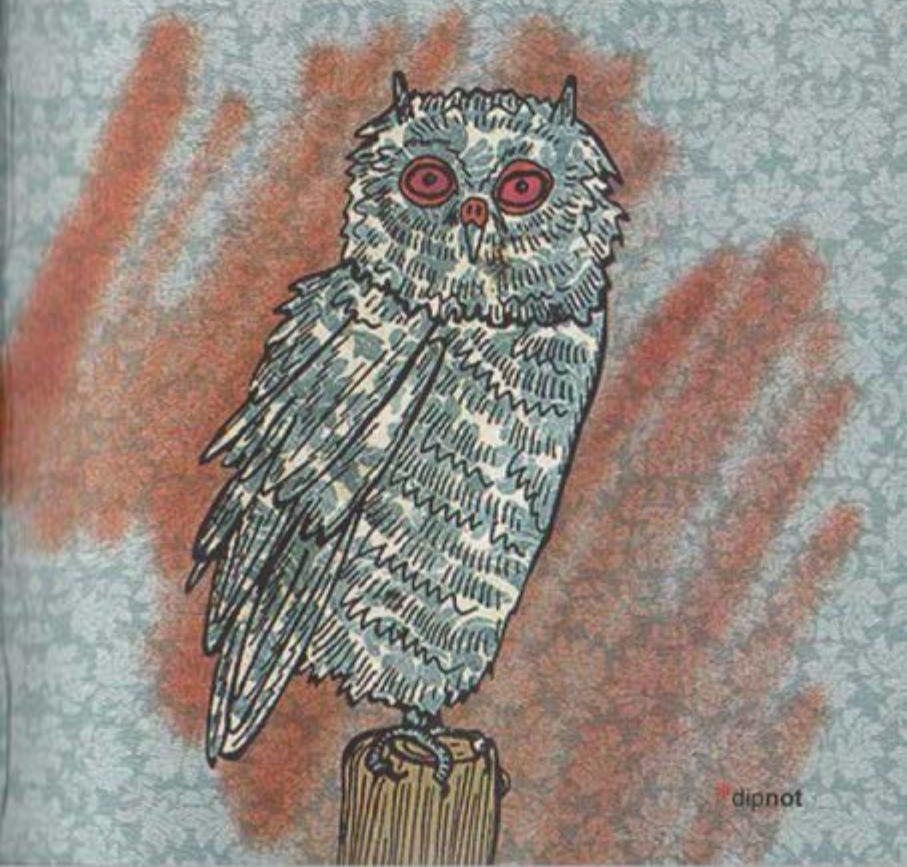
Jeffrey Abramson

Minerva'nın Baykuşu

Batı Siyasi Düşünce Tarihi

İngilizceden çeviren
İbrahim Yıldız



dipnot

Jeffrey Abramson Austin (ABD)'deki Texas Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. *We, the Jury: the Jury System and the Ideal of Democracy* adlı eseri de Harvard UP tarafından 2001'de yayımlanmıştır.

Kitabın Özgün Adı
Minerva's Owl: The Tradition of Western Political Thought
Harvard University Press, 2010

© Published by arrangement with Harvard University Press, 2010
© Dipnot Yayınları, 2012

ISBN: 978-605-4412-74-7
Dipnot Yayınları: 162
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2013/Ankara

Çeviri: İbrahim Yıldız
Düzelti: Utku Özmakas
Kapak Tasarımı: Ekber Yıldız

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.
Ağaç İşleri San. Sit. 1354 Cad. 1362 Sok. No: 35 İvedik/ANKARA-
Tel: (0312) 433 23 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Jeffrey Abramson

Minerva'nın Baykuşu

Batı Siyasi Düşünce Tarihi

İngilizceden çeviren
İbrahim Yıldız

dipnot yayınları

Jackie'ye

İÇİNDEKİLER

Giriş: Siyasi Düşünce Kanonu 7

1 Platon'un *Devlet*'i: Adalet Üzerine Tartışma Başlıyor 25

2 Öğrencilerin Ütopyaya İsyanı 49

3 Mağaradan Dışarı, Işığa Doğru–
ve Yeniden Mağaraya mı? 79

4 Platon'un Trajik Devletinin Ötesi 105

5 Aristoteles'in *Etik*'i: Erdemin Alışkanlıkları 109

6 Aristoteles'in *Politika*'sı: Kesik Eller
ve Politik Hayvanlar 132

7 Augustinus ve Kötülük Problemi 159

8 Machiavelli'nin Kirli Elleri 181

9 Hobbes ve Araçlar Krallığı 209

10 Locke, Liberalizm ve Mülkiyet Hakkı 243

11 Rousseau ve Doğa Durumu 273

12 Rousseau ve Politika 297

13 Kant'ın Eğri Odunu 315

14 John Stuart Mill ve Bireyselliğin İstemleri 341

15 Hegel, Marx ve Minerva'nın Baykuşu 369

16 Siyaset Kuramının Yeniden Canlanışı 393

Sonuç: Siyaset Tutkusu 421

Notlar 429

GİRİŞ
SİYASİ DÜŞÜNCE KANONU

Bu kitap, okurları, yaklaşık 2.500 yıl öncesinden bugüne değin süren çok eski bir söyleşiye, siyaset üzerine bir söyleşiye katılmaya çağırıyor. Siyaset hakkındaki tek ya da en eski söyleşi değil bu, fakat belirgin bir biçimde sürekli ve etkili olan bir söyleşi.

Söyleşimiz belli bir tarihsel olayla, Sokrates'in, gençlerin aklını çelip onları yoldan çıkardığı suçlamasıyla İÖ 399'da yargılanıp ölüme mahkûm edilmesiyle başlıyor. Sokrates'in idamı, bu yoldan çıkmış gençlerden biri olan öğrencisi Platon'un, olayların dışında durmak ve bu olayları iktidarın buyruklarını aşan bir adalet idealine göre değerlendirmek üzere zamanın politikasından kendini uzak tutmasına neden oldu. Bu eleştirel kopuş ânı olmasaydı söyleşimiz başlamayabilirdi. Gelgelelim bu söyleşinin –*siyasi* bir söyleşi olacaksa eğer– ondan uzakta durmak kadar ona angaje olmayı, eleştirmeye değer bir yaşam biçimine karşı bir bağlılık/sadakat duygusu beslemeyi gerektirdiği de açıktır.

Bu söyleşi zamanla, herkesin kullanımına açık bir ilim ve referans stokuna dönüşen bir dizi kanonik metin bıraktı arkasında. Bu metinler bir kanon oluşturmaktadır, çünkü daha sonra yazılan yapıtlar bu ilk yapıtların değişik yorumlarını sunmaktadır. Kimse işe sıfırdan başlamamaktadır. Birikimsel bilgi kuşaktan kuşağa aktarılmakta, fakat bu aktarma sürecinde değişikliğe uğramasına, yeniden yorumlanmasına ve dönüştürülmesine rağmen bütünüyle bir tarafa atılmamakta ya da terk edilmemektedir. Platon, Sokrates hakkında yazarken, öğretmenini hemen her zaman güvenilir bir kılavuz olarak gördüğünü belirterek ona iltifatta bulunur. Öğretmeninin düşünüş biçimini öylesine sahiplenir ki bizler tarihsel bir figür olarak Sokrates'in Platon'un yarattığı Sokrates'ten hangi nok-

talarda farklılık gösterdiğini kesin olarak söyleyemeyiz. Aristoteles de Platon'un okulunda okumak üzere Atina'ya gelmiştir. Ne var ki Aristoteles, öğretmenine bazı konularda ters düşerek ona iltifat etme yolunu seçmiştir. Büyük İskender'e hocalık yapmış, ancak bu, İskender'i Yunan dünyasını fethetmeye devam etmekten alıkoyamamıştır.

Roma, yola bir cumhuriyet olarak başladı ama bir imparatorluk olarak sonlandı; bu yol boyunca onun büyük düşünürleri (köle Epiktetos'tan senatör Cicero'ya ve imparator Marcus Aurelius'a varıncaya değin) adalet konusundaki Yunan düşüncesini emperyal ihtirasın ahlakına uydurmak için yenilemeye çalıştılar. İlk Hıristiyanlar (Roma tarafından fethedilen illerde yetişen Aziz Augustinus gibi) Platon'dan, bundan böyle yeni-Platonculuk olarak bilinecek olan ve Hıristiyanlığın Roma'nın "dünyevi" adaletine (Tanrı kentinin ilahi adaletiyle kıyaslandığında silik kalan bir adaletti bu) verdiği sert bir cevaba dönüşen bir öğreti derlediler.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyılların İslam âlimleri Yunan klasiklerini Arapçaya çevirerek ve Platon ile Aristoteles'in yapıtlarını tefsir etme geleneğini başlatarak kanonun kayıp yapıtlarını düşün dünyasına yeniden kazandırdılar. Bu çeviriler sayesinde İslam yönetimi altında yaşayan Ortaçağ Yahudi âlimleri klasik siyaset felsefesinden haberdar oldular. Bu kanon daha sonra İbranice ve Arapça çeviriler yoluyla Hıristiyan Avrupa'ya ulaştı. Kendi dinsel topluluklarını içerisinde faaliyet gösteren âlimler, farklı fakat paralel yollarla, ilahi vahyin hakikatleri diye Yunan usçuluğunun içermelerine tutundular.

İtalyan Rönesansı sırasında Machiavelli bu kanonu yeni bir amaç gözeterek seküler bir tarzda yeniden canlandırdı; İtalya'yı Roma cumhuriyetinin o eski görkemine kavuşturmak için yeni fikirler bulma arayışı içerisinde klasiklere ve Roma tarihine yöneldi. Machiavelli'nin cumhuriyetçilik kuramı eski düşünürler ile modern düşünürleri birleştiren bir köprü oldu. İngiliz İç Savaşı'ndan Şanlı Devrim'e dek devam eden o çalkantılı yıllarda Hobbes ve Locke gibi filozoflar, hükümetin kaynağı ve meşruiyeti konusunda yeni fikirler üretmek üzere kanonu kullandılar. Bu fikirler zamanla liberalizm ile anayasal yönetimin düşünsel ve politik temeli haline geldi; Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi devrim yapma hakkı konusundaki en uç ifadesini Locke'un kitabından aldı.

Liberalizm, muhafazakâr ve radikal bir tepkiyi de beraberinde getirdi. Radikal eleştiri Fransa'da başladı; Rousseau liberalizmi çok daha eşitlikçi

bir yöne sokmak için –Fransız Devrimi, terör dönemine girmeden önce bir süre bu doğrultuda ilerlemişti– Hobbes ile Locke'un fikirlerini kullandı. Devrimin akıbeti de Edmund Burke'ün verdiği klasik muhafazakâr tepkiyi harekete geçirdi; bu, kimi yönleriyle, siyasi değişimin sınırları ile göreneğin, geleneğin ve alışıldık olanın siyasi yaşam açısından taşıdığı önem hakkındaki temel argümanlarında Aristoteles'e yaslanan bir eleştiriydi.

Kant, Rousseau'nun genel irade nosyonunda, beşeri özgürlük ve eşitliğe değgin kendi özgün ve daha sistematik argümanlarına kaynaklık edebilecek bir temel buldu. Ne var ki liberal öğretiler Almanya'da hem düşünsel hem de politik açıdan farklı bir doğrultu izledi; Hegel nasıl Kant'ı yorumladıysa, benzer şekilde Marx da Hegel'i yorumladı. Marx, betimlediğim bu söyleşiye, açıkça "politik" nitelik taşıyan hiçbir şeyin olmadığı fikrini reddederek ve siyasi kavramları düşünce "üretimini" zorlayan temel maddi gerçekliklere tahvil etmenin yollarını arayarak, çok güçlü bir biçimde son verme çabası içerisine girdi. Marksizmin, siyaset kuramını "ideolojik" olarak reddetmesi modern sosyolojiye yol açtı; son kuşak içerisinde, John Rawls'un adalet üzerine restoratif yapıtlar yazmasıyla birlikte ancak, siyaset kuramı bir kez daha beşeri bilimlerdeki merkezi konumuna kavuştu.

Bu kitap siyaset kuramı alanında yirmi beş yılı aşkın bir süredir vermekte olduğum derslere dayanıyor. Şimdiye dek bu dersleri yazıya dökme çabasına hiç girişmedim. Burada bunu yapıyorum, hepimizin içindeki o müzmin öğrenciye belki bir faydası dokunur diye. Siyasi düşünce kanonu, öğretmenlerimden birinin söylemiş olduğu gibi, mümkün olabildiği kadar zamana dayanıklı ve ebedi siyasi argümanlar sunar bizlere. Bu metinler, onları ilk kez okuyan biri üzerinde, politikanın neden önemli olduğu, durumun ne denli nazik/hassas olduğu konusunda göz açıcı bir etkide bulunur. Bunlar siyaseten aktif olan kişiler açısından bile bir esinlenim ve bilgi kaynağı olarak yeniden ziyaret edilecek bir yer olarak kalmaya devam etmektedir. Zaten bu argümanlar siyasi deneyime aykırı düşmezler; bunların gelip bizde konaklaması kuvvetle muhtemeldir.

Bu kitabın siyaset kuramının büyük klasiklerini genel okur açısından erişilebilir kılmaya yardımcı olmasını –olması gereken de budur– ümit ediyorum. Siyaset kuramı belli kişilerin tekelindeki bir uzmanlık alanı

değildir; bizi siyasi yaşamın gerçek ikilemleriyle yüz yüze bırakır. Okuru süregelen siyasi argümanlarla haşir neşir etmek amacıyla neredeyse konuşma diline yakın bir söyleyiş tarzı tutturdum. Özellikle de, konuyu anlatırken sık sık ara verip kendi öğretmenlerimi ve öğrencilerimi düşündüm, hep birlikte sınıfta olan bitene benzer bir diyaloga girdiğimiz duygusunu daha iyi yaratabilmek için.

Bu kitapta bütün bir siyasi düşünce tarihini ele alıp incelemiyorum. Yaptığım seçim –kendine özgü olmaktan çok herkesçe tanınabilir nitelikte olan bir seçimdir bu– eski Yunan'ın siyaset kuramı ile modern siyaset kuramını birbirinden ayırmak ve bu ikisi arasındaki temel farklılığa ışık tutmak amacına yöneliktir. Antikite'nin en parlak beyinlerinden kimilerinin insan doğası, eşitlik ve demokrasi konusunda bizim temel kanaatlerimizi paylaşmaması çok şaşırtıcı ve sarsıcı gelmektedir. Aristoteles insanlık durumunda doğal bir aristokrasiye ilişkin nosyonlarla yüzleştirir bizi; Platon ise devletin sanatı sansürlemesi gerektiğini ileri sürer. Her ikisi de özel yaşamı ve iktisadi yaşamı küçümser ve politikayı, muhtemelen bizim bugün yaptığımız gibi, sınırlı olmaktan çok, her şeyi kapsayan bir alan haline getirmeye çalışırlar.

Yunan siyaset kuramında yer alan alternatif görüşleri sergileyerek kendi görüşlerimizi sağlam bir temelde savunmayı umuyorum. En köklü siyasi kanaatlerimiz çoğunlukla bir sis perdesinin ardına gizlenmiş kanaatlerdir. İlk başta antik dönem düşünürlerini birer kalıntı olarak görüp bir tarafa atmak ve siyasi düşünce tarihine çağdaş erdemliliği geçerli kılan iç rahatlatıcı bir ilerleme hikâyesi olarak yaklaşmak cazip gözükebilir. Fakat bu yaklaşım bizi bir yere götürmez. Eski ve modern siyasi idealler arasındaki ihtilaf, canlılığını koruyan bir ihtilaftır –tekrar etmek gerekirse, günümüz siyaseti kadar ebedi ve kaçınılmaz bir tartışmaya yakın duran bir ihtilaftır. Bu ihtilafa angaje olmak suretiyle ancak, çağdaş siyasetin felsefi temellerini –sağlam ya da kaygan temellerini– layıkıyla değerlendirmede ilerleme kaydedebiliriz. Siyasetimizi, alternatifler ışığında bu temelleri sorgulama riskine sokarak ancak, önsel taahhütlerimizi ya derinleştirecek ya da bozacak biçimde kendimizi eğitebiliriz.

Öğrencilerimin siyasi çizgisi, siyaseti tarafgir olmak anlamında kullanırsam, benim ilgi alanıma girmiyor. Bu kitabın okurlarına yönelik olarak da aynı tutuma sahibim. Fakat görüşlerimiz ne olursa olsun, tutarlı ve uyarlı bir biçimde onları savunmakla yükümlü olduğumuzu düşünüyo-

rum. Bazı konularda (sözgelimi, kürtaj) kişisel tercihte bulunma özgürlüğünden dem vururken, başka konularda (sözgelimi, pornografi) böylesi bir özgürlüğü –aradaki farkı açıklamaksızın– tanımazlık edemeyiz. Kişilerin eşit siyasal haklara sahip olması gerektiğini savunuyor, ama gelir, sağlık ya da eğitimde eşitliğe inanmıyorsak, bize çizgiyi nereye çizeceğimizi açıklayan bir eşitlik kuramına gerek duyarız.

Bu bakımdan izlediğimiz siyaset, siyaset kuramını ciddiye aldığımız anda değişmek durumunda kalır. Tutarlılık her zaman bir siyasi erdem değildir sokakta: Politikacılar, "politika insana tuhaf yatak arkadaşları edindirir" sloganını doğrular şekilde uzlaşmalar ayarlar, anlaşmalara girerler. Fakat bizler ne zaman uzlaşılıp ne zaman uzlaşılmayacağını bilmek durumundaysak, ilkin neyin risk altında olduğunu bilmemiz gerekir.

Shakespeare ya da biyoloji konusunda yazan bir kimse, önsözünde, ele aldığı konunun önemli olduğunu savunarak işe koyulmaz; benzer şekilde ben de, siyaset felsefesini incelemenin zorlu bir temellendirme girişimini gerektirmediğini düşünüyorum. Platon'u, Hobbes'u ya da Rousseau'yu okuyarak elde edilen siyasi içgörüler her liberal eğitimin – içimizdeki insani ve ilerlemeci öze seslenmeyi amaçlayan ve böylelikle daha iyi bir dünya ümidimizi canlı tutan bir eğitim– önemli bir parçasını oluşturur.

Yıllar içerisinde gördüm ki öğrencilerim siyaset kuramına, siyasetin ne menem bir şey olduğuna ilişkin belli bir kavrayışla geliyorlar. Siyaseti dostlar ve düşmanlar hakkındaki bir şey gibi algılıyorlar; peşine düştükleri siyasi bilgi de dostların zaferini, düşmanların yenilgisini temin edecek pratik stratejilerden oluşuyor. Bu tutum, dış politikaya ilişkin olarak 11 Eylül sonrasında geliştirilen apokaliptik görüşlerde kendini en net biçimde gösterirken, iç politikanın ürettiği hevesleri de karakterize ediyor.

Siyasete dair başlangıçtaki bu kavrayış sınırlı bir kavrayıştır ama çok da yanlış değildir. Bu kavrayış dostlarla düşmanlar arasındaki farklılığın her zaman açıkça ortada olduğunu ve adaletin her zaman ya da çoğunlukla kişinin yanında olduğunu varsayar. Peki ya kendimiz için mücadele etmemiz biricik ya da en iyi siyasi duygu değilse? Yurttaşlar olarak ülkemize hizmet etmek kadar onu eleştirme yükümlülüğüne de sahipsek? İnsanların istediği şey adil değilse? Siyaset kuramı bu tür sorular sormayı zorunlu kılar. Bunu yaparken de bizim ilk beklentimize cevap verecek

şekilde hemencecik karıtlamaya girişmez. Bizden konulara yaklaşırken dolambaçlı bir yoldan gitmemizi ister, bu da dolayımsız bir eylem çizgisini güçleştirir. Fakat bu dolambaçlı yolun vaat ettiği şey şudur: bu yola sapanlar, kendilerini daha bir gerçekleştirmiş insanlar olarak, rahatlıkla savunacakları görüşlere sahip insanlar olarak politikaya geri dönerler.

Gençlerde Realizm ve İdealizm

Gençleri siyasi düşüncelerle tanıştırdığım yıllar boyunca meselenin aslı onlara heyecan vermeye ya da itici gelmeye devam ediyor –bu konular onları heyecanlandırıyor; çünkü değişime inanmak, esen rüzgârın neler getireceğini hissetmek, yeni bir siyasetçi adayı ya da uzun süredir beklenen bir hareket hakkında mesihçi ümitler beslemek gençlerin ayrıcalığıdır. Kapıldıkları heyecan naif değildir, politikanın içerdiği tehlikelerin bilincinde olan bir heyecandır. Tam da bu düşünceyle kendilerini cezbeden bir davanın takipçisi olmaktadırlar.

Bazıları bir davaya gerçek anlamda baş koyuyor. Yıllardır, savaşmaya giden ya da savaşları protesto eden, Barış Gönüllüleri'ne katılan, Afrika'da HIV'in önlenmesi için çalışmalar yapan, Asya'da misyonerlik faaliyetinde bulunan, partisinin New Hampshire adaylarının seçimi sırasında kapı kapı dolaşan, kürtaj kliniklerini koruyan gençler gördüm. Fakat gerçek anlamda harekete geçmeyen gençler bile politikaya katılma arzusu duyuyor. Mevcut statükoyu (yapabildiğimiz en iyi şey olarak) kabul etmeye yanaşmıyor, yenilgi riskinin yüksek olduğunu bilmelerine rağmen politika üzerinde kumar oynamayı tercih ediyorlar.

Fakat gençler genelde tutkulu insanlar olsa da, politik uğraşlarında kolaylıkla hayal kırıklığına uğrayabiliyorlar. Onların kabul edemediği şey yenilgi değil: ihanete uğramışlık duygusu, idealizmi bulmayı umarken ikiyüzlülükle karşılaşmaları. Onlar kendi kuşaklarının savaşa, zorbalığa, soykırıma, açlığa, terörizme ve aleni yolsuzluğa sırf tanıklık etmelerini değil, onlarla yaşamayı –tıpkı kendilerinden önceki kuşaklar gibi– bir şekilde öğrenebilmeyi ummuşlardı. Tarihin çöp sepetine atıldığı düşünülen kabilecilik, politikanın geçmişini değil, geleceğini oluşturuyor artık.

Böylelikle sinizm idealizmin, geri çekilme yürüyüp ilerlemenin yerini alıyor; hülyalı aşkın bittiği yerde devreye realizm giriyor. Yıllardır devam eden bu değişimleri izlerken, gençleri, siyaset üzerine çalışmanın, özellik-

le de felsefi açıdan büyük eserler olduğu teslim edilse bile ikna edicilikten kesinkes uzak olan eski ve kanonik eserler aracılığıyla konuya eğilmenin boşuna olmadığına inandırmakta güçlük çekiyorum. Onların iki kategoriye ayrıldığını görüyorum.

Belki de çoğunluğu oluşturan kimileri açısından siyaset, üzerinde çalışılamayacak denli önemli bir konudur; bunlar pratikte işe yarayan şey ile sadece kitap sayfalarında kalmaya mahkûm şey arasındaki farkı bilmekle övünen gerçekçi kişilerdir. Onlara göre biricik siyaset okulu sokaktır; siyaset üzerine kitaplar okumayı ne denli erken sonlandırır ve işe bizzat deneyerek başlarlarsa o denli iyi olur. Siyaseti işe yarar kılmak için birkaç yumurtayı kırmaları gerektiğini düşünürler ve buna aykırı gözüken felsefi reçetelerden hazzetmezler.

Ancak aksi görüşü savunan ve öğrenme çabasının siyasetle çarçur edilemeyecek denli önemli olduğu sonucuna ulaşanlar da vardır hep. Bunlar biyolojide ya da kimyada ve hatta sosyal psikolojide neyi öğrendiklerinin farkındadırlar, fakat siyaset gibi amorf bir şeyi incelemekle gerçekte neyi öğreneceklerdir ki? Bir şeyi "politik" diye adlandırmak ortada sistematik olarak incelenecek bir şey olmadığını, her şeyin göreceli ve öznel olduğunu kabul etmek anlamına gelmez mi? Başka konularda gayretli olan bu grup, iş siyaset kuramına gelip dayandı mıydı, o gerçekçi muadillerinden daha keskin birer sinik olur çıkarlar. Dört bir yanda siyasi usdışılık dalgası yükselmekteyken felsefe ile siyasetin nasıl olup da bir araya gelebileceğini açıklamamı isterler. Usdışılığın siyasetteki sarih gücü karşısında askeri strateji ve hatta kampanya yürütme ve seçim kazanma taktikleri üzerinde yoğunlaşmanın taşıdığı değeri teslim etmekle birlikte, felsefenin, doğası gereği ussal sorgulamaya direnç gösteren bir konuyu anlamaya nasıl olup da katkıda bulunabileceğine akıl erdiremezler.

İşin zorluğu, fakat aynı zamanda insanları siyaset kuramıyla tanıştırmanın ayrıcalığı da burada yatıyor: kimileyin siyasi gerçekliği adalet ideallerinden ayıran o derin uçuruma verilecek biricik dürüst cevap gibi gözüken sinizmle hesaplaşmak. Siyaset kuramının incelenmesi siyasi idealleri siyasi pratikten ayıran fay hattını yadsımak demek değildir, gerçekte siyaset kuramı, söyleşinin başlangıcı olarak, bu hat üzerinde ısrar eder. Okurlarımda merak uyandırmasını ve sizlerin hayal gücünü harekete geçirmesini ümit ettiğim şey, herkesin *şöyle ya da böyle*, bir siyaset felsefesinin neyi amaçladığına (iktidar bu amaç doğrultusunda elde edilir ve kul-

lanılır) değgin bir vizyonunun olduğu gerçeğidir. Politikacılar bizim özgürlüğe, eşitliğe, barışa, gelecek kuşakların iyiliğine, çevrenin korunmasına, yoksulların durumunun iyileştirilmesine ve hastaların sağlıklarına kavuşmasına duyduğumuz özleme seslenmeksizin öz-çıkarın çıplak dilini kullanarak bizden oy isteselerdi siyaset nasıl bir şey olurdu, bir düşünün. Mümkün olsaydı eğer, böylesine süssüz bir siyaset bizim şu anki siyasetimizden oldukça farklı olurdu; bizim ahlaki doğamıza seslenmek siyasetin yaygın özelliğidir. Bu doğrultuda seslenen insanların, sinik öğrencilerimin bana tez elden hatırlattığı gibi, bunu sadece kendi bencil çıkarları ya da partizanca kazançları için yaptığı doğru olabilir elbette. Fakat şu olgu orta yerde durmaya devam etmektedir: siyaset kuramının dili –iyi yaşama ve toplumun amaçlarına ilişkin olarak birbiriyle yarışan vizyonlar hakkındaki bu söyleşi–, içerisinde reel politikanın düzenlendiği olağan dilin *ta kendisidir*.

Siyaset felsefecileri, siyasetçilerin kendi görüşlerini dillendirirken kullandıkları terimleri icat etmezler; onlar sadece, iyi özelliklerimize seslenen düşüncelerin en güçlü siyasi güçler arasında olduğuna dikkat çekerler. Adalet bizi derinden sarsar; politik davalar bizi heyecanlandırır; inançlar ve değerler tutkuları ateşler. Dolayısıyla siyaset felsefesi üzerinde çalışmak sonuçta fiili siyasetin o kadar da uzağında değildir. Fakat olayların hızlı temposu yurttaşlara, kendi değerlerinin ne olduğu ve idealleri tutarlı bir biçimde pratiğe nasıl dökebilecekleri üzerinde düşünmeye pek fazla zaman tanımasa da, siyaset kuramı bize, adaletin istediği türden sorular sormamız için bir mekân sağlar. Bu mekânda bulunmak zaten politik bir tutum almak demektir, doğuracağı sonuçları kimsenin bilmediği bir tutum.

Liberaller ve Muhafazakârlar

Siyasi düşünce tarihi boyunca özellikle iki rakip siyasi görüş arasında şiddetli bir anlaşmazlık hüküm sürmüştür. Geçmişi Eski Yunan'a dek uzanan bir düşünce okuluna göre, siyasi ilkelere şu soru sorularak ulaşılır: "Devlet erki insanlara iyi ve erdemli yaşam sunmak üzere en iyi şekilde nasıl kullanılabilir?" Bu okulun filozofları nihai iyinin ne olduğu konusunda hemfikir değildirler. Kimileri onu mutluluk ya da genel refahla, kimileri beşeri yetkinlikle, kimileri de erdemle, manevi kurtuluşla

ya da ahlaki temizlikle özdeşleştirir. Fakat hepsi de siyasi değerlerin yüce amaç ve hedeflere yönelik araçlar olarak düşünülmesi gerektiğinde ve bizim siyasi düzenlemeler hakkında onların bizi iyi yaşamın nihai ahlaki ereklerine yaklaştırmaya sağladığı katkıya göre hüküm verdiğimizde hemfikirdirler. Bu şekilde düşünüldüğünde, insanları erdemli kılmak için siyasetin gücünü koz olarak kullanan bireylere ait hiçbir "hak" söz konusu olamaz. Zira siyasette neyin doğru neyin yanlış olduğu; neyin insanlar için iyi olduğu, doğamızı neyin tamamladığı, onu neyin gerçekleştirdiği ya da yetkinleştirdiği sorusunu doğrudan sorup cevapladığımızda ancak, açıklanabilir hale gelir. Her yönüyle işlev gören insanlar olarak neyin bizim doğamızı tamamladığını bilmediğimiz takdirde, siyasi tercihlerde bulunurken karar vermemizi sağlayacak bir standarda ya da bir ideale sahip olamayız.

Liberalizm diye bilinen diğer düşünce okulunda siyasi pratik bizi bir paradoksun içine sokar: devlet, adalet ve doğruluktan şaşmama gerekçesiyle, insanlara ahlaklılık empoze etmekten kaçınmalıdır. Adalet, insanların kendilerini din, cinsellik ya da estetik konularında nasıl düzenlemeleri gerektiği gibi esaslı ahlaki meseleleri paranteze almak ya da bir tarafa atmak için siyasete gerek duyar. İşin aslı şu ki, bireyler neyin onlar için iyi olduğu sorusuna farklı cevaplar verirler; din, gelenek, aile ve yetişme tarzındaki farklılıklara bağlı olan birinci dereceden/nihai taahhütleri yansıtan cevaplardır bunlar. Siyasetin görevi bu şiddetli ahlaki anlaşmazlıkları bir grubun verdiği cevapları onaylayarak çözüme kavuşturmak değildir. Bu, kişilere eşit biçimde davranmamak ve bireyleri "kendileri açısından iyi olan şeyi kendi tarzlarınca seçme" yeterliğinden yoksun bırakmak olur. Dolayısıyla haktanır bir devlet yansız bir devlettir; usule dair öyle esaslar koyar ki bunların ahlaki değeri kendi nihai ahlaki ideallerini kişilere dayatmayan bir çerçeveden türer tam olarak.

Liberal düşünce okuluna bağlı olanlar bile nötr bir devletin nasıl olması gerektiği üzerinde, haktanır bir devletin belli bir konuda ahlaki yanlılığa düşmekten kaçınmasının her zaman doğru olup olmadığı üzerinde elbette fikir ayrılığı yaşamaktadırlar. Sözgelimi kimse, görünüşte gönüllü bir sözleşmenin sonucu olsa bile, köleliğin yasaklanmasını tartışma konusu yapmaz; çünkü köle olmak insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir şeydir. Gene kimse, demokratik bir devletin, demokrasiyi mümkün kılmada bilgili bir yurttaşlar topluluğunun önemi göz önüne alındığında,

yurttaşlarına belli bir yaştan itibaren zorunlu eğitimi dayatmasına ciddi anlamda karşı çıkmaz. Fakat hoşgörülü toplumlar hoşgörüsüz fikirlerin vazedilmesini, bu fikirleri vazedenler günü geldiğinde hoşgörüyü kaldıracak olsalar bile, hoşgörüyle karşılamak zorunda mıdırlar? Bir devlet, kadınların ev dışında peçe takmasını gerektiren Müslüman âdetini, böylesi bir âdetin kadınlar açısından iyi bir şey olmadığı gerekçesiyle, yasaklayabilir mi? Bunlar, üzerinde liberallerin bile anlaşamadığı konulardır.

Yine de çağdaş siyasetteki liberal düşünce ile muhafazakâr düşünce arasındaki temel bir farklılığı kabataslak çizmek mümkündür. Muhafazakârlar açısından devletin en önemli görevi halka ahlaki değerler kazandırmaktır. İnsanlar için iyi olan şey zorunlu olarak onları kendi seçimlerini yapmada serbest bırakmak demek değildir; onlar için iyi olan şey devletin kendi kaynaklarını bu seçimleri erdemli kılacak biçimde kullanmasıdır. Nitekim çağdaş bir örnek vermek gerekirse, kimi muhafazakârlar, evliliğin kutsallığına ilişkin ahlaki bir kavrayışı benimsetmek için aynı cinsiyetten evliliklerin yasaklaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Buna karşılık liberaller, aynı cinsiyetten kişilerin birbiriyle evlenmesinin yanlış olduğu yolunda ancak kişisel görüşlere sahip olabilirler. İş siyasete geldiğinde, bu kişisel görüşlerini bir tarafa bırakmaya gayret eder ve siyasetin değerinin, bu konuda kendileri gibi düşünmeyenlerin de aynı siyasi sistemden eşit ve adil bir biçimde yararlanmasına izin vermekten geçtiğine inanırlar. Bu, başkalarının ahlaki tercihlerine, bunlar aykırı gelse bile, hoşgörüyle bakmayı gerektirir.

Demokrasinin Olabilirliği

Benim benimsediğim bir siyasi değer vardır, o da demokrasidir. Churchill'in o ünlü "demokrasi, diğer rejimler söz konusu olmasa, en berbat rejimdir" sözü zekice bir sözdür, ama demokrasinin erdemlerini özetlemeye pek yeterli gelmemektedir. Demokrasinin ikna edici ve pozitif bir savunusunu neler oluşturabilir peki? "Halkın yönetimi"ni aydınlanmış ve hoşgörülü diye göklere çıkararak demokrasideki halkçı damara mı vurgu yapmalıyız? Yoksa demokrasilerin halkın değil, hukukun egemenliğiyle karakterize olduğu yolundaki o alternatif nosyonun ortaya attığı gibi, anayasal damarı mı ön plana çıkarmalıyız? (Demokrasiye ilişkin bu görüş, okuduğum hukuk fakültesinin dış cephesine Latince olarak nakşe-

dilmişti: "Halkın egemenliği değil, hukukun egemenliği.") Demokrasileri çoğunluğun yönettiği rejimler olarak mı, yoksa azınlıkların çoğunluk karşısında çeşitli haklara sahip olduğu rejimler olarak mı tanımlamalıyız?

Görülüyor ki demokrasinin mümkün olabileceğini savunmak hiç de kolay bir iş değil. Yunan düşünürlerin demokrasiye ilişkin olarak, onun adaletin yerine kamuoyunu geçirdiği yönündeki eleştirileri ciddi bir eleştiridir. Her yıl öğrencilerimden demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu yolundaki savı desteklemelerini istediğimde bu eleştirinin yankılarını işitiyorum. Öğrencilerim halkın, özellikle çoğunluğun iktidarına olan güvensizliklerini gayet mükemmel bir biçimde ifade ediyorlar. Anayasal hakların söz konusu olmadığı ülkelerden, yani insanların yurttaş konumunda olmadığı, fakat birbirinin hasmı kabilelere bölündüğü ülkelerden gelen öğrencilerim demokrasinin imkânsız bir şey olduğuna dair etkileyici kişisel tanıklıklar sunabiliyorlar çoğun. Fakat halkın egemenliğini savunan kişilerin bireysel hakları da aynı hararetle savunduklarına nadiren tanık oluyorum.

Bizler demokrasiyi, kabul görmüş bir hakikat, bir dogmaymış gibi savunmaya alıştık. Fakat demokratik taahhütlerimizi sorgulamadığımız zaman, Platon ve Aristoteles gibi saygın figürlerin öz-yönetime yönelttikleri şiddetli hücum karşısında kolayca dağılırız.

Siyaset kuramı okumanın amacı belli başlı siyasi kanaatlerimizi doğrulamak olsaydı, bu hoş ve insanın içini rahatlatan bir şey olurdu. Fakat durum bu değildir. Siyaset kuramı doğası gereği tatmin edici olmaktan çok, tahrip edicidir. Birazdan ele alacağım büyük filozofların her biri siyasetin bizi zorlu tercihler yapmaya zorladığını biliyordu. Onların yardımına başvurarak bir düşünme çabasına girmek bu tercihleri daha kolay kılmaz. Fakat kaçınılmaz kılar. Bugün olmasa da yarın. Ne var ki, nihayetinde, siyasetin bir gün, araştırmalarımız bir sonuca ulaşmadan önce bile, bizi harekete geçmeye zorlayabileceğinin bilinciyle elimizi taşın altına koyar, siyaset üzerine çalışırız.

