamlı analizi, sadece ahlaki alışkanlıktaki önyargının değil, aynı zamanda ahlaki alışkanlığın kendisinin de altını oyma eğilimindedir ve ahlaki düşünce, ahlaki duyarlılığı engelleyebilir (Oakeshott, 1991j, s. 472-475). Bu temel kusurun ötesinde, ideal ahlaklar aynı zamanda mükemmeliyetçidir ve bu, toplumun bütünü için adaptasyonu tehlikeli hale getirir. Ayrıca geleneksel ahlaka benzemeyen bir şekilde, ideal ahlaklar nispeten katıdır (esnek değildir) ve değişime adapte olma yeteneği yoktur. Onun fazileti ve şerri katılığında, değişime karşı dayanıklılığındadır. Son olarak, ideal ahlaklarda tek bir ahlaki ideal, diğer ideallerin ahlak sisteminin dışında kalması pahasına saplantı olmaya eğilimlidir; saflık ve entelektüel tutarlılık, saf olmayan ve tutarsız bir kompleks bütün ya da sistemin üzerindedir ve bu sistem ya da bütüne göre daha çok takdir edilir. Oakeshott ne kastettiğini başka bir paragrafta açık hale getirir: “bir idealin aşırı şekilde takip edilmesi, diğerlerinin hatta belki tümünün dışlanması sebep olur; adaleti gerçekleştirme isteğimizden, yardımı unutma noktasına geliriz.” Oakeshott'a göre,

“gerçekten de takip edilmesi hayal kırıklığına neden olmayan bir ideal yoktur; bu yolu seçen herkesi sonunda hüsrana beklemektedir” (Oakeshott, 1991j, s. 475-476).

Oakeshott’ın her iki ahlak biçimine ilişkin değerlendirmeleri dikkate alındığında, geleneksel ahlaka ilişkin olumlu, reflektif ahlaka ilişkin ise olumsuz bir tavır takındığı düşünülebilir. Bu tarz bir düşünce çok ciddi bir yanlış anlamaya sebebiyet verebilir, çünkü Oakeshott, ikisinin birbirinden ayrı ve bağımsız var olamayacağını, her ikisinin bir tür kombinasyonunun somut ahlakı meydana getireceğini düşünür. Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, Oakeshott’ın geleneksel ahlak biçimini reflektif ahlak biçimine tercih ettiği düşünülse de aslında o, tek başlarına alındıklarında hiçbirini muhtemel hatta arzu edilebilir bir ahlak biçimi olarak görmez. Oakeshott için, ahlaki yaşamın bu iki biçiminin birbirlerinden olan farklılıklarının ve hatta belki de zıtlıklarının bize gösterdiği şey, onların birbirlerinden bağımsız var olabileme kabiliyetlerinin pek de fazla olmadığıdır. Oakeshott bu durumu şöyle ifade eder: “Tek başlarına ele alındıklarında, ikisi de kendilerini bireyde ya da toplumda ahlaki hayatın olası bir biçimi olarak ikna edici bir şekilde sunamıyor; biri tamamen alışkanlık, diğeri ise tamamen düşünme olarak kendisini sunuyor.” “Onları daha yakından incelediğimizde, onların ahlaki yaşamın biçimleri değil, ideal aşırılıklar olduklarına daha da ikna oluyoruz.” Görülebileceği gibi Oakeshott bunları, ideal aşırı uçlar olarak görür. Oakeshott, “bunların kombinasyonunun ne tür bir ahlaki yaşam sunduğunu düşündüğümüzde, giderek daha çok yaklaştığımız somut muhtemelliğin ya da tarihsel gerçekliğin hayali olmayan güveninin keyfine varabiliriz.” der. Daha açık bir ifadeyle, bunlar ideal aşırı uçlardır ve her iki ucun bir tür kombinasyondan oluşan şey, somut ahlakıdır (Oakeshott, 1991j, s. 477). Oakeshott yine de ilk aşırı ucun baskın olduğu bir karışımı önerir. Oakeshott’a göre, bu tür bir kombinasyonda “eylem önceliğini koruyacaktır ve ne zaman ihtiyaç duyulursa davranış alışkanlığından ortaya çıkacaktır.” Ona göre, böyle bir duruma, “davranışın kendisi asla problematik olmayacaktır, ideal olanın spekülasyonu veya gerekli görülen felsefi becerinin devreye girmesi ve durumla bağlantılı olarak felsefi eğitimin semereleri tarafından engellenmeyecektir.” ilk aşırı ucun baskın olduğu bir karışımda, “düşünce ve eleştiri, elbette bu ahlaki yaşam biçiminde muhtelif rollere sahip olacaktır ancak, ahlaki alışkanlığın yerini zorla almaya çalışmayacaklar; teolojinin dini yaşam tarzını tamamlaması gibi bunlar da ahlaki alışkanlığı tamamlayacaklardır” (Oakeshott, 1991j, s. 477-478).

Oakeshott'a göre, ikinci aşırı ucun, yani reflektif ahlakın baskın olduğu bir karışım biçimi, kendi bileşenleri arasındaki daimî bir gerginlikten muzdarip olacaktır. Oakeshott, yönetimi ele alan ideallerin bilinçli takibinin, ahlaki eleştirinin ve spekülasyonun ahlaki alışkanlıklar üzerinde parçalayıcı etkisi bulunduğuna inanır. Oakeshott bu durumu şöyle açıklar: “Eyleme geçirildiğinde, spekülasyon veya eleştiri ortaya çıkar. Davranışın kendisi, özgüvenini bir ideolojinin tutarlılığında aramaya çalışmakla, problematik hale gelme eğilimi taşır.” Bu karma ahlak biçiminde ahlaki idealler, davranış alışkanlıklarının yerini zorla alır, ancak Oakeshott, ahlaki ideallerin bu yerlerini uzun müddet muhafaza edemeyeceklerine inanır. Niçin muhafaza edemezler? Çünkü ahlaki ideallerin kendileri zaten alışkanlığın veya davranış geleneğinin ürünleridir. Burada Oakeshott'ın argümanı, “Siyasette Rasyonalizm”de sözde tekniğin kendinde tamlığına ve bağımsızlığına karşı ileri sürdüğü argümanla paraleldir. Ahlaki ideallerin ahlaki eylemden önce var olmadıklarını ileri sürer; onlar ilk olarak reflektif düşüncenin ürünü değildirler, onlar insan davranışının, insana ait pratik faaliyetin ürünleridirler. Oakeshott'a göre, davranış geleneğinin somut bağlamından kopan ahlaki idealler, davranış belirleme konusunda giderek daha az söz sahibi olmaya başlarlar. Onların, hangi etkililiğe veya belirliliğe sahip oldukları tamamen onların içinde hüküm sürmeye devam eden geleneksel davranışın izlerinden ileri gelir. “Ahlaki ideal arayışına dair ahlaklılığın sermayesinin işe dönüşmesi, yani onun hayata geçirilmesi her zaman alışkanlık haline getirilmiş davranışa ait ahlaklılığın birikimi ile mümkün olur.” Ahlaki idealler kendi başlarına insan davranışını belirleyemezler ya da ahlaki davranış kaynağı olmazlar; ayrıca ahlaki ideallerin baskın olduğu bir ahlak, kendi ayakları üzerinde duramaz. Oakeshott'a göre, batıl inanışlardan kurtulma gücü olan böyle bir ahlaka, aslında yerine getirmekten yoksun olduğu insan davranışına kaynak olma rolü verilmiştir (Oakeshott, 1991j, s. 478-480).

İdeal ahlaklara (veya ideallerin baskın olduğu ahlaka) dair bu eleştiri, “Siyasette Rasyonalizm”de yer alan, tekniğe dair eleştiriye hatırlatmaktadır, ayrıca “Rasyonel Davranış” (*Rational Conduct*) ve “Siyasal Eğitim” (*Political Education*) denemelerini ele aldığımızda, bu konu hakkında daha fazla bilgi vermiş olacağız.

“Babil Kulesi,” ahlak teorisinin basit bir felsefi eleştirisi olarak düşünülmemelidir. O, Batı medeniyetinin ahlaki çıkmazının bir teşhisidir. Oakeshott göre, Batıdaki ahlaki yaşam biçimi, bilinçli ahlaki ideallerin takibinin dominant olduğu bir biçimdir ve bunun

da Batı'nın içinde bulunduğu ahlaki dağınıklığın (*distraksiyon*) temel sebebini teşkil ettiğini söyler. Oakeshott iddiasını şu cümlelerle özetler: “Yüzyıllar boyunca uygarlığımızın ahlaki enerjisi temel olarak bir Babil Kulesi inşa edilmeye sarf edilmiştir.” Ayrıca, “ahlaki ideallerle başı dönmüş bir dünyada; toplum içinde ve özel yaşamımızda nasıl davranılacağına dair eskiye nazaran daha az bilgiye sahibiz.” Oakeshott yine bu bağlamda şunları dile getirir: “ahlaki davranış alışkanlıkları konusunda eksik olduğumuz için, onların yerine ahlaki görüşleri koyduk ama hepimizin bildiği gibi, ne yaptığımız üzerine derince düşündüğümüzde, yaptığımızın yanlış olduğu kanısına ulaştık” (Oakeshott, 1991j, s. 481). Burada şöyle bir soru gündeme gelir: ahlaki davranış alışkanlıkları yerini ne zaman ahlaki görüşler almaya başladı? Daha önce belirttiğim üzere, Oakeshott, ideal ahlakların ilk tohumlarını keşfetmek ve kullanılan tekniklerin egemenliğine dair inancın yükselişini anlamak için 17. Yüzyıla hatta onunda gerisine gider. Aslında Oakeshott araştırmalarını, geleneksel ahlakın hayatiyetini kaybetmeye yüz tuttuğu ve Hristiyanlığın küçük toplulukların “bir yaşam tarzı”ndan dünya dinine dönüşmeye başladığı Greko-Romen dünyanın ilk dört asrına kadar götürür. Bahse konu zamanlarda, ahlaki bilinçlilikte ve ideoloji inşasında bir artış görüldüğünü söyler. Böylece, aslında en baştan beri Avrupa ahlaki, alışkanlık haline getirilmiş davranışa bağlı ahlaktan ziyade ahlaki idealler tarafından belirlenmiştir. Böyle bir miras kolayca çiğnenmemeliydi. Ancak aslında onu kolaylıkla çiğnenemez kılan şey, ahlaki hayatımızdaki ideallerin dominantlığından kaynaklanan gurur ve üstünlüktür. İşte diğer her şeyden çok, Oakeshott'ın eleştirdiği bu “kendini aldatış”tır (Oakeshott, 1991j, s. 483). Bu, Oakeshott'ın batı ahlakının çıkmazı olarak adlandırdığı şeydir. Söz konusu olan bu çıkmaz, “Siyasette Rasyonalizm”de yer alan çıkmazdan farklılık gösterir.

Oakeshott, hem “Siyasette Rasyonalizm” hem de “Babil Kulesi” denemesinde mevcut ahlaki ve politik problemlerimizin izini aynı temel kaynağa doğru sürer. Söz konusu olan bu kaynak, tekniğin ya da ideolojinin gelenek ya da alışkanlık üzerindeki egemenliğine olan inançtır. İki denemede de Oakeshott, ayrıca bu inancın niye hatalı olduğunu belirtir, ancak öncelikli vurgusu eleştirmek değil karakterize etmektir. Bütün bunların ışığında dikkatimizi yöneltmemiz gereken nokta, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi ve gelenek anlayışıdır. Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi ve gelenek anlayışı birbirinden ayrı olarak ele alınamaz. Şimdi dikkatimizi yönelteceğimiz nokta, burası olacaktır.

3.2. RASYONALİZM ELEŞTİRİSİ VE GELENEK: RASYONEL DAVRANIŞ VE SİYASİ FAALİYET

Oakeshott göre, rasyonalistin tanıdığı tek bilgi türü teknik bilgidir. Bunun anlamı, rasyonalistin aklın egemenliği inancı, aslında tekniğin egemenliğine yönelik bir inançtır. Oakeshott'a göre, rasyonalizmi temelde tanımlayan, tek başına akla olan inanç değil, tekniğin egemenliği konusundaki bu inançtır. Rasyonalistin tekniğe bu kadar bel bağlamasının temel sebebi Oakeshott'a göre, teknik bilgiye atfedilen sözde kesinlik ve kendinde tamlıktır. Oakeshott'a göre rasyonalistin en büyük kaygısı kesinliktir. Rasyonalist kendisine kesinliği sağlayacak olan şeyin, teknik bilgi olduğuna inanır. Bildiğimiz üzere Oakeshott, söz konusu olan bu kesinliğin bir illüzyon olduğunu, bahse konu olan teknik bilginin kendinde tam ve kesin olmadığını iddia eder. Oakeshott "Siyasette Rasyonalizm" ve "Babil Kulesi" denemelerinde sözde kesinlik, kendinde tamlık ve tekniğin veya ideolojinin bağımsızlığı reddedilmiştir. Bir teknik veya ideoloji kesin, kendi kendine yeter veya kendinde tam değildir; o, özeti, kısaltması olduğu başka tür bir bilgiye dayalıdır veya onu ima eder veya varsayar. Kısacası, bir teknik veya ideoloji somut, yani kendi kendine yeten ve kendinde tam bir faaliyet biçimini göstermez. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, bu husus, Oakeshott'ın rasyonalizme dair eleştirisinin özüdür. Bunun ne anlama geldiğini daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Bu bağlamda, öncelikle Oakeshott'ın "Rasyonel Davranış" ve "Siyasi Eğitim" adlı denemelerindeki eleştirilerini ele alacağız. Oakeshott, bu denemelerde eleştirilerini daha net bir şekilde ortaya koyar, ayrıca bu eleştirilerini felsefi olarak detaylandırır. Daha sonra, rasyonalizm eleştirisine dair daha yaygın bazı eleştirileri dikkate alarak, varsayım olarak kabul edilen gelenek kavramı üzerinde duracağız.

Oakeshott'ın "Rasyonel Davranış" denemesinde eleştirmeye kalkıştığı ve daha yeterli bir yaklaşım ile ikame ettiği şey, aklın teknik ile özdeşleştirilmesi meselesidir. Daha öncede belirttiğimiz gibi, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi esasen sadece akla yönelik değildir, aynı zamanda aklın belirli bir tür yorumuna yöneliktir, yani aklın teknik ile özdeşleştirilmesine yöneliktir. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'ın eleştirmeye ve daha yeterli bir yaklaşım ile ikame etmeye çalıştığı şey, akla atfedilen "rasyonel" yakıştırmasıdır. Bunu yaptıktan sonra Oakeshott, getirdiği rasyonalite yaklaşımını genel anlamda insan davranışına, başka bir ifadeyle ahlaki ve sosyal davranışa tatbik eder.

Oakeshott, öncelikle rasyonel faaliyete ilişkin yaygın görüşlerden birini ele alır ve eleştirir. Oakeshott'ın eleştirisine konu olan bu görüş, “amacı”, davranışta rasyonalitenin ayırt edici sembolü olarak ele alır. Söz konusu olan bu görüşün iddiası şudur: “Rasyonel faaliyet, bağımsız olarak önceden planlanan bir amacın elde edilmeye çalışıldığı ve faaliyetin bu amaç tarafından belirlendiği davranıştır.” Oakeshott bu görüşe şu sözlerle karşı çıkar: “göstermek istediğim gibi, bu hatalı bir teori ve insan davranışının hatalı bir tanımlamasıdır” (Oakeshott, 1991d, s. 102, 108). Oakeshott, rasyonel davranışa dair bu görüşünün arkasında yatan varsayımların ne olduğunu tespit etmekle başlar. Oakeshott özellikle bir varsayımı seçer ve söz konusu eleştirisinin önemli bir kısmını bu varsayım üzerinden gerçekleştirir. Bu görüşün varsayımına göre, “insanın şeyler hakkında düşünme (akıl yürütme), eylemlerle ilgili önermeleri düşünme ve bu önermeleri sıraya koyarak onları tutarlı hale getirme gücü vardır” ve “bu güç, insanın sahip olabileceği diğer güçlerden bağımsız olan ve insanların faaliyetlerinin başlangıcını oluşturan bir güçtür.” Bu görüşe göre, bir kişinin davranış biçiminin tamamen “rasyonel” olması için, o kişinin ilk başta hayal etme ve takip edilecek bir amaç seçme gücüne, o amacı açıkça tanımlama ve ona ulaşmak için uygun araçları seçme gücüne sahip olması gerekmektedir ve bu gücün, bir geleneğin parçası ya da o kişinin tesadüfi dünya deneyiminin kalıntılarına ait bir güç değil, tamamen bağımsız olması gerekmektedir ve aynı zamanda eylemin kendisine öncül olması gerekmektedir. Bazen akıl olarak da adlandırılan bu gücün yalnızca gelenekten değil, aynı zamanda başlangıcını oluşturduğu faaliyetten dahi bağımsız olduğu iddia edilir. Kısaca, burada varsayılan şey bir zihin doktrini. Burada zihin, nötr bir araç olarak, “bir mekanizmanın bir parçası” olarak, zekâ olarak içeriklerinde ve faaliyetlerinden ayırt edilebilen bir şey olarak kabul edilmektedir (Oakeshott, 1991d, s. 105-106).

Oakeshott, kendisinin daha sonra reddedeceği bu görüşün, zihne ilişkin anlayışını şu cümlelerle ifade etmektedir: “Bu hipoteze göre zihin, deneyimle baş edebilen bağımsız bir araçtır.” Ayrıca bu hipotezde “inançlar, fikirler, bilgi, zihnin içerikleri ve hepsinden önemlisi insanların yeryüzündeki tüm faaliyetleri kendi başlarına zihin olarak kabul edilmez veya zihnin oluşumuna dahil oldukları kabul edilmez.” Ancak zihnin sonradan edinilen, tesadüfi olan edinimleri, zihnin sahip olabileceği ya da yapabileceği zihinsel faaliyetin sonuçları olarak nitelendirilirler. Zihin bilgiye ulaşabilir ya da bedensel faaliyete neden olabilir, fakat “bütün bilgilerden yoksun olarak ya da eylemin yokluğunda

da var olabilir ve bilgiyi elde ettiğinde ya da faaliyete neden olduğunda, bu edinimden veya eylemdeki ifadesinden bağımsız olmaya devam eder.” “Zihin, istikrarlı ve kalıcıdır fakat dolgusu değişken ve tesadüfidir” (Oakeshott, 1991d, s. 106). Oakeshott’a göre, felsefe tarihinde saygın bir yeri olan bir görüş, bir teoridir ve filozoflar, sıradan insanları bu tutumda düşünebilmeleri için teşvik etmek adına çok çaba göstermişlerdir.

Oakeshott, rasyonel davranış teorisinin merkezinde yer alan bu “zihin” öğretisini eleştirerek işe başlar. Oakeshott’ın eleştirdiği görüşün zihin öğretisi şu şekildedir: ilk başta “zihin” denilen bir şey vardır, bu zihin inançları, bilgileri ve önyargıları edinir - kısacası bu bir dolumdur- fakat bu edinim yine de onun bir uzantısı olarak kalır, bu zihin, bedensel aktivitelere neden olur ve en iyi çalıştığı an, hiçbir edinilmiş eğilimle yüklenmemiş olduğu andır. Oakeshott bu görüşün zihin öğretisine karşı şunları dile getirir: “şimdi, ben bu zihnin bir kurgu olduğuna inanıyorum. Bildiğimiz zihin, bilgi ve faaliyetin ürünüdür, tamamen düşüncelerden oluşur.” Oakeshott’a göre, düşünceler tarafından doldurulan daha sonra doğru ve yanlış, haklı ve haksız, mantıklı ve mantıksız arasında ayırım yapan ve ardından da eyleme neden olan bir zihne sahip değiliz. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, zihnin bu ayrımlardan ayrı ya da önce gelen bir varlığı yoktur. Bunlar ve diğer ayrımlar edinimler değildir, onlar zihni oluşturan şeylerdir. Oakeshott’a göre, “bir insanda bunlar ve diğer ayrımlar ortadan kaldırılırsa, ortadan kaldırılmış olan şey sadece o kişinin bilgisi (ya da bilgisinin bir kısmı) değil, aynı zamanda zihnin kendisi olacaktır.” “Geriye kalan şey tarafsız, önyargısız bir araç, saf bir akıl değil; hiçbir şey olacaktır.” Oakeshott eleştirisini şu şekilde sürdürür: “Bana göre, zihnin düşünmek için bir aygıt olduğu görüşü hatalıdır (Oakeshott, 1991d, s. 109).

Görülebileceği üzere Oakeshott, zamanla inançlar, bilgiler ve önyargılarla “içi dolan” bu nötr zihnin “kurgu” olduğunu açıklar. Araçsal zihin mevcut değildir. Zihin, içeriklerinden veya faaliyetlerinden ayrıştırılamaz; bunlardan önce mevcut değildir, bunlarla meydana gelir. Bildiğimiz şekliyle zihin, bilginin ve faaliyetin temel taşıdır; o, tamamen düşüncelerden ibarettir. “Dolgu”yu ve “bilgi”yi aldığımızda geriye kalan nötr, ön yargısız bir araç, saf bir zekâ falan değildir; geriye aslında hiçbir şey kalmaz.

Oakeshott’ın buradaki sözleri yalnızca yüzeysel birer iddia mıdır? Onun *Deneyim ve Modları*’ndaki argümanlarını göz önünde bulundurduğumuzda, öyle olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkar. Hakikaten, zihnin rasyonalist doktrinine dair eleştirisinin yer aldığı

bu paragraflarda rasyonalizm eleştirisi ile Oakeshott'ın ilk eseri arasındaki ilişki açık hale gelir. Zira, *Deneyim ve Modları* bir bütün olarak ele alındığında, zihin ile ilgili olarak kısaca şu denebilir: zihin içeriklerinden ayrıştırılamaz; süje objeden ayrılamaz. Bu kitaptaki analize göre, “deneyim”, “deneyimleyen” ve “deneyimlenen” olmak üzere ayrılan somut bütünü ifade eder. Deneyimleyen ve deneyimlenen arasındaki ilişki sebep sonuç ilişkisi değil, tam ve mutlak bağımlılık ilişkisidir (Oakeshott, 1995, s. 9).

Oakeshott'ın davranıştaki rasyonelliğe ilişkin rasyonalist görüş hakkında yaptığı eleştiri burada son bulmaz. Oakeshott rasyonalist görüşe ilişkin eleştirisini sürdürmeye devam eder. Ortaya koymuş olduğu ikinci eleştiri aslında birincisinin bir nevi devamı niteliğindedir ve “Siyasette Rasyonalizm” ve “Babil Kulesi”nden aşına olduğumuz hususlardır. Bu hususlar, davranış hakkında bilinçli düşüncenin bariz bağımsızlığı ve kendinde tamlığı ile ilgilidir. Rasyonalist biri, insanın, davranış hakkında soyut olarak düşünme gücüne, davranışa dair soyut varsayımları değerlendirme ve kavrama yetisine sahip olduğunu varsayar. Oakeshott, böyle bir gücün varlığından şüphe duymaz; fakat der ki “onun ön koşulu davranışın kendisidir. Bu faaliyet, davranıştan önce var olabilecek bir şey değildir; o, davranış üzerine yapılan düşünmenin sonucudur.” Oakeshott'a göre bu, sadece dar anlamda davranış için değil, her çeşit faaliyet için, örneğin bilim adamının ya da zanaatkarın aktivitesi için de geçerlidir; siyasetteki faaliyet ve sıradan davranış için de aynı geçerliliktedir. Sonuç olarak, faaliyetin bu tür bir düşünme tarzından türetilebileceğini düşünmek, kelimenin tam anlamıyla mantıkdışıdır ve eyleme “rasyonel” diyerek onun bunu yapabileceğini önermek akılsızcadır. Bundan dolayı böyle bir güç, asla davranışın kaynağı olamaz. Davranışın kaynağı, her zaman “bir faaliyetin nasıl yapılacağına” dair bilgidir. Ayrıca bu “nasıl olacağını bilme,” asla bir dizi önermeye veya bir tekniğe indirgenemez. Oakeshott burada marangoz, bilim adamı, boyacı ve aşçı örneklerini vererek eylemleri yöneten şeyin bir varsayımlar bilgisi değil, belli sorulara nasıl karar verileceğine (hatta nasıl tanınacağına) dair bir bilgi olduğunu açıklar. Bir aşçı, yapacağı pastayı önce kafasında tasarlayıp onu yapmaya çalışmaz; aşçı, aşçılık ve pişirme konusunda yetenekli bir insandır ve onun hem projeleri hem de başarıları bu yetenekten kaynaklanır (Oakeshott, 1991d, s. 110-111). Peki bu nasılın bilgisini nereden ediniriz? Oakeshott'a göre, yetenekli bir bilim insanının ya da bir zanaatkarın yanında çalışmak, sadece kuralları öğrenmek için bir fırsat değil, aynı zamanda işlerin nasıl yoluna koyulduğunun (ve diğerlerinin yanında kuralların nasıl ve ne zaman uygulanacağını

bilgisi) doğrudan bilgisini elde etmenin de bir fırsattır ve bu elde edilene kadar da yüksek değere sahip bir şey elde edilmiş olamaz. Çünkü eylemleri yöneten bir varsayımlar bilgisi değil, belli sorulara nasıl karar verileceğine (hatta nasıl tanınacağına) dair bir bilgidir. Daha açık bir ifadeyle davranışın kaynağı, her zaman “bir faaliyetin nasıl yapılacağına” dair bilgidir.

Oakeshott, nasılın bilgisini siyasetle olan bağlantısında da ele alır. Oakeshott, hayatın pek çok alanında ve özellikle “siyasette, işlerin nasıl ilerleyeceğine dair büyük bir cahillikle ve “yeni” olarak görüldüklerinden onlarla başa çıkmak için hazır bir alete sahip olmadığımız için bizi hazırlıksız yakalayan durumların sık sık ortaya çıkmasıyla karşılaşmışızdır” der. Oakeshott’a göre, siyasette nasıl davranılacağı bilinmediği zaman, bu tür bir bilginin değerini ve gerekliliğini kötüleme eğiliminde olunduğunun ve eylemin öncesinde bilme kapasitesiyle bahşedilmiş açık ve özgür bir zihne sahip olmanın değerini ve gerekliliğini göklere çıkarma eğiliminde olunulduğunu dile getirir. Oakeshott, bunun bir örneğinin On Altıncı Louis dönemindeki Fransız siyasi reformistlerinin döneminde görülebileceğini söyler. Oakeshott’a göre bu reformistler, Fransa’nın durumunun umutsuz olduğuna inanmışlardır; fakat ona göre, Fransız hükümetinin geleneğinin içinde saklı duran, uzun zamandır kullanılmamış kurumlar, işleri halletme yolları vardır ve reformistler bunlara başvurmuşlardır. İşlerin nasıl yapıldığına dair bilgilere sahiplerdi ve bu bilgiler, onların önerilerini belirledi. Günün bu zamanında (ve hatta o zamanında bile) insan ırkının her zaman başvurabileceği bir şey olmuştur ve insan ırkı her zaman başvurmuştur. Fakat Oakeshott’a göre, insanlığın bu tür bir gerçek bilgiye başvurması, geçmişte olduğu gibi sıklıkla zihnin özgürlüğünün bu yanlış idealine ve soyut ve zayıflatılmış “rasyonaliteye” olan mutsuz bağlılık tarafından engellenmiştir. Ayrıca Oakeshott’a göre “siyaset, bu “rasyonel” idealin cazibesine tuhaf bir şekilde tabi olan bir faaliyet alanıdır” (Oakeshott, 1991d, s. 113). Oakeshott burada bir kez daha davranışın kaynağının, her zaman “bir faaliyetin nasıl yapılacağına” dair bilgi olduğunu ve rasyonalistin ortaya koyduğu rasyonel bakış açısının siyasal faaliyetin başına bela olduğunu ve onu engellediğini ortaya koyar.

Oakeshott’ın bu noktadaki eleştirisi, rasyonalistlerin fiiliyatta ne yaptıkları ile ilgili değil, kendinin ne yaptığını düşündüğü şey ile ilgilidir. Burada eleştirisi yapılan şey, gerçek bir davranış biçimi değil, davranışa ilişkin hatalı teoridir, somut insan davranışının yanlış

tanımıdır (Oakeshott, 1991d, s. 111). Bu teorinin “rasyonel” bir davranış modu olarak ele aldığı şeyi (ki bu da değerli ve arzu edilen şeydir), Oakeshott muhtemel bir davranış modu olarak bile görmez. Diğer taraftan, eğer teorinin önerdiği şey, gerçekten yapılabilir bir şey değilse o zaman sormak gerekir, öyleyse tehlike nedir? Teoriyi eleştirmenin ne gereği vardır? Oakeshott bu önemsiz olmayan soruyu kısaca cevaplar, o, teorinin pratik sonuçlarından ziyade teorinin kendisi ile meşguldür. Şunu yazar: “Hatalı bir teorinin pratik tehlikesi, insanların istenmeyen bir şekilde davranmalarına inandırılması değildir. Bu tehlike, davranışı aldatıcı bir güzel koku içine sokarak onu karmaşık hale getirebilir” (Oakeshott, 1991d, s. 108).

İleride Oakeshott’ın eleştirisine dair yapılmış bazı eleştirilerle bağlantılı olarak bu konuya değinme imkânımız olacak. Şimdi Oakeshott’ı, insan faaliyetine ilişkin daha somut bir görüş, insan davranışında gerçekten neler olup bittiğini daha iyi tanımlayan bir düşünce inşa etmeye çalışırken incelemeliyiz. Davranıştaki rasyonelliğin doğru bir anlayışı, neyin yapılmasının mümkün olduğunun ve neyi yaptığımızın anlaşılmasıyla elde edilebilir. İnsan faaliyetine dair daha somut bir görüşe bizi ulaştırmak için Oakeshott, Kraliçe Viktorya zamanlarında kız bisikletçiler için “rasyonel” kıyafet şekli olduğu iddia edilen gerçekten aydınlatıcı “bloomers” (pileli şort) örneğini anlatır. Bu kıyafet özellikle rasyonel addedilirdi zira dizaynı moda, gelenek veya önyargı gibi ilgisiz değerlendirmelerden etkilenmeksizin, sadece verimli şekilde bisiklet kullanma sorunu hakkındaki bağımsız düşünceden ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle bu kıyafetin, bir bisikleti etkin şekilde kullanma sorununu başarılı bir şekilde çözdüğü düşünülmüştür. Bu başarı da büyük ölçüde şununla irtibatlandırıldı: Bloomers’ların tasarımcıları kendilerini basit amaçtan saptırabilecek (moda, gelenek gibi) ilgisiz kabuller ve normları göz ardı ederek “rasyonel olarak” hareket etmişlerdir. Ancak gerçekte durum bu muydu? “Şortlar”, bu probleme daha “rasyonel” bir çözüm olamaz mıydı? Neden tasarımcılar, şort tasarlamayı düşünmediler de “bloomers”e karar verdiler? Oakeshott bunu tasarımcılar açısından bir başarısızlık olarak görmez, ancak daha derin bir anlayışın habercisi olduğunu düşünür. Oakeshott şöyle yazar: “İcat ettikleri şeyin, onların seçtikleri girişimde başarısız olduklarını değil, aslında onların kaçmış olduğuna inandıkları ve bu kaçış bağlamında “rasyonel” davrandıklarına inandıkları bir düşünce tarafından yönlendirildiklerini gösterdiği düşünülebilir.” Kendileri farkında olmasalar da bu tasarımcıların cevaplamaya çalıştıkları soru, gerçekte “bisiklet sürmeye en uygun kıyafet

nedir?” değildi. Soru şuydu: “Hem bisiklet sürmek için uygun hem de 1880’lerde bir İngiliz kıyafet için bisiklet sürerken münasip olacak (görenlerin yadırgamayacağı) en iyi kıyafet nedir?” İşte, onların cevaplamayı başardıkları soru, zaman ve mekanla bağlantılı bu kompleks (tek ve basit bir değerlendirmeden fazla olan) soruydu (Oakeshott, 1991d, s. 115). Ancak bu gerçekten bizleri, “amaç” ve “planlamayı” rasyonalitenin ayırt edici özelliği olarak alan görüşün ötesine götürür mü? Bu amaç, orijinal olana göre daha kompleks ve ikincil önemde olsa da aslında kıyafet tasarımcıları tarafından önceden planlanmamıştı, ancak prensipte planlanmış olamayacağını düşünmek için de bir neden yoktu.

Oakeshott’a göre, bloomers örneğinin sınırlarına ulaşmış olsak da hala insan faaliyetine dair somut bir görüş elde edememiştik. Aynı şekilde tarihçinin, bilim adamının, aşçının, siyasetçinin ve sıradan bir adamın somut faaliyetlerini inceler. Bu örneklerden insan faaliyeti hakkında ne öğrenebiliriz? Bazı yönlerden, Oakeshott bu davranışlara ilişkin olarak, basit şekilde davranış hakkındaki varsayımlar ve teknik bilgiye göre davranışın önceliği hakkında daha önce söylemiş olduğu şeyleri tekrarlar. Bu insanların faaliyetlerinin kaynağı, belirli soruları cevaplamayı sağlayan, hatta sormayı sağlayan teknik olmayan pratik bilgidir. Fakat o, bu görüşü, tüm rasyonel davranış konusundaki yaklaşımına ışık tutacak şekilde sunar. Oakeshott’ın insan faaliyeti hakkında söylediği şeyler doğru ise, bu ve bunun gibi diğer insanların faaliyetlerinin bir amaçtan, bir sonuçtan veya faaliyetin kendisinden bağımsız olan ve önceden düşünülebilir olan kurallardan kaynaklanmış ve aynı zamanda onlar tarafından yönetiliyor olabileceği yanılısamıza, nasıl düştük? (Oakeshott, 1991d, s. 117-118). Oakeshott bu yanılısamının, insan faaliyetinin her bir etkileşimine eşlik eden ihmal ve soyutlama sürecinin bir ürünü olduğunu düşünür. Belirli bir soruya cevap arayan bir kişi, “normal bir şekilde hemen önünde bulunan şeyi ihmal eder, faaliyetinin sadece kendi projesinden doğduğunu ve o proje tarafından yönetildiğini varsayar.” “Belirli bir işle uğraşan hiçbir insanın dikkatinin merkezinde uğraştığı şeyin tüm bağlamı ve yansımaları yer almaz.” Oakeshott şunu iddia eder; eğer bunları düşünseydi, öncelikle “kendi planını ya da projesini yerine getirmeye uğraşırken, eylemlerinin sadece önceden planladığı amaçlar tarafından belirlenmediğini, aynı zamanda eylemi nasıl yerine getirebileceğine ilişkin bilgi ya da beceri gibi planının ilişkili olduğu eylemin gelenekleri tarafından da belirlendiğini görmüş olurdu. İkinci olarak da (ve daha radikal şekilde) sadece planını uygularken kullandığı araçların değil,

planın kendinin de “bir iş nasıl yapılır bilgisinden” ortaya çıktığının farkında olurdu. Başka bir deyişle, onun, zaten o işin içinde oluşundan kaynaklandığının farkında olurdu. Bir problem önceden verilmiş bir şey değildir, onun kendisi nasıl yapılacağı bilgisinin ürünüdür. Oakeshott, bir bilim insanı haricinde kimsenin bilimsel bir problemi formüle edemeyeceğini söyler. Aynı şey, tarihçi ve aşçı vb. için de geçerlidir. Bu daha radikal olan düşünce bizi, “bloomers” örneğinde karşılaşılan zorluğun da ötesine götürür. Amaç, önceden tasarlanmış olsun veya olmasın, asla bizim faaliyetimizin kaynağı değildir, yalnızca bir sonuçtur (Oakeshott, 1991d, s. 118-120).

Daha önce belirttiğimiz gibi, Oakeshott’ın buradaki tartışması, rasyonel davranış problemine genel olarak nasıl yaklaştığını gösterir. Daha spesifik olarak, “Siyasette Rasyonalizm”de faaliyet konusunda ileri sürdüğü görüşler ile *Deneyim ve Modları* ve “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı”nda savunduğu felsefi görüşü (ve deneyim görüşü) arasındaki bağlantıları ve ilişkiyi ortaya çıkarır. Oakeshott bu denemede, insan faaliyetinin sonuçlarını izah etmeye çalışır. Ayrıca böyle bir düşüncenin sonuçları ile sıradan bilincin inançları arasındaki çelişkileri samimi bir şekilde itiraf eder. Bilim insanı, tarihçi veya pratik insan, çoğu zaman kendi eylemlerinin veya uğraşlarının tüm bağlamının veya sonuçlarının nadiren farkındadır. Halbuki felsefede bu ihmal ve soyutlama süreci tersine çevrilmiş ve insan faaliyetinin somut bir görüşü ortaya çıkarılmıştır. Oakeshott, Viktorya dönemi tasarımcılarının cevapladıklarını düşündükleri soru, aslında cevapladıkları soru değildi dediğinde, felsefi analizin bu eleştirel ve düzeltici özelliğini çok net bir şekilde tasvir etmiş oluyordu. Sıradan deneyimin soyut ve daraltılmış manasının ötesinde, insan faaliyeti hakkındaki daha somut görüşe geçilmesi sadece felsefeye mahsus bir durum değildir. Tarihte de düşüncenin bu somut hareketi görülür. Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisi ve rasyonalizme dair pozitif açıklaması diğer hiçbir şeye olmadığı kadar bu tarihsel deneyime borçludur. Oakeshott’a göre tarih, eylemlerimizin yönetildiği her bir durumu soyut düşünceler eliyle değil, somut durumlar eliyle ortaya çıkarır. Tarih çalışmaları, insan faaliyetinin oluşumunda soyut düşüncelerin veya amacın önceliğini alacağı ederek bizi insan rasyonalitesinin daha koşullu ve bağlamsal bir görüşüne götürür. Bu durum, yukarıda “bloomers” örneğinde barizdir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursak, bloomers tarihsel bir örnektir. Oakeshott insan faaliyetinin herhangi bir uğraşına kaçınılmaz biçimde eşlik eden soyutluğu onarmak için tarihsel anlayışı kullanır. Oakeshott’ın Amerika’nın kurucu babalarının tarihsel

naiflikleri hakkında dile getirdikleri de bu duruma örnek oluşturur. Oakeshott'a göre, Amerika'nın bağımsızlığının kurucuları, yararlanmak için hem bir Avrupa düşüncesi geleneğine hem de yerel bir siyasi alışkanlık ve deneyime sahiptiler. Bu düşünürlerin aslında miras almış oldukları davranış kalıplarından ortaya çıkan siyasi düzenlemeleri, bir yerlerden yardım almadan kendilerinin kurdukları oluşum olarak görmelerini eleştirir (Oakeshott, 1991e, s. 32). Burada ifade ettiklerimiz metodolojik bir tartışmayı ortaya koymaktadır. Burada beyan edilen fikirler, rasyonel davranış bağlamında ortaya konan fikirleridir.

İnsan faaliyetlerinin sonuçlarına dair Oakeshott'ın düşüncelerinin ortaya çıkardığı şey, belirli eylemlerin, problemlerin ve projelerin tümünün faaliyetin kendisini varsaydığıdır. “Bir eylem hiçbir zaman belirli bir yapı üzerinde başlamaz, o her zaman bir karakteristik stil veya bir faaliyet geleneği ile başlar. Bununda ötesinde, bilinçli bir şekilde faaliyetimizi yönlendireceğimiz bir amacı ya da sonucu bağımsız bir şekilde önceden planlayarak işe başlamayız, belirli bir işi nasıl yapacağımızın bilgisiyile başlarız ve tüm amaçlarımız, problemlerimiz ve projelerimiz bu orijinal bilgiden kaynaklanırlar. Söz konusu olan bu orijinal bilgi nasıl ortaya çıkar? Oakeshott'a göre, nasılın bilgisine, yalnızca o faaliyeti uygulayarak nüfuz edebiliriz çünkü bir faaliyetin nasıl uygulanabileceği bilgisini elde etmemizin tek yolu o faaliyetin uygulanmasındadır. Buna göre, Oakeshott rasyonaliteyi, “içinde bulunduğumuz belirli bir faaliyeti nasıl yapacağımıza dair sahip olduğumuz bilgiye olan sadakat” olarak tanımlar. Ancak bu “sadakat” faaliyette elde edilecek başka hiçbir şeyin olmadığı veya geliştirilecek herhangi bir hususun bulunmadığı anlamına gelmez. Eylemimize başlarken sahip olduğumuz bilgi, hiçbir zaman sabit veya nihayete ermiş değildir. Bu bilgi hem tutarlı hem de tutarsız şekilde değişkendir. Ayrıca rasyonel davranış, onun tutarlılığına katkı sağlayan ve onu geliştiren davranıştır. Bu “nasıl yapılacağı bilgisi” ne zaman sabit ve nihayete ermiş zannedilirse, o zaman “sadakat” yalnızca bir taklit haline gelir (Oakeshott, 1991d, s. 121-122).

Oakeshott'ın buradaki rasyonalite görüşü, *Deneyim ve Modları* adlı eserinden çok şey çağırıştır; özellikle tutarlılık kavramına dair çok şey çağırıştır. Bu noktada bu kavramın önemini hatırlatmak yararlı olacaktır. Oakeshott, *Deneyim ve Modları*'nda deneyimin kriteri olarak tutarlılığı öne sürdüğünde, bir dünyaya veya düşünce sistemine

ait olan birliği bir sınıfa ait olan birlikten ayırt etmek istemişti. Bir dñnyanın ya da bir sistemin birliği, bir sınıfın birliğinin aksine, bir “öz”e ya da sabit, merkezi bir “ilke”ye sahip değildir. Oakeshott’ın ifadelerine başvurarak bu durumu daha açık kılabiliriz: “Bu bir birliktir, her unsurun vazgeçilmez olduğu, hiçbirinin bir diğerinden daha önemli olmadığı, hiçbirinin değişimden ve yeniden düzenlemeden bağışık olmadığı bir birlik.” “İdeler dñnyasının birliği onun kendi tutarlılığında yatar, onun herhangi sabit bir fikre uyma ya da uyuşmasında değil” (Oakeshott, 1995, s. 32-33). Özetle, Oakeshott tutarlılık ile, bir sınıfın soyut evrenselliğine karşılık, somut evrenselliği ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca *Siyasette Rasyonalizm*’deki görüşleri bu tutarlılık kavramından veya somut evrensellik kavramından beslenir. Faaliyetin kriteri, onun rasyonelliği, genel bir amaca uygunluğundan kaynaklanmaz; o, tüm unsurların vazgeçilmez olduğu, hiçbir şeyin sabit ve mutlak olmadığı kompleks bir bütñnün tutarlılığına dayanır.

Yukarıdaki fikirlerden de anlaşılabilceği üzere Oakeshott, rasyonaliteye dair alternatif bir görüş ortaya koyar. Oakeshott’ın ortaya koyduğu görüş her ne kadar kabataslak olsa da o, bu görüşü ortaya koyduktan sonra, önce bilimsel faaliyete daha sonra pratik faaliyete uygulamaya çalışır. Bu noktada şu soruyu gündeme getirir: “Bu görüşün bizi nereye götüreceğine bakalım. Bu, bizim “bilim” adını verdiğimiz faaliyet için nasıl geçerlidir?” Oakeshott’a göre “bilimsel faaliyet, önceden belirlenmiş bir sonucun arayışı değildir, kimse sonucun nereye varacağını bilemez.” Ona göre, “mevcut başarılarımızın yargılanmasına kriter oluşturacak, halihazırdaki uğraşlarımızın aracı olan şey ile ilişkili olarak aklımızda önceden şekillenmiş hiçbir başarı yoktur.” Onun tutarlılığı, “önceden planlanmış nihai bir amaç olmasından kaynaklanmaz. Hakeza bilim adamı tarafından “bilimsel metot” olarak riayet edilen bir dizi kural ve ilkenin bütñnünde de bulunmaz” (Oakeshott, 1991d, s. 123). Oakeshott’a göre, bilimsel faaliyetin tutarlılığı, hiçbir yerde değil, sadece bilim insanının araştırmasını yaparken kullandığı yollarda, bilimsel sorgulamanın geleneğinde yatar. Bu gelenekler, sabit ve bitmiş değillerdir ve sadece mevcut bilimsel görüşle ya da tanımlanabilir bir “metotla” özdeşleştirilemezler; onlar her bilimsel araştırmanın rehberidirler ve aynı zamanda ne zaman bilim insanları çalışmaya başlasalar onlar da genişletilir ve uzatılırlar. Başka bir ifadeyle, bilimsel faaliyetin tutarlılığı, bilim adamının bilimsel araştırmayı nasıl yürüteceği bilgisinde yatmaktadır, ayrıca davranışın rasyonelliği, bu bilgiye uyması ve bilginin tutarlılığını artırmasında yatmaktadır. İrrasyonel bilim adamı, faaliyetleri bilimsel araştırmanın sadece kuralları ve

metotlarıyla değil, bilimsel araştırma geleneğiyle de bir irtibat emaresi göstermeyen kişidir. Oakeshott, yargı gücü, hayal gücü ve örtük bilgiyi vurgulayan bir pratik rasyonalite modeli ortaya koymaya çalışır, bir anlamda “objektivizm ve rölativizm” ötesinde bir rasyonalite modeli ortaya koymaya çalışır (Oakeshott, 1991d, s. 123-124).

Oakeshott’ın davranıştaki rasyonalite görüşünün bilimsel faaliyete ilişkin olarak belirli bir inandırıcılığının olduğunu kabul etmek gerekir ama bilim özel bir durum mudur? Aynı durum ahlaki ve sosyal davranış için de geçerli midir? Ayrıca Oakeshott’ın bu konuda söyleyecekleri bizleri, sadece savunmakta olduğu rasyonalite görüşünü desteklediği için değil, aynı zamanda *Deneyim ve Modları*’ndan beri sunduğu pratik faaliyetin ilk pozitif örneği olması nedeniyle de ilgilendiriyor. Göreceğimiz gibi, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisi ile daha önceki çalışmalarındaki deneyim görüşü arasındaki devamlılığa ilişkin ayrıca kanıt getiriyor. Oakeshott’ın pratik faaliyete ilişkin burada belirtmek istediği esas nokta, onun nerede başladığı ve bittiğidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu esas nokta, hep tutarlılıkla karakterize edilmektedir. Bu tutarlılık, dışarıdan alınmamakta, harici bir kaynaktan gelmemektedir. Başka bir ifadeyle bu tutarlılık, bir kural ya da bir prensip yahut önceden tasarlanmış bir amaçtan gelmemektedir. Oakeshott’a göre, söz konusu olan tutarlılık arzu etme faaliyetinin kendisiyle yaşıttır. Oakeshott’a göre arzu, faaliyet öncesindeki “ampirik” ya da “doğal” durum değildir; “arzu, belirli bir tarzda faal olmaktır”; pratik faaliyetin nasıl yönetileceğine dair halihazırda bir bilgi ortaya koymaktadır. Elbette bu bilgi, ahlaki onaylama ya da reddetme olarak şekillenebilir. Ancak yine de onay yahut ret, bir şekilde arzudan sonra geliyormuş gibi anlaşılmalıdır. Pratik faaliyetin doğrusal bir süreç olduğu tasvirini aklımızdan çıkarmak zorundayız. “Onay ve ret, harici bir kaynaktan yönetsel normlar sunacak şekilde arzu faaliyeti üzerine meydana gelmeyip, arzu faaliyetinin kendisiyle ayrılmaz bir bütündür. Onay ve ret, arzu etme faaliyetinin nasıl yönetileceği ve nasıl davranılacağına dair süregelen bilgimizi soyut ve kusurlu bir şekilde tanımlamaktan ibarettir” (Oakeshott, 1991d, s. 124-126).

Bu durumda, Oakeshott’a göre pratik faaliyet, “daima bir şablonla birlikte olan faaliyettir; birleştirilmiş değil, faaliyetin özünde olan bir şablondur.” Bu şablonun öğeleri, ara sıra nispeten sağlam bir taslak ile dikkat çeker ve biz bu öğeleri adetler, gelenekler, kurumlar, kanunlar vs. olarak adlandırırız. Onlar, uygun bir şekilde söylemek gerekirse, faaliyetin tutarlılığının ifadeleri, onaylama ve onaylamamanın ifadeleri ya da nasıl davranacağımız

bilgisinin ifadeleri değillerdir –onlar, nasıl davranacağımız bilgisinin maddeleri, tutarlılığıdırlar. Bu şablona, “mevcut” ya da “hâkim sempati” olarak da atıfta bulunmakta ve rasyonel eylemi, sempatinin bu cereyan ya da akışı içinde bir yere sahip olabilecek şekilde tanımlar. “Hiçbir eylem kendiliğinden “rasyonel” olmadığı gibi, kendinden önce vuku bulan bir şey nedeniyle de “rasyonel” değildir, onu rasyonel kılan onun bir sempati akışı içindeki, bir ahlaki faaliyetin akışı içindeki yeridir.” Oakeshott bu akış ya da akımın tıkanmaya yahut taviz vermeye maruz olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, “ahlaki faaliyet yönünde güven kaybı” ortaya çıkabilir. Oakeshott’a göre bu durumun, dışarıdan birtakım idealler, prensipler, kurallar yahut amaçlar temin edilerek çözülemez. Çözülemez, çünkü bunların davranış üretmeyeceği konusunda ısrar eder. Peki çözümlü nerede bulabiliriz? Oakeshott’a göre, iyileşme en nihayetinde “hastanın şahsi gücüne bağlıdır; nasıl davranılacağına ilişkin bilgisinin bozulmamış kalıntılarına bağlıdır” (Oakeshott, 1991d, s. 126-128).

“Rasyonel Davranış” hakkındaki tartışmamızı burada sonuçlandırabiliriz. Oakeshott’ın Rasyonel Davranış’a ilişkin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Bu denemeyi bu kadar ayrıntılı incelememizin sebebi, diğer denemelere göre daha çok derinlere gitmekte ve Oakeshott’ın rasyonalizme olan düşmanlığının felsefi köklerini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Oakeshott, “Siyasette Rasyonalizm” adlı denemesinde rasyonalizmin kalbinde insan bilgisine ilişkin bir doktrinin yattığını dile getirmişti. Bunu dile getirerek Oakeshott, ortaya koyacağı eleştirilerin neye yönelik olacağını da belirtmiş oluyordu. Anlaşılabileceği üzere, “Siyasette Rasyonalizm” ve “Babil Kulesi” adlı denemelerinde Oakeshott, rasyonalizmin kalbinde yer alan insan bilgisine ilişkin doktrini eleştiriye tabi tutmuştur. Ancak rasyonalist öğretinin bilgi, akıl ve zihne ilişkin görüşlerine dair eleştirileri sadece “Rasyonel Davranış”ta tam olarak ve felsefi bir tarzda ele alınmıştır. Rasyonalizm ile *Deneyim ve Modları*’nda ele alınan bilgi teorisine dair eleştirileri arasındaki ilişki de bu denemede netleşmektedir. İnsan faaliyetinin önceden tasarlanmış idealler veya amaçlara ilişkin arayış olduğu belirten rasyonalist görüşte tam olarak inkâr edilen ya da görmezden gelinen husus, *Deneyim ve Modları*’nda sunulan, bilgiye dair derin biçimde bağlamsal olan görüştür. Son olarak şunu dile getirmemiz gerekiyor, “Rasyonel Davranış” insan faaliyetini ve özellikle de pratik faaliyeti pozitif bağlamda dikkate alır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Oakeshott, rasyonaliteye dair alternatif bir görüş ortaya koyar. Oakeshott'ın ortaya koyduğu görüşün kabataslak olduğunu, her ne kadar kabataslak olsa da onun, bu görüşü önce bilimsel faaliyete daha sonra pratik faaliyete uyguladığını belirtmiştik. Benzer durumun ahlaki ve sosyal davranış için de geçerli olduğunu ifade etmiştik. Ancak bizim asıl ilgi odağımız siyasi faaliyettir. Oakeshott'ın yukarıda değindiğimiz görüşlerini incelemeden, siyasi faaliyet hakkındaki görüşlerini ele almamız mümkün değildi. İncelememizde, yukarıdaki görüşlerin bu derece geniş bir şekilde ele alınması bundandır. Şimdi Oakeshott'ın rasyonaliteye dair ortaya koymuş olduğu alternatif görüşün siyasi faaliyete nasıl uygulandığını, daha doğru bir ifadeyle, siyasi faaliyete nasıl tatbik ettiğini ortaya koymaya sıra geldi. Oakeshott'ın “Siyasi Eğitim” adlı denemesine dikkatimizi yönelttiğimizde, “Rasyonel Davranış”ta ortaya konan pozitif ve felsefi eğilimlerin halen devam ettiğini ve genişletildiğini görürüz. Ancak Oakeshott “Rasyonel Davranış” denemesinde insan faaliyeti ve rasyonelliğe ilişkin görüşünü genel anlamda ahlaki ve toplumsal davranışa uygulamışsa da “Siyasal Eğitim”de bunu doğrudan siyasi faaliyete uygulamaktadır. Bununla birlikte, bahse konu faaliyetin somut bir anlayışını teminen teorik yönelim aynen korunmaktadır. Bir faaliyetin somut bir anlayışı, faaliyetin hareketinin kaynağını kendi içinde barındırdığını kabul etmelidir. Faaliyeti kendisinin dışındaki bir şeye borçlu duruma koyan bir anlayış, dolayısıyla yetersiz bir anlayıştır. Burada söz konusu olan faaliyet tabii ki siyasettir.

Oakeshott'a göre siyaset, “şans eseri ya da tercih sonucu bir araya gelmiş bir grup insanın genel düzenlemelere katılım faaliyeti”dir. Oakeshott'ın bu tanımından hareketle şu soruları gündeme getirebiliriz: “bir araya gelmiş bir grup insan” ve “genel düzenlemeler” ifadesiyle kastettiği şey nedir? Oakeshott'ın aklındaki spesifik grup ya da topluluk bir “devlet”tir. Bunun yanı sıra, “genel düzenlemeler” ifadesiyle Oakeshott, esas olarak hukuki düzenlemeleri kastediyor. Oakeshott, denemesinde bu durumu açıklar nitelikte olan şu cümleleri dile getirir: “Burada göz önüne aldığımız husus, hukuka uygun şekilde örgütlenmiş toplumdur ve toplumun hukuki yapısının ne biçimde düzenlendiğini ve değiştirildiğini göz önüne alıyoruz.” İncelememiz boyunca göz önünde bulunduracağımız temel noktalardan biri, Oakeshott'ın denemedeki tartışma boyunca “siyaseti” bu şekilde sınırlandırmış olmasıdır.

Oakeshott'a göre, toplumun düzenlemelerine katılım sağlama faaliyeti bariz biçimde bilgiyi gerektirmektedir ve somut bir siyaset anlayışı bunu kavramak zorundadır. Bu

bilginin doğasını tahkik ederek, Oakeshott aynı zamanda siyasi eğitimin doğasına dair daha iyi bir anlayışa sahip olmayı ümit etmektedir. Söz konusu olan bu siyasi eğitim veya bilgi, Oakeshott için neden önemlidir? Oakeshott'a göre, bu eğitim ve bilgi olmadan siyasi faaliyet imkansızdır (Oakeshott, 1991c, s. 44-46, 69).

Oakeshott incelemesine iki farklı siyasi faaliyet anlayışını ele alarak başlar. Bahse konu olan bu iki siyaset anlayışı da Oakeshott'a göre yetersizdir. Söz konusu olan bu anlayışların birinde siyaset, ampirik bir faaliyet olarak, diğerinde ise ideolojik bir faaliyet olarak tasarlanır. Ancak Oakeshott, bu iki anlayışta var olan eksiklikleri gideren, daha somut, üçüncü bir anlayış ileri sürer.

