

FRANCIS FUKUYAMA VE TARİHİN SONU TEZİ

Şule ŞAHİN CEYLAN *

ÖZET

Bu makalede, Francis Fukuyama'nın 'tarihin sonu' kuramı, liberalizm ve Kojève'in Hegel diyalektiğine getirdiği yorumla bağlantısı üzerinden ele alınmıştır. Fukuyama'ya göre, monarşi veya komünizm gibi yönetim biçimlerinin başarısızlığı, insanlara özgürlük ve refah sunmaktaki eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. İslamın alternatif bir yönetim şekli olarak düşünülmesini engelleyen de, özgürlük ve demokrasinin bulunmamasıdır. İslamın, modernitenin bazı önemli değerlerini sağlayabilecek araçlara sahip olmaması, liberal demokrasi ve kapitalizmle tanımlanan moderniteyle bağdaşmasına imkan tanımamaktadır. Verili bir toplumda, özgürlüğün geliştirilmesini için, en elverişli sosyal ve siyasi sistem liberal demokrasidir, ki zaten ideolojiler arasındaki mücadelenin de liberalizmin zaferiyle sonuçlandığı açıktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihin sonu, diyalektik, liberalizm, demokrasi.

FRANCIS FUKUYAMA AND THE IDEA OF THE END OF HISTORY

ABSTRACT

This paper focuses on Francis Fukuyama's theory of 'the end of history' and its connection with liberalism and Kojève's interpretation of Hegel's dialectic. According to Fukuyama, some forms of government, as monarchy or communism, had failed; the cause of their imperfectness about allowing people freedom and welfare. Islam should not be thought as an alternative way of governing, for the lack of democracy and liberty. Islam and modernity, which is characterized by liberal democracy and capitalism, are incompatible. The former doesn't have the devices to satisfy some important values of modernity. In a given society, liberal democracy is the best conceivable social-political system for fostering freedom; and its obvious that struggle between ideologies is largely at end, by the triumph of liberalism.

Keywords: The end of history, dialectic, liberalism, democracy.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı., Üsküdar- İstanbul.

1. GİRİŞ

Bütün ideolojiler aslında insanların refahı ve mutluluğunu öngörmekte; her yeni dünya görüşü, bu amaç doğrultusunda bir öncekinin eksik yanlarını ortaya koyarak, daha iyi olduğu düşünülen çözümler üretmektedir. Dünya tarihinin düşünsel altyapısı bu yönüyle, bir arayış ve buluşlar tarihi sayılabilir. Liberalizm de refah arayışında önemli bir adımı, hatta Fukuyama'ya göre, insanlığın gelebileceği ve dahi gelmiş olduğu son noktayı simgelemektedir.

Kuşkusuz tarihsel akışın, ilerleme gelişme veya evrim fikriyle ilk ele alınışı, Francis Fukuyama'nın kuramıyla değildir. Ondan önce, Aristoteles, Augustinus, Fontenelle, Saint-Pierre, Concordet, Comte, Spencer, Tylor, Turgot, Herder, Ferguson, Spencer, Durkheim, Maine, Hegel, Marx gibi düşünürler, farklı açılardan da olsa, ilerlemeden bahsetmişlerdir (Bock, 1990: 53-86). Genel anlamıyla ilerleme, uygarlığın belli bir yönde gelişmesini, sıçramalı değil ancak sıralı bir iyileşmeyi ifade eder (Pons, 2003:433). Fukuyama, tarihin bir amaca doğru ilerlediği görüşüyle, diğerleriyle benzeşmekte; bu amacın liberalizm olduğunu savunmakla onlardan ayrılmaktadır. O'na göre, farklı dinsel, kültürel, geleneksel yapılarıdaki her devlet, eninde sonunda aynı düzlemde buluşacaktır. Bu ortak noktayı ifade etmek için kullandığı 'tarihin sonu' kavramı, tarihsel olayların tamamen son bulması anlamına gelmemektedir. Fukuyama bununla, beşeri, siyasi ve iktisadi kurumların, gelişip değişerek ulaşabilecekleri en ideal formda, yani liberal demokrasi ve serbest piyasa ekonomisinin zaferinde, birleşmelerini kastetmektedir (Fukuyama, 2002/c: 252).

Francis Fukuyama'nın liberalizm anlayışının ve liberalizmin egemenliğini dünyanın sonu saymasının, iki temel dayanağı vardır. Bunlardan ilki, modern doğa biliminin gelişmesinin, insanlık tarihinin bütününde ve dolayısıyla devletlerin askeri ve ekonomik konumlanışında, bir ilerlemeyi beraberinde getirdiğidir. Doğaya hakim oluş sürecini daha evvel başlatan ve görece tamamlayan uluslar, sahip oldukları teknolojik imkanlardan, yalnızca insan istek ve ihtiyaçlarını karşılarken değil, askeri yapılarını ve savunma güçlerini kuvvetlendirirken de yararlanmaktadırlar. Uluslararası ilişkilerde belli bir güç ve kabulün, ülke içinde ise bolluk ve refahın temin edilmesi sürecinde, kültürel farklılıklarından arınan devletler, aynı aşamalardan geçen diğerleriyle benzer bir yapılanmaya erişmektedirler. Modern bilim ve teknolojinin imkanlarından yararlanma, bunlar aracılığıyla ekonomik büyüme ve uluslararası alanda itibar sağlama gayesi, ekonomik liberalizmi tüm devletler için zorunlu kılmaktadır (Fukuyama, 2002/b:172-173; Fukuyama, 2002/c: 253).

Bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişimin getirisi olan homojenlik, ekonomik liberalizmi açıklamakta, ancak liberal demokrasinin de aynı şekilde zorunlu oluşunu aydınlatmada bir başka anahtara ihtiyaç duyulmaktadır. İşte burada devreye Fukuyama'nın, liberal demokrasiyi bütün insanlığın nihai kaderi sayar ve belli bir

amaca doğru rastlantısal olmayan gidişi benimserken yararlandığı, ikinci dayanak girmektedir. Bu, Hegel'in diyalektik anlayışı ve ilerleme fikridir. Hegel'de ilerleme, eksik olandan daha eksiksiz olana doğru bir gidişi simgeler. Tarih, kendinin bilincine varma, mutlaklaşma ve özgürleşme amaçlarına doğru ilerlemekte, bu oluşu ise diyalektik süreç yönlendirmektedir (Bayar Bravo, 2005: 126). Fukuyama diyalektiği, K.Marx'ın üzerine inşa ettiği diyalektik materyalizmden arındırarak, Aleksandre Kojève'in yorumuyla ele almıştır.

Tarihin sonunu açıklarken kullandığı bu iki anahtarı es geçen devlet düzenleri, yıkılmış ya da yıkılmaya yüz tutmuştur. O'na göre, liberalizm her devletin kaçınılmaz ve nihai sonudur. Bu iddiasını pekiştirmek için, diğer dünya görüşlerinin uygulamadaki sonuçlarını, olumsuz yönleriyle ortaya koymuş; örnek olarak sağ otoriter rejimler, sol totaliter rejimler ve islami göstermiştir.

2. FRANCIS FUKUYAMA'NIN DEMOKRASİ ANLAYIŞI

2.1. Fukuyama'nın Bakışıyla Liberal Demokrasinin Özellikleri

Liberalizmin iktisadi ve siyasi olmak üzere iki yönü vardır. Liberalizmin iktisadi yönünü temsil eden ekonomik liberalizm, bireylerin görece özgür ve bağımsız olduğu fikrine dayanır. Bu özgürlük karşısında devletin, edilgen, sınırlı ve tarafsız olması, piyasaya en az düzeyde müdahale etmesi gerekmektedir (Caslin, 1993: 313). Fukuyama, ekonomik liberalizmin temel ilkelerini, özel mülkiyet ve piyasa eksenindeki özgür ekonomik faaliyet ve ilişkiler olarak belirlemiştir. O'na göre, bu temel ilkelerin yerine başkalarının konması, liberalizm ve liberal devlet anlayışıyla bağdaşmaz (Fukuyama,1999: 57-58).

Siyasi liberalizm, girişim ve ticaret özgürlüğü şeklinde özetlenebilen ekonomik liberalizmin, tamamlayıcısıdır. En genel hatlarıyla, çoğulculuk, genel katılma, çoğunluğun yönetme hakkını ifade eder. Çoğulculuk, birbirinden farklı düşüncelerin bulunması ve bunların siyasi ve hukuki düzlemde varlık kazanmaları anlamına gelir. Düşünme, düşünceleri açıklama ve bunlar etrafında örgütlenme hakkını kapsamaktadır. Genel katılım, farklı düşüncelerin siyasi alanda ifade edilebilmesi, herkesin oy kullanma, seçme ve seçilme yoluyla siyasal iktidarı belirleyebilmesidir. Siyasal iktidarın, çoğunluk görüşüne uygun biçimde oluşması ise, halk egemenliği ilkesinin doğal uzantısıdır (Tanilli, 1993: 38-42).