Sokrates'in Çağrısı

Bu giriş yazısını kişisel bir anımı anlatarak bitirmeme izin verin. Esin arayışı içerisindeki bir üniversite öğrencisi olarak Platon'un *Devlet*'ini ilk kez okumamın üzerinden epey yıl geçti. Eseri pek anlamamıştım, fakat öğ-

renmenin bizi farklı biri yapabileceği yolunda Sokrates'in ettiği sözün gücünü damarlarımda hissetmiştim –hâlâ da hissediyorum. "Hiçbir şey anlamadım" demek, *Devlet*'in olağanüstü derecede gizemli olan, yüksek hazlara, düşünsel güce ve ütopik siyasete değgin saklı bir alanı imleyen bir eser olduğunu söylemek demektir. Sokrates'le tanıştığım andan itibaren vaat edilen o iyi yaşama özlem duydum: bu yaşamda gerçek adalet, iktidar yalanlarının yerine geçmekteydi. Gördüğüm öğrenimin beni özgürleştireceği, ilerideki zihinsel yaşamımın radikal ve devrimci, dramatik ve tehlikeli, dönüştürücü ve aşkın olacağı beklentisi içerisindeydim. Durum böyle görünüyordu ve bu, hoş bir şeydi.

Hocamın tüttürdüğü piposundan yayılan o vişne aromalı tütün kokusu hâlâ burnumda (o günlerde profesörler sınıflarda rahatlıkla pipo içebiliyordu). Yıllar içinde bu koku *Devlet*'in sayfalarına sindi ve ben bu sayfaları her kokladığımda profesöre ve onun Sokrates sevgisine geri dönüyordum. Profesör bir parçanın üzerinde ne denli uzun durmuşsa, o tütün kokusu sözcüklere o denli derinlemesine nüfuz etmişti; dolayısıyla, epeyce uzun bir süre, profesöre göre *Devlet*'in hangi kısımlarının en önemli yerler olduğunu sayfaları burnuma tutup koklayarak söyleyebiliyordum. Böylelikle duyularımın bir birleşimi sayesinde *Devlet*'e müptelâ oldum. Sanırım bunu söylerken haksızlık etmiyorum, çünkü on yıllar boyunca *Devlet*'i her yıl okuduktan sonra, Platon'u ben kendim öğretiyorum.

Dersini aldığım profesör üniversiteye girdiğimde zaten yaşlıydı; ünlü biri değildi, olması da olası gözükmüyordu. Yıllar sonra onu ziyarete gidip verdiği dersin benim için çok büyük anlam taşıdığı konusunda bir şeyler söylediğimde sözümü kesti, "Sebebi Sokrates'ti," dedi, "Sokrates hepimizin içindeki en iyiye seslenmenin yolunu yordamını biliyor." Profesörün dersi sayesinde bu tutku gelip içime yerleşti ve ben ruhunuza sızan, sizin ona sahip olmanızdan çok, onun size sahip olduğu bir bilginin orada bir yerde varolduğu vaadiyle ayartılmış, büyülenmiş, bağlanmış kalmaya devam ettim.

Sonuçta, üniversiteye geldiğimde *Devlet*, ince düşünen ve ahlaki açıdan oturaklı biri olma yönündeki isteğime hitap etti. İki yıl önceki John F. Kennedy suikastı hâlâ belleğimde tazeliğini koruyordu; televizyon haberleri yangın hortumlarından fışkıran tazyikli suyla duvara sıkıştırılan sivil haklar yürüyüşçülerinin görüntüleriyle doluydu; Vietnam'da bir savaş olduğu gerçeği yaşamımda yer edinmeye başlıyordu. Bu tür siyasi olay-

larla birlikte, Sokrates'in mağara alegorisini okuduğum sırada bir şeyleri yerli yerine oturtmanın şokunu yaşamam hiç de şaşırtıcı değildi. Ben de kendimi tıpkı öyle hissediyordum: yeraltında, koyu bir cehalet içerisindeki bir mahkûm gibi; öyle ki karanlıkta yaşıyor olduğumu bile anlamamıştım.

Onca yıldan sonra bu düşünceleri dillendirirken Sokrates'in büyüsüne nasıl çabucak kapıldığımı esefle hatırlıyorum. Sorun büyüyle ilgili bir sorun değildi, fakat bunun yarattığı çaresizlik duygusuydu, sanki mağaradan kaçan sığınmacılara kucak açmaya hazır olan gerçek fildişi kuleler varmış gibi. Başkalarının da kendileri hakkında aynı şeyi hissetmelerini bir an olsun istemem. Gerçekten, aynı kitabı pek çok defa, tekrar tekrar okumanın iyi bir şey olup olmadığını sorgulamakla iyi bir şey yaparız. *Devlet*'i bütün şiddetiyle devam eden Vietnam Savaşı'nın, Soğuk Savaş'ın, Sovyetler Birliği'nin ve Berlin Duvarı'nın söz konusu olduğu dönemde okumuştum; Zimbabwe hâlâ Rodezya'ydı, Nelson Mandela hapiste çürüyordu, Batı Şeria Ürdün toprağıydı ve Tito birleşik bir Yugoslavya'yı yönetiyordu; henüz Ay'a gidilmemişti, quarklar, AIDS, kişisel bilgisayarlar ya da internet yoktu.

Kişi kendi yaşadığı döneme katılmayı ister, yüzyıllar önce ölmüş beyaz bir Yunanla bir köşede hasbıhal etmeyi değil. Klasik kitapları okumaya olan düşkünlüğün fildişi kuleye çekilmeye, belli bir yer ve zamanda açınlanan olayların akışına nüfuz etmemeye dönüşebilme tehlikesi söz konusudur. Yine de bir düşünür olarak Sokrates'le birlikte bu kitabı, siyasete sevgi ve korkuyla bakmamızı sağlayan o acayip yeteneğimizle birlikte açıyorum. Sokrates'in bir öğretmen olarak dehası, gençlere, tutkuları ve merak ettikleri ne ise onları kabul ederek (dünyayı ilk kez deneyimleme karşısında duyulan şevk: bu, bir başına, eğitimi ve değişimi mümkün kılan şeydir), yani gençlerin gözüyle yaklaşmasında yatıyordu. Sokrates'i anlarsak, Sokrates de bizi anlayacak ve kanaatim (hâlâ) o ki, içimizdeki en iyi damara seslenecektir.

Okurları siyasi düşünceyle tanıştırmanın ayrıcalığı ağır bir sorumluğu da beraberinde getiriyor. Birkaç şeyden feragat ederek başlıyorum: Birincisi, kendi politik uygulamalarımız konusunda içimiz ne denli rahat olursa olsun, siyaset kuramı üzerinde çalışırken birçok kez ara vermemiz ve dolambaçlı yollara sapmamız gerekecektir. Siyaset, bir düzlemde, mümkün olanı uygulamaya koyma çabası ise, bir başka düzlemde, mümkün

olanın sınırlarını genişletme çabasıdır. *Devlet*'in verdiği o büyük, radikal ve yıkıcı ders şudur: politik gerçekliğin sınırları, verili statükoda kendi avantajlarını savunanların bize söyleyip söyleyebileceklerinden çok daha geniştir; birinin siyaseti üzerinde yeniden düşünmek, "siyasi" diye mütalaa edilmeyen birçok konuyu –sözgelimi, müzik ve resim– ve onların gençler üzerindeki etkisini yeniden düşünmeyi gerektirir: mitler ve hikâye anlatımı, evlilik ve çocuk yetiştirme, aile hayatı ve cinsel ilişkiler, insani arzunun doğası, aklın gücü, öfkenin ve onurun rolü, tanrılar hakkındaki hakikat, ölüm korkusu, matematik ve felsefe öğrenimi. Her şey elimizin altındadır; hiçbir şey, sırf bugüne dek hep böyle olageldi diye ya da işin aslını biraz kurcalamamız durumunda ailemiz ve dostlarımız üzülür diye kabul edilmeyecektir. Sokrates, siyasette yükselmeye hevesli öğrencilerini, sonucu belirsiz olan uzun ve dolambaçlı bir düşünsel yolculuğa çıkarır. Dolambaçlı yollara sapmanın bazı sonuçlar doğurduğu, haklı davamıza hizmet etmesi için siyasi güç peşinde koştuğumuz iddiasında bulunmamızın bir şey, şöyle bir soluklanıp haktanırlığın ne olduğunu araştırmanınsa –bu soluklanma belki de sonunda bizi siyasette yükselme peşinde koşmaktan alıkoyacaktır– başka bir şey olduğu yolunda uyarıda bulunur.

Ömür boyu süren böylesi bir sapma Sokrates'in en parlak öğrencisi Platon'un yazgısı oldu. Platon'un öğretmenine olan düşkünlüğü öylesine uzun ömürlü oldu ki, düşünür bir iki istisna dışında hep "Sokrates" adına yazdı. Platon'un kilit önem taşıyan siyasi konularda tarihteki gerçek Sokrates'le ters düşmüş olabileceğini ileri sürdüğüm anlar olacak. Bununla beraber Platon, öğretmeninin genç öğrencileri "yoldan çıkardığı" için ölüme mahkûm edildiği duruşmaya katılırken ilk elden öğrenmiş olduğu dersi hiçbir zaman unutmadı. Bu "ayartılmış" öğrencilerden biri olan Platon (günümüze dek kalmış olan bir mektubunda), önceleri, öğrenimini tamamladıktan sonra politik hayata atılma beklentisi içerisinde olduğunu yazmıştır. Fakat Atina'da işler karışıktı, oligarşik hizipler ile demokratik hizipler arasındaki şiddetli rekabet sık sık ayaklanmalara sebep oluyordu. Platon'un kanaati, her iki tarafın da adaletsizlikte birbirinden geri kalmadığı yolundaydı. Sokrates'in –ve kendisinin– yazgısı hakkında şunları söyler:

> Eskiden, gençken, politikaya girme ümidi içerisindeydim. (...) Hem politik olaylar da beni ümitli kılacak şekilde gelişmekteydi. (...) Bir devrim

> gerçekleşti ...ve Otuzlar iktidara geldi. (...) Aralarında yakınlarım ve dostlarım da olan bu kişiler beni kendilerine katılmaya davet ettiler. (...) Genç olduğum için onların siteyi adaletsizlikten kurtaracaklarına inancım tamdı, (...) dolayısıyla ne gibi bir sonuç elde edileceğini görmek için yanıp tutuşuyordum.[1]

Platon, "bu adamların kısa sürede eski yönetimi mumla aratır hale geldiklerini" gördü. "Göğsünü gere gere zamanın en haktanır adamı olduğunu rahatlıkla söyleyebileceği Sokrates'i", Otuzlar oligarşisinin, infaz edilmek üzere nasıl masum bir kişiyi bulup getirmeye gönderdiklerini anlatırken sözünü sakınmaz. Sokrates, kendisinden isteneni "reddetti ve bu kirli işlerde onların suç ortağı olmamasının doğuracağı sonuçları göze aldı." Tüm bu olan bitenlerden, "o günlerin kötü uygulamalarından" midesi bulanan Platon politikadan elini eteğini çekti.[2]

Otuzların despot rejimi devrildikten sonra demokrasi gelir ve Platon, "bir kez daha, daha temkinli ve emin adımlarla, kamusal yaşamda ve politikada görev alma arzusuna kapıldığını" anımsar. Önüne bir kapı açılmasını beklemiş, fakat gidişat başka türlü olmuştur:

> Yönetimdeki bazı kişiler (...) Sokrates'i, çok ağır bir suç işlemekle itham ettiler (oysa bu suçu en son işleyecek kişiydi Sokrates). Sitenin tanrılarına saygısızlık ettiği gerekçesiyle onu yargıladılar ve suçlu bulup ölüme mahkûm etiler. (...) Bunun sonucunda ben, önceleri kamusal işlerde boy gösterme sevdasına kapılmışken, kamusal yaşamın öğütücü girdabına tanık olunca, mevcut bütün devletlerin, onların yönetim sistemlerinin, istisnasız kötü olduğunu apaçık gördüm.[3]

Platon'un yaşadığı hayal kırıklığı ve saptığı yol neye varacaktır? Kim, Sokratesçi bir eğitimi, onun kişiyi muhtemelen gerçek dünyada uyumsuz bir insan haline getireceğini bilerek, bulma çabasına girecektir? Bunlar Sokrates'in öğrencilerine sorduğu ciddi sorulardır; Sokrates, öğrencilerinin çoğunun ihtirasın tez elden başarı getiren yordamlarına ihtiyatla yaklaşmasını umar. Ben burada vaaz vermek ya da ahkâm kesmek istemiyorum. İhtiraslı olmanın, dünyevi bir başarı elde etmeyi istemenin yanlış bir şey olduğunu düşünmüyorum. Fakat siyaset hakkında Sokrates tarzında sorular sorarak, konunun özünü ortaya koymak istiyorum: Siyasetin adaletten kopmayacağı vaadinde bulunan birileri olmuş mudur? Bu ikisi arasındaki mesafeyi kapatabilecek değişimlerin ne ölçüde radikal olması gerekmektedir? Adalet arayışından ne uğruna vazgeçmeye hazırız? Sok-

rates'in öğretmenliği çok eskide kaldı; fakat sonraki siyasi tarih aradaki mesafeyi, iktidar buyrultularını adalet ideallerinden ayıran fay hattını çok az kapatmıştır.

Bir başka çekince daha: Sokrates'in öğrencileri benim öğrencilerimle hemen hemen aynı yaştaydılar; ben de *Devlet*'i ilk okuduğumda o yaşlardaydım. Ne ki, Sokrates verdiği derslerin karşılığında tek mina* bile almamasına rağmen, etrafında ne kadın öğrenciler ne de yoksul öğrenciler vardır. Uzaktan kölelerine emretme ayrıcalığına sahip genç adamlar vardır; bunlar nispeten para kazanmak gibi bir dertleri olmayan, para kazanmak için çalışan kişileri de hakir gören gençlerdir. Pek çoğumuzun ait olmak isteyebileceği ya da istediği bir dünya değildir bu. Sonuçta eğitimin ahlaki boyutlarını idealize etmek güzel ve hoş bir şeydir, fakat kişi kendi geçimini aldığı eğitimle sağlamak durumundaysa ne olacaktır? Sokrates böylesi ekonomik zorunlulukların kişiyi, kendinde bir amaç olarak bilginin peşinde koşmak için gerekli olan serbest zamandan yoksun bırakacağını düşünmüştür. Onun eğitim üzerine geliştirdiği kuramların kendine has bir politikası vardır; açıkça seçkinci, eşitliğe aykırı, sınıfsal bir politikadır bu: burada sadece bir avuç ayrıcalıklı insan, eğitime yönelik yüce gönüllü tutumları destekleyen bir anlayışın tadını çıkarır.

Sokrates'in eğitim vizyonunda kadınların nasıl karşılandığı sorusu yanıtlanması zor bir sorudur. Sokrates, bir yandan, kişinin cinsiyetinin kendisinin eğitmeyi amaçladığı niteliklerle bir ilgisinin olmadığını savunur. Yunan göreneğine karşı kadınların kamusal bir yaşam sürmek için gerekli niteliklere eksiksiz sahip olduğunu, hatta kendi ideal devletinde liderlik rolleri bile üstlenebileceklerini ileri süren Sokrates'tir bu. Öte yandan düşünür, kadınların annelik rolleri hakkında zehirli bir dille konuşmuş ve onların aile hayatı içerisindeki rollerini hepten küçümseyerek siyasi seçkinler söz konusu olduğunda ailenin bütünüyle kaldırılmasını önermiştir. Sokratesçi eğitimin, bu eğitimin doğasını tahrip etmeksizin, toplumsal cinsiyetten azade kılınıp kılınamayacağı sorusunu hiç gözden ırak tutmamak durumunda kalacağız.

Dönüp gençliğimde Sokrates'e olan düşkünlüğüme baktığımda, böyle bir yönelime daha fazla direnç göstermem gerekirdi diye düşünüyorum. Siyasi değerler üzerinde ilk kez düşünmemi sağlayan filozofun demokra-

* Eski Yunan'da para birimi (ç.n.).

siyi pek de değerli bir şey olarak görmeyen bir düşünür olarak karşıma çıkacağını hiç ummamıştım. Sokrates'in demokraside gördüğü sakatlık kısmen usulle ilgili bir sakatlıktır –verilen oyları saymak, halkın istediği şeyin aynı zamanda adil bir şey olmasını garanti edermiş gibi. Fakat Sokrates'in demokrasiyle ilgili olarak daha derin sıkıntısı demokrasinin özgürlük vizyonunun özünde yatmaktadır. Demokratlar tercihler üzerinde bir denetim kurmaktan hoşlanmazlar; onlar özgürlüğü, seçme özgürlüğü olarak değil, fakat seçme ediminde uygulanan katışıksız bir özerklik olarak görürler. Sokrates'e göre böylesi bir görüş, serbestliği özgürlük sayar ve demokratik rejimlerin içeriden çökmesini, kişilere hangi arzuya ya da ilgiye sahiplerse onun peşinden koşma özgürlüğü vermeleri yüzünden darmadağın olmasını kaçınılmaz kılar.

Demokrasiyi zorbalara karşı savunmak başka bir şeydir, adalet adına demokrasiyi eleştiren bir Sokrates'e karşı demokrasiyi savunmak bambaşka bir şey. Bizler demokrasi ile adaleti ister istemez birbiriyle bağdaşık iki kavram olarak düşünme eğilimindeyiz; demokrasi adaletin tesisi için yeterli bir koşul olmasa da en azından gerekli bir koşuldur. Fakat Sokrates bu bağı reddeder.

Kendi özgürlüğünü, bakışlarını kendini tanıma yolunda kendi içine çevirmekte bulan bir filozof, bütün kişilere öz-yönetim yoluyla kendilerini özgürleştirmek için aynı kapasiteyi sağlayan bir siyasi biçime nasıl olur da karşı çıkabilir? Siyasi düşünce tarihinin çok daha ileriki bir evresinde Hegel, Sokrates ile Platon arasında önemli bir farklılığın bulunduğunu ileri sürecektir. Öğretmenin devrimci katkısı, özgürlüğün öz-belirlenime (*self-determination*) bağlı olan yönünü görmesiydi; Sokrates'te "kendi içine derinlemesine bakma, kendi içine bakarak neyin doğru ve iyi olduğunu bilme ve belirleme eğilimi" vardı.[4]

Bu gibi düşünceler Sokrates'e kapılışımın ilk yılında boyumu aşan düşüncelerdi. Fakat Sokrates'in kendi öğrencilerine söylemekten hoşlandığı çekinceyi (bilmediği şeylerin başkalarının da bilmediği şeylerden ibaret olduğu yolundaki çekince) hatırlıyorum. Sokrates'in kendi öğrencilerinden para almasının doğru olmadığını düşündüğü doğrudur, çünkü onun yöntemi, sonuçta, öğrencilerine pazarlanabilir bir "know-how" sağlamamaktadır. Yıllar önce bir arkadaşım evime gelerek, prestijli bir hukuk fakültesindeki ilk yılı hakkında coşkuyla konuşmaya başladı. Mütevazılığı falan bir tarafa bırakarak bu üst düzey fakülteden hukuk diplo-

ması almanın, boynuna bir "iktidar madalyası" takmak gibi bir şey olacağını söylüyordu. "İktidar madalyası" eğitimi, para vermeye değer bir eğitimdir, hem Sokrates'in Atina'sında hem de Birleşik Devletler'de. Geçiminizi sağlamaya yarayan bir gereç, bir aygıttır. Fakat Sokrates bize bu gibi gereçler sunmaz. Eğitime ilişkin araçsalcı bir görüş yerine –mevcut düzendeki yerimizi kesinkes belirleyen, bize dışarıdan verilen itimatnameler– ahlaki bir görüş önerir: bizim kim olduğumuzu değiştiren içsel hesaplaşmalar.

Son bir ön hazırlık. Siyaset felsefesi okumaya *Devlet*'le başlıyoruz. Daha önce söylediğim gibi, siyaset öğrenimi siyasetin pratiğinden ayrı, dolambaçlı bir yoldur; siyasete en çok ilgi duyan kişiler kimileyin bu konudan yorulan, sabrı tükenen ve hatta sıkılan ilk kişilerdir. Bütün bu eski konuları okuduğumuzda büyük olasılıkla hissettiğimiz bu sabırsızlığa sempatiyle bakıyorum. Siyaset eylem hakkındadır; siyasete adanmış kişiler uzun süre çitin üzerinde oturma lüksüne sahip değildir. Onlar – bizler–, hocalarımdan birinin belirttiği gibi, "bodoslama dalmalı", taraf tutmalı, katılmalı, bir davaya baş koymalıyız. Siyaset bir seminer değildir, bu semineri veren Sokrates bile olsa.

Siyaset felsefesinin göründüğü kadar geniş bir yol olmadığını görmek içimizi rahatlatabilir. Siyaset kuramı, siyasi bir edimde bulunduğumuzda her zaman kendimize temel aldığımız moral değerleri açıklığa kavuşturma söz konusu olduğunda çetrefilli bir durum yaratmaktadır. Ortada, bazı önemli ahlaki taahhütler olmaksızın siyasi bir edimde bulunma tercihine ya da yetisine sahip değilmişiz gibi bir durum vardır. Tercih ancak bu taahhütleri inceleyip incelememe ve alternatiflere karşı onları göz önüne almaya cüret edip etmeme tercihidir.

Örtük değerleri açık mülahazaya tabi tutmak zaten siyasi ve potansiyel olarak yıkıcı bir edimdir. Böyle bir edim kafamızı karıştırabilir, tutarsızlıklar konusunda bizi ikna edebilir, sessizce sineye çektiğimiz/sorgulandığını hiç duymadığımız şeyleri sorgulamaya yöneltebilir. *Devlet*, birinci mertebeden siyasi ilkelerimizi ortaya koyup savunurken karşımıza dikilen ve onların ussal incelemenin sınamasından geçip geçmeyeceğini anlamamızı sağlayan (her daim geçerli) bir eserdir. Sokrates'in yardımıyla şimdi yönümüzü bu incelemeye çeviriyoruz.

1

PLATON'UN *DEVLET*'İ: ADALET ÜZERİNE TARTIŞMA BAŞLIYOR

Devlet bir gün bir grup gencin tatile çıkmak üzere siteden kaçmasıyla başlar. Onlar da siteden uzaklaşmak istediklerinde genç insanların çoğunlukla yaptıkları şeyi yaparlar: Denize, Atina'nın liman bölgesi olan Pire'ye inerler. Çoğu liman gibi Pire de gemicilerle tacirlerin, dışarıdan ithal edilen ürünlerle halkların yerli halkla karıştığı bir yerdi (hâlâ da öyledir). Bu özel günde Pire'nin de özel bir konumu vardır, çünkü kendi türünde ilk olan dinsel bir bayrama ev sahipliği yapmaktadır. Tanrıları onurlandırmak üzere yollardan alaylar geçmektedir: Atinalılar Traklardan sonra kendi alaylarını geçirirler, fakat Traklarınkinin de Atinalılarınkinden aşağı kalır yanı yoktur.

Devlet aynı gün, öte dünyada, Pire'den mümkün olduğunca uzak bir yerde sona erer. Fakat Pire gibi bu ölüler diyarı da girişi ve çıkışı olan, sonsuz bir reenkarnasyon döngüsü içerisinde sürekli yeni canların geldiği, eski canlarınsa yeryüzüne girdiği bir limandır.

Atina'ya giriş limanı ile yeniden doğuş limanı arasında bir grup genç bir site inşa edecek, savaşlara girecek, spor, şiir ve müzikle uğraşacak, mülkiyeti yeniden paylaştıracak ve kadınları kendi siyasi eşitleri olarak göreceklerdir; bunların hepsini de siyasi iktidar peşinde koşmayı bırakıp felsefe ile bilgeliğin yüksek hazlarına yelken açmak için yapacaklardır. Elbette büyük bölümü imgelemde geçen bir gündür bu, fakat kimse imgelemin açığa vurduğu şeylerden zarar görmeksizin boy göstermeyecektir. Sokrates gençleri buna benzer günlerde baştan çıkardığı için Atina'da idam edilecektir. Genç dinleyicilerden biri, Polemarkhos,

politikaya atılacak ve o da ölüme mahkûm edilecektir. Orada bulunan diğer iki kişi Platon'un gerçek erkek kardeşleridir: öğretmenine olan bağlılığını bütün ömrü boyunca sürdürecek olan Platon'un yazgısını önceden görmüşlerdir bu kardeşler.

Sahne başladığında bunları öngörebilmek pek mümkün değildir. Tanrıça adına yapılan bayram sona ermiştir, gençler günbatımından sonra şenliğin başlamasını beklemektedirler: o akşam Tanrıça'nın onuruna daha önce hiç görülmemiş bir atlı meşale koşusu yapılacaktır.[1] Gençler dolaşırlarken Sokrates ile bayramın nasıl olduğunu görmek için Pire'ye gelen Platon'un kardeşi Glaukon'a rastlarlar. Gezip dolaşmak, çoğunlukla gençlerin gittiği yerlere uğramak Sokrates'in tipik özelliğidir. Platon'un diyalogları Sokrates'i içkili eğlencelerde, revaklarda, oğullarının eğitimini kendilerine dert eden babalarla konuşurken gösterir.

Sokrates o günkü bayramı yeterince seyretmiştir; Glaukon'la birlikte Pire'den ayrılmak üzereyken diğer gençler ısrarla kalmasını ve ilk kez gerçekleştirilecek olan meşaleli töreni izlemesini isterler ondan. Sokrates çok şaşırmış gibi karşılık verir: "Atlı mı? Bu da yeni çıkmış. Yani koşucular meşaleleri at üstünde yarışarak elden ele geçirecekler, öyle mi?"[2]

Sokrates gençlerin yeni olan her şeyi coşkuyla karşılamalarına bıyık altından gülse de, gençlere özgü hazları ciddiye alır ve kalıp olacakları görmeye razı olur. Gençlerin hazzettikleri şeyleri yargılamak, bir kenara atmak ya da geçiştirmek değil, onlara hak ettiği ilgiyi göstermek gerekmektedir. Böylelikle Sokrates gençlere katılır, onlarla birlikte Polemarkhos'un evine gider. Havanın kararmasını ve eğlencelerin başlamasını beklemek üzere eve çekildiklerinde kimsenin siyaset, adalet ya da buna benzer ciddi bir konu hakkında konuşmaya en küçük bir niyeti yoktur. Doğruluk hakkında düşünmemek gençlere özgü bir hak gibi gözükmektedir, çünkü nasılsa ileriki yaşamlarında bu tür konuları dert etmeye ve yaptıkları yanlışları düzeltmeye zaman bulacaklardır. (Örnekse, 2000 yılındaki başkanlık yarışı sırasında, adaylardan George W. Bush, gençliğinde uygunsuz davranışlarda bulunmuş olsa da bunların artık çok geride kaldığını söyleyerek kendisine avantaj sağlama çabasına girmiştir.)

Devlet'in başlangıcında oyuncul bir ruh hali içerisinde olan gençler Sokrates'le ileri geri konuşurlar. Ancak hiçbiri o gece gerçekleştirilecek olan meşaleli geçit törenine gitmez. Nasıl olduysa –nasıl olduğu tam bir gizdir– gençlerin şaşaalı törenlere ve açık havada yapılan şölenlere duydukları ilgi, yerini zihnin yaşayacağı şölenlere duyulan ilgiye bırakır. Bu değişiklik, delikanlıların havai fişekleri seyretme ümidiyle ilk başta duydukları heyecan yok olmaksızın gerçekleşir. Onları Pire'de bütün gece uyanık tutan şeyin söyleşinin güzelliği olduğunu ancak daha sonraları, söyleşi bittiğinde keşfederler.

Sokrates'in *Devlet*'teki misyonu gençlerdeki doğal erotizmi değiştirmek, bir üst düzeye çıkarmak ve yüceltmektir kesenkes. Fakat erostan kaynaklanan coşkularımlar hiçbir zaman bastırılmaz ve yadsınmaz. Platon, Sokrates'i fiziksel güzellikten yoksun biri olarak betimlemekten hep rahatsızlık duymuştur ("küçük, yassı burunlu" ibaresi en onun en sık kullandığı ibaredir). Gelgelelim *Şölen*'de, Sokrates'in birilerini "baştan çıkarması" için ne fiziksel güzelliğe, ne içkiye, ne de cinselliğe gerek duyduğunu gösterir Platon; gençlerin tutkularının, bugün bizim hâlâ platonik aşk diye adlandırdığımız şeye nasıl cevap verdiği sorusuna ilişkin bir meseledir bu.

Kephalos Girer ve Bir Baba Öğüdü

O halde Sokrates'in Polemarkhos'un Pire'deki evine varışını zihnimizde canlandıralım. Orada Polemarkos'un babası Kephalos'la tanışır, onun yaşamöyküsü hakkında bazı bilgiler ediniriz: yaşlı ve zengin biridir Kephalos, Atina yurttaşı olmamakla birlikte kendisine Pire'de yabancı statüsüyle oturma izni verilmiş bir tacirdir. Sokrates daha söze başlarken Kephalos'u pek yaşlanmış bulduğundan söz eder; Kephalos da kendisinde beden zevklerinin azaldığından dem vurur.[3] Kephalos hem yaşça hem de psikolojik olarak kocamıştır. Ölüme hızla yaklaşmakta olduğunu, dolayısıyla buna hazırlık yapması gerektiğini belirtir. Gerçekten ilk karşılaştığımızda onu az önce kurban kesip tanrıları hoşnut ettikten sonra "başında çelengi, (...) üzerine yastık konmuş bir taburede" otururken buluruz.[4]

Sahip olduğu servete gelince, Kephalos'un para canlısı biri olmadığını öğreniriz. Paraya mesafeli durur, ona kazanılan değil miras yoluyla

edinilen bir şey olarak bakar. Büyükbaba ailenin servetini biriktirmiş, baba bu servetin bir kısmını çarçur etmiştir; kendisiyse servet bakımından babasıyla büyükbabası arasında bir yerdedir. Yine de Kephalos, Platon'un aristokrat soyçizgisinden farklı olarak, Atina'da servetlerini topraktan değil, ticaretten yapan orta sınıfa aittir.

Siz ve ben nazik bir konuğun, dikkatleri ev sahibinin yaşına ya da gelirine çekmesini beklemeyiz; fakat Sokrates her ikisini de yapar. Kurnazca Kephalos'u pohpohlar, ondan ileride bizim de geçeceğimiz bir yolu önceden yürümüş biri olarak yaşlılığın ne menem bir şey olduğunu anlatmasını ister, çünkü Kephalos "ihtiyarlığın eşiği" dedikleri çağa gelmiştir, bundan öğrendiklerini bize aktarabilir. Kephalos zokayı yutar ve bilge adam rolünü oynamaya başlar (gerçi, ileride göreceğimiz gibi, Sokrates onu budala yerine koymaktadır). Kephalos yaşlılığın söylendiği kadar kötü bir şey olmadığını bildirir. Gerçekte yaşlılık, bedenin "azgın bir efendinin" elinden kurtulup rahatlamasıdır.[5] Kephalos artık gençliğindeki gibi kadınların peşinden koşmadığı için kendisini kutlar; uzun yıllardan sonra nihayet sözün-sohbetin tadına varabildiği bir düzlüğe varmıştır, bu imkânı şimdi kendisine Sokrates sunmaktadır.

Bugünün gençlerinin çağdaş bir Kephalos'la hiç tanışıp tamşmadıklarını bilmiyorum. Dostlarımdan tekrar tekrar duyduğum Kephalosçu söz, "yeniden yirmi yaşımda olmayı asla istemem" sözüdür. Böylesi bir ifade artık gençliğimizdeki gibi maceralara gözü kapalı dalamayan bizleri bir parça rahatlatabilir. Fakat yirmi yaşında bir gencin, ciddi bir sıkıntı içerisinde olmadıkça, elli yaşında olmayı arzulayışına hiç tanık olmayız. Sanırım burada, Kephalos'un önümüze koyduğu o zayıf ussallaştırma sayesinde, yaşlılığın insanı ılımlılaştırdığını görmüş oluyoruz. Kephalos büyük bir edebi yaratımdır, *Hamlet*'teki Polonius'un habercisidir: kendi bilgeliğinin faydasını övünerek anlatırken aslında bayatlamış/harcıâlem sözleri ısıtıp ısıtıp önümüze koymaktadır.

Sokrates gerçekten de tuhaf bir konuk olmalıydı. Kephalos, ahlaki karakterinin mükemmel oluşu sayesinde yaşlılığın o zorlu etkilerini yumuşattığı inancındadır. Sokrates dinler ve –bunu ben uydurmuyorum– "onu kışkırtmak" için "başkalarının" Kephalos'un yaşlılığa kolayca katlanabilmesini sağlayan şeyin erdem değil, para olduğunu söyleyeceklerini ileri sürer.[6] Kephalos açıkçası bu sözlerle tebrik edildiğini düşünür ve kendisi gibi "beyefendilerin" –gözü paradan başka bir şey

görmeyen türedi zenginlerin değil– servetlerini nasıl kullanacaklarını bildiğini söyler. Sonrasında Sokrates zenginliğin ihtiyarlara sağladığı en büyük iyiliğin ne olduğunu sorduğunda, Kephalos söyleşinin adalet hakkında bir tartışmaya dönmesine yol açan bir sav ortaya atar. Para onun doğruluktan şaşmamasını, tanrılarla ve insanlarla olan hesabında yanlış yapmamasını mümkün kılmaktadır. "İnsan ölümü düşünmeye başlayınca, eskiden kafasını hiç de kurcalamayan şeylerin korkusu ve kaygısı sarar içini."[7] Bu, Kephalos açısından oldukça samimi bir sözdür, fakat doğruluğu pek de cazip bir şey olarak göstermemektedir. Kephalos'a göre servetin en büyük iyiliği kişiyi "bir tanrıya kurban adağı ya da bir insana para borcu kalıp da öbür dünyaya korku içinde yollanmaktan kurtarmasındadır."[8]

Kephalos bilmese ve hatta bilmek istemese bile bir adalet "kuramı" ortaya atmıştır. Ticaretle uğraşan pratik bir adam olarak Kephalos doğruluk konusunda fikirler geliştirmiştir –bu fikirleri ben bir "muhasebecinin" adalet kavrayışı olarak görüyorum. Ona göre adalet öyle karmaşık bir şey değildir; defteri doğru tutma meselesidir. Hayatta herkes ya borçlu ya da alacaklıdır (Polonius buna karşı çıkardı); biz hepimiz tanrılardan bir şeyler ödünç alır ve diğer insanlarla bir şeyler değiş tokuş ederiz. Zamanı geldiğinde borçlarımızı geri ödemeli, alacaklarımızı talep etmeliyiz.

Adaletin hesapları doğru tutma meselesi olduğu yollu nosyon, ihtiyarlığa ve onun hesaplaşma anlarına uygun düşün bir nosyondur. Kephalos gençken hesapları doğru tutmakla pek ilgilenmediğini, ne ki koca bir ömrün geçip gittiğini ve artık defterleri kapama zamanının geldiğini kabul eder. Ancak ölüm korkusu ona, doğrulukla davranmak için gecikmiş bir neden sunmuştur. Gençken habire borç biriktiririz: bu beklenen bir şeydir. Önemli olan, ölmeden önce yanlışları düzeltmektir.

Siyasi düşünce tarihinde çok daha sonraları Fransız filozof Pascal, bahis konusu yapılsa bile Tanrı'nın varlığının her koşulda kazanacağını ileri sürecektir. Eğer Tanrı'nın varolmadığı ortaya çıkarsa, Tanrı gerçekten varmışçasına yaşamakla kaybedeceğiniz tek şey bir kurmacaya inanmakla harcadığınız sonlu bir zaman diliminden ve çabadan ibaret olur. Fakat Tanrı'nın varolduğu ortaya çıkar da siz onun yokluğuna oynadıysanız sizi çok daha kötü bir yazgı –sonsuza dek lanetlenme– beklemektedir. (Tabii ki Pascal'in tutuştuğu bahis, Tann'nın öfkesine ve

lanetine en çok maruz kalacak olanların Tanrı'yı bahis konusu yapan kimseler olduğu hususunu hesaba almamaktadır.)