Oakeshott'ın "politikasız siyaset" olarak adlandırdığı ampirik siyasetin ne olduğunu ortaya koymakla incelememize başlayalım. Oakeshott'a göre ampirik siyaset, etraflı bir plan ya da amaç olmaksızın anlık arzuların peşinde koşan siyasettir. Oakeshott'ın ampirizme yönelik tutumu göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşün eksiklikleri oldukça açık hale gelmektedir. Oakeshott'a göre, ampirik bir siyasette peşine düşülen anlık arzular hiçbir zaman basitçe anlık değildir. Söz konusu olan bu arzular, diğer her şey gibi düşünceyle bulaşıktır ve önem atfedilmeye maruz kalmıştır. Her ne kadar ampirik siyasete yönelik yaklaşım, pratikte gayet mümkün olsa da Oakeshott'a göre, hiçbir siyaset basitçe ampirik olamaz; hiçbir siyaset düşünce ya da bilgidен tamamen yoksun olamaz. Söz konusu olan bu husus, Oakeshott'ın gözünde soyutlamaya dair ampirik siyaset anlayışını tek kalemde suçlu gösterir. Oakeshott, safi ampirik siyasetin imkânsız olduğunu ileri sürer. Aslında Oakeshott'ın bu iddiası "Rasyonel Davranış" adlı denemesindeki şu iddiasını hatırlatır: hatalı bir teorinin pratik tehlikesi, insanları istenmeyen bir şekilde davranmaya ikna etmesi değil, faaliyeti yanlış bir temele oturtarak ona ilişkin kafa karışıklığına yol açmasıdır. Başka bir ifadeyle Oakeshott'a göre, "doğası gereği imkânsız bir şeyi yapmaya çalışmak her zaman ayartıcı bir girişimdir." Ancak Oakeshott'ın burada alakadar olduğu ampirizmin pratik bir tarz oluşu değil, bir teori oluşudur. Böylelikle, siyasetin ampirik bir faaliyet olduğu anlayışı akamete uğrar, zira bu siyasi faaliyetin gerçekte nasıl işlediği hakkında hatalı bir tanımdır; faaliyetin somut ya da kendiliğinden hareket eden tarzını açığa çıkarmaz (Oakeshott, 1991c, s. 46-48).

Başka bir anlayış, ampirizmin işe yaraması için ona bir şey eklenmesi gerektiğini ileri sürer. Bahse konu olan anlayış, ideolojik anlayıştır. Bu anlayışa göre, ampirik anlayışa

dahil edilmesi gereken şey, önceden tasarlanmış, izlenmesi gereken bir sonuç, bir amaç veya bir ideolojidir. Oakeshott bu öneriyi ele alıp inceler. Söz konusu olan bu anlayış, ampirizm öncesinde ideolojik faaliyet olduğunda, siyasetin somut ve kendiliğinden hareket eden bir faaliyet olarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bir siyasi ideolojinin ampirizmin işlemlerini sağladığı ve ona rehberlik ettiği, onu yönlendirdiği söylenir. “Toplumun düzenlemelerine katılım faaliyeti öncesinde takip edilecek belirli bir amaç temin eder, böylelikle teşvik edilmesi gereken ve bastırılması ya da yeniden yön verilmesi gereken arzuların ayırt edilmesine bir araç edinilmesini sağlar.” Kısacası siyasi ideolojinin, siyasi faaliyete itici güç sağladığı ve siyasi faaliyetin başlangıç noktasını teşkil ettiği iddia edilir (Oakeshott, 1991c, s. 48). Siyasetin ideolojik anlayışındaki ana sorun, siyasi faaliyetin kaynağı olmanın gerektirdiği şeyin gerçekten de sadece onun sonraki yansımasının ürünü olmasıdır. Oakeshott’ın da veciz bir şekilde ifade ettiği üzere: “Siyasi faaliyet önce gelir ve sonrasında siyasi ideoloji gelir.” Bir siyasi ideoloji, “basitçe davranışın somut bir tarzını özetler.” Oakeshott bu duruma örnek olarak, İnsan Hakları Bildirisi’ni ve Locke’un *İkinci İnceleme*’sini gösterir. Bunlar, siyasi uygulama öncesinde mevcut olmayıp, onun özetleriydi; siyasi faaliyetin önsözleri değil, ilaveleriydi. Anlaşılabileceği üzere siyasi ideoloji, siyasi faaliyete itici güç sağlamaz ve siyasi faaliyetin başlangıç noktasını teşkil etmez. Oakeshott’a göre önce siyasi ideoloji gelmez, aslında siyasi ideoloji siyasi faaliyetten sonra gelir.

Oakeshott eleştirisini “özgürlük” hakkındaki bir gözlemlerle sonlandırır. Oakeshott’a göre özgürlük fikri, belki de siyasi ideallerimizin en fazla idealize edilmiş olanıdır. Oakeshott, özgürlüğün soyut bir ideal ya da rüya, parlak bir fikir veya spekülasyon bir fikir değil; yaşamın somut bir şekli olduğunu savunur. Oakeshott bu görüşünü şu şekilde dile getirir: “Sahip olduğumuz özgürlük, belirli bir tür düzenleme ve prosedürden başka bir şey değildir; sahip olduğumuz özgürlük, siyasi deneyimizden bağımsız olarak önceden planladığımız bir ideal olmayıp, o deneyimin bizzat içinde yer alır” (Oakeshott, 1991c, s. 51-54). Oakeshott’ın ideoloji adına böyle bir iddiayı reddetme nedenlerini önceden uzun uzadıya tartıştığımız için, burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

Oakeshott’ın siyasetin ampirik anlayışı için sözünü ettiği eksikliklerin aynısı aslında ideolojik anlayış içinde geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle ideolojik siyaset, bir teori olarak, siyasetin ampirik anlayışındaki aynı eksikliği bünyesinde barındırdığını

söyleyebiliriz. Söz konusu olan bu eksiklik, faaliyetin somut ve kendiliğinden hareket eden tarzını açığa çıkarmamasıdır. Oakeshott, bu noktaya kadar, ideolojik siyasetle pratik bir *tarz* olarak değil, sadece bir *teori* olarak ilgilendiğini söyleyebiliriz. Yine de Oakeshott pratik bir tarz olarak ideolojik siyaset hakkında birkaç şey de söyler. Oakeshott, belirli durumlarda ideolojinin kullanışlı olabileceğini, siyasi geleneğe kesinlik verebileceğini kabul eder. Ancak ideolojik tarz, derin biçimde bozucu da olabilir, zira ideolojik bilginin, toplumun düzenlemelerine katılım faaliyetini gerçekleştirmek için tek başına yeterli olacağını düşünmemize sevk eder; “seçilen bir ideoloji bilgisinin, bir siyasi davranış geleneğini anlamanın yerini alabileceğini öne sürer.” Bu bozulmanın belki de en iyi örneği, şu yanlış anlaşılmalıdır: “Toplumun düzenlemelerinin, davranış şekilleri olarak değil, dünyaya ayırt etmeden aktarılması gereken makine parçaları olarak” görülmesidir (Oakeshott, 1991c, s. 55). Oakeshott’ın yapmaya çalıştığı şey, siyasetin ampirik ve ideolojik anlayışlarının soyutluğunu ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda ifade ettiği görüşlerden hareketle, Oakeshott’ın bunu çok iyi bir şekilde ortaya çıkardığını söyleyebiliriz.

Burada cevaplandırılması gereken tek biri soru kalmaktadır. Oakeshott’ın bu görüşlerden ayrı olarak ortaya koyduğu görüş nedir? Başka bir ifadeyle, Oakeshott’ın önermek istediği görüş nedir? Aslında Oakeshott önermek istediği görüşü, ideolojik siyasete ilişkin eleştirisinde zaten ima etmişti. Oakeshott, siyasi faaliyetin ideolojik faaliyetten kaynaklanmadığını ya da onun içinde başlamadığını, her ideolojinin zaten var olan bir davranış geleneği üzerine kurulu olduğunu ya da bu ön şarta dayandığını savunmuştu. Oakeshott’a göre siyasi faaliyet, bu gibi davranış gelenekleri bağlamında anlaşılmalıdır. Ona göre siyasi faaliyet, geleneğe yakın olanın keşif ve arayışıdır. Hiçbir gelenek öylece sabit ya da nihai olmadığından, işlerin esnek olmayan bir tarzda ifa edilmesi olan siyasi faaliyet, geleneğe yakın olanın keşif ve arayışı olmalıdır. Oakeshott’a göre, bir toplumun siyasi faaliyete ilişkin yetkinliğini oluşturan düzenlemeler, görenekler ya da kurumlar veya kanunlar yahut diplomatik kararlar da olsalar, aynı anda tutarlı ve tutarsız da olsalar, bir şablon oluştururlar ve aynı zamanda tam olarak görünmeyen şeyler için bir sempatiye sevk ederler. Oakeshott için siyasi faaliyet bu sempatinin keşfidir. Ona göre siyasi akıl yürütme, bu sempatinin tatmin edici şekilde ortaya çıkartılması olacaktır (Oakeshott, 1991c, s. 56-57). Oakeshott, bu bağlamda kadınların oy hakkı konusunu ele alır. Oakeshott kadınların oy hakkının, doğal hak ya da soyut adalet ile hiçbir ilgisinin

bulunmadığını iddia eder. Oakeshott'a göre, burada kadınların halihazırda elde edilmiş hukuki statüsünde zaten var olan bir durum henüz fark edilmemişti; burada, çözüm gerektiren bir tutarsızlık vardı. Kadınlara oy hakkı tanınmasının tek nedeni "diğer önemli konuların tamamında ya da çoğunda hak sahibi hale getirilmiş olmalarıydı" (Oakeshott, 1991c, s. 57).

Oakeshott'a göre siyaset, bir rüyanın ya da genel bir ilkenin değil, "imaların arayışıdır" (Oakeshott, 1991c, s. 57). Oakeshott, "imalar" kelimesi ile ne kasteder? Bu sorunun cevaplandırılabilmesi için öncelikle Oakeshott'ın gelenek anlayışı ortaya konmalıdır. Çünkü bu soru en nihayetinde gelenek olgusuyla ilgilidir. Oakeshott'a göre bir davranış geleneği, "sabit veya nihai değildir; anlayışın kendini üzerine sabitleyebileceği, değişime uğramayan bir merkezi yoktur." Bir davranış geleneğinde "algılanacak egemen bir amaç ya da tespit edilecek değişmez bir istikamet yoktur; kopyalanacak bir model, gerçekleştirilecek bir fikir ya da izlenecek bir kural yoktur." Ona göre, bir davranış geleneğinin "bazı kısımları diğerlerinden daha yavaş değişebilir, ancak hiçbiri değişime bağışık değildir, her şey geçicidir" (Oakeshott, 1991c, s. 61). Burada ifade ettiklerimizin daha net anlaşılabilmesi için, Oakeshott'ın geleneğe dair ileri sürdüğü görüşlerinin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekir. Oakeshott'a göre, "bir davranış geleneği dayanıksız ve anlaşılması zor da olsa, kimliksiz değildir." Ayrıca "onu, bilginin muhtemel bir objesi haline getiren, bütün parçalarının aynı anda değişmemesi ve geçireceği değişimlerin kendi bünyesinde potansiyel olarak bulunmasıdır." Oakeshott'a göre, "onun prensibi bir devamlılık prensibidir; otoritesi geçmiş, şu an ve gelecek arasında, eski, yeni ve gelecek olan arasında dağılmıştır." Ona göre, bir davranış geleneği durağandır çünkü "hareket etse de bir bütün olarak hareket halinde değildir; durgun olsa da hiçbir zaman bir bütün olarak hareketsiz değildir." Oakeshott davranış geleneğine ilişkin açıklamasını şu şekilde sürdürür: "Bir davranış geleneğine herhangi bir zamanda ait olmuş olan hiçbir şey bütünüyle kaybolmamıştır; her zaman yeniden toparlanmak ve onun en uzak anlarından bile güncel bir şey çıkarabiliriz." Ayrıca Oakeshott'a göre, "hiçbir şey uzun süre değişmeden kalmaz, her şey geçicidir, ancak hiçbir şey rastgele değildir. Her şey mukayese ile şekillenir, yanında duranla değil, bütünle şekillenir" (Oakeshott, 1991c, s. 61). Ancak bir gelenekte her şeyin geçici oluşu, iyi ve kötü siyasi projelerin ayırt edilmesine ilişkin hiçbir kriter sağlamadığı anlamına gelmez. Şüphesiz bu kriter, sabit bir amaca, kurala ya da prensibe uyumlu olamaz. Ancak bu tarz bir nesnelliği inkâr ederek,

Oakeshott niteliksiz bir göreceliliğe (rölativizme) düşmez. Bir davranış geleneğini yöneten kriter tutarlılıktır.

Özetle, Oakeshott'a göre bir davranış geleneği, sabit ve bitmiş bir şey değildir; tek bir yöne işaret etmez, kendi içinde tamamen tutarlı da değildir. Bir davranış geleneği aslında kısmen çok yönlü bir kompozisyondur; birçoğu farklı yönelimlere sahip ya da birbiriyle rekabet eden çeşitli inançlardan oluşur. Kimliği vardır, ancak bu kimliğin doğası basit değil, karmaşıktır. Kısacası, bir davranış geleneği bir somut evrenseldir ve Oakeshott onun karmaşık teklük içinde çokluğunu hatırlatır. Bir davranış geleneği tek, kesin bir norm ya da prensibi ortaya çıkarmaması ve karmaşık bir bütün teşkil etmesinden dolayı, siyasetin “imaların” arayışı olduğu ya da “tartışma değil, bir sohbet” olduğu söylenir (Oakeshott, 1991c, s. 58). Oakeshott “imalar” (*intimations*) kelimesini kullanır çünkü siyasi faaliyette yapmamız gerekenin, “mantıksal çıkarımlar” veya “zorunlu sonuçlar”dan daha az kesin ve tanımlanması daha zor bir şey olduğunu vurgulamak ister (Oakeshott, 1991c, s. 57).

Oakeshott'ın felsefesindeki “sohbet” imgesi, üzerinde çokça yorum yapılan bir özellik olduğundan, bununla ne kastettiğini açık kılmamız gerekmektedir. Oakeshott'ın denemelerinde, esasen sohbet, “insan etkileşiminin uygun görünümü” olarak ortaya konur. Ayrıca bu görünüm, onun kişiliğinin ve pratiğinin ayrılmaz bir parçasıdır, felsefi çalışmanın daha zor kısımlarına yaklaşmak için onu ulaşılabilir bir imge haline getirir. Sohbet kavramı, onun felsefesinin ses tonunu ayarlar, önde gelen hassasiyetlerini yansıtır ve peşinde olduğu şey hakkında bilgi verir. Oakeshott'ın sohbet görüşü emredici, iddialı ve hiyerarşik değildir. Bir sohbette, bir tartışmada olduğunun aksine, biri başkalarına baskın çıkma ümidini açıkça söyleyemez. Belirlenmiş bir gündem yoktur. Konuşulanların yargılamasını yapacak, sohbetin kendisine dışsal olan bir standart da yoktur. Varılacak son nokta ya da yer veya çözüm veya karar da bulunmamaktadır. Sohbetin özü, Oakeshott'a göre, onun içine girecek seslerin farklılığında ve kendi doğrulunu ve bütünlüğünü yitirmeden birinin başkasını takdir etmesinde ve ondan keyif almasındadır. Konuşmacılar, konuşmaları kendileri için takip ederler, çünkü hem ciddi anlamda değinecekleri bir husus vardır, hem de bir insan olarak karşılıklı etkileşimden keyif alırlar.

Anlaşılabileceği üzere Oakeshott'ın ortaya koyduğu sohbet imgesi, karmaşık bir bütünün üyeleri arasındaki ilişkinin niteliğinin hatırlatılması için tasarlanmıştır. Oakeshott

tarafından iki farklı, ancak ilgili bağlamda kullanılmıştır. Birincisinde, sohbet, tek bir gelenek ya da faaliyeti oluşturan hususların çokluğu arasında var olan ilişkinin niteliğine atıfta bulunmak amacıyla kullanılmıştır. İkincisinde, bir medeniyeti oluşturan çeşitli faaliyetler ve söylem tarzları arasında var olan ilişkinin niteliğine atıfta bulunmak amacıyla kullanılmıştır. Oakeshott bu çok sayıdaki faaliyetlere ve tarzlara atıfta bulunmak için “kültür” yerine “sohbet” kelimesini kullanır, zira kültürün hiçbir karmaşık medeniyete ait olmayan tutarlılık ve homojenlik kavramlarına işaret ettiğini düşünür. Oakeshott’a göre “bir medeniyet, her biri bir sesle ya da kendine ait bir lisanla konuşan çeşitli insan faaliyetleri arasında sürdürülen bir “sohbet” olarak görülebilir.” Oakeshott, bu farklı düşünme ve konuşma tarzlarının çokluğunun oluşturduğu şeyi “sohbet” olarak adlandırır, çünkü ona göre, aralarındaki ilişkiler iddia ve inkâr değil, teyit edişin “sohbet” kaynaklı ilişkisi ve bağdaştırılmasıdır (Oakeshott, 1991h, s. 187). Oakeshott’ın, “Siyasal Eğitim” denemesinde kullandığı “sohbet” kavramı yukarıda belirtilen ilk anlamdadır, yani tek bir gelenek ya da faaliyeti oluşturan hususların çokluğu arasında var olan ilişkinin niteliğine atıfta bulunmak amacıyla kullanılmıştır. Oakeshott’ın belirtmek istediği husus, siyasi faaliyette tümdengelim, sınıflandırmaya ya da kanıtlamaya ihtiyaç duymak zorunda olmadığımızdır; bunlar tartışmacı söyleme aittirler. Daha ziyade, katılınması, ölçülmesi ve dengelenmesi gereken çok sayıda farklı, sıklıkla rekabet halinde olan, her zaman koşullara bağlı hususları ya da “önerileri” bize sunan bir davranış geleneğine ihtiyaç duymak zorundayız. “Sohbet” de “ima” gibi, bu angajmanın açık uçluluğunu ve esnekliğini hatırlatır, basitçe doğru ya da zorunlu olan bir yanıt yoktur. Oakeshott burada siyasette hiçbir “argümanın” olmadığını kastetmek istemez.

Oakeshott, bir davranış geleneği tek, kesin bir norm ya da prensibi ortaya çıkarmaması ve karmaşık bir bütün teşkil etmesinden dolayı, siyasetin “imaların” arayışı olduğunu ya da “tartışma değil, bir sohbet” olduğunu ifade eder (Oakeshott, 1991c, s. 58). Ona göre siyaset, hiçbir zaman imaların arayışından başka bir şey olamaz. “Devrimsel durumlar” veya “kuruluşlar” dahi bu durumdan muaf değildir; çünkü tarihsel analiz ortaya koymaktadır ki bu tarz her “kuruluş” geçmiş koşulların bir modifikasyonudur, durduk yere ortaya çıkan bir yaratım değildir (Oakeshott, 1991c, s. 67). Oakeshott’ın ortaya koyduğu bu görüş, siyasi faaliyete ilişkin somut olarak addettiği görüştür. Oakeshott’a göre ideolojik anlayış, diğer anlayışlar gibi geleneğe mahkumdur ve imalarını keşfetmekle sınırlıdır. İdeolojik anlayış, zımnen geleneğe dayanır ve bu durum ideolojik

siyasetin teorik olarak imkânsız olduğunu gösterir. Oakeshott'ın savunduğu gibi bütün siyaset gelenekçi ise, yani geleneğe dayanıyorsa, diğer bir ifadeyle imkansızsa o zaman bir siyaset tarzını ya da anlayışını diğerine tercih etmek için hiçbir neden yok gibi görünmektedir. Bu doğrusa rasyonalist siyaset büyük bir tehlike arz etmemekte ve dolayısıyla eleştirilmeye ihtiyacı yoktur (Watkins, 1952b, s. 332-337). Oakeshott, rasyonalist veya ideolojik siyasetin son tahlilde imkansızlığını savunsa da bu hatalı teoriye inanmanın pratik sonuçları olabileceğini inkâr etmez. Teori, kendi reçetesiyle eşleşecek somut bir davranış üretmese de faaliyeti yanıltır, kandırır veya diğer durumda bozar. Oakeshott'ın daha önce belirttiği üzere: “Doğası gereği imkânsız olan bir şeyi yapmaya çalışmak her zaman bozucu bir girişimdir” (Oakeshott, 1991c, s. 67).

Bu bağlamda Oakeshott'ın siyasi eğitim hakkındaki görüşlerine de değinmemiz gerekir. Oakeshott'ın siyasi faaliyet anlayışının siyaset eğitimimiz için önemi nedir? Başka bir ifadeyle, onun siyasi faaliyet anlayışının siyaset eğitimimize yansımaları nasıl olmuştur? Oakeshott'ın siyasi faaliyet anlayışının siyaset eğitimimiz için en önemli sonucu, bir siyasi ideoloji içindeki bir eğitimin artık yeterli görülemeyeceğidir. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'a göre, siyasi bir ideolojiye dayanan bir eğitim eksik bir eğitimidir, çünkü “öğrenilmesi gereken soyut bir fikir değil, bütün giriftliğiyle yaşamının somut, tutarlı bir şeklidir.” Oakeshott'a göre, eğitim teorik ya da bilinçli bir uğraş değil, basitçe “içine doğduğumuz doğal-yapay dünyada yolumuzu bulma şansısıdır”; “bir sohbe nasıl katılacağını öğrenmektir.” Oakeshott, kendi görüşlerini ifade ederken sıkça başvurduğu anadil analojisine burada da başvurmuştur. Oakeshott'a göre, doğduğumuz gün öğrenmeye başlarız ve bunu alfabeyi ya da bir dilbilgisi kitabını çalışarak değil, gözlemleyerek, taklit ederek ve büyüklerimizle etkileşime girerek yaparız (Oakeshott, 1991c, s. 61-62). Siyaset hakkında bize bilgi verebilecek bir çalışma ya da disiplin var mıdır? Oakeshott, bu konuda tarihsel çalışma ve felsefi çalışmadan söz eder. *Deneyim ve Modları*'ndan Oakeshott'ın tarihi çalışmanın pratik bir dayanağının olduğuna inanmadığını biliyoruz: tarih “dersler” öğretmez, “trendler” de ortaya koymaz. Tarihi çalışma her ne kadar Oakeshott'a göre bir şeyi detaylarıyla bilmek olsa da herhangi bir yoldan bize geleneğimizin imalarını izlemekte yardım edeceği varsayılmamalıdır. Oakeshott'a göre, “ne prensip ne de toplumsal değişimin karakteri ve yönü hakkındaki herhangi bir genel teori, açıklamaya veya pratik davranışa yeterli bir referans getirebilmektedir” (Oakeshott, 1991c, s. 63, 69). Eğer tarihin bize herhangi bir şey

“öğreteceği” söylenebilecekse bu, kurumlar ve prosedürlerin “önceden belirlenmiş bir amaca ulaşmak için tasarlanan makinenin parçaları” olmadığı, “bağlamlarından koparıldığında anlamsız hale gelen davranış şekilleri” olduğu anlamına gelir (Oakeshott, 1991c, s. 63).

Felsefî çalışma hakkında söylediği şeyler tarihsel çalışma hakkında söylediği şeylerle paralellik gösterir. Oakeshott’a göre, Siyaset felsefesinin “geleneğimizin imalarını izleme girişiminde bizi yönlendirme gücü yoktur.” Siyaset felsefesi de “pratik değil, açıklayıcı bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır.” Siyaset felsefesinin “siyasi faaliyette başarılı olma yeteneğimizi artırması beklenemez.” Siyaset felsefesi, iyi ve kötü siyasi projeleri ayırt etmemize yardımcı olmayacaktır. Oakeshott’ın burada tanımladığı üzere “siyaset felsefesi, siyasi faaliyetin bütün deneyimimizin haritası üzerinde nereye denk geldiğini dikkate almaktır”, “düşünmemizdeki bazı çarpıklıkları” gidermektir ve “kavramların daha ekonomik kullanımını” teşvik etmektir. Böyle bir çalışmanın, gerçekleştirdiğimiz siyasi faaliyet üzerinde dolaylı etkisinin olabileceğini söyler. Siyaset felsefesi, siyaset hakkında doğru bir şekilde düşünmemizi ve konuşmamızı sağlayabilir, bizi imkansızla yönelmekten alıkoyabilir. Oakeshott, “Siyasi Eğitim” denemesinde belirttiği gibi asli amacı siyasi faaliyeti anlamak ve izah etmektir, onu yargılamak değildir (Oakeshott, 1991c, s. 65-66, 43, 66-68). Yukarıda ifade ettiğimiz görüşlerden de anlaşılabilir gibi Oakeshott, teori ile pratik arasında ayrım yapmaktadır. Ancak Oakeshott’ın burada yer verdiği teori ve pratik arasındaki radikal ayrım bizi şaşkınlıktan kurtarmamalı. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi bu ayrım, Oakeshott’ın bilgi teorisinin merkezi özelliklerinden biridir. Fakat bundan da Oakeshott’ın düşünmeyi, akıl yürütmeyi veya argümanı pratik söyleme yabancı bir husus olarak gördüğü düşünülmemeli; aynı şekilde pratik faaliyeti “sezgilerin takibine” indirgediği de sanılmamalıdır. Hatırlanacağı üzere Oakeshott’ın temel savlarından birisi, hiçbir insan faaliyetinin ya da deneyim türünün düşünmeden yoksun olmadığıydı; “sezgi” ve “içgörü” kavramlarının net bir biçimde reddedildiği idi. Oakeshott, akıl yürütmenin pratik söyleme yabancı olduğunu söylemez, yalnızca pratik söyleme uygun olan akıl yürütmenin açıklayıcı akıl yürütmeden farklı bir çeşit olduğunu belirtmektedir.

Eleştirinin ana mevzu olduğu konuya dönecek olursak, Oakeshott’ın gelenek anlayışına genel olarak birbirine yakın iki biçimde eleştiri yapılmıştır. Oakeshott’ın gelenek anlayışı,

iyi bir geleneği kötüsünden ayırt edebilir mi? Gelenek hangi imanın takip edilmesi noktasında bize yardımcı olabilir mi? Oakeshott'ın gelenek anlayışına dair yapılan eleştiri temelde iyi bir geleneği kötüsünden ayırt edemediği yönündedir. Bu eleştiriye göre, Oakeshott'ın gelenek anlayışı iyi bir geleneği kötüsünden ayırt etmek için bize bir imkân tanımaz. Onun gelenek anlayışı, tüm bir geleneğin değerlendirilebileceği bir standart sağlanmaz. Örneğin İngiliz parlamenter demokrasisini, Sovyet Komünizminden veya Güney Afrika ırkçı rejiminden ayırt edecek bir kritere ihtiyacımız vardır (Spitz, 1976, s. 340-341). Oakeshott'ın gelenek anlayışına yönelik yapılan bir diğer eleştiri, tek başına geleneğin bünyesinde barındırdığı imaların hangisini takip etmemiz gerektiğini bize söyleyemediğidir. Oakeshott'a göre, hiçbir gelenek tek bir anlama sahip değildir. Bir gelenek, her zaman pek çok üstü kapalı şey ima eder. Buna yönelik yapılan eleştiri ise, tek başına geleneğin bu imaların hangisini takip etmemiz gerektiğini bize söyleyemediği ve bundan dolayı harici bir standartta ihtiyaç duyulduğu ile ilgilidir (Spitz, 1976, s. 339-340). Bilindiği gibi Oakeshott, harici bir standartta başvurmamıza karşı çıkar. Burada gündeme gelen soru şudur: Bu çok sayıdaki imalar arasından hangisinin peşinden gideceğiz? Ayrıca Oakeshott'ın buna verecek hazır bir cevabı var mıdır? Belirtmemiz gerekir ki Oakeshott'ın buna verecek hazır bir cevabı yoktur. Oakeshott'a göre, hangi imanın peşinden gitmemiz gerektiğini ortaya koyacak tek bir prensip, ideal veya norm yoktur. Pratik akıl yürütme, her zaman bir gelenek oluşturan birden çok değerlendirmeyi yapabilme ve bir denge kurabilmedir; o, her zaman tesadüfi ve şartlara bağlı bir angajmandır. Bu, iyi ve kötü siyasi projeleri ayırt edebilecek bir kriter yok demek değildir. Siyasi faaliyette karşılanması gereken kriter daha önce öğrendiğimiz üzere tutarlılıktır. “Kötü” gelenek sorusunu soran eleştiriye geri döndüğümüzde, Oakeshott aslında hiçbir yerde bu eleştiriye direkt olarak cevap vermez. Muhtemelen bunun sebebi onun “gelenek”ten ne kastettiğinin çok yanlış anlaşılmış olmasıdır. Burada gelenek, basitçe “olan şey” ile veya statüko ile özdeşleştirilmiş gibidir (ki bunun da “kötü” olabilmesi normaldir). Ancak Oakeshott'ın geleneği basitçe statüko ile özdeşleştirmedeği açıktır. Ayrıca Oakeshott “olan şey”in eleştirilmesi olasılığını her zaman ihtimal dahilinde tutmuştur. Onun kastettiği şey, mevcut düzenlemelerin eleştirilmesinin imkânsız olduğu değildir. Onun kastettiği, böyle bir eleştirinin geleneğin içinden gelmesi gerektiğidir. Ne kadar kötü olursa olsun, bir davranış geleneğinin kendi kaynakları haricinde bir devası (çözüm) yoktur. Hatta siyasi kriz gibi ekstrem bir ihtimalde bile nötr,

bağımsız bir rehber başvuru yolu bulunmamaktadır. Çünkü, “böyle bir rehber yoktur; parçaların dışında, izlerin haricinde, krizin dokunmayarak bıraktığı bir davranış geleneğinin kalıntılarından başka kaynağımız yoktur.” “Siyasi kriz, her zaman bir siyasi faaliyet geleneği içerisinden ortaya çıkar ve “kurtuluş,” geleneğin zarar görmemiş kaynaklarından gelir” (Oakeshott, 1991c, s. 59). Peki ya tüm bir gelenek kötüyse, tamamen çürümüş ise o zaman ne olur? Ya konuştuğumuz “gelenek” Alman Nasyonal Sosyalizmi veya Stalin’in Sovyet Komünizmi veya Güney Afrika ırkçı rejimin ise? O zaman elbette burada gelenekten bahsetmek uygun bile düşer mi sorusunu sormamız gerekir. Zira bu örneklerin çoğunda siyasi tartışmadan bahsedemeyiz, bunlarda kaba güç söz konusudur.

Oakeshott kötü gelenek ihtimalini göz önünde bulundurur. Oakeshott’a göre, bir gelenek ne kadar bozulmuş olursa olsun bu bozulmadan nasibini almayan kalıntılar vardır ve kurtuluşu ancak geleneğin zarar görmemiş kalıntılarına dönerek gerçekleştirebiliriz. Oakeshott’ın gelenek anlayışına dair yapılan eleştiri göz önünde bulundurduğumuzda, bu eleştirilerin çoğunun onun gelenek anlayışının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, bu eleştirilerin çoğu, onun “gelenek” ile neyi kastettiğini çok dar olarak yorumlamış olması nedeniyle ve ona doktrininin hiçbir parçası olmayan bir determinizm veya fatalizm atfetmiş olması nedeniyle çürümüş durumdadır.

3.3. RASYONALİST VE RASYONALİST OLMAYAN SİYASET: MUHAFAZAKARLIK, HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ VE ÖZGÜRLÜK

Charles Covell gibi yazarlar, Oakeshott’ın ilk dönem metinleri ile son dönem metinleri arasında bir sürekliliğin ya da tutarlılığın olmadığını iddia etmişlerdir (Covell, 1986, s. 99-102). Bu iddianın bütünüyle reddedilmesi kesinlikle mümkün değildir. Ancak bu iddianın doğru olduğunu da kastetmiyoruz. Oakeshott’ın metinleri yüzeysel olarak incelendiğinde ilk dönem metinleri ile son dönem metinleri arasında bir sürekliliğin ya da tutarlılığın olmadığı veya farklılık ve ihtilafın olduğu söylenebilir. Ancak yazdığı metinler derin bir şekilde incelendiğinde, aslında söz konusu olan bu farklılık ve ihtilafın sadece yüzeysel olduğu ortaya çıkacaktır. Oakeshott’ın metinleri arasında bir sürekliliğin ve tutarlılığın olmadığını iddia etmek, onun pratik faaliyet görüşü ile siyasi faaliyet görüşü arasında bir kopukluğun var olduğunu iddia etmek demektir. Ancak daha önce ele

aldığımız “Siyasi Eğitim” denemesindeki fikirleri göz önünde bulundurduğumuzda, Oakeshott’ın burada bir pratik faaliyet teorisinden bir siyasi faaliyet teorisine geçiş yaptığını çok net görebiliriz. Bizim burada ele alacağımız temel konulardan biri, Oakeshott’ın pratik faaliyet görüşünü siyasi alana nasıl tatbik ettiği.

Oakeshott’ın, bir tarafta savaş sonrası yazılarındaki rasyonalizm eleştirisinin Hegelci tarihçiliği ile diğer tarafta, bizim ele alacağımız yazılarında savunduğu şüpheci ve bireyci Hobbescu siyaseti arasında bir ihtilafın olduğu öne sürülür (Covell, 1986, s. 99-102). Oakeshott’ın göz önünde bulunduracağımız yazılarının bu bölümde önceden ele aldığımız yazılardan farklı bir istikamette hareket ettiği görülmektedir. Bunlar, sadece daha fazla siyasi değil, aynı zamanda daha fazla liberteryen ve daha az tarihselci ve Hegelcidir. Aynı şekilde, bu farklılık ve ihtilafın da sadece yüzeysel olduğunu söyleyebiliriz. Bizim temel iddiamız, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisi ile onun şüpheci, bireyci siyaseti arasında derin bir sürekliliği ve tutarlılığın olduğudur. İlerleyen aşamalarda bu süreklilik ve tutarlılığı ortaya koyacağız. Yukarıda söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi, burada vurgulamak istediğimiz şey, -sadece *Siyasette Rasyonalizm*’in zamanındaki çeşitli yazılarında değil, aynı zamanda bu yazılar ile *İnsan Davranışı Üzerine*’deki yazılar arasında- Oakeshott’ın yazılarının tutarlılığı ve sürekliliği konusudur. Yapmak istediğimiz şey, Oakeshott’ın *Siyasette Rasyonalizm*’deki düşünceleri ile *İnsan Davranışı Üzerine*’de yer alan, kapsamlı şekilde ele aldığı siyaset felsefesi arasında bir köprü kurmaktır. Bu köprüyü kurmak önemlidir çünkü, Oakeshott pratik faaliyet görüşünü kendi siyaset anlayışına aktarır. Bunu nasıl yaptığını ortaya koyduğumuzda, söz konusu olan bu köprü ya da bağlantı kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

Temelsiz olduğunu düşündüğümüz, Oakeshott’a yönelik sıklıkla gündeme getirilen bir dizi itirazı ya da yanlış anlaşılmayı burada açıklamamız gerekiyor. Oakeshott’ın siyaset felsefesinin bir şekilde “siyasetin bir reddiyesini” teşkil ettiği iddia edilir. Oakeshott’ın siyaset felsefesinin, siyasal olmayan ya da siyaset karşıtı bir siyaset teorisi olduğu iddia edilir. Oakeshott’ın siyasetle ilgilenmediği, siyasi görüşünün estetik ya da Epikürcü düşüncelerle şekillendiği iddia edilir (Crick, 1963, s. 66, 68, 71). Söz konusu olan bu iddiaların temelsiz olduğunu söyleyebiliriz. Bu iddiaların doğruluğu ancak Oakeshott’ın siyaset hakkında söyledikleri bağlamından koparılsa mümkün olabilir.

Oakeshott, Hobbes'un Leviathan'ına yazmış olduğu girişte şunları dile getirir: "Siyasetin insan faaliyetinin ikinci sınıf bir biçimi olduğunu biliyoruz; ne bir sanat ne de bir bilimdir, bir çırpıda ruhu yozlaştıran ya da akli tüketendir." Siyaset "ya ilişkilerinin yalan olduğuna inanmadan yaşayamayacak olanların ya da başkaları tarafından yönetilmekten çok korkan ve bunu engellemek için hayatını feda edecek olanların faaliyetidir" (Hobbes, 1946, s. Ixiv). Oakeshott'ın bu ifadelerini bağlamından kopardığımızda, yukarıdaki iddialar doğrulanabilir, ancak bunun böyle olmadığını biliyoruz. Burada Oakeshott, siyasetin değerini ve gerekliliğini reddetmeyi amaçlamaz; basitçe onun sınırlarını göstermek ister. İnsanın kurtuluşu için siyasetin tek başına yeterli olmadığı vurgulamaya çalışır. Oakeshott burada siyasetin katkı sunabileceği ancak insanın kurtuluşunu tek başına gerçekleştiremeyeceği vurgulamaya çalışır. Oakeshott, siyasetin gerçekleştirdiği şeyin, somut bir fayda olduğu ve bu nedenle de faydanın bütünü oluşturduğu kurtuluştan (deliverance) ayırıştırılması gerektiği ve kurtuluşun kendisinden daha az bir şey olduğu göstermeye çalışır (Oakeshott, 1975a, s. 77). Oakeshott'ın siyaset anlayışının estetizm, romantizm, epikürçülük, apolitiklik, unrealizm, dar görüşlülükle hiçbir alakası yoktur. Onun değindiği husus, aslında çok gerçekçidir ve mevcut siyasi realiteler için kesin bir değerlendirme sunar (Oakeshott, 2008c, s. 90-92). Oakeshott'ın günümüz sosyal ve siyasal şartlarına cevap verirken teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair kendi teorisi ile çeliştiği de düşünülmemelidir. Bu görüş, önceden de gördüğümüz üzere, birinden diğerine yükseldikçe, pratik ya da siyasete dair felsefe öncesi düşünce ile felsefi düşünce arasındaki sürekliliği reddetmez. Sadece sürecin tersine çevrilebilir olduğunu reddeder; yükselmiş olanların tekrar inebileceği ve felsefenin sonuçlarını pratik dünyaya uygulayabileceğini reddeder.

Bu bölümde nasıl bir hattı takip ettiğimizi ortaya koymamız gerekir. Bahse konu olan hat, pratikten teoriye doğru bir hattır. "Çağdaş İngiliz Siyaseti" (*Contemporary British Politics*) ve "Özgürlüğün Siyasi Ekonomisi" (*The Political Economy of Freedom*) gibi pratik denemeler ile başlayıp sonra daha teorik olan ve her ikisi de *İnsan Davranışı Üzerine*'nin öğretilerini derinleştiren, "Muhafazakâr Olmak Üzerine" (*On Being Conservative*) ve "Temsilci Demokraside Kitleler"e (*The Masses in Representative Democracy*) geçeceğiz. Elbette bu "pratik" ve "teorik" etiketler, çok kaba ve göreceli ayrımlar olarak düşünülmelidir. Bu denemelerin en "pratik" olanı bile felsefi çok yönlülük ve tarafsızlık içerir.

Şimdi temel konumuza, yani Oakeshott'ın pratik faaliyet görüşünü siyasi alana nasıl tatbik ettiği meselesine geri dönelim. Bununla bağlantılı olarak, önce Oakeshott'ın rasyonalist siyasetten ve rasyonalist olmayan siyasetten ne anladığını ortaya koymamız gerekir. Oakeshott'a göre rasyonalist siyaset “duyulan ihtiyacın siyaseti”dir. Oakeshott, bununla, bir sorun ya da amacın ayrıştırılıp, toplumun tüm kaynaklarının bu sorunu çözmek ya da bu amacı izlemek için seferber edildiği siyaset tarzını göstermeyi amaçlar. Oakeshott, söz konusu olan bu siyaset tarzını eleştirir. Oakeshott'a göre, “tek bir soruna takıntılı olmak”, “ne kadar önemli olsa da siyasette her zaman tehlikelidir; savaş zamanı hariç hiçbir toplumda, tek bir unsurun siyasi faaliyetin çemberini ve merkezini oluşturduğu basit bir yaşam olamaz” (Oakeshott, 2011a, s. 209). Merkezi toplumsal planlama idealinin pek çok zihni büyülenmesinin temel sebebi, Oakeshott'a göre, son savaş deneyimidir. Oakeshott, Hayek gibi, savaş dönemindeki toplumun, barış dönemindeki toplum için bir model olarak görülmesi fikrini reddeder (Oakeshott, 2011a, s. 210). Hayek, savaş döneminde meşhur olan, her şeyin tek bir amaca hizmet ettiği, savaş döneminin derslerinin barış dönemine uygulanması gerekliliği görüşünü eleştirir. (Hayek, 2006, s. 211) Hayek'in merkezi sosyal planlama eleştirisi ile Oakeshott'ın arasında birçok noktada benzerlik vardır. Bununla beraber Hayek'in kolektivist ideolojilerle savaşmak için liberal bir ideoloji formüle etme gerekliliğine yaptığı vurgu, Oakeshott'ın ideolojilere yönelik eleştirisi ile bağdaşmaz (Hayek, 2006, s. 221-224). Nitekim Oakeshott “Siyasette Rasyonalizm” denemesinde eleştirel bir şekilde Hayek'in *Kölelik Yolu (The Road to Serfdom)* eserinin gerçek amacının belki de şu olabileceğini söyler: “doktrininin ikna ediciliğinin değil, ama onun bir doktrin olduğu gerçeğinin, bütün planlamalara karşı çıkmak için yapılan bir plan, tam tersinden daha iyi olabilir, fakat o da aynı politik tarza aittir.” Ayrıca sadece rasyonalizmden derin bir şekilde etkilenmiş bir toplumda “rasyonalizmin tiranlığına direnç gösteren geleneksel kaynakların kendinden bilinçli bir ideoloji haline dönüşmesi, bu kaynakların güçlendirilmesi olarak addedilecektir” (Oakeshott, 1991e, s. 26).

Oakeshott, savaş dönemindeki toplumun, barış dönemindeki toplum için bir model olarak görülmesi fikrini reddettiğini ifade etmiştik. Oakeshott'a göre, “savaşta, geleceğimizde en yüzeysel olan şey, zafer için faydalı ve hatta gerekli olduğu için teşvik edilir.” “Savaş zamanında bilinene dayanan tahminin dışında, toplumsal ilerlemeye dair hiçbir fikri olmayan birçok kişi vardır.” Oakeshott'a göre yüzeysel birlik, dar bir amaç, tek bir nedene

ve her şeyi buna bağlı yapma gayreti, bunların hepsi savaş zamanında bu kişiler için ilham verici olarak görünür; ancak “hayranlıklarının yönleri, ruhlarının boşluğunu açığa çıkarır” (Oakeshott, 2001b, s. 133-134). Ele almak istediğimiz ilk denemede yani, “Çağdaş İngiliz Siyaseti”nde bu durum iyi bir şekilde gösterilmiştir. “Çağdaş İngiliz Siyaseti” denemesinde hâkim olan konu, hem ekonomik alanda hem de genel olarak toplumda, merkezi planlama konusudur. Hayek için olduğu gibi, Oakeshott için de merkezi olarak planlanmış bir ekonomi, merkezi olarak planlanmış bir toplumu gerektirir. Oakeshott’ın merkezi planlamayı, duyulan ihtiyacın siyaseti olarak tanımladığını ifade etmiştik. Burada onu, “tüm rasyonalist politikaların ideali” olarak tanımlar. Her ne kadar muhafazakârlar cazibesinden tamamen kurtulmasa da merkezi sosyal planlama öncelikle sosyalistlerin idealidir. Bu ideal neyi içerir? En azından İngiliz sosyalistin görüşüne göre, merkezi olarak planlanan bir toplumu; “herkesin hükümetin bir çalışanı olduğu bir toplumu; şirket çalışanı zihniyetinin ölümcül kontrolünü sabitlemiş ve perçinlemiş bir toplumu, herkesin topluluk tarafından verilen bir “makamının” olduğu bir toplumu” içerir. Böyle bir toplum, hükümetin güç tekeline sahip olduğu toplumdur; “tüm topluma geniş şekilde dağıtılmış” olan gücün “hükümetin elinde” yoğunlaştığı toplumdur. Oakeshott, bunu “despotizm” ya da “tiranlık” olarak adlandırmamak için hiçbir neden görmez, ancak onun için gerçekten ilginç soru, yirminci yüzyılda yaşayanlar tarafından neden böyle kabul edilmediğidir. Bunun despotizm ya da tiranlık olarak görülmemesinin temel sebebi Oakeshott’a göre, “özgürlüğün doğası ve koşullarıyla ilgili geniş duygusal ve entelektüel karışıklığın” olmasıdır. Oakeshott’a göre, sosyalistlerin önerdiklerinin daha fazla özgürlük değil, bundan oldukça farklı bir şey olan güvenlik ve refah olduğu yeterince anlaşılammıştır (Oakeshott, 2011a, s. 212-213, 218-219).

Oakeshott, sosyalizm aleyhine muhafazakarlık için belirgin bir tercih gösterse de bu, onun denemesi boyunca muhafazakarlığa acımasız eleştiriler getirmesini engellemez. Burada sorulması gereken temel soru, muhafazakarlığın alternatif önerisinin ne olduğudur? Oakeshott’a göre, muhafazakarlık ütopyacı değildir. Muhafazakarlığa göre siyaset, bir rüyayı veya soyut bir ideali aramak değil, “sınırlı bir faaliyettir, gerekli fakat ikinci derecede bir mesele”dir. Hatırlanacağı üzere, Oakeshott için de siyaset, bir rüyayı veya soyut bir ideali aramak değildir. Bunun yanı sıra Oakeshott’a göre sosyalist, gücü iktidarın elinde toplamaya çalışırken, muhafazakâr “gücün bir toplumda tek elde toplanmasını tehlikeli görür ve bunun için bir elde toplanan güç yoğunluğunun

dağıtılmasını” ister. Gerek Oakeshott gerek muhafazakârlar, “gücün dağıtılması siyaseti”ni, insanoğlunun özgürlüğün garantisi olarak görürler. Oakeshott, gücün dağılımının “en değerli ve önemli” şey olduğuna inanır (Oakeshott, 2011a, s. 221-223). Burada sorulması gereken temel soru, gücün tek elde toplanmasının nasıl engelleneceğidir?

Söz konusu olan bu soruya cevap verebilmek için en sonda söylememiz gerekeni en başta söylememiz gerekecek. Oakeshott’a göre, gücün tek elde toplanması kendi siyasi geleneklerimizin doğasının yanlış anlaşılmasına dayanır. Oakeshott’ın burada bahsettiği siyasi gelenek, İngiliz siyasi geleneğidir. Oakeshott’a göre, siyasi geleneğimiz hakkında kabul etmemiz gereken en önemli şey, onun soyut haklardan oluşan sabit bir yapı olmadığı, yaşayan ve değişen, bir gelenek olduğu gerçeğidir. Oakeshott bunu şöyle ifade eder; “İngiliz demokrasisi, soyut bir fikir değildir. O, bir yaşam biçimi ve ilk olarak Orta Çağlar’da ortaya çıkan bir siyaset tarzıdır.” Oakeshott’a göre şimdiki ihtiyaç, bir gelenek olan İngiliz demokrasisinin anlamını tamir etmektir; hukuku, “haklar ve sorumlulukların basit bir yapısı olarak değil,” “sosyal entegrasyonun canlı bir yöntemi” olarak düzeltmektir. Buradaki amaç, muhtemelen geleneğimizin daha derinden anlaşılması sayesinde, daha basit ve daha yabancı sosyal entegrasyon modlarının bizi daha az büyülemesini sağlamaktır. Oakeshott’a göre, bunu gerçekleştirdiğimizde gücün tek elde toplanmasını da engellemiş oluruz. Ancak, Oakeshott bu görüşü nasıl temellendirir?

Oakeshott kategorik olarak birbirinden farklı iki toplumsal entegrasyon biçiminden söz eder. Bunlardan ilki hukukun üstünlüğüdür, ikincisi sosyal planlamadır. Oakeshott’a göre, toplumumuzun esas bütünleşmesi, onun “hukukun üstünlüğü” olarak adlandırdığı hak ve görevler bakımından gerçekleşir. Bu, merkezi sosyal planlamaya karşı çıkan efsanevi “bırakınız yapsınlar” değil hukukun üstünlüğüdür ve bu iki toplumsal entegrasyon biçiminin kategorik olarak farklı olduğunu söyler. Hukukun üstünlüğünü oluşturan hak ve görevlerin makul bir genişlemesinin olmaması “tamamen farklı nitelikte olan ve merkezi olarak planlanmış bir toplum yaratacaktır.” Hukukun üstünlüğünü oluşturan hak ve görevlere sahip olmak gücün tehlikeli olarak bir yerde toplanmasına neden olabilir ve böyle “uyumsuzluklar” çözüm veya yeniden düzenleme gerektirir. Ancak hak ve görevleri tanımlama açısından Oakeshott, muhafazakarlardan ayrılır. Basitçe ifade etmek gerekirse, muhafazakârlar için bu haklar ve görevler “doğal” ve

mutlaktır, oysa Oakeshott için tarihsel ve görelidir. Oakeshott'ın iddiasına göre muhafazakârlar, eski bir entelektüel hatanın parçalarıdır. Muhafazakârlar, bu hak ve görevleri “sınırlama” ve onların yeniden düzenlenmesini “müdahale” olarak düşünürler. Doğal hukuk anlayışının basit biçimlerinde olan talihsiz bir düşünce biçimidir. Oakeshott'a göre biz, özgür olarak vücut bulmuyoruz; özgürlüğümüzün yapısı, toplumumuzda uzun ve acı bir çabayla kurulan hak ve görevlere dayanır. Oakeshott'a göre, bireyselliğin koşulları sınırlamalar değildir, sınırlandırılacak hiçbir şey yoktur. Bu koşulların düzenlenmesi (genel düzenlemeler olmadıkça) müdahale değildir, başarının devamıdır (Oakeshott, 2011a, s. 212, 224). Oakeshott, bu noktada muhafazakarın entelektüel karışıklığının sonuç olarak onu, planlama fikrine daha duyarlı hale getirdiğini düşünüyor gibi görünür. “Sınırlamalar ve müdahaleye ilişkin bu fikirlerden, genel planlama ve fiziki kontrollerle, düzenleme fikrine götüren adımın felaket kadar kısa olduğunu” yazar (Oakeshott, 2011a, s. 224). Haklarımızı “sınırlamalar” olarak ve düzenlemelerini “müdahale” olarak düşünerek muhafazakâr, her ikisi de “müdahaleci” gibi görülen, hukukun üstünlüğü yoluyla yapılan düzenleme ile genel bir planla yapılan düzenleme arasındaki farkı ortadan kaldırır. Bazı yönlerden muhafazakârlar hala “devlet” ile “birey” arasındaki eski liberal karşıtlığa katılırlar ancak Oakeshott, asıl karşıtlığın “devlet” ve “birey” arasında değil, kategorik olarak farklı iki hükümet şekli, merkezi sosyal planlama ile hukukun üstünlüğü arasında olduğunu iddia eder. Oakeshott'a göre, hukuku, “haklar ve sorumlulukların basit bir yapısı olarak değil,” “sosyal entegrasyonun canlı bir yöntemi” olarak düzeltmek gerekir. Buradaki amaç, geleneğimizin daha derinden anlaşılması sayesinde, daha basit ve daha yabancı sosyal entegrasyon modlarının bizi daha az büyümesini sağlamaktır. Oakeshott'a göre, bunu gerçekleştirdiğimizde gücün tek elde toplanmasını da engellemiş oluruz. Başlangıçta ifade ettiğimiz noktaya geri döndük. Oakeshott'a göre gücün tek elde toplanması, kendi siyasi geleneklerimizin doğasının yanlış anlaşılmasına dayanır. Bunu düzelttiğimizde gücün tek elde toplanmasını da engellemiş oluruz, zira özgürlüğümüzün teminatı budur. Oakeshott'a göre, siyasi geleneğimiz hakkında kabul etmemiz gereken en önemli şey, onun soyut haklardan oluşan sabit bir yapı olmadığı, yaşayan ve değişen bir gelenek olduğu gerçeğidir. Muhafazakârlar için bu haklar ve görevler “doğal” ve mutlaktır. Başka bir ifadeyle, muhafazakârlar soyut ilkelerden hareket ederler. Oakeshott'a göre bu çok ciddi bir hatadır ve muhafazakarların merkezi planlamaya dayanan bir toplumsal

bütünleşme anlayışına yönelmelerinin temel sebebidir. Bu, beraberinde gücün tek elde toplanmasını getirir. Bu durum, özgürlük üzerindeki en büyük tehdittir.

Oakeshott'ın ortaya koyduğumuz görüşlerinden hareketle şunu söyleyebiliriz, özgürlüğümüz üzerindeki en büyük tehdit merkezi planlamaya dayanan bir toplumsal bütünleşme ve bu bütünleşmeyle beraber gelen gücün tek elde toplanmasıdır. Oakeshott gücün tek elde toplanmasını, siyasi geleneğimizin doğasının yanlış anlaşılmasına dayandırır. Bu yanlış anlaşılmayı düzelttiğimizde gücün tek elde toplanmasını da engellemiş oluruz. Siyasi geleneğimizle ilgili olarak yanlış anlaşılan şey, onun soyut haklardan oluşan sabit bir yapı olarak görülmesidir, ancak Oakeshott'a göre, siyasi geleneğimiz yaşayan ve değişen bir gelenektir. Görüleceği üzere Oakeshott, özgürlük üzerindeki tehditler hakkında bizi uyarmaktadır ve bize bir çözüm yolu önermektedir. Burada gündeme gelen soru ise, Oakeshott'ın özgürlükten ne anladığıdır. Başka bir ifadeyle, ona göre özgürlük nedir? Oakeshott, bu soruya “Özgürlüğün Politik Ekonomisi” adlı denemesinde cevap verir. Bundan dolayı, şimdi incelememizin odağında bu deneme olacaktır. Oakeshott, hemen denemesinin başında kendi aklındaki özgürlük kavramının, soyut bir fikir değil, canlı bir yaşam biçimi olduğunu belirtir. Oakeshott'ın bu deneme ortaya koyduğu görüşler, H. C. Simons'un *Özgür Bir Toplum İçin Ekonomik Siyaset (Economics Policy for A Free Society)* eserinin geniş çaplı bir tartışmasıdır (Simons, 1948). Ancak Oakeshott, çoğunlukla Simons'un görüşünü desteklediği ve çoğunlukla aynı argümanı kendi kelimeleriyle tekrar yazdığı için denemeyi Simons'a referans vermeden tartışacağız. Özgürlüğün politik ekonomisi, özgürlüğün soyut bir tanımlamasıyla başlamaz, aksine halihazırda yaşadığımız hayat biçimi ve özgür yaşam biçimi olarak adlandırmaya alıştığımız gerçek ile başlar. “Araştırmanın gayesi”, bir kelimeyi tanımlamak değildir, yaşadığımız ve tattığımız şeyin sırrını bulmak, ona düşman olan şeyi bilmek, ayrıca daha tam bir şekilde nerede ve nasıl yaşanabileceğini ayırt etmektir (Oakeshott, 1991a, s. 387). Bu bağlamda Oakeshott, halihazırda deneyimlediğimiz yaşam biçimi ya da özgürlüğün temel ayırıcı özellikleri konusunda soru sorarak ilerler. Yine bu bağlamda, özgürlüğümüzün en genel şartı olarak, “toplumumuzda baskın şekilde gücün bir yerde toplanmasının söz konusu olmamasına” işaret eder. Özgürlüğümüzün en temel şartı, ne kilise ve devletin ayrılmasıdır ne de hukukun üstünlüğü veya özel mülkiyet ve parlamenter kurumlardır. Özgürlüğümüzün en temel şartı Oakeshott'a göre, bunların her birinin temsil ettiği ve ifade ettiği gücün

yayılması gerçeğidir. Yetkinin ya da gücün geniş şekilde yayıldığı bu tür bir toplum, tabii ki kendisinin çözülmesinin önüne geçecek bir hükümeti gerektirir. Ancak “bu hükümetin, toplumun geri kalanı üzerinde de baskın bir güce sahip olması gerekmez.” Oakeshott’a göre, özgürlüğü koruyacak olan hükümet yöntemi, hukukun üstünlüğüne dayanan hükümet yöntemidir. Keyfi olmayan, yöneten ve yönetilenler arasında ayırım yapmayacak şekilde uygulanan ve güç kullanımında aşırıktan kaçınan, aşırı güç kullanımına gerek duymayan hukukun üstünlüğü ilkesi, söz konusu olan bu güç ve yetki dağılımının simgesidir. Hukukun üstünlüğü, özgürlüğümüzün biricik şartıdır (Oakeshott, 1991a, s. 338-391).