Fukuyama, liberalizm ve demokrasiyi, birbirine yakın ancak farklı kavramlar olarak tanımlamaktadır. Liberalizm, belli kişisel hak ve özgürlükleri devletin müdahalesinden koruyan hukuk düzenini; demokrasi, halkın çok partili bir sistemde gizli, genel ve eşit seçimler yoluyla yönetimi belirlemesini ve bu yolla siyasi iktidarı paylaşmasını ifade eder (Fukuyama, 1999: 57:58). Ancak yönetenlerin halk tarafından seçilmesi, demokratik bir siyasal sistemi tanımlamaya yetmemekte; iktidardakilerin, sahip oldukları yetkiyi, kişi özgürlükleri, insan hakları ve çoğulculuk ilkesine zarar vermeyecek şekilde kullanmaları gerekmektedir

(Tanilli,2003:18-19). Devletin sınırlarını belirleyen ve yönetimdekilerin faaliyetlerini sınırlayan olgu, bireysel hak ve özgürlüklerdir (Fukuyama, 2000/a: 373).

Liberal demokrasinin, bireylere devlet karşısında tanıdığı bu hak ve özgürlükler, kişi özgürlükleri ve siyasal haklar; iktisadi, sosyal, kültürel haklar ve özgürlükler; çevre, gelişme ve barış hakları olarak gruplandırılabilir (Kaboğlu, 2002)¹. Fukuyama, sınıflandırmayı sivil haklar, dinsel haklar ve siyasi haklar arasında yapmaktadır. Sivil haklar, bireyin, kişiliği ve mülkiyetiyle; dinsel haklar, dinsel inançları ve ibadetleriyle; siyasi haklar ise, yönetime katılımıyla ilgili olan, denetimden bağımsız olduğunu gösteren haklardır. Çalışma, konut ve sağlık hakkı gibi, ikinci ve üçüncü kuşak hakları temel haklar sınıfına sokmanın, mülkiyet ve özgür ekonomik etkinlik hakkı gibi, diğer haklarla uyumlaştırılmasının sorunlu ve zor olacağını düşündüğünden, bunları listeye dahil etmemektedir (Fukuyama,1999, 57-58).

Liberal demokrasinin egemen olduğu bir devlet rasyonel, homojen ve evrenseldir. Rasyonelliği, yarışan çıkarları herkesin insan olma kimliği çevresinde uzlaştırmasından ve bilinçli biçimde açıklanmış ilkelere dayanmasından; homojenliği, kişiler arasındaki eşitsizlikleri kaldırarak sınıfsız bir toplum yaratmasından; evrenselliği ise bütün yurttaşlarını, sadece insan olma özellikleri dolayısıyla kabul etmesinden ve herhangi bir ayırım gözetmemesinden kaynaklanır. Evrensellik, en açık ifadesini herkesin doğmakla bir takım haklara sahip olmasında bulur. Burada herhangi bir din, dil, ırk, renk ayırımından bahsedilemez. Diğerlerinin ve devletin dokunamayacağı mülkiyet, her konuda istediği gibi düşünme, açıklama, istediği dine mensup olup bu dinin gereklerini yerine getirme, siyasi iktidarı oylarıyla belirleme ya da aday olup yönetim kademesinde yer alma haklarına sahiptir (Fukuyama, 1999: 206). Kişilerin devlet ve diğerleri karşısında kazandığı özgürlük, evrensel ve homojen devlet anlayışının bir getirisidir (Kumar, 2002:119).

Liberal demokrasi çerçevesinde devletin rolü, yurttaşlarını korumak, haklar tanımak, bu hakları kullanmalarının önündeki engelleri kaldırmak, ancak zorunlu olduğu durumlarda, belli insani ilkeleri aşmadan, sınırlamalara gitmektir. Devlet söz konusu hakları temin ederken, yurttaşların yükümlülüğü yasalara uymaktır. Zaten, liberal toplumların özlerinde savaştıçı olmadıkları ve bunun, kendi aralarındaki ilişkiye de yansıdığı kanaatindedir. Liberal demokrasi, doğal saldırganlık ve şiddet güdüsünü dizginlemekte hatta öldürmektedir. Demokratik yasallık, doğası gereği barışı zorunlu kılar (Fukuyama,1999: 206, 278).

¹ Kişi özgürlükleri ve siyasal haklar kendi içerisinde bireysel özgürlükler, toplu eylem özgürlükleri, siyasal haklar olarak ayrılır. Bireysel özgürlükler güvenlik içinde yaşama ve seyahat hakkı olmak üzere bedeni özgürlükleri, düşünce ve ifade özgürlüğünü, vicdan, inanç ve din özgürlüğünü kapsar. Toplu eylem özgürlükleri dernek, toplantı, yürüyüş ve gösteri özgürlükleridir. Siyasal haklar seçme ve katılma hakkıdır. Mülkiyet hakkı ve girişim özgürlüğü iktisadi özgürlükler kapsamındadır. Sosyal haklar grubuna çalışma, sosyal güvenlik ve toplu bir sosyal hak olan sendika özgürlüğü girer. Eğitim hakkı ve öğrenim özgürlüğü, sanatsal yaratma özgürlüğü, basın ve görsel-ışitsel iletişim özgürlüğü kültürel haklar kapsamındadır. Ayrıca çevre, gelişme ve barış hakları da vardır (Kaboğlu, 2002).

Ancak istikrarlı bir liberal demokrasinin oluşmasında, çeşitli kültürel engeller vardır. Bunlardan ilki ulusal, etnik ve ırksal bilinçle ilgilidir. Ulusal bir birlik duygusu, demokrasinin kurulması bakımından önemli olmakla beraber, farklı gruplardan kişileri dışlayacak kadar gelişmesi ve insanların kendilerini, sırf bu nedenlerle, diğerleriyle eşit hissetmemesi bir engel teşkil eder. İkincisi, dinin eşitlikçi ve hoşgörülü olmaktan uzaklaşmasıdır. Bu iki kültürel olgu, aslında demokrasiyle çatışmamakta ancak aşırılıkları istikrarlı bir demokrasiye engel olmaktadır. Üçüncüsü, büyük çaplı sosyal eşitsizlikler ve devletin bunun karşısındaki tutumu; dördüncüsü, kişilerin, grup bilinciyle kendilerini yönetme yetilerinin gelişmemiş olmasıdır (Fukuyama, 1999:217-220). Tüm bu kültürel olguların varlığı demokrasiyi zorlaştırırsa bile, yoklukları halinde mutlaka demokrasiye geçileceği de garanti değildir. Ayrıca kültürel etkenler, demokrasi için zorunlu değil, kolaylaştırıcı koşullardır ve bunların engel düzeyinde olması dahi demokrasiyi imkansızlaştırmamaktadır. Çünkü demokrasi söz konusu olduğunda, kültürel değil siyasi koşullar belirleyici rol oynar. Fukuyama, istikrarlı demokrasinin oluşmasındaki engellerin, siyaset sanatından anlayan ve halkın eğilimlerini karşılayabilen, akıllı ve etkin devlet adamlarının varlığı sayesinde aşılabileceğini vurgulamıştır (Fukuyama, 1999:221-223). Liberal demokrasi, kişilerin talep, yaşam biçimi ve tüketim alışkanlıklarının zamanla birbirine benzediği bir homojenliğe sahip olsa bile, bu, kültürel kökenli farklılıklarının tamamen kaybolması anlamına gelmez (Fukuyama,1999:235).

Fukuyama, liberal demokrasinin tarihin sonu olduğunu söylerken, dünya üstünde hala bir takım eşitsizliklerin bulunduğu, herkesin aynı şekilde tatmin olmadığı gerçeğini reddetmemektedir. Ancak O'na göre işsizlik, yoksulluk gibi sorunlar, liberal demokrasilerin eksikliği ya da kusuru değildir. Bütün liberal toplumlar, zaten eşitsizlik nedenlerini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Diğer rejimlere bakıldığında, daha ciddi toplumsal düzensizlikler ve eşitsizlik görülmektedir. Yani Fukuyama'nın yaklaşımıyla, liberalizm eşitsizliğe neden olmamakta, aksine gidermeye çalışmaktadır (Fukuyama,1999:284-286).

Fukuyama'nın demokrasi anlayışı çerçevesinde en çarpıcı açıklaması, tarihin sonuna gelindiği, bu sonun liberal demokrasi olduğu ve dünyada alternatif olabilecek her hangi bir rejimin bulunmadığıdır. Liberal demokrasinin egemen olduğu şimdiki dünya düzeninden, daha farklı ve daha iyi bir dünya tasavvuru mümkün değildir (Fukuyama,1999:60).