Kephalos adalete olan bağlılığını kumar olarak ifade edemeyecek derli (geleneksel anlamda) sofu biridir, fakat kendisini sonraki yaşamında güvence altına almak için başında çelengi, tanrılara kurban sunan biriymiş gibi konuşur. Odadaki iki yaşlı adam arasındaki söyleşide habire sözü edilen ölüm korkusu, onları dinleyen gençlerin gece eğlenceler başlayana dek orada konuşulmasını bekledikleri konu değildir.

Kitabın giriş bölümünde hepimizin, söze dökmeye gerek olmaksızın, belli bir siyaset felsefesine göre yaşadığımızı ileri sürdüm. Kephalos, hiçbir zaman üzerinde düşünme fırsatı bulamadığı görüşler temelinde hareket eden birine iyi bir örnektir. Sokrates, Kephalos'un inandığını kendisinin bile bilmediği görüşleri savunmak durumunda bırakıldığında ne olacağını görme işini üzerine alır. Böylelikle hipotetik bir soru ortaya atar. Bir dostunuz aklı başındayken size bir silah verir fakat delirdikten sonra sizden onu geri isterse ne yaparsınız? Çıldırmış birine silahı geri vermek hâlâ doğru bir davranış olur mu?[9] Kephalos silahı geri vermenin doğru olmadığını teslim eder. Böylece Sokrates doğruluk eşittir alınan şeyi "geri vermek" denkleminin işlemediği en az bir duruma işaret etmiş olur.

Baba Çıkar, Oğul Girer

Kephalos söyleşiyi sürdürmektense dışarı çıkmak için izin ister, çünkü "gidip kurbanlarına bakma vakti gelmiştir."[10] Kephalos birkaç stratejik kurbanın onu doğru bir adama dönüştürmeyeceğini anlamak için vaktin artık çok geç olduğunu bilmekte ve bu düşünceyle hareket etmektedir belki de. Bu sırada oğlu Polemarkhos babasını savunmak üzere söze girer, Kephalos da tartışmayı sürdürme işini memnuniyetle oğluna bırakır. Polemarkhos bu "mirası" kabul ederken, çok geçmeden babasından kendisine başka şeylerin de miras kalacağını belirterek, babasının ölümüne hafif yollu bir göndermede bulunur.

Tartışmada babasının yerini alan Polemarkhos şu şekilde akıl yürütür: Doğruluk söz konusu olduğunda kişi yasalara fazlasıyla uygun davranamaz. Babasının hatası tek bir basit kuralı bütün durumlar için geçerli kılmaya çalışmasındadır. Ancak durum var, durum vardır.

Dünyada kimin kim olduğunu apaçık gören doğrucu bir insan, dostlarına ne borçlu olduğunu (onlara yarar sağlamak), düşmanlarına ise ne yapması gerektiğini (onlara zarar vermek) bilir. Böylece Sokrates'in hipotetik sorusunun cevabı ortaya çıkar: eğer bir dostunuz çıldırır ve silahını sizden geri isterse, onun iyiliği için silahı kendisine vermeyin.[11]

Kephalos'un doğruluk konusundaki görüşleri onun yaşına denk düşen görüşlerdir, ancak Polemarkhos gençliğinin ateşiyle doğruluk meselesinde tarafgir bir tutum sergiler. Polemarkhos, gençlik coşkusuyla, dostluğun erdemleri ile doğruluğun erdemlerini bir tutar. Sokrates ona hemen doğruluğun dostluktan farklı ve daha yüce bir erdem olduğunu, doğruluğun gerçekte dostlarımıza, ailemize ve ülkemize katkıda bulunmak için ne yapabileceğimiz konusunda ahlaki bir fren olarak işlev gördüğünü öğretecektir. Fakat Polemarkhos'a karşı bütünüyle Sokrates'in yanında yer almak güçtür. Genç adamın etik anlayışı dar ve tarafgir olabilir; fakat yeğin, militan ve güçlü bir etiktir bu. Polemarkhos, babasının imdadına yetişmek için söze girdiği andan itibaren kişinin kendi kampına (ailesine ve dostlarına) sadık olmasının sözcülüğünü üstlenir. Dünyayı, gerçekte ne ise o, yani bir yarışma ve çatışma yeri olarak görür. Doğruluk, bulunduğunuz taraf için çarpışmaktır; çarpıştığınızda da amacınız kazanmaktır. Fakat düşmanlarınız ellerini kirletmeye dünden hevesliyse verdiğiniz savaşı kurallara körlemesine uyarak kazanamazsınız. Doğruluk, kısasa kısasla cevap vermeye, savunmaya, misillemede bulunmaya ve evet, gerekli olduğunda da eğri araçlar kullanmaya hazır olmalıdır. Polemarkhos'un dilinde tüm bunlar kısa ve kesin cümlelerle ifade edilir: Polemarkhos dostlarına alabildiğine iyilik, düşmanlarına ise alabildiğine kötülük etmek arzusundadır.

Polemarkhos'un doğruluk anlayışını niçin etkileyici bulduğumu gösteren bir örnek vereyim. Yıllar önce, savaş zamanında, adalet hakkında bir ders almaktaydım. Dersi veren profesör, evet diyordu, savaş kötüdür, ama onu daha da canavarlaştıran şey savaşan tarafların kazanmak için ne gerekiyorsa onu yapmalarıdır: kentleri bombalamak, sivilleri kasıtlı olarak hedef almak, düşman denizcileri torpillenmiş gemileriyle denizin dibine göndermek, zehirli gaz kullanmak, nükleer tehditte bulunmak, yolcu uçaklarına bomba yerleştirmek vb. Elbette, savaş zamanında doğruluktan şaşmamak riskli bir iştir. Profesör, bu risklere örnek olarak, tartışmalara konu olan bir vakadan söz ediyordu: İkinci

Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin Norveç'in tarafsızlığını 1940 Nisan'ında ihlal etmesi. Norveç, tarafsız bir ülke olarak, uluslararası hukuk kapsamında Almanya'yla ticari ilişkisine devam ediyordu. Almanya o çok ihtiyaç duyduğu demir cevherini Norveç'ten alıyordu. Cevher bir başka tarafsız ülke İsveç'te işleniyordu. Kışın, İsveç limanları soğuktan donduğu için, cevher Norveç'in buz tutmayan bir limanına nakledildiyor, orada Alman gemilerine yükleniyordu.

Hitler istese Norveç'i ezip geçebilirdi, fakat bunu yapmıyordu; çünkü Norveç'in tarafsızlığı Nazilerin işine geliyordu. Zamanın İngiltere Deniz Bakanı Winston Churchill tarafsızlık kurallarının İngiltere'nin elini kolunu bağlaması karşısında öfkeye kapıldı ve sonunda İngiliz hükümetini Norveç limanını mayınlamaya ikna etti. Hitler'in mayınlar döküldükten sonra Norveç'in tarafsızlığını dikkate alması beklenemezdi artık. Aslında Naziler Norveç'i işgal etmeyi çoktan planlamışlardı; böylece Norveç'i çabucak işgal ettiler, harekât ülkede büyük can ve mal kaybına yol açtı.

Hocamız bu hikâyeyi bizi İngiltere'nin yanlış yaptığına, uluslararası hukuku ihlal etmesini mazur gösterebilecek çok acil bir durumla karşılaşmamış olduğuna ikna etmek için anlatmıştı. İngiltere'nin Norveçlilere, Norveçlilerin kendilerinin seçmediği bir fatura (on binlerce kişinin hayatına mal olan) ödetmiş olması onu özellikle üzüyordu. Fakat bu olay bende aksi yönde bir etki yarattı: Churchill'in büyük bir kahraman olduğunu düşünüyordum; dostlarla düşmanlar arasındaki farklılığın tarafsızlığa meydan vermediği koşullarda Polemarkhosçu doğruluğun uygulayıcısıydı o.

İkinci Dünya Savaşı içimizdeki Polemarkhos'a seslenen biricik savaş değildi; El Kaide'yle olan çatışma da davanın doğruluğu konusunda Polemarkhos'la aynı kesinlikte konuşmaktadır. Fakat dost ile düşman arasındaki farklılık her zaman iyi ile kötü arasındaki farklılıkla uyum içinde midir? Sokrates Polemarkhos'u çapraz sorguya çekerken delikanlıya kendi dostları ve düşmanları hakkında tam olarak ne bildiğini sorar. Dostlarını iyiler, düşmanlarını ise kötüler arasından mı seçmektedir hep? Polemarkhos duygusal bir tepki verir: tabii ki hayır, nesnellikle konuşacak olursam dostlarımın iyi olup olmadığını bilmiyorum, bildiğim şey onların iyi *göründüğüdür*. Ne ki dostluk konusunda yanlış yapılması mümkündür, dış görünüşler aldatıcıdır; çünkü insanlar de-

ğişmektedir.[12] Sokrates hemen bu sözün üzerine atlar. Dostluk kusurlu olduğu için Polemarkhos kimileyin doğru kişiyi, kötü olan dostlarına iyilik, eğrilik etmeyen düşmanlarına ise kötülük etmek gibi paradoksal bir durumun içine sokar.[13]

Polemarkhos, doğru insanların, dostları eğriliğe kalkıştıklarında bile, özellikle böylesi zamanlarda, onlara bağlılıklarını sürdüren kişiler olduğunu, dostluk bağının özel dayanışma yükümlülükleri doğurduğunu ileri sürerek tartışmadan kaçmayı deneyebilirdi –keşke öyle yapsaydı. Daha sonra, siyasi düşünce tarihinde Aristoteles, dostluklar bozulduğunda geriye hangi yükümlülüklerimizin kaldığına ilişkin meseleye çözüm bulmaya çalışacaktır. Fakat bu tür argümanların peşine düşmez Polemarkhos. Onun yerine, iyi *görünen* kişinin dost olduğu yolundaki kendi öznel sayıltısına dönmek için izin ister. Polemarkhos'a göre, ideal olan da budur; gerçek dostlar her zaman iyi, gerçek düşmanlar her zaman kötüdür. Bu ideal koşullar karşılandığı zaman kendi tarafıma, aileme ve dostlarıma olan düşkünlüğüm doğruluk olarak tezahür edecektir.

Polemarkhos'un biraz düzeltilmiş/değiştirilmiş fikri onun adalet sağlanırken öç almayı, tek taraflı etiği, doğru insanların kapıdaki kötü barbarları bertaraf etmek verdiği haklı mücadeleyi savunmasını sağlar. Fakat Sokrates bu kez kafa karıştırıcı bir soru sorar: düşmanlarınız kötü kişiler olsalar bile "doğru bir adamın onlara zarar vermesi", "o insanların hepsine" zarar vermesi onun görevi midir? Polemarkhos "elbette," der, "kötülere ve düşmanlara aman vermemek gerekir."[14] Sonuçta cinayet, hırsızlık, çatışma, savaş süregelmektedir: doğruluk kılıca sarılmaz, darağaçları kurmaz, hapishaneler inşa etmez ve genel olarak düşmanlarını cezalandırmazsa mücadeleyi nasıl kazanacaktır? Sokrates bu sorulara hiç cevap vermez. Polemarkhos'un dikkatini kişinin *diğer* tarafa ne borçlu olduğuna çekerek genç adamı benimsediği "benimkiler-seninkiler" etiğinden soğutmak ister.

Polemarkhos'a göre doğruluk gerektiren paradigmatik durumlar gerçekte uluslararası anlaşmazlıklardan çok Kephalos'un ortaya attığı türden (site içerisinde yaşanan) anlaşmazlıklar olarak kendini gösterir: bunlar borç, alacak, para ve mal-mülkle ilgili anlaşmazlıklardır. "Mal-mülk" konusundaki bu tür tartışmalar mülkiyetle ilgili, toplamı sıfır olan yarışmacı mantığı harekete geçirir: buna göre mallar ya benim ya

senindir. Sokrates'in de Polemarkhos'a nazikçe ifade ettiği gibi, "dostlara yarar, düşmanlara zarar vermek doğruluktur"[15] düşüncesini ilk kez dillendiren kişi "zengin bir adam" olmalıydı. Zengin kişilerin dostu-düşmanı çok olduğu için iyi'yi bana ve dostlarıma ait olan şeylerin korunmasıyla özdeşleştiren bir doğruluk kuralı iç rahatlatıcıdır. Fakat Polemarkhos, dostlarını düşmanlara karşı koruyan biri olarak kendini "yere göğe koyamamasının", "iyinin", kendine yontan bir anlayışla "benim" olanla özdeşleştirilmesinden başka bir sonuç vermediğini görmek durumundadır. Doğruluğun peşinden koşacaksa dostluğa ilişkin o sığ etiği aşmaya ve doğruluk ile ailesi ve dostlarının çıkarları birbiriyle çatıştığında doğruluktan yana tavır almaya hazırlıklı olmalıdır.

Sokrates Polemarkhos'un düşüncelerini çürütürken son olarak şunları ifade eder: Bir insana zarar vermek, bu bir düşman olsa bile, bu kişiyi insan olarak kötü hale sokmaktır –onu bir insanı iyi yapan karakter özellikleri bakımından kötüleştirmektir. İmdi, doğruluk da başkalarına zarar verirken onlarda yok ettiğimiz o insani özelliklerden biridir. Polemarkhosçu doğruluk bu nedenle tuhaf bir paradoks yaratmaktadır, çünkü doğruluk kendi zıddını üretmektedir.

Sokrates bu tuhaflığı iyice belirginleştirmek için doğruluğu diğer beşeri becerilerle, müzik ve binicilikle karşılaştırır. Müzik sanatıyla uğraşanlar, sanatlarıyla başkalarını müziğe kapalı hale getirebilirler mi?[16] Ya biniciler sanatlarıyla başkalarını ata binemez hale getirebilirler mi? Polemarkhos bunun söz konusu olamayacağını kabul eder. Peki o zaman doğruluğa ilişkin sözüm ona uzlaşmaz karşıtlıkları (antagonizmaları) nasıl açıklayacaktır?

Bense gerçek dünyada müzisyenlerin birbirleriyle yeterince rekabet içerisinde olduklarını düşünüyorum. Şu satırları yazdığım sırada Massachusetts Institute of Technology (MIT)'deki bilimciler arasında kopan tartışma hakkında bir yazı okuyorum. Üniversitedeki bir laboratuar genç bir kadına yardımcı profesörlük kadrosu vermeyi teklif eder. MIT'teki başka bir laboratuarın Nobel ödüllü kıdemli profesörü teklifi kabul etmemesi için kadına bir mektup yazar, çünkü der, bu iki laboratuar birbiriyle "rekabet" içerisindedir, dolayısıyla görevi kabul ettiği takdirde onunla işbirliği ya da ona danışmanlık yapması mümkün değildir. Bu Nobel ödüllü profesör "kendi" laboratuarı ile "onların" laboratuarı arasında kesin bir ayrım koyarken kafasında nasıl bir bilimsel

araştırma modeli olduğunu bilmiyorum, fakat onun davranışı tam da Sokrates'in ileri sürdüğü nedenlerden dolayı hoş karşılanamayacak bir davranıştır. Bilim insanları, bilim insanları olarak, finansal açıdan ne denli rekabet içerisinde olurlarsa olsunlar (bağış elde etme peşinde koşan insanlar olarak) diğer bilim insanlarının çalışmalarını engellemeyi denemezler. Sokrates benzer bir gözlemi müzisyenler konusunda yapar. Onlar, müziğe âşık insanlar olarak, kendi bağlılıklarını müziğin yararına hasrederler; bu bağlılık dostlara karşı düşmanların o dar fikirli ve rekabetçi mantığına üstün gelir.

Sokrates Polemarkhos'un doğruluğun dostlara olan bağlılıktan öte bir şey olduğunu anlamasını sağlamak için onu sorularıyla yönlendirir. Polemarkhos için bu büyük bir sıçramadır; o güne dek tüm kalbiyle inandığı şeyleri büyük ölçüde değersizleştiren yeni bir değerler kümesine "dönmeye" ayak direr. Atina'da siyasi yurttaşlık hakkından yoksun bırakılan bir yabancı mukimin oğlu için "aidiyet duygusu"nun özel bir çekiciliği vardır belki de. Ya da bir tacirin oğlu olarak maddi şeyler konusundaki tartışmaların doğruluğa ilişkin paradigmatik vakalar olduğunu düşünmektedir. Fakat Sokrates doğruluğun hakiki bilgisinin bir tür "paradigma değişikliğini" gerektirdiğini öne sürer. Polemarkhos doğruluğun nihayette ruha ait iyileri paylaştırdığını ve bu "iyilerin" benim olduğu için değil, fakat kendinde ve kendi başına bir değer taşıdığı için iyi olduğunu anlayacaktır.

Thrasymakhos Girer

Polemarkhos'un süngüsü çabucak düşer, suspus kesilir. Ne o ne de biz doğruluğun dağıttığı o "yüce iyilerin" ne olduğu konusunda henüz bir fikre sahip değilizdir. Thrasymakhos, Sokrates'in "saçmalıkları" ve "alıkça sözleri" karşısında artık kendisini daha fazla tutamaz ve büyük bir öfke patlamasıyla söyleşiye yepyeni bir soluk katar.[17] Siyasi tarihte sık rastlanan bir figürdür Thrasymakhos: basmakalıp erdemliliği hor gören, kaba, haşin, gerçekçi, sinik, septik (kuşkucu), ikiyüzlülüğün maskesini indiren, yeni düşünceler ortaya atan, ücretli siyasi danışman, ahlak dışında kalan (amoralist), ahlaktanımaz (immoralist), hitabet yazarı, prens danışmanı, tahtın gerisindeki asıl güçtür. *Antigone*'de devlet benimdir diyen Kreon'dur o, "L'état c'est moi" (devlet benim) diyen

XIV. Louis'dir. Efendisiz insanlara yeni bir siyaset bilimi öğreten Machiavelli'dir, anlak dünyasını baş aşağı çevirmek isteyen Nietzsche'dir.

Thrasymakhos, onunla ilk karşılaştığımızda, Kephalos'un evinde rahat rahat oturmaktadır. Diğer diyaloglardan öğrendiğimize göre Thrasymakhos profesyonel bir öğretmendir, Sofist okulun bir üyesi olarak retorik sanatı ve kalabalık önünde konuşma üzerine yoğunlaşmıştır. Siyaseten ümit vaat eden kişilere okutulan bir ders olarak retorik, Sokrates'e, zayıf bir argümanı güçlü kılmaya yarayan bir beceriden ibaret gözükür. Sokrates ile Thrasymakhos doğruluk hakkında doğru laflar etmenin kuralları konusunda hemen fikir ayrılığına düşerler. Thrasymakhos o ünlü Sokratik yöntemin tek taraflılığını zekice iğneler: üstat, doğruluğun ne olduğu sorusuna cevap verme riskine kendisini asla sokmamakta, diğer görüşlerdeki yanılgıları serimlemekle yetinmektedir. Sokrates doğruluk hakkında sorduğu sorulara bir kere olsun kendisi cevap versin, sonrasında değişiklik olsun diye ona hücum edebiliriz, der Thrasymakhos.[18]

Thrasymakhos bu rol değişimini başaracak denli sabırlı biri değildir. Zekâsını göstermek için yanıp tutuşmaktadır ve çapraz sorguya tabi tutulduğunda diğerleri gibi geri adım atmayacağından emindir. Thrasymakhos, doğruluğun ne anlama geldiği sorusunun cevabını bildiğini, ancak kendisi gibi bir öğretmenin hakikati olanca çıplaklığı ve su katılmamışlığıyla ortaya koyma cüreti gösterebileceğini gururla ilan eder; dolayısıyla Sokrates'in onu, konuşması için yüreklendirmesine pek gerek kalmaz. Thrasymakhos'a göre adalet "güçlünün işine yarayan şeydir, başka şey değil."[19] Nokta. Bitti. Dünyada sadece tek bir yasa vardır: öz-çıkar yasası. Adalet öz-çıkarı kontrol altında tutan ahlaki bir yasanın adı değildir. Öz-çıkar arayışını daha bir yenilir yutulur kılmak için tasarımlanmış süslü bir giysidir, kamuflajdır, makyaj malzemesidir. Güçlüler salt zorbalıkla yönetebilirler belki, fakat uygarlığın gelişiminin bir yerinde güç, kitlelerin gözünü korkutmanın en iyi yolunun onları "adalete" boyun eğdiklerine inandırmaktan geçtiğini anlayan kişilerin eline geçmiştir.

O tarihten bu yana güçlüler kendi işlerine yarayan her ne varsa onu yasa ve kurala tahvil etmek için iktidarlarını kullanmış ve buna da "adalet" demişlerdir. Fakat bu, esas itibariyle, sahtekârca bir oyundur, insanların yöneticilerin öz-çıkarlarına sessizce rıza göstermelerini sağ-

lamanın etkili bir yoludur. Siyaset kuramı üzerine incelememizin sonuna doğru Marx'ın, adaletin (tüm sınıflar ortadan kalkana dek) düpedüz egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden şey olduğu yolundaki bu argümanı yeniden canlandırdığını göreceğiz. Ne ki bu düşünce çok daha önceki tartışmalarda, Atina'da beşinci yüzyıl dolaylarında, dolaşıma girmiş olan bir düşüncedir.

Thrasymakhos'un getirdiği tanıtlama şöyledir: Adalet görecelidir; siteden siteye, anayapıdan anayapıya değişir. Hukuk sistemlerinin çeşitliliği bize adaletin doğal bir şey olmadığını, fakat siyasetin imal ettiği bir ürün olduğunu gösterir. Değişmeyen tek şey, her bir sitedeki yöneticilerin kendi çıkarlarına uygun düşen kurallar/yasalar koymasıdır.

Fakat yönetenler kendi işlerine yarayanın ne olduğunu her zaman *bilirler mi*? Onlar yanılmaz kişiler midir, yoksa neyin kendi yararlarına olacağı konusunda kimi zaman hata yaparlar mı? Sokrates, dostluk ve sağlam yargı konusunda sorduğu sorularla Polemarkhos'a kurduğu tuzağın aynısını bu kez yukarıdaki sorularla Thrasymakhos'a kurar. Thrasymakhos, ilkin, gerçek dünyadaki yönetenlerin her zaman kendi çıkarlarının nerede olduğunu görecek kadar mükemmel bir kavrayış gücüne sahip olmadıkları yönünde makul bir cevap verir. O zaman da Sokrates "şah" der. Yanılgıya düşmek kaçınılmaz olduğu için yönetenler doğrulukla davranma adına kimi zaman kendileri için zararlı olan buyruklar verirler; buysa Thrasymakhos'un tanımının tam tersidir.[20]

Satranç tahtasında güzel bir hamledir bu. Thrasymakhos ilk başlarda inandırıcıdır, çünkü doğruluk konusunda gerçekçiliğin diliyle konuşmaktadır. Fakat Sokrates bu gerçekçi adamın fikrini kendi fikri diye satar: gerçek hayatta yönetenlerin açıkça yanılgıya düşmelerini ve dolayısıyla adalet oyununu Thrasymakhos'un düşündüğü tarzda kendi lehlerine çevirememelerini koz olarak kullanarak.

Thrasymakhos'un bu tuzaktan kurtulmanın bir yolunu bulması gerekmektedir; genç dinleyicilerden biri, Kleitophon, ona şık bir çıkış yolu sunar. Thrasymakhos yönetenlerin yasa koyma yetkisine sahip olduğunu, ama bu yasaların onların işine yarar *gibi göründüğünü* söylemek istemiştir. Buradaki asıl husus adaletin *nesnel olarak* yönetenlerin işine yarayıp yaramadığı değildir. Önemli olan, dünyanın her yerinde yönetenlerin kendi çıkarlarını yasalara tahvil etmeye *çalışmalarıdır*. Kleitophon'un bakış açısından, adalet konusunda "gerçek" hiçbir şeyin olma-

dığı gibi ironik bir durum ortaya çıkmaktadır. Adalet, yöneten sınıfın yararına *gözüken* ne varsa ona ilişkin bir mesele olmaktadır.[21]

Kleitophon adalet konusunda Thrasymakhos'tan bile daha beter bir siniktir. Thrasymakhos hiç değilse adaletin varolduğunu ve güçlülerin işine yaradığını savunur. Kleitophon ise adaletin bütünüyle eften püften ve keyfi bir şey olduğunu iddia eder: yasalar bazen güçlünün lehine işler, bazen işlemez. Eften püften olmayan şey ise yasaları yapan zorba güçtür. Sadece yönetenler bu avantaja sahiptir.

Sokrates söyleşide nezaketle davrandığını gösterircesine Thrasymakhos'un mat olmaktan kurtulmasına izin verir. Hasmı, Kleitophon'un stratejik hamlesini kabul etmek istemekte midir? Şaşırtıcıdır, Thrasymakhos bu seçeneği reddeder. "Yanılana, yanıldığı anda güçlü mü derim sanıyorsun?" diye çıkışır Sokrates'e.[22] Thrasymakhos, Sokrates ve diğerlerine ağır kavrayışlı kişiler gibi davranarak, gelecekte "tam ve kesin sözlerle" konuşurken daha dikkatli olacağı sözünü verir. Kendi çıkarlarını *tam tamına* gözettiklerinde ancak, güçlüler gerçekten güçlüdür, yöneticiler de gerçekten yöneticidir. Yöneticiler sahici yönetici olmak için gerek duydukları bilgiye benim öğüdümü kulaklarına küpe ettikleri zaman ulaşabilirler artık. Ben, Thrasymakhos, kişinin kendi yararını gözetmesini sağlayacak kesin ve açık becerilerin, yani siyasi ustalığın nasıl öğretileceğini biliyorum. Bu, soyu-sopu ne olursa olsun herkesin kullanımına açık, fazlasıyla öğretilebilir bir bilgidir.

Thrasymakhos, Kleitophon'un tavsiyesini reddetmesi gerektiğini bilecek kadar zekidir. Yöneticilerin yararına gibi gözüken şey ile gerçekte yararına olan şey arasında bir fark olmadıkça Thrasymakhos'un gelecekte onlara ne gibi bir faydası dokunur ki? Thrasymakhos bu farkı öğretmeye talip olan ilk profesyonel siyasi danışmandır belki de.

Sokrates, Thrasymakhos'la görünüşe bakılırsa bir noktada anlaştıklarını düşünür. Her ikisi de doğruluğu, herhangi bir sanata ilişkin beceriler nasıl öğretilebiliyorsa tıpkı öyle öğretilebilen bir dizi beceri/bir bilgi formu olarak gören birer öğretmendir. İster hekimleri ister çobanlarla sığırtmaçları ister seyisleri ele alalım, herkes bunların şu ya da bu şekilde bir eğitim gördükleri üzerinde hemfikir olacaktır. Sokrates iyi bir hekim olmak için gereken bilgiye odaklanır. Hekim kendi sanatını icra ederken bilgisini kendi yararına mı yoksa hastasının iyiliği için mi kullanır? Hasta, hekime kötü bir halde gelirse, hekim hekim olarak bu za-

yıf durumdaki kişinin bedeni üzerinde hükümranlık mı kurar, yoksa onu güçlendirmeye mi çalışır? İyi hekimden neyi kastettiğimizi hakikaten anladığımız takdirde bu sorular kendi kendilerini cevaplarlar. Benzer şekilde, çobanlar kendi sürülerinin efendileridir, seyisler de atları çekip çevirirler. Fakat beceri sahibi pratisyenler olarak çobanlar ve seyisler, kendilerine teslim edilen zayıf hayvanlara bakmak için kendi güçlerini kullanırlar. Çobanlar koyunlara bakmadıkça iyi çoban sayılmazlar.[23]

Doğruluk da diğer sanatlar gibi bir bilgi formu olduğu için, doğru insanın diğerlerine yardım etmesini sağlamasından dolayı bizim değer verdiğimiz bir beceri olmak bakımından, diğer becerilere benzemek durumundadır. Kimse, hekimin hasta üzerindeki üstünlüğünü ispatlamak için hekime gitmez. Aynı şey doğruluk için de geçerlidir.

Sokrates'in bu minvaldeki sözleri Thrasymakhos'u çileden çıkarır. Hastalar da *gerçekten* hekimlerin umurunda sanki, der hırçınlıkla. Hepimiz biliyoruz ki hekime elini verirsen kolunu kaptırırsın; onlar hastalarıyla ancak ücretleri ödendiği sürece ilgilenme zahmetine girerler. Maddi getirisi olmasa kim tıp okur ki? Thrasymakhos'un Sokrates'e "hadi canım sen de" dediğini duyar gibi oluruz. Çobanların, sürülerini besiye çekerken, bu hayvanların iyiliğini düşündüklerine inanmamızı mı istiyorsun? Koyunlar en sonunda kırkılacaktır, çoban sırf bu yüzden tutulmuştur: sürüye göz kulak olsun diye. Çoban örneği Thrasymakhos'un özellikle tepesini attırır, öyle ki iyice kabalaşarak Sokrates'e dadısının onun mendilsiz dolaştığını, aktığı zaman burnunu silmediğini bilip bilmediğini sorar.[24]

Thrasymakhos insanı öğrenmeye neyin güdülediğini çözümleyen biri olarak bu noktayı kendisine hedef almış gözükmektedir. Günümüzde kaçımız bize para, itibar ve statü getirmesi söz konusu değilse, avukat ya da hekim olmayı –yıllarını hukuk ya da tıp öğrenimine vermeyi– ister ki? *The Catcher in the Rye* (*Gönülçelen*)'ın kahramanı Holden Caulfield'ın sorduğu soru budur. Holden babasının avukatlığını aşağısar; fakat yoksullara yardım eden avukatları, bunu ne denli iyi bir avukat olduklarını gösterip herkesin takdirini toplamak amacıyla yaptıkları için, çok daha sahtekârca ve ikiyüzlü bulur.

Doğruluk ve insanlara hizmet güdüsüyle hareket ettiklerini iddia edenlerin ikiyüzlülüğü yönündeki kuşkular Sokrates'in etrafındaki

genç dinleyicilerde epey kökleşmiştir. Bu kuşkuculukta en ileri noktaya giden Thrasymakhos'tur. Yönetenlerin doğruluk dedikleri şeye ne zaman uysak aptal yerine koyulur, kendi çıkarımız yerine enayi gibi başkalarının çıkarlarına hizmet etmiş oluruz. Yönetenlerin davranışlarını taklit etmekten kendimizi kurtarmalı ve kendi yararımızı gözetmeliyiz. Elbette bunu yaparken yönetenlerin "eğrilik" diye nitelendirecekleri şekilde davranmalıyız. Ne yapalım, öyle olsun. Konvansiyonel doğruluk-eğrilik tanımlarını altüst etmeyi göze almamız gerekiyor. Herkesin eğrilik dediği şey gerçekte bizim yapmamız *gereken* şeydir, çünkü çıkarlarımıza hizmet etmekte ve içimizdeki en doğal arzuları serbest bırakmamıza imkân vermektedir. Bir başka deyişle eğrilik, bizim psişemiz açısından doğal bir şeydir ve bizi mutlu kılar. Oysa doğruluk en derindeki itkilerimizi baskılayan, bizi mutsuz kılan, yönetenlerin istediği gibi eğip büktüğü bir kurgudur. Thrasymakhos, bu savını ileri sürerken, Nietzsche'nin yüzyıllar sonra "değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi" yönünde yaptığı çağrıyı öncelemiş olmaktadır.[25]

Thrasymakhos ile Sokrates arasındaki diyalog şimdi bir yol ayrımındadır. Thrasymakhos yeni bir ahlaklılık adına *psikolojik* bir sav ortaya koymuştur. Ona göre eğrilik kendi değerini bizi doğruluğa kıyasla daha mutlu yaparak kanıtlar. Sokrates bu meydan okumaya iki şekilde cevap verebilirdi. Thrasymakhos'un ahlak anlayışının yanlış olduğunu, çünkü onun psikolojisinin yanlış olduğunu ileri sürebilirdi. Bu yolu seçmek Sokrates adına, eğrilik edimleri sonucu yaşanan hazların kısa ömürlü ve düzmece olduğunu, doğruluğun daha uzun süren bir mutluluk getirdiğini göstermeyi gerektirecektir. İkinci seçenek olarak Sokrates, mutluluğa değgin meselelerin ahlaklılığa değgin meselelerle ilgili olmadığını, bizim ödevimizin doğru davrandığımız takdirde mutlu olup olamayacağımızı düşünmeksizin doğruluğu şiar edinmek olduğunu savunmak suretiyle Thrasymakhos'a karşılık verebilirdi. Bu, ahlak düşüncesi tarihinde Immanuel Kant'ın daha sonra ortaya atacağı savdır. Kant ahlaki davranışın, ödevimizi yaparak mutluluğa ulaşma arzusundan değil, ödevin (koşulsuz) bir zorunluluk olarak görülmesinden kaynaklanması gerektiğini öğretiyordu.

Sokrates, Kant değildir. Thrasymakhos'un ahlaki yaşamın önünde sonunda psikolojik açıdan savunulması gerektiği, doğruluğa ilişkin erdemlerin insan doğasını baskılamak yerine onunla uyum içerisinde ol-

duğu yolundaki öncülünü kabul eder. Bir başka deyişle, eğri davranmak ve başkalarının zararına olacak şekilde kendi çıkarını gözetmek "yanlış" ise, Sokrates böylesi bir davranışın psikolojik bakımdan "kötü" olduğuna, haz peşinde koşan kişiyi acı ve sefalet içinde bırakacak olan ("ben"i bozguna uğratan) bir hedonizm stratejisini desteklediğine bizi ikna etmek zorundadır. *Devlet*'e hâkim olan ana düşünce, gençlerin, kendini öne sürme ile mutluluk arasındaki sezgisel bağa kapılmalarını, öz-çıkarın sonucu olarak ortaya çıkan psikolojik karakteristikler üzerinde ve nihayet bu tür niteliklere sahip olmayı isteyip istemedikleri üzerinde düşünmelerini sağlamaktır büyük ölçüde.

Hekimler ile Hastalar, Kaptanlar ile Tayfalar

Bunları aklımızın bir köşesinde tutarak hekim-hasta ilişkisine yeniden bir göz atalım. Thrasymakhos hekimlerin mesleklerini icra ederken kendi çıkarlarını düşündüklerini ileri sürmekle puan toplamıştı. Doğrudur, hekimler hastalarına para, statü ve şöhret kazanmanın birer aracı diye bakarlar. Dolayısıyla hasta, sonuçta hekimin öz-çıkarını tatmin etmek için "kullandığı" kişidir salt. Mesele tam da bu, diye cevap verir Sokrates, kurnazca. Biz hastalar hekimlere bizi tedavi etsinler diye para öderiz, aksi halde hekimler mesleklerinden bir çıkar sağlayamazlar. Kesin olarak ifade edersek, hekim *hekim olarak* sanatını ve aldığı eğitimi pratiğe döktüğü zaman bundan asıl faydalanan kişi, hastadır. Bizler bunu bilerek hekimlere, bize hizmet etmeye güdülensinler diye ücret öderiz. Dolayısıyla, der Sokrates, Thrasymakhos gerçekte çok şey tanıtlıyor. Doğrudur, kazanç sağlama düşüncesi olmazsa kimse hastalara bakmaz, ayrıca hepimiz hekimleri bize yardım etmeye teşvik etmek için ücret öderiz. Fakat bu yalnızca hekimlerin *hekimlik mesleğinden* çok az kişisel kazanç sağladığını kanıtlar. Hekimi, gözü kendi çıkarından başka bir şey görmeyen biri olarak sergilemenin çok uzağındadır Sokrates; ama hekimin aynı zamanda para kazanan biri olması (hekimin iki şapkası vardır) şunu gösterir: bu kişi hekim şapkasını giydiğinde hastanın çıkarları baskın çıkar. Modern felsefe açısından bakıldığında Sokrates hekimin *güdülerini* bizleri hekimi ödüllendirmeye zorlayan *nedenlerden* ayrı bir yere koyar.[26]

Hekimler için geçerli olan şey gemi kaptanları için de geçerlidir. Kaptan yolcuları yönetir, fakat kendi denizcilik bilgisini yolcuları istedikleri yere ulaştırmak için kullanır. Aynı şey çobanların ve seyislerin, koyunların ve atların yöneticileri olarak, kendi bilgilerini kullanma tarzları –bilgilerini yönettikleri şeylerin yararına kullanmaları– için de geçerlidir. Gerçekten, "hiçbir yönetici, yönetici olduğu ölçüde, kendi işine yarayanı gözetmez, yönettiği kişinin işine yarayanı gözetir, onu buyurur."[27]

Sokrates, Thrasymakhos'un yöneticilerin kendi çıkarlarını düşünerek davrandıkları yolundaki tezini ilk başta böyle çürütmeye çalışır. Diyalogu dinleyen ya da bizim örneğimizdeki gibi okuyan herkes, Sokrates'in ulaştığı sonuçta büyük bir yanlışlık olduğunu bilir. Sokrates'i bu sonuca hangi mantıksal adımlar getirmiş olursa olsun, yöneticileri her zaman halkın yararına hareket eden kişiler olarak gören bu anlayış temelsizdir. Sokrates'in hekimin hekim sıfatıyla tıbbi bilgisini icra ederek bir kazanç sağlamadığı yolundaki öncülünü kabul ettiğimizi varsayalım. Yine de Sokrates hekimliğin kişiler açısından öz-çıkarı gözeten bir araç olduğunda ancak, ussal bir seçim olacağını teslim eder. Bu, Thrasymakhos'un kabul edebileceği ve kabul etmesi gereken bir sonuçtur. Bununla beraber Sokrates, hekimlerin, hastanın ödeyecek parası olmadığını ya da bulaşıcı/ölümcül bir hastalığı olduğunu ya da büyük olasılıkla hekimin şöhretini lekeleyecek biçimde öleceğini önceden bildiklerinde o hastayı tedaviden kaçmadıklarını göstermemiştir. Aslında Sokrates'in mantığı, bizi, hekimlerin mutluluğunun nihayette onların çıkarına olan şeye bağlı olduğuna alabildiğine inandırabilir. Hekimlerin iki şapka giymek zorunda olması, mesleğinin sadece özgeci (diğerkâm) yönlerinin o kimseyi mutlu etmeyeceğinin bir kanıtıdır.