Oakeshott, özgürlüğe dair ortaya koymuş olduğu bu genel fikirlerden sonra, ekonomi konusu üzerinde durmaya yönelir. Oakeshott’ın amacı, az önce taslak şekilde ortaya koyduğu toplumsal entegrasyon biçimi ve özgürlük ile uyumlu bir iktisadi örgütlenme biçimini bulmaktır. İktisadi örgütlenme konusu, siyaset ve toplumsal örgütlenmeden ayrı olarak tek başına ele alınamaz; iktisat, bütün bir somut yaşam biçiminin genel bağlamına yerleşiktir. Oakeshott’a göre, “özgürlüğün politik ekonomisi, “iktisadi olduğu” düşünülene (servetin maksimize edilmesi, verimlilik ya da hayat standardı) değil, yaşam biçimini muhafaza ettiği değerlendirilen *siyasi* olana dayanır” (Oakeshott, 1991a, s. 406). Burada öncelikle Oakeshott’ın, şeyleri somut bağlamlarından kopararak soyut şekilde ele almayı reddettiği somut usülünü ele almamız gerekir. Oakeshott’a göre, yaşadığımız özgürlüğe en uyumlu iktisadi örgütlenme biçimi, yetkinin en geniş şekilde dağılmasını garanti eden modeldir. Mülkiyetin bir açıdan “bir güç formu” olduğu dikkate alındığında, “özgürlüğe en uygun mülkiyet kurumu, gücün en geniş dağılıma müsaade eden ve bu gücün tehlikeli bir şekilde tek elde toplanmasını önleyen model olacaktır.” Oakeshott’a göre bu durum, zorunlu olarak özel mülkiyet hakkını gerektirir. Bununla birlikte, bu durum, her türlü tekelciliğe karşı çıkan güçlü bir muhalefeti gerektirir ya da “etkili rekabetin kurulmasını ve sürdürülmesini” zorunlu kılar. Etkili rekabetin kurulmasını ve sürdürülmesi, bırakınız yapınlar (*laissez-faire*) inancı ile karıştırılmamalıdır; “etkili rekabet, kendi uyumundan ve mutabakatından neşet eden bir şey değildir, hem kendisi hem de alternatifleri hukukun yaratımlarıdır.” Oakeshott, mevcut durumun, uyumsuzlukların düzeltilmesi gerektiğini ve özgürlüğümüzün yapısına uygun bir tarzda yeniden düzeltilmesi gerektiğini ifade eder. Bu nedenle, gücün ve yetkinin dağılımına karşı çıkan ve onun yerine “tekellerin oluşturulması ve sürdürülmesi aracılığıyla

toplumsal entegrasyonu” öneren kolektivizm, başka bir ifadeyle merkezi planlama ve sendikacılık gibi ekonomik sorunlarımıza yönelik bu tür çözümleri reddeder (Oakeshott, 1991a, s. 393-395, 398). Oakeshott’ın iktisadi örgütlenme sorununa yönelik bütün yaklaşımı, ele alınan şeyin basit şekilde ekonomi olmadığına, aksine bunun yaşam biçimini koruyan siyaset olduğuna ilişkin inancını yansıtır.

Oakeshott’ın burada ortaya koyduğu görüşler ideolojik bir eğilim içeriyor mu? Söz konusu olan bu soru, ele aldığımız fikirler bağlamında cevaplandırılması gereken bir sorudur. Daha öncede belirttiğimiz gibi, Oakeshott ideolojik bakışa karşı çıkar, onun burada ortaya koyduğu fikirler ideolojik bir bakışla ortaya konulmuş fikirler değildir. Oakeshott siyasi faaliyeti yönlendirecek soyut inanışlar tanımlamakla ilgilenmez. Onun fikirleri, halihazırda deneyimlediğimiz somut yaşam biçiminden başlar ve amacı, yaşadığımız şeyin sırrını tespit etmektir. Oakeshott’a göre, soyut fikirler ya da idealler, hiçbir şeye kaynak teşkil etmezler; yön değişiminin sağlam bir bilinci, soyut idealler ya da soyut amaçlara dair refleksiyonda değil, kendi öz geleneğimizin derin anlayışında aranmalıdır. Bu ideolojik olmayan bakış açısı, Oakeshott’ın denemelerindeki usulünü yönlendirir. Oakeshott, şu andaki mevcut krizi, felsefi olarak karakterize etmez. Şu anda ihtiyaç duyulan şeyin yeni bir “yaşam felsefesi ya da *dünya görüşü*” olduğunu da iddia etmez. Şunu belirtmek gerekir ki bunların hepsi, Oakeshott’ın rasyonalizm eleştirisindeki faaliyet ya da pratik ile ideoloji arasındaki ilişki hakkında bugüne dek öğrendiklerimizle uyumlu bir tablo arz eder. Oakeshott’ın ideolojik olmayan yaklaşımının karşı çıktığı şey, Sol’un ideolojik eğilimleri de değildir. Oakeshott, siyasal açmazlarımız için bir ideoloji veya bir dünya görüşü aramaz. Ancak ona göre, hem muhafazakârlar hem de sol cemahtaki karşıtları siyasal açmazlarımıza bir çare, doktrin, bir ideoloji veya bir dünya görüşü arama konusunda aynı temayülü paylaşırlar. Oakeshott, bu ideolojik eğilimin muhafazakarlıkta kalıtsal olmadığını iddia eder ve muhafazakarlığı bu yükten kurtarmaya çalışır. Oakeshott, evren ya da insan doğası hakkındaki genel inanışların herhangi bir türüne ya da doğal hukuka dayanmayan bir muhafazakarlık tanımı geliştirmeye gayret eder. Oakeshott, bütünüyle muhafazakâr eğilimin modern bir savunmasını yapar; özellikle sabit inanışlara ve koşullara rağmen, siyasette muhafazakâr eğilimi anlaşılabilir kılmaya uğraşır (Oakeshott, 2008a, s. 81-84). Oakeshott bütün bunları nasıl gerçekleştirir? Onun muhafazakarlıktan anladığı şey nedir? Oakeshott, muhafazakâr eğilimin modern bir savunmasını nasıl gerçekleştirir ve nasıl bir muhafazakarlık anlayışına karşı bunu

gerçekleştirir? Bu sorular, Oakeshott'ın muhafazakarlık anlayışını anlamak için cevaplandırılması gereken sorulardır.

Oakeshott, muhafazakâr eğilimi incelerken ilk önce yaptığı şey, onun özelliklerini ortaya koymak olmuştur. Oakeshott'a göre, muhafazakâr eğilimin en temel özelliği, “başka bir şeyi arama ya da dilemekten ziyade var olanı kullanmak ve yaşamak; olabilecek ya da daha önce olandan ziyade mevcut olandan yararlanmaktır.” Muhafazakâr olmak, şu anı geçmiş ya da geleceğe, bilineni bilinmeyene, fiili olanı olması muhtemel olana tercih etmektir. Bunun yanında, muhafazakâr olmak, değişime ve yeniliğe dair belli bir tutuma sahip olmaktır. Oakeshott'a göre, muhafazakâr yeniliğe karşı temkinlidir; onun için kaybedilecek çok şey vardır ve bu da onu maceracı olmayan biri yapar (Oakeshott, 1991, s. 408-413). Aslında Oakeshott'ın amacı bu muhafazakâr eğilimi savunmak değildir. Oakeshott'ın amacı, belli şeylere ilişkin muhafazakâr bir eğilimin esasen anlaşılmasız olmadığını göstermektir. Başka bir ifadeyle genel davranış ve siyaset kurallarına ilişkin muhafazakâr bir eğilimin esasen anlaşılmasız olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre, siyasette muhafazakâr eğilimi anlaşılır kılmak için evren ya da insan doğası dair genel inanışlara başvurmaya gerek yoktur. Bu eğilimi anlaşılabilir kılan şey, ne doğal kanun veya ilahi düzen ne de ahlak veya dindir. Oakeshott'a göre bu eğilimi anlaşılır kılacak olan şey, bu inançla harmanlanmış bir biçimde bizim mevcut yaşam tarzımızın gözlemlenmesidir. Ona göre, hakkında muhafazakâr olunması uygun olan şey, insanların en az hayal kırıklığıyla kendi seçtikleri faaliyetlerin peşinde koşmalarına olanak sağlayan araçlar şeklinde anlaşılmasız genel davranış kurallarıdır (Oakeshott, 1991, s. 423-424). Oakeshott için bu, uygun başlangıç noktasıdır. Başka bir ifadeyle ona göre, uygun başlangıç noktası doğal kanun, ilahi düzen, ahlak ve din değildir, mevcut yaşam tarzımızdır.

Oakeshott'a göre, bu bağlamda muhafazakarın ortaya koymuş olduğu hükümet anlayışı, mevcut durumumuzu oluşturan fikir çeşitliliği ve faaliyet çokluğunu kabul eder ve hükümeti de bu durumu başka bir şeye değiştiren aktör olarak değil, bir hakem olarak bu oyuna hükmetmeden olarak görür. Oakeshott'a göre, hükümete ilişkin böyle bir yaklaşım, doğal haklara ya da mutlak değerlere başvurmayı gerektirmez, insan durumunun bu halinin esasen mevcut olduğunun gözlemlenmesini gerektirir ve onu yaşamayı, onu nasıl yönettiğimizi öğrenmeyi gerektirir (Oakeshott, 1991, s. 427). Bir “yönetici” ya da hakem

şeklinde yorumlanan hükümet anlayışı, tamamen insanın tarihsel durumunun kabulüne ve ona neyin uygun olduğuna dayanır. Oakeshott aslında, böylelikle muhafazakarlığı ahlaki ve metafizik yükünden kurtarmaya çalışır. Peki Oakeshott'ın “yönetmek”ten anladığı şey nedir? Genel olarak onu, yaygın davranış kurallarının muhafazası bağlamında tanımlasa da burada yönetmek fiilinin hiçbir şey yapmamak olmadığına açıklık getirir. Mevcut durumumuzu oluşturan eylem ve inanç çeşitliliğimiz üzerinde yöneticilik yapmada hükümet olumlu rol oynar. Hükümet olmak, işleri olurlarına bırakmak değil, “inanç ve faaliyet çeşitliliğinin meydana getirdiği ihtilafların bazılarını çözmektir.” Bunu da Oakeshott'a göre şu şekilde yapar, bireysel ihtilaf durumlarında hakemlik yaparak değil, genel davranış kurallarını belirleyerek ve onları uygulayarak yapar. Muhafazakarın bu davranış kurallarıyla basitçe oynamayacağı bir hakikattir, çünkü “bir kuralda bilinirlik aşırı derece önemli bir erdemdir.” Bununla birlikte, sadece muhafaza etme yeterli değildir. İnsanın mevcut durumunun yapısında kalıtsal olan değişkenlik, davranış kurallarının, yeni şartların çizgisine getirilmesi için sürekli değişimini ve uyarlamasını gerektirir. “Siyasal Eğitim” denemesindeki kadına hak verilmesi örneği üzerinde düşünmeye geri dönersek, orda olduğu gibi burada da Oakeshott “üstü kapalı anlatım (imaların) arayışını” vurgular: Kuralların değişimi, bu kurallara tabi olanların inaniş ve faaliyetlerine asla bir değişim dayatmamalı, yansıtmalıdır ve asla hiçbir durumda topluluğu ortadan kaldıracak kadar büyük olmamalıdır (Oakeshott, 1991, s. 428-431).

Oakeshott, durumu daha iyi açıklayabilmek için bir karşılaştırmaya gider. Oakeshott, rasyonalist tutum ile muhafazakâr tutumu bu noktada karşılaştırır. Her iki tutumunda yönetme eylemine ve siyasete ilişkin bir bakış açıları vardır. Oakeshott'a göre, rasyonalistler, mevcut düzensizliği abartırlar ve akılları ona bir çözüm bulmaya yönelir. Bütün insanlığa uygun ihtilafsız bir yaşam biçimini, insan eyleminin bir yöne gidecek şekilde koordine edildiği ve ayarlandığı bir toplumu hayal ederler. Bu hayallerini gerçekleştirme görevinde güvendikleri kurum da hükümettir. Hükümet “vatandaşlarına hayallerindeki insan koşullarını dayatan” aktör olarak anlaşılır. Yönetmek, özel bir hayali kamusal ya da zorunlu bir yaşam tarzına dönüştürmektir. Başka bir ifadeyle, rasyonalist tutum, siyaseti tek kapsamlı bir amacın arayışı olarak ve hükümeti de bu amacın topluma dayatılması olarak görür. Hükümet “tutkunun bir enstrümanı” olarak değerlendirilir; siyaset sanatı arzuyu alevlendirme ve yönlendirme işidir. Oakeshott'a göre, muhafazakâr

olan tutum, yönetmeyi ikincil ve spesifik bir faaliyet olarak görür. Hükümetin işi, “tutkuyu alevlendirmek ve ona besleneceği yeni nesnelere vermek değil, zaten aşırı derecede tutkulu olan insan faaliyetlerine hafifletici içerik (ölçülülük) enjekte etmektir.” Karizmatik “lider” ya da “Kurtarıcı” değil, “Hakem”, burada yöneticinin imajıdır. Burada söz konusu olan şey, “tutku siyaseti”ne karşılık “şüpheli siyaset”tir. Oakeshott’a göre, şüpheli siyaset, bizim mevcut koşullarımıza daha uygun bir siyasettir. Herhangi bir bağlamda sıkı şekilde muhafazakâr olan bir halkta siyasi muhafazakarlık büyük anlam ifade etmektedir. Oakeshott, “hükümet konusunda ve tüm diğer faaliyetlerde radikal olmak hiçte tutarsız değildir” diye yazar. İşte bu radikal bireycilik ve şüphelilik ile siyasi muhafazakarlığın karışımıdır ki Oakeshott’a Montaigne, Pascal, Hobbes ve Hume’u, daha eski tarz Burke’e tercih ettirir (Oakeshott, 1991, s. 429-432).

3.4. BİREY VE KİTLE İNSANI’NIN ORTAYA ÇIKIŞI

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Oakeshott, evren ya da insan doğası hakkındaki genel inanışların herhangi bir türüne ya da doğal hukuka dayanmayan bir muhafazakarlık tanımı geliştirmeye gayret eder. Oakeshott, muhafazakarlığı ne doğal kanun veya ilahi düzen ne de ahlak veya dine dayandırır. Ona göre muhafazakarlık, bizim mevcut yaşam tarzımıza dayanmalıdır, çünkü muhafazakâr olan bir halkta siyasi muhafazakarlık büyük anlam ifade etmektedir. Bundan dolayı muhafazakâr siyaset bizim mevcut koşullarımıza daha uygun bir siyasettir. Anlaşılacağı üzere Oakeshott, metafizik-dışı bir muhafazakarlık savunması yapmaktadır. Ancak, burada çok önemli bir soru gündeme gelmektedir: Eğer siyasi muhafazakarlık bizim koşullarımıza daha uygunsa, neden onu ihmal ettik ve neden “modern, aktivist ve hayalperest siyasetçiyi” yarattık? Oakeshott, “Muhafazakâr Olmak Üzerine” adlı denemesindeki bir dipnotta, bu soruyu kendine sormayı ihmal etmediğini söyler, ancak bu soruya başka yerde cevap bulmaya çalıştığını ifade eder (Oakeshott, 1991, s. 434). Bahse konu olan yer, “Muhafazakâr Olmak Üzerine” isimli denemesinden sadece bir yıl sonra yayınlanan “Temsili Demokraside Kitleler” isimli denemesidir (Oakeshott, 1991g). Daha önce belirttiğimiz gibi Oakeshott, bu tarz bir siyasetçinin ya da siyaset tarzının ortaya çıkmasını, siyasi deneyimsizliğe dayandırmıştı. Ancak, “Temsili Demokraside Kitleler” isimli denemesinde siyasetin aktivist tarzının yükselişine yol açan hayati koşul olarak, “kitleler”in duygusal ve ahlaki yetersizliklerine -özellikle de

benzerlik ve korunma tutkusuna- işaret eder. Oakeshott, "Temsili Demokraside Kitleler" adlı denemesinde açıkça modern koşullar ile rasyonalist siyaset arasındaki ilişkiye dair yukarıdaki soruyu gündeme taşıdığından dolayı burada ilgi odağımız bu deneme olacak. Belirtmek gerekir ki Oakeshott'ın bu denemesinin bizim ilgi odağımız olması, sadece bu nedenden kaynaklanmamaktadır. Bu deneme ilgi odağımızdır, çünkü bizi tam da denemenin önemli kısımlarının alındığı *İnsan Davranışı Üzerine* isimli tartışmasına götürür. Bunun yanı sıra, siyasi geleneğimizin iyimser bireyci temelini iyimser ve oldukça tek-yönlü bir bakış açısının görülebildiği "Muhafazakâr Olmak Üzerine" denemesini tamamlayıcı niteliktedir.

Oakeshott'a göre, modern Avrupa tarihinde seçkin olan olay, "birey" in ortaya çıkışıdır. "Kitleler" hakkındaki tarihsel araştırmasına Oakeshott, ilginç şekilde "kitle-insanı" nın ortaya çıkmasıyla değil, modern dönemin şafağında "bireyin" ortaya çıkmasıyla başlar. Aslında bu durum, "Temsili Demokraside Kitleler" adlı denemenin genel bakış açısını yansıtmaktadır. Modern Avrupa tarihindeki en önemli olay, "birey" in ortaya çıkışıdır, aslında Oakeshott için, "kitle insanı" tamamen türev bir karakterdir. "Bireyin" ortaya çıkışıyla ilgili olarak Oakeshott'ın anlattığı öykü, bizim zaten aşına olduğumuz bir öyküdür. Oakeshott'a göre, "birey" hangi tarihsel dönemde ortaya çıkmıştır? Bireyin ortaya çıkışını Oakeshott, toplu ve ortak yaşamın sıkı dokunmuş karakterinin çözülmeye başladığı döneme, yani Orta çağ döneminin sonuna dayandırır. Oakeshott'ın bireyin ortaya çıkışıyla ilgili anlatmış olduğu hikâyede İtalya görünür şekilde resmedilir: "13. yüzyılda İtalya bireysellik ile kaynamaya başlıyordu; insan kişiliğinin üzerine konulan yasak çözülmüştü; her biri kendi özel şekil ve giyiminde binlerce figür ile karşılaşılıyordu." Oakeshott, bu tarihsel eğilimin ve bireyselliği tatma arzusunun aşamalı olarak Kuzey Avrupa'ya yayıldığını ifade eder. Montaigne, en erken ve en büyük örnek olarak zikredilmektedir. Oakeshott, söz konusu olan bu eğilimin sonraki dört yüz yıl boyunca değişime uğradığını ancak en nihayetinde Avrupalı davranışı ve inanışı üzerine kendini derinden empoze ettiğini belirtir. Oakeshott, hayatın hiçbir bölümünün bu etkiden kurtulamadığını iddia eder. Başka bir ifadeyle, bu etki hayatın her alanına derin bir şekilde nüfuz etmiştir (Oakeshott, 1991g, s. 363-365). Oakeshott'a göre, bu bireysellik deneyiminin derin olarak nüfuz ettiği alan etik teorisi. Bu bağlamda da Hobbes ve Kant'ı bireysellik ahlakının göze çarpan teorisyenleri olarak zikreder (Oakeshott, 1991g, s. 376). Bireysellik deneyiminin derin olarak nüfuz ettiği bir diğer alan, "Modern Temsili

Demokrasi” olarak adlandırılmaya başlanan ve en mükemmel ifadesini “parlamentar hükümet” içinde bulan yönetme ve yönetilme biçimidir.

Oakeshott’ın bu yönetme ve yönetilme biçimine ilişkin değerlendirmesi, siyasi katılıma vurguyu içemez. Bu bağlam da daha çok bir ihtiyaca, yani “bireyselliğin çıkarlarını haklar ve yükümlülüklerle dönüştürme kabiliyetine sahip hükümet enstrümanı”na vurgu yapar. Oakeshott’a göre bireysellik, büyük bir insan başarısıdır ve ilk planda bu başarının gerektirdiği şey, bireyselliğin çıkarlarını, çoktan var olan feodal haklar ve imtiyazlara karşı savunma kabiliyetine haiz bir hükümet enstrümanıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Oakeshott’ın bireyselliği doğal bir şey olarak görmemesidir. Oakeshott’a göre, söz konusu olan bu tarz bir enstrüman da en nihayetinde “egemen” yasama organında bulundu. Başka bir ifadeyle, bireyselliğin çıkarlarını çoktan var olan feodal haklar ve imtiyazlara karşı savunma kabiliyetine haiz hükümet enstrümanı, yasama organıdır. Egemen yasama organından “bireyselliğin çıkarlarına uygun” bir kanun çıkmıştır. Bu kanun, genelin “özgürlük” kelimesi ile simgelediği, “insanın iyi anlaşılmiş durumunun bir hali haline gelen anlayışı” doğurdu. Bu anlayış, bireyselliğin çıkarlarını destekleyen düzenlemelerin sürdürüldüğü, kişiyi komünal bağlılıkların zincirlerinden kurtaran, bireyselliğin örtük yanlarının keşfedildiği ve bireysellik deneyiminin yaşanabildiği insanın belirli şartlardaki durumunu oluşturan bir temele dayanır (Oakeshott, 1991g, s. 368-369). Oakeshott’a göre, bu süreç aslında bir devrim sürecidir. Bu devrim on üçüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar Avrupa’nın ahlakına, duygularına ve siyasetine hâkim olmuştur. Bu devrimin yeni birtakım koşullar ortaya çıkarmıştır, ancak bu yeni koşullar bazılarını heyecanlandırırken bazılarını bir yük gibi görmüştür. Başka bir ifadeyle, herkes yeni koşullara aynı şekilde tepki vermedi. Ortaya çıkan bu yeni koşulları bir yük olarak görenler, “birey”in ortaya çıkışına oldukça muhalif bir tavır benimsediler. Daha doğru bir ifadeyle Oakeshott’a göre, “birey”in ortaya çıkışıyla beraber oldukça muhalif bir karakter ortaya çıkmıştır. Söz konusu olan bu karaktere Oakeshott, beceriksiz ya da yetersiz (*manqué*) birey der. Bahse konu olan bu karakter “kitle-insanı”nın yetiştiği tohumdur. Ancak, kitle insanı’nın ortaya çıkaran şey, sadece doğal yetersizlik değildir. Oakeshott’a göre, kitle insanının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir diğer unsur ahlaki aşağılık hissidir. Bu his, bireysellik arayışının ahlaklaştırılmasının kaçınılmaz bir sonucu olmuştur (Oakeshott, 1991g, s. 370-373, 381).

Davranış alanında zaten aşırı yetersizlik hislerine sahip “beceriksiz birey”in yanına şimdi “aşağılık hissi” de eklenmişti. Bu aşağılık hissinden de yeni ve daha militan bir eğilim ortaya çıkmıştır. Söz konusu olan bu eğilim, bu aşağılık hissini bütün insanlığa empoze edilmesi şeklinde vücut bulmuştur. Mevcut çıkmazdan kaçınabilmek için aşağılık hissi bütün insanlara empoze edilmeye çalışılmıştır. Oakeshott’a göre, bu “beceriksiz birey”den militan “birey karşıtı” türemiştir. Bu birey karşıtı, bireyin ahlaki prestijini ortadan kaldırarak onu tahttan indirmek suretiyle dünyayı kendi karakterine asimile eder. İşte Oakeshott’ın araştırdığı karakter açısından kilit olan şey, bu hınçla beslenen benzer olma tutkusudur. Sonrasında “birey-karşıtı” Avrupa toplumu içinde en kalabalık sınıf olduğunu keşfederek “kitle” insana dönüşür; yine de Oakeshott “kitle insanı”nı tanımlayan şeyin onun kalabalıklığının değil, onun hıncının ve bireysellik karşıtı yapısı olduğunda ısrar eder (Oakeshott, 1991g, s. 370-373, 381).

Oakeshott’ın, bireyin ortaya çıkışını bir devrim olarak gördüğünü daha önce belirtmiştik. Bu devrimin on üçüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar Avrupa’nın ahlakına, duygularına ve siyasetine hâkim olduğunu ifade etmişti. Ayrıca Oakeshott, söz konusu olan bu devrimin yeni birtakım koşullar ortaya çıkardığını ifade etmişti. Ortaya çıkan yeni koşullarda bireyin karakterine uygun bir ahlak ve siyaset ortaya çıkmıştır. Ancak bu süreç zarfında sadece bireyin karakterine uygun bir ahlak ve siyaset gelişmemiştir, aynı zamanda birey karşıtının da karakterine uygun bir ahlak ve siyaset gelişmiştir. Başka bir ifadeyle Oakeshott, “birey” gibi “birey karşıtı”nın da kendi karakterine uygun bir ahlak ürettiğini öne sürer. Söz konusu olan devrim sürecinde, Oakeshott yeni şartların ve koşulların ortaya çıktığını ileri sürmüştü, bazılarının bunları heyecanla bazılarının ise hüsrarla karşıladığını ifade etmişti. Bahse konu devrim sürecinin ortaya çıkarmış olduğu en önemli koşul Oakeshott’a göre, “özgürlük” ve “özerklik”ti. “Özgürlük” ve “özerklik”, “birey” tarafından heyecanla karşılanırken aynı heyecanın “birey karşıtı” tarafından paylaşıldığı söylenemez. “Birey karşıtı”, “özgürlük” ve “özerkliği” heyecanla karşılamak yerine “eşitliği” ve “dayanışmayı” öne çıkarmıştır. Oakeshott burada dikkatimizi çok önemli bir noktaya çeker, ona göre, bu eşitlik ve dayanışma ahlakı, başlangıçta “komünal düzenin ahlakının” kelime hazinesinden çıksa da bu ahlakın esasında değinilen kelime hazinesi ile bir ilgisinin asla bulunmadığında ısrar eder. Oakeshott’a göre, bu yeni ahlak bireycilik karşıtıydı; bastırmak için aradığı bir bireyin varlığını önden varsaydı. Bu ahlakın çekirdeği, “ortak” ya da “kamu” yararı olarak temsil edilen insanın somut

şartlardaki durumunun tasavvuruydu. Bu da bireysel olarak peşinden gidilebilecek çeşitli faydalardan değil ayrı, bağımsız bir mahiyetten oluşuyordu. Oakeshott'a göre, bu "kamu yararı"nın kaynağı "topluluktan" (Oakeshott, 1991g, s. 374-375). Bu ahlaki oluşturan "kamu yararı" ve "topluluk" ya da "toplum" kavramlarına dair felsefi eleştiriyi Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine* isimli çalışmasında gerçekleştirir. Bu dördüncü bölümde ele alacağımız bir konu. Ancak belirtmek gerekir ki Oakeshott, bu kamu yararı ahlakını bu denemede eleştiriye tabi tutmaz. Onun uğraşı betimsel niteliktedir, eleştirel mahiyette değildir.

Nasıl ki bireyin neden olduğu bir yönetim biçimi ve hükümet anlayışı varsa Oakeshott'a göre, "birey karşıtı"nın da neden olduğu bir yönetim biçimi ve hükümet anlayışı vardır. Başka bir ifadeyle "birey karşıtı", bir ahlakın yanı sıra ayrı bir yönetim biçimi ve kendine özgü bir hükümet anlayışı da üretti. Oakeshott, birey ve birey karşıtının neden olduğu yönetim biçimi ile hükümet anlayışlarını birbirinden ayırmaya çalışır. Oakeshott'ın burada ortaya koyduğu ayrımlar, daha önce muhafazakarlık konusunda belirttiği ayrımlarla benzerlik gösterir. Oakeshott'a göre, "birey karşıtı" hükümet anlayışını, ahlak anlayışının bütünü üzerine oturtur. Onun için "yönetmek, "kamu yararı" olarak tanımlanan şeyin insanın somut şartlardaki durumuna empoze edilmesi ve bu durumun sürdürülmesiydi." "Birey-karşıtı"nın yönetici imajı, "bireylerin ihtilaflarına hakem olmak değil", "topluluğun ahlaki lideri ve yönetici başkanı olmaktır." Oakeshott'a göre, bu hükümet anlayışı "parlamentar hükümet" biçimine oldukça muhalif bir tarzda kendini ortaya koymuştur, çünkü parlamenter hükümetin nihai amaçlara ilişkin kalıtsal şüpheciliği vardı, ayrıca bu hükümet biçimi kadim usullerin insanın benzer ve somut koşullardaki durumuna empoze edilmesine karşı çıkar (Oakeshott, 1991g, s. 377). "Kitle insanı"nın amaçlarına daha iyi uyan yönetim biçimi, Oakeshott'a göre "demokrasi" ile aynı şey olmayan "popüler hükümet"ti (*popular government*). "Demokrasi", uygun bir şekilde hükümet otoritesinin oluşturulması biçimi ile ilişkiyken, "popüler hükümet", üstlendiği temel taahhütler, teşvik ettiği temel çıkarlar tarafından tanımlanır. Oakeshott'a göre, "popüler hükümet" adına yapılan bu değişikliklerin nihai sonucu, hükümetlerin yetkilerinin çok geniş şekilde artması olmuştur. "Halkın" miras aldığı bu güç, tabii ki bir yanılısamaydı. Fikirleri veya talepleri olmayan, ancak sadece dürtüleri olan "kitleler", kendi adlarına seçim yapma yeteneğinden yoksundu; ne düşündüklerini onlara söyleyecek "liderlere" ihtiyaçları vardı. "Popüler" yönetim biçiminin gerçek kazananları

da bu liderlerdi. “Kitleler”in etkisi altındaki siyaset, “yönetme” sanatı değil, modern bağlamda “liderlik yapma” sanatına dönüştü (Oakeshott, 1991g, s. 373-374, 377-381). Bir kez daha burada, “Muhafazakâr Olmak Üzerine”nin vardığı sonuca diğer taraftan da “Çağdaş İngiliz Siyaseti” ve “Özgürlüğün Politik Ekonomisi”ne kaynaklık yapan fikre dönüyoruz: biri, bireyin ahlak ve karakteri ile bağlantılı olan, diğeri (bu denemede de öğrendiğimiz üzere) ise kitle insanı’nın karakteriyle ilişkili olan, yönetme faaliyetine yönelik kategorik olarak iki ayrı tutum bulunmaktadır. Bu iki hükümet anlayışı arasındaki fark, bir yönüyle Oakeshott’ın *İnsan Davranışı Üzerine* isimli çalışmasındaki düşüncelerinin başlangıç noktasını teşkil eder.

Konuyu özetlemek bize daha bütünlüklü bir resim sağlayabilir. Oakeshott için, Avrupa tarihindeki üstün ve ufuk açıcı olay, “birey”in ortaya çıkışıdır. Oakeshott, “Kitle-insanı”, tümüyle bir türev karakter, bireysellik arayışının bir sızıntısı, çaresiz, parazit ve sadece bireyselliğe karşı duruşuyla hayatta kalabilen biri olarak resmeder. “Kitle insanı”nın ahlakı ise, Oakeshott için bireysellik kavramlarının yeniden nüksetmesine dayanamayan çürük bir bina şeklinde ifade edilir (Oakeshott, 1991g, s. 376, 381-383). Oakeshott, bu ahlakın somut bir ahlak ve “kitle insanı”nın da somut bir karakter olmadığı ifade eder. Somutluk ve kendine yeterlik bağlamında anlaşılması gereken, bireyin üstünlüğüdür. Geleneğimizde asli olma, kendine yetme ve olumluluk bağlamında baskın olan bireysellik ahlakı, “kitle insanı”nın ahlakından daha güçlü olma ya da şimdiki zamanda daha popüler olma bağlamında ise baskın değildir. Ancak, bu durum “kitle insanı”nın ahlakının türev, tepkisel ve nihayetinde de tutarsız olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bu üstünlük konusu dördüncü bölümde tekrar ele alınacaktır.

İncelememiz boyunca rasyonel ve rasyonel olmayan siyaset bağlamında Oakeshott’ın görüşlerini ele aldık. Rasyonel siyaset, hükümeti tek ve katı bir amacın –kamu yararının- gerçekleştirilmesi için bir enstrüman olarak görür. Rasyonel olmayan siyaset ki bu, Oakeshott’ın rasyonel siyasete alternatif olarak benimsemiş olduğu siyaset anlayışıdır, insan faaliyetinin temeli olarak bilinçli amacın reddine dair görüşünü yansıtır. Rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset, birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilir. Şimdiye kadar incelediğimiz denemelerde Oakeshott, bunu çeşitli şekillerde ifade etti: Hukukun üstünlüğüne karşı merkezi planlama; İngiliz demokrasisine karşı sosyalizm; gücün dağıtılmasına karşı kolektivizm;

şüphecilik politikasına karşı tutku politikası; bireycilik ahlakına karşı ortak fayda ahlakı; temsili demokrasi ya da parlamenter hükümete karşı popüler hükümet (*popular government*). Elbette, Oakeshott'ın tercihinin, bu zıtlıklardan ilki olduğu su götürmezdir. Bir tarafta Oakeshott'ın şüpheli, amaç gütmeyen siyaseti ile diğer tarafta bir bütün olarak rasyonalizm eleştirisi arasındaki ilişki ele aldık. Yaptığımız inceleme Oakeshott'ın düşüncesinin bu iki yönü arasında bir ihtilafın olmadığı net bir şekilde ortaya koydu. Oakeshott'ın rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset hakkındaki görüşlerinin daha ayrıntılı bir açıklama gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bu çok teferruatlı bir konu olduğundan dolayı dördüncü bölümde, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eseri bağlamında incelemeye devam ettik.

4. BÖLÜM

OAKESHOTT'IN SİVİL BİRLİK TEORİSİ: LIBERALİZMİN YENİDEN İFADESİ

İnsan Davranışı Üzerine adlı eserin Oakeshott'ın en önemli eseri olduğu söylenebilir. Çalışmamız boyunca ele aldığımız felsefe, siyaset felsefesi, pratik faaliyet ve siyasi faaliyet fikirlerinin hepsini bu eserde bulabiliriz. Aynı şekilde üçüncü bölüm boyunca inceleme konumuzu oluşturan birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilecek, rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset arasındaki ayrım konusunda incelemesini derinleştirmektedir. Rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset arasındaki ayrım onun bu eserini daha kolay incelememizi sağlayan bir konudur. Söz konusu olan bu ayrıma, çalışmamız boyunca birtakım vesilelerle değindik: hukukun üstünlüğüne karşı merkezi planlama; İngiliz demokrasisine karşı sosyalizm; gücün dağıtılmasına karşı kolektivizm; şüphecilik politikasına karşı tutku politikası; bireycilik ahlakına karşı ortak fayda ahlakı; temsili demokrasi ya da parlamenter hükümete karşı popüler hükümet (*popular government*). Oakeshott bu karşıtlıklardan hangisini tercih eder; başka bir ifadeyle hangisini savunur? Oakeshott'ın bu karşıtlıklardan ilkinin tercih ettiğini açık bir şekilde söyleyebiliriz. Oakeshott'ın siyasi görüşünü, savaş sonrası muhafazakâr ya da liberteryen görüşten ayırmak oldukça zordur. Ancak Oakeshott, sürekli iki cephe bir savaş vermektedir. Muhafazakârların ve liberteryenlerin genelde karşı oldukları ve eleştirdikleri ideolojileri yani, sadece sosyalizm ve kolektivizmi eleştirmez; ayrıca serbest piyasa, doğal haklar, temel değerler veya dini de eleştirir. Oakeshott, bazen kendisiyle aynı görüşü paylaşan kişileri kendisiyle aynı görüşü paylaşmayanlara göre daha fazla eleştirir. Başka bir ifadeyle Oakeshott, muhafazakâr ve liberteryen anlayışı, sosyalist ya da kolektivist anlayışa göre daha çok eleştiriye tabi tutar. Bu, Oakeshott'ın sosyalist ya da kolektivist olduğunu göstermez. Bu, Oakeshott'ın, liberalizmin bazı savunmalarının kendi kaynaklarını pekiştirmekten ziyade muhalif kampı güçlendirmeye daha çok yaradığını düşündüğünü ortaya koyar. Oakeshott'a göre, liberalizmin bu savunuları onun doğasının tam olarak anlaşılmasından kaynaklanır.

Üçüncü bölüm boyunca inceleme konumuzu oluşturan birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilecek, rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset arasındaki ayrım, *İnsan Davranışı Üzerine*'e adlı eserde *universitas* ve *societas* arasındaki ayrım olarak görülür. Oakeshott bu eserde *universitas*'ı girişim birliği *societas*'ı da sivil birlik olarak görür. Burada gündeme gelen temel soru, Oakeshott'ın neden böyle bir ayrıma başvurduğudur? Oakeshott'ın amacı bir *universitas* olarak devlet kavramını eleştirmek, diğer taraftan da devlet kavramını bir *societas* olarak önermek olduğu söylenebilir. Oakeshott, devletin bir *universitas* olarak anlaşılmasında ciddi sorunlar bulunduğunu belirtir ancak onun asıl meselesi, bu birlik modu, yani *universitas* ile sivil birlik veya *societas* arasındaki kategorik ayrımı açıklığa kavuşturmasıdır. Başka bir ifadeyle Oakeshott'ın bu konuda söylemiş olduğu şeyler, *societas*'ın neyi içerdiği ve neye dayandığı, onu *universitas*'tan farklı kılan yanlarını tam olarak kavrayamayan *societas* savunucularını muhatap alıyormuş gibi görünür. Oakeshott, sivil birliğin ya da *societas*'ın, onu bir devlet için arzu edilen bir birlik modu olarak düşünenler ve düşünmeyenler tarafından tamamen yanlış anlaşıldığını ve yanlış tanımlandığını iddia eder. Sivil birliğin “demokrasi”, “haklardan yararlanma”, “minimal devlet”, “serbest girişim” veya “kapitalizm” ile tanımlanması; sivil birliğin araçsal olmayan hukuk açısından bir birlik olarak anlaşılması ve çeşitli ve çoğalan isteklerimizin giderilmesini teşvik etmek ve devam ettirmek için diğerlerinden daha olası bir birlik modu olarak savunulması Oakeshott'a göre, mevcut yanlış anlaşılımların en önemlilerini ifade eder. Oakeshott'ın ifade ettiği bu yanlış anlaşılımlar bize, kimi siyaset filozoflarının fikirlerini çağırıştırır. Söz konusu olan bu siyaset filozoflarının Dworkin, Nozick, Friedman ve Hayek olduğu söylenebilir. Oakeshott'ın bu düşünürlerle olan ilişkisini, yeri geldikçe ele alıp incelemeye çalışacağız.

Yukarıda ifade ettiklerimizden hareketle, Oakeshott'ın asıl amacının devleti *universitas* olarak eleştirmek olmadığını, *societas* veya sivil birliği anlamak olduğunu söyleyebiliriz. Oakeshott'a göre, sivil birliği korumak istiyorsak, “sadece muhaliflerimizi değil, kendimizi de şu ankinden daha iyi tanımalıyız.” Bir başka deyişle, ona göre, sivil birliği korumak istiyorsak pozisyonumuzu uygun gerekçelerle savunmak zorundayız (Oakeshott, 1975, s. 1428). Oakeshott'ın bu konudaki argümanları, liberalizmin düşmanlarına olduğu kadar dostlarına da hitap eder.

Pek çok yerde liberalizm terimini kullanacağız, ancak Oakeshott’ın bu terime ilişkin tutumunu net bir şekilde ortaya koymamız gerekiyor. Oakeshott bir liberal miydi, değil miydi? Oakeshott, kimi zaman liberal olarak görülmüş kimi zaman liberal karşıtı bir kişi olarak tasvir edilmiştir. Kirk Koerner, *Liberalizm ve Eleştirileri (Liberalism and its Critics)* adlı eserinde Oakeshott’ı C. B. Macpherson, Herbert Marcuse ve Leo Strauss gibi esasen anti-liberal bir düşünür olarak tasvir edilmiştir. Charles Covell, *Muhafazakarlığın Yeniden Tanımlanması (The Redefinition of Conservatism)* adlı eserinde onu daha geleneksel, Hobbescu anlamda liberal olarak nitelendirmiştir. Bu noktada Oakeshott’ın konumunu net bir şekilde ortaya koymak gerekir. Bunu yapmanın tek yolu onun liberalizmden ne anladığını ortaya koymaktır. Oakeshott’ın “liberalizme” yönelik tutumu, bazı açılardan, çağdaşlarının anti-sosyalizm ve anti-totalitarizm konusundaki tutumuyla benzer ikilem gösterir. Bir yandan sosyalizm ya da faşizm gibi anti-liberal alternatiflere karşı “liberal gelenek” olarak adlandırılan görüşü savunur. Öte yandan, “liberalizm” teriminin ifade ettiklerinin çoğunu genelde reddeder: Örneğin, doğal haklar inancı ya da “kaba ve negatif bireycilik” inancı reddeder (Oakeshott, 1950, s. xvii). Ayrıca, “liberalizm” fikri ile yakından ilişkili olduğu düşünülen materyalizm veya ekonomizm’i reddeder. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott’a göre, “liberal demokrasinin en çok sorgulanan unsuru, onun ahlak ideali olarak tanımlanan üretkenliğin makul etiğidir” (Oakeshott, 1950, s. xx). Burada belirtmemiz gerekir ki Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinde liberalizmi, tarihsel olarak bağlı olduğu materyalizmden ve ekonomizmden kurtarmaya çalışır.

Oakeshott, “liberalizm” kelimesini kendine özgü olmayan anlamlarla yüklü bulduğundan dolayı genelde onu kullanmaktan kaçınır ve liberalizm kelimesi yerine açıklamak ve savunmak istediği geleneği belirtmek için “Temsili Demokrasi” ile “sivil birlik” veya *societas* tabirini kullanır. Oakeshott’ın siyaset felsefesini bir anlamda liberalizmin yeniden ifadesi ya da yeniden biçimlendirilmesi olarak görmenin tamamen yanıltıcı olmadığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, yukarıda belirtilen negatif bireyciliğin ve materyalizmin tamamen eleştirildiği ve yerini aldığı bir yeniden ifade olduğunu söyleyebiliriz. Oakeshott’ın “liberalizm”i konusundaki görüşlerimizi, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, konuyla ilgili iki tartışmayı karşılaştırarak belirtmek istiyoruz. Kirk Koerner ve Charles Covell, Oakeshott’ın liberalizm tutumu ile ilgili olarak oldukça farklı iki pozisyonu benimserler. Koerner kitabında Oakeshott, anti-liberal bir düşünür olarak

tasvir edilmiştir. “Anti-Liberal” etiketinin, Oakeshott'a uygulanması kesinlikle yanıltıcıdır. Koerner'in Oakeshott'ı anti-liberal olarak yaftalamasının en önemli sebebi, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi ile liberalizm eleştirisini bir tutmasından kaynaklanmaktadır. Ancak göreceğimiz gibi bu, çok büyük bir hatadır. Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi aynı zamanda liberalizm eleştirisi olarak görülemez. Liberalizm, tarihsel olarak belirli rasyonalist ve evrensel eğilimler sergilese de Oakeshott'ın bu eğilimleri liberalizm için gerekli veya esas olarak gördüğünü gösteren hiçbir bir delil yoktur. Oakeshott, doktrini yeniden formüle ederken, liberalizmi, soyut veya doğal hakların sabit yapısı olarak değil, Hegel'in ahlaki yaşam (*Sittlichkeit*) olarak adlandırdığı, yaşayan bir gelenek olarak kavramaya çalışmaktadır. Bu konu ilerleyen aşamalarda ayrıntılı bir şekilde ele alınacak bir konudur.

Koerner'in aksine Covell, Oakeshott'ı daha geleneksel, Hobbescu anlamda bir liberal olarak nitelendirir. Covell'in ortaya koymuş olduğu bu görüşün Koerner'inkinin aksine daha makul olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, Covell'in Oakeshott'a dair her görüşünün makul olduğunu söylemek doğru değildir. Covell, Oakeshott'ın savaş sonrası yazılarında, geleneğe Hegelci vurgusu ile sivil birliği Hobbescu yaklaşımla savunması arasında bir gerginlik olduğunu, aynı zamanda onun *İnsan Davranışı Üzerine*'de Hegelciliği Hobbesculuğa tercih ettiğini iddia eder. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott'ın rasyonalizme getirdiği Hegelci eleştiri ile şüpheli ve bireyselci siyaseti savunması arasında böyle bir gerilimin yoktur. Oakeshott'ın liberalizmi yeniden şekillendirmesini ilginç kılan, bu iki düşünce akımını başarılı bir şekilde sentezlemesi, liberalizm ile sofistike tarihsel bakış açısını birleştirmesidir. Bu, bizi Oakeshott'ın modern siyaset felsefesi geleneğiyle ilişkisi konusunu incelediğimiz ikinci bölüme geri götürür. İkinci bölümde ifade ettiğimiz gibi Oakeshott, devletin temeline iradeyi yerleştirdiğinden dolayı Hobbes'u över, ancak onu tutarlı bir irade teorisine sahip olmadığı için eleştirir. Oakeshott, söz konusu olan bu irade teorisindeki eksikliğin giderilmesine yönelik olarak idealist teoriye işaret eder. Bu bölümde göstermek istediğimiz en önemli şeylerden biri, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinin irade ve devlet ilişkin bu idealist düşüncenin daha da geliştirildiği bir yer olduğudur. Söz konusu olan bu eserde Oakeshott, idealist siyaset felsefesi ruhuyla, Hobbes'tan bu yana liberal düşüncüyü hırpalayan birey ve devlet, irade ve hukuk, özgürlük ve otorite arasındaki zıtlığın üstesinden gelmeye çalışır. Bu noktada önemli olan şey, Oakeshott'ın

ilk kez idealizm vasıtasıyla siyaset felsefesinde tartışılmaya başlanan problemlerin ufku içinde hareket etmesidir.

Bütün bunlardan hareketle incelememize Oakeshott'ın özgürlük ve kurum hakkındaki düşünceleriyle başlayacağız. İkinci etapta onun sivil birlik teorisini ve bu teoriye ilişkin eleştirileri ele alacağız. Bütün bunlardan önce Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerinde*'ki bütün yaklaşımını yöneten felsefe fikrini tanımlayan meta-politik öğretiyeye değinmemiz gerekir.

4.1. SİVİL BİRLİK TEORİSİYLE GELEN DÜŞÜNCE DEĞİŞİMİ

Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine*'de ortaya koyduğu felsefe fikri ile *Deneyim ve Modları* eserine ortaya koyduğu felsefe fikri arasında derin bir uyumun olduğu açıktır. *Deneyim ve Modları*'nda felsefe, “koşulsuz ve engelsiz, tamamen eleştirel olan, ikincil, kısmi veya soyut olanla engellenmemiş deneyim” olarak tanımlanırken, *İnsan Davranışı Üzerine*'de “anlama ulaşmanın bile kendisini soruşturmak için bir davet olduğu ve teorisyenin kendisi için hazırladığı raporların, cesaretin şüphe karşısındaki geçici zaferi olduğu, koşulsuz bir macera” olarak anlaşılır. Burada felsefe, *Deneyim ve Modları*'nda olduğu gibi, koşullardan tamamen arındırıldığı veya koşulsuz teoremlerin konusu olduğu için koşulsuz olarak anlaşılmaz; “koşulsuzluğunu oluşturan şey, koşulların koşulsallığının sürekli olarak tanınmasıdır” (Oakeshott, 2003, s. 11).

Burada ifade ettiklerimizden hareketle Oakeshott'ın ilk dönem felsefe fikri ile son dönem felsefe fikri arasında hiçbir farkın olmadığı düşünülmemelidir. Başka bir ifadeyle, onun ilk dönem felsefe fikri ile son dönem felsefe fikri arasında ince bir değişimin olduğu söylenebilir. Oakeshott'ın düşüncesinde, anlamanın koşulsuz uğraşı olarak felsefe ile bu uğraşın çeşitli kesintileri arasındaki ilişki konusunda ince bir değişim olduğu görülür. Burada “kesintiler” kelimesiyle kastedilen şey, deneyimin soyut modlarıdır. Deneyimin soyut modlarının soyut özellikleri hakkında Oakeshott'ın ortaya koyduğu şey şudur: Bu modlar bilinçli olmadığı için somut bütünle rekabete girmeye direnemezler ve böylece gerçek hataya düşerler (Oakeshott, 1995, s. 330). *Deneyim ve Modları*'nda Oakeshott'ın ortaya koyduğu şekliyle modlar, tamamen tutarlı bir deneyim dünyasına yönelik arayışın engellenmesidir. Bundan dolayı, Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları*'ndaki başlıca

vurgusu onlardan kaçınılması ya da onların reddedilmesi üzerinedir. Ancak Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinde modlarla ilgili olarak biraz daha farklı bir tavır takınır. *İnsan Davranışı Üzerine*'de Oakeshott, anlama sürecindeki çeşitli kesintileri, mutlak anlamda öz-bilinçten yoksun veya felsefi anlamanın koşulsuz etkinliğini inkâr eden bir şey olarak görmez. Felsefi etkinliği “ebedi yolculuk” olarak görür. Burada ifade ettiklerimizi doğrudan Oakeshott’ın ifadelerine başvurarak daha açık kılabiliriz. Oakeshott bu durumu, balık yakalama örneği üzerinden bize anlatmaya çalışır. Oakeshott’a göre, “oraya buraya demir atan, teorik kancalarının ekipmanlarını ve ağlarını civardaki balıkları avlamak için atan teorisyen, çağrısını kesintiye uğratır ancak ona ihanet etmez.” “Gerçekten de eğer herhangi bir kimlik, koyutları açısından anlaşılır hale geliyorsa,” Oakeshott’a göre, “anlamanın koşulsuz etkinliği kesintiye uğratılmalı ve sorgu odak noktası olarak kalmaya devam etmelidir.” Oakeshott’a göre, “kendi koşullarını inkâr eden veya sorgulayan bir soruşturma kendi koşullu mükemmelliğine ulaşma fırsatını tepmiş olur; teorik teçhizatını kullanmak yerine sorgulayan teorisyen balık yakalayamaz” (Oakeshott, 2003, s. 11).

Oakeshott’ın vermiş olduğu bu örnekten de anlaşılacağı üzere, onun ilk dönem görüşü ile son dönem görüşü arasında ince bir değişim vardır. Burada gündeme gelen temel soru şudur: Oakeshott’ın düşüncesindeki bu değişimin temel nedeni nedir? Söz konusu olan bu değişimin önemi nedir? Oakeshott’ın düşüncesindeki bu değişimin asıl nedeni ve önemi, daha önce *Deneyim ve Modları*’nda “sahte felsefe” olarak adlandırdığı şeyle ilgilidir. Söz konusu olan bu ilk dönem eserinde Oakeshott etik, siyaset felsefesi ve teoloji gibi alanları “sahte felsefe” olarak nitelendirir. Bu alanları “sahte felsefe” olarak nitelendirmesinin temel nedeni, bu alanlarda mutlak tutarlı bir fikir dünyasının kayıtsız şartsız aranmasının sınırlı ve kesintili olmasıdır. Oakeshott, ilk dönem eserinde bu sınırlama veya kesintinin bir çeşit felsefi hata olduğunu iddia eder. Sahte felsefi deneyim, ait olduğu dünyayı açıkça tanımamaktadır ve bu nedenle soyutlanmaya mahkumdur; tamamıyla bilinçli bir deneyim değildir (Oakeshott, 1995, s. 331-335). Bununla birlikte, *İnsan Davranışı Üzerine*'de Oakeshott, felsefe ile diğer deneyim biçimleri arasındaki ilişkiyi, yeni anlayışına uygun olarak, artık etik ya da siyaset felsefesi gibi kesintileri kusurlu, soyut ya da tamamen bilinçsiz deneyim biçimi olarak nitelendirmez. Bunun yerine, ahlaki davranış ya da sivil birlik gibi belirli bir kimliği teori haline getirmek için sorgulama koşullarının koşulsuz etkinliğinden vazgeçen teorisyeni “bilinçli koşullu

teorisyen” olarak adlandırır. Oakeshott, böyle bir teorisyenin “cennet gibi bir evi olduğunu, ancak eve varmak için acele etmediğini” söyler. “Bu teorisyenin ahlaki davranışı ya da sivil birliği teori haline getirmek kaygısı varsa metafizikten vazgeçmesi gerekir” (Oakeshott, 2003, s. 25). O halde, bilinçli koşullu teorileştirme kavramı, *Deneyim ve Modları*’ndaki sahte-felsefe kavramında bir değişime işaret eder. Bu değişimin tesadüfi olduğu söylenemez. Bu değişiklik Oakeshott’ın *İnsan Davranışı Üzerine*’de gerçekleştireceği bilinçli koşullu teorileştirmesi için, zemin sağlar.

Oakeshott’ın, bir kimliği koyutları açısından anlamak için, bu tür koşullu etkinlik konusunda varmak istediği iki nokta daha bulunmaktadır, her iki nokta da “insan davranışları”nı teorileştirmede kendi koşullu etkinliğiyle ilgilidir. Bu noktalardan ilki, yorumlayıcı “anlama” ve bilimsel “açıklama” arasındaki ayrım ile ilgilidir. Oakeshott, teorik sorgulamanın konusu olabilmek için olan bitenlerin açık bir şekilde iki kategoriden birine ait olarak tanımlanması gerektiğini savunur: Ya bir zekâ göstergesi (örneğin, işyerinde bir biyolog) olarak tanımlanmalıdır ya da zekâ içermeyen örnek (örneğin kıyıya vuran bir dalga) olarak kabul edilmelidir. Bu iki kimlik kategorisinin her biri, çok farklı türde sorgulama, sorgulanması gereken çok farklı koşullar öngörür. Birinci durumda koşullar, katılım için öğrenilmesi veya anlaşılması gereken “pratikler”dir (ör. dini inanç, ritüel, soruşturma geleneği vb.). İkincisinde ise sorgulanacak koşullar, çalışması için öğrenilmesi veya anlaşılması gerekmeyen “süreçler”dir (ör. Yerçekimi yasası, kimyasal ayrışmalar) (Oakeshott, 2003, s. 12-14). Oakeshott’ın burada, zekâ göstergesi olarak tanımlanan olan biten ile zekâ içermeyen süreçlerin örnekleri olarak tanımlanan olan biten arasında çizdiği ayrım, *Deneyim ve Modları*’nda tarih ve bilim arasında çizdiği ayrım ile birçok bakımdan paralellik gösterir. Ayrıca orada yaptığı gibi burada da çizdiği ayrımın, ruh ve doğa arasında olduğu gibi ontolojik bir ayrım olarak anlaşılması konusunda ısrar eder. Ayrım “zihinsel ya da fiziksel veya zihin ve beden olarak kabul edilen varlıklar arasındaki bir ayrım değildir. Bu, anlama etkinliği içinde, “bilim” (yani, ideal karakterler) ve bunları ilgilendiren kimlikler arasındaki bir ayrımdır” (Oakeshott, 2003, s. 14-15).