O'na göre, endüstriyel gelişmeler demokrasinin oluşumunu zorunlu kılmakta, demokratik ilişkilere yol açmaktadır. Aralarındaki zorunlu ilişkiyi, Hegel'in ve ardısına Kojeve'in diyalektik anlayışıyla açıklaması, O'nu, bu savı destekleyen diğerlerinden ayırmaktadır. Endüstriyel gelişmelerin neden demokrasiyle sonuçlandığına ilişkin, Fukuyama'nın diyalektik çözümlemesi dışında, üç tez vardır. Bunlardan ilki, sanayileşme sürecinin ortaya çıkardığı çıkar gruplarını sadece demokrasinin uzlaştırabileceği görüşüdür. Demokrasinin diktatörlüklerden daha elverişli olması, çeşitli uzlaşmazlıkların hukuk aracılığıyla ve gönüllü biçimde çözülmesinde kendini gösterir. İkincisi, diktatörlüklerin zaman içinde yozlaştığı,

ileri teknolojiye sahip toplumları yönetmekte zorlandığı ve demokrasinin bu yüzden kaçınılmaz olduğudur. Fukuyama'nın diğerlerine nazaran daha makul bulduğu üçüncü görüş, sanayileşme ile eğitim düzeyindeki artışın orta sınıf toplumlarına neden olduğu ve bu tip toplumların er geç eşitlik talep ettiği'dir (Fukuyama,1999:122-125).

Fukuyama, endüstriyel gelime ve demokrasi arasındaki ilişkiyi, liberal demokrasinin insanlık tarihinin son etkin ideolojisi olduğunu, tarihin mutlak bir sona doğru düzenli biçimde ilerlediğini ve tarihteki olayların rastlantı olmadığını açıklarken, hep aynı noktadan hareket etmiştir. Bu amaçla, Hegel'in tarihi diyalektik örgüde açıklamasından ve Kojeve'in Hegel yorumundan faydalanmıştır. Tezini güçlendirmek için, sırf olguları değerlendirerek çoğulcu demokrasi ve piyasa ekonomisini savunması mümkünken, bunu felsefi bir temel arayarak yapması (Akyol, 2002:150), çalışmamızın bir sonraki bölümünde Hegel diyalektiği ve Kojeve'in Hegel yorumundan bahsetmemizi gerektirmektedir.

2.2. Tarihin Sonu Düşüncesinin Felsefi Dayanakları

2.2.1. Hegel'de Diyalektik:

Hegel'in diyalektik anlayışı, bir düşünce veya gerçek bir olguyu önce karşıtına dönüştüren, daha sonra tez ve antitez dediğimiz bu iki şeyi, bir senteze ulaştırın süreci temsil eder. Yani düşünce ve varlık alanında tez, antitez ve sentez olmak üzere üç temel öge bulunmaktadır ve zıtların birliğı olan sentez, bir başka sahada tez ya da antitez olarak karşımıza çıkabilir (Cevizci, 2002:294-296). Hegel'in gerçek bilgi yöntemi saydığı diyalektiğın, olumlama, olumsuzlama, olumsuzlamanın olumsuzlanması şeklinde niteleyebileceğimiz yasaları (Buhr ve Kosing, 1999: 111), hem düşüncenin hem de varlığın gelişme biçimini betimlemektedir. Öyle ki düşünce de varoluş da, karşıtıların uzlaşımıyla gelişirler. Her varılan uzlaşma, kendi içinde yeni bir karşıtılık barındırmaktadır. Karşıtıların uzlaşma dönmesi ise belli bir sona dek devam eder (Gökberk,1996:437).

Diyalektik olarak gelişen varlık, bir ilkenin belli bir sona, ereğre doğru ilerlemesini ifade eder. Hegel bu temel ilkeyi 'geist' 'ide' olarak adlandırmaktadır. 'İde', diyalektiğın üç aşamasından geçerek, kendi kendini bulmayı, bilinç ve özgürlüğe erişmeyi hedeflemektedir (Gökberk,1996:438). Hegel'in diyalektik anlayışı, sadece düşüncede sınırlı kalmayıp, varlığı açıklarken de bir anahtar işlevi görmekte; hatta insanlık tarihini de aynı noktaya dayanarak aydınlatmaktadır.

Hegel, tarihi, idenin diyalektik olarak açınıldığı, özgürlüğe doğru bilinçli bir süreç olarak nitelemiş, tarihin rastgele olaylar toplamı olduğunu kabul etmemiştir. O'na göre, özgürlük esastır. Bu mutlak ereğre ilerlerken, çeşitli dönemlerde, çeşitli toplumlar ve devlet tipleri, gelişme basamaklarını temsil etmektedir. Bu anlamda, dünya tarihi rastlantıların değil, özgürlük bilincinin gelişmesinde katedilen yolun tarihi (Cevizci,2002:478-479), özgürlük bilinci içinde sürekli bir ilerleyiştir (Özlem,

1994:88). Devletlerin kurulması ve yıkılması bir bakıma insanların doğmasına ve ölmesine benzetilebilir (Akarsu, 1994:85).

Diyalektik örgüde gelişen tarihsel süreç, farklı ekonomik ve düşünsel sistemlerin karşı karşıya gelip çatıştığı, güçlü ve daha az çelişkili sistemler ayakta kalırken diğerlerinin çöktüğü; bazı durumlarda, her iki zayıf sistemin karşılaşmasından bir üçüncünün ortaya çıktığı, evrensel bir arenaya benzetilebilir. Ulaşılmaya hedeflenen nokta özgürlük olunca, her yeni oluşum öncekinden bazı mirasları devralarak ilerleyecek ve nihayetinde insanlık özgürlük bilincine erişecektir. Böylece, uygarlıklar birbirlerini yalnızca teknik ve maddi bakımdan değil, bilinç düzeyinde de izleyeceklerdir (Fukuyama,1999:72).

İşte burada devreye Hegel'in tarihe bakışındaki 'tarihselci' tutum girmektedir. "Tarihselcilik, her tarihsel dönemin o zamanın koşulları ve düşünsel altyapısı dikkate alınarak yorumlanabileceğini, herşey ancak kendi tarihsel sürecinde açıklanabileceği için zamandışı, değişmez kıstasların kabulünün anlamsızlığını savunan bir öğretilerdir" (Cevizci, 2002:1005).

Tarih, doğa bilimlerinin yöntemiyle ya da herhangi bir ussal yaklaşımla değil, ancak kendi bütünselliğinde ve akışı içinde kavranabilir (Bochenski,1997:152). Her tarihsel dönem için, farklı bir dünya görüşü ve kavrayış modeli vardır (Özlem,1994:90). Hegel'e göre bilgi, bilincin kendini tanıyarak ilerlemesidir. Bilimsel gelişme sürecinde doğayı mantık yoluyla açıklayan bilinç, doğayı sadece kendi öz izlenimiyle değerlendirme imkanına erişecektir. Dolayısıyla doğanın anlaşılabilirliği, ayırtedici başkallığıyla sınırlıdır. Böyle bir çelişkinin ve sınırlı anlaşılabilirliğin sonucunda, bilinç bu başkallığı yükseltmek için uğraşacaktır. Bilincin doğayı anlamadaki her çabası, yeni bir çelişki sürecini başlatacak ve her aşamada tarih yinelenen dönüşümlerle örülecektir. Bilincin gerçekliği inşa tarihi, bilinç ve doğa terimlerinin anlamları devamlı değiştiği için, sürekliliğin olduğu kadar süresizliğin de tarihidir. Öyle ki bilinç ve doğanın kesin bir tanımına eriştiğimiz durumlarda bile, bunun anlamı, yalnızca her sürecin kendi bağlamında anlaşılabilen bir bütünsellikte gizlidir (Hamilton, 1996: 47-48).

Kendi zamanı ve koşullarıyla sınırlı olan insan bilinci, ancak kendi tarihselliği içerisinde kavranabileceği için, insanlık tarihi boyunca bilinç düzeyleri birbirlerini izlemiştir. Farklı dönemlerde ortaya çıkan ve kendi zamanı içinde anlam kazanan farklı görüşler, birbirleriyle çelişmekte ve yanlış bilinç ürünleri yerlerini yenilerine bırakmaktadır (Fukuyama,1999:74). İnsan, değişmeyen bazı doğal niteliklerin toplamı değil de, tarihsel ve toplumsal koşulların bir yansıması olduğu için (Fukuyama,2002:23), ne insan ihtiyaçları, ne de doğruluğuna inanılan bireysel özellikler, tüm zamanlara yayılacak denli değişmez ve mutlak değildir. İhtiyaç ve arzuları toplumsal koşullar belirlemekte, insan doğası önceden oluşan kültürel yapının üzerine eklemeler yaparak değişmektedir. Bu değişim, 'ide'nin nihai hedefi olan özgürlüğe erişinceye dek devam edecek, akıl ve özgürlüğün daha üst basamaklara ilerlemesiyle mutlak bilince ulaşılacaktır (Fukuyama,1999:75).