Sokrates'in daha sağlam tezler öne sürmesi gerektiği besbellidir, Platon da bunu bilir. Sokrates doğrulukla davranmanın kendi başına bir kazanç olduğunu ve bunun mutluluk getirdiğini göstermeyi vaat etmiştir. Fakat hastalara hizmet etmenin, hekimleri (yoksul ve ücretsiz çalışan kişiler olsalar da) mutlu kılmak için kendinde ve kendi başına yeterli bir kazanç sağladığını göstermemiştir kesinlikle. Siyasi yöneticiler söz konusu oldukta, onları, kendileri için hiçbir şey istemeyen, hep başkalarının çıkarlarına hizmet eden ve bundan büyük mutluluk duyan kişiler olarak göstermez Sokrates. Thrasymakhos'un karşıt görüşünün –

yöneticilerin gözünün kendi çıkarlarından başka bir şey görmediği ve kendi çıkarlarına hizmet eden ne varsa onu yapmaktan geri durmayacakları yolundaki görüş– sezgisel çekiciliği orta yerde sapasağlam durmaktadır.

Sokrates, doğruluğun ve başkalarının çıkarlarına hizmet etmenin hekimleri, kaptanları ve politikacıları nasıl mutlu edebileceğine ilişkin olarak daha inandırıcı bir psikolojik açıklama arayışı kapsamında, Birinci Kitap'ın sonunda üç argümana sarılır. Birincisi, doğruluk eğrilikten daha güçlü ve zorludur; hani denir ya, hırsızlarda (bile) şeref olmalıdır. Hepten eğri insanlardan iyi bir çete bile olmaz. Oysa doğruluk, insanların işbirliği yapmasını, birbirlerine bağlanmasını, dostluklar kurmasını ve barış içinde yaşamasını mümkün kılar.[28]

İkincisi, doğruluk eğrilikten daha bilgecedir. Matematikte ya da müzikte bilgilenmiş insanlar diğer matematikçileri ya da müzisyenleri geçmeye kalkışmaz, tanıtlamalar ve uyum üretmek için birlikte çalışırlar. Eğri adamlar ise hep kendilerini öne çıkarmaları yüzünden herhangi bir bilgelik ortaya koyamazlar.[29]

Bir defter tutuyor olsak, insanları mutlu kıldığını düşündüğümüz karakter özelliklerinden birçoğunu –kudret, bağlılık, dostluk, barış, uyum, bilgelik– doğruluk sütununda toplarız. Sokrates'in son argümanı, hazzı da doğruluk sütununa yerleştirir. Thrasymakhos doğru yaşamanın hazlardan el etek çekmekle ilgili olduğu yönündeki anlayışa yaslanmıştır. Fakat şimdi Sokrates kalıcı haz elde etmenin en iyi yolu olarak doğruluğu savunmaktadır. Bu argüman *Devlet*'in bütününün ahlaki özüdür; ne ki bu, Sokrates onu ilk ortaya attığında, inandırıcılığı en az olan argümandır.

Sokrates'in Birinci Kitap'ta sonuç yerine çiziktirdiği şeyler –bunlar gerçekten de çalakalem yazılmış şeyler olmanın ötesine geçmez– Platon'un *Gorgias* diyalogunda daha etraflıca ifade edilir. Orada Sokrates bizden, alçak birinin ruhunu bir kevgir ya da dibi delik bir kavanoz olarak tasavvur etmemizi ister.[30] Eğri insanlar aradıkları hazların (kevgire benzeyen) ruhlarından akıp gitmesini engellemek için boş yere çabalarlar. Haz peşinde koşmak söz konusu oldukta, ilk başta eğri insanlar doğru insanlardan çok daha avantajlıymış gibi gözükürler; çünkü onlar hiçbir kısıt olmaksızın haz peşinde koşmak için kendilerini serbest kılmışlardır. Fakat peşinden koştukları bu hazlar kevgire benzeyen ruhla-

rından su gibi akıp geçer, onları haz yarışı başlamadan önce nasıl hoşnutsuz iseler gene öyle hoşnutsuz bırakır. Bunu biliyoruz, çünkü eğri adamlar birbiri ardınca haz tüketir, bu arada da her tüketim ediminin verdiği anlık tatmin duygusunu yeniden yaşama ihtiyacı duyar. Hiçbir şey uzun sürmez. Eğri adamlar kendilerini büyük ve özgür efendiler olarak tasavvur edebilirler, fakat psikolojik açıdan arzularının esiri olmuşlardır: bu arzular onları, kendilerinin bu arzuları kontrol ettiğinden daha fazla kontrol etmektedir.

Şu örneğe bakalım. Filipinler diktatörü Ferdinand Marcos, uzun ve kanlı bir dönemin sonunda iktidardan alaşağı edildiğinde, diktatörün sarayına giren kalabalıklar, yolsuzluklara onunla birlikte bulaşmış karısı Imelda Marcos'un dolabında beş yüz çift ayakkabı buldu. Imelda Marcos ayakkabı üstüne ayakkabı almaktan *bir şekilde* haz duyuyor olmalıydı, fakat görünüşe bakılırsa her satın alma ediminin yaşattığı haz çok kısa sürüyor, bu da onu saplantılı bir biçimde daha fazla ayakkabı almaya yöneltiyordu. Belli bir noktadan sonra Imelda Marcos'un giymek amacıyla ayakkabı almış olması ihtimal dışı kalmaktadır.

Ruhun kevgire dönmesine, hazzın çabucak buharlaşmasına bir çözüm var mı? Belki de hazzın doğasında vardır uçucu olmak. Sokrates, bedensel hazlar ile duyuların zorunlu olarak kısa ömürlüyken, tinsel hazların kalıcı olduğunu ileri sürer. Bedenimizde duyularımızın uyanması dış nesnelere –içmek için suya, yemek için besine vb.– bağlıdır. Oysa düşünümsel etkinliğe ilişkin hazlar bizim kendi kontrolümüzdedir. Zihin bilgiden hoşnutluk duyduğunda, bu hoşnutluk bizim içimizden akıp gitmez, kim olduğumuzun bir parçası olur, kim olduğumuzu geri çevrilemez bir biçimde değiştirir. Duyduğumuz haz, karakter biçiminde içselleştirilir. Tin, içimizdeki haz kaynaklarını harekete geçirmek suretiyle özgürlüğü deneyimlemenin o "yüksek" hazzını tattırır bize. Bedense, uyarılmak için dış nesnelere bağımlı olduğu için, bizi "aşağı" hazlara tutsak kılar.

"Yüksek" ve "aşağı" hazlar arasındaki ayrım *Devlet*'in temel motiflerinden biridir. Kısa bir süre sonra Sokrates'in öğrencilerinin bu ayrıma karşı çıktıklarını göreceğiz; onların en son işitmek istedikleri şey doğruluğun bedenden ayrı bir varoluşa ulaşmayı gerektirmesidir. Onların karşı çıkışlarının nedenini okumadan önce biraz soluklanıp bu temel Sokratesçi nosyonun ne demeye geldiği, insanların hayattan haz

alma biçimlerini bir sıraya koymanın mümkün olup olamayacağı üzerinde düşünebiliriz. Bizlerin, daha cömert, daha eşitlikçi ve daha demokratik bir tutumla, kimin mutluluğunun diğerininkinden daha iyi olduğu yönünde bir sınıflandırma yapmayı bütünüyle reddedip, onun yerine, mutlu olmanın çok çeşitli yolları bulunduğunu, bunlardan birinin zorunlu olarak diğerlerinden daha iyi olmadığını kabul etmemiz mi gerekir? Siyasi düşünce tarihinin çok daha ileriki bir evresinde İngiliz filozof Jeremy Bentham, Sokrates'in [bizi] diğer kişilerin mutluluğunun değeri hakkında *hüküm vermeye* zorlamasına şu sözlerle karşı çıkar: "Raptiye oyunu [alelade bir çocuk oyunudur bu]", haz doğurduğu sürece "şiir kadar iyidir."[31]

Bugün geçmişe dönüp en büyük öğretmenlerimden ikisini düşündüğümde onların bu çetrefilli konuda farklı taraflarda olduklarını görüyorum. Üniversitede bize Shakespeare okutan profesörümüz tinsel yaşama sıkı sıkıya inanan biriydi. Bize Shakespeare'in sonelerini ve oyunlarından uzun parçalar ezberletirdi. Bunları ezberleyeceğiz diye canımız çıkardı, aramızdan biri nihayet gözünü kırpıp bu yaşlı öğretmenimize niçin soneleri ezberlememiz gerektiğini sordu. "Bir gün gelecek bana teşekkür edeceksiniz," diye homurdandı öğretmenimiz. "Otobüs beklerken, postanede uzun bir kuyruktayken, dağda yürüyüşe çıkmışken ya da plajda uzanmış güneşlenirken bana teşekkür edeceksiniz. Çünkü nerede olursanız olun Shakespeare sizinle olacak, Shakespeare *içinizde* olacak; âşık olduğunuzda, savaşa gittiğinizde, bir arkadaşınıza ihanet ettiğinizde, uykuya dalmadan önce onun sözleri kulağınızda çınlayacak. Size bundan daha büyük hangi armağanı verebilirim ki?" Profesörümüz huysuz bir ihtiyardı, o çok küçük beşeri bilimler okulunun kralı gibiydi. Kitaplara ve dile tutkuyla bağlanmak dışında da değişik yaşama biçimleri olabileceğini bildiğinden kuşkuluyum. Bedensel hazlar karşısında tinsel yaşamı yeğleyen bir seçimde asla bulunmamıştı muhtemelen; *onu* mutlu kılan şey kazara bu olmuştu. Fakat bu durum, onun Shakespeare okumalarından aldığı hazzın diğer insanların maddi anlamda elde ettiği hazlardan daha iyi ya da "daha yüksek" olduğunu mu kanıtlıyordu?

Bu tür sorular, yıllar sonra, siyasi düşünce tarihi dersinde Michael Walzer'ın müthiş bir belagatle anlattıklarını dinlerken kafamı kurcalayan sorular oldu. Walzer, John Stuart Mill'in o ünlü "mutlu bir aptal

olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak yeğdir" sözü üzerine konuşuyordu. Mill *bunu* nereden bilebilirdi ki? Birinin mutluluğunu diğerininkiyle karşılaştırmak olası mıydı? Bu Walzer'i Platon'un anahtar argümanlarından biri üzerinde düşünmeye sevk etmişti. Zihnin hazlarını bedenin hazlarıyla karşılaştırmak için bizim işinin ehli bir hakeme ya da yargıca ihtiyacımız vardır. Yalnızca ehliyetli kişi her iki alanda da haz yaşamış biridir. Sokrates, zihinsel hazza erişen insanların bedensel haz da yaşadığını çok açık bir gerçek olarak görür, fakat aynı şey bunun tersi için geçerli değildir. Dolayısıyla biricik ehil yargıç, tinsel bir yaşam süren kişidir. Sokrates, böyle bir kişinin her durumda, zihinsel etkinlikle elde edilen mutluluğu bedensel arzuların tatmin edilmesiyle yaşanan mutluluğa tercih edeceğini bildirir.

Walzer, Sokrates'in bu tezini çürütürken hiç zorlanmamıştı. Sözü zamanın ünlü profesyonel basketbol oyuncusu Walt Frazier'a getiren Walzer, kendisinin felsefe öğretmekten duyduğu hazzın Frazier'ın basketbol oynamaktan duyduğu hazdan daha iyi olup olmadığını sormuştu bıyık altından gülerek. "Ben basketbol oynadım," demişti Walzer. "Basketbol oynamanın nasıl bir şey olduğunu *kendi* deneyimimden bilirim. Fakat Walt Frazier kadar iyi basketbol oynamanın, Madison Square Garden'da tezahüratta bulunan bir kalabalığın önünde oynamanın verdiği hazzın, parmak ısırtan beceriler sergilemenin, şöhret ve servet kazanmanın ne menem bir şey olduğunu bilmem, bilemem. Basketbol oynarken *böylesi* bir hazzı yaşamam için benim Walt Frazier *olmam* gerekir."

Walzer bu basit örneği, kişilerin yaşamlarının karşılaştırılabilir olmadığını göstermek için vermişti. Walzer'ın, büyük bir basketbol oyuncusu olmakla mutluluğu tadan Walt Frazier'ın yaşamı karşısında tinsel yaşamı "seçtiği" bir zaman olmamıştı hiç. Bu örneğin demokratik içermeleri uzun süre aklımda yer etti. Yıllar önce Boston Celtics çalıştığım üniversitenin spor salonunu antrenman yapmak için kullanıyordu. Yaşı ilerlemiş Larry Bird'ü sınıfa davet etmeyi ve ona artık yakında profesyonel olarak basketbol oynayamayacağını düşündüğünde neler hissettiğini sormayı kuruyordum. Bereket bu düşüncem bir fantezi olarak kaldı.

Sokrates, Thrasymakhos karşısında –en azından şimdilik– kazanamaz, çünkü tinsel yaşamın ve ruhun bedeni kontrol etmekten kurtarıl-

masından kaynaklanan doğru davranışın kişiyi daha iyi yollardan mutluluğa götüreceğini görmemize imkân veren bir bakış açısı sağlamaz bize. Filozofun mutluluğunun ömür boyu sürdüğü, buna karşılık basketbol oyuncusunun mutluluğunun çabucak söndüğü doğrudur belki. Fakat *Devlet*'in Birinci Kitabı bir sonuca bağlanmadan sona erer: kimse Sokrates'in, doğruluk şöyle dursun, mutluluktan neyi kastettiğini bile kesin olarak bilememektedir.

2
ÖĞRENCİLERİN ÜTOPYAYA İSYANI

Platon, görünüşe bakılırsa, *Devlet*'in Birinci Kitap'ını oluşturan diyalogu bağımsız bir eser olarak yazdı. Aradan on yıl geçtikten sonra ancak, hikâyeye geri döndü ve Sokrates'i gizlendiği yerden çıkarıp doğruluk üzerine düşüncelerini ortaya koyması için Thrasymakhos'un karşısına dikti.

Birinci Kitap'ta Platon Sokrates'i, büyük ölçüde, gerçek yaşamda nasıl gördüyse öyle resmeder: rakiplerine kafa tutan, onları kurnazca alt eden, "Sokratesçi yöntem"in gücüyle dinleyicilerini etkileyen bir figür olarak. Fakat Sokratesçi yöntem diye sadece tartışmada üstün gelme sanatını bellediysek pek bir şey öğrenmemişiz demektir. Sokrates, öğrettiği şeylerin yanlış kullanımına karşı uyarıda bulunmaktan geri kalmamıştır. Burada önemli olan nokta, tartışmada puan kazanmak (Sokrates'in sevdiği ifadeyle zayıf argümanı güçlü gibi göstermek) değil, doğruya ulaşmaktı.

Platon, olgunluk yıllarında, Pire'de o gün olan bitenin hikâyesine yeniden başlamak için kolları sıvadığında Sokratesçi yöntemi bir kenara bıraktı, ama Sokrates'i değil: bir iki istisnayla Sokrates adına yazmaya devam etti. Fakat bu Sokrates farklıydı. Delos'lu kâhinin kimsenin Sokrates'ten daha bilge olmadığı yolundaki sözüne alçakgönüllü bir tepki vermeyi bırakmıştır. Eskiden Delos'lunun sözünü ettiği bilgeliği sadece negatif açıdan anlamıştı: kendisinin akıllı olduğu şeklinde değil, bilge olduğu düşünülen adamların aslında birer budala oldukları şeklinde. Fakat şimdiki Sokrates başkalarını sahtekâr ve hilekâr diye teşhir etme-

nin yeterli olmadığını teslim eder; bilge kişi yıkmak kadar yapmayı da bilmelidir.

Paton'un doğruluk konusunda Sokrates'e söylettiği şeylerin büyük bölümü bize şaşırtıcı gelir. *Savunma*'daki Sokrates benlik bilgisini hakiki özgürlüğün anahtarı kılar; bireyler, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin kendi bağımsız kavrayışlarının farkına vardıkça yasaların doğruluğunu sorgulamaya başlasalar bile. Platon'un *Devlet*'indeki Sokrates ise özgürlük ve doğruluk konusunda öznel değil, nesnel olana vurgu yapar. Bu farklılığın, tarihteki gerçek Sokrates'ten Platon'un konuşturduğu Sokrates'e olan bir geçişi temsil edip etmediği sorusu benim cevap bulmaya çalıştığım bir soru değil. Fakat *Devlet*, kurumları doğruluktan şaşmayan bir devleti tasavvur etmeyi dener; böyle bir devlette Sokrates'in Atina'da kendi iç ahlak anlayışı karşısındaki yükümleri ile dış dünyadaki yasalar karşısındaki yükümleri arasında kalması sonucu yaşadığı gerilimler artık söz konusu değildir.

Bütün bunlar bir yana, bugün bizim *Devlet* olarak bildiğimiz kitap, Sokrates'in Birinci Kitap'ta Thrasymakhos'a açıkça üstünlük kurmasına rağmen, yeniden başlar. Olay aynı gün, kaldığı yerden başlar: Kephalos'un evindeki konuşma hâlâ devam etmektedir. Platon, gerçek yaşamdaki kardeşi Glaukon'u, konuşmanın asal yönlendiricisi olarak görevlendirir. Öğretmenini eleştirecek denli gözü pek olan Glaukon (her zaman "gözü yılmadan" ileri atılan bir kişidir o), insanın asıl yararına olan şeyin doğrulukla davranmak olduğuna kimseyi inandırmaksızın Thrasymakhos'a geri adım attırdığı için Sokrates'e çıkışır. Glaukon, Sokratesçi anlamda, tefekküre dalan biridir: bakışlarını kendi içine çevirmiş ve haz arayışında kendisine çekici gelen şeyleri tanımıştır. Glaukon doğruluğun kendi ödülünü de beraberinde getirdiğine, yararlı işler yapmanın kazançlı sonuçlar doğurduğuna inanmak *istemektedir*. Fakat doğruluğun tatmin edici bir tanımını "henüz kimseden duymamıştır."[1]

Glaukon'u ne tatmin edebilir? Onu belli türden bir öğrenci olarak kabul etmemizi sağlayacak şekilde çok da felsefi bir konuma yerleştirmek istemiyorum. Sokrates ondan "erotik" kişiliğe sahip biri diye söz eder.[2] Sokrates burada Glaukon'un, Eski Yunan'da onay verilen bir pratik olarak, "genç çocukları" sevmesine göndermede bulunur. Glaukon, Sokrates'in anlatımına göre, sevdikleri arasında ayrım gözetmez, oğlanların hepsine tutkuyla bağlanır, hepsinde sevmeye değer nitelikler bu-

lur. Sokrates Glaukon'a erdemlice sevmeyi öğretmeye girişirken, Glaukon'un tartışma boyunca sergilediği disiplinsiz cüretine ve gelişigüzel merakına bel bağlar. Glaukon her türlü düşünceye merak duyar; Sokrates'in karşıt görüşüne açık olsa bile Thrasymakhos'un insan doğası ve kendini ortaya koyma konusunda söylemiş olduğu şeylerin değerini takdir edebilir. Fakat Sokrates'i teknik açıdan sağlam ama ahlaki açıdan içi boş karıtlamalar sunmakla suçlar –Sokrates'e o zamanlar en çok yöneltilen eleştiridir bu. Özellikle de Sokrates'in doğruluğun kişilerin "yararına" olduğu yolundaki nakaratının muğlaklığını diline dolar. Doğruluk ile "yarar" arasında kurulan böyle bir denklem, Sokrates insanlar için neyin yararlı olduğuna tam olarak açıklık getirmediği sürece anlamsızdır. Herkes insanın yararına olan şeylerin mutlulukla ilgili olduğunda hemfikirdir, fakat bunun bize pek yardımı dokunmaz; çünkü mutluluğun ne olduğu konusunda görüş birliği içerisinde değiliz.

Platoncu diyalogların birçoğunda Sokrates'in etrafındaki gençler karton kişilikler ya da her söze onaylarcasına kafa sallayan insanlar değildir. Platon kardeşini değerli ve hoş bir öğrenci olarak betimler. Glaukon "doğruluğun yararlı" olduğu yolundaki o yalınkat savın muğlaklığını didiklemeye başlar. Bir olasılık şudur: doğruluk, düz anlamıyla "yararlıdır", sözgelimi dondurma yemek (aşırıya kaçmamak kaydıyla) yararlıdır: bundan "aptalca bir hoşnutluk" ya da "zararsız bir haz" duysak da özellikle yararlı sonuçlar ya da doğurgular türetmeyiz.

İkinci olasılık bunun tersidir: doğru davranmanın zahmetli, çetin, sıkıntılı olduğunu; sadece sonuçları bakımından yararlı olan, haz vermekten uzak bir davranış olduğunu kastediyor olabiliriz. Bu kategorideki örnekleri hepimiz biliyoruzdur: beden eğitimi ("kendini şimdi sıkıntıya sokmazsan ileride bunun ceremesini çekersin"), tadı berbat bir ilaç almak ya da ağır bir ameliyat geçirmek. Ücretli çalışmak "sıkıcı ve nahoş" bir şeydir, fakat bunu para için yaparız.[3]

Üçüncü kategoride ise *hem* haz versin *hem de* kazanç getirsin diye yaptığımız davranışlar yer alır. *Hem* etkinliğin kendisinde haz bulur *hem de* bizim için yararlı olan sonuçlara ulaşmak suretiyle fazladan bir tatmin sağlarız.[4]

Glaukon bu noktada ilk aykırı fikrini dillendirir. Çoğu öğretmen doğruluğu, zahmetli iyiler arasına koymakta, ama salt kendisi uğruna yarına bile yanaşılmayacak zor bir iş saymaktadır. Glaukon, Sokra-

tes'ten doğruluğun farklı, psikolojik açıdan daha çekici bir savunusunu yapmasını ister. Doğruluk hakikaten "kendinde ve kendi başına yararlı" ise, o zaman üçüncü kategorideki anlamıyla yararlı olmak durumundadır –varılmak istenen yere giderken yolda uğranılan bir ara istasyon olarak değil, fakat başlı başına haz verici bir etkinlik olarak.

Glaukon doğruluğun geleneksel savunularından duyduğu hoşnutsuzluğu, sonraları siyasi düşünce tarihinde çokça tartışılacak olan bir fikri ortaya atarak örneklendirir. Atina gibi bir site devletinin olmadığı, hiçbir yönetimin olmadığı bir zamanı düşünelim (buna biz bugün "doğa durumu" diyoruz[5]). Glaukon böyle bir zamanın geçmişte yaşandığına dair hiçbir şey söylemez, fakat bu imgeyi bizim "doğal" halimizi sosyalleşmiş halimizden ayırmak için kullanır. Glaukon'un ilk başlardaki düşüncesi doğruluğun doğal bir içgüdü olmadığı yolundadır. Doğaya terk edilen insanlar büyük ölçüde Thrasymakhos'un söylediği gibi davranmış olsa gerektir: her biri saldırganca kendi çıkarı peşinde koşmuş, hayatta kalmak için ne gerekiyorsa onu yapmıştır. Doğada vahşi bir savaş hüküm sürmektedir, bu savaşta sadece içgüdü değil, aynı zamanda akıl da bana siz benden almadan önce benim sizden almam gerektiğini söyler. Doğruluk hakkında söylenebilecek en doğru söz, onun zorunluluktan dolayı, doğa durumunda yaşanan savaşın doğurduğu daha büyük kötülükleri gidermek için gerekli olan bir kötülük olarak icat edildiğidir.

Doğruluk (adalet) fikri kimin aklına geldi? Bir ateşkes ilan etmek kimin yararına olacaktı? Glaukon, yüzyıllar öncesinden Nietzsche'yi haber verircesine, adalete, hukuka ve yönetime ilk aklı yatan kişilerin güçsüzler olduğunu düşünür. Bunlar bir araya gelmiş ve barış ve güvenlik karşılığında kendi doğal arzularını kısıt altına almaya razı olmuşlardır. Thrasymakhos doğruluğu (adaleti) güçlülerin çıkarlarına hizmet eden bir şey olarak görmüştü, Glaukon ise doğruluğun kökeni olarak insanların ne eğrilik etmeye ne de eğrilikten korunmaya güçlerinin yetmemesini gösterir.[6]

Doğruluk ne denli zorunlu olursa olsun Glaukon, bunun yine de bizim doğal itkimiz olan haz arayışını feda etmemiz anlamına geldiği düşüncesindedir. Doğruluğu "caydırıcı bir etmen" olarak düşünmedeki sıkıntı, onun doğa ile toplum, mutluluk ile doğruluk arasındaki gerili-

me kapı açmasında yatmaktadır. Konvansiyonel ahlaklılık Glaukon'a kendini farklı odaları olan bir ev gibi deneyimlemesini öğretmektedir.

Glaukon söyleyeceklerini bitirmemiştir. Gene doğa ile doğruluk arasındaki gerilimi örneklemenin bir başka yolu olarak Gyges'in o akıllara durgunluk veren hikâyesini anlatır[7]: Gyges kralın hizmetinde bir çobandır. Çoban ile kral arasındaki o muazzam eşitsizlik ne doğal ne de doğru bir şeydir. Fakat yasanın buyruğu sürünün kesinkes krala ait olduğunu söyler; Gyges'e düşen de bu buyruğa uyarak sürüye göz kulak olmaktır. Bu çoban bir gün tılsımlı bir yüzük bulur. Farkına varmadan yüzüğün taşını elinin içine doğru çevirdiğinde görünmez olur, taşı yeniden dışarı doğru çevirince yeniden görünür hale gelir. Gyges görünmezliğin kendisine verdiği hareket serbestliğini sonuna kadar istismar etmekte tereddüt etmez. Yakalanmayacağından kesinkes emin olan Gyges zaman yitirmeksizin suç işlemeye başlar: sarayda kraliçeyi baştan çıkarır, kralı öldürür, onun yerine geçip ülkede en üst mevkiye yükselir.

Glaukon, Gyges'in hikâyesini, doğruluğun kendi başına bir iyi olup olmadığı konusunda Sokrates'i sıkıştırmak için kullanır. Sokrates'in etik anlayışı, Gyges yoksul bir çoban olarak kalsaydı sadece daha iyi değil aynı zamanda daha mutlu bir adam olurdu gibisinden saçma bir sonuca varmaktadır. Ancak bunun böyle olduğuna kimseyi inandıramazsınız. Böyle bir yüzüğü parmağına takan biri, "insanlar arasında gönlünün istediğini yapmak dururken, doğruluktan ayrılmayacak, başkasının malına el sürmemek yiğitliğini gösterecek kadar sağlam yaradılışlı çıkmaz."[8]

Hikâye kolayca çürütülemeyecek şekilde kurgulanmıştır. Gyges'in mutluluğu uykusuz gecelerle, suçluluk duygusuyla ya da yakalanma korkusuyla lekelenmez. Görünmez olması, işlediği suçların meyvelerini hiç kaygı duymaksızın toplamasına imkân vermektedir. Kim, gönlünün istediği her şeyi yapmakta *serbest* olan birinin bunu elinin tersiyle itmesi gerektiğini düşünecek kadar aptal olabilir? (Bu bağlamda Bill Clinton'ın, Beyaz Saray stajyeri Monica Lewinsky ile niçin ilişkiye girdiği sorusuna verdiği cevabı –"Çünkü böyle bir imkânım vardı"– hatırlatmak isterim. Görünen o ki Clinton, başkanlık hâlesinin, Beyaz Saray içinde yapıp eylediklerini görünmez kılacağına çok fazla güveniyordu.)

Glaukon'un öne sürdüğü başka argümanları da vardır, fakat onları bir kenara atabiliriz, çünkü bunlar doğruluğun bizim doğal insani arzularımızı ve eğilimlerimizi karşılamak bakımından iyi bir şey olmadığı yolundaki tezi yeniden ifade eden argümanlardır.[9] Burada ilginç olan şey, Platon'un bir diğer kardeşi Adeimantos'un Glaukon'u bir başka açıdan desteklemesidir. Glaukon büyük ölçüde kendi kafasında oluşturduğu argümanları sunarken, Adeimantos doğrulukla ilgili problemleri örneklemek için başka otoritelerden alıntı yapar. Fakat Adeimantos, Homeros ve Hesiodos'taki tanrı betimlerini değerlendirirken, bizler de kuşkucu gençlerin edindikleri bilgeliğin ne menem bir şey olduğunu şöyle bir görme imkânına kavuşuruz. Adeimantos doğruluğa ilişkin her türlü sofuca savunuları okumuştur, fakat tanrıların bile eğrilik ettiklerini görmekten kendini alamamıştır; tanrılar yukarıda birbirleriyle sürekli kavga etmektedirler. Üstelik hepsinin de bizden beklediği şey, Kephalos'un sandığı gibi, kabahatlerimizi affettirmek için kendilerine birkaç stratejik kurban sunmamızdır.[10]

Sokrates'in Cevabı: Ütopyaya Çağrı

Sokrates bu iki kardeşin sert çıkışlarını savuşturmak için bireyin yararı hakkında ortaya çıkan o temel meseleye değinmek zorunda kalır. Önümüze heyula gibi dikilen sorun henüz siyasi değil, kişisel bir sorundur: kişi, doğru davranmanın o doğal olmayan, zahmetli ve baskılayıcı taleplerinin kendisine mutluluk getireceğine ne diye inansın ki?

Sokrates'in cevabı, özellikle doğruluk konusunda esasa ilişkin kuramlardan çok usule ilişkin (*procedural*) kuramlara alışkın olan modern okurlar açısından, belirtiktir. Usul açısından doğruluk, kişilerin, kendi sonul moral değerlerinin içeriği ya da tözü üzerinde (insanların yararını neyin oluşturduğu üzerinde) hemfikir olmasalar bile, makul koşullarda bir arada yaşamalarına imkân veren bir erdemdir. Kişilerin üzerinde anlaşma *sağlayabildiği* şey, doğru yaşam konusundaki kendi esasa ilişkin ya da dinsel görüşlerinin doğruluğuna *başvurmaksızın*, anlaşmazlıkları adil bir biçimde çözüme kavuşturan bir çerçeveye ya da bir dizi yöntemsel uygulamaya başvurmaktadır. Sonul moral değerler konusundaki çözümsüz farklılıkları paranteze alarak ya da bir kenara atarak ancak, toplumsal işbirliği için adil ya da doğru ilişkiler kurulması üzerinde görüş birliğine varabiliriz.

Sokrates doğruluk konusunda usulü temel alan bu yaklaşımı reddeder. Ona göre, kişiler için ilkin *neyin* iyi olduğunu bilmeden, onlara *nasıl* adil davranılacağını (onlara ne borçlu olduğumuzu) bilmek imkânsızdır. Doğruluk bir erdemdir; çünkü o, insanlara, kendi doğalarını tamamlayan ve onları mutlu kılan şeyin ne olduğunu doğru bir biçimde anladıkları takdirde sahip olmayı isteyecekleri nimetleri verir. Sokrates'in, neyin doğru olduğuna dair bilginin neyin yararlı olduğuna dair bilgiyi ön-gerektirdiğini ileri sürmesinin nedeni budur. Yarara dair bilgi, doğruluğa dair bilgiyi "önceler"; çünkü yaşamı güzelleştiren adil usulleri ve kurumları devreye sokmadan önce, ilkin kişiler için neyin yararlı olduğunu bilmek zorundayız.

Devlet, yönetenlerin, kendi felsefi bilgilerini, kendileri açısından neyin iyi olduğunu bilme yeterliğinden yoksun kişilerin yararına kullandıkları ütopik bir devletin incelikle inşası yoluyla, kendi doğruluk kuramına erişir. Sokrates, dinleyicilerine o meşhur "kendini tanı" ilkesini öğretmiş olabilir, fakat Platon'un politik anlayışı insanların büyük çoğunluğunun uygun bir benlik bilgisine sahip olamayacağı nosyonuna dayanmaktadır. Her birimiz belli bir karakter tipine ya da zihinsel yatkınlığa sahip bireyleriz. Bazılarımız (gerçekte çoğumuz) bizi iyi kılan ve tamamlayan bir yaşamda, maddi nimetlerin üretildiği ve tüketildiği bir yaşamda doymak bilmez tutkularımız tarafından güdümleniriz. Bazılarımızsa ahlaken sefil bir yaşam sürenlere horgörüyle bakmaya ve haysiyet tutkusuna uyarlı (ele avuca sığmayan ya da heyecanlı) bir mizaca sahiptir. Bu insanlar askerce bir yaşam sürmede ve siteyi korumada birebirdirler ve bundan mutluluk duyarlar. Nihayet, çok azımız da akıl ve bilgi sevgisinin güdümlediği, kendi kendisinin efendisi olan kişilerdir; sadece ama sadece bu kişiler kendi başlarına neyin iyi olduğunu keşfedecek ve siteyi bu bilgiye göre yönetecek bilgeliğe sahiptir.

Sokrates, genç dinleyicilerine kendi yetkin devletlerini sıfırdan başlayarak inşa etme gücü bahşederek, onları doğruluğu bu bağlamda tartışmaya ikna etmeye çalışır. Yaşı ve yetkesinden dolayı hiçbir şey kabul edilmeyecektir: genç düşünürleri birden "kurucu" statüsüne yükselten bir yaklaşımdır bu. Sırf imkânsız gözüküyor diye hiçbir şey reddedilmeyecektir. Sokrates'in gençlerden talep ettiği biricik şey, onların kendi yaşamlarında doğruluğun ne gibi bir yere sahip olduğu üzerine kafa yorarken, benzer bir ilgiyi doğruluğun site yaşamındaki rolüne de gös-

termeleridir. Sokrates siyasi düşünce kulvarına girmenin, ele alınması gereken psikolojik soruna, doğruluğu "daha kolay göze çarpmasını" sağlayarak, açıklık getirmeye yardımcı olacağını öne sürer. Doğruluğun ideal ya da ütopik devlette ne olduğuna bakarak bireyin yaşamında inceleriz onu, böylece küçük örnekte büyüğe benzer yönler ararız.[11]

Tuhaf bir öneridir bu, iki nedenden dolayı: Birincisi, siteleri ve bireyleri adil yapan şeyin aynı özellik olduğunu varsayar (siyasi doğruluk psikolojik doğruluğun genişletilmiş bir versiyonundan başka bir şey değildir). Fakat bir sitenin nasıl adil kılınacağı ile bir bireyin nasıl adil kılınacağı arasında böylesi bir benzerliğin varlığı açık olmaktan uzaktır. Sözgelimi, sitenin yararı ile bireylerin yararı arasında büyük bir gerilim olabilir. İkincisi, bir siteyi inşa etmeyi aniden önermek, konuşmaya politikayı sokmanın tuhaf, üstü kapalı bir yoludur. Bu noktaya dek, değişik gençler sırasıyla doğruluk hakkında görüşlerini sergilerken kendilerini ve kendi bireysel mutluluklarını düşünmektedirler. Sitenin getirdiği sınırlamalardan adeta kaçarak (dinlenmek üzere) limana inmişlerdir; karanlığın çökmesini ve vaat edilen meşaleli gösterinin başlamasını beklerken kafalarındaki en son şey politika hakkında düşünmektir. Sokrates'in önünü ardını düşünmeksizin ortaya attığı öneride (gençlerin kendi yaşamlarında doğruluk ve mutluluğun ne anlama geldiğini görmek için bir site kurmaları) ince bir hesap vardır. Sokrates öğrencilerinin düşünüşünü, konuşmanın bundan sonraki kısmının politika ile psikoloji arasında, bir siteyi adil kılan nitelikler ile bir bireyi adil kılan nitelikler arasında bir bağlantı olduğu yolundaki sayıltı üzerine olacağını önceden belirterek, geçerken yönlendirmiştir.