Deneyim ve Modları’nda yaptığı gibi, Oakeshott burada da kategorik karışıklık ve belirsizlik taşıdığına inandığı iki soruşturma modunu tartışır. Bunlardan ilki psikoloji, ikincisi sosyolojidir. Oakeshott, psikolojinin nedensel süreçlerle ilgilenirken doğrularının içinde mükemmel olduğunu, ancak nedensel yasalarını zekâ gösterisi olarak tanımlanan

olan bitenlere uyguladığında yanlışa savrulduğunu savunur. Diğer taraftan sosyolojiyi, zekâ işlemlerini nedensel koşullarla “sistemler” ve işlevsel ilişkileri gösteren “yapılar” açısından uygun bir ilgiyle incelerken, ölümcül biçimde bozulmuş, meşru ancak sınırlı tarihsel anlayış biçimi olarak kabul eder (Oakeshott, 2003, s. 20-25). Oakeshott’ın, bir kimliği koyutlarıyla anlamak için teorik etkinlik bağlamında belirttiği ikinci husus, bu teorik anlayış ile teorileştirmeyi amaçladığı eleştirel olmayan anlayış arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Burada bir kez daha teori ile pratik arasındaki tanıdık ayrımla karşılaşırız. Beklendiği gibi Oakeshott, bu ayrımı çok sert şekilde yapar. Teorisyenin anlayışının şüphesiz teorisini kurmayı amaçladığı pratik ya da sağduyu anlayışından daha üstün olduğunu, ancak yine de onun yerini alamayacağını savunur. Teorisyen, koşullu anlama platformunun sorunsuz kimliklerini ilişkilendirmekten veya bütünleştirmekten oldukça farklı olan bir şeyle ilgilenir. Ayrıca koyutlar, doğru işlerin çıkartılabileceği prensipler değildir. Teorik bilgileri bu şekilde pratik faaliyeti yönlendirmek için kullanmak, “teorisyen”in sahte katılımını sağlamaktır (Oakeshott, 2003, s. 25-26).

Oakeshott’ın teori ile pratik arasındaki ilişkiye dair görüşü konusunda daha önce pek çok şey söyledik. Ancak Oakeshott, burada Platon’un mağara analogisini kullanarak teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair görüşünü örneklendirmeye çalışır. Oakeshott’ın temel eleştirisi, Platon’un şu iddiasıyla ilgilidir: Koşulsuz olduğu iddia edilen filozofun kavrayışı, sadece koşullu kavrayış ya da mağara kavrayışından üstün değildir, aynı zamanda onların yerini tutar (Oakeshott, 2003, s. 27-31). Oakeshott’ın neden bu iddiayı reddettiğini daha önce gördük. Bundan dolayı burada tekrara düşmeyeceğiz. Üzerinde durulması gereken nokta, Oakeshott’ın felsefeyle ilgili açıklamasının Platon’unkiyle paylaştığı şeylerdir. İki düşünürün felsefeyle ilgili ortak olarak paylaştıkları şey: mağaranın koşulsuzluğunu kabul etmemek ve felsefeyi koşulların koşullarına eleştirel bir sorgu olarak tanımak. Teorisyenin en azından kısmen kaçtığı koşullu anlama platformlarından, Oakeshott’ın “hapishane” olarak söz etmesi tesadüf değildir. Oakeshott’ın düşüncesindeki bu Platonculuk, *Deneyim ve Modları*’na kadar uzandığını söyleyebiliriz. Oakeshott’ın düşüncesindeki bu Platoncu unsurun altını çizmemin sebeplerinden biri, onun felsefe düşüncesinin Richard Rorty gibi bir düşünürün anti-temelciliğine (anti-foundationalism) kolayca indirgenmesini önlemektir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott’ın felsefe fikri, Rorty’nin anti-temelci anlayışıyla belirli bir benzerlik gösterse de onunla tanımlanamaz. Oakeshott, felsefenin bir temel, diğer

disiplinleri meşrulaştıran ve nihai olarak onları belirleyen bir ana disiplin olması anlamında temel olmasını kesinlikle reddeder. Bunun yanı sıra, Rorty'yi felsefeyi kendisiyle diğer disiplinler arasındaki çizgiyi bulanıklaştırarak ayrıştırmaya yönelik şüphecisi ve pragmatik girişiminde takip etmez. Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine*'deki felsefe anlayışı hakkında da aynı şey söylenebilir. Oakeshott, felsefenin temel amacının diğer bilgi modlarının yerini almak olmadığını iddia eder. Ancak, Oakeshott burada felsefenin diğer anlama modlarından daha üstün olmadığını kastetmek istemez. Oakeshott, felsefeyi diğer anlama modlarından daha üstün olan farklı bir anlama modu olarak görür. Oakeshott, felsefeyi koşulların koşuluna yönelik transsendental sorgu olarak düşünür.

Bu bağlamda Oakeshott'ın “sohbet” kavramını göz önünde bulundurmak önemlidir. Burada gündeme gelen temel soru şudur: Oakeshott “sohbet” kavramını kariyeri boyunca aynı anlamda mı kullanmıştır? Onun “sohbet” kavramında zaman içerisinde bir değişim olmuş mudur? Başka bir ifadeyle, bu “sohbet” kavramı herhangi bir şekilde *Deneyim ve Modları* ile *İnsan Davranışı Üzerine*'de ifade edilen felsefe görüşünden farklılık göstermiş midir, göstermemiş midir? Bazı yorumcular, “insanlığın sohbeti”nin hiyerarşik olmayan imgesinden yola çıkarak, Oakeshott'ın felsefeyi sohbetten kaynaklanan, ancak ona belirli bir katkıda bulunmayan “asalak” bir faaliyet olarak karakterize ettiğinden söz eder. *Siyasette Rasyonalizm*'deki felsefe fikrinin, *Deneyim ve Modları*'ndaki felsefe adına yapılan büyük iddialardan geri adım atmak anlamına geldiği görüşü savunulur (Parekh, 1979, s. 487-488). Ancak bu iddia doğru değildir. Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine*'de orijinal görüşüne geri dönmüş gibi görüldüğü için bu geri adım geçiciydi. Aslında Oakeshott'ın felsefe görüşünün gelişimine dair ortaya konan bu yorumlamanın çok ikna edici olduğunu söyleyemeyiz. “Orijinal görüş -geri adım- geri dönüş” tabirlerinin kararsız özellikleri bize çok da anlaşılır gelmiyor. Bunun yanı sıra, Oakeshott'ın *Siyasette Rasyonalizm*'deki felsefeyle ilgili ifadelerin çoğunun *Deneyim ve Modları* ile *İnsan Davranışı Üzerine*'de ifade edilen genel felsefe görüşü ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe, sohbetteki diğer seslere karşı daha üstün bir sesi temsil etmeyen, “insanlığın sohbeti”nin başkanı ya da hakemi gibi görülmez, yalnızca onlara emredemeyeceğini ima eder. Tüm bunlar, Oakeshott'ın görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmadığını göstermemektedir. Oakeshott'ın görüşünde bir değişim vardır. Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine*'de daha önce de ifade ettiğimiz gibi, felsefenin diğer

bilgi modlarını yargılaması ve reddetmesi üzerinde daha az duruluyor gibi görünüyor. Bu değişimin, *Siyasette Rasyonalizm* 'deki sohbet imgesinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Yukarıda Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* 'deki felsefe fikrini anlattık ve onun önceki görüşleriyle olan ilişkisini açıkladık. Ortaya koyduğumuz bu açıklama Oakeshott'ın bundan sonra ortaya koyacağımız görüşlerini anlamak açısından önemlidir. Söz konusu olan bu açıklamaları yapmamış olsaydık, Oakeshott'ın görüşleri arasında bir kopukluğun olduğu düşünülebilirdi. Ancak belirttiğimiz gibi Oakeshott'ın görüşleri arasında bir kopukluk yok, sadece ince bir değişim var. Oakeshott'ın görüşlerinin tamamıyla birbirinden kopuk olduğunu iddia etmek bir haksızlıktır ve yanlış yorumlamadır. Bütün bunları belirttikten sonra şimdi Oakeshott'ın sivil birlik teorisine ve onun arkasında yatan insan davranışı görüşüne bakabiliriz.

4.2. ÖZGÜRLÜK VE PRATİK: EYLEME ÖZGÜ ÖZGÜRLÜK VE AHLAKİ PRATİK

Oakeshott'ın siyaset felsefesinin başlangıç noktası neresidir? Oakeshott kendi siyaset felsefesinin başlangıç noktası olarak iradeyi ya da özgürlüğü alır. Hatırlanacağı üzere Oakeshott, ilk dönem denemelerinde Hobbes'u iradeyi devletin temeli kıldığı için övmüş, ancak tutarlı bir irade teorisine sahip olmadığı için de eleştiriye tabi tutmuştu. Hobbes'un siyaset felsefesindeki bu eksikliği gidermek için, idealist gelenekten yararlanmıştı. Burada belirtmek istediğimiz nokta, Oakeshott'ın Hobbes'a yönelik olan bu ilgisi, aslında kendi siyaset felsefesinin başlangıç noktasını oluşturma gayretinden kaynaklandığıdır. Ancak Oakeshott'ın, kendi siyaset felsefesinin başlangıç noktasını oluşturan iradeye ilişkin görüşlerini ilk denemelerinde değil de bizim bu bölümde inceleme konumuzu oluşturan *İnsan Davranışı Üzerine* 'nin ilk denemesinde geliştirdiğini söyleyebiliriz. *İnsan Davranışı Üzerine* 'nin ilk denemesinde, iradeyi veya özgürlüğü, yasaya veya ahlaka uygunluğunu riske atmayacak şekilde düşünmeye çalışır. Bizim yapacağımız şey, Oakeshott'ı bu noktada takip etmek olacaktır. Oakeshott, sivil birliğe yönelik sorgusuna, insan davranışının ve onu farklı kılan özgürlüğün uzun bir değerlendirmesiyle başlar. Burada gündeme gelen temel soru, Oakeshott'ın özgürlükten ne anladığıdır. Başka bir ifadeyle, onun burada ilgilendiği özgürlüğün nasıl bir özgürlük olduğudur. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Oakeshott'ın burada ilgilendiği özgürlüğün, insan davranışına

özgü özgürlük olmasıdır. “Özgürlük”, burada insana ait kabul edilen tüm davranışların formel bir koşulu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle özgürlük, burada “bir kişinin başarabileceği veya başaramayacağı tamamıyla öz-yönelimli olma” niteliğidir. Daha açık bir ifadeyle, burada özgürlük Oakeshott için “kendi kaderini tayin etme” veya “özerklik” anlamına gelmez (Oakeshott, 2003, s. 36-37).

Burada yanıtlanması gereken temel soru, insan eylemine özgü olan bu formel özgürlüğün mevcut olup olmadığıdır? Oakeshott’a göre bu özgürlük mevcuttur. Oakeshott bunu, büyük ölçüde “reflektif bilinç” olarak adlandırdığı şey açısından ele alır. Oakeshott’a göre insan davranışı, bir zekâ göstergesi veya ifadesi olarak kabul edildiği için “özgürdür”. Ona göre, eyleme has özgürlüğü ayırt eden zekadır, “özgür irade” değildir. Aslında “irade” olarak adlandırılan şey, uygulamada zekadan başka bir şey değildir; kıyıya vuran dalgada “iradeyi” reddederek onun zekâ göstergesi olduğunu da reddetmiş oluyoruz. Oakeshott, görüşünü daha açık kılabilmek için şu örneği verir: “Özgürlüğü batan güneşe mal etmiyoruz çünkü onu zekanın bir göstergesi olarak kabul etmiyoruz” (Oakeshott, 2003, s. 32, 36, 39). Oakeshott bir anlamda iradeyi, zekaya dayandırır. Bundan dolayı da özgürlüğü iradeye değil, zekâya dayandırır. Ona göre, eyleme has özgürlüğü ortaya çıkaran şey irade değildir, zekadır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott, insan davranışına özgü olan özgürlüğü büyük ölçüde “reflektif bilinç” olarak adlandırdığı şey açısından ele alır. Burada insan davranışını, reflektif bilinç ve zekâ bakımından nitelendirerek Oakeshott, insan davranışının kayda değer biçimde reflektif, bilinçli veya rasyonel olduğunu iddia etmek istemez; yalnızca örtük bir şekilde anlamayı içerdiğini iddia eder. Oakeshott’ın amacı, insan davranışını kendiliğinden, alışlagelmiş veya irrasyonel olan davranıştan ayırt etmek değil, genetik, psikolojik veya bunun dışında zekâ içermeyen “süreç”lerden ayırt etmektir (Oakeshott, 2003, s. 89). Oakeshott’ın burada vurgulamak istediği, insan davranışının, “yoruma dayalı”, tamamıyla anlamlı ve anlaşılır bir karakterde olduğudur. Başka bir ifadeyle Oakeshott’a göre insan davranışı, biyolojik dürtüler, organik gerilimler veya genetik istekler değil, bir inanç, anlayış ve anlam meselesidir. Oakeshott’ın burada ortaya koyduğu görüşler, bir anlamda onun pratik faaliyet görüşünü anımsatmaktadır. İnsan davranışında varsayılan “özgür” kişi, anlaşılabilir bir *pragmata* dünyasında yaşar, tamamıyla anlamlardan oluşur ayrıca kendisinin kim olduğunu anlar veya yanlış anlar (Oakeshott, 2003, s. 36).

Burada Oakeshott, bir kez daha insanı, şeylerin dünyasının değil anlamların ve anlayışların dünyasının bir sakini olarak tasvir eder. “Anlamdan yoksun olmak” der, “insan olmak değil, insanlık haline yabancı olmaktır” (Oakeshott, 2001a, s. 64-66). Oakeshott’a göre, ne durum ne tepki ne de tatmin bağlamında insan davranışının hiçbir yönünü, anlamının ve anlaşılabilirliğin bu asgari koşulundan kaçmaz. Oakeshott, insan davranışının bu yönlerinin her birini, kişinin eylemde karşılaştığı durumdan başlayarak ayrı ayrı olarak değerlendirir. Bu durum, kaba ve doğal bir veri değildir; bu, kişinin olduğunu anladığı (veya yanlış anladığı), onun için anlam ifade eden şeydir. Üstelik onun durumu, bir anlam olduğu ve yalnızca bir “organik gerilim” olmadığı için kişinin “özgür” olduğu söylenebilir. O, durumu koşulsuz bir irade eylemiyle değiştirilebildiğinden değil, anlaşılabilir bir durum olduğu ve yapılması zekice bir etkinlik olduğu için “özgürdür” (Oakeshott, 2003, s. 36). Bir anlayış olarak, kişinin durumu muhakkak kendinindir. Ancak Oakeshott, bunun ne “yalnızca öznel” olduğu ne de başkalarının isteklerini ve çıkarlarını içermeyebileceği anlamına gelmediğine dikkat çekmektedir. İlk dönem eseri olan *Deneyim ve Modları*’nda yaptığı gibi, burada da deneyimde hiçbir şeyin “yalnızca öznel” olmadığını, öznelliğin veya “kendine aitliğin” deneyimin sadece soyut bir boyutu olduğunu ileri sürer. Oakeshott’a göre kişinin kendi durumu, yalnızca bir “duygu” veya bir “organik gerilim” değil bir anlayıştır, dolayısıyla tamamen öznel olamaz. Kişinin kendi durumuna ilişkin anlayışı, kendisi veya başkaları tarafından sorgulanabilecek “nesnel” bir sonuçtur. Bu irdelemenin sonucunda, bu anlayış kendisini bir yanlış anlama olarak ortaya koyarsa, işte o zaman nesnel olmayı bırakmaz. “Nesnellik”, doğru anlayışın bir özelliği değildir, salt “duygu”dan ayrıştırılan anlayışın bir özelliğidir. Aynı şekilde, insan davranışının anlaşılabilir karakteri, onu zorunlu benmerkezcilikten veya içgüdüsel olarak kendi arzularının esiri olmaktan alıkoymaktadır (Oakeshott, 2003, s. 51-53). Bir kişinin kendi durumu hakkındaki anlayışı daima bir teşhistir ve bu teşhis, Oakeshott’a göre, her zaman belirli koşullar altında yapılmaktadır. Bu durum öylece kabul edilemez değil, belirli bir şekilde kabul edilemezdir. Bu durumun özgünlüğü, yine yalnızca “hissedilen” bir durum olmasına değil, anlaşılmış olmasına bağlanmıştır. Artık bir durumun özel olarak kabul edilemezliği bir tür tepkiye yol açmaktadır. Bu tepki, teşhis edilen kabul edilemezlikle ilgilidir, ancak (Oakeshott’ın iddiasına göre) bu, ne onun tarafından yol açılmış ne de ondan çıkarılabilecek bir sonuçtur; söz konusu kişi tarafından seçilmesi gereken gerçek bir yanıt veya kaba bir karşılıktır. Kişi “özgür değildir”, çünkü

yapacağı veya söyleyeceği şeyi “isteyebilir” (veya kendi yapabileceğine inanır); “özgürdür”, çünkü onun durumuna tepkisi, durumun kendisi gibi, zekâ içeren etkinliğin bir neticesidir (Oakeshott, 2003, s. 38-39).

Oakeshott’a göre, kişinin eyleminin “anlamını” veya “niyetini” oluşturan şey, onun tatmin arayışındadır. Başka bir ifadeyle, “hayal edilen ve istenilen” bu tatmin, onun eyleminin “anlamını” veya “niyetini” oluşturmaktadır. Oakeshott’a göre, davranışta aranan tatmin, yalnızca kişinin mevcut durumundan memnun olmadığının bir göstergesidir. Dolayısıyla bu, yalnızca “doğal” değil, anlaşılabilir bir tatmindir. Söz konusu olan bu tatmin aynı zamanda özeldir, özel bir duruma bağlanmıştır. Davranış, ideal tatminlerin değil, onun içinde gizli olan amaçların peşindedir. Burada bütün davranışlarda aranan “mutluluk” gibi varsayılan kesin bir amaç da yoktur. Oakeshott’a göre, bir insan mutluluğu istemeyebilir, sadece başı boş dolaşmak, herhangi bir şarkıyı dinlemek isteyebilir. Oakeshott için “mutluluk” sözcüğü anlamsız değildir; ancak genel ve önemli bir amaca değil, eylemlerin genel biçimsel bir niteliğine atıfta bulunur. “Asıl amacın davranışta aranmasını imkânsız kılan, kişinin performanslarının mütemadiyen arzulanan amaçları (ne olurlarsa olsunlar) elde ettiği ve bu belirli amaçların aşırı derecede düş kırıklığı yaratan şekilde olmadığı” ideal koşula atıf yapmaktadır. Oakeshott, hiçbir şeyin davranışın doğasındaki “sonsuzluk” olarak gördüğü şeyi belirlemesine izin vermez. Ona göre davranış “nihai çözüm” içermez ve “mutluluk” yalnızca bu uğraşta engellenmeyecek, ancak amaçlanacak önemli bir koşul değildir (Oakeshott, 2003, s. 39, 41, 45-46). Oakeshott, bu noktada insan davranışının bir diğer yönüne vurgu yapar. Söz konusu yön, biçimden ziyade içerikle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, insan davranışında aranan tatminin bir diğer yönü, Oakeshott’ın insan davranışının merkezinde gördüğü olumsuzluğa ve gündelikliğe katkı yapar: yani bu tatmin, büyük ölçüde diğer kişilerin olumsuz tepkilerinden oluşmaktadır. *İnsanlar arası* (*inter homines*) davranışlarda, eylemlerin hayal edilen ve arzulanan sonuçları diğer kişilerin eylemleridir. Oakeshott’a göre, *İnsanlar arası* davranışları özellikle tehlikeli kılan da budur; kusurlu, hayali bir gelecekle, diğer kişilerin seçimlerinden ve eylemlerinden oluşan bir gelecekle pazarlık yapmayı da içerir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa ona göre, *insanlar arasındaki* davranışlar, esasen kişiler arasındaki muamelelerden oluşur. Oakeshott “insanlar arasındaki davranışlardan” bahsederken,

aslında aklındaki, insan davranışının bu etkileşimsel (*transactional*) karakteridir (Oakeshott, 2003, s. 35-36, 39, 44).

Oakeshott insan davranışını, “kendini açığa vurma” ve “kendini gerçekleştirme” kavramları çerçevesinde ele alır. Oakeshott’ın “kendini açığa vurma” kavramını, daha eski “kendini gerçekleştirme” veya buna benzer idealist kavramdan ayırıştırarak insanoğlunun ve davranışının tarihselliğine yapılan vurgudur. “Kendini açığa vurma”, “kendi kendini gerçekleştirme” kavramının içinde saklı bulunan teleolojik imadan kaçınır; Oakeshott, “zamanın rahminde gizlenen ya da şimdi dünyayı yürüten karakterlerde yer alan nihai veya mükemmel bir insanın olmadığını” vurgular (Oakeshott, 2001a, s. 62-66). Oakeshott, şimdiye kadar insan davranışı olarak tanımladığı şeye, “kendini açığa vurma” genel izahatı çerçevesinde değinmişti. Başka bir ifadeyle, esasen diğer kişilerin eylemlerinden oluşan hayali veya arzulanan sonuçlarla bağlantılı olarak değil, kendi anlaşılabilir olumsal durumlarına karşı yapmayı veya söylemeyi tercih ederek tepki veren kişiler bağlamında olayı ele almıştır (Oakeshott, 2003, s. 50). Görüleceği üzere, insan davranışının “kendini gerçekleştirme” şeklinde -ancak bir kişinin kendisini “ifşa” ettiği söylenecek belirli bir anlamda, bir eylemi tercih ederek, kendi anlaşılabilir olumsal durumuna tepki verebildiği kadarıyla- göz önüne alınması gereken yeni bir boyutu bulunmaktadır. Buradaki ifadeleri biraz daha açık kılmamız gerekiyor. Burada kastedilen şey, kişinin içinde potansiyel veya saklı olanı bir şekilde eyleme döktüğü değildir. Davranışta ortaya konulan benlik, zaten var olan, “doğal” veya potansiyel veya gizli gibi bir şey olarak düşünülmemelidir. Oakeshott’ın insan davranışına ilişkin tarihsel ve yorumsal (*hermeneutical*) tasavvuru buna izin vermeyecektir. Gördüğümüz gibi, ona göre insan kendisini ne olarak anlıyorsa odur ve insanın olumsal durumları da kendisi ne olarak anlıyorsa onlardır. Bu anlama ve kendini anlama, doğal olarak ortaya çıkmaz; onlar bir öğrenme sürecinden gelebilir. “Kişi olmayı öğrendiği şeydir”; onun bir “geçmiş” vardır, ancak “doğası” yoktur. Bu nedenle, kişinin davranışlarında sergilediği şey, kendisi ve onun çevresindeki dünya hakkındaki geçmiş (*historic*) inançlarıdır. Tekrar ifade edecek olursak, Oakeshott’ın “kendini açığa vurma” kavramını daha eski “kendini gerçekleştirme” veya buna benzer idealist kavramdan ayırıştırarak, insanoğlunun ve davranışının tarihselliğine yapılan bu vurgudur.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott insanlar arası davranışın esasen kişiler arasındaki muamelelerden oluştuğunu iddia eder. Ancak Oakeshott, bu muamelelerin kendi kendine yeterli veya tek başına açıklayıcı olmadığını iddia eder. Böylesi “geçici, sona erebilen karşılaşmalar, kendileri muamele olmayan ancak bu tür muamelelerin koşullu durumu olan kişiler arasında daha dayanıklı ilişkiler olduğunu varsayar” (Oakeshott, 2003, s. 54). Öyleyse insan davranışına ilişkin bu en önemli varsayımı ele almalıyız. Burada gündeme gelen temel soru şudur: İnsanlar arasındaki davranışlar tarafından önceden varsayılan, bireysel muamelelerin gerçekleştiği daha uzun süreli ilişkilerin vuku bulduğu yer neresidir? Söz konusu olan bu ilişkiler Oakeshott’ın pratik olarak adlandırdığı şeyde vuku bulur. Bahse konu olan pratik, Oakeshott için nasıl bir anlam içeriğine sahiptir? Oakeshott pratiği, insan eylemlerini ve ilişkilerini yöneten ya da “fiil olarak” koşullarını belirleyen düşünceler, tutumlar, alışkanlıklar, gelenekler, adetler, maksimler, ilkeler ya da kurallar kümesi olarak tanımlar. Arkadaşlar, komşular, karı ve koca, öğretmen ve öğrenci, usta ve çırak arasındaki gibi soyut kişilik içeren ilişkilerin; ortaçağ şövalyesi gibi yaşam biçimlerinin ortak noktası, Oakeshott’a göre, eylemdeki teamülleri veya fiil olarak koşulları belirtmeleri ancak temel performans veya eylemleri belirtmemeleridir (Oakeshott, 2003, s. 55-56). Görülebileceği üzere Oakeshott, şu temel noktayı dikkate alır; bir pratiği (veya geleneği) oluşturan adetler, kurallar, maksimler vb.nin belirli eylemleri yerine getirmek için komutlar değil, eylemi yaparken dikkate alınması gereken nitelik belirleyici hususlardır. Oakeshott’a göre “pratik”, eylemin yalnızca bir yönüdür; kendisinin belirlemediği (tanımlamadığı) temel bir eylemle her zaman beraber olmalıdır. Söz konusu olan bu doktrin, kuralların ve genel ilkelerin nihai belirsizliği hakkında bir doktrin olup, bu belirsizliği “pratik” veya “geleneksel” bilgi ile tamamlama zorunluluğuna dair bir çalışmadır. Oakeshott’ın “pratik” başlığı altında teorileştirdiği şey, açıkçası bir zamanlar “gelenek” başlığı altında teorileştirdiği şeydir. Ayrıca söylediği şey, daha önce o kelimeyle ifade etmeye çalıştığı şeyin bir açıklaması olarak anlaşılabilir. Yine de “gelenek” sözcüğünü, geçmişle ve atadan kalmayla olan geleneksel bağından koparmak zordu ve şüphesiz Oakeshott’ın *İnsan Davranışı Üzerine*’deki “pratiği” tercih etmesine yol açan husus budur (Oakeshott, 2008b, s. 276-277). Belirttiğimiz gibi Oakeshott’ın pratik kavramıyla gelenek kavramı arasında çok fazla bir fark yoktu, ancak bu, onun ortaya koyduğu gelenek kavramının tarihsel olarak çeşitli anlamlarla yüklenmiş olan gelenek kavramıyla hiçbir farkının olmadığı anlamına

gelmez. Gelenek kavramının tarihsel süreç içerisinde edindiği anlamlardan kendini kurtarmak için gelenek kavramı yerine pratik kavramını kullanmayı tercih eder. Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta, Oakeshott'ın gelenek kavramının, tarihsel süreç içerisinde çeşitli anlamlarla yüklenip günümüze kadar ulaşmış olan gelenek kavramından farklı olduğudur. Oakeshott, denemelerinde gelenekten bahsederken, kendisinin oluşturduğu ya da içeriklendirdiği bir gelenek kavramını kullanır. Aslında Oakeshott'ın kendisinin oluşturduğu gelenek kavramı, pratik kavramının zeminini oluşturur. Başka bir ifadeyle iki kavram arasında bir süreklilik bulunmaktadır.

Yukarıda Oakeshott'ın pratik kavramı hakkında pek çok şey söyledik, ancak eksik kalan bir nokta var ve biz şimdi bu eksik kalan noktaya kısaca değinmeye çalışacağız. Söz konusu olan eksiklik, Oakeshott'ın pratik kavramının nereden geldiğidir. Oakeshott'ın pratik kavramı, Hegel'in "*Etik Yaşam*" (*Sittlichkeit*) kavramından gelmektedir. Bu daha dayanıklı ilişkilere, Hegel'in vermiş olduğu isim *Sittlichkeit*'dir. Oakeshott, Hegel'in *Sittlichkeit* kavramı ile kendi pratik anlayışı arasında yakın bir ilişki görür. Daha önceki bir bölümde Oakeshott'ın gelenek anlayışını Hegel'in *Sittlichkeit* (etik yaşam) kavramı ile kıyaslamıştık. Oakeshott için olduğu gibi Hegel için de bireyin insanlar arası davranışlar barındıran amaca özel muameleleri, "kendileri muamele olmayan ancak bütün bu tip muamelelerin koşulsal bağlamı olan faktörler arasında daha dayanıklı ilişkiler öne sürer." Hegel'in bu daha dayanıklı ilişkilere vermiş olduğu isim *Sittlichkeit*'dir. Oakeshott'ın *Siyasette Rasyonalizm*'de *Sittlichkeit* ile ilgili olarak vurguladığı şeyler, burada pratik ile ilgili söylediklerini dile getirir. Yani bu anlayışın, eyleme özgü olan özgürlükten hiçbir surette ödün vermediği hususudur. Ahlaki (*sittlich*) bir ilişki, anlaşılabilir bir ilişkidir, "doğal" bir ilişki değil. Ayrıca esas tercihlere veya eylemlere götüren bir ilişki değil, yalnızca tercihte bulunurken ve eylemler dikkate alınacak teamüle dayalı şartlardır. Hegel'in *Sittlichkeit* kavramı ile Oakeshott'ın pratik kavramı arasındaki bağlantı, ileride Oakeshott'ın ahlaki pratik kavramını ele alırken daha net olarak gün yüzüne çıkacaktır. Hegel'in *Sittlichkeit* kavramı ile Oakeshott'ın pratik kavramı arasındaki ilişkiyi ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı ele alacağız.

Yukarıda ifade ettiklerimizden hareketle, Oakeshott'ın buraya kadar iki tür insan ilişkisini birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, kişinin öteki kişinin tepkisinde temel bir tatmin aradığı "muamele" ilişkisi dediği ilişkidir. Bir diğeri, teamüllerle belirlenen bu

geçici muamelelerin olduğu “pratik” ilişki. Oakeshott, pratik ilişkinin iki türü arasında da başka bir ayrım daha yapar. Başka bir ifadeyle, iki ayrı pratik üzerinde durur. Oakeshott’a göre bir tarafta, “muamelenin başarısını artırmaya çalışmak üzere tasarlanmış pratikler vardır.” Söz konusu olan bu pratikler, “hayal edilen ve arzu edilen tatminleri elde etmek için araçsal olan pratiklerdir.” Bu araçsal pratikler için Oakeshott şu örnekleri verir: bir ofis rutini, fırıncılık yapmanın kuralları ve bir ekonomiyi oluşturan düzenler. Oakeshott’a göre, diğer taraftan herhangi bir belirli amaç veya teşebbüs için araçsal mahiyette olmayan pratikler de vardır. Söz konusu olan bu pratiklere Oakeshott, ahlaki pratikler der. Oakeshott’a göre bu ahlakın veya ahlaki pratiklerin ayırıcı özelliği, temel bir amacın gerçekleştirilmesi için veya temel olan bir isteğin tatmini bağlamında araçsal mahiyette olmamasıdır. Bahse konu olan bu ahlaki pratikler, “ortak yarar”, “insani yarar” veya “insan mükemmeliyeti” gibi genelleşmiş amaçlar için bile araçsal değildir. Bu ahlaki pratikler, davranışın formel karakterine atıfta bulunurlar. Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz, Oakeshott’a göre bir ahlak, koşulları, bir isteğin tatminindeki arayış ile uyumlu olan ve dışsal bir amacı olmayan bir pratiktir. Daha açık bir ifadeyle bu pratikler, tüm pratiklerin pratiğidir; daha öte belirleme olmaksızın eylemin pratiğidir (Oakeshott, 2003, s. 60-62). Kimi yorumcular, Oakeshott’ın ahlaki, amaçsız veya araçsız bir pratikle tarif etmesini keyfî ve sorgulanabilir bulmuşlardır (Liddington, 1984, s. 311). Bu iddiaya karşı, Oakeshott’ın pek de fazla bir şey ileri sürdüğünü söyleyemeyiz. Oakeshott, ahlaki pratiğin araçsal bir pratik olmadığını söylemiştir, fakat bundan daha fazlasını dile getirmemiştir. Ancak, pek çok noktada kendi görüşlerini açıklamak için başvurduğu dil analojisine burada başvurduğunda işler değişmeye başlar. Başka bir deyişle, bir ahlaki pratik olarak düşündüğü şey, ancak dil analojisine bir kez daha geri döndüğünde netleşir. Bir ahlaki pratik, “anlamanın bir aracı ve münasebetin bir vasıtası olarak, kendine ait bir sözdizimi ve kelime dağarcığına sahip olmasıyla ve iyi ya da kötü konuşulması ile bir dil gibidir” der. Bir dil gibi, konuşanlarının tarihi anlayışlarını yansıtan tamamen tarihsel bir kazanımdır (Oakeshott, 2003, s. 62-64, 80-81). Oakeshott’ın bu dil analojisi ile vurgulamak istediği şey, ahlakın tamamen günlük konuşma diline, ortak kullanım diline özgü karakteridir. Söz konusu olan bu vurguyu, *Siyasette Rasyonalizm*’deki ahlak analizinde de kullanmıştır.

Oakeshott’a göre, “ahlaki bir pratiğin tasdiki olmayan hiçbir eylem olmadığı gibi; eylemin tatbiki olmayan hiçbir ahlaki davranış da yoktur.” Oakeshott, burada ahlaki

pratiğin günlük konuşma diline özgü karakterine vurgu yapar. Oakeshott'ın bu görüşünü daha açık kılmak için konuyu biraz daha açmamız gerekiyor. Oakeshott'a göre bir ahlak, düşünsel bir çabaya ilişkin bir uğraş yoluyla eylemlerimize uyguladığımız, günlük varoluşumuzun üzerinde olan bir şey değildir. Bundan ziyade o, olmaksızın hiçbir eylem yapılamayacak ve söz söylenemeyecek olan davranış için bir aracıdır. Oakeshott için bir ahlak, arzu edişin veya içgüdüsel hazların daha öncelikli ve doğal faaliyetlerinden sonra gelmez; o, tüm tatminlerin kendi içinde kovalandığı bir dildir; o kendisi olmaksızın asla tam olamayacağımız bir bilgidir. Oakeshott burada ahlakın, kişiler tarafından kendilerini açığa vurmak ve gerçekleştirmek için kullanılan yaşayan ve bayağı bir dil oluşu ve başkalarını anlamak ve onlarla etkileşim kurmak için daimî olarak kullanılması gerçeği üzerinde durur (Oakeshott, 2003, s. 62-64).

Şimdi tekrar Oakeshott'ın bölümün başlarında ifade ettiğimiz eyleme ait özgürlük ya da özerklik konusuna geri dönüyoruz. Oakeshott, eyleme ait özgürlük ya da özerklik ile bir ahlaki pratik arasındaki ilişkiyi nasıl ele alır? Oakeshott'ın eyleme ait özgürlük ya da özerklik konusundaki görüşlerini ele aldık. Ayrıca onun, ahlaki pratik konusundaki görüşlerini de açıkladık. Oakeshott, sadece bu iki konu arasındaki görüşlerini ortaya koymakla kalmıyor aynı zamanda bunlar arasındaki ilişkileri de ele alıyor. Oakeshott'a göre, "ahlaki özerklik" diye adlandırılan şey, çokça zikredilen "irade"nin sebepsiz ve nedensiz bir uygulaması olan ahlaki seçimini zorunlu kılmaz. Bu irade kapsamında, bir kişinin tek başına aynı anda bir değeri kabul etmesi ve hatta o değeri sıfırdan belirlemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Kişi bu değer yargısına göre bütünüyle sorumlu kılınmaz ya da kendini bunun emri altına da koymaz. Dolayısıyla da kendini mucizevi bir biçimde organik dürtülerden, rasyonel koşullardan ve otoritenin davranış kurallarından muaf tutamaz. Benzer şekilde, arzu edilen bir şey olarak değerlendirilmesi amacıyla sözde bazı gerekçelerin kabul görmesi açısından bir kişinin eleştirel rızasına ya da bir davranış kuralını onaylamasına da bağlı değildir. Yine, başkalarını, davranış kuralını tanıma zorunluluğundan onun yalnızca bir kural oluşu sebebiyle yani bir otorite oluşu nedeniyle azade kılmak zorunda bırakmaz. Daha açık ifade etmek gerekirse, Oakeshott'a göre, "ahlaki tercih" diye bir deneyim yoktur. Davranışta seçilen şey, bir kişinin bir başkasının tepkisinde muhayyel (hayal edilmiş) ve arzu edilmiş bir doyum arama macerasına atıldığı temel bir eylem veya sözdür. Ayrıca, onun "ahlaki özerkliği" öncelikle bir fail olarak karakterinde (yani organik bir dürtünün neticesi değil, ancak

anlaşılan bir isteğe yanıt olarak onun eyleminde) yatar. İkinci olarak, (ahlaki otoritesi) otoritesi açısından, tanınan (ona ne yapması ya da ne söylemesi gerektiğini ifade etmeyen) bir pratiğin koşullarına şartlı tabi olması bağlamında onun kendini açığa vurması ve harekete geçirmesi eyleminde ya da söyleminde yatar. İnsan davranışı, önce koşulsuz (bireysel ve toplumsal) isteklere sahip olup, sonra ihtiyatlı aklın ve ahlaki duyarlılığın, kendilerinde tatmin aranacak eylem tercihinin belirlenmesi ve karar verilmesine izin verilmesi değildir. O, akıllı olarak (aklı kullanma suretiyle) istemek (yani ihtiyati ve ahlaki normları dikkate alarak) ve onu başarıyla veya çok da başarılı olmadan gerçekleştirmektir (Oakeshott, 2003, s. 79-80). Oakeshott, eyleme ait özgürlük ya da özerklik ile bir ahlaki pratik arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalıştık. Burada ifade edilenler daha önce eyleme ait özgürlük ya da özerkliğe ve ahlaki pratiğe dair ifade edilenlerin bir özeti niteliğindedir.

Bütün bunlardan sonra Oakeshott, ahlaki kuralları ele alır. Oakeshott'ın ahlaki kurallar konusundaki temel görüşü şudur: “kişilerin farklı sularda seyrederken dikkate almaları gereken hâkim rüzgarlardır.” Bu temel iddia çerçevesinde görüşünü ortaya koymaya çalışır. Oakeshott ahlaki kuralların, somut ahlaki pratiğin “kısaltılmış versiyonları” olduğunu söyler; onlar, ahlaki bir dilde dağılmış halde bulunan nitelik belirleyici cazibelerin bulunduğu spesifik öğretilere yoğunlaşmışlardır”. Oakeshott'a göre, kurallarda ahlaki dil, karakteristik esnekliğini ya da rolünü kaybeder. Genel ahlaki düşünceler ya da üstü kapalı söylemler, nispeten daha net talimatlara dönüşür. Ancak Oakeshott'a göre bu daha bağlayıcı düşünceler, kendinden yeterli ve kendi kendine yeter mahiyette değildir; onlar doğdukları somut anadilden ayrı olarak hayatta kalamayan soyutlamalardır. Oakeshott'ın burada ifade ettiği düşünceler, ahlaki pratiğin konuşma diline özgü karakterine uygunluk göstermiyormuş gibi görünebilir, ancak böyle değildir. Oakeshott nispeten spesifik olmalarına rağmen kurallar ve görevlerin kaçınılmaz biçimde belirsiz kaldıklarını söyler. Oakeshott'a göre, onlar tercih ve eylem belirtmezler, sadece tercih ederken veya eylemde bulunurken dikkate alınacak hususlardır. “Ahlaki kurallar, uyulması gereken emirler değildir, ancak uyulacak, nispeten net düşüncelerdir. Onlar davranışta kullanılırlar, davranışta bulunmazlar.” Kısaca Oakeshott'a göre “kurallar, yalnız başına asla somut eylemi belirlemeye yeterli değildir; onlar “iyi davranışın kriteri değildir” (Oakeshott, 2003, s. 66-70).

Oakeshott'a göre ahlaki pratik, yalnızca ahlaki "kendini açığa vurma"nın koşullarını belirlemez, aynı zamanda saygın veya "erdemli" olan "kendini eyleme geçirmenin" de koşullarını belirler. Burada ifade etmek istediğimiz nokta, Oakeshott'ın ahlaki pratiğin bir diğer yönüyle de ilgilendiğidir. Oakeshott'ın ele aldığı ahlaki pratiğin bir diğer yönü, insan davranışının bir yönüyle ilgilidir. Oakeshott insan davranışını, çoğunlukla "kendini açığa vurma" açısından ele almıştır. Yani kişiler, asli olarak başka kişilerin tepkilerine yönelik olarak tatmin elde etme amacına dönük eylemlerle kendilerini açığa vururlar. Ancak Oakeshott, davranışın hesaba katılması gereken bir yönü daha olduğunu dile getirir. Bu yön, bir eylemin "niyeti" ile ilgili değildir, yani tasavvur edilen ve arzulanan sonucu ile ilgili değildir. Bahsettiği yön, eylemin sayesinde gerçekleştirildiği güdüsü veya duygularıdır (Oakeshott, 2003, s. 71-73).

Oakeshott'a göre, eylem sırasında kişi, yalnızca belirli bir tatmin için bir eylem seçmez; o, aynı zamanda bu eylemi gerçekleştirmek için bir duygu veya güdü de seçer. Bu, korku, merhamet, acıma veya kıskançlık gibi şeyler olabilir. Eylemlerin kendisiyle gerçekleştirildiği duygular veya güdülerle ilgili olan, insan davranışının bu ikinci yönüne Oakeshott, "kendini eyleme geçirme" (*self-enactment*) adını verir ve ahlaki pratiğin bu "kendini eyleme geçirme" ile en az "kendini açığa vurma" (*self-disclosure*) kadar ilişkili olduğunu dile getirir. Daha önce belirttiğimiz gibi Oakeshott, ahlaki pratiğin ahlaki "kendini açığa vurma"nın koşullarını belirlediğini ifade etmişti. Ahlaki pratik, eylemin kendisini belirlemez, sadece eylemin koşullarını belirler. Oakeshott'a göre, ahlaki pratik aynı şekilde "kendini eyleme geçirmenin" de koşullarını belirler. Oakeshott, güdülerin yalnızca "özel" veya "öznel" olduğu fikrini reddeder. Oakeshott için onlar da en az eylemler kadar, bir ortak dil ve pratikten doğan pişmanlıkların (*compunctions*) hükmü altındadırlar. Bununla birlikte, kişilerin gösterdikleri pişmanlıkların (*compunctions*) onları oluşturan duygulardan daha önde geldiğini vurgular (Oakeshott, 2003, s. 74-77). Bu iki tür pişmanlık arasındaki ilişki nedir? Başka bir ifadeyle, ahlaki olarak kendini açığa vurma ile ilgili olan pişmanlık ile erdemli şekilde kendini eyleme geçirme ile ilgili olan pişmanlık arasında nasıl bir ilişki vardır? Oakeshott'a göre, her ikisi de tek bir ahlaki ilişki dilini oluşturdukları için "onların belirledikleri düşünceler birbirinden önemli açıdan farklılık arz edemez ama yine de farklı şeylerle ilgilidirler." Ayrıca farklı şeylerle ilgili oldukları için bunlardan herhangi birisinin pişmanlıklarına dürüst bir şekilde riayet edilmesi, "bir diğerinin pişmanlıklarına" yol açtığı veya onların telafisini teşkil ettiği

şeklinde düşünülemez. Oakeshott'ın burada belirtmeye çalıştığı şey, kendini açığa vuruşun pişmanlığına karşı çıkan bir davranışın yanlışlığının, bu davranışın yerine getirilmesini sağlayan güdülerin erdemliliğiyle ortadan kaldırılamayacağıdır. Bu bağlamda Oakeshott şunu dile getirir: bir davranışın “samimiyeti”, “iyiliği” veya “içtenliği” o davranışı, hatanın getirdiği töhmetten aklayamaz. Burada erdemli kendini-harekete geçirmeye “kendini açığa vurma”nın pişmanlıkları da eşlik etmelidir” (Oakeshott, 2003, s. 77-78).

Oakeshott bu tartışmasında tam olarak neyin peşindedir? Başka bir ifadeyle, Oakeshott “kendini açığa vurma” ile “kendini eyleme geçirme” arasındaki ilişkiye dair tartışmasında tam olarak neyin peşindedir? Oakeshott'ın burada peşinde olduğu şey özgürlüktür. O, bu tartışmada kendi özgürlük anlayışını ortaya koymaktadır. Daha öncede belirttiğimiz gibi Oakeshott, burada Hobbes'un siyaset felsefesinde eksik olduğunu ta kariyerinin başlarında gözlemlendiği irade teorisini ortaya koyar. Ona göre, daha önce gördüğümüz gibi, bir bireyin özgürlüğü veya iradesi, ahlaki hayat veya sosyal hayat tarafından empoze edilecek koşullar tarafından sınırlanacak veya yok edilecek koşulsuz veya “doğal” bir şey değildir. Aksine, eyleme özgü olan özgürlük iki şeyi içerir. Birincisi davranışın, bir zekanın dışavurumu olduğu ve organik bir şey veya başka türlü zeka-dışı olan bir süreç olmadığı; ikincisi de bir kişinin belirli bir eylemi seçişinin, onu çevreleyen koşullar ve ortam tarafından önceden hiçbir şekilde bütünüyle belirlenmediği ve kararlaştırılmadığıdır. O halde bir ahlaki pratik, özgür eylemin bu iki koşulunun hiçbirisinden ödün vermez. Ahlaki pratik, ne davranışı zekâ-dışı bir sürece indirger ne de kişilerin temel tercihlerine karar verir. O, yalnızca tercihte bulunurken ve eylerken hesaba katılması gereken prosedürel ve belirleyici şartları ortaya koyar. Davranış üzerinde dışsal bir sınır olmak şöyle dursun, bir ahlaki pratik onun için vazgeçilmezdir. Nasıl ki herhangi bir dilde olmayan herhangi bir söz söylenemezse, ahlaki bir pratiğin kabulü olmayan bir eylemde yoktur. İrade ve ahlak karşılıklı olarak birbirlerini içerirler. Oakeshott'ın bu özgürlük veya irade ile ahlaki pratik arasındaki ilişkiye dair anlayışı, böylece liberal düşüncenin Hobbes'tan bu yana yakasını bırakmayan birey ve devlet, irade ve hukuk, özgürlük ve otorite arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak için zemin hazırlar. Zemin hazırlamaktan söz ediyoruz çünkü Oakeshott, burada genel olarak ahlaki pratiğe değinmiştir. Oakeshott burada bizatihi hukuktan veya sivil toplumdan söz etmemiş, yalnızca genel olarak ahlaki pratiğe değinmiştir. Onun ortaya koyduğu bu ahlaki pratik

görüşü, ayrıca onun özgürlük anlayışını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra bireyin özgür olduğunu, ahlaki hayat veya sosyal hayat tarafından empoze edilecek koşullar tarafından sınırlanacak veya yok edilecek koşulsuz veya “doğal” bir şey olmadığını ifade etmektedir. Oakeshott’ın ortaya koyduğu bu ahlaki pratik görüşü, birey ve devlet, irade ve hukuk, özgürlük ve otorite arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak için zemin hazırlar. Bu bölümde, bu karşıtlıkları ortadan kaldıracak zemini ortaya koyduk, çünkü burada birey ve devlet, irade ve hukuk, özgürlük ve otorite arasındaki karşıtlığın nasıl ortadan kaldırıldığından söz etmedik. Bu, daha sonraki bölümlerde ele alacağımız ve çözüme kavuşturacağımız meselelerdir. Bu meselenin çözüme kavuşturulmasını sağlayacak şey, Oakeshott’ın eyleme özgü özgürlük anlayışı ve ahlaki pratik görüşüdür. Bu bölümde bu konuyu enine boyuna tartıştık ve açık kılmaya çalıştık. Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine*’nin ilk denemesinde yukarıda incelediğimiz konuları ele almıştır, ancak ikinci denemede bu ilk denemedeki değerlendirmeleri siyaset ve hukuk felsefesinin spesifik problemlerine tatbik edilmiştir. Bizim bundan sonraki bölümde ele alacağımız şey, söz konusu olan bu eserin ilk denemesindeki değerlendirmeleri siyaset ve hukuk felsefesinin spesifik problemlerine nasıl tatbik ettiği olacaktır.

4.3. SİVİL BİRLİK TEORİSİ

Şimdiye kadar ortaya koyduğumuz her şey Oakeshott’ın siyaset felsefesine hazırlık mahiyetindeydi. Bu, Oakeshott’ın siyaset felsefesiyle ilgili hiçbir şey söylemediğimiz anlamına gelmiyor. Daha önce ele aldığımız bütün konular onun siyaset felsefesiyle alakalıydı, ancak doğrudan siyaset felsefesini açıklamadık. Bir filozofun siyaset felsefesinin tam olarak anlaşılabilmesi için, onun siyaset felsefesinin temellerini oluşturan fikirlerin tam olarak ortaya konulması gerekir. Bu yapılmadığı sürece incelemeye tabi tutulan filozofun görüşlerinin yanlış anlaşılması ya da tam olarak anlaşılmamasına sebebiyet verebilir. Bir şeyi bilmek nedenleriyle bilmektir. Bir şeyin nedenlerini bilmiyorsanız onu bildiğinizi iddia edemezsiniz. Bu temel düsturla hareket ettiğimizden dolayı, Oakeshott’ın öncelikle siyaset felsefesinin temellerini, başka bir ifadeyle nedenlerini ortaya koyduk. Oakeshott’ın siyaset felsefesini bu aşamadan sonra incelerken, neden sorusu her sorulduğunda cevabı daha önce ortaya koyduğumuz konularda bulunabilecektir. *İnsan Davranışı Üzerine*’nin ikinci denemesiyle, sonunda

konunun esasına gelmiş sayılırız. Oakeshott bu denemede siyaset felsefesi için temel olan bir sorunun cevabını arar. Söz konusu olan bu soru, sivil birliğin veya sivil durumun doğasının ne olduğudur? Siyaset felsefesinin tarihi dikkate alındığında, diğer filozofların bu incelemeyi “devletin doğası nedir” sorusunun cevabını arayarak yaptıkları görülecektir. Ancak Oakeshott, “devletin doğası nedir?” sorusunu sormaktan kaçınır. Başka bir ifadeyle, problemin böyle formüle edilişinden kasıtlı olarak kaçınır. “Devlet” kelimesi belirli karmaşık, muğlak, tarihi insan topluluklarına işaret eder ve Oakeshott’ın ilgilendiği bu değildir. Daha ziyade Oakeshott, insan ilişkilerinin öyle ideal bir moduyla ilgilenmektedir ki kesinlikle tarihsel devletlerden çıkarılabilirse de onların hiçbirisiyle özdeşleştirilemez. Sivil durum, bir “ideal karakter”dir. Ancak bu, onun bir tür ütopya olduğu anlamına gelmez. Yalnızca tarihsel durumların muğlaklıklarından ve olumsuzluklarından arındırılmış bir kimliktir. Sivil birlik, “şeylerin arzu edilen mükemmel bir durumu olması anlamında değil, ancak dünyadaki mevcut olan bitenin muğlaklıklarından ve olumsuzluklarından soyutlanma anlamında” *idealdir* (Oakeshott, 2003, s. 109). İşaret edilen bu noktanın inceleme boyunca hatırdan tutulması gerekir. Sivil birliğe ya da sivil duruma ilişkin olarak Oakeshott’ın ortaya koymuş olduğu bu açıklama gözden kaçırıldığında, onun siyaset felsefesi yanlış anlaşılmaya açık olur.

Sivil birliğin bu ideal karakteri, Oakeshott için çok önemlidir. Bu ideal karakter kendini en açık şekilde dil düzeyinde ortaya koyar. Bu dilde, “modern Avrupa siyasetinin muğlak çoğu sözcüğünden imtina edilmiş, ayrıca ya arkaik Latin deyimlerle ikame edilmiş ya da anormal bir şekilde kesin tanımlarla belirlenmiştir.” Oakeshott’a göre sivil birlik üzerine yapılan incelemeler sürekli olarak akamete uğramıştır. Sivil birliğe ilişkin yapılan incelemeleri akamete uğratan şey, “yazarların, sivil birliğin nasıl gerçekleştirileceği gibi olumsal düşüncelerle gereğinden fazla ilgilenmiş olmaları veya tarihsel durumların muğlaklıklarına çok kolay teslim olmuş olmalarıdır” (Oakeshott, 2003, s. 109). Oakeshott’a göre bu, “modern bir devletin muğlak kelimelerinin kullanımını neredeyse kaçınılmaz kılan ve beklenmedik durumları dikkate almayı dışlamaktan ziyade teşvik eden bir düşünce biçimidir” (Oakeshott, 2008b, s. 277). Oakeshott’ın yukarıda ortaya konan görüşlerinden hareketle onun bu görüşlerinin, idealist bir yöne işaret ettiği kabul edilebilir, ancak bu yönü ön plana çıkarıp, onun bu görüşlerinden formalizm olarak bahsetmek sıkıntılıdır. Bu idealist yönü ön plana çıkarıp, bundan, küçümsenmek suretiyle “formalizm” olarak bahseden yorumcular olmuştur (Pitkin, 1976, s. 303). *İnsan*

Davranışı Üzerine'deki argümanların *formalistic* olup olmadığını son kısımda ele alacağız. Ancak, burada şu noktaya değinmemiz gerekiyor, daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott'ın bahsettiği ideal karakterin, bir idealle ya da bir ütopya ile karıştırılmaması gerekir. Bunlar birbiriyle karıştırıldığında, Pitkin gibi yorumcuların bahsettiği gibi bir yanlış anlama ortaya çıkabilmektedir. Bu noktada hatırd tutulması gereken şey, Oakeshott'ın hem tarihsel hem de pratik gerçekliğin olumsuzluklarından felsefeyi arındırmak istediğidir. Oakeshott'ı harekete geçiren şey, tarihsel duyarsızlık değil, tam olarak yüksek bir tarihsel farkındalıktır. Çünkü Oakeshott, tarihsel ve pratik yaşamı en üst seviyede olumsal gördüğünden, felsefenin de ondan önemli bir soyutlama seviyesinde bulunması gerektiğini düşünür aksi takdirde, “her türlü koşullu düşüncenin içine” sürüklenecek ve sonuçları “kalıcı olmaktan çok uzak olacaktır” (Oakeshott, 1949, s. 384-386).

Oakeshott'ın sivil birlik anlayışının temeli, *İnsan Davranışı Üzerine*'nin ilk denemesinde geliştirdiği ahlaki pratik düşüncesidir. Hatırlanacağı üzere Oakeshott, ahlaki pratiği herhangi bir belirli amaç veya teşebbüs için araçsal mahiyette olmayan pratik olarak tanımlar. Oakeshott'a göre bu ahlakın veya ahlaki pratiklerin ayırıcı özelliği, temel bir amacın gerçekleştirilmesi için veya temel olan bir isteğin tatmini bağlamında araçsal mahiyette olmamasıdır. Ona göre sivil birlik, temelde ahlaki, yani araçsal olmayan pratik cinsinden bir ilişki ya da birliktir. Geçmişte ve günümüzde sivil birliğin alternatif tanımlamaları da yapılmıştır. Bunlardan en çok bilineni, “ortak bir amaç veya menfaat peşinde ortak hareket etme bakımından bir araya gelişir.” Bu birlik modunu Oakeshott, “girişim birliği” (*enterprise association*) olarak adlandırır. Geçmişte ve günümüzde, Oakeshott'a göre sivil birlik, çoğunlukla girişim birliği bağlamında anlaşılmıştır. Oakeshott, sivil birliğin neden girişim birliği bağlamında anlaşılmaması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, Oakeshott tartışmanın başında girişim birliğinin neleri içerdiğini dile getirmeye ve bunun niçin sivil birliği tanımlamak için yeterli olmadığını izah etmeye çalışmıştır. Daha önceki bölümden hatırlanacağı üzere, Oakeshott'ın iki tür insan ilişkisini birbirinden ayırdığını ifade etmiştik. Bunlardan ilki, kişilerin diğer kişilerin tepkilerinde temel bir tatmin aradıkları “muamele ilişkisi”, diğeri prosedürlerle fiil olarak belirlenen bu bireysel muamelelerin olduğu “pratik ilişki”dir. Oakeshott, burada “girişim birliğinin”, muamele ilişkisi türüne ait olduğunu dile getirir. Girişim birliği, ortak bir temel amaca dayanan, bu amacı teşvik etmek için tasarlanmış

temel eylemler ve söylemlere dayanan bir birliktir. Ayrıca böyle temel bir ilişkinin en önemli koşulu, onun bir kişi tarafından seçilmesidir. Bir kişinin yalnızca ortak amacı kendisininmiş gibi kabul etmesi yeterli değildir o, bu ilişkiden istediği herhangi bir zamanda çıkabilmelidir de. Girişim birliğini zorunlu yapmak bir kişiyi, eylemin koşulu olan “özgürlük” ve “özerklik”ten mahrum etmek anlamına gelir. Bu, Oakeshott’ın devletin girişim birliği ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmasının başlıca nedenlerindedir. Oakeshott’a göre bir devlet, zorunlu bir birliktir. Başka bir ifadeyle devlet, bir girişim birliği değildir. Bu nedenle, kendi üyelerinin ahlaki özerkliğinden ödün vermeksizin bir girişim birliği olamaz (Oakeshott, 2003, s. 114-115, 157-159).