Hegel toplumları özgürlük bilinci bakımından, Doğulu, Grek, Roma ve Hristiyan-Cermen olarak derecelendirmiş, bu sıralama doğrultusunda bir ilerleme kaydedildiğini belirtmiştir. Doğuda tek kişi yani hükümdar, Grek ve Roma'da bir kaç kişi özgürken, Hristiyan - Cermen dünyasında herkes özgürdür. Bu, sonucuda, herkesin özgürlük bilincine sahip oluşuyla ilişkilidir. Hatta Hegel'e göre, Fransız Devrimi'yle birlikte son nokta koyulmuş, bazı Avrupa devletlerinde özgürlük gerçekleşmiştir (Özlem, 1994: 91). Fukuyama'ya göre Hegel, dünya olaylarının tamamen bitmesini değil, son noktayı temsil eden, kendinden önceki düşüncelerin eksikliklerini barındırmayan, eşitlik ve özgürlük ilkelerinin egemen olduğu liberal devlet anlayışına erişilmesini kastetmektedir (Fukuyama,1999:76).

Fukuyama, Hegel diyalektiğinden yararlanmış ancak diyalektiğin Marx'ta ifadesini bulan materyalist görünümünden sakınmak amacıyla, diyalektik anlayışa farklı bir yorum getiren Kojeve'e sıklıkla başvurmuştur. Bu nedenle Kojeve'e ve felsefi dayanaklarına ayrıca yer vereceğiz.

2.2.2. Kojeve'in Hegel Yorumu:

Hegel'in diyalektik anlayışı çerçevesinde mantığın üç temel görünümü vardır. Bunlardan ilki soyut veya anlaşılabilir yönü; ikincisi diyalektik veya olumsuz rasyonel yönü; üçüncüsü ise spekülasyon veya olumlu rasyonel yönüdür. Diyalektiğin diğer iki özelliği dışta bırakarak, mantığın ikinci yönüne indirildiği düşünülebilir. Oysa mantığa diyalektik niteliğini her üçü birlikte vermektedir. Burada belirtilmesi gereken Hegel'de mantığın klasik anlamının dışında, bir varlık bilimi oluşudur. Bu yüzden varlığı simgeleyen her üç özellik araştırma ve açıklama yöntemleri ya da mantığın parçaları değil, her mantıksal ve gerçekte varolanın kurucu unsurlarıdır (Kojeve, www.marxist.org).

Kojeve'e göre Hegel'de diyalektik, sadece bir yöntem olmayıp, varlığın kendisidir. Doğru olan herşey ve doğrunun kendisi zaten varlıktır. 'Kavram'dan anlaşılması gerekirse, gerçekte varolandan çıkarsanan soyut bir nitelime değil, mantıksal ve gerçek birşeydir. Çünkü doğruluğu varsayılan 'mantıksal' düşünce ve yeterli sayılan bir 'kavram', varlığı hiçbir şey eklemeyen ya da değiştirmeden olduğu gibi tanımlamaktadır. Düşünce varlığa bağlı olduğu için, mantıksal düşüncenin üç yönü varsa, bu, varlığın diyalektik niteliğinden kaynaklanmaktadır (Kojeve, www.marxist.org). Aynı şekilde Hegelci düşünürlerin, düşünce ve konuşmalarının diyalektik oluşu, sadece gerçekte olanın, yani varlığın, diyalektik hareketini yansıtmalarıyla ilgilidir (Boucher, www.marxist.org.). Hegel'in izinden giderek varlığı ve sonraki aşamada tarihi, diyalektik bir süreç olarak açıklayan Kojeve, varlığa diyalektik özelliğini, mantığın olumsuz rasyonel veya diyalektik yönünün verdiği kanısındadır (Kojeve, www.marxist.org).

Kojeve, Hegel diyalektiğinin ayırıcı özelliği olarak olumsuzlamayı ve insanı merkeze almaktadır. Bu anlamda Hegel diyalektiğini arzu, istek, mücadele ve çalışmaya, dışavurum biçimlerine indirgemekte, diyalektiğin merkezine insanı koymaktadır. Kojeve'e göre olumsuzlama, insan ve dünya arasındaki birliğin bölünmesi anlamına gelir. Her ayırışım neticesinde, yeni bir senteze yani bireşime ulaşılabilecektir. Bu durumda insan, kendini gelecekte şimdi olduğundan daha iyi gerçekleştirebilecek, olumsuz rasyonel yön sayesinde, özgürlüğüne kavuşabilecektir. O'na göre hiçlik, insanın bir karşı çıkıştan daha fazlası olduğunu, göstermektedir (Kaloianov, www.academyanalyticarts.org).

Kojeve'in tarih anlayışına baktığımızda, Hegel'in en temel hatasını, kozmik ve tarihsel zamanı ayırması olarak değerlendirdiğini görüyoruz. O'na göre, gerçek dünyada zamanın varlığı, arzu olarak isimlendirilir ve bu da yalnızca insana ait olan arzudur. Bu nedenle dünyadaki zamanın gerçek varlığı ve doğal gerçekliğin zamanı gerektirmesi, ancak ve ancak insan merkezli oluşuna bağlıdır. Şimdiki zamanda beliren gelecek düşüncesi, bir başka arzuya, sosyal kabul görme isteğine, yönelik arzunun ifadesidir ve tarihi de bu arzudan kaynaklanan eylemler yaratmaktadır (Boucher, www.marxist.org).

Zamanın merkezine insanı ve insan arzularını yerleştiren Kojeve, Hegel'i anlamının anahtarını efendi ve uşak diyalektiğinde bulmuştur. Bir kabul görme mücadelesi olan tarih sürecinde, onuru ve diğerleri tarafından kabul görmeyi hedef koyan ve bu uğurda yaşamları pahasına savaşmayı göze alanlar ile risk almayıp böyle bir kabulden vazgeçenler her zaman olmuştur. İlkine efendi, ikincisine uşak denmektedir (Boucher, www.marxist.org). İnsanın kabul görme isteği ve bu uğurdaki mücadelesi, kendini koruma güdüsünün önüne geçmekte, içgüdüleriyle çelişebilmektedir. Saygınlık için risk almak ve hayatını ortaya koymak, başkalarına özgür ve gerçek bir insan olduğunu kabul ettirmenin bir yoludur. Ayrıca temel ve hayvani ihtiyaçlar dışında bir amaç için çatışabilmek, bunun salt insani bir tarafı olduğunu da göstermektedir (Fukuyama, 1999:157).

Ancak söz konusu kabul görme ve saygıyla karşılama olunca, bu arzunun uşaklar tarafından karşılanması efendiye yetmemekte, dengi saydığı kişilerin saygısını beklemektedir (Boucher, www.marxist.org). Efendinin tatminsizliği, hayatını ölüm korkusu nedeniyle tehlikeye atamayan ve uşak olarak kalmayı seçen kişiden gördüğü saygının, kendi dengi olan bir başkasının yerini tutmayışından kaynaklanmaktadır. Efendi, hem bu sonuçtan memnun değildir, hem de işlerini onun yerine uşaklarının yapması, onu tembelleştirip sadece tüketimle sürüp giden bir hayatı beraberinde getirmektedir (Fukuyama, 1999:198).

Burada devreye çalışma girmekte ve varoluşu dönüştürerek, tarihsel bir gelişime neden olmakta; dünyayı değiştirirken, uşakları eğitmektedir (Boucher, www.marxist.org). Uşak, ölüm korkusuna yenilerek yitirdiği insanlığını, görev bilinci ve özdisiplini çalışarak kazanır. Efendi için çalışırken, bu yolla doğayı ve kendi öz doğasını değiştirebileceğini keşfeder. Efendi, saygınlık uğruna hayatını

tehlikeye atarak özgür olduğunu kanıtlarken, uşağın özgürlük düşüncesi efendi için çalışarak gelişir. Uşak gerçekte özgür olmadığı, buna rağmen özgürlük bilinci taşıdığı için, felsefi ve bilinçsel bakımdan efendisinden daha ileridedir. (Fukuyama,1999:199-200) Uşakların bulunduğu bir düzen, gerçek anlamda özgürlüğü engellediği için, tarih, uşakları vatandaşlara dönüştürmenin ve eşitler ile eşit biçimde çalışanların tarihi olmaktadır. Uşak, özgürlük bilincine ve sonrasında özgürlüğüne çalışma yoluyla ulaşsa bile, Kojeve'e göre insanı hayvanlardan ayıran en temel özellik, kabul görme amacıyla mücadele edişidir. Çalışma ve üretim ikinci sıradadır (Boucher, www.marxist.org).