Ütopik Düşünce

Platon kendi spekülasyonlarını gerçek bir siyasi reform planı olarak değil, ütopik düşünceler olarak betimler. Diğer iki diyalogda, birinde tikel yasa ve kuralları, diğerinde ise devlet adamında bulunması gereken özgül nitelikleri kesinkes belirterek, daha uygulanabilir siyasi tavsiyelerde bulunur. İlginçtir, Platon bu iki diyalogda, belki de politikada pratikte ulaşılması mümkün olan şey ile ideal olan şey arasındaki farklılığa dikkat çekmek için Sokrates'in ağzından yazma âdetinden vazgeçer.[12]

Devlet'in ütopyacılığı karşısında pek çok kişi şaşkınlık geçirir ve buna karşı çıkar. Bu oldukça anlaşılabilir bir şeydir; sonuçta, bir siyaset kuramı uygulamaya koyulmadıktan sonra ne işe yarar ki? Derslerimde gerçekçi öğrenciler ile idealist öğrenciler arasında ilginç bir tartışma çıkar her yıl. Gerçekçilere göre politikanın pratiğe ilişkin bir sanat olması onun övgüyle karşılanmasının nedenidir. Bu öğrencilerim, büyük ölçüde Sokrates'in öğrencileri gibi, dünyaya ahlaki değerler açısından çeki düzen vermekten duyulan usanmışlığı dillendirirler ve işleri rayına koyma yönündeki vaadinden dolayı politikaya yönelirler. Politika, Platon'un *Devlet*'in ileriki sayfalarında "mağara" diye adlandıracağı yerde gerçekleşir. Gerçekçilerin elde etmek istediği şey, mağarada etkin olmalarını sağlayacak becerilerdir.

Diğer grup da Sokrates'in ütopik bir site inşa etme davetini reddeder; fakat ironiktir, onların böyle davranmalarının biricik nedeni aşırı idealist olmalarıdır. Politikanın her zaman adil olmasını istemekte ve bu nedenle de onun dünyayı değiştirmek için kullandığı nahoş metotlardan hazzetmemektedirler. Eski Ahit'te Musa, köle Yahudi kuşağını çölde kırk yıl dolaşmaya ve ardından ölmeye mahkûm eder, ondan sonra özgür doğacak saf bir kuşak vaadedilmiş topraklara girebilsin diye. Fransız Devrimi sırasında Jakobenler, kardeşlik adına kendi yurttaşlarına terör uyguladılar. Yakın geçmişte Çin, Mao'nun Kültür Devrimi yıllarında, nüfusunun geniş kesimlerini "yeniden eğitilmek" üzere kamplara gönderdi; bu kamplarda insanlar yeniden programlanacaklardı.

Politikayı yetkin kılma girişiminde bulunanların insafsızlığından korkarak *Devlet*'ten uzaklaşan kişiler idealistlerden çok gerçekçilerdir. Immanuel Kant, bir keresinde, insanlıktan, dümdüz yontulmaya gelmez "eğri odun" diye söz etmiştir.

Ya Sokrates? Üniversite hocalarımdan biri, diğer birçok akademisyen gibi, Sokrates'in radikal politik değişime inananları alaya aldığını söylemişti. Platon'un ütopyacılığının daha inandırıcı bir yorumunu, zamansız ölümüne dek lisans öğrencilerine antik dönem siyaset teorisi üzerine verdiği o unutulmaz derslerde Judith Shklar sunmuştur. Shklar, *Devlet*'in ütopik öğelerini hicivden çok bir hayıflanma olarak okumuştur. Bu hayıflanma, idealler ile politik yaşamdaki gerçeklik arasındaki mesafeden kaynaklanmaktadır. Shklar'a göre Sokrates kendi ideal-

lerine inanıyor, fakat onları –çokluk– kıyaslama yapmaya ve karşıtlık kurmaya imkân vermek ve böylece statükonun yaygın eğriliklerini sergilemek amacıyla kullanıyordu. Çoğu siyaset kuramcısı, kişinin eğriliği bilmeden önce doğruluğun ne olduğunu bilmesi gerektiğini öğretmektedir. Nazizm dehşetini hiç unutmayan Shklar, siyaset öğretisi eğrisini tersine çevirdi: erdemlerin kök salabilmesi ancak kötülüklerin bilinmesiyle mümkündür. Gene Shklar'a göre, eğriliklerin yaygınlığına bizde tiksinti duygusu uyandırma konusunda pek az eser *Devlet*'le boy ölçüşebilir. *Devlet*'in zamana meydan okuyan pratik önemi budur, onun mevcut devletleri çürümüş birer yapı olarak topyekûn mahkûm etmesidir.

İlk Sitenin İnşası: İnsanlar ile Domuzlar Arasındaki Fark

Tuhaftır, Sokrates'in ütopya kurma yönündeki ilk girişimi genç dinleyiciler tarafından anti-ütopik bir fikir olarak görülüp reddedilir. Sokrates sağlıklı ve ılımlı bir siteye ihtiyaç olduğunu öne sürer; Glaukon ve diğerleri bu sitenin ancak domuzlara layık olduğunu söyleyerek alaycı bir tavır sergilerler.[13] Öğrenci ile öğretmen arasındaki fark işte buradadır. Sokrates insanın mutlak olarak gerek duyduğu şeyleri, yiyecek, giyim ve barınmaya ilişkin temel maddi ihtiyaçlara varasıya, ortaya koyar. Bu ihtiyaçlar, insanlar kendileri için gerekli olan maddeleri üretmek için gayret ettikçe, iktisadi faaliyeti doğurur. Fakat bunlar, kültür ya da sanat ve benzeri şeylere yönelik olarak, incelmiş beğeniler doğurmaz; zira sanat doğal bir ihtiyaç değildir.

Fakat uygar olmayan halklar bile maddi nimetler üretmek için işbirlikçi tasarılar tertipleyecek kadar ussal olurlardı. Kişilerin birbirine benzer olmadığının, farklı işlere yatkın olduğunun farkına varırlardı.[14] İşbirliği yoluyla, kunduracılıkta ustalaşmış olan kişi odun kırma işinde ustalaşmış kişiyle mal değiş tokuşu yapabilir. Her ikisi de kendilerini tek bir işle sınırlayarak ve ürettikleri ürünü takas ederek bireysel yarar sağlarlar. Bu sınırlamalar doğrudur, çünkü her kişi doğa vergisi yeteneği ne ise ona uygun bir işle uğraşmakta ve kendisinin üretemediği diğer gerekli ve eşdeğer ürünleri başkasından almaktadır.

Sokrates'in bu ilk sitede ürünlerin değiş tokuşuyla sağlanan toplumsallaşmaya ilişkin vizyonu Adam Smith'in o ünlü "görünmez el" nos-

yonuyla (buna göre pazar toplumları, bireylerin kendi çıkarlarını gözetmesi sayesinde kolektif yarara ulaşır) benzerlik taşır. Burada kimse toplumun genel refahı için üretmeyi amaçlamaz, ama pazar mantığından kolektif bir yarar doğar.

Yıllar geçtikçe öğrencilerimin bu pazar sitesi konusunda Sokrates'in öğrencileriyle aynı görüşü paylaştıklarını, onu itici olmaktan çok sağlıklı ve uyumlu bulduklarını fark ettim. Glaukon'un itirazı, bu sitede özellikle *insani* arzulara yer verilmeyişine yöneliktir. Domuzlar yer, fakat insanlar kendilerine *ziyafet çekerler* diyerek öğretmenini iğneler Glaukon. Yemek masaları, katıklar, çerezler ve diğer hoş şeyler nerde peki?[15] Bir kez daha "erotik" diye betimlenen Glaukon, kendisinin insani diye nitelendireceği tek sitenin insana zevk veren şeyleri bol miktarda barındıran site olduğunu vurgulamakla dürüstlüğünü gösterir. İnsan olmak demek, fiziksel ihtiyaçları karşılamanın ötesinde, arzularla dolu/ateşli bir imgeleme sahip olmak demektir. Doğa ihtiyaçları dikte eder, fakat insanlar kendi istekleri, kendi beğenilerine göre seçimde bulunurlar. (Bir Bob Dylan şarkısının şu ünlü dizesi bu tarz bir erotik tonla yüklüdür: "Senin [içindeki] sosyete heveslisi kadın neye *ihtiyacın olduğunu* biliyor, fakat ben senin ne *istediğini* biliyorum.")

Glaukon'un kendi sitesinde ayrıca bulunmasını istediği şeyler şunlardır: yataklar, masalar, her çeşit mobilya, hoş kokular, tütsüler, odalıklar, seçme yemekler, tatlılar, resim, nakış, altın ve fildişi.[16] Glaukon, bu tür bir site kurulmadıkça, atlı meşale gösterisini seyretmeye gitmeyi tercih edeceğini ima etmektedir.

Kendi öğrencilerimin böyle bir siteye yönelttiği itirazlar daha bir farklı, daha bir demokrasi içeriklidir. Her birimizin sadece ama sadece bir işte yetenekli olduğumuz varsayımı onlara ters gelmektedir. Her yıl, değişik şekillerde, şu soruları sormaktadırlar: Ben niçin bütün işlerden anlamayayım? Şu an birilerine odun kesme işinde daha faydalı olsam da, niçin kunduracılıkta –en azından– kendimi geliştirmek istemeyeyim? Belki odun kesmekten bana bıkkınlık gelmiştir. Belki tembelliğim tutmuş, çalışmayı tümüyle boşlamak istemişimdir. Belki de başkalarına hiçbir faydası dokunmasa da kelebek koleksiyonu yapma işinde ustayımdır. Dahası, Sokrates'in her birimizin sadece ve sadece bir işte iyi olduğunu öne sürerken haklı olduğunu düşünsek bile, bunun hangi iş olduğuna karar verecek olan kimdir? Kunduracılık mesleğini iyi yapan-

ların sayısında bir fazlalık varsa ne olacak peki? Bizim hangi işle meşgul olacağımızı belirleyen gizli bir siyasi otorite mi var? Yoksa Sokrates arz-talep mantığının, insanları, kendilerine nerede ihtiyaç duyuluyorsa oraya gitmeye yönelttiğini mi söylemek istemektedir?

Günümüz öğrencilerinin iktisadi adalet konusunda Sokrates'in öğrencilerinin sormadığı soruları sormasının iyi bir şey olduğunu düşünüyorum. Glaukon ile diğerleri, geçimlerini sağlamak için bir işte çalışmak zorunda kalacaklarını akıllarına getirmezler; bundan dolayı da iş (çalışma) ile adalet konusundaki soruları bir tarafa atmakta ve tartışmayı sözüm ona "daha yüksek" düzlemlerde yürütmeyi istemektedirler. Fakat kafalarında "geçimini sağlama" düşüncesi olan öğrenciler açısından, Sokrates'in adalet ve yetenekler konusundaki başlangıç varsayımları sorunludur. Kişilerin, doğanın kendilerini en yetenekli kıldığı işte "uzmanlaşmalarını" savunan Sokrates, toplumun böylece "herkesten yeteneğine göre, herkese yeteneği kadar" ilkesiyle uyumlu bir biçimde adaleti sağlayacağı kanısındadır.

Doğanın insanlara beceri ve yetenekleri eşit biçimde dağıtmadığını kabul etsek bile bundan Sokrates'in adalet konusundaki görüşlerini çıkaramayız. Çağdaş felsefeci John Rawls'un ileri sürdüğü gibi, doğal becerilerin dağılımı ahlaki açıdan rastlantısaldır –doğuşta insana hangi piyangonun vurduğu meselesidir. Talih, aynı zamanda, kişinin belli becerilerini değerli bulan bir yer ve zamanda doğup doğmadığını da belirler; bazı toplumlar atletik beceriyi, bazılarıysa para kazanma yeteneğini yerinde bulur. Modern bakış açısından Sokrates, bir toplumun, sırf doğumla sahip olunan talihi ve de toplumsal değerlerin ilinekselliğini yansıtmakla nasıl olup da adil sıfatını kazandığını hiçbir zaman tatmin edici biçimde açıklamaz.

Devlet'in ileriki sayfalarında Sokrates adalet ve eşitlik konusunda kendi başlangıç varsayımlarını savunacaktır, fakat buna gelmemize daha epey vakit var. Şu ara gerçekleşen şey ise Pire'de toplanmış olan bu ayrıcalıklı gençlerin iktisadi adalet konusundaki sorunlara ilgilerini yitirmeleridir. Onlar lüks ve şatafatı tartışmak istemektedirler, emeği değil. Sokrates, gönülsüzlüğünü belli ederek, iktisadi faaliyeti gereksiz lüks maddelerin üretimini de kapsayacak biçimde genişletmeye razı olur, ama arada, adalet ile lüksü uzlaştırma politikasının sürdürülmesi güç bir politika olduğu yolunda bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmez.

Beşeri arzuları eksiksiz/tastamam karşılayan bir sitede yaşam kaçınılmaz olarak askeri bir doğrultuda evrilecektir. Birincisi, beşeri arzu site içinde çatışmayı doğurur, çünkü toprağın ve kaynakların kıt olması ekonomi ve üretimdeki rekabetin giderek artmasına yol açacaktır. Sokrates parfüm üreticilerinin kullandıkları büyük kazanları ve yaktıkları ateşleri yeni ve giderek büyüyen ekonominin alâmetifarikası olarak betimler, gizleyemediği bir keyifle; büyüyen ekonomiye toprak dar ve yetersiz gelmeye başlayacak, yeni arzulara kendilerini aşırı biçimde kaptırmaları yüzünden hasta düşen insanlar için hastaneler inşa etmek üzere ayrıca toprağa ihtiyaç duyulacaktır. Toprak üzerine kopan bu iç çatışmalar, site, komşu devletlerin toprağını ilhak etmenin yollarını aradıkça, belli bir noktada site sınırlarının dışına taşıp dış çatışma halini alacaktır. Böylece savaş gündeme gelecek ve kent, iktisadi bir birlik değil, askeri bir birlik olma ihtiyacı duyacaktır.

Askeri Sitenin Doğuşu

O gece Pire'deki hiç kimse savaşın, kurulmakta olan ideal cumhuriyette bile, yaşamın bir özelliği olması karşısında şaşırmış gözükmez. Kimse Sokrates'ten komşu devletle (onların toprağını ilhak etmek için) savaşa tutuşulmasını gerekçelendirmesini istemez. Bu toprak boş mu kalmıştır? Komşu devletin nüfusu çok mu azdır ki bu yayılmayla kimse yerinden edilmemiştir? Böylesi sorular yerine adalet konusundaki görüşler bütünüyle site içine odaklanır; ideal cumhuriyetin kendi refahının peşinde koşmasının komşular üzerindeki etkisiyle ilgili sağlam bir çözümleme yapılmaz. İleride Sokrates'in *jus in bello* (savaş hukuku) meselelerine ya da savaş durumunda kullanılan *araçlar* üzerindeki sınırlamalara değindiğini göreceğiz. Sokrates askeri etiğe değgin bir kural ortaya atar: buna göre Yunanlılar kendi soydaşlarını köle etmeyecek, ölüleri yağmalamayacak, arazileri/evleri ateşe vermeyecektir.[18] Fakat savaşın doğru *amaçlarına* değgin bir tartışmaya tanık olmayız.

İhtiyaçlara göre temellenmiş sitede insanlar genellikle sitenin faaliyetlerinin tam katılımcısıdırlar. Fakat yeni bir askeri site ortaya çıkarken Sokrates bu insanları yanına almaz. Bunların iktisadi hayattan askeri ve politik bir hayata geçişi sağlamaya ne yetenekleri ne de arzuları vardır. Sokrates'in sitenin kamusal yaşamından insanları büyük ölçüde dışla-

ması Atinalı dinleyiciye tuhaf gelmiş olmalıdır. Aristoteles demokrasiyi Platon'dan daha hoş karşılamaz, fakat polis'in yönetenler ile yönetilenler arasında "paylaşılan bir birlik" olduğu, hatta kimi zaman sırasıyla yönetme ve yönetilme biçimini aldığı yolundaki o egemen Yunan nosyonunu benimser. Fakat Platon'un ideal cumhuriyeti hiç de yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir birlik değildir; onun ideal düzenlemesinde bilgili bir seçkin koruyucular sınıfı diğer insanlardan neredeyse doğumdan itibaren yalıtık bir biçimde yetiştirilir. Bunlar, doğaları ve almış oldukları eğitim sayesinde, bütün iyi koruyucuların yaptığı gibi, halkı korumak üzere gelirler ve halkı –onların çıkarına– hayırhah bir şekilde yönetmek üzere gelirler. Fakat onları iktidara ehil kılan şey, neyin yararlı olduğuna ilişkin olarak halk ile benzer anlayışları *paylaşmaları* değil, neyin halkın yararına olduğunu bilmelerinden kaynaklanan *üstünlükleridir*.

Devlet'teki tartışma bu noktada –münhasıran– kişileri sitenin koruyucuları olarak ayırt eden nitelikler hakkındaki bir tartışma haline gelir neredeyse. Sokrates hem askerlerden hem de yöneticilerden "koruyucular" diye söz eder ve en sonunda da siteyi yönetme ehliyetine sahip olanlar ile askeri anlamda siteyi koruma ehliyetine sahip olanları birbirinden kesin sınırlarla ayırır. Fakat önce askerlerle başlar.

Askeri Psikoloji: Coşkun Tip

İyi bir askerin nasıl olması gerektiğine dair yorumların birçoğu onun psikolojik değil, fiziksel özelliklerine odaklanır. Sokrates elbette askerlerin belli bedensel özelliklere sahip olması gerektiğinin (örnekse, keskin duyulu, güçlü ve çevik olması gerektiğinin) farkındadır[19] –nasıl olmasın ki? Fakat kavgaya elverişli olan kişiyi öne çıkaran şey bedenden çok, onu gözü pek kılan kafa sağlamlığıdır. İnsanların pek azı tehlike ânında cesur davranmaya psikolojik bir yatkınlık gösterir. Bizim aradığımız kişi, nadir rastlanan bir karakter tipidir: "korku, yılgınlık nedir bilmeyen, yürekli bir kişi."[20]

Aradığımız askerler korkusuz olmalı, fakat amansız ve kana susamış derecede değil. Askerler konusunda aklımıza sürekli olarak takılan soru şudur: bu kişileri nasıl silahlandıralım ki bu silahları bize karşı kullanmasınlar.[21] Sokrates hemen iki olasılığı devre dışı bırakır, ki bunların her ikisinin de askeri tarihte uzunca bir geçmişleri vardır. Birincisi, as-

kerleri motive etmek için onlara para ödemek; ama paralı askerlerden iyi koruyucu olmaz, çünkü onlar sadece para ve kişisel kazanç peşindedirler. İkinci olasılık ise askerleri büyük ölçüde yurttaşlardan devşirmektir; buysa yurttaşların çiftini çubuğunu bırakıp silah kuşanmalarını gerektirir. Fakat Sokrates'e göre, sıradan bireylerin potansiyel olarak cesur oldukları inancıyla "tek kişiye tek meslek" ilkesini tersine çevirmenin bir anlamı yoktur. Doymak bilmez tutkuları, onları tüketici bir yaşam biçimine sürükler; çileciliğe, kendini feda etmeye ve başkaları için seve seve canını vermeye değil.

Sokrates'e göre askerlik yaşamına uygun olan ve böyle bir yaşamı çekici bulan biricik kişiler, ruhları *thumos*'un (bu sözcük genelde "canlılık" ya da "coşkunluk" diye çevrilmektedir[22]) güdümünde olan o nadir kişiliklerdir. Bu çeviri sorunludur, çünkü çağdaş psikologların zihnin coğrafyasını haritalandırırken buna eşdeğer herhangi bir kavramları yoktur. Biz gene de akıl ile arzu arasındaki çatışmaya işaret ediyoruz; fakat Sokrates bu ikiliği, her birimizde üç zihinsel alan bulunduğunu öne sürerek daha da karmaşıklaştırır: akıl, arzu ve de "coşkunluk" denen (bu orta ya da ara yerde bulunan) zemin. Herkes bu zihinsel hallerin hepsini deneyimler gerçi ama bunlardan hangisinin baskın olduğu noktasında birbirimizden ayrışırız. İyi bir asker olmanın anahtarı, coşkunluğun güdümünde olan bir zihinsel yatkınlık sergilemektir.[23]

Coşkunluk ne ussal ne de usdışıdır; onun arzularla ya da düşünsellikle de ilgisi yoktur. Coşkunluk içimizdeki duygusal ya da uyarılmaya yatkın akımdır; kimileyin aklın bağlaşığı, çoğu kez de arzunun hizmetçisi olan yüzergezer bir oy olarak işlev görür. Fakat coşkunluk, tek başına, uçucu ve düzensiz nitelikte bir enerji ya da heyecan kaynağıdır. Sözgelimi, bugün bile atlardan konuşurken bazılarının "gemlenemez" olduğunu söyleriz. Bu tür bir coşkunluğa sahip olan at gemlenip eğitilirse çok iyi yarışlar çıkarabilir. Terbiye edilmez ise vahşi ve güvenilmez kalmaya devam eder.

Aynı şey insanlar için de geçerlidir. Aramızda tez canlı, çabuk parlayan ya da kızgın tipler vardır. Coşkunlukları onları yırtıcı, evecen, kin/öfke/intikam duygularına kolayca kapılan kişiler haline getirmektedir. Haysiyet ve utanç konusunda özellikle duyarlıdırlar. Askerlerde böyle bir yatkınlığın olması gerekir, fakat bu yatkınlığın eğitilmesi kaydıyla. Doğası gereği çabucak buharlaşabilen bu coşkunluğun disipline

edilmesi şarttır, bu sayede askerler "kamu yararını gözeten" kişiler olurlar. Askerler bu takım ruhunu iliklerine dek hissetmek zorundadırlar, ki ülkeleri için seve seve ölüme gidebilsinler.

Bir bireyin zihinsel coşkunluğunu askeri ve *civic* (kamusal) alanda kullanmaya elverişli kılan şey nedir? Leontios'un hikâyesini ele alalım. Leontios bir gün Pire yakınlarında yürürken darağacının bulunduğu yerde yatan ölüler görür. Leontios'un bu manzaraya verdiği tepki, yolda arabasıyla giderken bir kazaya rastlayıp da hızını azaltmaktan ve kazada yaralananlara ya da ölenlere dikkatle bakmaktan kendini alamayan herkese tanıdık gelecektir. Leontios "hem ölülere bakmak istiyor, hem de tiksinti duyup başını çeviriyormuş. Bir süre kendini tutup görmeyeyim diye yüzünü kapamış. Ama sonunda arzusuna yenilip, gözlerini alabildiğine açarak ölülere doğru koşmuş, 'Alın bakalım, kör olasıcalar', diye bağırmış kendi gözlerine; 'doyun bu güzel manzaraya!'"[24] Leontios içindeki arzudan dolayı kendisine *kızar*. Daha doğrusu gözlerine öfkelenir, sanki onlar bir başkasının gözleriymiş gibi. Sonunda, Leontios'un öfkesi, gidip ölülere bakma arzusunu bastıracak kadar güçlü çıkmaz, Leontios böylece bakma arzusuna teslim olur. Fakat bu öfke, bir süreliğine de olsa, Loentios'un ayıp diye düşündüğü arzulara karşı direnç gösterip mücadele etmesini sağlar. Bu mücadele ve onu ateşleyen öfke, işler haldeki coşkunluğun bir işaretidir. Leontios'un coşkunluğu utanç duygusuna, arzulanması utanç verici şeylerle kişiye onur kazandıran şeyleri birbirinden ayırt etme duygusuna cevap verir. Leontios'un durumunda utanç duygusu, göründüğü kadarıyla, arzusunu kontrol etmesine imkân verecek derecede güçlü çıkmamıştır. Fakat haysiyet ve utanç konusunda kişilerde duyarlılık oluşturulması durumunda başka bir sonuç almak da mümkündür.

O halde bizim asker-koruyuculardan istediğimiz şey, yaşamdaki en büyük tutkusu kendilerine onur kazandıracak işler yapmak olan örnek kimseler olmalarıdır. Kimileri, haysiyet uğruna, her türlü rahatlıktan vazgeçer, halkın gözünde şan şeref kazanmak için yaşamdaki olağan arzu ve isteklerden geri durur. Bu kişiler madalyaları, nişanları, ödülleri, törenleri, adlarının kahramanlar arasında anılmasını, şan ve şöhreti sever. Rezilce işler yapan birisi diye anılmaktan ödleri kopar.

Onların duygularını yöneten şey akıl değil coşkunluk olduğu için bu kişiler *hangi* davranışın kendilerine onur kazandıracağını tek başlarına

anlayamazlar. Onların psikolojik yapıları başkaları tarafından saptanmış amaçlara yönlendirilmelerini gerektirir. Fakat bu iyi bir şeydir, çünkü başkalarını hoşnut etme güdüsü, kişinin coşkunluğunu kamu yararına kullanma doğrultusunda harekete geçirir. Bizler –site– kişileri çok küçük yaşlardan itibaren yetiştirmek, terbiye etmek ve eğitmek zorundayız; insanlar siteye hizmet etme fikrini yaşamdaki en büyük onur bellesinler diye. Askerin coşkunluğu onur kazanma hedefine kilitlenmişse o güvenilir bir koruyucudur; bizim çıkarlarımızı savunurken amansızdır, fakat kendi çıkarlarını savunurken daha yumuşak bir tavır sergiler.

Birkaç yıl önce *New York Times* gazetesi, şan şöhret peşinde koşanların psikolojisinin, sözgelimi servet edinme arzusunun güdülediği kişilerin psikolojisinden gerçekten de farklı olduğunu doğrulayan araştırmalara yer vermişti sayfalarında. Şöhret arayışı "toplumda kabul görme arzusundan, yaygın bir ünün vaat ettiği varoluşsal teminata duyulan istekten kaynaklanıyor gözükmektedir."[25] Sokrates coşkun tiplerde buna benzer bir özelliğin varlığına işaret eder: onlar da onurluca davranma konusunda kendi toplumlarının el üstünde tuttuğu eylem tarzlarını kendilerine mihenktaşı olarak alırlar.

Coşkunluk sadece bir cinsiyetin tekelinde olan bir şey değildir, erkeklerde de kadınlarda da az rastlanan bir şeydir. Fakat pek çok erkek askerliğe elverişli değilken, kimi kadınlar asker olarak hizmet verebilecek özelliktedir.[26] Bu nokta Sokrates'in öğrencilerinin aklını karıştırır, çünkü Sokrates'in farklı karakterdeki kişilerin farklı mesleklerde başarılı olduğu yolundaki genel yaklaşımıyla çelişiyor gözükmektedir. Kadın ve erkek yaradılış bakımından farklıdır, dolayısıyla her ikisinin de askerlikte başarılı olması nasıl söz konusu olabilir? Sokrates'in cevabı, cinsiyet farklılığının aranılan coşkun tipler için geçersiz olduğu yolundadır. Dazlak adamlar ile saçı sakalı gür adamlar doğaldır ki birbirinden farklıdır, fakat kimse *bu* doğal farklılığın asker devşirme konusunda herhangi bir ölçüt oluşturduğunu düşünmez.[27] Cinsiyet farklılığı da, benzer şekilde, geçersizdir.

Sokrates, *Devlet*'in ileriki sayfalarında, çeşitli rejimlerin çürümüşlüğünü tartışırken, kadınlar hakkında çok olumsuz şeyler söyler. Bu eleştiriyi zamanı geldiğinde ele alacağım, fakat şimdilik Sokrates'in o müstesna ruhlu kadınları bulmak için gözünü dört açmaya devam etmesi-

nin, kadınlarla erkeklerin cinsel eşitliğini onayladığı anlamına gelmediğini belirtelim. Her cinsiyet içinde kendi cinsiyetlerini aşan müstesna bireyler vardır. Fakat koruyucular sınıfı dışında kalan ortalama kişiler erkek ya da kadın olarak kimliklenmeye müsaittirler. Sokrates, koruyucu sınıfı için ileri sürdüğü görüşünde bile kendisiyle çelişir: kadınlar koruyucu olabilir, ama erkekler kadar yetkin birer koruyucu asla olamazlar. Kadınlar yetersiz değildir, fakat erkekler onlardan çok çok üstündür.[28]

Askeri Eğitim

Sokrates eğitim konusunu *Devlet*'te iki kez tartışır. Bu ayrım, bir bakıma, çocukluk çağı eğitimi ile ileri düzey eğitim arasındadır. Fakat bu iki tür eğitim de önünde sonunda koruyucular için iki farklı geleceği yansıtmaktadır. Coşkunluğun güdümü altındaki kişiler asker olmanın ötesine geçemez; onlar eğitimin bütünüyle politik ve faydacı açıdan görülmesi gerektiği düşüncesindedirler. Askerlerin hakikati bilmelerine gerek yoktur, kimi durumlarda bilmemeleri de gerekir. Fakat neyin onurlu olduğunu bilmeleri her zaman şarttır. Adalet ve iyi yaşam konusundaki hakikatlerin öğretildiği ileri düzey eğitim, ruhları akıl tarafından güdümlenen ve siteyi bilgelikle yönetmede yaradılıştan gelen bir üstünlüğe sahip olan kişiler içindir.

Sokratik eğitimin her iki kanalı da eleştiriye uğramıştır. Politik koruyuculara uygulanan eğitim programı aşırı derecede kuramsal gözükmektedir, felsefi bilgelik liderlerin sağlam pratik yargılar vermesinin hem gerekli hem de yeterli koşuluymuş gibi. Askerlerin eğitim programı ise aşırı derecede manipüle edilmiş gibi gözükmektedir, askerlerin kendileri için düşünmeyi öğrenmeye asla ihtiyaçları yokmuş gibi.

Sokrates'in askerler için öngördüğü eğitim programının tikel ayrıntılarını bulup çıkarmadan önce, askerlerin, mümkünse eğer, ne zaman kendileri için düşünmeleri gerektiği sorusunu ortaya atmak istiyorum. Bir yanda, ordu içindeki düzen, askerlerin verilen emirlere uymalarını gerektirir. Fakat Nürnberg duruşmaları, "emirlere uymanın" bir savaş suçunun ya da insanlığa karşı suç işlemeye yol açan bir emri yerine getirmenin özrü olarak kabul edilemeyeceğini açıkça ortaya koymuştur.

Fakat askerlere yasaya uygun emirler ile yasaya aykırı emirler arasındaki farkı öğretecek dersleri ne şekilde planlayacağız? Askerleri kendi üstlerinin *bilgeliği* konusunda düşünmeye teşvik etmeden, kendi verdikleri emirlerin *yasallığı* konusunda düşünmeye nasıl teşvik edeceğiz?[29] Sokrates'in "ütopik" spekülasyonları lehine söylenebilecek şey, en fazla, bu spekülasyonların bugün bile kendileri için düşünmeleri hemen hemen hiç beklenmeyen askerlerin nasıl eğitilmesi gerektiğine ilişkin gerçek problemlere parlak bir ışık tutmuş olduğudur.

İlyada'da sıradan bir piyade askerinin general Agamemnon'un yetkesini sorgulamaya cüret ettiği ünlü bir sahne vardır. Odysseus bu askeri haddini aştığı için dayakla cezalandırır. Sokrates, *Devlet*'in sonuna doğru, bu askerin adını da vererek, ondan aptal biri diye söz eder.[30]

İlyada'da geçen bu hikâyeden söz etmemin sebebi Sokrates'in, geleceğin askerlerinin eğitiminin, eğer başlayacaksa, çocuklara odalarında okuduğumuz ilk hikâyelerle başladığına sıkı sıkıya inanmasıdır. Eğitim, iyi de olsa kötü de olsa, süreklilik arz etmektedir ve Sokrates de ahlaki karakterin farkında olunmaksızın oluştuğu üç alanı ele alır. Birincisi hikâye anlatma, şiirler, oyunlar vd. etkinliklerle verilen eğitimdir. İkincisi müzik aracılığıyla verilen eğitimdir. Üçüncüsü ise cinsiyete göre verilen eğitimdir. Bu üç alanda da Sokrates, şaşırtıcı biçimde, *kalıtımsal faktörlerden* çok *çevresel faktörlere* vurgu yapar. Kişiler yaradılıştan asker olma potansiyeline sahip olarak doğabilirler, fakat bu yaradılış kolayca yozlaşabilir, dolayısıyla onun devletin kontrolündeki okullarda ve kışlalarda (bu potansiyel hayata geçirilecekse eğer) çocukluk çağlarından itibaren eğitilmesi şarttır. Sokrates "insanların yatkınlıklarını (mizaçlarını) öncelikle temizlenmesi gereken bir resim levhası olarak" alır.[31]

Şairlerin Sansür Edilmesi

Yapılması gereken ilk iş, kişideki karakter özelliklerini onu cesur kılacak şekilde eğitmektir. Fakat çocuklara anlattığımız hikâye ve mitlere bir bakın.[32] Homeros'un Odysseus ile Akhilleus'u yeraltı dünyasında karşılaştırdığı ve bu iki büyük savaşçı kahramana ölü olmanın nasıl bir şey olduğunu sorduğu parçaları ne yapacağız? Akhilleus yeraltında kral olmaktansa yeryüzünde köle olmayı tercih edeceğini söyler keder-

le: ölüm böylesine korkunç bir şeydir. Sokrates bunun şiir olarak fena olmadığını, fakat politik açıdan kötü olduğunu, çünkü çocukların içine ölüm korkusu saldığını bildirir. Ölüm korkusu askerce bir ruha rahip olanlara aşılamamız gereken en son şeydir.[33]

Olympos Dağı'ndaki tanrılar hakkındaki dinsel hikâyeleri ne yapacağız peki? Bir tanrının diğerini alaşağı ettiği, babaların oğullarını yediği, oğulların babalarını öldürdüğü, rakiplerin birbirleriyle savaşa tutuştuğu, çeşitli düzenlerle insanların oyuna getirilip tuzağa düşürüldüğü hikâyeleri? Böylesi hikâyeler, *doğru olsa bile*, çabucak etki altında kalan genç çocuklara anlatılmamalıdır, aksi halde çocuklar göklerdeki bu aşırı adaletsizliklere akıl sır erdiremeyeceklerdir.[34]

Platon, Sokrates'in ağzından, gençlerin ahlakını bozdukları için şairleri eleştirdiğinde ortaya çıkan ironi düşündürücüdür, çünkü Atinalıların Sokrates'e yönelttikleri suçlamanın aynısıdır bu. Platon'un sansürün kötülüklerine tanık olmasını ve eğitimde özgürlüğün ve sanat için sanat anlayışının ateşli bir savunucusu olmasını beklerdik. Fakat *Devlet*'teki çocuk eğitimi kuramı bunun tam tersini savunmaktadır. Sokrates *Devlet*'te, kendisini gerçek yaşamda itham edenlere üstünlük kurar; Platon, gençleri yoldan çıkaran şeyin Sokrates'in tanrılar hakkındaki yeni fikirleri değil, fakat tanrılara ilişkin en saygın ve geleneksel öğretiler olduğunu açıklıkla ortaya koyar. Çocuklarımıza kötülüğün sorumlusunun tanrılar olduğunu öğreteceksek eğer, onlardan iyi insanlar olmalarını nasıl bekleyebiliriz? Büyük savaşçı Akhilleus can yoldaşı Patroklos'un ölümünün ardından darmadağın olmaktan ve sonrasında korkunç bir intikam duygusuna kapılıp esirleri canlı canlı yakmaktan ve Patroklos'u öldürmüş olan Hektor'un cesedini atlı arabasının arkasına bağlayıp Patroklos'un mezarının etrafında sürüklemekten utanmadıysa eğer, biz kendimiz, askerlere onurlu davranmayı nasıl öğretebiliriz ki?[35] Askerlerin böylesine kana susamış canavarlıklardan ilham almalarını ister miyiz?

İşte bu noktada Sokrates (Atinalıların öteden beri anladıkları haliyle) kahramanlık anlayışını reforme etmeye, onun yerine (Akhilleus'un düşmanlarına bile iyi davranmasını gerektirecek) askeri bir etik anlayışı koymaya girişir. Platon en sonunda kahramanlık anlayışını bütünüyle değiştiren yeni bir paradigma önerecek, savaşçı kral yerine filozof kralı el üstünde tutacaktır. Fakat kahraman savaşçı modeli olarak bile Akhil-

leus güvenilmez bir figürdür. Homeros'un anlatımına göre Akhilleus köle bir kadınla ilgili bir aşk meselesinden kopan tartışma yüzünden savaştan çekilmiş, sonrasında da ülkesi için değil, fakat sevgilisi Patroklos'un intikamını almak için tekrar savaşa katılmıştır. Sokrates bu tür hikâyelerin askerler açısından yanlış ahlaki mesajlar taşıdığı fikrindedir.