Girişim birliği, ortak bir temel amaca dayanan, bu amacı teşvik etmek için tasarlanmış temel eylemler ve söylemlere dayanan bir birliktir. Ayrıca böyle temel bir ilişkinin en önemli koşulu, onun bir kişi tarafından seçilmesidir ve kişinin istediği zaman bu ilişkiden çıkabilmesidir. Başka bir ifadeyle girişim birliği, zorunlu bir birlik değildir. Girişim birliğinin bu temel özelliği akılda tutarak incelememize devam etmeliyiz. Oakeshott, sivil birliğin girişim birliği ile özdeşleştirilmesini reddeder. En önemlisi, “sivil birliği diğer tüm girişim ilişkilerinden ayırmakla ilgili olarak ortak bir amaç belirtmenin zorluğundan” söz eder. Genel refah veya dini inançlara bağlılık gibi ortak amaçlarda, sivil birliği bir işletmeden veya bir dini topluluktan ayırt edecek hiçbir husus yoktur. Bu tür ortak amaçlara zorunlu bir karakter eklenerek, girişim birliğinin sivil birlik olduğu iddia edilemez. Daha öncede belirttiğimiz gibi, “zorunlu girişim birliği” kendisiyle çelişmektedir. Oakeshott, “güvenlik” veya “barış” gibi amaçların sivil birliğin ortak amacı olamayacağını söyler. Ona göre, “güvenlik” veya “barış” temel amaç bile değildirler. Onlar spesifik tatmin değildir, yalnızca temel tatminlerin elde edilmesine olanak sağlayan koşullardır (Oakeshott, 2003, s. 119).

Sivil birlik, girişim birliği değilse o zaman onu nasıl bir birlik maoduna dahil etmemiz gerekir? Gördüğümüz gibi Oakeshott, sivil birliğin girişim birliğiyle özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Öyleyse Oakeshott, sivil birliği hangi birlik türüyle özdeşleştirir? Daha önceki bölümde ifade ettiklerimizden hareketle, Oakeshott’ın iki tür ilişkiyi birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, kişinin öteki kişinin tepkisinde temel bir tatmin aradığı “muamele” ilişkisi dediği ilişkidir. Oakeshott, girişim birliğin bu ilişki türüne dahil eder. Bir diğeri, teamüllerle belirlenen bu geçici muamelelerin olduğu “pratik”

ilişki. Oakeshott, pratik ilişkinin iki türü arasında da başka bir ayrım daha yapar. Başka bir ifadeyle, iki ayrı pratik üzerinde durur. Oakeshott'a göre, bir tarafta, “muamelenin başarısını artırmaya çalışmak üzere tasarlanmış pratikler vardır.” Söz konusu olan bu pratikler, “hayal edilen ve arzu edilen tatminleri elde etmek için araçsal olan pratiklerdir.” Oakeshott'a göre, diğer taraftan, herhangi bir belirli amaç veya teşebbüs için araçsal mahiyette olmayan pratikler de vardır. Söz konusu olan bu pratiklere, Oakeshott ahlaki pratikler der. Oakeshott, sivil birliğin doğasını dikkate alarak, pratik ilişki türüne yönelir. Pratik, temel bir tatmin veya ortak amaç elde etmede bir araç olduğu için “pratik” bir ilişki, sivil birliği tanımlamak için tek başına yeterli değildir. Bununla birlikte, sivil birlik girişim birliği olmadığı için (Oakeshott'a göre sivil birliğin sıkça karıştığı, araçsal bir pratik olan “ekonomi” gibi) araçsal bir pratikle tanımlanamaz. Sivil birlik, daha ziyade, “bir kişinin eylem veya ifadelerinin tamamına veya bir kısmına katılan” ve herhangi bir temel amacın elde edilmesi için araçsal olmayan bir pratik, Oakeshott'ın “ahlaki” pratik olarak adlandırdığı şeydir (Oakeshott, 2003, s. 118-122). Başka bir ifadeyle sivil birlik, Oakeshott'ın “ahlaki” pratik olarak adlandırdığı şeydir.

Oakeshott, sivil birliğe ilişkin görüşünü daha açık kılmak için pek çok kez başvurduğu dil analojisinden yardım alır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, ahlaki bir pratik, konuşmaya ilişkin yerel bir dil olarak anlaşılmalıdır. Oakeshott'ın sivil durum ya da sivil birlik olarak bahsettiği açık olarak bu dilsel terimdedir. Sivil birliğin konuşmaya ilişkin yerel bir dil açısından böyle nitelendirilmesi, sade veya belirsiz bir benzetme olarak düşünülmemelidir. Oakeshott'a göre bu, “sivil durumun ana özelliğini” oluşturur. Oakeshott'ın sivil durumu burada konuşmaya ilişkin yerel bir dil olarak ele alması, bize Hegel'in Etik yaşam (*Sittlichkeit*) kavramını bir kez daha hatırlatır. Bunun bize gösterdiği şey, Oakeshott'ın sivil birliği yaşayan bir gelenek, bir yaşam tarzı olarak anladığı, basit bir şekilde sadece sabit, bitmiş ya da esasen ölü olarak anlamadığıdır. Daha önce, Oakeshott'ın “pratiği”nin Hegel'in etik yaşamının (*Sittlichkeit*) bir yorumu olarak anlaşılabilceğini ve sivil birliğin anlamını kavramaya çalışırken bu Hegelci referansın akılda tutulması gerektiğini belirtmiştik. Şimdi sivil birliğin ne olduğuna ilişkin daha iyi bir noktadayız. Sivil birliği ahlaki, yani araçsal olmayan bir pratik olarak tanımlamak, sivil birliğin doğasını anlama yönünde mesafe kaydetmiş olmak demektir. Sivil birliği ahlaki bir pratik olarak tanımlamak yeterli midir? Oakeshott'a göre, sivil birliği ahlaki bir pratik olarak tanımlamak yeterli değildir. Ona göre, sivil birlik sadece ahlaki bir pratik

olarak değil, ahlaki pratiğin özel bir türü olarak anlaşılmalıdır: Tamamen kurallarından oluşan bir ahlaki pratiktir; sivil konuşmanın dili, kuralların dilidir; yurttaşlık (*civitas*) kurala bağlı birliktir (Oakeshott, 2003, s. 124). Diğer ahlaki pratikler bu kurala bağlı karakteri paylaşmazlar. Onları oluşturan düşünceler, genellikle kural olarak o kadar dar veya belirli değildir. Elbette ahlaki bir pratik, bir dizi kural olarak özetlenebilir veya buna indirgenebilir, ancak sivil birlikten yalnızca kurallar bağlamında bahseden Oakeshott'ın aklındaki bu olmadığı görülmektedir. Sivil birliği oluşturan kurallar, yalnızca ahlakın özetlenmesi olarak kabul edilmemelidir. Oakeshott'a göre, sivil birlik bir özet veya kod olarak değil, gerçek bir ahlak ve yaşayan bir gelenek olarak görülmelidir (Oakeshott, 1983, s. 134-135).

Görülebileceği üzere Oakeshott, sivil birliğin ahlaki bir pratik olduğunu, ancak sadece ahlaki bir pratik olmadığını, ahlaki bir pratiğin özel bir türü olduğunu ifade etmektedir. Sivil birlik ile diğer ahlaki pratikler arasındaki farka yukarıda kısaca değinilmiştir, ancak incelememiz boyunca söz konusu olan bu fark daha açık hale gelecektir. Oakeshott'a göre, sivil birliği ihtiva eden ahlaki, yani araçsal olmayan kurallar, diğer ahlaki düşüncelerden farklıdır. Sivil birliği ihtiva eden araçsal olmayan ahlaki kurallar, Oakeshott'a göre, yetkili bir prosedürle yürürlüğe girer, yürürlükten kaldırılır ve değiştirilir; belirttiği koşullar daha dar, daha az talepkar ve daha kesin bir şekilde formüle edilir; temsil eden kişinin bu kurallara uygun bir şekilde katılıp katılmadığının belirlenmesine yönelik yetkili bir prosedür olması ve yetersiz katılım durumunda cezaların bilinir olması ve bu cezaları uygulayacak bir yapının bulunması bakımından diğer ahlaki düşüncelerden ayrılırlar (Oakeshott, 2008b, s. 278). Her ne kadar bu açıdan diğer ahlaki düşüncelerden farklı olsalar da sivil kurallar veya yasalar, yine de ahlaki düşüncelerdir, araçsal değildir. İnceleme boyunca sivil birliği ihtiva eden araçsal olmayan ahlaki kuralların bu temel özelliği asla unutulmamalıdır. Sivil birliği ihtiva eden araçsal olmayan ahlaki kuralların bu temel özelliğinin gözden kaçırılması, Oakeshott'ın sivil birlik teorisinin yanlış anlaşılmasına neden olur. Oakeshott'ın sivil birlik ile kurallar arasındaki ilişki anlayışı, onun ahlaki, yani araçsal olmayan bir pratik olarak daha genel anlayışından koparılmalıdır. Böyle bir kopukluk, onun sivil birlik anlayışının yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilir. Burada tekrar göz önünde tutulması gereken nokta, Oakeshott'ın sivil birliğinin yaşayan bir gelenek, bir yaşam tarzı olduğu, basit bir şekilde sadece sabit, bitmiş ya da esasen ölü olmadığıdır. Onun sivil birlik ile kurallar arasındaki

ilişki anlayışı, bu genel anlayışından koparılmamalıdır. Oakeshott'ın bu genel anlayışı gözden kaçırıldığında onun, sivil birliği, kurallar ya da hukuk açısından bir ilişki olarak tanımladığı düşünülebilir. Ancak, Oakeshott sivil birliği kurallar ya da hukuk açısından bir ilişki olarak tanımlamaz. Sivil birliği kurallar ya da hukuk açısından bir ilişki olarak tanımlayan teorisyenleri, yani hukukun üstünlüğünü ön plana çıkararak teorisyenleri, eleştirir. Oakeshott'a göre, öncelikle bu kuralların ahlaki ya da araçsal olup olmadıkları açıklanmalıdır. Aynı şekilde, "hukukun üstünlüğü" ifadesi, hukukun türü ayrıca belirtilmedikçe -ahlaki ya da araçsal olarak- sivil birliğin belirsiz bir kimliği olarak kalır (Oakeshott, 2003, s. 245). Oakeshott'ın hukukun üstünlüğüne dair yorumuna ya da açıklamalarına baktığımızda, hukukun araçsal olmayan karakteri açıkça görülmektedir.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, sivil birliğin ayrıt edici özelliğine ulaştığımızı söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, sivil birliğin araçsal olmayan kurallarla olan ilişkisinin belirlenmesi, sivil birliğin ayrıt edici özelliği ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bahse konu olan şey, sivil birliğe uygun kuralların düzgün bir şekilde anlaşılmasıdır. Oakeshott, bu özelliği, yani sivil birliğe uygun kuralların düzgün bir şekilde anlaşılmasını sivil birliğin en önemli unsuru olarak görür. Aslında bu, konunun en zor kısımlarından birisidir. Oakeshott, görüşünü daha açık kılabilmek için genel olarak, oldukça kıymetli bir resim sunan oyunun kurallarını, kuralların doğasını dikkate alarak başlar. Kurallarla ilgili olarak dört temel özellik ortaya koyar. İlk olarak, bir kural, bir parça tavsiyenin aksine, tartışmaya açık bir ifade değildir ve geçerliliği akla uygun, değerli ya da bir bakıma arzulanabilir bulunmasına dayanmaz. Konusu ve arzulanabilirliği tartışılabilir, ancak kendi içinde bir kural onay istemez, sadece rıza ister. İkinci olarak, Oakeshott'a göre bir kural, genel veya soyuttur. Bir kural, "yargı yetkisine sahiptir ve yargılama alanına düşen veya düşebilecek herkesi kayıtsız bir şekilde ve sürekli olarak ilgilendirir." Bir emrin aksine, kural, belirli bir durumla bağlantılı değildir; belirli bir uygulanmayla bitmez veya tükenmez, "gelecekteki bilinmeyen durumlar için 'geçerliliğini' korur." Üçüncü olarak, "kurallar temel eylemleri veya sözleri emretmez, yasaklamaz ya da garanti etmez." Performans seçerken dahil olunacak veya dikkate alınacak belirleyici düşünceleri belirtirler. Kural, bu yönüyle bir kez daha emirden ayrılır. Kuralların dördüncü özelliği, tanındıkları şartlarla ilgili olmasıdır. Oakeshott bu şartların, uyma veya uymamanın sonuçlarının değerlendirilmesiyle hiçbir ilişkisinin olmadığını iddia etmektedir. Otorite ve yükümlülük kuralların kabul edildiği şartlardır (Oakeshott, 2003,

s. 124-127). Oakeshott, burada kural ile emir arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Dikkat edilebileceği üzere Oakeshott, sürekli olarak kurallarla emirleri karşılaştırmakta ve ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada yanıtlanması gereken temel soru, Oakeshott'ın bunu neden yaptığıdır? Aslında bunun nedeni çok açıktır. İnsanoğlunun her türlü sözcesinde, kurallarla en sık karıştırılan şey, emirlerdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott, sivil birliği ahlaki pratik açısından ele alır, ayrıca bu pratiğin şartlarının, yani kurallarının belirleyici düşünceler olduğunu iddia eder. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda, Oakeshott'ın neden kuralları emirlerden ayırma zahmetine girdiğini görebiliriz. Oakeshott, ahlaki pratiğin kurallarının birer emir olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Sivil birlik, ahlaki bir pratik ise ve sivil birliği oluşturan kurallar ahlaki pratiğin kuralları ise, söz konusu olan bu kurallar “ne kesin davranış ilkeleridir ne de eylemde bulunanlara dayatılabilecek, temel eylemleri ve söylemleri emreden veya yasaklayan açık emirlerdir” (Oakeshott, 2003, s. 127-128). Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott, sivil birliğin kurallarını pek çok açıdan bir oyunun kurallarına benzetmektedir. Ancak, burada göz önünde bulundurulması gereken çok önemli bir nokta vardır. Oakeshott'a göre, bir oyunun kendisinin oluşturduğu ilişkiden kaynaklanan bir bağ vardır, oysa sivil durumda veya birlikte böyle ortak bir bağ yoktur. Oakeshott, yurttaşları, bir oyunun oyuncularından farklı olarak, sadece kuralların ortak kabulü açısından ilişkilendirir. Oakeshott'a göre, yurttaşlığın (*civitas*) en önemli varsayımı, yurttaşın ilişkili olduğu tek şartın kurallar olduğu düşüncesinden kaynaklanır. İlk olarak, sivil birliğin kuralları kendi yetki alanlarını tanımlayan kendine yeten bir sistemi oluştururlar. Sivil birlik kurallarının veya yasalarının böyle bir sistemi oluşturması gereklidir, çünkü oyunun veya bir girişim birliğinin kurallarının aksine, “halihazırda şekillendirilmiş ve eklemli bir bağa dayanmamaktadır”; çünkü “ortak olmayan bir amaç ya da bağa katılan, birbirlerine yabancı olabilecek ve bu ahlaki birbirine bağlılıktan yoksun olan kişilerin, çeşitli öngörülemez seçimleri ve işlemleriyle ilgilidirler.” Oakeshott, sivil birliğin kurallarını “hukuk” (*law*) yerine “*lex*” olarak nitelendirir, “böylece onlar, devlet olarak adlandırdığımız belirsiz birliklerin koşullarını oluşturan kuralların ve kural benzeri talimatların, araçların, hükümlerin vb. heterojen birleşimiyle karıştırılmazlar” (Oakeshott, 2003, s. 128-130). Oakeshott'a göre *lex*, kendi yetki alanını tanımlayan kendine yeten bir sistem olmalıdır, çünkü bu, diğerleri ile ilgisi olmayanları ilişkilendirir.

Sivil birliği “kalıcı ve her günkü bir birlik” olarak varsayan *lex*’in bu sistematik özelliğinin yanı sıra başka koşulları ya da özellikleri de vardır. *Lex*’in bir diğer koşulu, karar hükmüdür. Sivil birliğin kuralları genel ve soyut olduğundan, olumsal durumlarla ilişkili oldukları birtakım usuller olmalıdır ve bu karar hükmünde tamamlanır. Oakeshott’ın *lex*’in bu özelliğine dikkat çekmesinin nedeni, *lex*’deki belirsizliktir. Oakeshott’a göre, *lex*’deki belirsizliği ortadan kaldıracak Şey, karar hükmüdür. Başka bir ifadeyle Oakeshott’a göre karar hükmünde, genel normlar dizisi olarak *lex*’e özgü belirsizlik kesin bir Şekilde zlr. Bunun yanı sıra, *lex*’in genel normlarının olumsal durumlarla olan ilişkisi, sadece “uygulama” meselesi olarak düşünülmemelidir. Burada Oakeshott’ın karar hükmü anlayışı, bir hermeneutik boyuta sahiptir. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, karar hükmündeki bir Şeyin, *lex*’de olmayan bir Şeyi ona eklediğidir, ayrıca bu yolla *lex*’in anlamının “nemli ölçüde gçlendirdiğidir.” Elbette bir yargı kararı, daima *lex*’i bir Şekilde ifade etmelidir ve “hkimin sözde ‘znel iradesi’nin keyfi uygulaması olarak anlaşılmamalıdır.” Oakeshott’a göre karar hükmü, “tümdengelim bir yöntem” değildir. Onun için, bir yargı kararı her zaman *lex*’in yeni bir “açıklamasıdır” ve sadece mekanik bir “rnek” değildir (Oakeshott, 2003, s. 130-137).

Oakeshott’a göre sivil birliğin bir diğer koşulu ya da onun devamlılığını sağlayacak Şey, yasama prosedürüdür. “Sivil birlikte, *lex* söz konusu olduğunda”, sivil davranış koşullarının arzu edilirliliği konusunda “kayda değer inanç veya düşünce değişikliklerine” cevap olarak, bu koşulların değiştirilebileceği bir prosedür gereklidir. Yasama, *lex*’in istenmesinin müzakeresini içerir. Bu müzakereci katılım, Oakeshott’ın “siyaset” dediği Şeye ait olduğu için, sonraki temayı ele alana kadar onu tartışmayı erteler. Bu noktada sadece *lex*’in dışında tuttuğu Şeylerden söz eder. *Lex*’i, arzu edilebilirliği açısından müzakere etmek, onu mutlaka ortak bir amacı teşvik etme eğilimi veya olumsal sonuçları açısından düşünmeyi hesaba katmamaktır. “Yasama düşüncesi ahlaki, araçsal olmayan düşünceler sisteminin arzulanana bileşimiyle ilgilidir” (Oakeshott, 2003, s. 138-140). Oakeshott, sivil birliğin koşulu olarak yasamadan bahsettikten sonra iktidarı ele alır. Oakeshott’a göre, sivil birliğin bir diğer koşulu iktidardır. Başka bir ifadeyle, sivil birliğin devamlılığının bir diğer koşulu iktidardır. Sivil birliğin devamlılığı, buyruklarının “genel olmasına ve yeterince kabul görmesine” bağlıdır. Sivil birlik, *lex*’i uygulamak için bir kural düzenini önerir, ayrıca *lex*’e yeterince uyulmazsa, Şartların olduğu yerde belirli cezaları önermektedir. Oakeshott’a göre bu düzen, temel eylemleri emretmesi ve

yasaklaması yönüyle sivil birlikteki diğer düzenlerden farklıdır; dili, belirleyici değil buyruksaldır. Oakeshott burada çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre, iktidar düzenini oluşturan emirler ve yasaklar, yöneticilerin olası isteklerini yerine getiren emirler değildir. Oakeshott için, yöneticiler imtiyaz sahibi kişiler değil, bir prosedüre uyulmasıyla ilgili yetkileri ve yükümlülükleri bulunan bürokratlardır. Ancak Oakeshott, burada yöneticilerin temel tatminler peşinde gidemeyeceklerini ifade etmez. Yöneticilerde herkes gibi temel tatminlerinin peşinden gidebilirler, ancak bunu yaptıkları ölçüde yönetemezler. İktidar, bir prosedürün veya pratiğin sürdürülmesiyle ilgilidir. Oakeshott'ın burada dikkat çekmeye çalıştığı husus şudur: yöneten ile yönetilenin kamusal ilişkisinin, “özel” veya muameleye dayalı olan usta ile çırağın ilişkisinden kategorik olarak farklı olduğudur (Oakeshott, 2003, s. 138-145). Aslında Oakeshott, özel ve kamusal kavramlarını birer soyutlama olmasından dolayı eleştirir, ancak buradaki kullanımı somut kişilere veya mekanlara işaret etmez. Özel ve kamusalın buradaki kullanımı bir yandan “muameleye dayalı”, diğeri taraftan “pratik” ilişkilere işaret eder.

Oakeshott, sivil durumda bu iki ilişki türünün de var olduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle, hayal edilen ve arzu edilen temel bir tatmini elde etmeye yönelik bir eylem ile bunu yaparken dahil olunan medeni durumlar arasında bir karşılaşmadır. Oakeshott'ın burada bahsettiği karşılaşma, “özel” ve “kamusal” arasında bir karşılaşmadır. Oakeshott'ın burada soyut bireyciliğe saplandığı düşünülmemelidir. Liberal düşüncüyü bu kadar çok karakterize eden “özel” alanlar, eylemler ve bireylerden söz etmesi onu soyut bireyciliğe sürüklemeyi. Oakeshott, burada “kamusal” ile “özel” arasında ayırım yaparken, ilişkinin olmazsa olmaz özel modları bakımından değil, iki kategorik fark bakımından yapar. Oakeshott'ın burada soyutlamaya girmeden önemli bir ayrımı sürdürmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Bu noktaya kadar Oakeshott, sivil birlikle öncelikle bir kurallar sistemi olarak ilgilenmektedir. Başka bir ifadeyle, sivil birlikle *respublica* veya kamu ile ilgili olan olarak isimlendirdiği çeşitli kanunlar ve kanun benzeri şartlarla ilgilenmektedir. Ancak bundan sonra ilgilendiği nokta, sivil birliğin basitçe kurallar sistemi açısından bir ilişki olmadığı; kuralları tanımının belirli bir tarzı, yani “kuralların kural olarak tanınması” açısından bir ilişki olduğudur. Oakeshott'a göre, bir kuralı kural olarak tanımak, onu onaylamak veya reddetmek açısından tanımak değildir; bir kuralı onaylamadığımız

zaman zorlayıcı olmaktan çıkmaz. Bir kuralın kural olarak tanınması da onu onaylamanın veya onaylamamanın sonuçları açısından değildir; korku ve ümit onu onaylamanın güdüleri olabilir fakat onaylamanın gerekçeleri değildir. Bir kuralı kural olarak tanımak, onun bir *otorite* olarak tanınmasıdır ve onun *zorlayıcılığının* onaylanmasını kabul etmektir. Oakeshott'ın burada dikkatini yönelttiği şey, sivil birliğin en önemli iki varsayımı olan sivil otorite ve sivil yükümlülüktür (Oakeshott, 2003, s. 146-150). Daha önce Oakeshott'ın kurallara dair ortaya koymuş olduğu görüşlerinde buna kısaca değinmiştik, ancak o, burada daha ayrıntılı bir inceleme yapar. Böylesine karmaşık bir birleşimin otoriteye sahip olmasının kabul edilebilmesi Oakeshott için şaşırtıcı değildir. Oakeshott için, “otorite, tartışılmaz bir şekilde kabul edilebilen ve akla uygun tek özelliktir” (Oakeshott, 2003, s. 149-154).

Oakeshott'ın burada, *respublica*'nın otoritesi ile şartların arzu edilebilirliği arasında keskin bir ayrım yapar. Oakeshott'ın burada kastettiği şey nedir? Oakeshott, burada otorite ile yasanın arzu edilirligi arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Oakeshott, Hobbes üzerine yapmış olduğu incelemeleriyle tanınır ve burada otoriteye ilişkin söyledikleri aslında Hobbes'u hatırlatır. Hobbes da yasanın otoritesinin, onun arzu edilebilir veya doğru bulunmasına dayanmadığını ve dayanamayacağını savunur. Yasanın otoritesi, yalnızca yetkili bir yönetici tarafından ilan edilmesine dayanmaktadır. Ona göre, yasa onaylansa da onaylanmasa da riayeti gerektirir. Otorite ile yasanın arzu edilirligi arasındaki keskin ayrım mutlakiyetçiliğe neden olabilir mi? Oakeshott için, bunun böyle olmadığını söyleyebiliriz. Hobbes'a ilişkin değerlendirmelerinde de Oakeshott, bu nedenle onu mutlakiyetçi olarak görmez. Aslında Oakeshott, Hobbes'un otorite doktrinini bireyciliğinin diğer tarafı olarak görür ve mutlakiyetçiliğe tam olarak karşı çıkar. Oakeshott, Hobbes'un otoriter olmasından dolayı bir mutlakiyetçi olamayacağını iddia eder. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, iki filozofun otorite öğretisi arasında bir devamlılığın olduğudur. Söz konusu olan bu mutlakiyet sorununa tekrar döneceğiz.

Oakeshott'ın otoriteye ve *lex*'e ilişkin söyledikleri alışılmışın dışında olduğunu söyleyebiliriz. Zaman zaman siyaset felsefesi tarihin de geçerli olan görüşlere aykırılık arz etmektedir. Bir yasanın geçerli ve adil olması genellikle onun üstünde yer aldığı düşünülen bir hukuka, doğal hukuka dayandırılır. Başka bir ifadeyle, *lex*'in otoritesinin

veya geçerliliğinin “doğal”, “rasyonel” veya “daha yüksek” bir hukuk türüne uygun olmasından kaynaklandığını ve bu uygunluğun *lex*'e “adalet” niteliğini sağladığını söyleyen, doğal hukuk anlayışıdır. Oakeshott, *lex*'in otoritesini “adil” veya “daha yüksek bir hukuk” ile uygunlukta bulan görüşü reddeder. Onun için otorite ve arzu edilirlilik aynı şey değildir ve otorite ile adaleti ayrı düşünceler olarak görür. *Adil olmayan yasa* halen gerçekten de güvenilir *yasa* olabilir. Otorite ile adalet arasındaki ilişkiye veya ilişkisizliğe dair bu doktrininin önemli bir niteliği vardır. Oakeshott, *respublica*'nın otoritesinin, ona ait talimatların “*respublica*'ya özgü olandan başka bir” adaletle tanımlanmasına dayanmayacağını iddia eder. Oakeshott'ın burada kastettiği şey, *respublica*'nın otoritesinin, ona ait talimatların “*respublica*'ya özgü olandan başka bir adalet, yani “doğal”, “rasyonel” veya “daha yüksek” bir hukuk türüne, doğal hukuka ait bir adaletle dayanamayacağından söz eder. Ancak, *respublica*'ya özgü olan adalet nedir? Oakeshott'a göre, *respublica*'ya özgü olan adalet, “ihtiyati olmayan kurallar açısından birliğe özgü olan şartlarla ilgilidir. Örneğin, hukuki konuların niteliği; keyfi, gizli, geçmişe dönük olmayan veya çıkarlara göre değişmeyen kurallarla ilgilidir.” Söz konusu olan bu adalet, “adli işlemlerin bağımsızlığıyla ilgilidir; hiçbir sözde “kamu” veya “yarı-kamu” teşebbüs veya şirketin yaptığı yanlıştan muaf olmamasıyla ilgilidir.” *Respublica*'ya özgü olan adalet, “talimatta yer alanın dışında suçun olmadığı; belirli bir suç olmadan cezanın olmadığı; onay olmadan tanınmanın reddinin veya yetersizliğinin olmadığı bir adalettir.” Oakeshott, *respublica*'ya özgü olan adaleti “hukuksal bir sistemin ‘iç ahlakı’ olarak” adlandırır (Oakeshott, 2003, s. 153). Görülebileceği üzere Oakeshott, bir yasanın geçerli bir yasa olması için uyması gereken belirli adalet şartlarını kabul eder. Söz konusu olan bu şartlar ya da ilkeler yalnızca formeldir ve *lex*'e özgüdür, yani bağımsız değildir. Burada Oakeshott, doğal hukuktaki gibi bağımsız ilkelerden söz etmez, *lex*'e özgü olan ilkelerden bahseder.

Otorite ile yasanın arzu edilirliliği arasındaki keskin ayrıma tekrar geri dönecek olursak, daha önce bunun, Oakeshott'ı mutlakiyetçi olarak gösterebileceğinden söz etmiştik. Ancak yukarıdaki bilgilerin ışığında Oakeshott'ın bir mutlakiyetçi olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Yukarıda *Respublica*'ya özgü olan adaletten bahsettik, bu Oakeshott'ın hukuka özgü adaletin belirli ilkelerini tanıdığını gösterir ve bu onu mutlakiyetçilik suçlamasından kurtarır. Başka bir ifadeyle Oakeshott, yasaların uyması gereken *lex*'e özgü belirli formel şartların varlığını kabul ediyor.

Oakeshott'ın otorite görüşüne yukarıda değindik, ancak bu bizi başka bir konuya daha götürür. Söz konusu olan bu konu, Oakeshott'ın sivil yükümlülük görüşüdür. Onun sivil yükümlülük görüşü otorite görüşünden ayrı ve bağımsız düşünülemez. Oakeshott için, sivil otoritede olduğu gibi, sivil yükümlülük kesinlikle onaydan farklıdır. Nasıl ki sivil otorite onaya dayanmıyorsa aynı şekilde sivil yükümlülük de onaya dayanmaz. Belirtmek istediğimiz şey, Oakeshott'ın sivil yükümlülük görüşünün, onun otorite görüşünün karşılığı olduğudur. *Respublica*'nın şartlarını otorite olarak tanımak da onları zorunlu (bağlayıcı) olarak tanımaktır. Sivil yükümlülük *respublica*'nın otoritesiyle ilgilidir. Sivil yükümlülüğün, *respublica* tarafından öngörülen şartların onaylanması veya seçilmesi ile de hiçbir ilgisi yoktur. Nasıl ki bu talimatların otoritesi, onların seçilmiş veya onaylanmış olmasına dayanmıyorsa, bu nedenle onların zorunlu karakteri bu türden bir rızaya bağlı değildir. Başka bir ifadeyle, sivil otorite ve sivil yükümlülükte tartışma, ikna etme ya da onay arama yoktur. Sivil yükümlülüğün bağlayıcılığı rızaya dayanmaz. Böyle bir otorite ve yükümlülük anlayışı, insanların ahlaki özerkliğine ve eyleme özgü olan özgürlüğe bir tür tehdit oluşturur mu? Oakeshott, burada bir tehdidin söz konusu olmadığından söz eder. Sivil otorite ve yükümlülüğün, öncelikle insanların ahlaki özerkliğinden ve eyleme özgü özgürlükten ödün vermediğini savunur, çünkü *lex* ile ilgilidir ve *lex* (daha önce de ifade ettiğimiz gibi) temel eylemleri belirtmez, yalnızca seçerken ve harekete geçerken dikkate alınması gereken belirleyici hususları belirtir. Bir kez daha tekrarlayacak olursak, Oakeshott, “otorite ve yükümlülüğün onay ve rıza aramadığını iddia eder. Otorite ve yükümlülüğün talimatları ‘irade’ nin ifadesi değildir ve emirleri uyulması gereken emirler değildir, çünkü otorite ve yükümlülük *lex* ile ilgilidir ve *lex* temel eylemleri belirtmez, yalnızca seçerken ve harekete geçerken dikkate alınması gereken belirleyici hususları belirtir (Oakeshott, 2003, s. 157). Sivil otoritenin ve yükümlülüğün, eylemin kendine özgü özgürlük veya özerkliğinden ödün vermemesinin ikinci nedeni, onların onay ve arzu edilirlüklerinden ayırt edilmesidir. Bu tam olarak, *respublica*'nın otoritesini tanımının eylemin korunan kendisine özgü “özgürlük” koşullarının onaylanmasını gerektirmediğindedir. Oakeshott, “sivil otoritenin kabulünde *vatandaşların*, onayları ve seçimlerinin artık olduğu gibi olmadığını, yalnızca ayrılma eyleminde özgür kalabildiklerini ve geleceklerini rehin vermedikleri” söyler. Oakeshott, sivil birliğe ait olan bu özgürlüğü “sivil özgürlük” olarak adlandırır. Oakeshott, bu özgürlüğü girişim birliğine ait olan özgürlük ile karşılaştırır. Girişim birliğinde bir kişinin “özgürlüğü”,

seçtiği duruma ve istediğinde kendisini bu seçiminden kurtarabilme yeteneğine bağlıdır. Bu nokta da sivil birlikten farklılık gösterir. Bu, sivil birlikte özgürlük olmadığı anlamına gelmez, daha öncede belirttiğimiz gibi sivil birlikteki otorite ve yükümlülük *lex* ile ilgilidir ve *lex* temel eylemleri belirtmez, yalnızca seçerken ve harekete geçerken dikkate alınması gereken belirleyici hususları belirtir. Girişim birliğinde onay ve rıza vardır, ancak sivil birlikte onay ve rıza yoktur. Onay ve rızanın olmaması, sivil birlikte özgürlüğün var olmaması demek değildir, burada eyleme özgü olan özgürlük korunur çünkü buradaki otorite, yükümlülük ve kurallar *lex* ile ilgilidir. Bir kez daha belirtmemiz gerekir ki *lex* temel eylemleri belirtmez, sadece seçerken ve harekete geçerken dikkate alınması gereken belirleyici hususları belirtir. Girişim birliğindeki “özgürlük”, kavramsal olarak birlik olma ve kalma seçimine bağlandığından (yukarıda belirtildiği gibi) girişim birliğinin zorunlu bir birlik olan devlet için şüpheli bir model olduğu ispatlanmıştır (Oakeshott, 2003, s. 157-158).

Özgürlük ve otorite hakkında dile getirdiklerimizden hareketle şunu söyleyebiliriz: Oakeshott, özgürlükle otorite arasında bir uçurum görmez, ikisini birbirine karşıt olarak konumlandırmaz; özgürlükle otorite arasında yakın bir ilişki görür. Oakeshott’ta özgürlük ve otorite birbirlerini dışlayan unsurlar değildirler, tam aksini birbirleriyle yakın ilişkileri olan unsurlardır. Oakeshott’ın otoriteyi özgürlük için bir tehdit olarak görmediği, onun daha önce ele alıp incelediğimiz özgürlük ve otorite görüşlerini incelerken açık bir şekilde ortaya koyduk. Burada bir örnek üzerinden bir hatırlatma yapmakta fayda var. “Hobbes kesinlikle otoriter olduğu için bir mutlakiyetçi değildir” ve “bireyselliği tahrir eden akıldır, otorite değil.” Bu cümle Oakeshott’a aittir ve şunu göstermektedir: Oakeshott’a göre, Hobbes otoriter bir filozoftur, ama bu onun mutlakiyetçi olduğunu göstermez. Başka bir ifadeyle Oakeshott için otorite, özgürlüğü ortadan kaldıran bir şey değildir.

Sivil birliğin ele alacağımız önemli bir yönü kaldı, söz konusu olan bu yön siyasettir. *Respublica* şartlarını arzu edilirlikleri açısından müzakere etmeyi Oakeshott, “siyaset” olarak adlandırır. Oakeshott’a göre, “siyaset” yalnızca sivil birlikle ilgilidir. Ona göre, özellikle “siyasi” bir öneri, “olası bir *respublica* koşuluyla ilişkili olmalıdır, başka hiçbir şeyle değil.” Bu, “siyasi” bir önerinin temel bir tatmin sağlama çabasından doğmayacağı veya sonuçta bazı kişilerin veya grupların avantajlarını veya dezavantajlarını artırmayacağı anlamına gelmez, sadece “siyasi” bir öneri haline gelmeden önce bu

“başkasıyla ilgili” karakterini kaybetmesi gerektiği anlamına gelir. Oakeshott’a göre siyaset, temel amaçların, çıkarların veya doktrinlerin tesisiyle ilgili değildir, çünkü *respublica* bu konularla ilgilenmez. Siyaset, ahlaki ve araçsal olmayan düşünceler sisteminin gözetimi, sürdürülmesi ve arzulanmasıyla ilgilidir (Oakeshott, 2003, s. 167-174). Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott için sivil birlik, ahlaki bir pratiktir ve sivil birliği oluşturan kurallar ahlaki pratiğin kurallarıdır, yani araçsal olmayan kurallardır. Eğer siyaset, ahlaki ve araçsal olmayan düşünceler sisteminin gözetimi ve sürdürülmesi ise, o zaman siyasetin yalnızca sivil birlikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Oakeshott, siyaset tartışmasını, aslında bir bütün olarak sivil birliğe ilişkin tartışmasını, siyasi karar veya çıkarım sürecini nasıl adlandıracağını düşünerek sonlandırır. Oakeshott’a göre, siyasi karar süreci, açıklayıcı ya da tümdengelimsel değil, olumsal ve koşula bağlı bir katılım sürecidir (Oakeshott, 2003, s. 173). Bir kez daha, doğal hukuku ve koşulsuz ilkeleri, siyasi müzakerenin kriterleri olarak reddeder ve yerine siyasi faaliyetteki sürecin daha tarihsel bir anlayışını savunur. Bir kez daha diyoruz çünkü Oakeshott, daha öncede doğal hukuka karşıt bir duruş sergilemişti. *Lex*’in otoritesi ve geçerliliği konusunu ele alırken Oakeshott, doğal hukuk anlayışına karşı çıkmıştı. Oakeshott, *lex*’in otoritesinin veya geçerliliğinin “doğal”, “rasyonel” veya “daha yüksek” bir hukuk türüne uygun olmasından kaynaklanmadığını iddia etmişti. Bunun yanı sıra, doğal hukukun *lex*’e “adalet” niteliğini sağlamadığını dile getirmişti. Oakeshott’ın *lex* konusundaki tavrı, siyasi müzakere konusunda da geçerlidir. Ona göre doğal hukuk, siyasi müzakerenin kriteri olamaz. Ahlâk ile siyaset, ahlak ile hukuk arasındaki problematik ilişkiye dair anlayışını bizim için açıklığa kavuşturduğu yer de burasıdır.

Oakeshott’a göre, siyasi karar sürecinin, açıklayıcı ya da tümdengelimsel değil, olumsal ve koşula bağlı bir katılım süreci olduğunu ifade etmiştik. Burada yanıtlanması gereken temel soru, siyasi karar sürecinin neye dayandığıdır? Siyasi karar süreci birtakım ilkelere dayanır mı? Oakeshott, siyasi sonuçların çıkartılabileceği öne sürülen bir dizi farklı ilkeyi reddetmekle başlar. Siyasi sonuçların, insan yaşamının doğal koşulları hakkındaki teoremlerden çıkarabileceğini reddeder, çünkü sivil durum doğal ya da biyolojik bir durum değil, “insan davranışının, hayal edilen ve arzulan tatmini arayan kişilerin durumudur.” Ahlaki koşul olarak sivil birlik, temel sonuçlarla değil, isteklerdeki tatminlerin aranabileceği koşullarla ilgilendiği için, insanların isteklerinin tatmini hakkındaki teoremlerden siyasi sonuçlar çıkarılamaz (Oakeshott, 2003, s. 173-174). Peki

ya ahlaki düşünceler? Oakeshott ayrıca bir sivil talimatın arzu edilirliliğinin, “tartışmasız ya da kabul edilmiş arzu edilirliliğin üstün normundan, ahlaki bir kuraldan, Akıl ya da Doğa yasasından, fayda ilkesinden, kesin buyruktan ya da bir benzerinden” çıkarılabileceğini de reddeder. Ayrıca bunun için gösterdiği neden ilginç ve tipiktir. Böyle bir yasanın mevcut olamayacağını veya bu tarz ilkelerin arzu edilmeyeceğini değil, sadece “bu tür bir çıkarımın imkânsız olduğunu” söyler: “Altın Kuraldan (*Golden Rule*) veya Kantçı kesin buyruktan (*categorical imperative*) hiçbir sivil kural çıkartılamaz.” Buradaki argüman kısadır fakat temel olarak, *Siyasette Rasyonalizm*’de sürekli olarak tekrar edilen bir argümandır: soyut ahlaki ilkeler, eylemleri belirleme becerisine sahip değildir; insanların faaliyetlerini yönlendirmezler, ancak kendileri “nasılın bilgisi”nin daha olası bir ürünüdürler. Oakeshott’a göre eylemde bulunma, genel ahlak ilkelerini koşullu durumlarda “yerine getirmek” veya “uygulamak” ile gerçekleşmez, çünkü bu ilkeler eylemleri belirleyemez. Oakeshott, genel ahlaki ilkelerin, eylemlerde nasıl açığa çıkacağı ve bunun nasıl yapılabileceğine dair talimatları kendilerinin vermediğini iddia eder (Oakeshott, 2003, s. 190). Oakeshott’ın burada vurgulamaya çalıştığı nokta, genel ahlaki ilkelerin belirsizliğidir. Genel ahlaki ilkelerin belirsizliği onlardan bir sivil kuralın çıkmasını imkânsız kılar. Başka bir deyişle, doğa yasasının veya kesin buyruğun esas belirsizliği, bunlardan bir sivil kuralın çıkarılmasını imkânsız kıldığıdır. Dikkat edileceği üzere Oakeshott, burada ahlak ile siyaset arasındaki ilişkiye değinmektedir.

Oakeshott’ın ahlak ve siyaset ilişkisine dair söyledikleri bunlarla sınırlı değildir. O, bu ilişki hakkında pek çok şey dile getirir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Oakeshott, sivil bir talimatın ahlaken istenen şeylere uygun olduğu için arzulan bir şey olarak gösterilemeyeceğini iddia eder. Bir kural veya görevin, ahlaki açıdan arzu edilebilir kabul edilmesi, onun zorunlu olarak bir sivil yükümlülük olması gerektiği anlamını taşımaz. Oakeshott, sivil ile ahlaki birbirinden ayırır. Ancak şunu da biliyoruz ki Oakeshott için sivil birlik, ahlaki bir pratiktir ve sivil düşünceler ahlaki, yani araçsal olmayan düşüncelerdir. Bu mantıksal bir çelişkiye neden olmaz mı? Sivil birlik ahlaki bir pratik ise, sivil ile ahlak arasında nasıl bir ayırım ortaya koyabilir? Oakeshott’ın sivil birlik teorisine ilişkin tartışmamızın başında ifade ettiğimiz bir nokta gözden kaçarsa, mantıksal bir hatanın olduğu söylenebilir, ancak bu noktayı göz önünde bulundurursak mantıksal bir hatanın olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Oakeshott’ın ahlaki pratiğe ilişkin açıklamasını kısaca tekrar ifade edelim. Oakeshott, sivil birliğin ahlaki bir pratik

olduğunu, ancak sadece ahlaki bir pratik olmadığını, ahlaki bir pratiğin özel bir türü olduğunu ifade etmektedir. Oakeshott'a göre, sivil birliği ihtiva eden ahlaki, yani araçsal olmayan kurallar, diğer ahlaki düşüncelerden farklıdır. Sivil birliği ihtiva eden araçsal olmayan ahlaki kurallar, Oakeshott'a göre, yetkili bir prosedürle yürürlüğe girer, yürürlükten kaldırılır ve değiştirilir; belirttiği koşullar daha dar, daha az talepkar ve daha kesin bir şekilde formüle edilir; temsil eden kişinin bu kurallara uygun bir şekilde katılıp katılmadığının belirlenmesine yönelik yetkili bir prosedür olması ve yetersiz katılım durumunda cezaların bilinir olması ve bu cezaları uygulayacak bir yapının bulunması" bakımından diğer ahlaki düşüncelerden ayrılırlar (Oakeshott, 2008b, s. 278). Her ne kadar bu açıdan diğer ahlaki düşüncelerden farklı olsalar da sivil kurallar veya yasalar, yine de ahlaki düşüncelerdir, ancak araçsal değildir. Tekrar sorumuza dönecek olursak, sivil ile ahlakın birbirinden ayrılması mantıksal bir çelişkiye neden olur mu? Bu sorunun yanıtı kesinlikle hayırdır. Oakeshott'ın burada sivil ile ahlaki birbirinden ayırırken bahsettiği ahlak, diğer ahlaki düşüncelerdir, yani araçsal olan ahlaki düşüncelerdir. Oakeshott sivil düşüncelerin ahlaki, yani araçsal olmayan düşünceler olduğu gerçeğini gözden kaçırmamıza asla izin vermez. Yine de sivil kuralların gücünün dışında bulunan ahlâkın büyük kısmı zorlayıcıdır. Başka bir ifadeyle sivil bir kural, "eylemlerin gerçekleştirildiği duygulara ya da güdülere ilişkin olan üstün ahlaki düşüncüyü göz ardı edemez." Bununla birlikte, sivil ve ahlaki olanın tam olarak çakışmaması, sivil arzu edilebilirliğin daha samimi ahlaki ilişkilerle bağlantılı olmadığı anlamına gelmez; yalnızca, sivil olarak arzulananın, genel ahlaki arzulandan çıkarılamayacağı veya türetilmeyeceği anlamına gelir. Sivil ve ahlaki olanın tam olarak çakışmaması, bir yanı sıra işaret etmez. Sivil arzu edilebilirlikle ilgili olarak, Oakeshott'a göre, siyasi düşüncenin ve söylemin ilgi alanı önemli ölçüde ahlaki olanla ilgilidir (Oakeshott, 2003, s. 174-175). O halde, Oakeshott'a göre, sivil talimatların arzu edilebilirliği, bu teorik veya normatif düşüncelerin herhangi birinden çıkarılamaz veya türetilemez. Siyasi talimatların ya da kararların teorik ya da normatif düşüncelerden çıkmaması, onların "yalnızca fikir" oldukları, bir şekilde "mantıksız" ya da "sadece öznel" oldukları anlamına gelmez (Oakeshott, 2003, s. 176). Oakeshott, burada sadece siyasi karar sürecinin, açıklayıcı veya tümdengelimsel bir çaba değil, daha çok koşullu ve olumsal bir şey olduğunu ortaya koymak çalışır.

Siyasi karar süreci, açıklayıcı veya tümdengelimsel bir çaba değil, daha çok koşullu ve olumsal bir şey ise, Oakeshott'ın siyasi karar sürecinde yer aldığını düşündüğü şeyler

nelerdir? Oakeshott, siyasi karar sürecinde yer aldığını düşündüğü şeyleri ifade ederken, daha önce gelenek hakkında söylediklerini ifade eder. Oakeshott, burada gelenek kavramını kullanmaz, ancak ifade ettikleri geleneğe ilişkin ifade ettikleriyle paralellik gösterir. Siyasi karar sürecindeki özne, her şeyden önce, koşullu durumlarına tepki veren zeki kişiler tarafından zamanla geliştirilen kurallardan oluşan fiili ve tarihsel bir sivil birlik pratiğidir. Oakeshott'a göre, böyle bir pratik, "az çok tutarlı bir kurallar sistemi" oluşturur. Ancak, söz konusu olan bu sistemin dikkate değer bir kesinlik göstermesi veya bir amaç düzeni göstermesi beklenemez. Böyle bir pratik ne bitip tükenmekten ne de kesin cevabı olmayan özel durumlardan kaçabilir, sürekli bir değişim ve değişiklik içindedir. Bu tarihsel pratik, kuralların yanı sıra, "vatandaşın (*cives*) davranışı hakkında bazı genel teoriler" içerebilir. Ancak Oakeshott, her şey gibi bunların da sürekli değişime ve modifikasyona maruz kalan koşullu ürünler olduğunu iddia eder (Oakeshott, 2003, s. 177). Siyasi karar sürecindeki özne, koşullu durumlarına tepki veren zeki kişiler tarafından zamanla geliştirilen kurallardan oluşan fiili ve tarihsel bir sivil birlik pratiği ise ve söz konusu olan bu pratik, sürekli değişime ve modifikasyona maruz kalan koşullu bir yapı ise, siyasetteki öznenin de böyle koşullara ve duruma bağlı bir karakter olduğu söylenebilir. Yeniliğin ve değişimin dikkatli bir şekilde ele alındığı siyasi karar süreci de koşullara ve duruma bağlıdır. Oakeshott'a göre, pratik rehberlik sağlayan bazı genel fikirler vardır; ancak bu siyasi düşüncelerin "tercihin tartışılmaz kriteri" olmak yerine, "düşüncenin yardımcı unsuru" olmaktan daha fazlası değildir. Oakeshott'ın vurgusu, çoğunlukla siyasi karar sürecinin koşulsallığına ve olumsuzluğuna dayanır. Oakeshott söz konusu olan bu siyasi karar sürecinden, yöntemde "hata yapmayı engellemenin" mümkün olmadığı, "imaların, üstü kapalı anlatımların keşfi" olarak bahseder. Oakeshott'a göre, bu faaliyetlerin bir sonu yoktur. Oakeshott'a göre, "*respublica*'ya ilişkin her düzenleme, onu bir arada tutan dengelerin bozulmasıdır ve şu ana kadar gizlenen çelişkileri gün yüzüne çıkarmaktan sorumludur." Kısacası, siyasette hiçbir "nihai çözüm" yoktur (Oakeshott, 2003, s. 177-181). Bu, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine*'deki siyasete dair tartışmasının vardığı noktadır. Bu, bizi Oakeshott'ın sivil birliğe ilişkin felsefi teorisinin sonuna getirir.

Oakeshott, sivil birlik teorisinde çağdaş hukuk ve siyaset felsefesindeki hemen her önemli konuyu ele alır ve elden geçirir, bundan dolayı bu teoriyi düzgün bir şekilde özetlemek gerçekten zordur. Özet olarak şunu söyleyebiliriz: Oakeshott'ın sivil birlik teorisinin

temelinde ahlaki, yani araçsal olmayan bir pratik olarak sivil birlik kavramı ve bu tür bir birlik ile girişim birliği arasındaki ayırım bulunmaktadır.

4.4. SİVİL BİRLİĞİN DOĞASI: *SOCIETAS VE UNIVERSITAS*

Oakeshott'ın sivil birlik teorisini inceledik, ancak bütün yönlerini ortaya koymuş değiliz. Sivil birlik teorisi, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin kalbini meydana getirir, bundan dolayı ayrıntılı bir incelemeyi gerektirir. Bu bakış açısıyla incelememizi sürdürmeye devam edeceğiz. Oakeshott'ın sivil birlik teorisini incelemeye başladığımızda, bu konuyu *İnsan Davranışı Üzerine*'nin ikinci denemesinde ele aldığını ifade etmiştik. Oakeshott'ın bu denemede siyaset felsefesi için temel olan bir sorunun cevabını aradığını ifade etmiştik. Şimdi bu noktaya kısaca değinip, bu bölümdeki asıl incelememize geçeceğiz. Bu noktaya kısaca değinmemiz gerekiyor, çünkü bu bölümde yapacağımız inceleme bu noktanın devamı niteliğindedir. Söz konusu olan nokta, sivil birliğin veya sivil durumun doğasının ne olduğudur? Siyaset felsefesinin tarihi dikkate alındığında, diğer filozofların bu incelemeyi “devletin doğası nedir” sorusunun cevabını arayarak yaptıkları görülecektir. Ancak, Oakeshott, “devletin doğası nedir?” sorusunu sormaktan kaçınır. Başka bir ifadeyle, problemin böyle formüle edilmişinden kasıtlı olarak kaçınır. “Devlet” kelimesi belirli karmaşık, muğlak, tarihi insan topluluklarına işaret eder ve Oakeshott'ın ilgilendiği bu değildir. Daha ziyade Oakeshott, insan ilişkilerinin öyle ideal bir moduyla ilgilenmektedir ki kesinlikle tarihsel devletlerden çıkarılabilirse de onların hiçbirisiyle özdeşleştirilemez. Sivil durum veya sivil birlik, bir “ideal karakter”dir. Ancak bu, onun bir tür ütopya olduğu anlamına gelmez. Yalnızca, tarihsel durumların muğlaklıklarından ve olumsuzluklarından arındırılmış bir kimliktir. Sivil birlik, “şeylerin arzu edilen mükemmel bir durumu olması anlamında değil, fakat dünyadaki mevcut olan bitenin muğlaklıklarından ve olumsuzluklarından soyutlanma anlamında” *idealdir* (Oakeshott, 2003, s. 109). İşaret edilen bu noktanın inceleme boyunca hatırdan tutulması gerekir. Sivil birliğe ya da sivil duruma ilişkin olarak Oakeshott'ın ortaya koymuş olduğu bu açıklama gözden kaçırıldığında, onun siyaset felsefesi yanlış anlaşılmaya açık olur.