Kojeve, tarihin bir sonu bulunduğunu ve bu son geldiğinde, akıllı bir insanın zaten tüm gerçek ve ideal olumsuzlamayı, dönüştürme veya eleştiriyi, yani diyalektik yöntemi bırakacağını da öngörmektedir. Kojeve'e göre tarih, mücadele ve çalışmanın gerçek diyalektiğiyle sonlanacaktır. Kojeve bilincin, ölüm bilincini zorunlu kıldığını ve insanların ölümden kendi ölümleri gibi bahsedebildikleri, ölümü kavradıkları vakit, tarihin tamamlanacağını düşünmektedir. O' na göre ölüm, kabul görme mücadelesinde bir başkaldırıcı ve açık bir dışavurumu simgelemektedir. Efendi-uşak, bağımsızlık-bağımlılık noktasından bakınca, kendilik bilinci ile ölüm bilinci, birbirleriyle ilintili şeylerdir. Her ikisi de arzudan kaynaklanır ve korkuyla neticelenir (Boucher, www.marxist.org).

Kojeve'in tarihin sonuyla kastettiği, aklın egemenliğinde, evrensel ve homojen bir devletin kurulduğu, sanat ve felsefe yapma imkanının sınırlanmadığı felsefi bir gereklilik ve siyasal tamamlanmadır (Bloom,2002:52-53). Böyle bir donanımı sağlayacak olan ise, liberal devlet ve liberal demokrasidir. Efendi ile uşak arasında bir dengenin sağlanması; efendinin özgürlük isteği, kabul görme arzusunda ve bu uğurda mücadelede gerçeğe dönerken, uşağın çalışmayla özgürlük bilincine kavuşması; tüm taleplerin karşılandığı bir 'son' hale ulaşılması da ancak liberal devlette mümkündür. Liberal devlet, efendi ve uşak ilişkisini barındırmadığı ve tüm insanlara ayırım yapmaksızın aynı kabulü sağladığı için evrensel, sınıfsız bir toplum yarattığı için homojendir (Fukuyama,1999:208-210). Asıl siyasal gerçekliği yansıtan modern devlette, tek tek uluslar değil, daha kapsamlı bir birlik, evrensellik söz konusudur (Laurent, www.wapol.org). Böyle bir yapının, tüm insanları tamamen tatmin etmesi, kabul görme yönündeki arzularını karşılaması, insanlık tarihinin en son devlet biçiminin bu olduğunu ve tarihin sonunu müjdemektedir (Fukuyama,1999:210).

3.ELEŞTİRİLER

3.1. Fukuyama'nın Demokratik Olmayan Rejimleri Eleştirisi

Francis Fukuyama, dünya tarihinin siyasal ve ekonomik alanda gelebileceği son nokta olarak liberalizmi koyarken, bunu sadece bir tercih değil, zorunlu bir son olarak da nitelemiştir. Önceki bölümde değindiğimiz tarihselci anlayışa göre ilk kabulü, tarihin gelişiminin basit tekrarlardan ibaret olmadığı; amaçlı ve planlı bir

ilerleyişin sadece insanlar ile nesnelere dünyasını değil, ülkeler ve yönetim biçimlerini de kapsadığıdır. Belli bir ereğe doğru ilerleyişi genel ilke sayarken, dünya tarihinden aldığı çeşitli örneklerle tezini kuvvetlendirmiştir. Bunu yaparken, tarihin sonu dediği liberal demokrasiye, bir dönem alternatif sağlamış dünya görüşlerini eleştirmiştir. S.S.C.B'nin dağılmasına dek liberalizmin karşısındaki en kuvvetli cephe olan komünizm, O'na göre başarısızlığıyla liberal demokrasinin teklifiğini perçinlemiştir. Bir diğer eleştiriyi ise faşizme yöneltmiş, uzun soluklu devlet anlayışına imkan vermediğinin zaten dünya tarihinden çıkarılabileceğini vurgulamıştır. Fukuyama'ya göre islam, siyasal bir yönü bulursa ve dünya nüfusunun beşte biri bu dine mensup olsa bile, büyük kitleleri sürükleyip tüm dünya için yeni bir düzen getirecek güçte zaten değildir. Çalışmamızın bu bölümünde Fukuyama'nın söz konusu dünya görüşlerini hangi açılardan eleştirdiğine yer vereceğiz.

3.1.1. Sol Totaliter Rejimler

Komünizm, ortak mülkiyet ve sınıfsız toplum düşüncesine dayanan, eşitlik temelli dünya görüşünü ifade eder (Cevizci, 2002:622). Komünizmin ilk ortaya çıkışı Karl Marx'la olmamakla beraber, en etkili kuramı O'nun tarafından geliştirilmiştir. Genel hatlarıyla özel mülkiyet yerine kamu mülkiyetini, işbölümü yerine işbirliğini ve komünal dayanışmayı, liberal demokrasinin bireyci özgürlük anlayışı yerine herkesin kendiliğinden başarması gereken özgürleşme ve bağlarından kurtulmayı esas alır (Miller vd, 1995:35-36). Özel mülkiyetin varolmadığı ve üretim araçlarının toplumun tümüne ait olduğu böyle bir düzen, proleterya diktatörlüğünün ve sosyalizmin hazırlık evresinden sonra ortaya çıkar (Cevizci, 2002: 622). Fukuyama'yı, liberal demokrasinin tarihin sonu oluşunu açıklarken, öncelikle komünizm eleştirisine sevkeden etkeni, bu görüş ve devlet sistemini çok özgün bulmasında değil, tarih sahnesinde azımsanmayacak sayıda ülke tarafından benimsenmesinde aramak gerekir.

Fukuyama, sol totaliter rejimlerin, liberal demokrasinin bireysel özgürlük anlayışı karşısındaki, güçlü devlet, zayıf sivil toplum yapısını eleştirmektedir. O'na göre devletin, kişilerin yaşamını tüm ayrıntılarıyla denetlemesi, geleneksel otorite kurumlarıyla (din, dil, aile, tarih örnek verilebilir) bağlantılarını kesmesi, mevcut ilişkileri ve değerleri değiştirmesi hep aynı güçlü devlet idealinin yansımasıdır. Özel yaşamla ilgili bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Her tür yaşam alanını kontrolü altına alan devlet, kişilerin kendi özel hayatlarıyla ilgili karar verme özgürlüklerini çeşitli baskı araçlarıyla engellese bile, bunu tam anlamıyla başaramadığı gibi, S.S.C.B'nin dağılma sürecinde görüldüğü üzere, düşünme yeti ve alışkanlığını tam olarak zarara uğratamaz. Kişisel inanç ve değerler, mutlaka bir yerde ortaya çıkacaktır. Fukuyama'ya göre bu insan doğasının özelliklerindedir (Fukuyama,1999:39-43).

Buna bağlı olarak, başlangıçta eşitlik ve refah dileğiyle zorlamaya karşı gelmeyen fertlerin, bir zaman sonra, gereksinim ve beklentilerinin karşılanmamasından ötürü,

içinde yaşadıkları düzenin temel ilkelerine inançlarını yitirmeleri tehlikesi her zaman vardır. Bu da meşruiyet sorununu gündeme getirmektedir. Komünist düzen, meşruiyetini büyük ölçüde vatandaşlarına iyi ve kaliteli bir yaşam sağlama hedefine dayandırmıştır. Ekonomideki kötüleşme, kişilerin düzenle ilgili inançlarını zedelemektedir. Fukuyama'ya göre, kapitalizm çerçevesinde serbest piyasa ekonomisinin egemen olmayışı, zaten ekonomide zayıflamaya neden olacaktır. Düzenin meşruluğunu, sınıfsız toplum fikrini benimsemiş kişilerin, yolsuzluk ve ayrıcalıklar yoluyla yeni bir sınıfın oluştuğunu görmeleri, zedelemektedir. Ayrıca meşruiyetin bulunmayışında, iyi konumdaki kişilerin rahatsızlığı, diğerlerine oranla daha önemlidir ve çöküş dönemini hızlandırır. Bu ise sol totaliter rejimlerde kaçınılmazdır. Meşruluğu yeniden kazanmak için baskı ve zorlamanın azaltılması, amaçlanandan farklı bir etki yaparak, devlet ile toplum dengesini toplum yararına çevirir. Devletin tüm yaşam alanlarını denetleme imkanı kalmaz. Böylece yozlaşma ve bozulmanın önu açılır (Fukuyama, 1999:44-47).

Ekonominin kötüye gidişini durdurmak için özel sektörün rolünü arttırması ve dışarıya açılması halinde, totaliter devleti bir başka tehlike beklemektedir: Ekonomide modernleşme, tüm diğer alanlara yansiyacak, düzeni eleştiren yeni bir aydın sınıfı oluşacaktır. Ayrıca yönetime kimin geleceği anayasayla belirlenmediği için, politikacılar reform vaatlerinde bulunup destek toplamaya çalışırlar, ki bu zaten modernleşmeyi tetiklemektedir (Fukuyama, 1999:49).