Sansür ve Müzik

İdeal bir devlet, müziği, şiir ve tiyatro oyunlarından çok daha sıkı bir biçimde kontrol eder. Sokrates, ritim ve makamın "ruhun derinliklerine işleme" kapasitesine sahip olduğunu belirtir.[36] Bu kimileyin iyi bir şeydir, çünkü müzik idman yaparak geçirdiği süre içerisinde çokça katılaşan bir koruyucunun mizacını yumuşatır. Fakat başka zamanlarda müziğe düşkünlük ruhta aradığımız ölçülülüğü tehdit eder ve gaddarlığı tetikler. Estetikçiler, site kendi koruyucularını iyi eğitmek zorundaysa, aradan çekilip sözü politikaya bırakmalıdırlar.

Sokrates'in zamanın Yunan hayatında hüküm süren müziksel makamları analiz ederken verdiği ayrıntıların bizi yolumuzdan alıkoymasına gerek yoktur, fakat Sokrates'in belirtmek istediği noktayı belki de çağdaş örnekler üzerinde düşünerek anlayabiliriz. Belli bir ritim –John Philip Sousa'yı ve bando müziğini düşünün– resmigeçit törenlerine ilişkin olarak uyumlu tablolar çizebilir. Başka tür bir müzik –Brahms'ın bir piyano sonatından ağır bir ölçüyü düşünün– tefekkür ve içgözlem anları için elverişlidir. Bir başkası –bir hard rock parçası– dans etmek, konser ya da parti ortamında dinlemek için harika olabilir, fakat çalışma odasında değil. Biz, askerlerin kışlalarında piyano sonatları dinleyerek derin düşüncelere dalmalarını hoş karşılamayız; rock müziğinin temposuyla rutin olarak uyarılmalarını da. (Vietnam Savaşı sırasında Amerikan askerlerinin gözde parçası bir rock'n roll klasiği olan "Born to Be Wild" idi.) Geriye bizim istediğimiz şey kalıyor: askeri marşların uyumlu ritimleri. Sokrates'in kendi zamanının müziğine ilişkin olarak yaptığı analiz, müziğin gençler üzerindeki iyi ve kötü etkilerine dair paralel sonuçlara ulaşır.

Müziğin maneviyat üzerindeki etkisine duyulan ilginin Sokrates'ten bugüne uzun bir geçmişi vardır. [Almanya'da] Üçüncü Reich; Wagner,

Beethoven ve Bruckner'i otantik (sahici) Alman müziği olarak görmüş, Yahudiler tarafından bestelenmiş her şeyi dejenere müzik diye nitelemiştir. Stalin döneminde Sovyetler Birliği'nde, Mao döneminde ise Çin'de "sosyalist gerçekçilik" öğretisi, klasik besteleri şüpheyle karşılayıp karşı-devrimci kategorisine sokmuş, bu tür müziğin yerine (proleter bir topluma daha otantik geleceği düşüncesiyle) halk müziğini koymaya çalışmıştır. Birleşik Devletler'de cazın doğuşu, "zenci" ritimlerinin yaygınlaşmasına itiraz eden grupları harekete geçirmiştir. Daha sonra Elvis Presley'e, onun (şarkı söylerken oynattığı) kalçalarına ve siyahların müziğini anaakıma sokmasına karşı (geçici bir süre) sesler yükselmiştir. Günümüzde gençlerin çoğu, şarkı sözleriyle tempoyu şiddeti teşvik edecek şekilde bir araya getirdiği iddiasıyla rap müziği aleyhine edilen laflara aşinadır.

Müziğe Sokrates gibi hücum etmeye yaklaşmanın iki yolu vardır. Birincisi, müziğin gençleri yoldan çıkardığı suçlamasının empirik kanıtlarını göz önüne almaktır. Fakat müziği, anti-sosyal davranışın bir *nedeni* olarak, onun davranışa sadece *eşlik ettiği* durumlardan ayrı tutmak epey güçtür. İkincisi, müzik eleştirisinin olgusal değil, ahlaki temeline seslenmektir. Sokrates askerlerdeki öz-denetim konusuna özel bir ilgi duyuyordu, fakat pek çok kimse onun argümanlarını sivil yaşamda müziği genel olarak sansürlemek için kullanagelmiştir. Akademisyen ve aynı zamanda *Devlet*'in güvenilir bir basımının çevirmeni olan Allan Bloom, geçmiş bir tarihte, Atina müziğine yönelik Sokratik eleştiriyi "Amerikalı genç dimağların", diğer etkilerin yanı sıra, rock'n roll'un da etkisine "kapatılması"nı hedefleyen büyük bir hücuma dönüştürecek şekilde güncelledi. Bloom, öğrencilerinin, üniversiteye geldiklerinde cinsel meselelerde deneyimlendikleri ve arabalarda, yurt odalarında ve üniversitenin açık alanlarında çalan rock'n roll yüzünden dikkatleri dağıldığı için eğitilmeye giderek daha az elverişli hale geldiklerini görüyordu. Fakat *Devlet*, öğrencilerin özel cinsel yaşamlarının ya da müziksel beğenilerinin gördükleri eğitimle niçin ilintili olduğuna dair inandırıcı bir argüman ortaya koymuyordu. Sokrates'in de bildiği gibi öğrenciler her zaman öğrencidir, gençlik tutkuları içinde yüzen kişilerdir. Sokrates'e göre bu durum onların zihinlerini açar; Bloom'a göreyse kapatır.[37]

Cinsel Eğitim

Bu, Sokrates'in geleceğin askerleri ile koruyucularının cinsel eğitimini kendisine dert ettiğini yadsımak demek değildir. Sokrates'e göre, askeri yaşam ile cinsel yaşam askerlerin ruhunu canlandırmak için sert bir rekabet içerisindedirler. Site, askerlerin bir anlamda âşık olmalarına gerek duyar, ama kendisini ülkeye adanmışlıkla dışavuran bir aşktır bu, iki kişilik bir aşk değil. Kapalı askeri mekânlarda yaşayan gençler arasında gerçekte ne olup bitiyorsa onlar olup bitiyordur: alevlenmiş duygular *civic* alanda değil, cinsellik alanında tatmin bulmaya yönelebilir kolayca. Biraz önce gördüğümüz gibi büyük Akhilleus bile cinsel tutkularını askerlik görevinin gerektirdiklerinin önüne iki kez geçirmekten kendini alamaz: birinde, Agamemnon köle bir kadını kendisinin elinden aldığında; diğerinde ise Patroklos'un ölümünde. Askerlerin ruhu, bu tür kafa karışıklığından sakınmak için bu ruhun taşıdığı erotik potansiyeli yok etmeksizin onların vatansever tarzda birbirlerine sevgiyle bağlanmalarını sağlamak amacıyla, cinsellikten arındırılmalıdır.

Sokrates'in orduya erkeklerin yanı sıra kadınların da alınmasından yana olduğunu hatırlayalım. Fakat bu görüş, Sokrates'i dinleyen gençlerin aklını karıştırır. Çünkü onlar askeri idmanların çıplak yapılmasına alışkındırlar, dolayısıyla kadınların önünde çıplak gözükmenin ve aynı şekilde kadınların da erkeklerin önünde soyunuk biçimde idman yapmaya yeltenmelerinin ayıp ve çirkin kaçıp kaçmayacağını sorarlar.[38] Sokrates erkeklerle kadınların çıplak olarak birlikte idman yapmalarında hiçbir sakınca görmez. Geleneksel cinsel mahremiyet duygusunun, farklı cinsiyetten kişilerin birbirlerini bedenen değil, ruhen görerek karşısındakini onurlandırmasını sağlayacak şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Bir Parantez: Orduda Cinsellik

Amerikan ordusunun Sokratik bir temele dayanan iki çağdaş politikasını bir düşünün. Kardeşlik bağının güçlendirilmesi politikası kadın erkek tüm askeri personel için geçerlidir. Bu yönde davranış kuralları getirilmiş, bir subay ile alt rütbeli bir asker arasında cinsel ilişki yaşanması yasaklanmıştır. Ordu, takım ruhunun oluşturduğu o özel bağı korumak için bu tür bir yasağın gerekli olduğunu savunmaktadır. Birbirine bağlı

bir askeri birlik, vatan sevgisinin uzak bir soyutlama olmaktan çıktığı, birbirleri için canlarını seve seve feda edecek kişilerin yoldaşlık duygusunu en dolaysız haliyle yaşadıkları bir birliktir.

Takım ruhumun o özel yoğunluğunu devam ettirmek güçtür. Askerler, eğer gerçek cinsellik ve aşk buharlaşmışsa, bir asker arkadaşına karşı *ne* hissettikleri hususunda kafa karışıklığı yaşayabilirler pekâlâ. Dahası, ikili eşleşmeler, Yunanlıların Akhilleus'un Agamemnon'la yaşadığı sürtüşme hakkındaki hikâyelere verdikleri tepkilerden de görüleceği gibi, askerlerin moralini olumsuz etkileyebilir. Cinsellik konusunda birbirleriyle kavgaya tutuşan askerler bir araya gelip de düşmana karşı iyi savaşamazlar.

Sokrates'in öğrencileri, Akhilleus ile Patroklos hikâyesinde kardeşlik/yoldaşlık probleminin bir gey varyantıyla karşı karşıya olduklarını biliyorlardı. Akhilleus, köle kadın olayı üzerine "küsüp" çadırına çekilir ve savaşmayı reddeder. Onun ruhunu savaşmak üzere yeniden tutuşturan şey sevgilisi Patroklos'un ölümüdür; Akhilleus ancak ondan sonra, daha önce belirttiğim gibi, korkunç bir gaddarlıkla karşılık verir: dostunu öldürdüğü için Hektor'u öldürmekle kalmaz, onun cansız bedenini derisi yüzülünceye dek Patroklos'un mezarının etrafında sürükler.[39] Sokrates, Akhilleus'un bu davranışını, kişisel aşkı görevin ve yerli yerinde davranmanın önüne geçirmek olarak görür.

Fakat ordudaki geylere yönelik bugünkü Amerikan politikası kardeşlik bağı probleminin ötesine geçer. "Sorma; söyleme!" politikasını benimseyen ABD ordusu, geyleri ve lezbiyenleri de, bu kişiler kendi cinsel yönelimlerini saklı tuttukları sürece kabul etmektedir. Kişinin kendi cinsel tercihini başka askerlere *söylemesi* bile, eğer bu aynı cinsiyetten birine yönelik bir tercihse, ordudan atılma gerekçesidir.

Bir askerin gey ya da lezbiyen olduğunu bilmek ne diye askeri yaşama tehdit oluştursun ki? Belki de bu politika rütbeye/mevkie ilişkin önyargıya dayanmaktadır, ancak bunu destekleyecek sağlam bir kanıtlama yoktur. Fakat ordu kimileyin Sokrates'inkine benzer bir argüman ortaya koymaktadır. Ordu sözcüleri, geylerle lezbiyenleri ayrımcılığa karşı korumayı gerektiren sivil iş hayatının koşulları ile askeri hizmetin özel koşulları arasında önemli bir ayrım yaparlar. Silahlı kuvvetler, sivil çalışma ortamlarında pek rastlanmayan biçimde, kişileri duygusal olarak birbirine bağlamak için eğitir. Askeri yaşam tam da askerlerin bir-

birlerini yoldaşları olarak görmelerini istediği için, hemcinse yönelik bir cinsel tercihin, fiiliyatta dostluk/kardeşlik söz konusu olmasa bile, problem yarattığı söylenmektedir. Heteroseksüel iki askerin birbirine ABD Deniz Kuvvetleri'nin sloganı olan "Semper fi" ("her zaman sadakatle") diye seslenmesi tuhaf gözükebilir. Fakat gey olduğunu yeni itiraf etmiş bir askere böylesi bir bağlılık hissetmenin içinden çıkılması çok daha zor bir sorun yaratacağı düşünülmektedir. Kafa karışıklığı, hatta ani duygusal altüst oluşlar, ordunun dayanağı olan bağları koparabilir. Bu argümanları ben inandırıcı bulmuyorum, fakat ordunun belli Sokratik temalardan bu şekilde yararlanması ilginç bir durumdur.

Asker-Koruyucunun Maddi ve Ekonomik Çevresi

Platon, gençlerin koruyucu olarak yetiştirilmesine ilişkin anlatımını, çevrenin ve mülkiyetin insan psikolojisi üzerindeki etkisini değerlendirerek tamamlar. Başka hiçbir eserinde siyasi olanla kişisel olan arasındaki çizgi (barınma, yemek, mülkiyet ve nihayet aile yaşamı konularına değinirken) bu denli silik olmamıştır. "Sivil toplum" ile "devlet" arasındaki o modern ayrım; devlet, koruyucular arasındaki bütün toplumsal ilişkileri ve aile ilişkilerini politize ettikçe ortadan kaybolur.

Platon, Sokrates'in ağzından, kardeşleriyle ilgili iki şaşırtıcı şey söyler. Birincisi, yöneticilerin aksine, kardeşlerin herhangi bir kişisel mülk edinmesine ya da zenginleşmesine izin verilmeyecektir. Onlar askeri yaşama uygun düşen, asketik (çileci) bir varoluşu sürdürmek zorundadırlar. Onlara hiçbir ücret ödenmeyecek, fakat ihtiyaçları devlet tarafından karşılanacaktır (kışlalarda barınacak, yemeklerini bir karavanadan yiyeceklerdir).[40] Özel mülkten mahrum edilen koruyucuların artık biz sürülerini kırkmayacaklarından emin olabiliriz. Askerleri ve önderleri yozlaştıran mal-mülk edinme dürtüsü onların ufkunu kapatmayacaktır artık.

Bu noktada Adeimantos söze karışır ve Spartalılara özgü böylesi bir yaşam tarzının koruyucuları nasıl olup da mutlu edebileceğini sorar.[41] Platon'un, bu genel plan içerisinde *bireysel* mutluluğun nasıl sağlanacağı hakkında soru sorma işini Adeimantos'a bırakırken, kafasında bir şeyler olmalıydı kanımca. Platon'un kardeşlerinin de, ağabeyleri gibi, politikaya girme ve Atina'nın bir sonraki yönetici kuşağı içerisinde yer

alma yönünde gerçekçi beklentileri vardı. Fakat Adeimantos, kendisinin en olağan türden hazlarla mutluluğa sırt çevirmesine mal olacaksa eğer, bu ütopik cumhuriyetin koruyucusu olmak istemez. Sokrates'in önüne koyduğu iki tür yaşamdan birini seçmesi gerektiğini elbette anlamıştır: ya ekonomik faaliyetin damgasını vurduğu özel yaşam (bu yaşamda maddi nimetlere ve tüketici bir yaşam tarzına duyulan arzular tatmin edilir) ya da koruyucuların kamusal yaşamı (bu tür bir yaşamın ödülü para ve mülk değil, onur ve saygınlıktır).

Adeimantos, değer verdiği bir başka şeyin (aile yaşamının hoşluklarının) koruyucuların yaşamında bulunmadığını öğrendiğinde ikinci kez şaşkınlık geçirir. Sokrates erkeklerle kadınların kışlalarda "bir arada yaşamaları" gerektiğine dair bir iki söz etmiştir.[42] Adeimantos Sokrates'ten bu sözlere açıklık getirmesini ister: koruyucular birlikte idman yaptıktan sonra niçin yemek yiyip uyumak üzere ailelerine ve evlerine gitmesinler?[43] Sokrates, neredeyse gönülsüz bir şekilde, koruyucuların, kendilerini bekleyen ailelerinin ya da evlerinin olmadığını bildirir. Olağanüstü bir psikolojik dönüşüm için takım ruhu şarttır, böylece bu gençler ülkelerini kendi aileleri olarak göreceklerdir.

Böylesi bir dönüşüm, koruyucuların ailesi olduğu takdirde imkânsız olacaktır. Aile söz konusu olduğunda kişinin kamunun iyiliği yerine kendi çocuklarının iyiliğini tercih etmesi kaçınılmazdır. Mesleğiyle ailesi arasında kalan bir koruyucu sürekli olarak birbiriyle çatışan yükümlülüklere maruz kalacaktır. Sözgelimi, bir cankurtaran boğulmakta olan iki çocuğu kurtarmak göreviyle karşı karşıya; ancak bunlardan biri kendi öz çocuğu. Varsayalım ki şu üç olasılık söz konusu: (1) çocuklardan ancak biri kurtarılabilecektir, (2) her ikisinin de kurtarılma şansı eşittir ve (3) çocuklardan birinin yaşamının diğerininkinden daha değerli olduğunu savunmak için hiçbir sebep yoktur. Cankurtaran hangi çocuğu kurtarmalıdır? Sokrates, bu tür duygusal çatışmaları önlemek için, koruyucuları aileye bağlılık yönündeki eğilimlerden izole eder.

Pratik düzenlemeler, yeni doğan çocukların hemen anne babalarından alınarak bir yuvaya götürülmesiyle başlayacaktır. Bu yuvada çocuklar birlikte büyüdükleri diğer çocukları kendi kardeşleri belleyecek şekilde yetiştirilecektir.[44] Geleceğin koruyucusunun sahip olabileceği kardeş grubunun genişliği konusunda Sokrates hiçbir şey söylemez. Aristoteles, birazdan göreceğimiz gibi, böylesi bir yapıntı kardeşliğin

birlikte paylaşabileceği o "pamuk ipliğinden farksız" bağlılıkla alay eder. (Aristoteles, kimsenin kendi öz yakınını tanımaması halinde ensest tabusuna ütopyada ne olacağını da merak eder.) Çocuklar doğar doğmaz alınıp yuvaya götürülür, anne babalar artık yuvadaki çocukların kimin çocuğu olduğunu bilmez, böylelikle de aynı zaman diliminde doğmuş bütün çocukları kendi çocukları gibi görürler.

Koruyucuların aile kurmaktan men edilmesi Sokrates'in ütopik önerilerinden biridir. Büyük Yunan trajedilerinden bazıları aileye duyulan bağlılık ile devlete duyulan bağlılık arasındaki gerilimi işler; örnekse Orestes efsanesi, Agamemnon'un ailesinin yazgısını anlatır: Agamemnon, tanrıları yatıştırmak ve onların Yunan gemilerinin yola çıkıp Troya'ya varmasını sağlayacak uygun bir rüzgâr estirmelerini sağlamak için kızı Iphigeneia'yı kurban eder. Aileden birinin ülkenin iyiliği için tanrılara kurban verilmesi bir dizi trajediyi ardı ardınca harekete geçirir. Kraliçe Klytaimestra, kızının öcünü almak için, Troya'dan zaferle dönen kocası Agamemnon'u öldürür. Babasının intikamını almaya ant içen Orestes de en sonunda annesini ve onun âşığını öldürür, sonra da ana katili olduğu için kendisine yeraltından çıkan Furia'lar musallat olur. Fakat sonunda bir çözüme ulaşılır: Orestes, işlediği suç için bir hüküm verilmesini talep eder ve cezası affolunur.

Hegel'in de işaret ettiği gibi, Sofokles'in İÖ 441 yılında sahnelenen *Antigone* adlı oyunundan önce, bütün Yunan trajedileri, aileye duyulan bağlılık ile devlete duyulan ödev duygusu arasındaki gerilimi mutlak surette uzlaşmaz bir gerilim olarak betimlemiştir. Antigone'nin ailesine duyduğu bağlılık, erkek kardeşinin cesedini, kardeşi ülkesine ihanet ettiği için öldürülmüş olsa bile, gömmeyi gerektirmektedir. Kral Kreon ise, devletine olan bağlılığından ötürü, bir haini onurlandırmak anlamına gelecek bu gömme iznini Antigone'ye vermeye yanaşmamaktadır. Platon'un devletin bekası için aile yaşamının ortadan kaldırılması doğrultusundaki önerisi, Sofokles'in betimlediği haliyle Atinalıları rahatsız etmeye başlayan o parçalanmış etiğin ilacı gibi gözükmektedir.

Politika ve Öjenik: Bir Parantez

Evlilik konusuna dönersek, Sokrates eş seçiminin aşkın gelgitlerine bırakılamayacak kadar önemli olduğunu belirtir. Sokrates burada, bir kez

daha, özel/mahrem meseleleri siyasi düzenlemenin konusu yapmaktadır. Kendisinden önceki ve sonraki pek çok kişi gibi, Sokrates de, öjenik bilimine inanan biriydi ve çocukların "kalitesini" kontrol etmek için devletin evlilikleri düzenlemesi gerektiğini düşünüyordu.[45] Sokrates'in bilimi genetik bilimini öncelediği için, bizi az da olsa ilgilendiriyor. Sokrates, kadınlarla erkeklerin dinçlik çağında oldukları zaman döllenme olayından en iyi sonucun alınacağı kanısındadır; sakat doğumlar için sürekli tetikte olunmasını, böylesi çocukların (soyun saflığını korumak için) "kimsenin bilmediği gizli bir yerde" tutulmasını ister.[46]

Devlet'te öjenik biliminden öğrenilecek çok az, onun etiğinden devşirilecek çok şey vardır. Bugün Sokrates'in önerdiği "kalite kontrolü"ne değgin yeterli bilimsel bilgiye sahip olduğumuzu düşünüyorum. Doğum klinikleri genetik bozuklukların olup olmadığını tespit için, yapay olarak döllenmiş yumurtaları anne adayı kadının rahmine yerleştirmeden önce test edebilmektedir. Peki, bunu yapmaları uygun mu? Klinikler başarı şansını artırmak için genelde bir yumurtadan fazlasını aşılamaktadırlar. Yumurtalar üzerinde genetik testler yapmanın ötesinde, bu klinikler anne babalara, implant edilmesini istedikleri embriyonun ya da embriyonların cinsiyetini seçmelerine izin vermeli midirler? (Hindistan'da, ultrason testinin iyice yaygınlaşıp anne babaların dölütün cinsiyetini bilmelerine imkân vermesinden sonra, cinsiyeti kız olan dölütlerin kürtajla alınması uygulamasında hızlı bir artış olmuştur.) Nihayet, üniversite gazetelerindeki ilanlar kimi zaman, partnerinden bir çocuk sahibi olmak isteyen ama döllenmeye elverişli yumurta üretemeyen kadınlar için kadın donörler aramaktadır. Bu ilanlar bazen, çiftin bu "alışveriş" karşılığında, aradığı (genetiğe bağlı) karakteristikleri belirtir: ırk, göz rengi, boy uzunluğu, IQ ve SAT puanlarıyla ölçülen zekâ gibi... Bu tür bir alış (ve satışta) etik olmayan bir şeyler var mıdır, yok mudur?

Sokrates, elbette, göz rengi gibi özelliklerin öjenik seçimini bir tarafa atmakta hiçbir zorluk çekmezdi; çünkü böylesi bir özelliğin onun çoğaltmak istediği coşkunluğa ilişkin niteliklerle bir ilgisi yoktur. Fakat Nazi Almanyası'nda uygulanan ırk-temelli öjenik, Aryan ırkının "üstün" fiziksel özelliklerini arılaştırmaya ve bu büyük ırkı kirletmelerini önlemek için Yahudileri yok etmeye büyük önem verdi. Sokrates'in de öjeniğin aynı korkunç yöntemlerle uygulanmasını öneren bir ön-faşist

olduğu yolundaki gülünç suçlamalara karşı, düşünürü savunmak bir şey, fakat devleti çocukların "kalite kontrolünden" sorumlu tutmanın – doğası gereği– tehlikeli bir iş olduğunu idrak etmek başka bir şeydir. Sözgelimi ülkemizde [ABD'de] ırkların melezleşmesine karşı çıkarılmış yasalar, beyaz ırktan olmayanlar ile beyazların evlenmesini, tam da beyaz ırkın "melezleşmesini" önlemek amacıyla, yasaklamıştı.

Bugünün doğurganlıkla ilgilenen bilim insanlarının birer Nazi olduğunu ileri sürmüyorum. Tam tersine, bilimin kısırlık problemini ahlaki bir lanet olarak değil, tedavi edilebilir bir hastalık olarak görmesinde müthiş derecede özgürleştirici ve demokratik bir şey vardır. *Devlet*'te devlet kontrolündeki öjeniğe karşı günümüzün yeni biyogenetiği, bireyleri ve çiftleri doğum/doğurganlık konusunda kendi kararlarını kendilerinin vermesini sağlamaktadır. Yine de, Sokrates'i okurken kazanç hanemize yazdığımız pek çok şeyden biri, doğaya müdahale ve egemenlik kurma çabaları doğum olayını da içine alacak şekilde genişlerken, bizim neyin doğru neyin yanlış olduğu üzerinde bir an durup düşünme fırsatı bulmamızdır.

İdeal Devlette Özel ve Kamusal Yaşam

Filozof Hannah Arendt *The Human Condition* (*İnsanlık Durumu*) adlı büyük yapıtında William Blake'in bir şiirinden şu unutulmaz dizeleri aktarır: "Aşkını anlatmaya çalışma / Aşk hiçbir zaman anlatılamaz." Arendt, bu dizeleri yorumlarken, aşk ile politika arasında esaslı bir ayrım koyar. Aşk kamuya açık olmaktan imtina eder; ışıkta soluklaşır, karanlıkta serpilir. Aşk, sır saklamaya, köşe bucak gizlenmeye dairdir. Oysa politika, ışığı hoş karşılar, kamusallık arar ve kamusal tartışmalardan hoşlanır. Kamusallık, politikacıları davranışlarından sorumlu hale getirir. Politikacıların kendi uslamlamalarını kamuoyu önünde savunmaları gerekirken, âşıkların böyle bir zorunluluğu yoktur. Nitekim politika, karanlıkta uygulandığında, sarpa sarmaya mahkûmdur. Böyle bir durumda politikaya uygun düşen uslamlamanın yerini aşka uygun düşen duygular alır. Bunun aksine aşk, "anlatıldığı" takdirde eksilir.

Arendt *Devlet*'i politika ile aşk arasındaki, kamusal alan ile özel alan arasındaki duvarın çöküşü olarak görür. Platon'un kafasındaki tasarı, evlenme ve eşleşmeyi kamusal bir mesele haline getirerek aşkı yok

eder. Böylesi bir kamusallık, koruyucular yararına başka ne yaparsa yapsın, onları birisinin âşığı haline getiremez. Koruyuculara gidecek yer olarak neresi kalıyor?

Devlet'te tehdit altında olan şey sadece aşk değildir. Arendt, Sokrates'in politikayı ışığın dışına sürükleyip, doğuştan sakat çocukların tutulduğu "meşum ve gizli bir yere" götürmesine hayıflanmamız için gerekçeler sunar bize. Fakat politika, konuşmak zorundadır; aksi halde koruyucuları hesaba almanın bir yolu olmayacaktır.

Arendt'in eleştirisini pek çok bakımdan salık verebiliriz. Onun kitabı, faşizmi analiz eden bir eser olarak, politikanın hem kamusal hem de özel yaşamı bütünüyle kontrol eder hale gelmesi tehlikesini gözler önüne serer. Fakat birçok soğuk savaş dönemi âliminin yaptığının aksine Arendt, faşizmi geçmişe dönük olarak okuyup Platon'u onun fikir babası olmakla suçlamaz hiçbir zaman. *Devlet*'in koruyucuların özel yaşamlarını düzenlemesi onların *bize* hizmet etmelerini temin etmek içindir.

Platon, kendi siyasi doğrularını uç noktalara taşıma açısından, özçıkara güvenmediğini itiraf eder. Thrasymakhos'un oluşturduğu tehdide ve öz-önesürüm etiğine getirdiği çözüm, bizim koruyucumuz olacak kişiler arasında özel çıkarların söz konusu olmasını yasaklamaktı. Bu belki de hastalığın kendisinden daha kötü olan bir çözümdür. Hegel'in de işaret edeceği gibi, bu düşünce Platon'u, Sokrates'in bize "kendimizi tanımayı" öğretirken savunduğu kişisel özgürlükleri ortadan kaldıracak denli tözel bir devleti inşa etmesine yol açmıştır.

3

MAĞARADAN DIŞARI, IŞIĞA DOĞRU –VE YENİDEN MAĞARAYA MI?

Platon'un *Devlet*'inde eşitlik bir değer değildir. Bir başka diyalogunda Platon, Sokrates ile zamanın önde gelen demokrat öğretmenlerinden biri olan Protagoras'ı tartıştırır. Protagoras, herkesin eşit olduğuna duyduğu inancı ifade etmek için bir mit inşa eder: bu mitte Zeus, habercisi Hermes'i, insanlara iki armağan (adalet duygusu ile haysiyet ya da utanç duygusu) vermeye gönderir; böylelikle politik topluluğun kurulması mümkün olacaktır. Hermes bu armağanları nasıl dağıtması gerektiğini sorar Zeus'a. Bunlar, hekimlik sanatı ya da yontuculukla uğraşan kişilerde olduğu gibi, sadece bir grup insana mı verilmeli, yoksa herkese eşit olarak mı dağıtılmalıdır? Zeus, topluluk yaşamı söz konusuysa eğer, herkesin *civic* sanatlardan pay alması gerektiğini bildirir.[1]

Bu, Platon'un paylaştığı bir inanç değildir. Platon'un *Devlet*'i, insanları aynı topraktan doğdukları için benzer, fakat farklı metallerden meydana geldikleri için farklı gören alternatif bir mitin ("soylu bir yalanın") üzerine kuruludur. Çok az sayıda kişi adaletin ne olduğunu bilecek sağduyuya sahiptir. Sokratik formülasyonda bilgi erdemdir. Dolayısıyla adaleti bilmek adaleti uygulamaktır; bilgi, kendisiyle birlikte, davranışı akılla uyumlu kılmak için bir buyruk getirir. Fakat bu, demokratik yoldan öğretilebilir bir bilgi değildir. Protagoras'ın herkesin bir adalet "duygusuna" sahip olma kapasitesini yüceltmesine karşı Platon, bu zaruri bilgiyi, ortalama bir kişinin zihinsel kapasitesini aşacak kuramsal ve felsefi bir derinliğe kavuşturur. Ortalama insan, anlaşılabilir olan uygun mitler tarafından harekete geçirildiği takdirde, adalete

uyabilir; fakat bizim geri kalanımız için etkin bir biçimde adaleti keşfedecek ve tanımlayacak olanlar ancak bir avuç elit kişidir. Dolayısıyla politik topluluk, demokrasinin gerektirdiği biçimde asla "kendi kendini yöneten" bir yapı olamaz; ussal bir devlet, yönetenler ile yönetilenler arasında net bir çizgi çizen devlettir.

Platon'un doğal hiyerarşi üzerine görüşleri, iyi birer koruyucu olmak için gerekli olan coşkunluğa sahip azınlık konusundaki incelemesinde zaten kendini gösteriyordu. Fakat koruyucu sınıfı içerisinde bile eşitsizlik bir normdur. Ruhları coşkunluğun güdümünde olanlar bir askerin yaşamından daha yükseğe tırmanamazlar. Kendilerini yönetme konusunda ussal bir yeterliğe sahip olanlar, bir tek onlar, başkalarını yönetebilir. Nitekim Platon koruyucular arasında da ayrı bir grup oluşturulmasını önerir: yönetici ya da politik lider olarak hizmet görecek olan azınlığın azınlığı.[2] Asker-koruyucular, emirlere uyarak, onur ile onursuzluk arasındaki farkı öğrenirler. Oysa yönetici-koruyucular, diğerlerinin iyiliğine olan emirler vermek için uslarını kullanırlar.

Sahneyi bir an yeniden kurmama izin verin. Pire'deki söyleşi bir süredir devam etmektedir. Karanlık yavaş yavaş çökmektedir, geceye damgasını vuracak olayın –tanrıçanın onuruna düzenlenecek olan atlı meşale gösterisi– gerçekleşmesine az bir zaman kalmıştır. Bir süre kimse geceki programdan bahsetmez (ama belki de gençler gitmek için sabırsızlanıyorlardır). Gençlerin bu esnada sıkılmış olabileceği düşüncesi hoşuma gidiyor; sırf öğretmenlerin öğrencilerin öğrenci olmasına göz yummaları gerektiğinden dolayı değil. Sokrates'in politikaya olan tüm yaklaşımında tuhaf ve itici gelen bir şey olması gerektiğinden: çünkü Sokrates önce koruyucuları servet ve aile sahibi olmaktan mahrum etmekte, ardından da filozofların yönetici olması gerektiği nosyonuyla en uç noktaya varmaktadır.

Sokrates'in öğrencileri tarihin bu şekilde tersine çevrilmesini desteklerler (Sokrates bu durumda ölüme mahkûm olmak yerine kral olacaktır). Fakat bu noktada hayal kırıklığını ifade etmemiz daha iyi olmaz mı? Filozofların yönetici olması gerektiği düşüncesi bize kötü bir şaka, gülünç bir fikir, ütopik spekülasyonlara kötü bir şöhret kazandıran söz gibi gelir. Kısmen kötü bir şakadır, çünkü gerçekleşmeyecek olan bir şeydir. Fakat bunun kötü bir fikir olmasının asıl sebebi, düşünürlerden çok kötü yöneticiler çıkmasıdır. Entelektüeller, ne denli bilge olurlarsa

olsunlar, halkın istediği şeyle temas halinde değildirler. Bir demokraside geçerli politik bilgi budur tam da; bilge kişileri halkın "gerçekte" ne istediğini bilmekle görevlendirmek yerine, halkın ilgilerini doğrudan halka sormak çok daha iyi bir şey gibi gözükmektedir.

Elbette Sokrates'in tam tamına belirtmek istediği husus da budur. Demokrasideki sıkıntı, halk ne istiyorsa (bu istekler adil olsun ya da olmasın, kendi yararına olsun ya da olmasın) onun hükmünün geçmesidir. İyi ve doğru olanın bilgisi içedönük bir mesele değildir. İnsanlık durumu üzerine derin bir felsefi tefekkür gerektirir; bunun da üstesinden ancak –bu durumu kendisine dert edinen– bir avuç insan gelebilir.

Geleceğin Yöneticilerine Dair İlk Haberler: Merak

Peki o zaman, bizim için neyin iyi olduğunu bizden daha iyi bilen bu bir avuç kişiyi nasıl bulacağız? Yöneticileri askerlerden ayırmaya başladığımızda Sokrates, psişeleri usun tahakkümü altında olan kişileri (çünkü diğerlerininki ruhsal canlılık ya da arzuların tahakkümü altındadır) *aramamız* gerektiğini öne sürer. *Tek beklentimiz* büyük harfle başlayan Usun gençleri harekete geçirdiğini görmektir; bu gerçekten tuhaf bir şey olurdu. Bunun yerine Sokrates hayret uyandırıcı bir öneride bulunur. Öğrencilerde aradığımız özellik, saf ve yalın merak duygusudur –sınır tanımayan, her şeye ama her şeye duyulan merak.[3] Merak duygusu ne denli naif, masum ve aralıksız olursa o denli iyidir. Meraklı öğrenci eline ne geçerse okuyan, konudan konuya atlayan, hayret ve şaşkınlık duygusu hiçbir zaman eksilmeyen katıksız bir amatördür. Hepsinden öte, meraklı bir öğrenci eğitime karşı "araçsalcı" bir tutuma sahip değildir; salt seçtiği meslekte işine yarayacak becerilere odaklanmaktan kaçınır.

Ham merakı böylesine yararlı yapan şey nedir? Yaradılıştan meraklı olmak dünyada şeylerin nasıl işlediğini bilmek için yanıp tutuşmaktır. Sırf bilme olasılığı hayal gücünü uyarır. "Felsefe" sözcüğü Yunancada bilgelik sevgisi anlamına gelir; bu da Sokrates'in meraklı öğrencide bulduğu şeydir: bilgi için bilgiye duyulan tutku. Başkaları nasıl cinsellikten ya da üniforma giymekten erotik bir haz alıyorsa, meraklı öğrenci de öğrenmekten öyle bir haz alır.

Sokrates, ideal öğrencinin öğrenmeyle olan ilişkisini "erotik" bir ilişki olarak betimler.[4] Öğrenmeye ilişkin birçok anlatım, usun disiplinini arzunun düzensizliğinin karşısına koyar; öğrencilerin bilginin zorunlu olarak sıkıcı bir iş olduğunu kabul etmelerini sağlar. Kendi öğrencilerime sıkça söylediğim bir sözü burada da yinelemek istiyorum: *Devlet*'in her sayfasını *beğenmeyi* umamayız. Fakat Sokrates farklıydı ve, hiç kuşku yok ki, öğrencilerinin erotizmini, coşkusunu, tutkularını ve enerjisini uyarmayı amaçlayan iyi bir öğretmendi. Öğrenciler kendilerini kaptırmadıkça, Sokrates'in onlardan çıkmalarını istediği bu tuhaf yolculukta, bu felsefe yolculuğunda mutluluğu asla bulamayacaklardır.