Oakeshott'ın sivil birlik teorisini inceledik, ancak sivil birliğin ideal karakterinin tarihsel devletle olan ilişkisini ele almadık. Bu bölüm de ele alacağımız temel konulardan biri, sivil birliğin ideal karakterinin tarihsel devletlerle olan ilişkisidir. Bu sivil birlik idealinin,

“bir mantıkçının rüyasından, ilgili aksiyom ve önermelerden oluşan bir tür geometrik teoriden” daha fazlası olup olmadığı sorusu aklımızı karıştırır. Ayrıca eğer değilse, “insanlığın birliğe yönelik umutları, hırsları, beklentileri ya da başarılarında pratik bir uğraş olarak eğer yer ediyorsa nasıl bir yer işgal ediyor?” (Oakeshott, 1983, s. 149). Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* 'deki üçüncü denemesinde dönmüş olduğu soru, bu sorudur. *İnsan Davranışı Üzerine* 'nin üçüncü denemesinde Oakeshott, (ikinci denemede olduğu gibi) ideal bir insan ilişkisi modu ile değil, gerçek tarihsel devletlerin oluşturmuş olduğu türden insan ilişkisi veya birliğiyle ilgilenir. Bu iki tema arasındaki keskin ayrımın, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin en belirgin özelliklerinden birini oluşturur. Oakeshott, sivil birliğin *ideal* bir birlik modu olduğunu unutmamıza ve hiçbir şekilde modern devletin tarifıyla karıştırılmasına izin vermez. Sivil birlik ile tarihsel devlet arasında neden bu kadar keskin bir ayrım yaptığı, akla gelen ilk sorulardan birisidir. Göreceğimiz üzere, cevap büyük ölçüde vazettiği devletin tarihsel tarifinde yatmaktadır. Söz konusu ayrımın izi, Oakeshott'ın felsefi bir kavramın tutarlılığı ile tarihsel gerçekliğin olumsuzluğu ve belirsizliği arasında çizdiği daha genel bir ayrıma kadar sürülebilir. Ancak, *İnsan Davranışı Üzerine* 'nin üçüncü denemesinde, modern devleti teşkil eden belirsizlik tam olarak azaltılır. Bu üçüncü denemede, modern devletin tek insan birliği türü değil, iki farklı türde, yani sivil birlik ile girişim birliği arasındaki dengeli bir ilişki olduğunu öğreniyoruz. Bundan sonra yapacağımız şey, Oakeshott'ı modern Avrupa devletinin karakteriyle ilgili tarihsel araştırmasında izlemektir. Modern Avrupa devletinin karakterinden söz ediyoruz, çünkü Oakeshott karakter kelimesiyle modern Avrupa devletinin birlik türünü kastetmektedir. Söz konusu olan bu birlik türünden kastımız, sivil birlik ve girişim birliğidir. Önceki kısımda, bahse konu olan bu iki birlik modunu ayrıntılı bir şekilde ele almıştık. Buradaki incelememizde tekrardan ayrıntılı bir şekilde ele almayacağız, ancak gerektiği yerde hatırlatmalarda bulunacağız.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott'ın sivil birlik teorisini incelememize rağmen, sivil birliğin ideal karakterinin tarihsel devletle olan ilişkisini ele alamamıştık. Bu bölüm de ele alacağımız temel konulardan biri, sivil birliğin ideal karakterinin tarihsel devletlerle olan ilişkisidir. Oakeshott, sivil birliğin tarihsel devletlerle olan ilişkisini ortaya koyarken, dikkatini yönelttiği yer modern Avrupa devletidir. Oakeshott, modern Avrupa devletinin karakterine ilişkin bir inceleme yapmaktadır, ancak burada unutulmaması gereken şey, onun karakter kelimesiyle kastettiği şeyin modern Avrupa

devletinin birlik türü olduğudur. Modern Avrupa devleti ortaya çıktığından beri, onun ne tür bir birlik oluşturduğu, hep cevabı aranan bir soru olarak kalmıştır. Bu soruya kesin bir cevap vermek kesinlikle zordur, çünkü modern devlet her zaman “gelişme sürecindeki bir birlik” olarak kalmıştır. Modern devletin gelişim sürecindeki bir birlik olması mevcut soruyu cevaplandırmayı zorlaştırmaktadır, ancak bu, modern devletin ne tür bir birlik olduğuna yönelik anlama çabasını ortadan kaldırmamıştır. Oakeshott’ın *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinin üçüncü denemesinde dikkat çektiği, bu anlama çabasının veya araştırmanın tarihidir. Oakeshott, söz konusu olan bu araştırmanın, hükümetin kurumları ve görevleriyle, bunların devletin vatandaşına yüklemiş olduğu kimlikle (*persona*) ilgili bir araştırma olduğunu iddia eder (Oakeshott, 2008b, s. 172-173). Oakeshott’a göre düşünce tarihinde, insanların bir birliği olarak modern bir Avrupa devletinin karakteri sorusuna ilişkin olarak yapılan inceleme, genel anlamda hükümetin kurumlarıyla ve görevleriyle ilgili olmuştur. Modern Avrupa devletiyle ilgili yapılan incelemelerin bununla sınırlı olduğunu söyleyemeyiz, zira bunun dışında da birçok şey düşünülmüş ve söylenmiştir.

Oakeshott, Avrupa siyasi düşünce tarihinde yer alan iki önemli temadan bahseder. İlk tema, hükümetin bir otoritesi olduğunun kabul edildiği inançlarla ilgilidir. Söz konusu olan bu inanç, hükümetlerin “anayasalar”ına ilişkindir. Ancak, siyasi düşünce tarihindeki en önemli tema bu mudur? Biliyoruz ki siyasi düşünce tarihindeki en önemli tema, devletlerin ilk ortaya çıkışlarıyla ilgili temadır. Oakeshott kesinlikle bu temayı göz ardı etmez ancak ilgilendiği konunun bu temayla bir ilgisinin bulunmamasından dolayı, bu konuyla pek fazla ilgilenmez. Başka bir ifadeyle, Oakeshott devletlerin ilk ortaya çıkışı meselesiyle ilgilenmez, çünkü insanların bir birliği olarak modern devletin karakteriyle, hükümetin kurumları ve görevlerine ilişkin belirttiği bağlamla, bu meselenin bir alakası bulunmamaktadır. Oakeshott’a göre, bir devletin karakteri ve hükümetinin görevleriyle ilgili araştırma, çoğunlukla otorite ve anayasal biçimlere ilişkin tabirler yönünden yürütülmüştür. Oakeshott’ın bununla ilgili olarak vermiş olduğu örnek, tam anlamıyla anayasal bir biçim ifade eden, fakat şimdilerde bazı politikalar ve hükümetin somut görevleriyle bağlantılı olarak kullanılan “demokrasi”dir. Oakeshott, bir devletin birlik türü ile hükümetinin otoritesini oluşturan biçim arasında kesinlikle bir bağlantının olmadığı iddia eder. Oakeshott, bu iki konuyu kesinlikle birbirinden ayrı tutar. Ona göre, hükümetin anayasal biçimi ile görevlerinin özellikleri arasında da herhangi bir ilişki

yoktur. Oakeshott'a göre bu ayrımlar sürekli olarak göz önünde bulundurulmalıdır, hatta bu ayrımlar konusunda ısrar edilmelidir, çünkü bu ayrımları tanımakta başarısız olan bir tarih, kaçınılmaz olarak azaltmak istediği karışıklığa ve belirsizliğe kurban düşecektir (Oakeshott, 2008e, s. 242-244).

Belirttiğimiz gibi Oakeshott, devletin ortaya çıkışı mevzuuyla ilgilenmez ve bu konu hakkında pek fazla konuşmaz. Oakeshott, devletin ortaya çıkışına nazaran daha fazla karmaşıklığa ve muğlaklığa neden olanın, otoritenin tesisi meselesi olduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle Oakeshott'a göre, insanların bir birliği olarak devletin karakterine dair araştırma açısından, otoritenin tesisi konusu, devletin ortaya çıkması mevzusuna göre daha fazla karmaşaya neden olmuştur. Söz konusu olan ikinci tema hükümetin gücüyle ilgilidir, bunun yanı sıra Avrupa devletlerinin yönetsel tarihlerinde keşfedilecek olan yansımasıyla ilgilidir. Oakeshott'a göre, bir hükümetin emrindeki gücün miktarı veya türü ile hükümetin kurulma biçimi arasında hiçbir bağ bulunmamaktadır. Ancak Oakeshott, bir hükümetin emrindeki gücün miktarı veya türü ile devletin birlik türü ve hükümet kurumu arasında bir bağın bulunduğuna işaret eder. Burada, güç faktörü, otorite makamının tesis edilmesinden farklılık arz eder (Oakeshott, 2003, s. 96-194). Bizim burada dikkatimizi yönelteceğimiz temel temalardan birisi budur ve Oakeshott'ın onu tarihsel olarak nasıl ele aldığıdır.

Oakeshott tarihsel incelemesini iki kavram açısından ortaya koyar. Söz konusu olan bu kavramlar, *societas* ve *universitas*'tir. Oakeshott, incelemesini neden bu iki kavram çerçevesinde gerçekleştirmektedir? Ortaya çıkan devletin şaşırtıcı ve fazlasıyla muğlak deneyimini anlamaya çalışmak için bu iki kavrama başvurur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Oakeshott, bu bölümde özellikle modern Avrupa devletinin karakteriyle ilgilenmektedir. Modern Avrupa devletinin karakteri demek, modern Avrupa devletinin birlik türü demektir. Hatırlanacağı üzere, Oakeshott, iki farklı birlik türünden bahsetmekteydi, bunlardan ilki sivil birlik, diğeri girişim birliğiydi. Modern Avrupa devletinin karakterini ele alırken, aslında Oakeshott, onu bu iki birlik modu açısından ele alır. Ancak Oakeshott, burada *societas* ve *universitas* kavramlarını kullanmayı tercih eder. *Societas* ve *universitas*, birliğin iki farklı biçimi anlamına gelmektedir. "*Societas*", üyelerinin ilişkili olmalarına karşın birbirinden farklı kaldıkları, ortak bir amacı gerçekleştirmeye çalışmak için değil de bir takım araçsal olmayan davranış kurallarının

ortak kabullenilmesi çerçevesinde bir araya geldikleri bir birliktir. Bunun aksine *universitas*, üyelerin bir dereceye kadar farklılıklarını bir tarafa bıraktıkları ve bir takım önemli açılardan tek bir “kişi” oluşturmaya yaklaştıkları bir birliktir. Oakeshott’a göre, *universitas*, ortak temel bir amaç çerçevesinde pek çok kişinin bir olması fikridir. Oakeshott, *universitas*’tan girişim birliği olarak söz eder ve bu girişim birliğine örnek olarak, Orta Çağ’ın geç dönemlerindeki kolej kiliseleri, katedral meclisleri, manastır evleri, loncalar ve üniversiteleri verir (Oakeshott, 2003, s. 119, 206). Oakeshott hem *societas* hem de *universitas* kavramlarını devletle ilişkilendirir. Oakeshott’a göre, *societas* açısından anlaşılan bir devlet, araçsal olmayan hukukla yönetilen bir devlettir. Söz konusu olan bu devlet, *İnsan Davranışı Üzerine*’nin ikinci denemesinde, Oakeshott’ın *civitas* diye adlandırdığı ve burada da “nomocracy” (*hukuka dayalı yönetim*) olarak atıf yaptığı şeydir. *Univarsitas* açısından kavranan devlet, hukukun bir amaç uğruna araçsal olduğu ve hükümetin de bu amacın yönetimi olarak görüldüğü amaca yönelik bir birliktir. Oakeshott, bunu “teleocracy” olarak adlandırır (Oakeshott, 2003, s. 202-206). Oakeshott, söz konusu olan bu iki birlik modunun hangisinden yana tavır alır? Onun sivil birlik teorisine dair incelememizi göz önünde bulundurduğumuzda, *societas* açısından kavranan devletten yana tavır alacağımızı söyleyebiliriz. Bu, incelememiz boyunca açık hale gelecektir. Oakeshott, devletin *universitas* ile tanımlanmasını sorunlu bulur, çünkü *universitas*’ın gönüllü karakteri devletin zorlayıcı karakteri ile uyumlu hale getirilemez. Oakeshott’a göre, genellikle yapıldığı gibi bu zorluk göz ardı edilirse *universitas*, devleti anlamak için makul bir analogi haline gelebilir. Ancak, Oakeshott’ın bu konudaki tavrının eleştirel olduğu kesinlikle göz ardı edilmemelidir.

Oakeshott’ın devleti *societas* ve *universitas* açısından ele almasının nedeni nedir? Daha öncede belirttiğimiz gibi Oakeshott, devleti *societas* ve *universitas* açısından ele alır, çünkü devletin karmaşıklığını ve temeldeki muğlaklığını anlaşılabilir kılmaya çalışır. Oakeshott, bunlardan herhangi birinin tek başına devleti tanımlayamayacağını, ancak ikisi beraber ele alındığında, devletin karmaşıklığının ve temeldeki muğlaklığının anlaşılacağı iddia eder. Oakeshott, *societas* ve *universitas* kelimeleri ile temsil edilen iki uzlaşmaz eğilimin olduğunu ve bu iki eğilimin devletin temelindeki belirsizliği ve muğlaklığı ortaya çıkardığını iddia eder. Başka bir ifadeyle, Oakeshott’a göre bir devlet, *societas* ve *universitas* kelimeleri ile temsil edilen iki uzlaşmaz eğilim arasındaki giderilememiş bir gerginlik olarak anlaşılmalıdır. Oakeshott’a göre, söz konusu olan bu

gerginlik bugün var olmuş bir gerginlik değildir. Uzun zamandan beri bu gerginliğin var olduğundan söz eder. Oakeshott, uzun zamandan beri var olan bu gerginliğin şimdi yeni özellikler edindiğini, modern bir devletin tüm kurumları üzerine özel bir iki anlamlılık ve bu devletin söylemindeki kelimeler üzerine de hususi bir muğlaklık yarattığını iddia eder. Oakeshott'a göre, bugün yaşadığımız bocalamanın nedeni "hukuk", "yönetme", "siyaset" vb. kavramlarının her birinin iki farklı anlama sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Oakeshott'a göre, modern Avrupa devletini ve bu devletin hükümetini anlama açısından merkezi konumda olan husus, halihazırdaki siyasi söylemde dikkate alınanların hiçbiri değil, bu gerilimdir (Oakeshott, 2003, s. 201). Söz konusu olan bu gerilim, Oakeshott için hayati bir konum teşkil eder. Modern Avrupa devletini ve bu devletin hükümetini anlamaya çalışacaksa, öncelikle bu gerilimi odak noktamız haline getirmemiz gerekecek. Oakeshott için, bütün muğlaklıkların ve belirsizliklerin temel nedeni bu gerilimdir. Oakeshott bu gerilimin izini orta çağ krallığına kadar sürer.

Societas ile *universitas* arasındaki gerginlik doğrudan modern devlette ortaya çıkmaz, bundan dolayı Oakeshott, öncelikle bu gerginliğin köklerine inmeye çalışır. Oakeshott, orta çağ krallığında bu gerginliğin izine rastlar. Başka bir ifadeyle, Ona göre orta çağ krallığı, hem *societas*'ı hem de *universitas*'ı örtük olarak bünyesinde barındırır. *Societas* açısından, orta çağ krallığının yöneticisi, en büyük derebeyi ya da bir alanın asil mülk sahibi olarak değil, barışın koruyucusu ve adaletin en üst dağıtıcısı olarak anlaşılan kral vardı. Orta çağ krallığında kraliyet yargı sisteminin yavaş yavaş genişlemesi, en nihayetinde hukuk açısından bir birlik olarak tanınmasıyla neticelendi. Orta çağ karakterinin anlaşılması bakımından en makul analogi olmasını sağlayan özellik, Orta çağ krallığının bu hukuki veya adli tarafıdır (Oakeshott, 2003, s. 213). Daha önce ifade ettiğimiz gibi orta çağ krallığı, hem *societas*'ı hem de *universitas*'ı örtük olarak bünyesinde barındırır. Bunun anlamı, orta çağ krallığının sadece *societas*'ın özelliklerini barındırmadığı, aynı zamanda *universitas*'ın özelliklerini de barındırdığıdır. Başka bir ifadeyle, Orta çağ krallığının *societas* açısından anlaşılmasını sağlayan özellikler olduğu gibi, *universitas* açısından anlaşılmasını sağlayan özellikler de vardır. Orta çağ krallığının *universitas* açısından anlaşılmasını sağlayan özelliklerden biri, krallık makamının bünyesinde halen "arındırılmamış bir lordluk kalıntısı"nın var olmasıdır. Oakeshott'a göre, Lordluk (*lordship*) ile krallık (*rulership*) arasındaki farklılık, Orta çağ düşüncesi ve pratiğinin en büyük başarılarından birini teşkil etmiştir. Oakeshott için, bu farklılık "bir

şekilde görünürde olan bir ayırım” olmaktan fazla bir şey değildir. Oakeshott, krallık ve lordluğun asla birbirinden tümüyle ayrılmadığını iddia eder. Ona göre, krallığın bir *universitas* olarak ortaya çıkması orta çağda pek de mümkün olmamıştır. Oakeshott’a göre, bir krallığın bir *universitas* olarak anlaşılmasına neden olan husus, yöneticisine ait olarak görülen rahiplik otoritesiydi. Söz konusu olan bu otoriteyi kilise elinde tutmak istiyordu. Ancak Oakeshott’a göre, geç dönem orta çağ Avrupa’sında neredeyse her hükümdar tarafından papanın ya da kilisenin bu hak iddiası reddedilmiştir. Kilise’nin kaybettiği şeyi Kral ele geçirdi ve yetkisine kattı. Kral, tebaasının geçici huzuru ile ilgilendiği gibi onların manevi refahı ile de ilgilenir oldu. Oakeshott’a göre, Orta çağ krallığının bir *universitas* bağlamında anlaşılmasını temin eden şey, her şeyden çok kilisenin rahiplik yetkisinin sivil hükümdar tarafından ele geçirilmesi olmuştur (Oakeshott, 2003, s. 206, 213). Görülebileceği üzere, Oakeshott, burada orta çağ krallığının örtük olarak bünyesinde barındırdığı *societas* ve *universitas* öğelerini açığa çıkartmıştır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott, *societas* ve *universitas* eğilimlerinin sadece modern Avrupa devletinde var olmadığını, köklerinin orta çağ krallığına kadar uzandığını ifade etmişti. Burada yaptığı şey, iddiasını temellendirmek ve bu kökleri ortaya çıkarmak olmuştur. Oakeshott, bu aşamadan sonra modern Avrupa devletine yönelir.

Oakeshott’ın burada orta çağ krallığının örtük olarak bünyesinde barındırdığı *societas* ve *universitas* öğelerini açığa çıkartmasının sadece iddiasını temellendirmekle ilgili olmadığını ifade etmemiz gerekir. Oakeshott’ın asıl ele almak istediği, modern Avrupa devletidir, ancak öncelikle bu devletin temelinde bulunan şeyin açıklanması gerekmektedir, aslında onun burada yapmak istediği şey budur. Bu noktadan itibaren, modern Avrupa devletini kendisine konu alır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott insanların birliği olarak devletin karakteri ve hükümetinin yetki ve görevleri üzerinde durmaktadır. Oakeshott, bu konuları ele almadan önce, on altıncı yüzyılda ortaya çıktığı haliyle modern devletin belli anayasal ve yönetsel özelliklerini ele alır. Söz konusu olan bu özelliklerden biri, devletin hukuk açısından bir birlik olmasıyla ilgilidir. Bir diğeri ise devletin “özgür” ve “egemen” bir birlik olmasıyla ilgilidir. Devletin yönetsel özellikleri bağlamında iki noktayı daha ilgi alanına dahil eder. Bunlardan ilki, devletin kilise veya imparatorluk gibi dışsal otoriteler ve aynı zamanda yönetilemeyen güçlü feodal kişilerden, yani iç rakiplerden özgürleştirilmesiyle ilgilidir. Diğeri, devlet gücünün kendi

legal geçmişinden devamlı olarak özgürleştirilmesiyle ilgilidir (Oakeshott, 2003, s. 224-230). Oakeshott'a göre, devletin bu özelliklerinden hareketle, onun bir *societas* veya bir *universitas* olarak anlaşılıp anlaşılmadığına karar verilemeyeceğini ifade etmektedir. Bir devlet, hukuk yönünden bir birlik olabilir, ancak bu özellik onun bir *societas* veya bir *universitas* olarak anlaşılıp anlaşılmadığına karar vermemiz için yeterli değildir. Oakeshott'a göre, bir devletin bir *societas* veya bir *universitas* olarak anlaşılıp anlaşılmadığına karar vermemizi sağlayan şey, sadece hukuk yönünden bir birlik olması değildir, burada esas olan, bu hukukun ortak bir amaç uğruna araçsal olup olmadığıdır. Aynı sebeple, bir hükümetin "egemen" olduğunu ifade etmek yeterli değildir, ayrıca bu, onun yetki ve görevleri hakkında hiçbir şeyi açıklamaz. Söz konusu olan bu "egemen" hükümet, araçsal olmayan bir kurallar sisteminin gözetimi ve denetimiyle mi ilgilidir, yoksa ortak bir amacın yönetilmesiyle mi ilgilidir? Görevi *nomokratik* mi yoksa *teleocratic* midir? Bu sorular, modern Avrupa devletinin karakterinin anlaşılması için cevaplandırılması gereken temel sorulardır. Başka bir ifadeyle Oakeshott'a göre, modern Avrupa devletinin karakterinin anlamak istiyorsak, bu sorulara net cevaplar bulmamız gerekir.

Modern Avrupa devleti, *societas* eğilimlerini mi, yoksa *universitas* eğilimlerini mi barındırır? Modern Avrupa devletinin *societas* olarak anlaşılmasını sağlayan veya *universitas* olarak anlaşılmasını sağlayan özellikleri var mıdır? Bu özelliklerden hangisi ağır basar? Söz konusu olan bu özelliklerin her ikisini barındırıyorsa, hangi özellik daha çok ağır basar? Modern Avrupa devletinin karakteri, ancak bu sorular cevaplandırılarak ortaya konabilir. Oakeshott, bu soruların cevaplarını *İnsan Davranışı Üzerine*'de aramaktadır. Elbette, sadece bu soruların cevabını aramıyor, bunların dışında pek çok sorunun cevabını arıyor; cevabını aradığı diğer soruları konunun ilerleyişi içerisinde sorup, cevaplandıracağız. Bu bağlamda Oakeshott, ilkin modern bir Avrupa devletinin *societas* bağlamında anlamlandırılmasına yol açan şartlar ve inançlar ile başlar. Bunların en önemlilerinden birisi, çoğu Avrupa devletinin oldukça karışık ve çok yönlü yapısıyla alakadardır. Modern Avrupa devleti, her birisinin dil, inanç, görenek, istek ve amaçlar açısından farklılık gösterdiği çok geniş bir yelpazedeki insanlar ve halklardan oluşmaktadır. Hiçbirisi gerçek anlamda bir "topluluk" (*community*) olarak adlandırılan şeyi oluşturmanın yanına bile yaklaşamaz, bu açıdan bir "millet-ulus" (*nation*) olarak adlandırılmaktan daha da uzaktırlar. Kısaca Oakeshott'a göre, bir Avrupa devleti en

azından yüzeysel anlamda, kendisinden bir *universitas* oluşturulabilme adına umut verici bir materyal olarak görünmemektedir (Oakeshott, 2008b, s. 278-279). Oakeshott, devletin *societas* açısından anlaşılmasını sağlayan, başka bir husustan daha bahseder. Söz konusu olan bu husus, “Temsili Demokraside Kitleler” isimli denemesinde ele alıp açıkladığı, Avrupa’da yeni bir eğilim ya da yönelimin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Bahse konu olan bu eğilim, bireyselliği yaşama ve geliştirmeye yönelik olan eğilimdir. Oakeshott, bu tarihsel eğilimin ortaya çıkışından ve onun öneminden uzun uzun söz eder. *İnsan Davranışı Üzerine*’de, bu konuya dair dile getirdikleri, “Temsili Demokraside Kitleler”de dile getirdikleriyle benzerlik gösterir, ancak kimi noktada farklılık da göstermektedir. Farklılıklar, genellikle daha felsefi bir anlatımdan kaynaklanmaktadır. *İnsan Davranışı Üzerine*’de bireyselliği yaşama ve onu geliştirme eğiliminden bahsetmek yerine, kişiye (*agency*) özgü olan (ona içkin olan) özgürlüğü yaşama ve onu geliştirme eğiliminden bahseder, böylelikle bizi insan davranışının varsayımlarına dair ilk tartışmasına geri götürür. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, bireye özgü olan bu özgürlük, kaçınılamaz bir şeydir, aynı zamanda insan olmaktan vazgeçmeden kendimizi ondan kurtaramayacağımız bir şeydir. Oakeshott, ortaya çıkan yeni durumun herkes tarafından aynı şekilde karşılanmadığını, bazı kişilerde endişe yaratırken diğerlerinde güven yarattığını, bazıları tarafından sıkıcı bulunurken, diğeri tarafından heyecanla karşılandığını ifade etmektedir. Oakeshott’a göre, Orta Çağ’ın sonlarına doğru ortak ve toplu yaşam bağları çözüldükçe, kişiye özgü olan bu kaçınılmaz ve tahkiki olmayan özgürlük, sadece kabul edilen ve boyun eğilen bir durum olarak değil, aynı zamanda insan onurunun bir simgesi, her bir birey için keşfetmesi ve geliştirmeye gayret etmesi, ondan en çok şekilde istifade etmesi ve bir yük olarak eziyet çektiği bir şeyden ziyade, bir fırsat olarak keyfini çıkarması gereken bir durum olarak görülmeye başlanmıştır (Oakeshott, 2003, s. 234-236).

“Temsili Demokraside Kitleler” isimli denemesinde bireyselliği geliştirmeye yönelik bu tarihi eğilimi ele alırken Oakeshott, bunun negatif bireycilik, atomizm, sübjektivizm ya da kendini ifade etmeye dair romantik kavramlarla karıştırılmaması gerektiğine özellikle vurgu yapar. Söz konusu olan bu bireyselliğin, açık olarak benmerkezci (*egoistic*) ya da kendinden menfaatli (*self-interested*) davranış ile tanımlanmasına karşı çıkar. Ayrıca, bireye özgü olan özgürlüğü geliştirmeye yönelik eğilimin, sözde “subjektif iradeye” teslimiyet veya bilinci iyice yüceltme şeklinde anlaşılmasına gerektiğinde ısrar eder. Buradaki kendilik, uygarlığa ve reflektif bir bilinçliliğe karşı olan “doğal/kendiliğinden”

bir şey değildir; eğitimin bir neticesidir. Aynı şekilde, birey olmaya dönük eğilimin, ne akılsızca “uyumsuzluğa tapınma” ile ne de keyfi şekilde “kendini ifade etme” ile bir ilgisi vardır. Son olarak da Oakeshott, ‘özgünlüğün’ (diğerlerinin arasında Rousseau’da bulunduğu gibi), aptalların bir aptallığı olarak ya da insanlar arasındaki (*inter homines*) muamelede hayatta kalamayan ve reflektif bilinç (*reflective consciousness*) içinde kaybolan “öz kimliğin hipotetik bir organik hissi” olarak tanımlanmasını reddeder (Oakeshott, 2003, s. 235-238). Oakeshott, kişiye özgü olan özgürlüğü geliştirmeye dönük tarihi eğilimi, sözde “burjuva ahlakı” ya da “paylaşımçı olmayan” ile tanımlanmasına da karşı çıkar. Başka bir ifadeyle Oakeshott, kişiye özgü olan özgürlüğü geliştirmeye dönük tarihi eğilimin, “sözde ‘burjuva piyasa-toplum kapitalizminin’ tarihine hasredilmesine” karşı çıkar ve bunu bir hata olarak görür. Özerkliğin erdemini kabul etmeye ve bireyselliği geliştirmeye dönük bu eğilimin, “modern Avrupa halkının ahlaki inanışında en güçlü akım olmayı sürdürdüğü” konusunda ısrar ederek bitirir (Oakeshott, 2003, s. 237-243).

Oakeshott’ın ortaya koyduğu bu birey anlayışıyla uyumlu olan birlik modu hangisidir? Oakeshott’a göre, söz konusu olan bu bireyin ancak *societas* şeklinde anlaşılan devlette ya da aynı şey demek olan sivil birlik modunda mümkün olabileceğini ifade eder. Bireyler kendileri için yaptıkları seçimlerle tanımlanırlar ve sadece *societas* bağlamında anlaşılan bir devlette kişinin bu kendi seçimlerini yapabilme özgürlüğünden taviz verilmemektedir (Oakeshott, 2003, s. 242-243). Görülebileceği üzere Oakeshott, Avrupa’ya ait modern devleti *societas* açısından okumayı teşvik eden koşulları açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca ortaya koyduğu birey anlayışına uyumlu birlik modunun *societas* olduğunu ifade etmektedir.

Oakeshott bu aşamadan sonra, devleti *societas* açısından ele alan bazı düşünürlerden söz eder. İlk olarak devleti *societas* şeklinde gören, söz konusu olan bu görüşü “gizli varsayım” seviyesinde ele alan düşünürlerden söz eder. Bahse konu olan düşünürler, Machiavelli, Amerika’nın kurucuları, Locke, Burke ve Acton’dur. Oakeshott’a göre, bu düşünürler öyle olduğunu açık olarak kabul etmemekle birlikte, devletin daha önce de bir *societas* olduğunu veya öyle olması gerektiğini varsayarlar. İkinci olarak, devleti *societas* açısından daha açık bir şekilde karakterize eden ve tanımlayan düşünürlerden söz eder, ancak burada özellikle Montesquieu üzerinde durur. Oakeshott’a göre, Montesquieu’nun “despotizm,” “cumhuriyet” ve “monarşi” kavramları anayasal biçimleri değil, ideal birlik

çeşitlerini temsil ederler. Üçüncü olarak, Bodin, Hobbes, Spinoza, Kant, Fichte ve Hegel adlarını zikreder. Söz konusu olan bu düşünürlerin, devleti sadece bir *societas* şeklinde tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda, devletin bu şekilde kavranışını varsayımları açısından da teorize etmekle uğraştıklarını iddia eder (Oakeshott, 2003, s. 242-252). Oakeshott, devleti örtük ya da açık bir şekilde *societas* şeklinde tanımlayan bu yazarların isimlerinden söz eder, ancak her birisi için detaylı bir açıklamaya girişmez.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott, Avrupa'ya ait modern devleti *societas* açısından okumayı teşvik eden koşulları açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca ortaya koyduğu birey anlayışına uyumlu birlik modunun *societas* olduğunu ifade etmektedir. Oakeshott sadece bununla yetinmez, aynı zamanda erken dönem modern Avrupa'da devletin *universitas* açısından okunmasını teşvik eden koşullardan da söz eder. Hatırlanacağı üzere, Oakeshott modern Avrupa devletinin ikili bir karakterinin olduğundan söz etmişti. Bu ikili karakterden söz ederken, iki birlik modunu ön plana çıkarmıştı. Bunlarda ilki *societas*, ikincisi *universitas* idi. Şimdi, Oakeshott'ın ön plana çıkarttığı ikinci birlik modundan, yani *universitas*'tan söz etmemiz gerekir çünkü o, Avrupa'ya ait modern devleti *societas* açısından okumayı teşvik eden koşulları açık bir şekilde ortaya koyduktan sonra *universitas* açısından okunmasını teşvik eden koşullardan da söz eder. Biz de Oakeshott'ı bu konuda takip ederek incelememizi devam ettireceğiz. Oakeshott, modern Avrupa'da devletin *universitas* açısından okunmasını teşvik eden koşullardan söz ederken ilk olarak, modern devletlerde merkezi yönetim yapısının oluşumu ve yayılmasından bahseder. Hükümet kurumunun yönetim yönünden anlaşılmasını zorunlu kılmasa da bu yönde bir tahayyüle işaret etmiştir. Oakeshott'ın *universitas* açısından devlet anlayışının gelişmesine yardım ettiğine inandığı ikinci koşul, kralın makamı bünyesinde halen kalan *lordluk* kalıntısı olarak zikrettiği şeydir. Oakeshott'a göre, orta çağ krallıklarından ortaya çıkan devletlerde bu *lordluk* unsuru sivil hakimiyete bağlı kalsa da toprak hakimiyetinden (*landed estate*) meydana gelen devletlerde durum aynı değildi. Bu devletlerde hükümetin bir girişimin yönetimi olarak görülmesi fikrinin en rahat şekilde barınabildiği yerlerdir. Oakeshott, devletin *universitas* açısından anlaşılmasını sağlayan üçüncü hususun da modern Avrupa'daki savaş deneyimi olduğunu iddia eder. "Modern Avrupa'da savaş sivil birliğin düşmanıdır; saldırganlık, sivil birliğe yabancıdır" ve modern Avrupa'daki savaş deneyiminin, devletin bir girişim birliği olduğu inancının "başlıca besleyicisi" olduğunu öne sürer (Oakeshott, 2003, s.

266-274). Başka bir ifadeyle Oakeshott, modern Avrupa'daki savaş deneyiminin, devletin *universitas* olarak anlaşılmasını sağlayan en önemli unsur olduğunu iddia eder.

Oakeshott'a göre, devletin *universitas* açısından anlaşılmasını sağlayan bir diğer husus, eksik/kayıp bireyin (*individual manqué*) ortaya çıkışıdır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott, orta çağ Avrupa'sında herkesin toplumsal yaşamın çözülmesini aynı şekilde karşılamadığını, bazı kişilerde endişe yaratırken diğerlerinde güven yarattığını, bazıları tarafından sıkıcı bulunurken, diğeri tarafından heyecanla karşılandığını ifade etti. Başka bir ifadeyle, ortaya çıkan bu yeni durumun bazılarını heyecanlandırdığını, başkaları için stres kaynağı olduğunu iddia etti. Oakeshott bireyin, ortaya çıkan bu yeni durumu heyecanla karşıladığını, ancak birey karşıtı için aynı durumun söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Aslında, söz konusu olan bu eksik bireyi ortaya çıkaranın, bireyin ortaya çıkması olduğunu iddia etmektedir. Oakeshott'a göre eksik birey, bir türev karakterdir, bireyden türeyen bir karakterdir. Eksik birey "isteklerden ziyade ihtiyaçları olan" ve bir yöneticiden ziyade patron arayan, seçme macerasında onu koruyacak bir hukuktan ziyade kendi adına tercih yapacak lordlar arayan bir karakterdir. Ortaya çıkan bu yeni durumun bazılarını heyecanlandırdığını, başkaları için stres kaynağı olduğunu iddia etmiştik, eksik birey ikinci kısımda yer alan bir karakterdir. Söz konusu olan bu karakterle uyumlu olan devlet, Oakeshott'a göre, *universitas* açısından anlaşılabilir devlettir. Oakeshott, daha sonra bu eksik bireyin "birey karşıtı" bir militana nasıl dönüştüğünden söz eder. Oakeshott, daha girişken hemcinslerine kızgın ve ilkesiz "liderler" tarafından manipüle edilen bu eksik bireyin, "sadece üstünlüğe değil farklılığa da tahammülü olmayan, başkalarına sadece kendi kopyası olarak izin verme eğiliminde olan ve ahbaplarıyla sadece özgünlükten uzak olma konusunda birleşen" bir karakteri teşkil ettiğini iddia etmektedir. Böyle bir karakteri barındırabilecek devlet şekli, sadece bireysel seçimin kaldırıldığı ve tek tip sürekli bir halin diğerleri üzerine empoze edildiği *universitas* idi (Oakeshott, 2003, s. 274-278). Bütün bunlar, modern Avrupa devletinin *universitas* açısından anlaşılmasını sağlayan hususlardır.

Oakeshott, bu aşamadan sonra hükümetlerin böyle bir karakteri zorlama girişimleri üzerinde durur. Söz konusu olan bu girişimleri, her biri *teleocratic* inanışın dört farklı anlatımını temsil eden dört ayrı kategoride toplar. İlk anlatımda, devlet kültürel ve dini bir *universitas* olarak görülür. İkincisinde, devlet yeryüzündeki kaynakları sömüren bir

girişim olarak anlaşılır. Üçüncü anlatım, ilk iki anlatım birleştirilerek ortaya konan ‘aydınlanmış’ hükümet fikridir. Dördüncü anlatımda da devlet iyileştirici bir şirket olarak anlaşılır. Oakeshott, bu *teleocratic* inanişaya dair anlatımların her birine dair görüşlerini kısaca ortaya koyar. Devletin kültürel ve dini bir *universitas* olarak görüldüğü anlatımda, devlet kültürel ve dini entegrasyon olarak görülür. Bu entegrasyon, devlet tarafından tuhaf veya yabancı inanişaların baskılanmasını ve olumlu tarafta da dini ve eğitim kurumlarının uyumlaştırılmasını kapsar. Buna örnek olarak, Ceneviz’i vermektedir. Oakeshott’a göre on altıncı yüzyıldaki Ceneviz, mükemmel dini ve kültürel *universitas*’dır (Oakeshott, 2003, s. 278-286). Oakeshott, İngiltere’de din ve eğitim dayanışmasına dair resmi bir normun yavaş şekilde geliştiğini ve asla nihai olarak yerleşik hale gelemediğini ifade eder. Lutherci ülkelerde, on altıncı yüzyılda *teleocracy* yönünde daha kesin bir adım atıldığını, ancak Lutherci kültürün çoğunlukla, güçsüz ve çökmeye yatkın kaldığını öne sürer. Sadece Kalvinist devletlerde, sağlam din ve kültür dayanışmasının başarılılabildiğini savunur. Buradan, Oakeshott’ın devletin kültürel ve dini entegrasyonunu savunduğu çıkarılmamalıdır; tam aksine o, modern devletin kültürel ve dini entegrasyonunu savunmaz. Oakeshott, bu entegrasyonun Nasyonal Sosyalist Almanya ve Sovyet Rusya’ında denendiğini ve sonuçlarının çok yıkıcı olduğunu ifade eder. Aslında Oakeshott, modern koşullarda böyle bir entegrasyonun olmasını imkânsız olarak görür.

Teleocratic inanişaya dair ikinci anlatım da devlet, yeryüzündeki kaynakların sömürülmesine yönelik şirket girişimi olarak kabul edilir. Oakeshott’a göre bu anlayış, yöneticinin makamı bünyesinde yer alan lordluğun tasfiye edilmemiş kalıntısından ortaya çıkmıştır. Oakeshott, bu anlayışı bir *civitas cupiditas* olarak adlandırır. Bir *civitas cupiditas*, bir mülkün maddi ve insan kaynaklarının sömürülmesine odaklanmış, görevi araştırma yürütmek, dikkat dağıtan meşguliyetleri baskılamak, şirketin idaresi için araçsal kurallar belirlemek, her bir “vatandaşına” üstleneceği görevi tahsis etmek ve onların verimli enerjilerini ve yeteneklerini “bilimsel olarak” üzerinde düşünülmüş bir plana göre görevlendirmek olan bir hükümet makamı tarafından yönetilen verimli bir şirket girişimidir. Devletin bu vizyonunun savunucuları, kendilerini sadece verimlilik konusu ile de sınırlandırmazlar. Aynı zamanda dağıtım ve “dağıtıcı adalet” de, bu düşüncenin önemli bir konusu olmuştur (Oakeshott, 2003, s. 286-294). Burada, basitçe sadece devletin bir “ekonomiye” sahip olduğu kabul edilmez, aynı zamanda devletin esasen bir

“ekonomi” olduğu kabul edilir. Daha önce çeşitli vesilelerle de ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott, devletin bu ekonomik kavramını, modern dünyadaki sivil birlik için en ciddi rakip olarak görür. Oakeshott’ın sivil birlik görüşünü incelediğimizde, bu birlik modunun maddi refah arayışıyla ilgisi olduğuna olan inançtan kendisini sürekli uzaklaştırdığını ifade etmiştik. Oakeshott, ekonomi ile işlerin yönetiminin gerçek siyasetin yerini almasına karşı çıkar. Oakeshott, modern ve Marxçı maddi bolluk ve “sosyalleşmiş insanlık” idealini abes ve anlamsız bulur.

Üçüncü anlatımın, ilk iki anlatım birleştirilerek ortaya konan “aydınlanmış” hükümet fikri olduğunu ifade etmiştik. Söz konusu olan bu anlatım, Avrupa düşüncesinin en önemli yönlerinden birini ifade etmektedir. Oakeshott’a göre, “aydınlanmış” hükümet anlatımını on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu anlatımda erdem, öteki dünyaya ait bir amaç olarak değil, seküler yani bu dünya ile olan ilişki etrafında tanımlanır. Başka bir ifadeyle, “aydınlanmış” hükümet anlatımını Oakeshott, dini ve ahlaki *universitas*’ın sekülerize edilmiş bir türü olarak görür. Aydınlanmış hükümet, ikincisinin ekonomik amacına sahiptir. Ancak, Oakeshott bu amaç üzerine ahlaka benzer bir karakter empoze eder (Oakeshott, 2003, s. 297-299). Oakeshott’a göre, aydınlanmış hükümetin önemli özelliklerinden biri, bu hükümetin idare ile meşguliyeti, yani *lordluk* müessesesinin genişlemiş hali olmasıdır. Aydınlanmış hükümet bir diğer büyük ilgi alanı da “fakirler” idi. Fakirler, kayıp birey ile birlikte, idari devletin ihtiyaç duyduğu ücretli ordunun doğuştan askerlerini oluşturuyordu. Oakeshott, aydınlanmış hükümette fakirlere ilişkin ilginin, hayırsever bir dürtüden ya da ahlaki bir kaygıdan değil, rasyonel bir israf korkusundan kaynaklandığını savunur. Oakeshott’a göre, aydınlanmış hükümette fakirler boşa harcanan bir varlığı temsil ediyorlardı ve onları eğitmek suretiyle devlet bu kaybı geri kazanma arayışına girmişti. Söz konusu olan eğitim, ahlaki ya da entelektüel bir mirasa dayanan bir eğitim değildi, çıraklık eğitimi idi. Bu çıraklık eğitiminin amacı, fakirleri topluma daha yararlı yapacak yeteneklerle donatmaktı (Oakeshott, 2003, s. 296-306).

Dördüncü anlatımda da devletin iyileştirici bir şirket olarak anlaşıldığını ifade etmiştik. Oakeshott’a göre, insanın bir şekilde hastalıklı olduğu anlayışı yeni bir fikir değildir. Bu fikir birçok dini öğretilerde yer alır. Ancak, bu hastalığın da tedavi edilebilir olduğu, dehşet verici bir tarihi hastalık olmasına rağmen sınırsız ve evrensel bir durum olmadığı ve

hükümetin görevinin de bu hastalıktan etkilenenleri tedavi etme ya da iyileştirme olduğu yönündeki fikir, yakın zaman menşeli bir anlayıştır. Oakeshott yoksulluk, güvensizlik, eziklik ve yabancılaşma gibi çok sayıda hastalığın son yüzyıl içinde teşhis edildiğini ifade eder. Söz konusu olan bu hastalıkların tedavisi için sosyologlar, psikologlar, eğitimli sosyal hizmet uzmanlarının belli bir çaba içine girdiklerini ifade eder (Oakeshott, 2003, s. 307-310). Bu bağlamda Oakeshott'a göre, *teleocratic* inanın dördüncü anlatımında belirgin olan şey, devletin ortak bir hastalıktan acı çeken kurbanlar ve hastaların topluluğu olduğudur ve hükümet fonksiyonunun iyileştiren ve tedavi edici bir görev olarak anlaşıldığıdır.

Oakeshott, *universitas* şeklindeki tüm mevcut devlet versiyonlarında, bu anlatımların bir şekilde yer aldığını ifade eder. Oakeshott'a göre refah devleti, komünizm, kolektivizm ve Nasyonal Sosyalizm gibi fikirler aslında yeni fikirler değildir. Ona göre, bu fikirler, *universitas* olarak anlaşılan ve Avrupa düşünce tarihinde yer edinen eğilimin birer tekrarlarıdır. Oakeshott, yeni fikirmiş gibi görünen fikirlerin yeni olmadığını, aslında yeni olduğu düşünülen devlete dair bu fikirlerin siyaset ve ekonomideki son gelişmelere karşı bir tepki olmadığını göstermeye çalışmıştır. Oakeshott, bu dört *teleocratic* inana dair anlatımın, modern Avrupa tarihinin akışında kendilerine has bir yer edinmiş olduklarını gözlemler. Oakeshott'a göre, devlete yönelik bu yeni gibi görünen fikirler, son dönemdeki entelektüel tecrübenin bir sonucu değildir. Hakeza, hükümetin uzun asırlardır devam eden kayıtsızlığı ve ihmaline, sözde kapitalist sanayi girişimciliğine, daha yoğun nüfuslu yerleşimlere, atomize olmuş toplumlara ya da geç dönemde kendini yabancılaştırmış vatandaşlara yönelik karşı bir tepki de değildir. Çok devletli bir yapı olarak Avrupa'nın ortaya çıkması ile yaşıt olan bir düşünce yapısıdır ve çoktan orta çağdaki hükümlerlikler ve prenslikler bağlamında keşfedilmiştir. Vizyonerlerin süslü hayallerini değil, devletlerin rastlantısal olarak gelişmiş özelliklerini ve onların ortaya çıkışına dair koşulları yansıtır (Oakeshott, 2003, s. 310-312). Oakeshott, devletin *universitas* açısından bu anlayışın, modern Avrupa'nın medeni kurumlarının derinliklerine işlediğini ancak, ne kadar derine gitmiş olursa olsun bu devlet anlayışının, asla bir Avrupa devletini sınırlama yapmaksızın karakterize edemediğini ifade etmiştir. Oakeshott'a göre, sivil birliğin sesi bir fısıltıya gömülmüş olsa da hiçbir yerde tam olarak susturulmadığını ifade eder (Oakeshott, 2003, s. 312-313).

İncelememizin başında dile getirmiş olduğumuz sorulara geri dönecek olursak, tarihi Avrupa devletleri bağlamında *societas* ve *universitas* şeklindeki devlete yönelik iki farklı anlayışın önemi nedir? *Societas*'ın *universitas*'a göre ve *universitas*'ın *societas*'a göre daha baskın olduğu söylenebilir mi? Oakeshott, Avrupa devletinin, *societas* ile *universitas* arasında zıt duygular içinde olan bir deneyim, giderilmemiş bir gerginlik olduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle Oakeshott, bu iki nitelendirmenin, birinin diğerine göre daha baskın olduğu gibi bir bakış açısıyla okunmasına itiraz eder (Oakeshott, 2003, s. 320). Oakeshott, esas olarak amaca yönelik birliği Avrupa devletinin baskın karakteri olarak tanımlayan, sivil birliği ise geri planda gören anlayışa karşı çıkar. Bu görüşün iki şekli üzerinde durur ve her ikisine dair eleştirilerini ortaya koyar. Oakeshott'a göre ilk olarak, *teleocracy*'e yönelik eğilim, son dönemdeki gelişmeler, özellikle de teknolojik gelişmeler nedeniyle tarihsel olarak kaçınılmaz bir süreç olarak görülmektedir. Haddinden fazla nüfus çokluğu ve yönlendirilmeyen teknoloji bolluğu ile karakterize edilen bir dünyada sivil birlik çağdışı ve yetersiz bir şey olarak algılanmaktadır. İhtiyaç duyulan şey ise *teleocratic* hükümetin sağladığı planlama ve yönlendirmedir. Oakeshott, daha önce *teleocratic* anlayışa dair yaptığı eleştirinin aynısını burada da yapmaktadır. Oakeshott'a göre, *teleocracy*'e yönelik eğilim, dünya nüfusunda ya da teknolojiye meydana gelen son dönemdeki gelişmelere tepki olarak yükselmemiştir: bu eğilim, beş yüz yıldan fazla Avrupa siyasi bilincinin bir özelliği olagelmıştır ve kesin şeklini üç yüz yıl önce aydınlanmış hükümet fikrinde almıştır (Oakeshott, 1983, s. 154). İkinci olarak, modern Avrupa devletinin kesin bir *universitas*'a doğru evrildiğine dair görüşün, rasyonalist bir temelden ziyade romantik köklere dayandığını ifade etmektedir. Bu düşünce, modern Avrupa'nın tarihini soğuk ve bencil olan modern bireyciliğin denildiğine göre ortadan kaldırıldığı komünal bağların samimiyetinin ve sıcaklığının yeniden tesis edilmeye çalışıldığı uzun ve acılı bir çaba olarak görür. Oakeshott'ın bu görüşe ilişkin eleştirisi, yine *teleocracy*'e yönelik eleştirilerinde gizlidir. Oakeshott, orta çağ hükümlerlerinin sivil birliğin kapalı taraflarını keşfetmelerindeki hatırı sayılır başarıları görmezden gelirse, işte o zaman bu görüşün doğru olduğu söylenebilir. Ancak, Oakeshott söz konusu olan bu başarıların kesinlikle görmezden gelinemeyeceğini ifade eder. Bunun yanı sıra, Oakeshott, modern Avrupa devletlerinin sivil birliğe dair başarılarının, sözde atomize olmuş toplumların meydana gelmesiyle özdeşleştirilmeleri nedeniyle yanlış sunulduğunu savunur. Ona göre ne sivil birlik ne de buna uyum sağlayan

birey, kapitalizm veya bencil bireycilik ya da sözde burjuva ahlakına indirgenemez. “Sivil birliğe uygun düşen kişilik (*persona*), “Montaigne’nin kutladığı kişiliktir, söz konusu olan bu kişilik ne vahşi bir egoisttir ne soğuk bir kapitalisttir ne de şimdilerde ahlaki bir utanç olarak görülen rezil ve alçak bir efsane burjuvasıdır.” Oakeshott’a göre, komünitenin saygın görülmesinin ve hatta geleneğimizde baskın olmasının hasretini çekmeye zemin hazırlayan şey, bireysel geleneğe dair bu parodiler olmuştur. Devlet üzerine komünitenin karakterini empoze etme gayreti, Oakeshott’a göre, Avrupalı halkların derin şekilde utanç duyacakları türde köleliğin (itaatkarlığın) bir kalıntısı olarak rahatlıkla görülebilir. Oakeshott, bu tarz bir anlayışın bugüne kadar modern Avrupa siyasi düşüncesine hâkim olmadığını ifade etmiştir. Oakeshott, ahlaki anlayışına dair mirasının farkında olan hiçbir Avrupalının, derin bir suçluluk hissi duymaksızın asla sivil birliğin üstün cazibesini reddetmeyi mümkün görmediğini iddia eder (Oakeshott, 2003, s. 320-322).

Sivil birlikle ilgili olarak söylediklerimizden hareketle, Oakeshott’ın sivil birliği veya *societas*’ı Avrupa siyasi bilincinde *universitas*’tan daha baskın olarak gördüğü düşünülebilir ve bu varılan sonuç kesinlikle doğrudur. Başka bir ifadeyle Oakeshott, Avrupa siyasi geleneğinde *societas*’ı destekleyen eğilimin baskın olduğunu iddia ederek, buna ilişkin tartışmasını sonuçlandırır. Ancak hatırlanacağı üzere Oakeshott, Avrupa siyasi *bilincinin*, ne *universitas* ne de *societas*’ın dominant olarak görüldüğü bölünmüş bir siyasi bilinç olduğunu söyleyerek yola çıkmıştı. Şimdi varmış olduğu bu sonuçla, yani Avrupa siyasi geleneğinde *societas*’ı destekleyen eğilimin baskın olduğunu iddia ederek, kendisiyle çelişkiye düşmez mi? Bu soruya kesinlikle şu şekilde net bir cevap verebiliriz: Oakeshott, kesinlikle kendisiyle çelişkiye düşmez. Oakeshott, “baskın” (*dominant*) kelimesini nasıl kullandığı göz önünde bulundurulmadığında, onun çelişkiye düştüğü ileri sürülebilir; ancak onun “baskın” (*dominant*) kelimesini nasıl kullandığı göz önünde bulundurulsa çelişkiye düşmediği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Söz konusu olan bu dominantlık meselesini bir örnek üzerinden anlatarak daha açık kılabiliriz. Oakeshott’ın, bireyle ilgili olan ahlaki ve siyasi eğilimin, Avrupa geleneğinde dominant bir eğilim olduğu savunusu, bu bağlamda hatırlanacak bir örnektir. Söz konusu olan bu savununun, esasen bireyselliğin ahlakının en nihayetinde kazanacağı inancıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bireysellik ahlakının dominant olduğunu, çünkü bu ahlakın orijinal, olumlu ve kendine yeten bir ahlak olduğunu, öte yandan, birey karşıtı ya da kitle insanı (*mass man*) ahlakının

da türetilmiş, tepkisel ve nihai olarak tutarsız olduğunu iddia eder. Kitle insanın, tümüyle türevsel bir karakter olduğunu, bireysellik arayışından bir kaçışı simgelediğini, çaresiz ve parazit bir özelliğe sahip olduğunu ve ancak bireyselliğe karşıtlığı sayesinde ayakta durabildiğini yazar. Kitle insanın ahlakı da çürük çarık bir inşaata benzer ve uygunsuz bireysellik kavramlarına tekrar dönmesine karşı direnç gösteremeyen bir yapı arz eder. Görülebileceği gibi, Oakeshott'ın dominantlıktan bahsederken kastettiği şey, böyle bir şeydir. Oakeshott'ın dominant kavramına yüklemiş olduğu bu anlam ya da dominant kavramını nasıl kullandığı göz önünde bulundurulursa, onun kendisiyle çelişkiye düşmediği anlaşılacaktır. Oakeshott'ın bireyselliğin ve sivil birliğin komünal dayanışma üzerindeki dominantlığına dair iddiasının, bu bağlamda okunması gerektiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'ın bireyselliğin ve sivil birliğin komünal dayanışma üzerindeki dominantlığına dair iddiası, açıkça bireysellik ve sivil birlik kavramlarının daha fazla tutarlı ve daha az türevsel olmalarına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, bu bağlamdaki sivil birliğin dominantlığı, modern devletin hiçbir şekilde kesin bir *societas*'a doğru evrildiğini ifade etmez.

Oakeshott, dominantlık görüşüyle paralel olarak, modern Avrupa devletinin duygu karmaşasının ortadan kalktığını belirtmez. Oakeshott, modern Avrupa devletinin sahip olduğu temel duygu ikilemi üzerinde ısrarcı olur. Bahse konu olan duygu ikileminin kaynağı, tahmin edilebileceği üzere, *societas* ve *universitas*'a ilişkin eğilimdir. Oakeshott, modern Avrupa devletinin sahip olduğu temel duygu ikileminden hareketle, böyle bir devletin kesin şekilde ya *societas* ya da *universitas* şeklinde karakterize edilmeyeceğini ifade eder. *Societas* ve *universitas*'ın birbirlerini tamamlayan özellikler olduğunu da iddia etmez. Her ikisi de modern bir Avrupa devletinin kendine has ölçüleriyle tanımlanması için gereklidir, ancak bu onların birbirini tamamlayan özellikler olduğu anlamına gelmez. Oakeshott'a göre, her biri bağımsız ve kendini idame ettiren bir birlik modudur. Başka bir ifadeyle, her ikisi de bir devletin ayırt edici nitelikleridir. Her ikisinin de modern Avrupa devletinin ayırt edici niteliği olması, birbirlerine doğal gereği ihtiyaç duymalarında kaynaklanmaz, insanların tercihleri tarafından rastlantısal olarak bir araya gelmeye başladıklarından ötürüdür (Oakeshott, 2003, s. 323). Oakeshott, rastlantısallıkla kastettiği şeyi bir örnek üzerinden açık kılar. Oakeshott'ın verdiği örnek, ulusal savunmayla ilgilidir. Oakeshott'a göre, *societas* ve *univeristas* birbirlerine doğal bir biçimde ihtiyaç duymasa da modern bir Avrupa devletinde *societas*, belli ölçüde

universitas tarafından sınırlandırılır. Bu durum, ulusal savunma için geçerlidir. Özellikle savaş zamanlarında, ulusal savunma esasen sivil birliği sınırlandırır ve devleti en azından kısmi bir girişim birliğine dönüştürür (Oakeshott, 1983, s. 162-164). Bu durum, insanların tercihi doğrultusunda gerçekleşir; *societas* ve *univeristas* 'ın birbirlerine doğal bir biçimde ihtiyaç duymasına dayanmaz.

Modern Avrupa devletine dair Oakeshott'ın tarifinin, tarihsel olmadığı iddia edilebilir mi? Söz konusu olan bu tarifi, modern Avrupa devletinin taraflı ve ideolojik bir özeti olduğu veya rasyonel bir tür tarihselleştirmenin pratiği ve miti olduğu iddia edilebilir mi? (Spitz, 1976, s. 343). Bu soruların cevabı, kesinlikle hayırdır. Oakeshott, modern Avrupa devletini ikircikli bir deneyim olarak görür. Burada deneyim kavramı önemlidir, çünkü Oakeshott, deneyim görüşünde her türlü soyutlamaya karşı çıktığını ifade etmişti. Oakeshott, modern Avrupa devletinin karakterini iki şey arasındaki gerginlik açısından yorumlar. Söz konusu olan deneyim ve gerginlikte *societas* ve *univeristas* açısından ele alınır. *Societas*'ı açık tercihi, hiçbir şekilde devletin *societas* bağlamında tanımlandığı ya da tanımlanması gerektiğini ifade etmez; ayrıca devletin *societas* ve *universitas* arasında çözülmemiş bir gerginlik olduğunu ifade eden temel tezini etkilemez. Oakeshott bu gerginliği çözme değil onu keşfetme; Avrupa devletinin karakterini ve hükümetinin görevini anlamada merkez konumda bulunan, mevcut siyasi söylemde kabul edilen şeyin başkası değil de esasen bu gerginlik olduğunu gösterme uğraşındadır. Oakeshott'a göre, modern Avrupa siyasi bilinci kutuplaşmış bir bilinçtir ve *societas* ve *universitas* da onun kutuplarıdır. Bununla kıyas edildiğinde “sağ” ya da “sol” kelimelerinde ya da siyasi partilerin sınıflandırılmalarında belirtilenler gibi diğer tüm gerginlikler önemsiz kalır (Oakeshott, 2003, s. 320). Görülebileceği üzere Oakeshott, modern Avrupa devletinin taraflı ve ideolojik bir özeti ortaya koymaz. Bunun yanı sıra, rasyonel bir tür tarihselleştirme ve bir mit de ortaya koymaz. Belirttiğimiz gibi, o, sadece tespitte bulunur.