Fukuyama'ya göre, ekonominin merkezi bir planlamayla yürütülmesi, sadece rasyonel yatırımları ve teknolojik gelişmeleri engellemekle kalmamış, aynı zamanda çalışma ahlakını da bozmuştur. Diğerlerinden daha verimli ve iyi çalışan kişi, bu yönünün takdir edilmemesi halinde, az emek harcayıp aynı parayı kazanma yoluna gidebilir. Çalışma ahlakı açısından, komünizmin benimsetmeye çalıştığı grup ruhundansa, bireysel çıkarlar daha teşvik edicidir (Fukuyama, 1999:105, 234).

Totaliter rejimlerin uygulamadaki bir başka olumsuzluğu, çevreyle ilgilidir. Vatandaşlar rejimin katılıma imkan vermeyen yönünden ötürü, çevreyi kirletip ekolojik dengeyi bozan kuruluşların faaliyetlerini engelleyemedikleri gibi, devlet politikaları da böyle bir izin vermemekte, bu konuda her hangi bir duyarlılık göstermemektedir (Fukuyama, 1999:130).

3.1.2. Sağ Otoriter Rejimler

Sağ otoriter rejimler ya faşizm ya da askeri diktatörlük biçiminde karşımıza çıkar. Askeri diktatörlüklerin uzun vadeli ve ortak bir felsefi, siyasi, ekonomik dayanağı olmadığı gibi, faşizm de felsefi ya da siyasi bakımdan bir bütünlük taşımadığı için, kesin sınırlarını belirlemek kolay değildir. Ancak faşizmin genel öğelerinin, kişisel haklar yerine ödevlerin ağır basması, eşit ve evrensel olmayışı, ulusal çıkarların ve devletin ön planda bulunması, ekonomik sorunların çözümünde bağımsız bir teori geliştirilmemesi, dış dünyaya karşı saldırgan bir milliyetçiliği beslemesi, ırkçı bir

politika gütmesi, parlamenter rejimin temel ilkelerinin reddedilmesi olduğunu söyleyebiliriz (Tanilli,1993:67-72).

Fukuyama'ya göre meşruiyet, sadece sol totaliter rejimlerin değil, aynı zamanda sağ otoriter rejimlerin de temel sorunudur. Bireye özgürlük tanımayan, iktidarı tek bir kişinin veya bir grubun iradesine bırakan faşizm ve diğer askeri diktatörlükler, yapıları gereği baskıcı ve kısıtlayıcıdır. Bu yönü devre dışı bırakmak için, faşist rejimler bazı durumlarda plebisit yoluna giderek, iktidarı meşru bir temele oturtmaya çalışmışlardır (Tanilli, 1993:71-72).

Ancak böyle bir gerekçelendirme tek başına yeterli değildir. Sadece zora ve baskıya dayanarak yönetilen bir ülkede, meşruiyet sorunu farklı görünümde ortaya çıkabilir. Meşruiyetin sağlanması, itaat eden kişilerden hiç değilse bir kısmının yönetime ve iktidarının haklılığına inanmasına bağlıdır. Meşruiyetin bir soruna dönüşmesi, sıradan halkın inançsızlığından ziyade, yönetime yakın olanların desteğini çekmesiyle gündeme gelmektedir. Temelde meşruiyet krizi, yüksek rütbeli kişilerin, düzenin haklılığına inancını yitirmesinin bir uzantısıdır (Fukuyama, 1999: 32).

Sağ otoriter rejimlerde bu sorun iki şekilde ortaya çıkar. Ya faşizm egemendir ve insanlar demokrasi ile eşitliğin dışarıda bırakıldığı yüksek bir ülkü etrafında birleştirilirler. Ya da mevcut toplumsal düzeni sağlamanın ötesinde bütünsel bir amacı olmayan, askeri diktatörlükler, bu amacı gerçekleştirmek için görevi devralırlar. İlkinde rasyonel olmayan bu yüce hedefe ulaşamaması, ulaşıldığı hallerde ise, otoriteyi meşru kılan amaç ortadan kalktığı için, rejimin anlamsızlaşması söz konusudur. İkincisindeyse, yönetimdekilerin düzeni korumak veya yeniden sağlamak dışında bir rolleri olmadığından, meşruiyetleri de aynı amaçla sınırlıdır. İlk modelden farklı olarak, demokrasi ve halk egemenliği ilkesini reddetmez, ancak toplumun henüz buna hazır olmadığı gerekçesiyle ertelerler. Burada amaç ve meşruluk kısa sürelerle sınırlıdır. Böyle bir diktatörlük, sağlam bir zemin üzerine kurulmadığından, toplumsal düzenin teminiyle meşruiyetini yitirir ya da geniş kapsamlı kalkınma planları yapılmadığı ve vaadedilen düzen oturtulmadığı için iktidardakiler kendi rızalarıyla çekilirler. Fukuyama istatistiksel bir değerlendirmeye, terörizmle mücadele, eski düzenin sağlanması, ekonomik karışıklıktan kurtulması gibi sınırlı amaçları bulunan askeri diktatörlüklerin, çoğunlukla kendi rızalarıyla en iyi rejimin demokrasi olduğunu ve yerlerini yeni yöneticilere bıraktıklarını vurgulamıştır (Fukuyama, 1999: 34-38).

Özetle faşizm ya da askeri diktatörlük görünümüyle tarih sahnesinde yerini alan otoriter rejimler, uzun süreli meşruiyet sağlayamadıkları ve demokrasi karşısında kuvvetli bir seçenek sunmadıkları için daha baştan eksik ve yetersizdir. Yönetenleri, "ideoloji" kavramının soyut ve gerçekliği doğrudan betimlemeyen niteliğini dışta bırakmak için, kendi savlarını "dünya görüşü" olarak tanımlasalar bile (Özcan,2001:128), böyle bir kavram değişikliği meşruiyet zorunluluğunu ortadan kaldırmamaktadır.

3.1.3. İslam

İslam, toplumsal yaşama ilişkin bir takım ekonomik ve siyasal düzenlemeler getirmesi bakımından, diğer dinlerden ayrılmakta, bütünsel bir ideoloji olma özelliği de taşımaktadır. Bütün insanları ulusal özelliklerinden ayırarak sadece insan olma vasfıyla değerlendirmekte ve bu bakımdan evrensel bir yönü bulunmaktadır. Hatta bazı ülkelerde liberal demokrasiye baskın gelmekte ya da hiç değilse tehdit unsuru oluşturmaktadır (Fukuyama, 1999:60).

Fukuyama İslamın bu yönünü ve dünyada azımsanmayacak sayıda insan tarafından benimsenmesini kabul etmekte, ancak liberalizme alternatif oluşturabileceğine inanmamaktadır. O'na göre, İslam sadece şu anda kabul gördüğü ülkelerde gücünü devam ettirebilir ya da en fazla eski yandaşlarını yeniden kazanabilir. Evrensel bir yanı bulunmakla beraber, getirdiği dünya düzeninin benimsenmesi inanç boyutundan ayrılamaz. Liberal demokrasinin egemen olduğu ülke halkları açısından cazibe kazanmasını ve tarihin sonunda İslamın mutlak egemenliğini, Fukuyama mümkün görmemektedir (Fukuyama, 1999: 60). Çünkü İslam demokratik bir hükümet sistemiyle bağdaşsa bile din ve vicdan özgürlüğü ile özgür ibadet hakkı gibi temel haklarla uyumlaştırılması çok zordur (Fukuyama, 1999: 219).

İslam dünyasını diğer dünya kültürlerinden ayıran şey, demokrasinin temel ilkelerinden olan dinsel hoşgörüyü reddeden tek sistem oluşudur. Batıda, devletin dine hizmet etmek yerine, dinsel hoşgörü ve çoğulculuğu benimsemesi, İslam anlayışıyla uyuşmamaktadır (Fukuyama, 2002: 255). Ayrıca devletin belli bir dini benimseyerek, vatandaşlarına karşı ısrarcı bir tutum göstermesi, sanıldığı aksine, dinin kişiler üstündeki etkisini azaltmakta ve hatta soğumalarına neden olmaktadır (Fukuyama, 2000: 304).

3.2. Fukuyama'ya Yöneltilen Eleştiriler

Francis Fukuyama'nın tarihin sonuna erişildiği ve tüm dünya için düşünülebilecek en iyi rejimin liberal demokrasi olduğu tezi, iddialı yapısı dolayısıyla, çok sayıda eleştiriye neden olmuştur. Bu eleştirilerin bir kısmı, tezini kuvvetlendirmek için felsefi temel arayışına, Hegel diyalektiğini yanlış yorumlamasına, felsefeye düşünme ve gerekçelendirme yönünün zayıflığına ilişkindir. Bazıları tarihin sonu ve liberal demokrasi tezine karşı çıkmamakta ancak bu sonuca varış yolunu eleştirmektedir. Bazılarıysa tarihin bir sona ulaştığını bütünüyle reddetmektedir. Hepsine bu metin kapsamında yer vermek mümkün olmamakla beraber, bir kısmına değinmeye çalışacağız.