Merak ve Güzellik

Bir öğrencinin yaradılıştan gelen merakını, bu merakın tutkulu doğasını yok etmeksizin, nasıl eğitebiliriz? Sokrates, herkeste merak uyandıracağına inandığı bir konuyla başlar. Hepimiz etrafımızda güzel şeyler *görürüz*, ne var ki onları neyin güzel kıldığını *bilmeyiz*.[5] Kırmızı güller ile sarı güller farklı gözükür, fakat her iki renkteki güller de güzel gelir bize. Her ikisinde de güzellik görürken "gördüğümüz" ortak nitelik nedir? Güzellik onların içindeki bir töz müdür, yoksa gören kişi olarak bendeki bir nosyon mudur? Sonrasında, bir kez daha, yarın ya da öbür gün güller solar, onlardaki güzellik –tözsel bir güzellikse bu– kaybolur: bu güzellik nereye gitmiştir?

Aynı şey insanlar için de geçerlidir. Birisi beni güzelliğinden dolayı kendisine çeker; ne ki belli bir ışıkta, günün belli bir saatinde görüldüğünde bu kişi güzel *gözükmez* ya da zamanla yaşlanır ya da ben değişirim ve güzellik hakkındaki yargı da değişir. Sokrates bizim açımızdan güzellik kadar önemli olan bir şeyin, görsel bir algı olarak, kalıcı bir gerçeklik taşımadığını göstermek için bu ortak deneyimi kullanır; duyu düzeyinde bu, ince bir örümcek ağı gibidir: narin ve zamanla uçup giden. Şimdi Sokrates bize şu soruyu sorar: Güzelliğin nasıl *göründüğünden* ziyade ne menem bir şey *olduğunu* merak etmez, öğrenmek istemez misiniz?[6] Size güzelliğe kalıcı olarak sahip olmanın, onun sonsuz/değişmeyen özüne sahip olmanın yolunu öğretebilsem nasıl olur?

Doğruluk hakkındaki bir kitapta Sokrates'in güzelliğe dair bir örnekle söze başlaması çarpıcıdır. Gençlerin erosu duyular dünyasına ve

dış görünüşe sıkı sıkıya bağlıdır. Bu diyalogda gençler atlı meşale koşusunun nasıl bir şey olacağını merak ederek söze başlarlar. Sokrates bu görsel erotizmi tanır ve hatta hoş karşılar. Ne var ki, gözlerimizin, güzellik gibi apaçık görsel olan bir şeyde bile, bizi hayal kırıklığına uğratmaya, bir eksiklik duygusuyla baş başa bırakmaya yazgılı olduğunu göstermeye çalışır. Keats'ın "Ode on a Grecian Urn" ("Eski Bir Yunan Vazosu Üzerine Ode")'de anlattığı gibi bu güzelliğin kalıcı olmasını, zamanın ve dış görünüşün o kaçınılmaz gelgitlerinin ötesinde uzun soluklu bir gerçeklik taşımasını tercih ederiz.

Genelde güzelliğin öznel ve göreceli olduğunu kabul etmekten başka elimizden bir şey gelmez. Fakat böylesi bir kabul, erotik yaşamın vereceği hazzı baltalar. Bir kişinin güzelliğine büsbütün kapılmak güç bir şeydir, isterse bu "güzellik" karşımdaki kişinin kendisiyle değil, salt gözlerimin görmek istediği şeyle ilgili olsun. Daha da kötüsü, güzellik salt bir dış görünüş meselesiyse eğer, bir kişiye gösterdiğimiz o çok hoş tepkilerin uzun ömürlü olması beklenemez.

Sokrates bu olumsuzluğu, bizi güzellik hakkında değişik açılardan düşünmeye ikna etmek için bir fırsat bilir. Şu ortak deneyimi ele alalım: X kimi zaman güzel gözükebiliyor, fakat her zaman değil. Bu bize güzel olan şeyin X'in kendisi olamayacağını, aksi halde kimi zaman "güzel değil" diye nitelendirilemeyeceğini öğretir. Durum şu olmalıdır: X güzel *gözükmektedir* çünkü kendisi dışında bizim güzellik olarak idrak ettiğimiz *değişmez* bir şeye "katılmakta" ya da ondan "pay almaktadır." Bu güzellik X değiştiğinde değişmez; ne ise hep öyle kalır (kendinde ve kendine değgin güzellik) ve bizler nesneleri ve kişileri, onlar bu değişmez özden pay aldıkları ölçüde ancak, güzel olarak tanırız. Bu bakımdan Güzelliğin bir "İdeası" ya da bir "Formu" vardır; tek tek nesneler, bir süre, bu ideali oluşturabilir ya da ona katılabilir. Fakat gerçekten de güzelliğin ne olduğunu bilmek durumundaysak, onun kalıcı, sonsuz, nesnel, değişmez İdeasının ya da Formunun ne olduğunu gözlerimizle değil, aklımızla kavramak için merak duygusuna sahip olmamız gerekir.[7]

Formlar ya da İdealar Kuramı

Sandalye örneğini alalım. Öğrencilerime Platon'u anlattığım sınıfta değişik türden sandalyeler var. Bazısı dört bacaklı; bazısı vidalı döner sandalye; bazısının bir bacağı kırık, köşede üç bacağı üzerinde öylece duruyor. Farklı gözüküyorlar, fakat hepsini sandalye diye tanımakta bir sıkıntı çekmiyoruz. Niçin? Çünkü Sandalyeliğe ilişkin kafamızda bir İdea ya da Form var; Sandalyeliği paylaşan nesneleri bu standarda ya da şablona göre tanıyoruz. Gerçekten, Sandalyeliğe ilişkin bu tür bir zihinsel kavrama sahip değilsek, gözlerimiz bir yığın atomun bombardımanına maruz kalır ve bir sandalyeyi oluşturan çeşitli atomları tanıyamayız.

Kimse sandalyeliği görmüş değildir elbette. Dünyada belli sandalyeler vardır, tıpkı belli ağaçların ve belli kişilerin olması gibi: bunların hepsi birbirinden farklı ama kimi açılardan birbirine benzerdir. Fakat sandalyelik görsel dünyada olmasa da Sokrates'in düşünülür dünya dediği yerde vardır. Gerçekten, Sandalyeliğin duyusal nesnelerde tezahür etmesiyle ancak, sandalyelerin sandalye olarak görülmesi mümkün olur.

Devlet'te Sokrates kimileyin Formlara ilişkin öğretisini okurlara mistik ya da dinsel içerikli bir "yüce gerçekliği" anlatan söz dağarı içerisinde ifade eder –Formlar sanki ontolojik olarak bir ötedünyada yer alıyormuşçasına. Fakat bu "yüce" ya da "doğru" gerçekliğin varolma tarzı bizim dünyayı –varolduğu haliyle– görmemizle aynı şey değildir. Formlar dünyası ancak zihinsel yapılar olarak varolur; ve bu dünya bizim kafamızın "içindedir", dış dünyada değil.

Sokrates'in yüce bir gerçeklikten bahsetmesi bir alegori olarak, zor kavramları kavramamız için gerekli olan gayreti göstermemiz doğrultusunda bizi harekete geçiren bir metafor olarak anlaşılmalıdır. Formlar kuramı bize bir hapsedilmişlik duygusu esinleme amacı taşır; gerçekliğe benzeyen ne varsa hepsinin dünyada bir karşılığının olmadığı duygusunu...

Mağara Miti

Sokrates mahpusluğumuza değgin bir mit ortaya atar; bugüne dek gelen ünlü bir hikâyedir bu.[8] Benim açımdan bu hikâyeyi öğrencilere ak-

tarmak öğretim yılının en ilgi çekici olaylarından biridir; öğrencilerim dersten sonra genellikle yanıma gelir ve Platon'un bu fablının esinlediğinden emin oldukları bir karikatürden ya da filmden söz ederler.[9] Hikâye şöyledir: Yeraltında bir mağarada yaşayan insanları düşünün; mağaranın girişi bol ışıklı bir yola açılıyor. Mağarada oturan insanlar zincirlerle bağlanmış, sırtları da ışığa çevrili durumda; ancak sırtlarından gelen ışık yönünde bakabiliyorlar. Daha yukarıda yapay bir ateşin ışığı var. Bu zincirli insanlar ile ateş arasında kukla gösterilerinde kullanılan türden bir perde ya da duvar uzanıyor. Duvarın gerisinde bulunan ama gözükmeyen diğer insanlarsa kuklalar, yapay nesneler, oyuncaklar, idoller ve tahta figürler taşıyor.

Sonuçta mağaradaki bu insanlar yapay nesnelerin duvara yansıtılan gölgelerini görebilirler ancak. Bu mahkûmlar için gerçeklik *budur*; kıyaslama yapmak için ellerinde başka hiçbir şey yoktur, dolayısıyla kukla figürlerin gölgelerini gerçek sanırlar.

Böyle bir mağarada yaşayan birinin bunun bir mağara olduğunu nasıl olup da öğreneceğini anlamak güçtür. Fakat bu kişilerden bazılarının zincirlerinden kurtulup ayağa kalktığını ve başlarını çevirip güneşığına baktıklarını düşünelim. Yaşayacakları şey, sersemletici ve hatta gözlere acı veren bir deneyim olacaktır; çoğu daha o noktada, ışığın geldiği yerde olup bitenlerin zararlı olduğu düşüncesiyle, mağaradan çıkmaktan vazgeçecektir. Yine de aralarından birkaç kişi azimle yola devam edip ışığa doğru yürüyebilir ve mağaranın ağzına kadar gelebilir. Yaşayacakları deneyim ne olur dersiniz?

İlk başta ışıktan gözleri kamaşır; her şey bulanık, hatları belirsiz, olağan hallerinden daha az gerçek gibi gözükür; çoğu kişi bu durum karşısında mağaraya geri dönmeyi tercih eder. Fakat bazıları da sebat gösterip gözleri ışığa alışıncaya dek orada durur ve dışarıda daha üst bir gerçekliğin olduğunu, kendilerinin o zamana dek yeraltındaki bir mağarada yaşamış olduklarını anlarlar. Bu bir avuç "aydınlanmış" kişi bu bilgi karşısında ne yapacaktır?

Çoğunun yapmak isteyeceği en son şey mağaraya geri dönmektir; onun yerine evlerini, yakın komşularını, ülkelerini geride bırakacak, bu yeni dünyada kendilerine bir yaşam kuracaklardır. Bu noktadan daha ileri gitmedikleri sürece öğrenmiş oldukları bilginin politik bir anlamı

yoktur: kendilerini özgür kılmışlar, fakat diğer insanları mağarada bırakmışlardır.

Gelgelelim, içlerinde hakikati ve aydınlığı gören birisi, öğrendiği şeyleri dönüp mağaradakilere anlatma zorunluluğu duyabilir yine de. Bu "aydınlanmış" kişi mağaraya gerisin geri nasıl gidecektir? Mağaranın içinde inişe başlar, ama gözleri artık karanlığa alışkın değildir, habire tökezler. Mağara sakinlerine bilgelikten uzak, işlevsiz bir kişi gibi görünür. Sahip olduğu bilginin ve erdemlilik iddialarının mağaradakilere bir yararı yoktur; onların görebildiği tek şey böylesi bir bilginin bu kişiyi yeraltındaki mağarada uyumsuz bir kişi yaptığıdır.

Mağara miti zihin açıcı bir hikâyedir. Sokrates bu hikâyeyi politikanın trajik anlamını aktarmak üzere anlatır öğrencilerine. Gençlerle birlikte ideal bir devlet kurmayı başarsalar bile, ideal olanın bilgisi politik açıdan her zaman iktidarsız kalacaktır. Çoğu kişi mağarada yaşar ve kendilerine gösterildiğinde bile hakikati tanıyamaz. Bu insanlar Sokrates'i nasıl karşılamışlarsa filozofların aniden çıkıp gelmesini de öyle karşılar, onları idam ederler.

Filozof-Koruyucu, Adalet ve Demokrasi

Bunun bizi getirip bırakacağı yer neresidir? Sokrates, birbirleriyle hep gerginlik içerisinde olacak iki farklı psikolojinin öğrencilerinde bir arada bulunmasını ister. Bir yandan onların filozof olmalarını arzu eder. (Filozofların en büyük tutkusu, politik faydasından bağımsız olarak, bilgidir.) Sokrates, öğrencilerini Formlar ya da İdealara ilişkin gizleri ortaya sermeye yönlendirerek bu tutkunun fitilini ateşlemeye çalışır. Onlar, birer filozof olarak, hakikati öğrenmeye adanmış bir yaşamın getirebileceği o yüce hazza ulaşacaklardır.

Hazzı "yüce" yapan şey şudur: Güzellik İdeasının ne olduğunu bildiğimizde bu güzellik formu sürekli olarak içimizde "yer eder" ve uçucu gelgeç hazların peşinde koşmanın yarattığı iniş çıkışlardan kaçar. *Gorgias*'taki elek ya da kevgir metaforuna dönecek olursak, belli hazlar ruhlarımızda hiçbir iz bırakmaksızın, su gibi akıp geçer ve bizi yarın aynı geçici hazzın yeni bir kaynağını bulmaya zorlar. Güzellik görünümü peşinde koşan çoğumuzun başına gelen şey budur. Fakat güzelliğe ilineksel bir görüntü meselesi olarak değil de daha çok saf bir stan-

dardın ya da İdealin zihinsel kavranışı olarak yaklaşırsam eğer, bu İdealin bilgisi benimle kalır, beni başka biri yapar. Tekrarlarsak, Sokrates'e göre bilgi erdemdir; işte bundan dolayıdır ki güzelliği bilmek onu erdemli yollardan aramak demektir. Ben Platon'un sözlerinin ve düşüncelerinin güzelliğine tepki verdiğimde bu deneyim solup gitmez, benim öz-benliğimin bir parçası olur. Sokrates, filozofun yaşamını, en büyük mutluluğu sunan bir yaşam olarak savunduğunda, kafasında olan şey bu yaşamın verdiği hazların kalıcılığıdır.

Öte yandan, Sokrates ayrıca öğrencilerinin sitenin koruyucusu ve yöneticisi olmalarını da arzular; onların, filozoflar gibi, mağaraya geri dönüp oradaki herkesin mutluluğuna hizmet etmek için kendi mutluluklarını ertelemeleri gerekir. Sokrates, o ünlü "filozof kral" (ve kraliçe) nitelemesiyle, bu iki veçheyi bir arada tutan bir yaşam önermektedir. Filozoflar niçin yönetici olmalıdır? sorusunun cevabı, onların Formları incelerken yürüdükleri o uzun ve dolambaçlı yolun, en sonunda onları Adalet İdeasının bilgisine götürecek olmasında saklıdır –İyi'nin ve adaletin niçin iyi bir şey olduğunun bilgisine.

Şu ya da bu kişiye göre olan, şu ya da bu sitede adalet diye gözüken şeyden farklı olan Adaleti, bu yola girmekten kaçınan biri asla bilemez. Bu Platon'un demokrasiye nihai meydan okuyuşudur. Sıradan insanlar kendi çıkarlarının ne olduğunu elbette bilebilirler. Demokrasi de, insanların adalet diye *düşündükleri* ya da *inandıkları* şeyi elbette tesçil edip daha kabul edilebilir bir hale getirebilir. Fakat mağaradaki konuşmadır bu. Demokrasi kamuoyunun güçlendirilmesine indirgenmektedir, bilginin değil. Dahası kamuoyu adaleti bulmanın iyi bir yolu olarak onay görmezse eğer, demokrasi sakat bir yönetim biçimi olur. Oysa filozof-koruyucuların yönetimi, adaletin gerçekte neyi gerektirdiğinin o hasbi bilgisine göre gerçekleştirilen yönetimdir. Hasta düştüğümüzde sağlığın ne olduğunu bilen uzmanlara (hekimlere) gideriz; atları eğitmek istediğimizde atların nasıl eğitileceğini bilen kişileri ararız; denize açılmak için bu konuda bilgi sahibi olan gemi kaptanına güveniriz, yolcuların deniz yolları konusundaki düşüncelerine değil. Politikada da benzer bir durum söz konusudur, dolayısıyla ideal devlet filozofların yönettiği devlet olacaktır.

Fakat burada en az iki problem karşımıza çıkıyor. Birincisi, tekrar mağaraya dönüp politikayla uğraşan filozofların nasıl olup da bu du-

rumdan hoşnutluk ya da mutluluk duyacağını anlamak zordur. Sokrates, sitenin mutluluğunun felsefenin politika yapmak amacıyla bir süreliğine ön almasına bağlı olduğunu anlatmak için, Formlar ile İdeaların yetkinliğini seyre dalmanın verdiği hazlara ait imgelerle bizi kısa süre önce ayartmıştı. Bu, Sokrates'in filozof koruyucuların pratik bir politikaya şekil vermek üzere Adalet Formu ya da İdeasına ilişkin kendi bilgilerini kullanabilmelerine imkân vermesi halinde anlamlı olabilir; fakat mağara miti böylesi bir çabanın, mağara-siteye herhangi bir yarar sağlamaksızın, trajediyle sonuçlanacağını anlatır bize. Siteyi hakikati ölçü alarak yönetmenin çok uzağında olan koruyucular mitleri, yalanları ve hile-dolapları devreye sokma konusunda yetkilidirler. Hakikati bilebilirler, fakat politika soylu yalanlarla yürür.

Sokrates'in, felsefe ile politika arasındaki (bizatihi kendi düşüncelerinin başlattığı) gerilimi nasıl bastırdığını görmek zordur. Birey için bu gerilim psikolojik bir nitelik taşımaktadır: kamusal yaşamdan uzak durur ve bir konuyla ilgili olarak düşünümsel hazlar elde etmeye çalışırsam daha mutlu olurum. Site içinse bu politik bir gerilimdir: gerçek siteler adalete değgin idealleri karşılamada sonsuza dek başarısız olacak, ne uğruna çabaladıklarını bile bilmeyeceklerdir.

Filozofların krallığını ideal devlet olarak sunmakla ilgili ikinci problem, böyle bir devletin "Adalet" nosyonunu başka her şeyden yalıtık bir nosyon olarak almasıdır. Sokrates, adaleti, evrensel ve nesnel bir şeymiş gibi, eğitimli bir uzmanın bilebileceği bir konuymuş gibi tartışır. Onun demokrasiye yönelik amansız eleştirisi, adaletin böyle bir nesnel statüye sahip olduğuna ve onun ne olduğunu keşfetmek için yüzümüzü halka değil uzmanlara çevirmemiz gerektiğine bizi ikna etmesine bağlıdır. Fakat Sokrates bizim politik ideallerimizin nesnel statüsü konusunda haklı mıdır? Onun o gözde benzetmesini, devlet ile denizde yol alan bir gemiyi ("devlet gemisi") birbiriyle kıyaslamasını[10] düşünelim bir. Gemide farklı çıkarlara sahip pek çok kişi vardır: kendi kazancını gözeten gemi sahibi, gemiye mallarını yüklemiş olan tacirler, ücretli olarak çalışan tayfalar ve gidecekleri yere sağ salim varmayı amaçlayan yolcular.

Geminin içinde hiç kuşkusuz münakaşalar ve çatışmalar patlak verir; gemi sahibi, tacirler, tayfalar ve yolcular kontrolü ele geçirmek için birbirleriyle çekişirler. Fakat eğitimsiz tayfalar dümenin başına geçtiği

takdirde geminin başı belada demektir; daha kötüsü ise tacirlerin, para kazanma konusundaki yeteneklerinin onları bir şekilde gemiyi idare etmeye ehil kıldığına hükmetmeleridir. Biz bir gemiyi yönetmek için uzmanlık bilgisinin gerekli olduğunu, denizcilik bilgisine sahip olan kaptanın gemiyi "yönetmesine" izin verilmesi durumunda bunun herkesin iyiliğine olacağını biliyoruz. Sokrates'e göre gerçek hayattaki gemi için denizcilik bilgisi ne anlam ifade ediyorsa, devlet gemisi içinde adaletin bilgisi o anlamı ifade etmektedir.

Bu analoji belli bir ölçüde inandırıcıdır ve demokrasinin (bu örnekte yolcuların geminin idaresini ele alması) temel zayıflığını gözler önüne sermektedir. Fakat *Devlet*'te kimsenin sormadığı bir soruyu Sokrates'e sormak durumundayız: geminin hangi yoldan gideceğine, hangi limana varacağına ve yolculuğun amacının ne olduğuna kim karar verecek? Bu soru ortaya atıldığı zaman söz konusu örnek, demokrasinin berbatlığıyla ilgili bir örnek olmaktan çıkar. Zira kaptanın gemiciliğe ilişkin uzmanlık bilgisi ona, geminin nereye gideceğine karar verme yetkisi bahşetmez, sadece başkalarının gitmek istedikleri yere hangi rota takip edilerek gidileceğine karar verme hakkı tanır. Geminin hangi limana gideceğine karar vermek kaçınılmazcasına *politik* bir karardır; uzmanlık bilgisi tarafından değil, fakat gemi sahibinin, tacirlerin ve yolcuların değişik çıkarlarının ortak bir noktada buluşmasıyla belirlenen bir karardır. Geminin nereye gitmesi gerektiğine dair tek cevap, tek "doğru" cevap yoktur. Aynı şey devlet gemisi için de geçerlidir. Hiçbir bilgelik, kendilerini devlet için bir yol haritası çizmeye (belli bir yolda sonuna kadar gitmeye ya da rota değiştirmeye) yeterli gören sıradan insanların bilgeliğinden "daha üstün" ya da "daha gerçek" değildir. Bu tür kararlar bir orkestranın ahenkle çalmasını sağlamakta ya da zatürree hastalığını tedavi etmekte olduğu gibi uzmanlara bırakılacak kararlar değildir. Sokrates'in adaleti diğer faktörlerden yalıtarak bulmaya çalışması, politikayı politikanın dışına itmektedir.

Hakikat, Politika ve Demokrasi

Mağara miti çağdaş politikaya nasıl bir ışık tutmaktadır? Bu mitin hakikatin politik iktidarsızlığını gösterdiğini hatırlayalım. Bunun bilincinde olan Sokrates, koruyucuların siteyi mitler, soylu yalanlar, savsaklamalar ve hile-dolaplarla yönetmesine izin verir.

Demokrat liderlerin de yalan söylemek için benzer sebepleri olup olmadığı sorusu ilginç bir sorudur. Kimileyin yalanın bir demokraside her zaman etikdışı olduğu düşünülür, zira insanlar hakikati yansıtan bilgi sahibi olmadıkça sağlıklı kararlar veremezler. Fakat kimi ahlak filozofları demokrasilerde bile devlet sırlarına, sessizlik diplomasisine ve ulusal güvenliğin zorunlu kıldığı hilelere ihtiyaç duyulduğunu kabul etmektedirler. Demokrat liderler halkı kişisel ya da partizanca kazanç elde etmek için asla yanıltmamalıdır, fakat öyle anlar olur ki kamuya hizmetin en iyi yolu halkı karanlıkta bırakmaktan geçer.

Gerçek örneklerde karşılaştığımız güçlük, yöneticilerimizin, yalan söyler ya da kamuoyunu yanıltırken, kendilerini mi yoksa halkı mı düşündüklerini belirlemekte düğümlenmektedir. Modern Amerikan tarihinde gerçekleşen dört olay bağlamında başkanların kamuoyunu nasıl yanılttıklarına ve bu davranışlarını nasıl gerekçelendirmeye çalıştıklarına bir bakalım.

Küba Füze Krizi. 1962 yılında Birleşik Devletler, Sovyetler Birliği'nin Küba'ya füze yerleştirdiğini ortaya çıkardı. Füzelerin saldırı kapasitesini göz önüne alan ABD yönetimi bunların kaldırılmasını talep etti. Görüşmeler başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra –Sovyetler Birliği görüşmelerin bir noktasında Birleşik Devletler'in Türkiye'deki füzelerini kaldırması halinde Küba'daki füzeleri sökmeyi teklif etmiş, ancak Başkan Kennedy bu teklifi kamuoyu önünde reddetmişti– ABD güçleri Küba'yı denizden ablukaya aldı ve dünya, Sovyet savaş gemileri Küba'ya yaklaşırken, nükleer savaşın eşiğine geldi. Sovyetler Birliği daha sonra geri adım atıp füzeleri Küba'dan çekti.

Hikâyenin kamuoyuna sunulan versiyonu buydu. Fakat daha sonra açığa çıktığına göre Birleşik Devletler, ABD füzelerinin Türkiye'den kaldırılması ile Sovyetler'in kendi füzelerini Küba'dan söküp götürmesi arasında kamuoyu önünde bir bağlantı kurmamasına rağmen, Küba krizinin çözümünün ardından zamanı gelince Türkiye'deki bazı füzeleri kaldıracağını Sovyetler Birliği'ne gizlice bildirmişti. Olup biten buydu, fakat Başkan Kennedy bu sözlü pazarlığı itiraf etmeye hiçbir zaman yanaşmadı. Kennedy, Amerikan kamuoyu tarafından, Sovyetler'e geri adım attıran, kararlı bir başkan olarak görülüyordu. Başkan bu aldatmaya kendi siyasi geleceğini düşünerek mi başvurdu? Yoksa ifşa edilmesi halinde bu pazarlığın tehlikeye gireceğine mi inanıyordu? Başkan

Kennedy'nin bu güdülerle mi –kuşkusuz bunlar iç içe geçmiş olmalıydı– hareket ettiğine, yoksa aldatma yolunu zorunlu olarak mı seçtiğine karar vermek zordur.

Monica Lewinsky Olayı. Clinton, başkanlığının ikinci döneminde Beyaz Saray stajyeri Monica Lewinsky ile cinsel ilişkiye girip girmediğini soruşturan büyük jüriye yalan söyledi. Bir başka davada başka bir kadınla olan ilişkisi hakkında verdiği yazılı ifadede de yalana başvurdu. Yalan yere yemin etme suçunu oluşturan bu davranışlar, Temsilciler Meclisi'nde başkana yöneltilen suçlamaların temel dayanaklarından biri oldu. Clinton yalan söylediğini aylarca inkâr etmesine rağmen ("bu bütünüyle, 'cinsel ilişki' demekle neyi kastettiğinize bağlı"), sonunda Amerikan halkını kasıtlı olarak yanıltmaya kalkıştığını itiraf etmek zorunda kaldı. Clinton, hiç kuşku yok ki, bunu başkanlığına bir halel gelmemesi için yapmıştı. Fakat bir yandan da hiçbir başkanın mahrem konularda yeminli ifade vermeye zorlanmaması gerektiğine samimi olarak inanıyordu. Birçok etikbilimci, kamuoyunun bir başkanın özel cinsel yaşamı hakkında bilgilenme ihtiyacının ona yönelik suçlamaların gerekçesi olarak kullanılmasının yerinde bir davranış olmadığı görüşündedir, başkan kendi davranışını perdelemek için yalan söylese bile...

Kitle İmha Silahları ve Irak Savaşı. Bush yönetimi, Irak'a savaş açmanın gerekçesi olarak, Amerikan halkına ve dünyaya Saddam Hüseyin'in, nükleer silah üretmek için gerekli olan malzemeler dahil, kitle imha silahlarına sahip olduğunu bildirdi. Irak'ta hiçbir kitle imha silahı bulunamadı, fakat ABD yetkililerinin Saddam'ın bu tür silahlara sahip olduğuna samimi olarak inanıp inanmadıkları ya da kanıtların büyük bölümünün çürük olduğunu bilip bilmedikleri belirsiz kaldı; sonuçta bu iddia, savaşı başlatmanın bir bahanesi olarak kullanıldı. Varsayalım ki Bush yönetimi kitle imha silahlarının varlığı konusunda Amerikan halkını (ve dünyayı) kasıtlı olarak yanılttı. Bu yanıltma girişimi nasıl mazur gösterilebilir? Kimileri insan hakları konusundaki duyarlığın zalim Irak diktatörünün devrilmesini, rejimin kitle imha silahlarına sahip olup olmamasından bağımsız olarak, haklı kıldığını savunmaktadır. Sorun, insani nedenlerle savaşa girmek üzere ülke içinde ve dışında halk desteğinin seferber edilmesinde yatmaktaydı. Bu görüşe göre Bush yönetimi kitle imha silahları meselesini kılıf olarak kullanıp halkın gözü-

nü boyamakla doğru olanı yapmıştır. Bu savaşın hiçbir koşulda adil bir savaş olmadığı ileri sürülebilir, fakat bu soruyu bir tarafa bırakıyorum.

Terörizm ve Telefon Dinlemeleri. 11 Eylül 2001'den sonra Bush yönetimi istihbarat birimlerine uluslararası telefon konuşmalarını dinleme yetkisi verdi. Bu telefon dinlemelerinin bazıları yasadışıydı. Bu yöndeki haberler basında yer aldığında Başkan Bush savaş zamanında elde edilen gizli istihbarattan düşmanı haberdar ettikleri ve böylece yürütülen programı bozdukları gerekçesiyle basına veryansın etti. Öte yandan da Kongre'ye ve Amerikan halkına söylediği "soylu yalanı" savundu.

Bu konulara, mağara mitinin verdiği derslerden bütün bütün kaçamayacağımızı göstermek için değiniyorum. İnsanların çok cahil olduğu, bu yüzden hakikatin onlara anlatılmaması gerektiği yolundaki Sokratik argümanı demokrasilerde kimse savunmamalıdır. Fakat 11 Eylül sonrasının dünyasında demokrasiler bile, halkın olan bitenden haberdar olmamasını en ideal durum olarak görmektedirler kimi zaman. El Kaide olayını düşünelim: biz bu konuları tartışırken bu örgütün liderleri mağaralarda saklanıyor olabilirler pekâlâ. Demokrasilerin karşı karşıya olduğu sorun, kazanmak durumundaysak, bizim de politikayı karanlıkta/gizli saklı yollardan yürütmek zorunda olup olmadığımızdır.

Anti-Ütopya ve Tiranlık Demokrasisi

Devlet'in 8. ve 9. Kitaplarında Platon ütopyadan uzaklaşıp gerçek yönetim biçimlerini irdelemeye başlar.[11] Filozofların yönetici olduğu o ideal devlet biçimi ile bildik ama kusurlu yönetim biçimlerini karşılaştıran Sokrates, kendi ideal sitesinin politik doğruluk konusunda gerçekten de üstün olduğuna bizi ikna etmeyi umar. Dahası, Sokrates değişik rejimlerdeki baskın kişilik tiplerini de birbiriyle kıyaslar (filozof kral, savaşçı, oligark, demokrat ve nihayet tiran), ta ki iki "ideal tip"i (filozof yöneticinin kusursuz doğruluğu ile tiranın kusursuz eğriliği) birbirinin karşısına koyana kadar. Bu tür bir karşılaştırma, en sonunda, öğrencilerini gece boyunca uyanık kılan ve dikkatlerini atlı meşale koşusundan uzak tutan soruya (mutluluk doğru kişilerin mi yoksa eğri kişilerin mi harcıdır?) bir cevap doğuracaktır.

Platon'un en iyi rejimle başlayıp en kötü rejimle sonuçlanan değişim ya da devrim döngüsü başlı başına bir tez konusu olabilir. Platon, politika üzerine bütün yazılarında, çürüme ve yozlaşmaya varan bir sarma-

lı izleyerek trajik bir değişim görüşü ortaya atar. Politikanın geriye çekildiği bu evreler sanki kronolojik bir sıralamayla gerçekleşiyormuş gibi sunulur. Fakat Sokrates çeşitli siteleri, onların azalan ahlaki değerlerine göre sıralamakla ilgilidir çoğunlukla. Bunu vurgulama gereği duyuyorum, çünkü bu, demokrasinin kendini göstermesi için sondan bir önceki durum olup olmadığı konusunda durup düşünmemizi gerektirmektedir.

Sokrates her rejim içerisinde değişimin sebebini elitler arasında baş gösteren görüş ayrılığına bağlar.[12] Aşağı tabakaların başlattığı isyandan, artan beklentilerden ya da ezilenlerin ayaklanmasından söz eden devrim kuramcılarının aksine Sokrates, parçalanmaların, ayrılıkların ve gruplaşmaların elit sınıfı nasıl kaçınılmazcasına böldüğü ve nasıl bir grubun bir başta grubu devirip onun yerini aldığı konusuna odaklanır özellikle. Dahası, elitler maddi meselelerden çok statü ve onur meseleleri yüzünden bölünürler. Platon'un devrim kuramı, saygı ve hınç kuramıdır.

Değişim döngüsünde politika ve psikoloji de aynı şekilde değişir. Bir yandan, belli bir psikolojiye sahip bireylerin belli türden bir site inşa etmelerini gerektirir. Fakat öte yandan, sitenin niteliği, sitenin değerlerine göre yetiştirilmiş ve eğitilmiş olan sakinlerine geçer.

Ütopyanın Çöküşü

Ütopyanın bile çürümeden bağışık olmadığını öğrendiğimizde belli bir şaşkınlığa düşeriz. Ütopyaya yönelik eleştirilerden biri onun bizatihi daimiliğinin can sıkıcı bir şey olduğu yolundadır; hiçbir şeyin güneşli günlerin birbiri ardınca sonsuza dek sürmesi kadar sıkıcı olmadığı yönündeki yakınmayı hatırlayın. Fakat Sokrates'in ütopya vizyonu bu ütopyanın kaçınılmaz çöküşünün ne menem bir şey olduğunu görmek arzusundadır. Er ya da geç, bilge filozof krallar bile hata yaparlar. Yanlış kişileri birbiriyle evlendirirler; bu evliliklerden doğan ve doğru niteliklere sahip olmayan çocuklar koruyucu sınıfına girerler.[13] Yaşlı üyeler eski kurallara sıkı sıkıya bağlı kalırken, yaradılış yönünden nasipsiz doğan yeni kuşak zenginleşme/mal mülk edinme sevdasına kapılır: böylece koruyucu sınıfı iki parçaya ayrılır.[14]

Koruyucular mülkiyetin tadına vardıkça uyruklarına sırt çevirir, topraklarına el koydukları çiftçileri birer serfe dönüştürürler. Bir za-

manlar ruhlarına egemen olan bilgelik, yerini coşkunluğa ve savaş arzusuna bırakır. Bu rejime "timokrasi" adını veren Sokrates, onun bireylerin psikolojisinde ne gibi bir değişim yarattığı üzerinde durur.

Timokrasi ve Savaşçı Kişilik

Sokrates'in kafasında süreç şöyle işlemektedir. Mülkiyetin devreye girmesiyle birlikte koruyucular kendi evlerinde aileleriyle birlikte yaşarlar. Fakat felsefeyi önemseyen kimi babalar eski usullerden şaşmaz ve mülk ve savaş gibi yeni arayışlardan imtina eder. Oğul, başka adamların kendilerini yeni duruma uyarlayarak babasını fersah fersah geride bıraktığına tanık olur. Anası da babasından yakınır: kadın, kocasının eski kafalı oluşundan, şan şeref, savaş ve mülkiyet peşinde koşmayıp aklının sesini dinlediğinden, bu yüzden ailenin diğer ailelere kıyasla geride kaldığından dem vurur. Kadının yakınmaları oğlanın içine işler, onda hınç ve ailesinin onurunu kurtarma arzusu uyandırır. Bu şekilde oğlanın karakteri coşkunluğun tahakkümü altına girer; sonuçta savaşçı bir rejimin değerlerine denk düşen "timokratik" insanın ortaya çıkışına tanık oluruz.[15]

Sokrates'in aile yaşamına ve özellikle annelere ne denli ağır suçlamalar yöneltiğine dikkatinizi çekerim. Kadınların yozlaştırıcı etkisiyle ilgili bu ağır sözler, Sokrates'in kadınları koruyucu sınıfına dahil etmesi düşünüldüğünde, şaşırtıcı gözükebilir. İdeal cumhuriyette devlet özel aileyi, en azından koruyucu sınıfı üyeleri açısından, soğurmuş ve yok etmiştir. Benzer şekilde, devlet, politik makamları cinsiyetten soyutlamıştır. Erkekler ve kadınlar, birer koruyucu olarak, ruhsal canlılık gibi biyolojik olarak belirlenmemiş özellikler açısından değerlendirilmektedir. Fakat özel ailelerin yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte Sokrates'in anne olarak kadınlara yönelik üslubu özellikle sertleşir. Hınç zehrini oğullarına akıtanlar onlardır çünkü. Kız evlatlara gelince, ki onlar da bir zamanlar koruyucuydular, Sokrates sessizliğe bürünür.