Oakeshott'ın amacı mevcut siyasi tartışma içinde bir pozisyonu savunmak değil, sadece tartışmanın ne olduğunu net ve köklü bir biçimde anlamaktır. Mevcut siyasi tartışma konusunun da en temel olarak devlete atfedilecek olan birlik modu ile ilgilendiğini savunur. Oakeshott'a göre sivil birliği, Komünizm ve Kapitalizm, kolektivizm ve serbest girişim, merkeziyetçilik ve çoğulculuk açısından anlayanlar, sivil birlik hakkında katı bir amaç önererek sadece karmaşaya katkı sağlamış olurlar. Devlete atfedilecek birlik modu

hakkındaki tartışma, en açık ve en tutarlı şekilde, *universitas* ve *societas*, amaçlı birlik ya da amaçsız birlik arasındaki zıtlık açısından anlaşılabilir. Amaçlı birlik ya da amaçsız birlik arasındaki zıtlık, amaçlı birliğe ya da komüniteye değer verenler ile değer vermeyenler arasında ya da yoldaşlarına şefkatle yaklaşanlar ya da yaklaşmayanlar arasında değildir; insanların bir birliği olarak sadece bir devletin karakteri ile ilgilidir. Oakeshott, mevcut siyasi tartışmadaki karmaşanın çoğunun, *societas* olarak tanımlanan muhalif kanadın yeterince kavranamamasından kaynaklandığına inanır. Bu birlik modelinin ona karşı çıkanlar ve onu bir devlet için istenecek model olarak düşünenler tarafından yanlış anlaşıldığını savunur. Sivil birliği yanlış anlayan kişiler bağlamında, Robert Nozick ve Milton Friedman isimlerini zikreder. Robert Nozick gibi özgürlükçü düşünürler tarafından öne sürülen sivil birliğin minimal bir devlet ile özdeşleştirilmesi gerektiği yönündeki argümana karşı çıkar. Böyle bir görüşün, bu birliği bir mod olarak değil bir aşama olarak gösterdiği için tümüyle sivil ve amaca yönelik birlik arasındaki ayrılığı yanlış temsil ettiğini iddia eder. Sivil birliği serbest girişim birliği olarak gören Milton Friedman gibi ekonomistleri de eleştirir. Oakeshott'a göre, sivil birliğe ilişkin bu tür tanımlamalar, sivil birliğe katı bir amaç isnat ederek hataya düşerler. Aslımı söylemek gerekirse, sivil birlik bir serbest girişim birliği değil, hiçbir girişim bulunmama birliğidir. Oakeshott, araçsal olmayan kurallarla yönetilen amaç dayatılmayan liberal bir sosyal düzen fikrini benimser. Bu noktada Hayek ile aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, Hayek'in siyasi düşüncesine sinen utilitarianizm (faydacılık) ve ekonomizmi reddeder. Oakeshott, "refahın" sivil birliğin amacı olamayacağını, ancak olası rastlantısal bir sonucu olabileceğini ifade eder (Oakeshott, 2003, s. 319).

Oakeshott'a göre, sivil birlik araçsal olmayan bir pratiktir. Oakeshott'ın sivil birliği araçsal olmayan bir pratik olarak tanımlaması, sivil birliğin bir faydacı (*utilitarian*) unsur eklenmeden saf bir ahlaki ide olarak ele alındığını gösterir. Oakeshott, böylelikle liberalizmi, on yedinci yüzyıldan bu yana liberalizmin peşini bırakmayan utilitarianizm, materyalizm ve ekonomizmden arındırmayı başarmıştır. Başka bir ifadeyle, Oakeshott liberal geleneği, en çok sorgulanan unsurundan temizlemeye çalışır.

SONUÇ

Bu çalışmada, çağımızın en önemli siyasi teorisyenlerden biri olarak kabul edilen; “Muhafazakâr”, “liberal”, “idealist”, “gelenekçi”, “tarihsici”, “bireyci” gibi mevcut kategorilere göre tasnif edilmesi zor olan; geleneksel inanca sahip olmayan, ancak bir gelenekçi olan; liberalizmi tanımayan, ancak geliştirdiği sivil birlik teorisiyle tam bir özgürlük aşığı olan; bireyin tarihsel bir kazanım olduğunu ortaya koyan ve bu bağlamda Hegel’i Locke’a tercih eden, Michael Oakeshott’ın siyaset felsefesi ve siyasetteki rasyonalizm anlayışı; bu bağlamda onun felsefe teorisi, deneyim anlayışı, rasyonalizm eleştirisi ve sivil birlik anlayışı ele alındı.

Felsefenin özellikle de siyaset felsefesinin, pozitivistimin çeşitli türleri, tarihsicilik, bilim ve sosyal bilimlerden önemli ölçüde saldırıya uğradığı ve zarar gördüğü malumdur. Bugün siyaset felsefesiyle uğraşan herkes bu zorluklara, meydan okumalara cevap vermeye hazırlıklı olmalı ve yapacağı çalışmalar için ilkin bir savunma oluşturmalıdır. Bunu, Oakeshott, ortaya koyduğu felsefe ve deneyim teorisiyle kendi dönemindeki pek çok düşünürden daha sağlam ve daha derin bir şekilde yapmıştır. Oakeshott, siyaset felsefesinin temel meselelerini ele almadan önce metodolojik bir girizgâh ortaya koymuştur. Elimizde doğru düzgün bir bilgi teorisi olmadığı sürece hiçbir felsefi sorgulama alanında herhangi bir gelişme kaydedemeyeceğimizi, Oakeshott içtenlikle ifade etmiştir. Bu önemlidir, çünkü Oakeshott, hiçbir metafizik girizgaha dayanmayan ya da temel olarak yanlış bir tanesine dayanan bir siyaset felsefesinin, doğruyu değil de yanlış yaymaya mahkûm olduğunu dile getirmiştir. Bu metodolojik girizgahı sağlayan ise, Oakeshott’ın *Deneyim ve Modlari* adlı eseridir. Çalışmamızın ilk bölümünü, Oakeshott’ın siyaset felsefesi için metodolojik bir girizgâh teşkil eden *Deneyim ve Modlari*’nin derin bir analizine ayırdık.

Çalışmamızın birinci bölümünde ifade edildiği üzere, Oakeshott’a göre felsefe, bir sistemi formüle etmenin çabası değil, tek bir düşünceyi net bir şekilde görme ve sıkı bir şekilde kavrama çabasıdır; bu tek düşünce ise koşulsuz, engelsiz, sonuna kadar eleştirel bir deneyim; asli olmayan, kısmi olan ya da soyut olan tarafından bozulmamış bir deneyimdir. Felsefi deneyimi felsefi olmayan tarih, bilim ve pratik deneyimden ayırmak suretiyle izah eder. Oakeshott’a göre, somut ve tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşmanın

yolu, ancak felsefenin tarih, bilim ve pratik gibi soyut deneyim türlerinden ayrıştırılmasıyla mümkündür. Felsefi deneyim, hiçbir şekilde deneyim savaşının üzerinde olan bir şey değildir. O, deneyimin kendisidir. O, aynı zamanda hem savaş hem de savaş meydanı; aynı zamanda hem güç hem de her savaşçıda mağlup edilemeyen şey; zaferin hem vaadi hem de kriteridir. Felsefe, deneyim üzerinde ikinci dereceden değil, ele aldığı hususları dönüştüren, aşan ve yıkan birinci dereceden bir düşünce şeklidir. Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları*'ndaki amacı felsefe, tarih, bilim ve pratik gibi temel deneyim ve bilgi biçimlerini analiz etmek; felsefeyi diğer deneyim türlerinin metotlarından, sonuçlarından ve boyunduruğundan kurtarmaktır. Oakeshott'a göre en ciddi entelektüel hata, çeşitli deneyim türlerini ayrı ve hususi tutmayı başaramamaktan doğmaktadır. Bu nedenle bunları birbirinden ayırmaya özen gösterir. Özellikle tarihi, bilimin lüzumsuz müdahalelerinden; pratik davranışı ve pratik hayatı, bilim ve tarihin gereksiz müdahalelerinden koruma konusunda özellikle çok titizdir. Önemli olan bir diğer nokta ise, Oakeshott'ın felsefe anlayışının ve çeşitli deneyim türlerinin nihai olarak gelip dayandığı bilgi teorisine veya insan deneyimi mantığına ilişkindir. Bu mantık hem deneyci olmayan (*non-empiricist*) hem de rasyonalist olmayan (*non-rationalist*) olarak karakterize edilir. Geleneksel mantığı karakterize eden evrensel (*universal*) ve tikel (*particular*), düşünce ve algı, teori ve gerçeğin katı bir şekilde ayrılmasını reddeden bir mantıktır bu. Daha pozitif olarak, evrenseli ve tikeli (*particularity and universality*) birleştirdiği söylenen “somut evrensel” kavramı üzerine bina edilmiştir. Oakeshott'ın felsefe fikrinin nihai olarak bağlı olduğu, bu deneyim görüşü nedir? Oakeshott, deneyimi bütünsel bir gerçek olarak izah etmeye çalışır: Deneyim, içinde değişimlerin ya da değişikliklerin ayırt edilebildiği ancak nihai ve kesin bölünmenin var olmadığı tek bir bütündür. Oakeshott, “deneyim”in burada bütünün bir kısmına, yani özneyle ilgili olan ve nesneye ya da gerçekliğe karşı duran kısmına işaret etmediğini en başta belirtmektedir. Özne ile nesne deneyim ile gerçeklik arasındaki bu tür düalizmi reddeder. “Deneyim”, hem özne hem de nesne kavramını içeren ve gerçeklikten ayrılmaz olan bütünü işaret eder. Ona göre, ayrı ayrı alındığında, deneyimleyen ve deneyimlenen anlamsız soyutlamalardır. Aslında onlar birbirlerinden ayrılmazlar. Bu iki soyutlama tam karşılıklı bağımlılık içinde birbirlerine dayanırlar ve tek bir bütünü oluştururlar; ancak bir taraf diğerini belirlemez; ilişki, kesinlikle neden sonuç ilişkisi değildir. Ona göre, ne deneyim ne de gerçek, ayrı bölümlerden veya parçalardan oluşur. Sonuçta yalnızca bir deneyim ve

bir gerçek vardır; bütün deneyimlerimizin ait olduğu tek bir deneyim sistemi vardır. Bölünmemiş tek bir bütün olarak deneyim kavramı, tarih, bilim ve pratik gibi deneyim biçimlerini (*forms*) kavrama tarzımızda bir değişikliğe yol açar. Deneyim, böyle bir bakış açısıyla, artık gerçekliğin ayrılabilir *parçalarına* tekabül eden ayrı deneyim *türleri* (*kinds*) olarak düşünülemez. Bunun yerine, tek ve bütün bir deneyimin değişimi olarak düşünülürler. Oakeshott, deneyimin basitçe idelerle değil, bir ideler *dünyasıyla* başladığını anlatır. Keza, dünya ile karmaşık, bütünleşik bir bütün veya sistemi; dünyanın var olduğu her yerde birlik olduğunu kasteder. Bu noktada, dünyaya ait olan birliği, bir sınıfa ait olan birlikten ayırmak önemlidir. Oakeshott bir sınıfın birliğinin, bir “öz”e ya da bir “ilke”ye dayandığını söyler. Bu öz’e veya ilke’ye bir topluluğun ortak bir unsurunun veya ögesinin soyutlamasıyla ulaşılmıştır. Kısacası bu soyut bir evrenseldir, dayandığı birliğin soyut olduğu söylenir. Oakeshott tarih, bilim ve pratik gibi deneyim biçimlerinin soyut bir evrensel olduğunu, dayandığı birliğin de soyut olduğunu söyler. Sözü ettiğimiz ideler dünyasını nitelendiren birlik kısmi ve kusurludur. Kısmi ve kusurludur çünkü açık değildir ve örtülüdür. Oakeshott için deneyim süreci, deneyimle verilen kısmi entegre ideler dünyasının, daha tutarlı bir dünyaya dönüştüğü süreçtir. Oakeshott’a göre deneyimin amacı veya kriteri, tamamen tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşmaktır. Bu somut amacın veya gayenin “engelsiz veya saplantısız takip edildiği” yere, “felsefe” der Oakeshott. Felsefe, basitçe deneyimin kendisidir; koşulsuz, varsayımsız, bilinçli ve kendinden eleştirel bir deneyimdir. Felsefeyi koşulsuz ya da varsayımsız kendinden eleştirel bir deneyim olarak tanımlayarak Oakeshott, felsefenin hem bilimin hem de tarihin sınırlı bakış açılarını nasıl yerle bir ettiğini ve aştığını gösterir. Söz konusu olan bu felsefe ve deneyim anlayışına dayanarak Oakeshott, felsefe için özellikle de 20. yüzyıl felsefesi için ciddi tehdit arz etmiş olan pozitivizm ve tarihsiciliğin (*historicism*) dogmalarını reddetmektedir. Burada tarihsiciliğin reddedilmesi önemlidir, çünkü Oakeshott’ın kendisi de bir tür tarihsici (*historicist*) olarak görülmüştür. Oakeshott’ın felsefe ve deneyim görüşü dikkate alınmadığında, onun bir tarihsici olduğu iddia edilebilir. Felsefe ve deneyim görüşü dikkate alındığında Oakeshott’ın, felsefenin tarih tarafından bir şekilde tasfiye edildiğine inanma anlamında veya felsefenin tarihe indirgenmesi anlamında asla bir tarihsici olmadığı anlaşılır. Ona göre felsefe hem bağımsızdır hem de tarihsel anlayıştan üstündür. Ayrıca bu pozisyonunu kariyeri boyunca korumuştur. Oakeshott’ın kendi felsefe ve deneyim görüşünden hareketle reddettiği bir

diğer dogma ise pragmatizmdir. Başka bir ifadeyle, felsefenin bir şekilde pratik, günlük hayatın hizmetinde olduğu, onun boyunduruğunda olduğuna dair görüş reddedilmiştir. Belirli soyut varsayımlar üzerine inşa edilmiş olduğundan pratiğin dünyası soyuttur. Oakeshott'a göre, söz konusu olan bu varsayımlar, mükemmel somut ve tutarlı bir deneyim dünyası arayışında olan felsefenin zaruri olarak aşması gereken şeylerdir. Aslında aynı durum bilim ve tarih için de geçerlidir. Felsefenin böyle soyut deneyimler dünyasından –katkı sağlamak şöyle dursun- elde edeceği hiçbir şey yoktur. Felsefe sadece pratik hayatın zorlayıcı soyutlamalarını aşarak nihai amacına ulaşabilir.

Oakeshott'ın ortaya koyduğu felsefe ve deneyim görüşü önemlidir, çünkü bu sayede siyaset felsefesinin doğasının meta-politik sorunu ile siyaset hakkındaki felsefi düşüncüyü -çokça karıştırılan- siyasetle ilgili diğer düşünce biçimlerinden ayırmış, aralarındaki farkı ortaya koyabilmiştir. Siyasete dair felsefi olmayan düşünce biçimlerinden en önemlisi siyasete ilişkin bilimsel düşünce (siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi ve psikoloji dahil), siyasete ilişkin tarihsel ve pratik düşüncedir. Oakeshott bunların her birinin, siyaset felsefesinin “somut” düşüncesine zıt olarak siyasete ilişkin soyut düşünce biçimleri olduğunu gösterir. Soyuttur, çünkü soyut varsayımlar üzerine inşa edilmiştir ve deneyimin bütününe ifade etmez. Bilim, kendini ölçülebilen şeylerle ve eşyanın niceliksel yönüyle sınırlar; ölçülmeyeni, bireysel olanı ve tek olanı hariç tutar, bundan dolayı soyuttur. Tarih, bireysel ve benzersiz olanla uğraşır, ancak tarihçiden tamamen bağımsız olan bir dizi objektif olayları ve olguları ispatsız olarak kabul ettiğinden dolayı soyuttur ve asla hiçbir şeyin tam bir açıklamasını yapamaz. Pratik düşünce ise daimî bir “şöyle olmalı, böyle olmalı”ya mahkumdur, asla bir “böyledir” diyemez. Oakeshott'ın amacı, siyaset felsefesini bu soyut düşüncelerden arındırmaktır. Tüm bunlardan çıkan en önemli sonuç, bilimsel, tarihsel ve pratik düşüncenin siyaset felsefesine sağlayacağı hiçbir katkının veya eleştireceği hiçbir hususun olmadığıdır. Oakeshott, böylece siyaset felsefesini çağımızın üç büyük indirgemeci yaklaşımına; yani bilimsellik, tarihsicilik ve pragmatizme karşı savunur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, felsefenin özellikle de siyaset felsefesinin, pozitivistimin çeşitli türleri, tarihsicilik, bilim ve sosyal bilimlerin saldırılarına maruz kalır ve zarar görür. Oakeshott, bu saldırılara ve meydan okumalara karşı koyabilmek için bir savunma hattı oluşturur. Söz konusu olan bu savunma hattını, *Deneyim ve Modları*'nda geliştirdiği felsefe ve deneyim görüşüne dayandırır. Bundan dolayı ortaya koyduğu felsefe ve deneyim görüşü büyük bir öneme haizdir.

Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları*'nda ortaya koyduğu teori ile pratik arasındaki ayrım, onun siyaset felsefesinin temel ilkelerinden birisi olmuştur. Bundan dolayı söz konusu olan bu ayrım önemlidir. Teori ile pratik arasındaki ayrım temelde onun şu görüşüne dayanır: pratik bir deneyim değildir, bir deneyim modudur; koşulludur, tartışmasız varsayımlara dayanmaktadır ve bundan dolayı soyuttur. Pratik hayat, bu sorgulanmayan ve sorunlu olmayan, ancak soyut olan varsayımlara dayanan, deneyim bütünleşmesinden oluşur. Bunun yanı sıra felsefe, pratik hayatta doğal karşılanan bu sorgulanmayan ve sorunlu olmayan, ancak soyut olan ve kendileri varolmaksızın pratik hayatın çökeceği ifade edilen bu varsayımları sorgulayarak başlar işe. Filozof, bu varsayımlara dayanarak deneyimi bütünleştirmeye çalışmaz; bu varsayımları daha geniş bağlamlarla ilişkilendirmeye ve tamamen farklı bir türde yepyeni bir uyum tesis etmeye çalışır. Filozof, çıkarımlarını deneyimler dünyasına tatbik edemez, zira zaten o, çıkarımlar dünyanın organize edildiği, düzeninin kurulduğu ilkenin reddi üzerine inşa edilmiştir. Oakeshott'ın *Deneyim ve Modları*'nda ortaya koyduğu bu ayrım, aynı şekilde siyaset felsefesinde de karşılık bulur ve bu açıdan önemlidir. Oakeshott'a göre, Siyaset felsefesinin geleneğimizin imalarını izleme girişiminde bizi yönlendirme gücü yoktur. Siyaset felsefesi, pratik değil, açıklayıcı bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır. Siyaset felsefesinin siyasi faaliyette başarılı olma yeteneğimizi artırması beklenemez. Siyaset felsefesi, iyi ve kötü siyasi projeleri ayırt etmemize yardımcı olmayacaktır. Oakeshott'ın burada tanımladığı üzere siyaset felsefesi, siyasi faaliyetin bütün deneyimimizin haritası üzerinde nereye denk geldiğini dikkate almaktır; düşünmemizdeki bazı çarpıklıkları gidermektir ve kavramların daha ekonomik kullanımını teşvik etmektir. Böyle bir çalışmanın, gerçekleştirdiğimiz siyasi faaliyet üzerinde dolaylı etkisinin olabileceğini söyler. Burada ifade ettiğimiz görüşlerden de anlaşılabilir gibi, Oakeshott, teori ile pratik arasında ayrım yapmaktadır ve bu ayrım onun bilgi teorisine dayanmaktadır. Oakeshott, kendi dairesi içerisinde her bir mod'un özerk olup diğer deneyim modlarının otoritesinden muaf olduğunu öne sürerek, felsefenin, deneyimin bu soyut modlarına üstün olmasına rağmen onlara herhangi bir şey dikte edemeyeceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Bir deneyim biçimine ait düşüncüyü bir diğerini eleştirmek için kullanmak, konuyla alakasızlık ya da başka bir deyişle *ignoratio elenchi* yanılığına düşmek demektir. Bu doğrultuda varılan nokta, felsefenin pratik ya da siyasi hayata katabileceği hiçbir şeyin olmadığıdır. Bu görüşten hareketle Oakeshott, en az ihtiyacımız olan şey

kralların filozof olmalarıdır, der. Sivil birlik teorisinden spesifik bir siyasi gündem çıkarmanın büyük zorluğu, Oakeshott'ın yaptığı ayrımın önemli olduğunu ve yaptığı ayrımda zannedildiğinden daha haklı olduğunu gösterir.

Çalışmamızın ilk bölümünde vardığımız sonuç, Oakeshott'ın ortaya koymuş olduğu felsefe fikriyle, onu, diğer deneyim türlerinin metotlarından, sonuçlarından ve boyunduruğundan kurtarması olmuştur. Oakeshott, böylelikle çağımızın en önemli çıkmazlarından ve entelektüel hatalarından biri olan çeşitli deneyim türlerini ayrı ve hususi tutmayı başaramama meselesini çözüme kavuşturmuştur. Yine burada ortaya koyduğu felsefe ve deneyim görüşüyle, felsefe için özellikle de 20. yüzyıl felsefesi için ciddi tehdit arz etmiş olan pozitivizm, tarihsiciliğin (*historicism*) ve pragmatizmin dogmalarını reddedebilmiştir. Felsefe özellikle de siyaset felsefesi, pozitivizmin çeşitli türleri, tarihsicilik, bilim ve sosyal bilimlerin saldırılarına maruz kalır ve zarar görür. Oakeshott, geliştirmiş olduğu felsefe ve deneyim görüşüyle siyaset felsefesini çağımızın üç büyük indirgemeci yaklaşımına, yani bilimsellik, tarihsicilik ve pragmatizme karşı savunur ve bizim de savunmamıza olanak sağlar. Bunun yanı sıra Oakeshott, ortaya koyduğu felsefe ve deneyim görüşü sayesinde siyaset hakkındaki felsefi düşüncüyü -çokça karıştırılan- siyasetle ilgili diğer düşünce biçimlerinden ayırmış, aralarındaki farkı ortaya koyabilmiştir. Oakeshott, böylelikle siyaset felsefesiyle ilgili önemli bir problemi ortadan kaldırmıştır. Başka bir ifadeyle, siyaset felsefesini, siyasete dair felsefi olmayan düşünce biçimlerinden, yani siyasete ilişkin bilimsel düşünceden (siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi ve psikoloji dahil olmak üzere), siyasete ilişkin tarihsel ve pratik düşünceden ayırma imkânı sağlamıştır. Bunun için gerekli olan materyali bize sağlamıştır. Oakeshott, teori ve pratik arasında ayrım yaparak, kendi dairesi içerisinde her bir mod'un özerk olup diğer deneyim modlarının otoritesinden muaf olduğunu öne sürerek, felsefenin, deneyimin bu soyut modlarına üstün olmasına rağmen onlara herhangi bir şey dikte edemeyeceğini ortaya koymuştur. Oakeshott, böylelikle bir deneyim biçimine ait düşüncüyü bir diğerini eleştirmek için kullanamayacağımızı ortaya koymuştur. Bu doğrultuda vardığı sonuç, felsefenin veya siyaset felsefesinin pratik ya da siyasi hayata katabileceği hiçbir şeyin olmadığıdır.

Deneyim ve Modları ve burada geliştirilen fikirler, çalışmamız açısından hayati öneme sahiptir, çünkü Oakeshott siyaset felsefesine ilişkin görüşlerini bu eserde geliştirmiş

olduğu fikirler üzerine inşa etmiştir; hayati öneme sahiptir, çünkü Oakeshott'ın bütün çalışmaları ve fikirleri arasında bir bağlantı ve süreklilik sağlar. İlk dönem eseri olan *Deneyim ve Modları*'nda Oakeshott, bir dipnot haricinde siyaset felsefesinden hiç söz etmez. Her ne kadar Oakeshott bu eserinde siyaset felsefesi üzerine detaylı bir değerlendirme yapmamış olsa da burada ortaya konan felsefe idesi, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin başlangıç noktasını teşkil eder. Oakeshott, bu ilk dönem eserini yayınladıktan sonra burada savunulan felsefe düşüncesinin siyaset felsefesi açısından çıkarımlarının taslağını oluşturmaya zaman ayırdı. Söz konusu olan bu ilk dönem eserinde Oakeshott, siyaset felsefesi için ortaya konulan görüşün yansımalarının, etkilerinin, sonuçlarının ne olduğunu açık olarak belirtmez. Bunun için “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı başka bir çalışmasına başvurduk. Ayrıca bu çalışma, *Deneyim ve Modları* 'nda ortaya konulan felsefi düşünce ile Oakeshott'ın daha sonraki eserlerinde, -özellikle *İnsan Davranışı Üzerine* 'de- vücut bulan siyaset felsefesi düşüncesi arasındaki ilişkiyi çok net bir biçimde göstermektedir. Bundan dolayı çalışmamızın ikinci kısmı bu çalışma üzerine kuruludur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde gösterildiği üzere, “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı çalışmada Oakeshott, hukuk felsefesine ilişkin görüşlerini ortaya koymaktadır, ancak bu bağlamda ortaya koyduğu görüşler onun siyaset felsefesi için de geçerlilik arz etmektedir. Bu çalışmada ortaya koyduğu görüşler, pozitif bir siyasi öğretinin inşasından çok siyaset felsefesinin doğasına dair yanlış ve hatalı kavramları reddeden eleştirel bir mahiyettedir. “Felsefi Hukuk Teorisi Kavramı” adlı denemesinde Oakeshott, özetle felsefe idesini yeniden tekrar eder ve aynı zamanda bu felsefe idesinin siyaset ve hukuk felsefesinin sorunlarına nasıl tatbik edilebileceğini açık hale getirir. Oakeshott için felsefi bilgi, özel bilgi kaynaklarından çıkarılan özel bir bilgi türü değildir. Felsefi düşünce ve felsefi bilgi, koşulsuz ve ön varsayımsız bilgi ve düşüncedir. Felsefe, sadece felsefeci tarafından bilinen uzak bir deneyim bölgesinden gelen özel bir bilgi değildir; her günkü bilgi ve sıradan kavramlar ile başlar, bizim bu kavramlar hakkındaki bilgimizi, onlar içinde ne ima edildiğini keşfetmek suretiyle artırmaya çalışır. Felsefenin görevi, bir tür tanımlama yapmaktır. Tanımlama da zaten bir dereceye kadar anlaşılmalı olan ve dolayısıyla bir dereceye kadar açık olan bir şeyin daha açık hale getirilmesidir, belli ölçüde tanımlanmış bir şeyi daha belirgin hale getirmektir. Oakeshott, felsefi olan ile felsefe öncesi olan deneyim arasında bir sürekliliğin bulunduğunu söyler. Felsefeci evrensel şüpheyle yola koyulmaz. Felsefe öncesi deneyim, bilgisizlik değildir; örtük

olarak deneyimin tamamına ya da bütününe bir referansı içerir; felsefecinin görevi de bu örtük referansı açık hale getirmektir. Felsefede, asla salt bilgisizlikten tam bilgiye geçiş yapmayız; sadece yarı bilinenden, muğlak bilinenden her zaman daha sistematik ve daha tam bilinene geçiş yaparız. Felsefedeki süreç, her zaman bazı yönlerden zaten bilineni, daha tam ve daha açık bilmeyi ifade eder. Felsefenin her günkü, sıradan kavramlarda saklı bilginin analizi ile başladığı hususu, Oakeshott'ın analitik görüşüyle uyumludur. Ancak analitik felsefeci için, bu başlangıç bilgisi bir şekilde mutlak olarak kalır; bu bilgi, felsefenin analiz edebileceği bir veridir, ancak asla onu eleştiremez ve onun ötesine gidemez. Ancak Oakeshott bu görüşe karşı çıkar, o, felsefenin sonuçlarının 'yeni' olduğunu ve felsefi soruşturmanın başladığı sağduyunun kavramlarından farklı olması gerektiğini iddia eder. Felsefi soruşturma süresince, felsefe öncesi veya sağduyusal kavram radikal bir dönüşümden geçer. Bu da, açıkça felsefenin sonuçlarının sıradan deneyime ya da sağduyuya başvurularak kontrol edilemeyeceği, aynı şekilde pratik gerçekliğe tatbik edilemeyeceği anlamına gelir. Bu tür deneyim, felsefenin bakış açıdan kusurludur.

Oakeshott, felsefi soruşturma sürecine dair görüşünü ve felsefi açıklamanın diğer açıklama biçimleri ile ilişkisini biraz daha farklı kavramlar içinde resmederek özetler. Oakeshott'ın önerdiği şey, tüm açıklama ve anlayışı, bir yere yerleştirme meselesi olarak görülebilir. Bu yer de, bir çeşit "bağlam" içinde, sadece kısmi olarak bilinen "bir metni" açıklama noktasıdır. Bu görüşe göre felsefe, anlaşılacak ve kendinden tam evrensel bir bağlam olmak için daha fazla müdahaleye ihtiyaç duymayan bir bağlam arayışıdır. O halde Oakeshott için felsefi açıklama, bir metnin (hukuk gibi) kendinde tam ve mutlak bir bağlamla ilişkilendirilmesidir. Söz konusu olan bu süreç, iki ana aşamadan oluşur. İlk aşama belirlemedir, yani salt soruşturma konusunun tayin edilmesidir. Ancak bu sadece soruşturmanın başlangıcını oluşturur; böyle bir inceleme, bizi bir şeyin teşhisi ile baş başa bırakır. Önümüzde açık olarak bir şey vardır, ancak elimizde başka hiçbir şey yoktur; elimizde metin vardır, onun tam anlamı halen bulunmalıdır. Öyleyse ikinci aşamada bağlamın tanımına geçmeliyiz. Oakeshott için tanımlama, elimizde açık olarak sadece bir şeyin olması değildir, tanımlama, o şeyi ilişkili olduğu şeyler arasında, bağlamı içinde bilmektir. Oakeshott'a göre, tanımlama, bir şeyi –bir metni- bağlamı açısından anlamayı gerektirir. Felsefi bir tanımlamanın inşa edildiği bağlam ise, bütünüyle kendinden

eleştirel ve kendinden tam olmasıyla diğerlerinden ayrılır; diğer tüm bağlamların yerine geçen bir bağlamdır.

Ona göre, hiçbir kavram tanımlanamaz değildir; çünkü gerçeğin bütününe dair ne içerirse içersin, örtük ve açık gerçek iddiası ne olursa olsun, bir kavramın nihai anlamı, basit haliyle gerçekliğe atfının göstergesidir. Bu da bize, içinde ilk olarak sunulduğu soyut dünya ya da bağlam üzerinden, bir kavramın yeterli tanımının asla yapılamayacağını ima eder. Tanımlama, soyut olan bir şeyi, başka bir şeyle, soyut olmayan, somut bir dünya ya da bağlam ile ilişkilendirmektedir; sadece soyut deneyimimizde örtük kalan gerçeğe referansı görünür hale getirmeyi içerir. Doğası gereği örtük olan bir şeyi görünür hale getirme süreci, dönüştürücü bir süreçtir; ele aldığımız soyut kavramlar, deneyimin tümüne ya da gerçeğe atfedilirken, tamamıyla dönüşürler. Oakeshott'ın siyaset felsefesinin doğasını, bütünüyle anlamasını sağlayan en önemli özellik, felsefi düşüncenin dönüştürücü karakteridir. Oakeshott'a göre deneyim ile başladığımız şey asla mutlak ve tamamen doyurucu değildir; sadece başladığımız yerdir. Ayrıca somut olarak ilk veri üzerine derinlemesine düşünüp, onu, kendini bize sunduğu ilkinden daha geniş bir bağlam içinde anlamaya çalıştığımızda, ilk başta bize görünen soyut özelliklerini hemen kaybetmeye başlar. Bir dünyayı geride bırakıp bir diğerine gireriz. Bunun bir çırpıda gerçekleştiği söylenemez; ancak düşünce sürecinde bir noktada, eski dünyanın ve içindeki her şeyin tamamen dönüştüğünün farkına varmaya başlarız. Oakeshott'ın farkına vardığı süreç, düşüncede soyuttan somuta geçerken söz konusu olan bu süreçtir. Böyle bütünsel bir dönüşümün gerçekleştiğini tam olarak görmüş olmasındandır ki Oakeshott, başlangıç noktamız olan soyut dünya süreci içinde elde edilen somut bilginin hayata tatbik edilmesini saçma bulur. Felsefe pratik bir rehberlik sunamaz, çünkü pratik dünyanın dayandığı soyut kategorileri ve kavramları arkada bırakmıştır.

Oakeshott'ın bu bağlamda ifade ettiği her şey siyaset felsefesi görüşü için de geçerlidir. Bu bağlamda vardığımız sonuç, siyaset felsefesinin pratik bir rehberlik sunamayacağıdır, çünkü pratik dünyanın dayandığı soyut kategorileri ve kavramları arkada bırakmıştır. Oakeshott'ın bir dünyayı geride bırakıp bir diğerine gireriz derken kastettiği şey budur. Oakeshott'a göre, siyaset felsefesinin geleneğimizin imalarını izleme girişiminde bizi yönlendirme gücü yoktur veya siyasi faaliyette başarılı olma yeteneğimizi artırması beklenemez, çünkü Oakeshott, başlangıç noktamız olan soyut dünya süreci içinde elde

edilen somut bilginin hayata tatbik edilmesini saçma bulur, bu, felsefenin dönüştürücü bir güce sahip olmasından kaynaklanır. Söz konusu olan bu güç, eski dünyanın ve içindeki her şeyin tamamen dönüşmesine, bizim bir dünyadan bir diğerine geçmemize neden olur. Başka bir deyişle, felsefi soruşturmada vardığımız nota başlangıç noktamızdan uzaktır. Oakeshott'a göre, siyaset felsefesi pratik değil, açıklayıcı bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır. Burada yine Oakeshottçı teori ile pratik arasındaki uçurumu net bir şekilde görmekteyiz. Pratiğin amaçlarını ileri taşımak için felsefi tanımlama hiçbir şey yapamaz, aynı şekilde pratik inançlarımız da tutarlı bir felsefi fikir dünyasına hiçbir katkı sağlamaz. Bu nedenle de Oakeshott, siyaset felsefesinin, asla herhangi bir pratik rehberlik sunmayacağını iddia eder. Bütün bu fikirlerden sonra ulaştığımız bir diğer sonuç, siyaset felsefesinin normatif olmadığıdır. Başka bir ifadeyle Oakeshott, siyaset felsefesinin normatif karakterini de reddetmektedir. Ona göre, siyaset felsefesi, iyi ve kötü siyasi projeleri ayırt etmemize yardımcı olmaz.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, siyaset felsefesi tarihi üzerine Oakeshott'ın ilk dönem çalışmalarını, onun siyaset felsefesi kavramı hakkında neler ortaya koyduğunu görmek açısından ele aldık. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılabilceği üzere, bu ilk yazılarda Oakeshott, felsefeyi ideolojik bir faaliyet olarak değil, açıklayıcı, izah edici bir faaliyet olarak ele alır. Çalışmamızın ikinci bölümünün sonlarına doğru, Oakeshott'ın yeniden yapılandırmaya çalıştığı modern siyaset felsefesi geleneğinin belirli bir okumasını gün yüzüne çıkardık. Burada, Oakeshott'ın meşhur Hobbes yorumunu ele aldık ve bu düşünürün tam olarak onun için ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Hobbes, Oakeshott'ın hayran olduğu ve hakkında en çok yazdığı siyaset filozofudur; bu bağlamda, Oakeshott'ın şöhreti büyük ölçüde Hobbes hakkındaki yorumlarına dayanır. Hobbes'un Oakeshott için neden bu kadar çok önem arz ettiğini ortaya koyduk. Siyaset felsefesi söz konusu olduğunda, Oakeshott'ın Hobbes'ta önemli gördüğü hususun ne olduğunu ortaya koyduk. Hobbes'un siyasette aklın rolü hakkındaki radikal kuşkuculuğunda ve onun otorite ve bireyselliğin karşılıklı bağımlılığı konusundaki anlayışında, Oakeshott kendi sorunlu dönemine ilişkin bir mesaj bulmuştu. Hobbes'ta Oakeshott'ı etkileyen husus, onun aklın gücene ilişkin şüpheciliği ve akıl yürütmenin sınırlarını kabul etmesi olmuştur. Hobbes'un aklın rolü ve doğa hakkındaki şüpheci öğretisi, onun siyaset anlayışı açısından ne anlama gelmektedir? Oakeshott, Hobbes'un "Platoncu-Hıristiyan geleneğin" rasyonalizmini reddetmesinin bir sonucu olarak, siyasi otoritenin temeline aklın yerine

iradenin konulmasını gerektirdiğini ortaya koyar. Hobbes'un aklın sınırlarından söz etmesi Oakeshott için önemlidir, çünkü koşullu akıl yürütme, görev ya da yükümlülükler yüklemeyi. Meşru otorite, sadece yükümlü olan bir kişinin iradi eylemiyle ortaya çıkar, bu da bireysel rızadan kaynaklanır. Hobbes'a göre, kimsenin üzerine, kendi eyleminden kaynaklanmayan bir mükellefiyet yüklenemez. Bundan dolayı, Oakeshott'ın en çok vurguladığı husus, Hobbes'un iradeciliği ve bireyciliğidir. Oakeshott, Hobbes'un, teorisinin başlangıcında bir bireyci olsa da sonunda bir çeşit mutlakiyetçiye dönüştüğüne dair görüşün aksini göstermek için, özellikle gayret eder. Oakeshott, Hobbes'un egemeninin yönetimi keyfi değil, hukukun egemenliğine dayandığını; hukukun suskunluğunun, önemli özgürlükler içerdiğini bize hatırlatır. Oakeshott'a göre, egemenin yönetim aracı olan hukuk, kendi içinde, akıl ve gelenek tarzındaki hukukta olmayan bir özgürlük barındırır. Bireyselliği yıkan, otorite değil, akıldır. Oakeshott, daha açık bir ifadeyle, yönetim aracı olarak hukukun, akıl ve gelenek şeklindeki hukuktan farklı olarak, yönetilen kişinin özgürlüğünü içerdiğini ileri sürer. Oakeshott, Hobbes'un otoriter bir filozof olmasının onun bireyciliğini ortadan kaldırmadığını, onu mutlakiyetçi kılmadığını ifade etmektedir. Bireyselliği yıkan şey Otorite değil Akıl'dır, Hobbes kesinlikle otoriter olduğu için mutlakiyetçi değildir. Onun aklın gücüyle ilgili kuşkuculuğu geri kalan bireyselciliği ile birlikte, onu, çağının ya da herhangi bir çağın rasyonalist diktatörlerinden ayırmaktadır. Oakeshott için Hobbes'un esas önemi, onun doğal hukuk geleneğinin rasyonalizmi ile yaşadığı kopuş ve "irade"yi siyaset felsefesinin merkezine taşıdığı devrimci hareketinde yatar. Oakeshott'a göre, hiçbir kuramcı, Locke bile, ne iradeyi ne de rızayı bu kadar kesin bir dille siyasi otoritenin temeli haline getirmemiştir. Değerlendirmelerindeki en önemli hususlardan biri, Hobbes'un teorisinin başında bireyci olarak başlayıp sonunda mutlakçı (*absolutist*) olarak bitirmiş olduğu suçlamalarını çürütmek olmuştur. Bunlardan çok daha önemlisi ve kesinlikle daha temel olanı Oakeshott'ın, Hobbes'un siyaset felsefesinde özgürlük ve otoritenin birbirleriyle bağlantılı kavramlar olduğu görüşüdür. Otorite, özgürlüğü ortadan kaldırmaz, her eylemde, kontrol edilmeyen bir taraf vardır, ya da bir emirdeki içerik, asla somut bir eylem değil, her zaman soyut bir genelliktir. Tabii olanların eylemlerinin ne kadar büyük bir kısmı yönetimin kontrolü altında olursa olsun, her itaat eyleminin içinde tartışmasız bir özgürlük alanı kalmaya devam eder. Özgürlük ve otorite arasında var olduğu öne sürülen bu bağlantının Oakeshott'ın kendi siyaset felsefesinde önemli bir rol oynadığını

ortaya koymaya çalıştık. Bütün bunlara rağmen yine de Oakeshott, Hobbes'un bir hususta eksik olduğunu düşünür. Bu eksiklik, yeterli bir irade teorisinin olmamasıdır. Oakeshott, bu eksikliği gidermek için Rousseau'nun "genel irade", Hegel'in "rasyonel irade" ve Bosanquet'in "gerçek irade" kavramına başvurur. İkinci bölümde, genel veya rasyonel iradenin idealist geleneğine yer ayırdık; zira bu husus Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* eserindeki felsefi projesinin temel arka planını teşkil etmektedir. İrade ve devlete ilişkin düşüncelerine ise dördüncü bölümde yer verdik.

Çalışmamızın bu bölümünün ikinci kısmına ilişkin vardığımız sonuç, Hobbes'un görüşlerinin Oakeshott'ın siyaset felsefesi için temel teşkil ettiğiidir. Oakeshott, Hobbes'un görüşlerini ele alıp değerlendirirken, bir anlamda kendi siyaset felsefesini de ortaya koyar. Burada belirtmek istediğimiz nokta, Oakeshott'ın Hobbes'a yönelik olan bu ilgisi, aslında kendi siyaset felsefesinin başlangıç noktasını oluşturma gayretinden kaynaklandığıdır. Bu, bu bölümde Oakeshott'ın Hobbes değerlendirmesini ele almamızın temel sebeplerinden birisini teşkil etmektedir. Hobbes'un siyasette aklın rolü hakkındaki radikal kuşkuculuğu, Oakeshott'a aklın mutlaklığından şüphe etme imkânı sağlamıştır. Bu, bizi Oakeshott'ın siyaset felsefesinde akla mutlak anlamda bir inanç beslemediği ve devletin temeline iradeyi yerleştirdiği sonucuna ulaştırır. Oakeshott, Hobbes'un irade anlayışını olduğu gibi benimsemez, bu irade anlayışında gördüğü eksiklikleri idealist irade teorilerinden yararlanarak gidermeye çalışır. Hobbes'un irade anlayışıyla birlikte ortaya çıkan birey-devlet karşıtlığını yine idealist irade teorilerinden yararlanarak nasıl ortadan kaldırdığını ortaya koyduk. Rousseau, Hegel ve Bosanquet'in irade teorileri Oakeshott'a birey-devlet karşıtlığı sorununu çözme imkânı sağlar. Bunun yanı sıra, Hobbes'un siyaset felsefesinde özgürlük ve otoritenin birbirleriyle bağlantılı kavramlar oluşu, benzer şekilde Oakeshott'ın siyaset felsefesinde de karşılık bulmuştur. Oakeshott için otorite, özgürlüğü ortadan kaldıran bir şey değildir. Hobbes'un siyaset felsefesinde özgürlük ve otoritenin birbirleriyle bağlantılı kavramlar oluşu, Oakeshott'a bu imkânı sağlamıştır. Hobbes, bir liberal olmamasına rağmen, liberalizmin sözde savunucularından daha çok liberalizm felsefesini kendi içinde barındırır, diyerek Oakeshott, kendi sivil birlik teorisi için onun ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Oakeshott'ın çalışmamızın bu bölümünde ele aldığımız görüşleri, onun *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserindeki hukuk ile ahlaki özerklik arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini dikkate değer bir biçimde öngördüğünden ve Oakeshott'ın siyaset düşüncesinde önemli bir rol oynayan

ve onun Hobbes ile yakınlığının temelini oluşturan, özgürlük ile otorite arasındaki bağlantıyı daha net bir şekilde ortaya koyduğundan dolayı önemlidir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ortaya koyulduğu üzere, Oakeshott'ın konumunu net bir şekilde ortaya koyan şey, onun rasyonalizm eleştirisi, pratik, -esasen ahlaki ve siyasi faaliyet- açıklamasıdır. Oakeshott'ın rasyonalizm tanımı ve eleştirisi çoğunlukla *Siyasette Rasyonalizm* adlı eserinde bulunur. Oakeshott'ın eleştirisi, rasyonalizme, bilimciliğe ve ütopyacılığa karşı yapılan saldırılara benzemez. Oakeshott eleştirisinin ayırt edici özellikleri, çalışmamızın ilk bölümünde analiz ettiğimiz genel felsefe görüşüne dayanmaktadır. *Siyasette Rasyonalizm* analizimizin, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* adlı yapıtının son bölümünün sonlarına doğru gündeme getirdiği sorulara ve verdiği cevaplara ışık tutmayı amaçlar.

Oakeshott'a göre mevcut problemlerimizin ve çıkmazlarımızın büyük çoğunluğu rasyonalizmden kaynaklanmaktadır. Oakeshott'ın odak noktası modern rasyonalizmin, yani bu entelektüel “üslubun” ya da “moda”nın etkisinin en çok hissedildiği, Avrupa siyaseti üzerindeki etkisini değerlendirmekle ilgilidir. Rasyonalizm, tüm faaliyetlerde aklın tek başına egemen ve yetkili olduğu inancına dayanır. Oakeshott, bahse konu olan bu rasyonalizmin “gizli kaynağı”nın, insan bilgisine ilişkin bir öğreti olduğunu belirtir. Bu öğretiyi açıklamak için tüm somut eylemlerde yer aldığını söylediği iki tür bilgiyi birbirinden ayırır. Teknik bilgi olarak adlandırdığı birinci tür bilgi, tamamen formüle edilmiş kurallar, ilkeler ve maksimlerden oluşur. Tüm somut eylemlerdeki ikinci tür bilgiyi, “pratik” bilgi olarak adlandırır. Söz konusu olan bu bilgiyi, Oakeshott, “geleneksel bilgi” olarak da adlandırır. Pratik bilgi, sadece kullanımda var olur, teknikten farklı olarak düşünsel değildir ve kurallarla formüle edilemez. Oakeshott'a göre bu iki tür bilgi, farklılıklara sahiptir ama birbirinden ayrılamazlar, her somut insan faaliyetine dahil olan bilginin ikiz unsurlarıdır. Ona göre bu durum siyaset için de aynı şekilde geçerlidir, siyasi faaliyete dahil olan bilgi de hem teknik hem pratiktir. Oakeshott, bu bağlamda rasyonalistin farklı bir tutum içinde olduğunu iddia eder. Oakeshott göre, rasyonalistin tanıdığı tek bilgi türü teknik bilgidir. Rasyonalist için pratik bilgi, gerçekte pozitif anlamda yaramaz değilse göz ardı edilebilecek olan sadece bir tür bilgisizliktir. Böylece rasyonalistin aklın egemenliği inancının, aslında tekniğin egemenliğine inanç olduğu ortaya çıkar. Rasyonalistlerin tekniği bu kadar önemli görmelerinin nedeni kesinlik

kaygısıdır. Ancak Oakeshott, teknik bilginin belirgin kesinliği ve kendinde tamlığının bir illüzyon olduğunu iddia eder. Ona göre teknik bilgi, saf bilgisizlikten kaynaklanmaz; önceden varsayımda bulunur ve zaten orada olan bilgiyi yeniden düzenler. Yalnızca bilginin toplam içeriğini göz ardı ederek veya unutarak, bir tekniğin kendi kendine yeten ve kesin olarak görünmesi sağlanabilir. Bu, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin çekirdeğidir. Çalışmamızın bu bölümünde ilk etapta Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin temelini ortaya koyduk. Oakeshott'ın rasyonalizmi çürütmekle değil, onun özelliklerini daha net bir şekilde belirtmekle ilgilendiğini gün yüzüne çıkardık. Oakeshott'ın siyasetteki rasyonalizm eleştirisi önemlidir, çünkü siyasetteki temel problemlerin hatta hayatımızın pek çok alanındaki problemlerin ve çıkmazların rasyonalist inanca dayandığını iddia eder. Söz konusu ettiği çıkmazları, bu eleştiri üzerinden ele alır ve çözmeye çalışır. Çalışmamız açısından bu eleştirinin önem arz etmesi ve detaylıca incelenmesi bundandır.

Çalışmamızda Oakeshott'ın rasyonalizmi, yaşamın diğer alanlarını, en önemlisi de politikayı istilası bakımından ele aldığını ortaya koyduk. Oakeshott, rasyonalizmden en çok etkilenen alanın siyaset olduğunu ileri sürer. Çağdaş siyasetin tamamen rasyonalist olduğuna inanır. Oakeshott'ın bu bağlamda cevap bulmaya çalıştığı soru, siyasette rasyonalizmin kaynağının ve bu kadar egemen olmasının nedeninin ne olduğudur? Oakeshott, rasyonalist siyaseti ilk etapta, “duyulan ihtiyacın siyaseti” olarak nitelendirilir. Söz konusu olan bu siyaset, zamanın duyulan, bazen üretilen ihtiyacına, problemine ya da krizine “akıl” kesintisiz uygulanmasıdır. Ayrıca bunu, “tekdüzelik siyaseti” ile birlikte “mükemmellik siyaseti” olarak nitelendirilir. Oakeshott'a göre rasyonalist siyasetin en belirgin özelliği, ideolojik siyaset olmasıdır. Tekniğin hakimiyeti yönündeki rasyonalist inanç, siyasette bir ideolojinin gelenek veya davranış alışkanlığı üzerindeki hakimiyetine olan inanç halini alır. Bir ideolojinin hakimiyeti, teknikte olduğu gibi, kendine yeten olmasına ve tamamıyla “rasyonel” olmasına dayanır. Ancak, Oakeshott buna itiraz eder ve bunun doğru olmadığını ifade eder. Oakeshott'a göre, bir ideoloji kendine yeterli olmaktan uzaktır ve önceden özgürce tasarlanan bir şey değildir, bir davranış geleneğine dayanır ve onun sadece bir özetidir. Rasyonalizm şimdi neredeyse itirazsız bir şekilde hüküm sürüyorsa bizi ilgilendiren soru şudur: Bu gelinen noktaya katkıda bulunan şartlar nelerdir? Oakeshott, rasyonalizmin siyasetteki cazibesini, deneyimsizlerin siyasete girmesine dayandırır. Üç örnek verir: yeni yönetici, yeni

yönetici sınıf ve yeni siyasi toplum. Oakeshott'a göre, siyasette rasyonalist tutumun hakimiyetine yol açan şey, siyasi deneyimsizliktir. Oakeshott'a göre, mevcut ahlaki ve siyasi çıkmazımızın temel kaynağı siyasal deneyimsizliktir ve bu ortadan kaldırılmadığı sürece bu çıkmazdan kaçınmamız mümkün değildir. Oakeshott'a göre siyasal deneyimsizliği ortadan kaldıracak olan şey, somut ya da geleneksel bilgidir. Çalışmamızda dikkat çektiğimiz en temel mevzulardan biri, Oakeshott'ın bu somut ve geleneksel bilgiye ilişkin görüşleridir. Bu önemlidir, çünkü Oakeshott mevcut çıkmazlarımıza kaynaklık eden şeyin, bu geleneksel bilginin siyaset ve ahlak alanından çıkarılması olduğunu ifade eder.

İşlerimiz üzerinde kontrolü kaybetmemiz, Oakeshott'ın burada mevcut siyasi çıkmazımıza ilişkin teşhisinin temel özelliğini ortaya koyar. İşlerimiz üzerinde kontrolü kaybetmemiz, rasyonalistin, bilginin tamamı sanarak ele aldığı aslında bütünü sadece bir bölümü olması ve bunun da en önemli bölüm olmamasıdır. Tekniğin ve ideolojinin ne kadar kölesi olursak, işlerimizde nasıl davranacağımız ve işimizi nasıl yürüteceğimiz konusundaki bilimiz o kadar zayıflar. Tekniğin ve ideolojinin egemenliği sadece spesifik hatalara yol açmakla kalmaz aynı zamanda zihnin kendisini de köreltir: öğreti ile yaşamak sonuçta entelektüel sahtekarlık üretir. Dolayısıyla, ahlaki ve siyasi çıkmazımız büyük karışıklıklardan biridir ve bu karışıklık, teknik ya da ideolojik bilginin kendi kendine yeterliliğine dair yanlış inanıştan kaynaklanır. Oakeshott'a göre, mevcut çıkmazı ortadan kaldırmanın yolu, somut ya da geleneksel bilginin veya "nasılın bilgisi"nin sürece dahil edilmesidir. İşlerin nasıl yapıldığına dair bilgi hesaba katıldığında mevcut çıkmazlardan kurtulmuş oluruz, ancak Oakeshott, bunun "rasyonaliteye" olan mutsuz bağlılık tarafından engellendiğini iddia eder. Oakeshott, bir faaliyetin kaynağının, her zaman "bir faaliyetin nasıl yapılacağına" dair bilgi olduğunu ve rasyonalistin ortaya koyduğu rasyonel bakış açısının siyasal faaliyetin başına bela olduğunu ve onu engellediğini ortaya koyar. Bilinçli bir şekilde faaliyetimizi yönlendireceğimiz bir amacı ya da sonucu bağımsız bir şekilde önceden planlayarak işe başlamayız; belirli bir işi nasıl yapacağımızın bilgisiyle başlarız ve tüm amaçlarımız, problemlerimiz, projelerimiz bu orijinal bilgidен kaynaklanırlar. Söz konusu olan bu orijinal bilgi nasıl ortaya çıkar? Oakeshott'a göre, nasılın bilgisine, yalnızca o faaliyeti uygulayarak nüfuz edebiliriz çünkü bir faaliyetin nasıl uygulanabileceği bilgisini elde etmemizin tek yolu o faaliyetin uygulanmasındadır.

Ahlaki idealler bir tortudur, onlar bir din ya da sosyal gelenek içerisinde asılı kalabildikleri, bir dini ya da sosyal hayata ait oldukları sürece önemi haizdir. Oakeshott'a göre, çağımızın çıkmazı şudur: rasyonalistler bizim ahlaki ideallerimizin asılı bulunduğu sıvıyı boşaltma (ve onu işe yaramaz diye dökme) projesinde o kadar uzun süre çalışmışlardır ki artık bize yutmaya çalıştıkça boğazımıza duran kuru ve kumlu bir kalıntı kalmıştır. Oakeshott'a göre, ahlaki ideallerle başı dönmüş bir dünyada, toplum içinde ve özel yaşamımızda nasıl davranılacağına dair eskiye nazaran daha az bilgiye sahibiz. Oakeshott'a göre, ahlaki davranış alışkanlıkları konusunda eksik olduğumuz için, onların yerine ahlaki görüşleri koyduk ama hepimizin bildiği gibi, ne yaptığımız üzerine derince düşündüğümüzde, yaptığımızın yanlış olduğunu farkına varabiliriz.

Çalışmamızın bu bölümünde Oakeshott'ın mevcut çıkmazımızı rasyonalizm bağlamında teşhis ettiğini ortaya koyduk. Oakeshott'ın içinde bulunduğumuz çıkmazı bilime değil, tekniğin hakimiyetine olan inanca bağladığını ifade ettik. Bu bağlamda, rasyonalizmin aklın kendisinin yanlış anlaşılmasından, yani bilginin hatta bilimsel bilginin teknikle yanlış tanımlanmasından ibaret olduğunu, saldırıya uğrayan yalnızca akıl veya aklın ölçsüzlüğü değil, aklın belirli bir algısı olduğunu ortaya koyduk.