Fukuyama'ya 'Medeniyetler Çatışması' teziyle karşı çıkan Samuel P. Huntington, tarihin devam ettiğini, buna dayanarak liberal demokrasi ve hukuk devletinin evrenselleşmediğini, çatışmaların sürdüğünü belirtmiştir (Çağlar, 1996: 168). Dünyadaki diğer medeniyetlerin, batıyı taklit etmelerini engelleyecek farklı özellikler taşıdıklarını iddia eder. O'na göre, yeni dünyadaki mücadelelerin gerçek

nedeni, ekonomi yahut ideolojiler değil, kültürler arası farklılıklardır. Dünya olaylarında, milli devletlerin rolünü yadsımamakta, ancak asıl mücadelenin, farklı medeniyetlere mensup milletler arasında gerçekleşeceğini ileri sürmektedir. Burada belirleyici etken olarak dine ve kültüre yer vermiştir, ki asıl ayırım batı medeniyeti ve diğerleri arasındadır (Yılmaz, 2002: 14).

Fukuyama, kültürel faktörlerin varlığını reddetmemekte, hatta bunlara bazı durumlarda demokrasiye geçişi engelleyici rol tanımaktadır. Ancak O'na göre, asıl belirleyici kültür değildir. Toplumsal özelliklerden ötürü demokrasiye geçiş yavaş olsa bile, herhangi bir medeniyetin mensubu olmak, bu geçişi imkansız kılmamaktadır. Demokratikleşme sürecindeki siyasi tutum, kültürden daha belirleyicidir. Ayrıca ülkelerin demokratik bir geleneğe sahip olması gerektiği iddiasını da reddetmekte ve başlangıçta ya da sonradan, katı bir otoriter geleneğe sahip hiçbir halkın ve ülkenin bulunmadığını söylemektedir (Fukuyama, 1999: 221-223). Kaldı ki “çağdaş liberal devlet, siyasal barışın temini için, dinsel ve geleneksel kültürlerin sunduğu farklı ahlaki öneriler arasında, hükümetlerin taraf tutmayan bir tavır sergilemeleri kavramı üzerine kuruludur” (Fukuyama, 2000/b: 19).

Fukuyama ve Huntington'ın tezlerinin birbirine zıt yapısı, ilkinin Soğuk Savaş sonrasında dünya siyasetinin daha az anarşik olacağı, ikincisinin ülke içi çatışmaların yerini, medeniyetler arasındaki çatışmaların alacağı tezleri arasında, bir görüş ayrılığını da getirir (Hüseyin, 2002:203). Fukuyama'nın tarihin sonu teziyle ilgili şüpheleri ve eleştirileri arttırıp, Huntington'un söylemini kuvvetlendiren en belirgin yakın tarihli olay, 11 Eylül saldırılarıdır. İşte bu noktada Fukuyama tezinin hala geçerli olduğunu ve yeni durumun bile liberal demokrasinin gücünü sarsamayacağını ileri sürmektedir. O'na göre, demokrasinin kültürel bir temeli olmakla beraber, Huntington'un iddia ettiği gibi yalnızca batıda geçerli bir işlerliği bulunmamaktadır (Fukuyama, 2002/a: 249). Dünyanın birleşmeye doğru gittiği yönündeki bu iyiniyetli varsayım aslında, Batının değerlerinin küreselleşme aracılığıyla tüm dünyaya yayılması arzusunun başka türlü ifade edilışıdır (Touraine, 1997: 202).

Bu noktada İslamın, Fukuyama'nın tarihin sonundaki liberalizm anlayışına bir alternatif olabileceği iddiaları yoğunlaşmaktadır. İslamın, 11 Eylül olayları gerçekleşmeden önce de liberal demokrasi karşısında bir seçenek olduğu görüşü, bir nebze kuvvet kazanmıştır. Bu yöndeki eleştiriler, dünya nüfusunun önemli bir bölümünün müslüman oluşuna, farkında olarak ya da olmayarak dünya tarihini bu kitlenin şekillendirdiğine, liberalizmin siyasal alana yansıyan tarafıyla, ekonomik yönünün birbirlerinden ayrı değerlendirilmesine ve islamın özünde demokrasiyi dışlamadığına ilişkindir. Öyle ki demokrasiyi dışlamayan İslamın, dünya nüfusunun beşte biri tarafından benimsendiği de göz önüne alınırsa, bir zaman sonra İslami değerlerin, müslüman olmayan ülkelerde bile geçerli kılınması mümkündür (Mazrui, 2002: 143-145). Hatta tarihin sonunu batı demokrasisiyle özdeşleştiren anlayış, kendisine yönelik böyle bir tehditin varlığını sezindiği ve bu nedenle gerildiği için, İslamın bir alternatif olamayacağını vurgulamaktadır (El-efendi, 2002: 189).

Fukuyama ise 11 Eylül'de ortaya çıkan şiddeti, İslam dünyasının, tarihin sonunun gerçekliğini sezerek, kapıldığı bir endişenin açığa vurulması olarak algılamaktadır. O'na göre, dünya siyasetine hakim olmaya devam edecek tek sistem, batının liberal demokrasisidir. 11 Eylülün getirisi olan karşı karşıya gelişte, eşitler arası bir çatışma olmadığı gibi, geleneksel işleyişlerinde batının tehditini hisseden toplumların, modernleşme karşıtı eylemleri söz konusudur (Fukuyama, 2002/a: 250).

Fukuyama dini, milliyetçi, ırkçı ve etnik mücadelelerin, demokrasi karşısında duruşunu, dünya çapında önemi olmayan rakipler olarak değerlendirmiştir. Hatta faşizmin Almanya'da ki ilk görünümü bile, dünyanın bütününe sarsacak bir kuvveti yansıtmamaktadır. Şimdilerde de, tehlikesinin büyüklüğüne inanılmayan akımların, benzeri bir tehdit oluşturması her zaman mümkündür. Fukuyama, milliyetçiliğin aşırı biçimini henüz olgunlaşmamış demokrasilerde görülebilecek bir problem olarak niteleyerek, demokrasinin ileri safhalarında çözüleceğini ileri sürmektedir. Oysa bundan kesin bir çözüm gibi bahsetmek Fukuyama'nın sıklıkla değindiği rasyonellikle uyuşmamaktadır (Himmelfarb, 2002: 63)

Ayrıca bir diğer eleştiri noktası da, liberal demokrasinin sınıf sorununu çözdüğü ve diğer toplumsal sorunların modernizm öncesi dönemden kaldığı iddiasıdır. Böyle olmuş olsa bile bu, sorunların varlığını ve uyandırdığı rahatsızlığı gidermemektedir. Liberal demokrasi bakımından bu tip bir gerekçelendirmeye gitmek, açıkça sorunların varlığının kabulü ve çözümlenemedikleri için bastırılmaları anlamına gelir (Himmelfarb, 2002: 63).

4. SONUÇ

Francis Fukuyama'nın tarihin sonu tezine dikkat çeken ve üzerinde düşünmeye değer kılan etkeni, iddiasının büyüklüğünde aramak gerekir. Fukuyama demokratik devletin temel özelliklerini rasyonellik, homojenlik ve evrensellik olarak belirlemektedir. Demokrasi ilkelerine göre işleyen bir devlet, yarışan çıkarları insan olma kimliği çerçevesinde birleştirip, açık ve net ilkelere dayanmakta, kişiler arasındaki eşitsizliği kaldırarak sınıfsız bir toplum yaratmakta ve yurttaşlar arasında dil, din, ırk veya başka farklılıkları gözetmeden, eşit hak ve özgürlüklerden yararlanmasını sağlamaktadır.

Fukuyama, temel hak ve özgürlükler kategorisini, mülkiyet, düşünme, açıklama, istediği dine mensup olup bu dinin gereklerini yerine getirme, siyasi iktidara katılma haklarıyla çizmiştir. Fırsat eşitliğini dengeleyen ve yeniden paylaştırmayı sağlayan sosyal hakları geri planda tutmaktadır. Kanaatimizce söz konusu haklar da demokrasinin işlemesi bakımından diğerleri kadar önemlidir. Liberal demokrasilerin sınıf sorununu ortadan kaldırdığını savunan birinin, bu yolda çözüm getiren hak ve özgürlükleri ikinci plana atmaması gerekmektedir. Eğer ki liberal demokrasi, toplumsal adaletsizlikleri asgari düzeye indirme işlevini üstleniyorsa, sosyal haklar bu yolda kullanacağı temel enstrüman niteliğindedir.