Bu noktada vardığımız sonuç, Oakeshott'ın çağımızın en büyük hastalıklarından birini teşhis ettiği ve buna bir çözüm getirdiğidir. Çağımızın en büyük hastalığı, teknik bilginin siyasal ve ahlaki yaşamımıza hâkim olması ve bunun beraberinde getirdiği çıkmazlardır. Mevcut siyasi çıkmazımız, işlerimiz üzerinde kontrolü kaybetmemiz, rasyonalistin bilginin tamamı sanarak ele aldığı aslında bütünün sadece bir bölümü olması ve bunun da en önemli bölüm olmamasıdır. Bunun yanı sıra, tekniğin egemenliği, sadece spesifik hatalara yol açmakla kalmaz aynı zamanda zihnin kendisini de köreltir. Bir öğretiyi ile yaşamak, entelektüel sahtekarlık üretir. Mevcut çıkmazı ortadan kaldırmanın yolu, somut ya da geleneksel bilginin veya nasılın bilgisinin sürece dahil edilmesidir. Oakeshott, böylelikle siyaseti tekniğin egemenliğinden kurtarır. Çağımızda rasyonalist anlayışın siyasete ne kadar egemen olduğu ve bu anlayışın siyasi problemlerimize sınırlı bir çözüm getirdiği, hatta var olan problemleri derinleştirdiği göz önüne alındığında, Oakeshott'ın bu konudaki tespitlerinin ve getirdiği çözümlerin ne kadar önemli olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır. Oakeshott, kendi tarzında bize siyasal problemlerimizi aşmamız için yeni bir yol önerir. Onun rasyonalizm eleştirisi bağlamında ortaya koyduğu görüşleri çok derin

bir analizin ürünüdür ve siyasal alana sağlayacağı katkı muazzamdır. Oakeshott'ın mevcut çıkmazımız bağlamında ele aldığı bir diğer konu ahlaktır. Oakeshott ahlak alanındaki tekniğin egemenliğine dikkat çeker ve bu bağlamda bir çözüm ortaya koyar. Bu noktada bizim vardığımız sonuç, Oakeshott'ın siyaset alanında gerçekleştirdiği şeyi aynı şekilde ahlak alanına tatbik ettiği'dir. Oakeshott'a göre, ahlaki davranış alışkanlıkları konusunda eksik olduğumuz için, onların yerine ahlaki görüşleri koyduk ama hepimizin bildiği gibi, ne yaptığımız üzerine derince düşündüğümüzde, yaptığımızın yanlış olduğunun farkına varabiliriz. Oakeshott, yine burada nasılın bilgisinin teknik bilgi tarafından yerinden edildiği ve bunun bir hata olduğunu, bu hatanın çözüme kavuşturulmasının tek yolunun ise, somut ve geleneksel bilgi olduğunu ifade eder. Oakeshott, ahlak alanında mevcut çıkmazımızı tespit eder ve bundan kurtulmak için bize bir yol ve olanak sağlar. Ayrıca Oakeshott, rasyonalizmin siyaset ve ahlak üzerindeki tehlikelerine dikkatimizi çeker ve bunları nasıl aşacağımızı gösterir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünün ikinci kısmında dikkatimizi yönelttiğimiz nokta, Oakeshott'ın siyasi faaliyet anlayışıdır. Burada Oakeshott'ın siyasi faaliyet anlayışının anlamını çözmeye çalıştık. Oakeshott incelemesinde iki farklı siyasi faaliyet anlayışını ele alır. Söz konusu olan bu anlayışların birinde siyaset ampirik bir faaliyet olarak, diğerinde ise ideolojik bir faaliyet olarak tasarlanır. Ancak Oakeshott, bu iki anlayışta var olan eksiklikleri gideren, daha somut, üçüncü bir anlayış ileri sürer. Oakeshott'a göre ampirik siyaset, etraflı bir plan ya da amaç olmaksızın anlık arzuların peşinde koşan siyasettir. Oakeshott'ın ampirizme yönelik tutumu göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşün eksiklikleri oldukça açık hale gelmektedir. Başka bir anlayış ampirizmin işe yaraması için ona bir şey eklenmesi gerektiğini ileri sürer. Bahse konu olan anlayış, ideolojik anlayıştır. Bu anlayışa göre, ampirik anlayışa dahil edilmesi gereken şey, önceden tasarlanmış, izlenmesi gereken bir sonuç, bir amaç veya bir ideolojidir. Ancak, Oakeshott'a göre siyasi ideoloji, siyasi faaliyete itici güç sağlamaz ve siyasi faaliyetin başlangıç noktasını teşkil etmez. Oakeshott'a göre önce siyasi ideoloji gelmez, aslında siyasi ideoloji siyasi faaliyetten sonra gelir. Siyaset, bir teori olarak, siyasetin ampirik anlayışındaki aynı eksikliği bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz. Söz konusu olan bu eksiklik, faaliyetin somut ve kendiliğinden hareket eden tarzını açığa çıkarmamasıdır. Oakeshott'ın yapmaya çalıştığı şey, siyasetin ampirik ve ideolojik anlayışlarının soyutluğunu ortaya çıkarmaktır. Oakeshott, siyasi faaliyetin ideolojik faaliyetten

kaynaklanmadığını ya da onun içinde başlamadığını, her ideolojinin zaten var olan bir davranış geleneği üzerine kurulu olduğunu ya da bu ön şarta dayandığını savunur. Oakeshott'a göre, siyasi faaliyet bu gibi davranış gelenekleri bağlamında anlaşılmalıdır. Ona göre, siyasi faaliyet, geleneğe yakın olanın keşif ve arayışıdır. Bu bağlamda Oakeshott'a göre siyaset, bir rüyanın ya da genel bir ilkenin değil, imaların arayışıdır. Bir davranış geleneği tek, kesin bir norm ya da prensibi ortaya çıkarmaması ve karmaşık bir bütün teşkil etmesinden dolayı, siyasetin “imaların” arayışı olduğu ya da “tartışma değil, bir sohbet” olduğu söylenir. Bu noktada çalışmamızda, Oakeshott'ın ortaya koyduğu bu görüşün, siyasi faaliyete ilişkin somut olarak addettiği görüş olduğunu ortaya koyduk.

Oakeshott'a göre rasyonalist siyaset, “duyulan ihtiyacın siyaseti”dir. Oakeshott, bununla, bir sorun ya da amacın ayrıştırılıp, toplumun tüm kaynaklarının bu sorunu çözmek ya da bu amacı izlemek için seferber edildiği siyaset tarzını göstermeyi amaçlar. Oakeshott, söz konusu olan bu siyaset tarzını eleştirir. Oakeshott'a göre, “tek bir soruna takıntılı olmak”, ne kadar önemli olsa da siyasette her zaman tehlikelidir; savaş zamanı hariç, hiçbir toplumda, tek bir unsurun siyasi faaliyetin çemberini ve merkezini oluşturduğu basit bir yaşam olamaz. Bu bağlamda Oakeshott merkezi planlamayı, duyulan ihtiyacın siyaseti olarak tanımlar. Onu, tüm rasyonalist politikaların ideali olarak tanımlar. Ona göre, her ne kadar muhafazakârlar cazibesinden tamamen kurtulmasa da merkezi sosyal planlama öncelikle sosyalistlerin idealidir. Böyle bir toplum, hükümetin güç tekeline sahip olduğu toplumdur; tüm topluma geniş şekilde dağıtılmış olan gücün hükümetin elinde yoğunlaştığı toplumdur. Oakeshott, bunu “despotizm” ya da “tiranlık” olarak adlandırmamak için hiçbir neden görmez. Oakeshott'a göre, sosyalistlerin önerdiklerinin daha fazla özgürlük değil, bundan oldukça farklı bir şey olan güvenlik ve refah olduğu yeterince anlaşılammıştır. Oakeshott'a göre, sosyalist, gücü iktidarın elinde toplamaya çalışır. Oakeshott, “gücün dağıtılması siyaseti”ni, insanoğlunun özgürlüğün garantisi olarak görür. Bu bağlamda gücün dağılımının “en değerli ve önemli” şey olduğuna inanır. Burada sorulması gereken temel soru, gücün tek elde toplanmasının nasıl engelleneceğidir. Oakeshott'a göre gücün tek elde toplanması, kendi siyasi geleneklerimizin doğasının yanlış anlaşılmasına dayanır. Oakeshott'a göre, siyasi geleneğimiz hakkında kabul etmemiz gereken en önemli şey, onun soyut haklardan oluşan sabit bir yapı olmadığı, yaşayan ve değişen, bir gelenek olduğu gerçeğidir. Bu bağlamda Oakeshott, İngiliz demokrasisinin soyut bir fikir olmadığını, onun bir yaşam

biçimi ve ilk olarak Orta Çağ'da ortaya çıkan bir siyaset tarzı olduğunu ifade eder. Oakeshott'a göre şimdiki ihtiyaç, bir gelenek olan İngiliz demokrasisinin anlamını tamir etmektir; hukuku, haklar ve sorumlulukların basit bir yapısı olarak değil, sosyal entegrasyonun canlı bir yöntemi olarak düzeltmektir. Oakeshott'ın amacı, geleneğimizin daha derinden anlaşılması sayesinde, daha basit ve daha yabancı sosyal entegrasyon modlarının bizi daha az büyülemesini sağlamaktır. Oakeshott'a göre, bunu gerçekleştirdiğimizde gücün tek elde toplanmasını da engellemiş oluruz.

Oakeshott'ın ortaya koyduğumuz görüşlerinden hareketle şu sonuca vardığımızı söyleyebiliriz: özgürlüğümüz üzerindeki en büyük tehdit merkezi planlamaya dayanan bir toplumsal bütünleşme ve bu bütünleşmeyle beraber gelen gücün tek elde toplanmasıdır. Oakeshott gücün tek elde toplanmasını, siyasi geleneğimizin doğasının yanlış anlaşılmasına dayandırır. Bu yanlış anlaşılmayı düzelttiğimizde gücün tek elde toplanmasını da engellemiş oluruz. Siyasi geleneğimizle ilgili olarak yanlış anlaşılan şey, onun soyut haklardan oluşan sabit bir yapı olarak görülmesidir, ancak Oakeshott'a göre, siyasi geleneğimiz yaşayan ve değişen bir gelenektir. Bu bağlamda vardığımız sonuç, Oakeshott'ın özgürlük üzerindeki tehditler hakkında bizi uyardığı ve bize bir çözüm yolu önerdiğiidir.

Oakeshott, kendi aklındaki özgürlük kavramının, soyut bir fikir değil, canlı bir yaşam biçimi olduğunu belirtir. Yine bu bağlamda, özgürlüğümüzün en genel şartı olarak, toplumumuzda baskın şekilde gücün bir yerde toplanmasının söz konusu olmamasına işaret edilir. Özgürlüğümüzün en temel şartı, ne kilise ve devletin ayrılmasıdır ne de hukukun üstünlüğü veya özel mülkiyet ve parlamenter kurumlardır. Özgürlüğümüzün en temel şartı Oakeshott'a göre, bunların her birinin temsil ettiği ve ifade ettiği gücün yayılması gerçeğidir. Yetkinin ya da gücün geniş şekilde yayıldığı bu tür bir toplum, tabi ki kendisinin çözümlenmesinin önüne geçecek bir hükümeti gerektirir. Ancak, bu hükümetin, toplumun geri kalanı üzerinde de baskın bir güce sahip olması gerekmez. Oakeshott'a göre, özgürlüğü koruyacak olan hükümet yöntemi, hukukun üstünlüğüne dayanan hükümet yöntemidir. Keyfi olmayan, yöneten ve yönetilenler arasında ayırım yapmayacak şekilde uygulanan ve güç kullanımında aşırılıktan kaçınan, aşırı güç kullanımına gerek duymayan, hukukun üstünlüğü ilkesi, söz konusu olan bu güç ve yetki dağılımının simgesidir. Hukukun üstünlüğü, özgürlüğümüzün biricik şartıdır.

Oakeshott'ın burada ortaya koyduğu görüşler ideolojik bir eğilim içeriyor mu? Daha öncede belirttiğimiz gibi, Oakeshott ideolojik bakışa karşı çıkar, onun burada ortaya koyduğu fikirler ideolojik bir bakışla ortaya konulmuş fikirler değildir. Oakeshott, siyasi faaliyeti yönlendirecek soyut inanışlar tanımlamakla ilgilenmez. Onun fikirleri halihazırda deneyimlediğimiz somut yaşam biçiminden başlar ve amacı, yaşadığımız şeyin sırrını tespit etmektir. Oakeshott'a göre, soyut fikirler ya da idealler, hiçbir şeye kaynak teşkil etmezler; yön değişiminin sağlam bir bilinci, soyut idealler ya da soyut amaçlara dair refleksiyonda değil, kendi öz geleneğimizin derin anlayışında aranmalıdır.

Çalışmamızın üçüncü bölümü boyunca rasyonel ve rasyonel olmayan siyaset bağlamında Oakeshott'ın görüşlerini ele aldık. Rasyonel siyaset, hükümeti tek ve katı bir amacın – kamu yararının- gerçekleştirilmesi için bir enstrüman olarak görür. Rasyonel olmayan siyaset ki bu Oakeshott'ın rasyonel siyasete alternatif olarak benimsemiş olduğu siyaset anlayışıdır, insan faaliyetinin temeli olarak bilinçli amacın reddine dair görüşünü yansıtır. Rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset, birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilir. Hukukun üstünlüğüne karşı merkezi planlama; İngiliz demokrasisine karşı sosyalizm; gücün dağıtılmasına karşı kolektivizm; şüphecilik politikasına karşı tutku politikası; bireycilik ahlakına karşı ortak fayda ahlakı; temsili demokrasi ya da parlamenter hükümete karşı popüler hükümet (*popular government*). Elbette, Oakeshott'ın tercihinin, bu zıtlıklardan ilki olduğu su götürmezdir. Bir tarafta Oakeshott'ın şüpheli, amaç gütmeyen siyaseti ile diğer tarafta bir bütün olarak rasyonalizm eleştirisi arasındaki ilişkiyi ele aldık. Yaptığımız inceleme Oakeshott'ın düşüncesinin bu iki yönü arasında bir ihtilafın olmadığı net bir şekilde ortaya koydu. Oakeshott'ın rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset hakkındaki görüşlerinin daha ayrıntılı bir açıklama gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bu çok teferruatlı bir konu olduğundan dolayı dördüncü bölümde, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eseri bağlamında incelemeye devam ettik.

Yine çalışmamızın bu bölümünde Oakeshott'ın siyaset felsefesi için geleneğin ne kadar önem teşkil ettiğini ortaya koyduk. Ayrıca Oakeshott'ın siyasetteki temel problemleri ve çıkmazları ortadan kaldırmak için geleneğe nasıl başvurduğunu ve bu problemleri çözmek için geleneği nasıl kullandığını ortaya koyduk. Geleneğin, felsefi bir kavram olduğunu ve sadece pratik bir seçenek olmadığını; Oakeshott'ın gelenek anlayışının insan

davranışının hakiki bir felsefi analizinden doğduğunu ortaya koyduk. Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi ve onun gelenek anlayışının felsefi karakterini vurgulamak suretiyle, bu kavramın arkasında daha ideolojik niyetler olduğunu düşünen eleştirmenlere veya Oakeshott'ın teori ve pratiği birbirine karıştırarak kendisiyle çeliştiğini söyleyenlerin iddialarını çürütmeye çalıştık. Yine, geleneğin normatif bir prensip olarak veya pratik davranışa yol gösteren bir rehber olarak yetersiz olduğunu iddia eden genel eleştiriyi de bu bağlamda çürütmeye çalıştık. Oakeshott için gelenek asli olarak bir norm değildir, insan faaliyetinin felsefi analizinden kaynaklanan felsefi bir kavramdır. Oakeshott gelenekle, ne yapmamız gerektiğini söyleme babında ilgilenmediğini, esasen bir şey yaparken ne yaptığımızı tanımlama babında ilgilendiğini ortaya koyduk. Siyaseti ve somut devlet faaliyetini anlamak açısından Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisinin yansımalarını üçüncü bölümün sonunda ele aldık. Oakeshott'ın özgürlüğe, bireyselliğe ve hukukun üstünlüğüne vurgu yaptığı “şüphecilik siyaseti”nin anlamını çözmeye çalıştık. Bunun yanı sıra, tamamen zıt kutuptaki merkezi planlama ve bir ortak amaç arayışına vurgu yapan “tutku siyaseti”ne yaptığı eleştirileri inceledik. Burada yine, Oakeshott'ın muhafazakarlardan nasıl ayrıştığını ortaya koyduk. Oakeshott'ın muhafazakarlığı herhangi bir metafizik veya dinsel inançtan destek almaz, onların müeyyidelerini de göz önüne almaz, ayrıca geçmişin daha bütünleşik ve geleneksel toplum türlerine dönüş yapmaz. Oakeshott'ın muhafazakarlığının Montaigne, Hobbes ve Hume'un şüpheci muhafazakarlığı ile pek çok ortak nokta taşıdığını ortaya koyduk.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde, daha önceki bölümlerde ele aldığımız felsefe, siyaset felsefesi, pratik faaliyet ve siyasi faaliyet fikirlerinin hepsinin yer aldığı; üçüncü bölüm boyunca inceleme konumuzu oluşturan birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilecek, rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset arasındaki ayrım konusunda incelemenin derinleştirildiği, Oakeshott'ın *İnsan Davranışı Üzerine*'e adlı eserini merkezi konuma yerleştirdik. Üçüncü bölüm boyunca inceleme konumuzu oluşturan birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilecek, rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset arasındaki ayrım, *İnsan Davranışı Üzerine*'e adlı eserde *universitas* ve *societas* arasındaki ayrım olarak görülür. Oakeshott bu eserde *universitas*'ı girişim birliği, *societas*'ı da sivil birlik olarak görür. Burada gündeme gelen temel soru, Oakeshott'ın neden böyle bir ayrıma başvurduğudur? Oakeshott'ın amacı bir *universitas* olarak devlet

kavramını eleştirmek, diğer taraftan da, devlet kavramını bir *societas* olarak önermek olduğu söylenebilir. Oakeshott, devletin bir *universitas* olarak anlaşılmasında ciddi sorunlar bulunduğunu belirtir, ancak onun asıl meselesi, bu birlik modu, yani *universitas* ile sivil birlik veya *societas* arasındaki kategorik ayrımı açıklığa kavuşturmadır. Başka bir ifadeyle Oakeshott'ın bu konuda söylemiş olduğu şeyler, *societas*'ın neyi içerdiği ve neye dayandığı, onu *universitas*'tan farklı kılan yanlarını tam olarak kavrayamayan *societas* savunucularını muhatap alır. Oakeshott, sivil birliğin ya da *societas*'ın onu bir devlet için arzu edilen bir birlik modu olarak düşünenler ve düşünmeyenler tarafından tamamen yanlış anlaşıldığını ve yanlış tanımlandığını iddia eder. Sivil birliğin “demokrasi”, “haklardan yararlanma”, “minimal devlet”, “serbest girişim” veya “kapitalizm” ile tanımlanması; sivil birliğin araçsal olan hukuk açısından bir birlik olarak anlaşılması, ancak çeşitli ve çoğalan isteklerimizin giderilmesini teşvik etmek ve devam ettirmek için diğerlerinden daha olası bir birlik modu olarak savunması, Oakeshott'a göre, mevcut yanlış anlaşılmaların en önemlilerini ifade eder. Oakeshott'ın bu konudaki argümanları, liberalizmin düşmanlarına olduğu kadar dostlarına da hitap eder. Oakeshott'a göre, sivil birliği korumak istiyorsak sadece muhaliflerimizi değil, kendimizi de şu ankinden daha iyi tanımalıyız.

Oakeshott, bazen kendisiyle aynı görüşü paylaşan kişileri kendisiyle aynı görüşü paylaşmayanlara göre daha fazla eleştirir. Başka bir ifadeyle Oakeshott, muhafazakâr ve liberteryen anlayışı, sosyalist ya da kolektivist anlayışa göre daha çok eleştiriye tabi tutar. Bu, Oakeshott'ın sosyalist ya da kolektivist olduğunu göstermez. Bu, Oakeshott'ın, liberalizmin bazı savunmalarının kendi kaynaklarını pekiştirmekten ziyade muhalif kampı güçlendirmeye daha çok yaradığını düşündüğünü ortaya koyar. Oakeshott'a göre, liberalizmin bu savunuları onun doğasının tam olarak anlaşılmamasından kaynaklanır. Pek çok yerde liberalizm terimini kullandık ve Oakeshott'ın bu terime ilişkin tutumunu net bir şekilde ortaya koyduk. Oakeshott, “liberalizm” kelimesini kendine özgü olmayan anlamlarla yüklü bulduğundan dolayı genelde onu kullanmaktan kaçınır ve liberalizm kelimesi yerine açıklamak ve savunmak istediği geleneği belirtmek için “Temsili Demokrasi” ile “sivil birlik” veya *societas* tabirini kullanır. Her ne kadar liberal kavramı Oakeshott'ı siyasal açıdan tam olarak nitelense de, bireyciliğe verdiği önem, özgürlüğe bakış açısı, hukukun üstünlüğünü savunması ve Hobbes'un fikirlerine verdiği değer bir bütün olarak düşünüldüğünde onu liberal olarak nitelendirmekten başka bir seçenek

yoktur. Oakeshott'ın liberal bir teorisyen olarak görülmesi, elbette onun liberal teoriyi bütün yönleriyle doğru gördüğü anlamına gelmez; haddizatında teori geleneksel olarak formüle edilmiştir. Ayrıca Oakeshott, yanlış anlaşılmalara önüne geçmek için kendi teorisini liberal kavramı çerçevesinde ifade etmemiştir, daha çok sivil birlik ve *societas* tabirini kullanmıştır. Onun siyaset felsefesinin veya sivil birlik teorisinin, liberalizmin bir yeniden ifadesi, yeniden formülasyonu olduğunu söylememiz işte bu yüzdendir. Oakeshott'ın siyaset felsefesini bir anlamda liberalizmin yeniden ifadesi ya da yeniden biçimlendirilmesi olarak görmenin tamamen yanıltıcı olmadığını ortaya koyduk. Bunun yanı sıra, Oakeshott'ın siyaset felsefesinin negatif veya soyut bireyciliğin ve materyalizmin veya ekonomizmin tamamen eleştirildiği ve yerini aldığı bir yeniden ifade olduğunu ortaya koyduk. Oakeshott, doktrini yeniden formüle ederken, liberalizmi, soyut veya doğal hakların sabit yapısı olarak değil, Hegel'in ahlaki yaşam (*Sittlichkeit*) olarak adlandırdığı, yaşayan bir gelenek olarak kavramaya çalıştığını ortaya koyduk. Oakeshott'ın liberalizmi yeniden şekillendirmesini ilginç kılan, bu iki düşünce akımını başarılı bir şekilde sentezlemesi, liberalizm ile sofistike tarihsel bakış açısını birleştirmesidir. Bu, bizi irade problemi sorununa geri döndürür. İkinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, Oakeshott, devletin temeline iradeyi yerleştirdiğinden dolayı Hobbes'u över, ancak onu tutarlı bir irade teorisine sahip olmadığı için eleştirir. Oakeshott, söz konusu olan bu irade teorisindeki eksikliğin giderilmesine yönelik olarak idealist teoriye işaret eder. Oakeshott, idealist siyaset felsefesi ruhuyla, Hobbes'tan bu yana liberal düşünceyi hırpalayan birey ve devlet, irade ve hukuk, özgürlük ve otorite arasındaki zıtlığın üstesinden gelmeye çalıştığını ortaya koyduk. Oakeshott'ın özgürlük veya irade ile ahlaki pratik arasındaki ilişkiye dair anlayışının, bu problemlerin çözümü için nasıl bir zemin hazırladığını ortaya koyduk. Sivil birliği araçsal olmayan ahlaki bir pratik olarak değerlendirerek, Oakeshott birey ile devlet, irade ile hukuk, özgürlük ile otorite arasındaki zıtlıkların üstesinden gelmiştir.

Oakeshott, kimi zaman liberal olarak görülmüş kimi zaman liberal karşıtı bir kişi olarak tasvir edilmiştir. Bir yandan sosyalizm ya da faşizm gibi anti-liberal alternatiflere karşı "liberal gelenek" olarak adlandıran görüşü savunur. Öte yandan, "liberalizm" teriminin ifade ettiklerinin çoğunu genelde reddeder: Örneğin, doğal haklar inancını, "kaba ve negatif bireycilik" inancını ya da "bırakınız yapsınlar" inancını reddeder. Bu bağlamda doğal hukuk, doğal haklar ya da herhangi bir üstün normu eleştirirken şöyle bir yöntem

izler: Oakeshott sivil talimatın, sivil kuralın ya da onun arzu edilirliliğinin tartışmasız ya da kabul edilmiş arzu edilirliliğın üstün normundan, doğal hukuktan veya buna benzer bir şeyden çıkarılamayacağı iddia eder. Böyle bir yasanın mevcut olamayacağını veya bu tarz ilkelerin arzu edilmeyeceğini değil, sadece bu tür bir çıkarımın imkânsız olduğunu söyler. Oakeshott'ın argümanı şudur: Soyut ilkeler, eylemleri belirleme becerisine sahip değildir; insanların faaliyetlerini yönlendirmezler. Oakeshott'a göre, eylemde bulunma, genel ilkelerini koşullu durumlarda “yerine getirmek” veya “uygulamak” ile gerçekleşmez, çünkü bu ilkeler eylemleri belirleyemez. Oakeshott, genel ilkelerin, eylemlerde nasıl açığa çıkacağı ve bunun nasıl yapılabileceğine dair talimatları kendilerinin vermediği iddia eder. Oakeshott'ın burada vurgulamaya çalıştığı nokta, genel ilkelerin belirsizliğidir. Genel ilkelerin belirsizliği onlardan bir sivil kuralın çıkmasını imkânsız kılar. Başka bir deyişle, doğa yasasının esas belirsizliği, bunlardan bir sivil kuralın çıkarılmasını imkânsız kıldığıdır. Oakeshott, pek çok vesileyle doğal hukuka karşı çıktığını ortaya koyar.

Oakeshott, negatif ve soyut bireyciliğe de karşı çıkar. Ona göre, modern Avrupa tarihindeki en önemli olay, “birey”in ortaya çıkışıdır. Bireyin ortaya çıkışını Oakeshott, toplu ve ortak yaşamın sıkı dokunmuş karakterinin çözülmeye başladığı döneme, yani orta çağ döneminin sonuna dayandırır. Oakeshott, bu tarihsel eğilimin ve bireyselliği tatma arzusunun aşamalı olarak Kuzey Avrupa'ya yayıldığını ifade eder. Montaigne, en erken ve en büyük örnek olarak zikredilmektedir. Oakeshott, söz konusu olan bu eğilimin sonraki dört yüzyıl boyunca değişime uğradığını, ancak en nihayetinde Avrupalı davranışı ve inancı üzerine kendini derinden empoze ettiğini belirtir. Oakeshott'a göre, bireysellik büyük bir insan başarısıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Oakeshott'ın bireyselliği doğal bir şey olarak görmemesidir. Oakeshott “birey”in doğuştan gelmediğini ve tarihi bir başarı olduğunu ileri sürer. Bu tarihi eğilimi ele alırken, Oakeshott, bunun negatif bireycilik, atomizm, sübjektivizm ya da kendini ifade etmeye dair romantik kavramlarla karıştırılmaması gerektiğine özellikle vurgu yapar. Söz konusu olan bu bireyselliğin, açık olarak benmerkezci (*egoistic*) ya da kendinden menfaatli (*self-interested*) davranış ile tanımlanmasına karşı çıkar. Oakeshott'ın böylelikle, liberalizmin doğduğu tarihten itibaren yanında getirdiği metafizik (üzerinde soru işareti bulunan) kimi varsayımları liberalizmden atmaya çalıştığını ortaya koyduk. Ayrıca Oakeshott'ın ortaya koyduğu bu birey anlayışıyla uyumlu olan birlik modunun *societas* olduğunu ortaya

koyduk. Oakeshott'a göre, söz konusu olan bu bireyin ancak *societas* şeklinde anlaşılan devlette ya da aynı şey demek olan sivil birlik modunda mümkün olabileceğini ifade eder. Bireyler kendileri için yaptıkları seçimlerle tanımlanırlar ve sadece *societas* bağlamında anlaşılan bir devlette kişinin bu kendi seçimlerini yapabilme özgürlüğünden taviz verilmemektedir. O, mitsel mahiyetteki “bırakınız yapsınlar”a hatta Nozick-vari “minimal devlet”e inanmaz. Ona göre, esas husus devletin karakteridir, yani birlik modudur.

Bunun yanı sıra Oakeshott, liberalizm fikri ile yakından ilişkili olduğu düşünülen materyalizm veya ekonomizm'i de reddeder. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Oakeshott'a göre, liberal demokrasinin en çok sorgulanan unsuru, onun ahlak ideali olarak tanımlanan üretkenliğin makul etiğidir. Burada belirtmemiz gerekir ki Oakeshott, *İnsan Davranışı Üzerine* adlı eserinde liberalizmi, tarihsel olarak bağlı olduğu materyalizmden ve ekonomizmden kurtarmaya çalışır. Biliyoruz ki isteklerin tatmini, bir ekonomi hatta “kapitalizm” ile ilgili olmak; araçsal bir pratik ve nihai olarak özden gelen bir amaç ile ilgili olmak anlamına geliyordu. Bu, sivil birlik değildir; daha çok *universitas* olarak ifade edilen birlik modunu ifade eder. Oakeshott, genel anlamda *universitas* ile özdeşleştirdiği bu devlet anlayışına ya da birlik moduna karşı çıkar. Buna karşıt olarak Oakeshott, araçsal olmayan kurallarla yönetilen amaç dayatılmayan liberal bir sosyal düzen fikrini benimser. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'ın sivil birliği araçsal olmayan ahlaki bir pratik olarak esas alan düşüncesi, liberalizm ile ekonomik refah arasındaki bu geleneksel bağı açan bir anahtar işlevi görmüştür. Sivil toplumun, ekonomik kalkınma ve refah düşüncesinden farkını net bir şekilde ortaya koyarak, dördüncü bölümde, Oakeshott'ın Friedman ve Hayek gibi faydacı ve ekonomik düşüncelerle liberalizmi öneren liberteryen yazarlarla kendi arasına mesafe koyduğunu belirttik. Oakeshott, “refahın” sivil birliğin amacı olamayacağını, ancak olası rastlantısal bir sonucu olabileceğini ifade eder. Bu, Oakeshott'ın sivil birliğe herhangi bir amaç isnat edilmeyeceği fikrine dayanır. Bu bağlamda, utilitarianizm (faydacılık) ve ekonomizmi reddeder. Bunun yanı sıra, Oakeshott'ın sivil birliği araçsal olmayan bir pratiklik olarak tanımlaması, sivil birliğin bir faydacı (*utilitarian*) unsur eklenmeden saf bir ahlaki ide olarak ele alındığını gösterir. Oakeshott böylelikle hiçbir çağdaş düşünürün başaramadığını başardı, on yedinci yüzyıldan beri yakasını bırakmayan faydacılıktan, materyalizmden ve ekonomizmden liberalizmi kurtarmayı başardı. Bu, Oakeshott'ın

genelde siyaset felsefesinin özelde sivil birlik teorisinin, en büyük başarılarından. Bu önemlidir, çünkü Oakeshott ortaya koyduğu çözümlerle liberalizmin en temel problemlerini ortadan kaldırmıştır ayrıca bize mevcut problemlerin üstesinden gelmek için yeni olanaklar sağlamıştır. Oakeshott'ın, *societas* ve *universitas* bağlamındaki fikirlerini ele alırken, bu görüşünü detaylandırdık.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç, Oakeshott'ın anti-liberal bir filozof olduğu değildir. Oakeshott, liberal değerleri benimser, ancak liberalizmin yanlış anlaşılmasına veya pek çok görüş tarafından eleştiriye tabi tutulmasına neden olan eksikliklerden onu kurtarmaya çalışır. Oakeshott'ın liberalizmi daha sağlam temellere oturtmak için muazzam bir çaba sarf ettiğini söyleyebiliriz. Bireyciliğe verdiği önem, özgürlüğe bakış açısı, hukukun üstünlüğünü savunması bir bütün olarak düşünüldüğünde onu liberal olarak nitelendirmekten başka bir seçenek yoktur. Oakeshott'ın anti-liberal olarak yaftalamasının en önemli sebebi, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi ile liberalizm eleştirisinin bir tutmasından kaynaklanmaktadır. Çalışmamızda bunun çok büyük bir hata olduğunu ortaya koyduk. Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirisi aynı zamanda liberalizm eleştirisi olarak görülemez. Liberalizm, tarihsel olarak belirli rasyonalist ve evrensel eğilimler sergilese de, Oakeshott'ın bu eğilimleri liberalizm için gerekli veya esas olarak gördüğünü gösteren hiçbir bir delil yoktur.

Oakeshott'ın sivil birlik teorisinin özgürlükle ayrılmaz bir ilişkisinin olduğunu, bireyselliği yücelttiğini, hukukun egemenliğini savunduğunu ortaya koyduk. Söz konusu olan bu birlik anlayışının liberteryen karakterinin, onun geleneksel ve tarihsel yaklaşımıyla uyum içinde olduğunu ortaya koyduk, ayrıca bunu geliştirdiği pratik (gelenek) kavramı zemininde ortaya koyduk. Bu bağlamda, Oakeshott'ın gelenek (pratik) anlayışının usule dayanan karakterine vurgu yaptık. Oakeshott pratiği, insan eylemlerini ve ilişkilerini yöneten ya da “fiil olarak” koşullarını belirleyen düşünceler, tutumlar, alışkanlıklar, gelenekler, adetler, maksimler, ilkeler ya da kurallar kümesi olarak tanımlar. Oakeshott'a göre, bir pratiği (veya geleneği) oluşturan adetler, kurallar, maksimler, belirli eylemleri yerine getirmek için komutlar değil, eylemi yaparken dikkate alınması gereken nitelik belirleyici hususlardır. Oakeshott'a göre “pratik”, eylemin yalnızca bir yönüdür; kendisinin belirlemediği (tanımlamadığı) temel bir eylemle her zaman beraber olmalıdır. Söz konusu olan bu doktrin, kuralların ve genel ilkelerin nihai

belirsizliği hakkında bir doktrin olup, bu belirsizliği “pratik” veya “geleneksel” bilgi ile tamamlama zorunluluğuna dair bir çalışmadır. Oakeshott'ın “pratik” başlığı altında teorileştirdiği şey, açıkçası bir zamanlar "gelenek” başlığı altında teorileştirdiği şeydir. Oakeshott’a göre, bir geleneği teşkil eden düşünceler spesifik eylemler emretmez, temel bir amaç için bir araç da teşkil etmez; dilin unsurları gibi onlar, herhangi bir esaslı eylemin veya ağızdan söz çıkışının şartıdır. Bu anlamda toplum düzeninin hukukun üstünlüğü açısından geleneksel olduğu söylenebilir. Böyle bir düzen takip edilecek tek bir amacı değil, çok sayıda bireysel amaçlardan oluşan bir dili ortaya koyar. Burada siyaset tali (ama gerekli) bir faaliyet olarak kabul edilir; esaslı bir tatmin peşinde değildir, ama esaslı tatminin kendi koşullarıyla kovalandığı sürecin gözetimidir.

Oakeshott’a göre siyaset, temel amaçların, çıkarların veya doktrinlerin tesisiyle ilgilenmez, çünkü *respublica* bu konularla ilgilenmez. Siyaset, ahlaki ve araçsal olmayan düşünceler sisteminin gözetimi ve sürdürülmesiyle ilgilidir. Oakeshott için sivil birlik ahlaki bir pratiktir ve sivil birliği oluşturan kurallar ahlaki pratiğin kurallarıdır, yani araçsal olmayan kurallardır. Eğer siyaset, ahlaki ve araçsal olmayan düşünceler sisteminin gözetimi ve sürdürülmesi ise, o zaman siyasetin yalnızca sivil birlikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Oakeshott, siyaset tartışmasını, aslında bir bütün olarak sivil birliğe ilişkin tartışmasını, siyasi karar veya çıkarım sürecini nasıl adlandıracağını düşünerek sonlandırır. Oakeshott’a göre, siyasi karar süreci, açıklayıcı ya da tümdengelimsel değil, olumsal ve koşula bağlı bir katılım sürecidir. Siyasi karar süreci, açıklayıcı veya tümdengelimsel bir çaba değil, daha çok koşullu ve olumsal bir şey ise, Oakeshott’ın siyasi karar sürecinde yer aldığını düşündüğu şeyler nelerdir? Oakeshott, siyasi karar sürecinde yer aldığını düşündüğu şeyleri ifade ederken, daha önce gelenek hakkında söylediklerini ifade eder. Siyasi karar sürecindeki özne, her şeyden önce, koşullu durumlarına tepki veren zeki kişiler tarafından zamanla geliştirilen kurallardan oluşan fiili ve tarihsel bir sivil birlik pratiğidir. Oakeshott’a göre, böyle bir pratik, “az çok tutarlı bir kurallar sistemi” oluşturur. Ancak, söz konusu olan bu sistemin dikkate değer bir kesinlik göstermesi veya bir amaç düzeni göstermesi beklenemez. Böyle bir pratik ne bitip tükenmekten ne de kesin cevabı olmayan özel durumlardan kaçabilir, sürekli bir değişim ve değişiklik içindedir. Bu tarihsel pratik, kuralların yanı sıra, vatandaşın (*cives*) davranışı hakkında bazı genel teoriler içerebilir. Ancak Oakeshott, her şey gibi bunların da sürekli değişime ve modifikasyona maruz kalan koşullu ürünler olduğunu iddia eder.

Siyasi karar sürecindeki özne, koşullu durumlarına tepki veren zeki kişiler tarafından zamanla geliştirilen kurallardan oluşan fiili ve tarihsel bir sivil birlik pratiği ise ve söz konusu olan bu pratik, sürekli değişime ve modifikasyona maruz kalan koşullu bir yapı ise, siyasetteki öznenin de böyle koşullara ve duruma bağlı bir karakter olduğu söylenebilir. Yeniliğin ve değişimin dikkatli bir şekilde ele alındığı siyasi karar süreci de koşullara ve duruma bağlıdır. Oakeshott'a göre, pratik rehberlik sağlayan bazı genel fikirler vardır; ancak bu siyasi düşüncelerin “tercihin tartışılmaz kriteri” olmak yerine, “düşüncenin yardımcı unsuru” olmaktan daha fazlası değildir. Oakeshott'ın vurgusu, çoğunlukla siyasi karar sürecinin koşulsallığına ve olumsuzluğuna dayanır. Oakeshott söz konusu olan bu siyasi karar sürecinden, yöntemde “hata yapmayı engellemenin” mümkün olmadığı, “îmaların, üstü kapalı anlatımların keşfi” olarak bahseder. Oakeshott'a göre, bu faaliyetlerin bir sonu yoktur. Oakeshott'a göre, *respublica*'ya ilişkin her düzenleme, onu bir arada tutan dengelerin bozulmasıdır ve şu ana kadar gizlenen çelişkileri gün yüzüne çıkarmaktan sorumludur. Kısacası, siyasette hiçbir “nihai çözüm” yoktur. Bu, Oakeshott'ın siyasete dair tartışmasının vardığı noktadır.

Birbirine kategorik olarak karşıt iki hükümet şekli arasındaki ayrım olarak tanımlanabilecek, rasyonalist ve rasyonalist olmayan siyaset arasındaki ayrımın, *İnsan Davranışı Üzerine*'e adlı eserde *universitas* ve *societas* arasındaki ayrım olarak görüldüğünü ifade etmiştik. Oakeshott sadece bir sivil birlik teorisi ortaya koymakla kalmaz, onun tarihsel devletlerle olan ilişkisini de ortaya koyar. Oakeshott, *universitas*'ı girişim birliği, *societas*'ı da sivil birlik olarak görür, devlete dair incelemesini bu iki kavram üzerinden gerçekleştirir. Ortaya çıkan devletin şaşırtıcı ve fazlasıyla muğlak deneyimini anlamaya çalışmak için bu iki kavrama başvurur. *Societas* ve *universitas*, birliğin iki farklı biçimi anlamına gelmektedir. “*Societas*”, üyelerinin ilişkili olmalarına karşın birbirinden farklı kaldıkları, ortak bir amacı gerçekleştirmeye çalışmak için değil de, bir takım araçsal olmayan davranış kurallarının ortak kabullenilmesi çerçevesinde bir araya geldikleri bir birliktir. Bunun aksine *universitas*, üyelerin bir dereceye kadar farklılıklarını bir tarafa bıraktıkları ve bir takım önemli açılardan tek bir “kişi” oluşturmaya yaklaştıkları bir birliktir. Oakeshott'a göre, *universitas*, ortak temel bir amaç çerçevesinde pek çok kişinin bir olması fikridir. Oakeshott hem *societas* hem de *universitas* kavramlarını devletle ilişkilendirir. Oakeshott'a göre, *societas* açısından anlaşılabilir bir devlet, araçsal olmayan hukukla yönetilen bir devlettir. *Universitas*

açısından kavranan devlet, hukukun bir amaç uğruna araçsal olduğu ve hükümetin de bu amacın yönetimi olarak görüldüğü amaca yönelik bir birliktir. Oakeshott'ın sivil birlik teorisine dair incelememizde, onun *societas* açısından kavranan devletten yana tavır aldığını ortaya koyduk.

Oakeshott, devleti *societas* ve *universitas* açısından ele alır çünkü devletin karmaşıklığını ve temeldeki muğlaklığını anlaşılabilir kılmaya çalışır. Oakeshott, bunlardan herhangi birinin tek başına devleti tanımlayamayacağını, ancak ikisi beraber ele alındığında, devletin karmaşıklığının ve temeldeki muğlaklığının anlaşılabilmesini iddia eder. Oakeshott, *societas* ve *universitas* kelimeleri ile temsil edilen iki uzlaşmaz eğilimin olduğunu ve bu iki eğilimin devletin temelindeki belirsizliği ve muğlaklığı ortaya çıkardığını iddia eder. Başka bir ifadeyle, Oakeshott'a göre, bir devlet, *societas* ve *universitas* kelimeleri ile temsil edilen iki uzlaşmaz eğilim arasındaki giderilememiş bir gerginlik olarak anlaşılmalıdır. Oakeshott, uzun zamandan beri var olan bu gerginliğin şimdi yeni özellikler edindiğini, modern bir devletin tüm kurumları üzerine özel bir iki anlamlılık ve bu devletin söylemindeki kelimeler üzerine de hususi bir muğlaklık yarattığını iddia eder. Oakeshott'a göre, bugün yaşadığımız bocalamanın nedeni; 'hukuk', 'yönetme', 'siyaset' vb. kavramlarının her birinin iki farklı anlama sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Oakeshott bu gerginliği çözmeye değil onu keşfetmeye; Avrupa devletinin karakterini ve hükümetinin görevini anlamada merkez konumda bulunan, mevcut siyasi söylemde kabul edilen şeyin başkası değil de, esasen bu gerginlik olduğunu göstermeye uğraşındadır. Oakeshott'a göre, modern Avrupa siyasi bilinci, kutuplaşmış bir bilinçtir ve *societas* ve *universitas* da onun kutuplarıdır. Bununla kıyas edildiğinde "sağ" ya da "sol" kelimelerinde ya da siyasi partilerin sınıflandırılmalarında belirtilenler gibi diğer tüm gerginlikler önemsiz kalır.

Oakeshott'ın amacı mevcut siyasi tartışma içinde bir pozisyonu savunmak değil, sadece tartışmanın ne olduğunu net ve köklü bir biçimde anlamaktır. Mevcut siyasi tartışma konusunun da, en temel olarak devlete atfedilecek olan birlik modu ile ilgilendiğini savunur. Oakeshott'a göre sivil birliği, Komünizm ve Kapitalizm, kolektivizm ve serbest girişim, merkeziyetçilik ve çoğulculuk açısından anlayanlar, sivil birlik hakkında katı bir amaç önererek sadece karmaşaya katkı sağlamış olurlar. Devlete atfedilecek birlik modu hakkındaki tartışma, en açık ve en tutarlı şekilde, *universitas* ve *societas*, amaçlı birlik ya

da amaçsız birlik arasındaki zıtlık açısından anlaşılabilir. Oakeshott, mevcut siyasi tartışmadaki karmaşanın çoğunun, *societas* olarak tanımlanan muhalif kanadın yeterince kavranamamasından kaynaklandığına inanır. Bu birlik modelinin ona karşı çıkanlar ve onu bir devlet için istenecek model olarak düşünenler tarafından yanlış anlaşıldığını savunur. Aslını söylemek gerekirse, sivil birlik bir serbest girişim birliği değil, hiçbir girişimde bulunmama birliğidir. Bütün bunlardan hareketle, en nihayetinde vardığımız nokta, Oakeshott'ın araçsal olmayan kurallarla yönetilen amaç dayatılmayan liberal bir sosyal düzen fikrini benimsediğidir.

Oakeshott'ın sivil birlik teorisinin, liberalizmin şimdiye kadarki en sofistike ve en tatmin edici yorumu olduğunu dile getirdik. Merak uyandıran soru ise, bu teorinin siyaset için ne anlama geldiğidir. Sivil birlik teorisinde Oakeshott, bize toplum için kılavuz mahiyetinde hiçbir şey sunmaz. Bu, Oakeshott'ın ilk bölümde ele aldığımız felsefe ve deneyim görüşünde yer alan teori ile pratik arasındaki ayırma uygun bir sonuçtur.

Çalışmamız boyunca vardığımız bütün sonuçlardan hareketle, Oakeshott'ın siyaset felsefesine sağladığı katkının muazzam olduğunu söyleyebiliriz. Hem ortaya koyduğu felsefe ve deneyim fikri ile, hem siyaset felsefesi bağlamında yapmış olduğu rasyonalizm eleştirisi ile, hem de geliştirmiş olduğu sivil birlik teorisiyle, siyaset felsefesine yaptığı katkı ve sağladığı olanaklar muazzamdır. Çağımızın en önemli çıkmazlarını ve entelektüel hatalarını ortaya koymuş ve bunlara çözüm getirmiştir. Ortaya koyduğu fikirleri ideolojik bir bakış açısıyla sunmaması, onun önemini ortaya koyan en önemli hususlardan biridir. Ayrıca siyasi problemleri ele alırken geleneği dışlamamız gerektiği noktasında, bize önemli bir bilinç sağlamıştır. Siyasi problemleri ele alırken geleneği hesaba katmamızın, bize çözüm noktasında ne tür olanaklar sağladığını bütün açıklığıyla ortaya koymuştur. Geliştirmiş olduğu sivil birlik teorisiyle, hem liberalizmi daha iyi anlamamıza olanak sağlamıştır, hem de liberalizmdeki temel problemleri çözüme kavuşturmuştur. Oakeshott'ın düşünce sistemi açısından her ne kadar siyaset felsefesi bize pratik bir rehberlik sunamayacak olsa da siyasete olan bakış açımızı köklü bir şekilde değiştirmektedir. Oakeshott'ın siyaset felsefesinin temel problemlerine ilişkin yapmış olduğu tespitler ve getirmiş olduğu çözüm önerileri, onu çağımızın en önemli siyasal teorisyenlerinden biri haline getirir. Onun benzersizliği, onun ne kadar önemli bir siyaset filozofu olduğunun temel göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Archer, J. R. (1979, Feb.). Oakeshott on Politics. *The Journal of Politics*, 41(1).
- Auspitz, J. L. (1991, Summer). Michael Oakeshott: 1901-1990. *The American Scholar*, 60(3), 351-370.
- Bosanquet, B. (1885). *Knowledge and Reality*. London: Kegan Paul, Trench & Co.
- Bosanquet, B. (1912). *The Principle of Individuality and Value*. London: Macmillan and Co. Limited.
- Bosanquet, B. (2001). *The Philosophical Theory of The State*. Kitchener: Batoche Books Limited.
- Bradley, F. H. (1906). *Appearance and Reality*. New York: The Macmillan Company.
- Bradley, F. H. (1928). *The Principles of Logic* (Cilt 1). London: Oxford University Press.
- Bradley, F. H. (1950). *The Principles of Logic* (Cilt 2). London: Oxford University Press.
- Burke, E. (1951). *Reflections on the Revolution in France*. London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Collingwood, R. G. (1924). *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Collingwood, R. G. (1934, Şubat). *The Cambridge Review*, 55.
- Collingwood, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.) İstanbul: ara yayıncılık.
- Covell, C. (1986). *The Redefinition of Conservatism*. The United Kingdom: The Macmillan.
- Crick, B. (1963, June). The World of Michael Oakeshott: Or the Lonely Nihilist. (M. J. Stephen Spender, Ed.) *Encounter*, 20(6), 65-74.

- Foster, M. B. (1965). *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. New York: Russell.
- Granston, M. (1967, January). Michael Oakeshott's Politics. (S. Spender, Ed.) *Encounter*, 28(1), 82-85.
- Hayek, F. A. (2006). *The Road to Serfdom*. New York: Routledge.
- Hegel, G. W. (1896). *Lectures on the History of Philosophy* (Cilt 3). (H. F. Elizabeth, Çev.) London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- Hegel, G. W. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. (A. W. Wood, Ed., & H. B. Nisbet, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. London: John Bohn.
- Hobbes, T. (1946). *Leviathan*. (M. Oakeshott, Ed.) Oxford: Basil Blackwell.
- Isaacs, S. (2006). *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. New York: Routledge.
- Joachim, H. H. (1906). *The Nature of Truth*. Oxford: Clarendon Press.
- Kim, S. (2015). Oakeshott and Confucian Constitutionalism. T. Nardin (Ed.). *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism* (s. 153-170). New York: Palgrave Macmillan.
- Liddington, J. (1984). Oakeshott: Freedom in a Modern European State. J. G. Z. Pelczynski (Ed.). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (s. 311-314). New York: St. Martin's Press.
- Muirhead, J. H. (1924). Recent Criticism of the Idealist Theory of the General Will. *Mind*, 33(131), 233-241.
- Neil, E. (2010). *Michael Oakeshott* (Cilt 8). (J. Meadowcroft, Ed.) New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Oakeshott, M. (1935, December). Thomas Hobbes. *Scrutiny*, 4(3), 263-277.

- Oakeshott, M. (1949, Jul.). The State and the Citizen. by J. D. Mabbott. *Mind*, 58(231), 378-389.
- Oakeshott, M. (1950). *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (1975a). Introduction to Leviathan. *Hobbes on Civil Association* (s. 1-79). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1975b). Dr. Leo Strauss on Hobbes. *Hobbes on Civil Association* (s. 141-158). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1975c). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1975d, December). Talking Politics. *The National Review*, 27(47), 1345-1357, 1423-1428.
- Oakeshott, M. (1975e). The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes. *Hobbes on Civil Association* (s. 80-133). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1983). *On History and Other Essays*. Totowa, N. J.: Barnes and Noble.
- Oakeshott, M. (1989). *The Voice Of Liberal Learning* . (T. Fuller, Ed.) New Haven and London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1991a). The Political Economy of Freedom. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 384-406). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991b). On being Conservative. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 407-437). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991c). Political Education. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 43-69). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991d). Rational Conduct. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 99-131). Indianapolis: Liberty Fund.

- Oakeshott, M. (1991e). Rationalism in Politics. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 5-42). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991f). *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991g). The Masses in Representative Democracy. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 363-383). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991h). The Study of Politics in a University. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 184-218). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991j). The Tower of Babel. *Rationalism in Politics and Other Essays* (s. 465-487). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1991k). New Bentham. *Rationalism in politics and other essays* (s. 132-150). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1993a). *Religion, Politics and the Moral Life*. (T. Fuller, Ed.). New Haven and London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1993b). Scientific Politics. M. Oakeshott, & T. Fuller (Ed.). *Religion, Politics and the Moral Life* (s. 97-210). New Haven and London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1993c). The Authority of the State. M. Oakeshott, & T. Fuller (Ed.). *Religion, Politics and the Moral Life* (s. 74-90). New Haven and London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1995). *Experience and its Modes*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (2001a). Education: the Engagement and Its Frustration. *The Voice of Liberal Learning* (s. 62-104). Indianapolis: Liberty Fund.

- Oakeshott, M. (2001b). The Universities. *The Voice of Liberal Learning* (s. 118-158). Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (2003). *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- Oakeshott, M. (2008a). Conservative Mind. M. Oakeshott, & L. O'Sullivan (Ed.). *The Vocabulary of a Modern European State* (s. 81-84). UK: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2008b). On Misunderstanding Human Conduct. M. Oakeshott, & L. O'Sullivan (Ed.). *The Vocabulary of a Modern European State* (s. 267-279). UK: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2008c). Review of H. Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. M. Oakeshott, & L. O'Sullivan (Ed.). *The Vocabulary of a Modern European State*. UK: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2008d). *The Vocabulary of a Modern European State*. (L. O'Sullivan, Ed.) UK: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2008e). The Vocabulary of a Modern European State (1975). *The Vocabulary of a Modern European State* (s. 232-266). UK: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2011a). Contemporary British Politics. M. Oakeshott, & L. O'Sullivan (Ed.). *The Concept of a Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926–51* (s. 206-227). UK: Andrews UK Limited.
- Oakeshott, M. (2011b). John Locke. M. Oakeshott, & L. O'Sullivan (Ed.). *The Concept of a Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926–51* (s. 54-60). Andrews UK Limited.
- Oakeshott, M. (2011c). The Concept of a Philosophical Jurisprudence. M. Oakeshott, & L. O'Sullivan (Ed.). *The Concept of a Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926–51* (s. 142-182). UK: Andrews UK Limited.
- Parekh, B. C. (1979). Review Article: The Political Philosophy of Michael Oakeshott. *British Journal of Political Science*, 9, 487-488.

- Peardon, T. P. (1955). Two Currents in Contemporary English Political Theory. *The American Political Science Review*, 49(2), 487-495.
- Pitkin, H. F. (1976, August). Inhuman Conduct and Unpolitical Theory: Michael Oakeshott's On Human Conduct. *Political Theory*, 4(3), 301-320.
- Polanyi, M. (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Riley, P. (1982). *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rousseau, J. H. (1999). *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. (C. Betts, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. (1951). Knowing How and Knowing That. *The Concept of Mind* (s. 23-61). London: Hutchinson House.
- Simons, H. C. (1948). *Economic Policy for A Free Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Spitz, D. (1976). A Rationalist Malgré Lui: The Perplexities of Being Michael Oakeshott. *Political Theory*, 4(3), 335-352.
- Strauss, L. (1952a). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University Chicago Press.
- Watkins, J. W. (1952b). Political Tradition and Political Theory. *The Philosophical Quarterly*, 2(9), 323-337.

EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 01/03/2018

Tez Başlığı / Konusu: MICHAEL JOSEPH OAKESHOTT'IN SİYASET FELSEFESİ VE SİYASETTE RASYONALİZM

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

01.03.2018
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mehmet AKKURT
Öğrenci No: N11163837
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: FELSEFE
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Cemal GÜZEL

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 01/03/2018

Tez Başlığı / Konusu: MICHAEL JOSEPH OAKESHOTT'İN SİYASET FELSEFESİ VE SİYASETTE RASYONALİZM

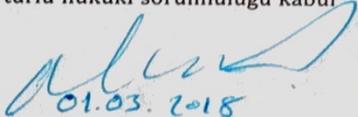
Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 250 sayfalık kısmına ilişkin, 01/03/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları dahil,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.


01.03.2018
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: MEHMET AKKURT
Öğrenci No: N11163837
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: FELSEFE
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.



Prof. Dr. Cemal GÜZEL