Fukuyama, liberal demokrasinin sınıf sorununu çözdüğünü ve diğer toplumsal problemlerin demokrasi öncesi rejimlerin kalıntıları olduğunu söylemekte, ancak halen mevcut olan bu tip pürüzlerin nasıl aşılabacağına dair bir çözüm getirmemektedir. Oysa istikrarlı bir demokrasinin işlemedeki engeller arasında, sosyal adaletsizlikleri de saymıştır. Demokrasinin istikrarını engelleyen böyle bir sorunu ortaya koyduktan sonra, nasıl çözümleneceğiyle ilgili de görüş belirtmesi, hiç değilse ertelememesi gerekir. Aslında kastettiği, liberal demokrasilerin bu tip pürüzleri gidermeyi hedeflediği olabilir. Ancak olan ve olması gerekeni birbirine karıştırmakta, henüz böyle bir sorunsuzlaştırmanın mevcut olmadığı gerçeğini gözardı etmektedir.

Tezini, Hegel diyalektiği ve tarihselci yaklaşımla kuvvetlendirme çabasının, sistematik bir yol izlemediğini söyleyebiliriz. Hegel düşüncesinden kendi savını besleyecek unsurları, bütünlük kaygısı gütmekten çekip almıştır. Felsefi bir temelle, tarihin sonu fikrini daha kolay güçlendireceği fikriyle, çalışmasının çeşitli yerlerine serpiştirmiştir. Bu durumda hem kendince güçlü bir dayanak sağlamış, hem de cevaplayamadığı her soru ve sorunda devreye soktuğu bir anahtar edinmiştir.

Fukuyama'nın, bir dönem liberal demokrasiye alternatif olmuş ya da olduğuna inanılmış rejimleri eleştirisi ve O'na yöneltilen eleştirilerde, dikkatimizi çeken husus, tarihin sonunu ağırlıklı olarak S.S.C.B'nin dağılmasına ve Soğuk Savaş'ın bitimine bağlamasıdır. Bu durum, ister istemez tarihte böyle bir devrim olmasaydı, Fukuyama'nın tezinin de yazılmayacağını akla getirmektedir. Yani aslında S.S.C.B'nin dağılması karşısında duyduğu sevinci dışa vurma sürecinde, bunu destekleyecek felsefi dayanaklar aradığını, her tür gerekçelendirmesinin altında bu tepkinin yattığını söyleyebiliriz. İslamın bir seçenek olamayacağını söylerken, bunu temellendirdiği nokta da ilgi çekicidir. Hem liberalizmin ekonomik ve siyasi boyutunu birbirinden ayırmış, hem de İslamın liberalizm karşısında alternatif sayılmamasını, Batı ve İslam dünyası arasındaki güçlerin eşit olmayışıyla açıklamıştır. Güç derken kastettiğinin ne olduğu açık değildir. Yarıştırdığı güçler, ekonomik üstünlük ya da toplumlar tarafından benimsenme ihtimali olabilir. Liberal demokrasi ülkelerinin barışı yaydığı fikri de, yakın dünya tarihi hatırlanınca, kuşku uyandırmaktadır. Neticede Fukuyama'nın demokrasinin üstünlüğü fikrine katılmakla beraber, bunu açıklarken dayandığı kaynakları ve gerekçelendirme biçimini tartışmaya açık bulmaktayız.

KAYNAKÇA

Akarsu, B. , (1994) *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, İnkılap Kitabevi.

Akyol, T. , (2002), *Tarihin Sonu mu?*, Aydın,M., Özensel, M., (edts), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (148-156), Ankara,Vadi Yayınları.

Bayar Bravo, I., (2005), “**Tarihin Sonu, İlerleme ve Küreselleşme Üzerine Bir İnceleme**”, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 29, No:2, 125-138.

Bochenski, J. M.,(1997), **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, çev: S.R. Kırkoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Bock, K., (1990), **İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları**, çev: A. Uğur, Bottomore, T., Nisbet, R., (eds), **Sosyolojik Çöümlenin Tarihi**, (53-96), Ankara, Verso Yayıncılık.

Bloom, A.,(2002), **Fukuyama'nın Makalesi Üzerine**, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (50-55), Ankara,Vadi Yayınları.

Boucher, Geoff,(1998), **History and Desire in Kojeve**, ‘Legacy of Hegel’ Seminar, www.marxist.org (13.04.2007)

Buhr, M./ Kosing, A.(1999), **Bilimsel Felsefe Sözlüğü**, çev.: V. Bildik, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Caslin, T., (1993), **Devlet ve Ekonomi**, Saybaşılı, K.(ed.), **Liberalizm, Refah Devleti, Eleştiriler**, (290-314), Ankara, Bağlam Yayınları.

Cevizci, A.(2002), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Çağlar, B. (1996) **Hukuk Devletinde Gündelik Hayatın Estetiği**, Ökçesiz, H., (ed.), **Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 3**, (165-171), İstanbul, Alkım.

El-Efendi, A., (2002), **Tarihin Sonu'ndan Sonra İslam ve Çatışmanın Geleceği**, çev: Y.Aktay, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (185-202) Ankara,Vadi Yayınları.

Fukuyama, F., (1999), **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev.: Z. Dicleli, İstanbul, Gün Yayınları.

Fukuyama, F., (2000/a), **Güven (Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması)** , 2.baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları.

Fukuyama, F., (2000/b), **Büyük Çözülme**, İstanbul, Sabah Kitapları.

Fukuyama, F., (2002/a), **Hala Tarihin Sonundayız** ,çev: Ö. Gözel, Aydın, M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (248-250), Ankara,Vadi Yayınları.

Fukuyama, F., (2002/b), *Yayınlanışının 10. yılında Tarihin Sonunun Neresindeyiz?*, çev.: C. Aydın, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (172-175), Ankara,Vadi Yayınları.

Fukuyama, F., (2002/c), *Hedefler: Modern Dünya*, çev. B. Akgün, Y. Aktay, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (251-259), Ankara,Vadi Yayınları.

Gökberk, M., (1996), **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Hamilton, P., (1996), **Historicism**, London, Routledge.

Himmelfarb, G.,(2002), *Fukuyama'ya Cevap*, çev: Yusuf Kaplan, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (61-64), Ankara,Vadi Yayınları.

Hüseyin, S. A.,(2002), *Tarihin Sonu ve Medeniyetler Çatışması* çev: Mevlüde Ayyıldızoğlu, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (203-222), Ankara,Vadi Yayınları.

Kaboğlu,İ.Ö.,(2002), **Özgürlükler Hukuku**, 6. baskı, İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları.

Kaloianov, Radostin, **Hegel, Kojeve and Lacan; The Metamorphoses of Dialectics- Part II: Hegel and Lacan**, www.academyanalyticarts. org. (10.04.2007)

Kojeve, A.,(1934) **Introduction to the Reading of Hegel**, www. marxist. org/reference/subject/philosophy/works/fr/kojeve.htm. (20.03.2007)

Kumar, K.,(2002), *Sosyalizmin Sonu mu? Ütopyanın Sonu mu? Tarihin Sonu mu?* Dünya Neyi Tartışıyor : Yeni Düşünce Hareketleri, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, sayı 19, 105-123.

Laurent, Eric, **The Dialogue Lacan-Kojeve on Bureaucracy and on Empire**, www. wapol. org. (22.11.2006)

Mazrui, Ali A.,(2002), *Tarihin Sonu ve İslam*, çev: K. Çayır, Aydın,M., Özensel, M., (eds), **Francis Fukuyama v.d, Tarihin Sonu mu ?** (125-147), Ankara,Vadi Yayınları.

Miller, D./ Coleman, J./ Connolly, W./ Ryan, A., **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, cilt II,(1995), çev: B. Peker- N. Kırac, Ankara, Ümit Yayıncılık.

Pons, A.,(2003), *İlerleme*, çev: İ. Yerguz, Raynaud, P., Rials, S.,(eds), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, (430-435), İstanbul, İletişim Yayınları.

Tanilli, S.,(1993), 7. baskı, **Devlet ve Demokrasi**, İstanbul, Cem Yayınevi.

Tanilli, S., (2003), **Nasıl Bir Demokrasi İstiyoruz?**, İstanbul, Adam Yayıncılık: 18-19.

Touraine, A.,(1997), **Demokrasi Nedir?**, çev: O. Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Özcan, M. T., (2001),**Hukuk Sosyolojisine Giriş**, İstanbul, Don Kişot Yayınları.

Özlem, D.,(1994), **Tarih Felsefesi**, İstanbul,: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Yılmaz, M.,(2002), **Medeniyetler Çatışmasına Giriş**, Yılmaz, M.(ed.), **Samuel P. Huntington v.d** , **Medeniyetler Çatışması**, (13-22), Ankara, Vadi Yayınları.