Timokratik politika ve timokratik psikoloji, anne rolündeki kadınlar sayesinde vücuda gelir. Fakat timokrasiler istikrarlı rejimler değildir. Rejimdeki sakatlık, paraya giderek artan düşkünlüğün erdemliliği berhava etmesinde kendini gösterir.[16] İlk timokratlar mülkiyeti ele geçirmiş, fakat henüz mülkiyet tarafından ele geçirilmemişlerdi. Para ka-

zanma arzusu, er ya da geç, erdemliliğe ağır basar; timokrasi oligarşiye ya da mülk sahibi bir avuç azınlığın yönetimine dönüşür.[17]

Oligarşik Kişilik: Eli Sıkı Zenginlik

Oligarşi de kendisine denk düşen bir oligarşi adamı doğurur; oligarşi adamında para kazanma tutkusu yaşamın başat tutkusudur. Oligarşi adamı şöyle sahneye çıkar. Bir kez daha anne hınç zehrini oğluna akıtır. Baba, erdemin yüzüne bakılmadığı bir dünyada erdemli bir adam olarak kalır. Fakat bu tutumundan ötürü onurlandırılmak yerine, aileyi zenginleştirmek için güç kullanmayı reddettiği için ahmak muamelesi görür. Başlangıçta çocuk babasına öykünür, fakat daha sonra eski değerlerin babasının elini kolunu bağladığına ve aileyi hızla sefalete sürüklediğine tanık olur.

"Sefaletten burnu sürtülen" çocuklar şeref duygusunu benliğinde taşıyamaz. Oğlan, onun yerine, ruhunu açgözlülüğe teslim eder; gözü para kazanmak ve biriktirmekten başka bir şey görmez. Para sahibi olmak onun yaşamına hükmeden bir tutku olmuştur artık.[18]

Siyasi iktidar ile özel mülkiyeti aynı elde toplayan hiçbir politika istikrarlı olamaz. Oligarşi gerçekte iki siteden oluşmaktadır: bir yanda yoksulların sitesi, öbür yanda zenginlerin sitesi.[19] Birliğin söz konusu olmadığı bu site, daha çok, bir avuç zenginin çok sayıdaki yoksulu gözaltında tuttuğu silahlı bir kamp gibidir. Böylesi bir durum uzun süremez; yoksullar zenginler neye sahipse onu ister ve herkes için eşitlik ve özgürlük adına iktidarı ele geçirirler. Değişim döngüsü şimdi –demokrasi diye anılan– yeni bir evreye girmiştir, ve bu rejim bize göre en üstün yönetim biçimiyken, Sokrates'e göre en berbat ikinci rejimdir.

Demokratik Site ve Özgürlük Tutkusu

Demokrasi hem politik idealleri hem de psikolojik bağlantıları açısından kusurludur. Demokratik özgürlük ideali, politik olarak, bireyleri istedikleri şeyi yapmaya öylesine yönlendirir ki sitede birlik diye bir şey kalmaz. Sokrates'e göre demokratik bir sitede yürümek çarşıda ya da pazarda yürümeye benzer: olası bütün yaşam tarzları bulunabilir orada.[20] Kişilerin bilgece seçim yapmasına yardım edecek hiçbir yönetici yoktur artık: politikanın tüm amacı kişinin kendisi için seçim yapma özgürlüğü olup çıkmıştır.

Modern okura böylesi bir seçme özgürlüğü hiç de fena gelmeyebilir; Sokrates'e göreyse demokrasi, seçme özgürlüğünü en üstün politik değer olarak görerek, kişilere nasıl iyi seçim yapılacağını öğretmeyi savsaklayarak yanlışa düşer. Gerçekten de demokrasiye ilişkin bütün problem, onun, bireylerin "iyi" ya da "doğru" seçim yapması gibi bir şeyin söz konusu olduğu fikrini bir tarafa atmasıdır. Demokrasinin değer verdiği tek şey seçme *özgürlüğüdür*.[21]

Keza, demokratik eşitlik anlayışı da yönetenler ile yönetilenler arasındaki zorunlu ayrımlardan vazgeçtiği için kusurludur. Daha kötüsü, demokrasi gerçekte eşitlik dağıtmamakta, fakat çok sayıda yoksulu bir avuç zengini yağmalatacak şekilde güçlendirmektedir. Bir demokraside çok sayıda yoksulun gizli bir açgözlülükle eşitlik araması sınıfsal gerilimlerin sürekli olarak tırmanması anlamına gelir. İleride kısaca göreceğimiz gibi sınıf savaşı, demokrasinin tiranlığa dönüşmesinin yolunu hazırlamaktadır.[22]

Psikolojik açıdan, demokratik insanın iç dünyası, özgürlük aşkını yaşamın baskın arzusu olarak el üstünde tutması hasebiyle siteye benzer. Geriye dönüp baktığımızda, bir oligarşi adamının paraya olan düşkünlüğünün sınırlı olduğunu görürüz: o parayı *harcamaktan* çok *kazanmayı* sever. Dolayısıyla onun psikolojisi eli sıkı olmakla ilgilidir: aile üyelerini sıkı bir denetim altında tutar, onların zorunlu ihtiyaçlar dışında harcama yapmasına izin vermez.[23]

Böylesi bir tutumluluğu devam ettirmek zordur. Kimi aileler göze çarpar biçimde lüks malların tüketicisi olmaya başladığında, anne bir kez daha babanın hasisliğini oğluna şikayet eder. Anne, bir sonraki kuşağa, tasarruf etmekten çok harcama, çalışmaktan çok tüketme arzusu aşılar. Genç kuşak, babanın para konusundaki cimriliğinden farklı olarak, paranın satın alabileceği her şeyden hoşlanarak büyür. Böylelikle arzu, oğlanın ruhunda hiçbir kısıta tabi olmaksızın yer eder. Bir demokraside egemen olan tutku özgür olma arzusu olabilir. Fakat özgürlük, salt arzunun (arzu edilen her ne ise onun) peşinden koşma serbestliği olarak anlaşılmaktadır.[24]

Sokrates'e göre demokrasiyi psikolojik olarak yozlaştıran şey tam da bu özgürlük aşkıdır. Politikanın bireye her türlü arzunun peşinden koşma izni vermesi, kaçınılmaz biçimde, her türlü uygunsuz davranışa kapı açar. Bir şeyi arzulamanın iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusun-

da hiçbir standart, değerlendirme ya da ayrım getirilmemektedir çünkü. Demokrat adamın bildiği tek şey arzularımızın peşinden koşmakta özgür olmamız gerektiğidir. Dolayısıyla demokrasi adamı tikel bir adam değildir; o her şekilde tahayyül edilebilir. Siyasi demokrasi, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrımı ortadan kaldırır; benzer biçimde psikolojik demokrasi de akıl arzuya baskın çıktığında kendini gösteren öz-yönetimi yok eder. Kendimizi özgür hissederiz, fakat bu anarşik bir özgürlüktür, çünkü bir arzumuzu tatmin eder etmez amaçsızca başka bir arzuya kapılırız.

Demokratik sitelerin hiçbiri istikrarlı biçimde yoluna devam edemez. Tüketim etiği çalışma etiğine galebe çalar ve sayıca çok olan yoksulları bal yapmayan aylak arılara dönüştürür.[25] Zenginleri yağmalamaya giderek daha bağımlı hale gelen yoksullar, dirençle karşılaşmaktan ya da karşı hücuma maruz kalmaktan korkarlar. Demagogun çıkıp gelmesi için uygun kıvama gelmişlerdir artık; bu demagog onların yakında komplolarla karşılaşacakları yönündeki kuşkularını körükler. Yoksullar, anarşiye sürüklenen politika karşısında, düzeni sağlayacak ve zenginlerin karşı-devrimi konusundaki kaygılarını yatıştıracak güçlü bir otorite figürünün gelmesini isterler.

Yoksullar, kasaplara götürülen koyunlar gibi, bile isteye o popülist demagogu kendi içlerine davet ederler.[26] Başlı başına siyasi erkle hiçbir zaman ilgilenmedikleri için iktidarı, kurtarıcı olarak gördükleri kişiye bırakırlar. Bu kişi başlangıçta onların istekleri doğrultusunda hareket eder ve zenginlerin yok edilmesi işlemini tamamlar. Fakat ortada hiçbir muhalefet kalmayınca da bu kez halka cephe alır ve bir tiranlık kurar.

Tiranın Politikası ve Aşkın Psikolojisi

Tiranlık, politik alanda, tek kişinin arzularını yasa mertebesine çıkaran rejimin adıdır. Burada ironik olan şey, demokratik özgürlük politikasının kendi karşıtının elini güçlendirmesidir. "Aşırı özgürlük sonunda aşırı bir köleliğe varır."[27] Sitenin politikası için geçerli olan şey, özel kişilerin psikolojisi için de geçerli hale gelir. Demokratik kişilik, ruhu arzunun –serbestçe– yönetmesini sağlayarak, geniş ölçekli bir psikolojik tiranlığın yolunu açar. Geçmişte çocuklar anne babalarına, öğrencilerse öğretmelerine saygı duyuyorlardı; şimdiyse herkes Thrasymakhoşcu olup çıkmıştır, diğer insanlara salt kendi amaçları doğrultusunda kul-

lanabileceği nesneler gözüyle bakmaktadır. Her türlü vahşi, hayvansı, çılgın, uçuk arzu kontrolden çıkmış, serbestçe ortalıkta dolaşmaktadır. Eros, utanç ya da sağgörü tarafından baskılanmaktan kurtulmuştur artık ve insanlar geçmişte ancak hayallerinde gördükleri şeyleri rahatlıkla yapmaktadırlar.[28]

Freudyen psikolojide bunlar Ödipal arzular (oğlanın anneyi sahiplenme, babayı öldürme arzusu) olarak bilinir, fakat Freud'a göre bu arzular büyük ölçüde bilinçaltında ve rüyalar âleminde kalır. Sokrates'e göreyse bu arzular uyanıktır ve hareke geçirilmiştir; her çeşit utanma duygusundan sıyrılmış olan bu tiranca kişilik "anasıyla yatmayı bile kurmaktan; insan, tanrı, hayvan ne olursa olsun, herkesle çiftleşmeye yeltenmekten sakınmaz; [bu kişinin] dökmeyeceği kan, yemeyeceği yiyecek yoktur."[29]

Bilgelik aşkı koruyucunun, haysiyet aşkı askerin, özgürlük aşkı demokratın başat tutkusu ise, tiranı harekete geçiren tutku nedir? Platon'un yaşama ilişkin o trajik vizyonu, "aşk"ı bir tiranın yaşamındaki yol gösterici güç olarak adlandırdığında, bir kez daha ön plana çıkar.[30] Platon, aşkın büyük bir tiran olabileceği yolundaki (bugün bizim de hâlâ kullandığımız) sözü aktarır.[31] Aşk, herkese açıktır; gençlerin erotik merakının onları yüksek ilim aşkına yönlendirmesi ümit edilmektedir. Fakat tehlike, aşkın akla ağır basmasında ve kişiyi deliliğe sürüklemesindedir. Gençlerin sahip olduğu o büyük eros rezervi, başka her şeye kıyasla, çok daha özenli bir eğitime tabi tutulmalıdır. Fakat demokrasi denetim olasılığını yok etmiş ve böylelikle aşkın tiranca bir yola girmesinin önünü açmıştır.

Kim Daha Mutlu? Mutsuz Tiran

Bütün bu konuşulanlardan sonra gece Pire'nin üzerine çökmüş, atlı meşale koşusu başlamış olmalıdır, fakat kimse bu gösteriyi seyretmek üzere ayaklanmaz. Sokrates, nihayet, gençlerin ahlaklılık ve doğruluk hakkında "çok ilkesel" bir duruşla dile getirilen görüşler karşısında duydukları rahatsızlığa değinecektir. Gençler doğruluktan şaşmamaları *gerektiğini* bilirler, fakat doğru olmayı *istemeyi* isterler. Sokrates, en sonunda, doğruluk için doğruluğu seçmeye onları psikolojik olarak motive edebilecek midir? Sokrates böylesi bir seçimin bizi mutlu kılacağına onları –sizi ve beni– ikna edebilecek midir?

Sokrates'e göre gençlerin esas olarak anlamaları gereken şey, arzunun tiranlığına teslim olmanın, kişinin kendi kendisini bozguna uğratması anlamına geleceğidir. Hedonist biri arzularına gem vurmaz, kendini arzularının güdümüne bırakır.

Durumun böyle olmasının birkaç önemli nedeni vardır.

Birincisi, tiran kimseyi sevmez, kimse de onu. Tiranın kimse tarafından sevilmemesinin en açık göstergesi onun güvenilir bir koruma olmadan asla bir yere gitmemesidir.[32] Tiran bir dosta sahip olmanın nasıl bir duygu olduğunu bile bilmez; etrafında sadece dalkavuklar, yaltakçılar ve sahtekârlar vardır.[33] Tiran, aşk ve dostlukta, aldığından fazlasını veremez. İnsanları sevmenin tek yolunun onlara sahip olmaktan, onlara birer nesne muamelesi etmekten geçtiğine inanır (bu nesnelerin yaşamdaki amacı tirana haz vermektir). Böylesi bir sahiplenme, aşkı bir mülkiyet ilişkisine indirger; bu da aşkı özel kılan şeyi ilk elde yok eder. Bir başka insana sahici bir duyguyla bağlanmanın uzağında olan tiran, narsisizm tuzağına düşer, kendisinden başka kimseyi sevemez.

İkincisi, tiran özgürlükten bile yoksundur. Biz genelde, tek özgür kalan kişinin tiran olduğunu düşünürüz. Fakat psikolojik açıdan bakıldıkta bu bir gerilemedir. Tiran, sürekli olarak bir haz nesnesine muhtaç olur, onun eksikliğini çeker, kendini dışarı atıp o çabucak buharlaşan haz kaynaklarını bulup kendisini onlarla tekrar doldurma gereği duyar. Böylelikle bu nesnelere bağımlı olur, onların kölesi haline gelir. Tiran, nesnelerin sahibi olduğunu düşünebilir, ama aslında psikolojik yönden nesneler ona sahip olmuştur. Dünyaya hükmetme arzusu bumerang gibi dönüp onu vurmuştur; sonsuza dek bir şeylerin eksikliğini duyumsar, yoksulluk içinde kıvranır; çareyi de bir hazdan ötekine koşmakta bulur.[34]

Üçüncüsü, tiran hiçbir zaman tatmin olmaz. En olağan mutluluklar bile –basit bir hoşnutluk duygusu bile– tirandan uzaktır. Asla yeterli görmediği arzularının ne bir sonu ne de bir amacı vardır. *Gorgias*'ta ruhu anlatmak için elek imgesinin kullanıldığını hatırlayalım: tiranın yaşadığı hazların (fetihler, iktidar, para, seks vb.) hepsi geçicidir. Bunların hiçbiri onun kim olduğuyla ilgili değildir. Dün yapılan şeyin aynısının bugün ve yarın da yapılması, bir kez daha zafer kazanılması, bir başka cinsel ilişki yaşanması, daha fazla altın elde edilmesi vb. gereği vardır.

Dördüncüsü, tiran yakasını korkudan kurtaramaz. Ne o başkalarına güvenir, ne de başkaları ona. Rahat bir uyku imkânsızdır; hareket serbestliği söz konusu değildir; huzur içinde olmak ve eğlenmek ondan uzaktır. Soluk almamacasına sürdürülen haz arayışı, sonunda, daimi bir kaygı yaratır.

Sokrates, bu argümanlarla birlikte, Thrasymakhos'un savlarını Birinci Kitap'ta söylediklerinden çok daha ikna edici bir biçimde çürüteceği yolundaki sözünü tutmuş olur. Öğrencilerinin politikayla ilgilenmelerini sağlayan ve onların dikkatini sitenin ortak iyiliğine çeken Sokrates, öğrencilerin kendi benliklerini, öz-çıkara dayalı eski yaşam biçiminin cazibeli olmaktan çıkıp onlara yavan bir yaşam biçimi gibi gözükmesini sağlayacak şekilde, dönüşüme uğratır. Sokrates'in Thrasymakhos'a üstün gelmesinin sebebi onun Thrasymakhos'tan daha iyi bir ahlakçı ve daha iyi bir psikolog olmasıdır. Mutluluğu en düz anlamıyla aldığımızda –doyum, korku duymamak, rahat bir uyku, dostlar, aşk, özgürlüğü yaşantılamak– en mutsuz yaşamı eğri kişilerin sürdüğünü görürüz.[35]

Eğri bir yaşamın mutsuz bir yaşam olduğunu göstermek bir şey, doğruluktan şaşmayan bir yaşamın mutlu bir yaşam olduğunu ve en doğru kişinin en mutlu kişi olduğunu göstermek başka bir şeydir. Belki her iki yaşam da mutlu bir seçim değildir; belki hangi yolu takip edersek edelim kaderimizde acı ve keder vardır; belki de eğri ve doğru davranışın karışık ya da melez bir kombinasyonu mutluluğun reçetesidir. Peki o zaman Sokrates, doğruluk ile mutluluk arasında, ahlaki açıdan doğru olan ile psikolojik açıdan hoş olan arasında nasıl bir bağ kurmaktadır?

Kim Daha Mutlu? Zihnin Yaşadığı Üstün Hazlar

Doğruluğu mutlulukla eşleştirmeyi sınayacağımız örnekolay, kendisini zihnin "üstün" hazlarına adayan filozofun yaşamıdır. Filozof, ideal açıdan, doğru bir kişidir; çünkü doğruluğun ne olduğunu bir tek o bilir. Sokrates'e göre de, sıkça gördüğümüz gibi, doğruluğa ilişkin *bilgi*, kendisiyle birlikte, doğrulukla *davranma* yönünde ahlaki bir buyruk getirir. Bu özellikli bir kavramdır, özellikle Sokratik bir kavramdır; buna göre kötülüğün kaynağı cehalet, onun çaresi ise bilgidir. Bu noktada Sokra-

tes'i izlememiz gerektiğinden pek emin değilim: hiç kuşku yok ki, neyin doğru olduğunu bildiği halde ahlaksız bir tutumla yanlışı seçen insanlar vardır. Fakat Sokratik vizyonda sahici bilginin, kendisiyle birlikte, bu bilgiyle uyum içinde hareket edecek itici gücü taşıması büyük önem taşır. Bu nedenden dolayıdır ki Sokrates bilgece bir yaşamı doğruluktan şaşmayan bir yaşam olarak sunabilmektedir bize.

Bilge ve adil filozof *mutlu mudur*? Büyük düşünürleri büyük acılar çeken insanlar olarak betimleyen pek çok yazar vardır. Beethoven'ı büyük acılar yaşamış bir deha olarak, Michelangelo'yu iskelenin üzerinde sırt üstü yatıp büyük sıkıntılar çekerek bugün bizim Sistina şapelinin tavanında gördüğümüz o muhteşem güzelliği yaratırken betimleyen standart hikâyeler geliyor aklıma. Bu anlatımlar, acıyı, dehanın ebesi olarak çizmekte ve büyük düşüncelerin ve büyük mutsuzlukların çokluk kol kola yürüdüklerini öne sürmektedir. Deha için geçerli olan şey, bizlerin beyinlerimizi çalıştırmayı denerken yaşadığımız zihinsel ketlenmeler için çok daha geçerlidir.

Siyasi düşünce tarihinin ileriki bir evresinde John Stuart Mill, Sokrates'in mutluluğun zihinsel bir yaşam sürülerek elde edileceği yolundaki savunusu üzerinde düşünecek ve onunla mutabık kalacaktır, ancak daha önce alıntıladığım o etkili kaydı düşmeyi ihmal etmeden: "Mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak yeğdir."[36] Sokrates'in mutluluğa ilişkin bu arı kavrayışı benimseyeceğinden emin değilim. Sokrates mutluluğa ilişkin geleneksel tanımlara ne denli meydan okursa okusun, mutlu olmayı tatmin edilmek olarak gören sıradan insanın beklenti menzili içerisinde kalır. Sokrates, zihinsel hazların, onları bedensel hazlara kıyasla daha tatmin edici bulan herkes tarafından *deneyimlendiğine* bizi ikna etmeye soyunur.

Zihinsel hazları tercih edilebilir kılan şey, kısmen, bunların bizim kontrolümüz altında oluşudur. Onlar ne zaman istesem "elimin altındadır", çünkü onlar içimdedir; zihinsel hazların hakkını teslim etmem sayesinde onlar gerçekte beni ben yaparlar. İşte bundan dolayı zihnin damgasını vurduğu yaşam özgürleştirirken, fiziksel arzuları doyurmakla geçen yaşam köleleştirir.

Zihinsel yaşamın daha mutlu olmasının bir diğer sebebi zihinsel hazların uzun ömürlü olmasıdır. New England sakinlerinin mevsimler hakkında nasıl konuştuklarını bir düşünün: yaz mevsimini onlar naza-

rında böylesine hoş kılan şey bu mevsimin çok kısa sürmesidir. Sokrates bu noktayı tüm duyusal deneyimi kapsayacak şekilde genelleştirir. Haz duymak, esas itibariyle, acı duymaya bağlıdır: susuzluğumuz ne denli şiddetli olursa, su içmekten duyduğumuz haz da o denli yoğun olur; kendimizi ne denli yorgun hissedersek, o denli hoş bir uyku çekeriz. Fakat zihinsel hazlar acıyla olan bu diyalektik ilişki içerisinde kilitli kalmış değildir; gelgitler yaşamaz, ama içimizde yer eder ve karakterimizi oluşturur.

Kimin Mutluluğunun "Daha Üstün" Olduğuna Kim Karar Verecek?

Nihayet Sokrates, argümanının son kısmına gelir (bir önceki bölümde Birinci Kitap'ı ele alırken değindiğim konudur bu). Hangi hazların, zihinsel hazların mı yoksa bedensel hazların mı, daha üstün olduğu sorusuyla karşılaşırsak, bu soruya cevap verecek bir yargıca ya da bir hakeme ihtiyaç duyarız. Fakat bu yargıyı vermeye ehil olan kişi kimdir? Sokrates zihinsel hazlar yaşayan kişilerin bedensel hazlar da yaşadığını kabul eder; onlar öğrenme aşkı sayesinde bedensel hazları bir şekilde yaşarlar. Fakat bedensel arzulara bağımlı olanlar için bunun tersi geçerli değildir; bu kişiler zihinsel hazları asla yaşamamışlardır.[37] John Stuart Mill'in ifadesinden hareketle şunu söyleyebiliriz: aptallar bilge olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmezler, fakat bilge kişiler aptal olma deneyimini yaşamışlardır.

Peki, hem zihinsel hem de bedensel hazlar yaşayan kişilerin tercihleri ne yönde olur? Sokrates'e göre bilgelik merdivenini tırmanan ve bilgeliğin verdiği hazzı tanıyan hiç kimse bu merdiveni bile isteye devirmez ya da gerisin geri mağaraya tırmanmaz. Bilgiye ulaşan hiç kimse "Eksik olmayın, ben cehaleti tercih ediyorum," demez.

Öyleyse bu, Sokrates'in, insanın bilebileceği en üstün hazzı sunması hasebiyle, zihinsel yaşamı savunmasıdır. Sokrates bizi ikna edebilmiş midir? Kendi payıma konuşursam şunu söylerim: Gençken mağaradan ışığa, alt olandan üst olana, yukarıya ve dışarıya yolculuğa katılma yönündeki davete karşı koymayı güç bulurdum. Fakat kişinin kendini yargılaması ve iyiye doğru bir değişim özlemi duyması bir şey, diğer kişileri yargılaması ve onların özlemlerini sınırlaması başka bir şeydir.

Sokrates bunların her ikisini de yapmamızı talep eder bizden. Bazı bireylerin, ama sadece onların, kendisiyle birlikte yolculuk etmesini isterken, diğerlerini kendilerine uygun düşen "daha aşağı" ya da "daha tali" bir mutlulukla baş başa bırakır. Böylesi bir "daha üstün/daha aşağı" karşılaştırması Sokratik politikayı anti-demokratik bir yöne sokar. Sokrates, insanların hazzı değişik şekillerde deneyimlemesini övmüş ve hepimizi kendi erotik yaşamlarımızın ufkunu genişletmeye –bedenin dürtülerine cevaben hissettiğimiz şeyleri öğrenme yönündeki tutkuları hissederek– zorlamış olabilir (kanımca bunu yapması da gerekirdi). Fakat Sokrates'in insanların eşitliği konusundaki görüşleri, zihinsel yaşama böylesine açık bir davetiye çıkarmasına engel olur. Zihinsel hazlar büyüktür büyük olmasına ama, herkese göre değildir.

Sokrates bu eşitsizliğin yöneticilerin alt sınıfları kendi kaderlerine terk etmelerinin gerekçesi olarak kullanılmasına izin vermez. Tersine, yöneticiler, nesnel olarak neyin farklı kişilerin iyiliğine olduğu –hangi insan doğasına hangi mutluluğun uygun düştüğü– konusundaki bilgilerini, herkese iyi bir yaşam sunmak için kullanırlar. Gerçekten, Sokrates'in ütopyasında kendi mutluluklarını, en azından geçici olarak, feda eden biricik kişiler filozoflardır. Filozoflar, politik ödevler üstlenirken zihinsel yaşamı ertelemek zorunda kalmaktadırlar.

Fakat koruyucuların özgeciliği (diğerkâmlığı) özel bir özgeciliktir. Bizim mutluluğumuz için çalıştıklarını kabul etsek bile bu kişiler gene de bizi yargılar ve bizi eksikli bulurlar. Hiçbir siyasi demokrasi, kimin mutluluğunun daha iyi olduğu konusunda bu tür bir hüküm verme ve derecelendirme eğilimi üzerinde inşa edilemez. Sokrates açısından esas nokta budur. Bizim açımızdansa bunun bir direnç noktası olmasını umuyorum.

Sokrates, birinin kendisini bir başkasının yerine koyma ve o kişinin içsel mutluluğunu değerlendirme yeteneğini fazlasıyla önemsiyordu. Bunun yapmasının da bir sebebi vardı; bu sebebi kişisel bir hikâyeyle anlaşılır kılmayı deneyeceğim. Geçmiş bir tarihte bir üniversitede jüriler ve adalet üzerine bir konferans vermiştim. Eski hocalarımdan ikisi – George Kateb ve Michael Walzer– dinleyiciler arasındaydı; nasıl heyecanlı olduğumu tahmin edebilirsiniz. O konferansta, jüride farklı demografik grupların temsil edilmesi zorunluluğunun sebebi olarak tarafsız adalet diye bir şeyin söz konusu olmayışını gösterdim: adalet konu-

sunda farklı farklı görüşler vardı; jüri üyesinin ırkı, dini, cinsiyeti, yaşı, eğitimi gibi faktörler bu görüşleri biçimlendiriyordu.

Daha sonra bana yöneltilen sorulardan anladım ki Walzer görüşlerime katılıyor, Kateb ise farklı düşünüyordu. Walzer'in bana mealen şöyle dediğini hatırlıyorum: "George ile benim aramdaki fark benim tepeden tırnağa demografi, George'unsa tepeden tırnağa zihin olmasıdır." Bu söz içimde yer etti, çünkü iki büyük hoca arasındaki farklılık bundan daha incelikli bir biçimde ifade edilemezdi. Walzer, belli bir tarihte belli bir topluluğa doğmuş olması yüzünden belli görüşleri ve değerleri –kısmen– yansıtan belli bir kişi olduğunu kabul ediyordu. Kateb ise daha evrensel bir benlik anlayışından yanaydı; zihinsel gücünü ussal bir biçimde kullanarak akıl yürüttüğünde, kendisini, belli bir zamanda belli bir yere doğmakla belli bir kişi olan biri olarak değil, içerdikleri hakikat kültürel ya da biyografik etkilenmeleri aşan fikirlere, ama sadece onlara başvuran, soyut ve cismanilikten uzak bir Her İnsan (*Everyman*) olarak görüyordu.

Sokrates, zihinsel yaşamı, bu demografi aşkınlığını/evrensel statüyü bizlere –daha doğrusu kimilerimize– ihsan eden bir şey olarak görür. Zihin, son kertede, kişinin içine doğduğu zaman ve mekânın yarattığı etkilerden bağımsız olarak akıl yürütme ve Formlarla İdealarda bulunan nesnel hakikatleri kavrama kapasitesine sahiptir. Söylemesi tuhaf ama, Sokrates'in politika ve adalet konusunda dillendirdiği görüşlerinin sonunda böylesine anti-politik bir nitelik kazanmasının sebebi de budur. Adalet herhangi bir politik sitenin yasalarından, göreneklerinden ya da geleneklerinden bağımsız olarak ortaya konur; adalet bir ideal olarak varolur, fakat asla fiili politik kurumlarda cisimleşmez. Sokrates'e göre adaletin politikadan *kaçması* ve onu *aşması* sitenin yararına olan bir şeydi. Böylelikle felsefe politikanın dışında kalmakta ve yargı gücüyle donanmaktaydı.

Adalete değgin aşkın bir kuram önermesi, bize adaletin sitenin söylediği şeyden farklı bir şey olduğunu öğretmesi Sokrates adına büyük bir başarıydı. Siyaset felsefesinin Sokrates'in güç ile adaleti birbirinden ayırdığı anda doğduğunu söylemek abartı olmaz. Sokratik adaletin pratiğe dökülmesini imkânsız kılan şey onun bu aşkın statüsüdür. Adaleti bir parça daha pratik ve dolaysız hale getirme işi Sokrates'in Aristoteles'le başlayan ardıllarına kalmıştır.

4

PLATON'UN TRAJİK DEVLETİNİN ÖTESİ

Hocam Judith Shklar, Platon üzerine verdiği derslerin sonunda, *Devlet*'in politika üzerine yazılmış en radikal kitap olma özelliğini koruduğunu söylerdi. Shklar, Platon'u çağdaş fesatçılarla karıştırmayalım diye, "radikal" sözcüğünü sözlük anlamıyla, "meselelerin köküne inmek" anlamında kullandığını belirtirdi. Shklar'a göre Platon'un köküne indiği mesele adaletsizlik olarak adalet değildi pek. Platon'un neyin radikal politik değişimi doğuracağı üzerine yaptığı ütopik spekülasyonlarının değeri, mağaraya ve orada azan adaletsizliklere gelmiş geçmiş en parlak ışığı tutmasıydı. Shklar, Platon'un reformun imkânsızlığına ilişkin trajik ve kötümser yaklaşımına sempatiyle bakıyordu. Ona göre Platon'un adaletsizliği serimlemesi Ütopya'yı inşa ederken geride bıraktığı bütün planlardan çok daha önemliydi.[1]

Devlet'i böylesine trajik içerikli bir yapıt olarak okumak kısmen size kalmış bir şey. *Devlet* bize esin veriyorsa bu, eyleme geçme çağrısı yaptığından dolayı değildir. Sokrates öğrencilerine sanki gerçekte silahlanma çağrısı yapmışçasına suçlanıp mahkûm edilmiştir, ama böylesi bir suçlama rahatlıkla bütün öğretmenlere yöneltilebilir. *Devlet*, o kapatılması imkânsız derin boşluk üzerine, öğretmenin görevini politik aktörün görevinden ayıran o fay hattı üzerine kapsamlı bir meditasyondur. Öğretmen (filozof) politikadan uzak durur ve onu ideallere göre yargılar. Bu yargılama edimi, bu eleştiri, felsefenin yapabileceği katkıdır. Fakat filozoflar, idealist bir coşku patlamasının, inatçı bir gerçekliğe idealler dayatmak yolunda boş ve son kertede trajik bir çaba içerisinde kendilerini o derin boşluğa sürüklemesine izin vermeleri halinde, hem politikanın doğasını hem de felsefenin doğasını yanlış algılarlar. Kant'ın insanlığa iliş-

kin olarak kullandığı o muhteşem metaforu ("düzgün yontulmaya gelmeyen eğri odun") bir kez daha anacak olursak, olağana aykırı düşen bazı "düzleştirmeler"in söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Platon bunu anlasa da teessüfle karşılamış, bizi hem politikanın sınırları hem de felsefenin sınırları hakkında trajik bir yaklaşımla baş başa bırakmıştır.

Önerdiğim *Devlet* yorumunun değişim konusunda bütünüyle kötümser olmadığı umarım dikkatlerden kaçmamıştır. Pire limanındaki o söyleşi sırasında, gün geceye dönerken ve dikkatlerimiz meşaleli koşudan düşünsel hazlara yönelirken, benlik duyumuz da değişime uğrar. Sokrates'in öğrencileriyle birlikte şöyle bir durur ve mutluluğun anlamı üzerinde düşünürüz. Bu öz-düşünüm edimi, bu benlik bilgisi arayışı bizim kim olduğumuzu değiştirir. Kendi davranışını mesafeli ve analitik bir şekilde gözlemlemeyi öğrenen kişiler, bir daha asla, gözlemlenen aynı kişi olmaya geri dönmez. Kişinin bir bölümü her zaman gözlemcinin ve eleştirmenin duruşu içerisinde kalır. Sokrates'in benlik bilgisinin dönüştürücü etkilerine bel bağlamasının nedeni işte budur. Benlik bilgisi arayışına bağlı bir tür ahlaki perspektif söz konusudur.

Devlet'te benlik bilgisinin dönüştürücü etkileri mutluluğun anlamını incelemeye odaklanır. Sokrates, mutluluğa duyulan ilginin egotizm ve bencillik olduğunu, böyle bir şeye itibar edilmemesi gerektiğini söyleyerek öğrencilerinin maneviyatını yükseltmeyi deneyebilirdi. Bu tür sözleri elbette hepimiz duymuşuzdur. Fakat Sokrates'in yaklaşımı bu değildir. O, mutlu olmak için uygun arzu dairesinde çalışmayı ve bizi mutluluğun, tam anlamıyla anlaşıldığında, kendine özgü bir ahlaki pusulasının olduğuna ikna etmeyi amaçlar.

Bu ahlaki pusulayı bulmak mutluluk anlayışımızda bir değişiklik yapmamızı gerektirir. Herkes bir bedende yaşar, fakat bu gerçek en çok gençler için geçerlidir. Somut biçimlere bürünmüş hazların peşinde koşmamız doğaldır; hazzın yoğunluğu onun fiziksel dışavurumuna bağlı gözükmektedir. Platon'un, kendisinden sonra gelen ve onun mirasını sahiplenen Yeni-Platoncuların aksine, hazzın ve mutluluğun fiziksel boyutlarını oldukça doğal ve ahlaki karşılamasının filozofun büyük bir meziyeti olduğunu düşünmüşümdür çoğun.

Sıkıntı şudur: kendi erotizmimiz yüzünden hepimizin aklı karışır, özellikle de gençlik çağında. Hepimizin içinde bizi dolaysız biçimde zevk almaya zorlayan Thrasymakhosçu bir ses vardır. Bu ses öylesine güçlü ve

berraktır ki içimizden gelen başka herhangi bir sesi işitmekte güçlük çekeriz. Fakat bize doğal gelen başka sesler de vardır. Ruhun onurlu bir yaşama, şan şöhretin verdiği hazlara ve kamusal ödeve yaptığı çağrılar vardır. Bizler ussal düşünebilir ve olumlamayı istediğimiz arzularla yadsımayı istediğimiz arzular arasında seçim yapabiliriz. Bizler ahlaki mahlûklarız: *bizim için arzunun egemenliğinde olmaktan kurtulmak*, mutlu olmak konusunda, utanç duymaksızın arzumuzu ifade etmek kadar önemli bir bileşendir.

Sokrates, olanca gücüyle, fiziksel hazlarla zihinsel hazlara ayrı ayrı hakkının verildiği uyumlu bir psikolojide ısrarcı olur. O gün Pire'de genç dinleyicilerinde yaratmaya çalıştığı değişim, gençlerin kendilerini saf usun bedenden ayrık eyleyenleriymişçesine düşünmelerini sağlamayı amaçlayan bir değişim değildir. Bu değişim onların erotik merak duygusunun bir kısmını bedenden zihne (yeniden) yönlendirmeyi amaçlamaktadır sadece. Sokrates'in kişiliklerimizde katı bir hiyerarşi olmasını, usun arzuyu kontrol altında tutmasını savunduğu birçok pasaj vardır elbette. Siyasi düşünce tarihinin daha sonraki serüveninde kimi Hıristiyan yazarlar bu pasajları, ruhun adeta zindandan kaçarcasına bedenden kaçmasının bir gereklilik olarak anlaşılmasını haklı kılan bir Platonculuğa dönüştürdüler. Fakat Hıristiyanlaştırılmış bir Platon, erotik konuların meraklılarına ışık tutan Sokrates'ten fersah fersah uzaktır. Genç insan dünya ve dünyadaki kişiler karşısında erotik bir canlılık sergilemediği sürece, onu başkalarına *çeken* hiçbir itici güç söz konusu olmaz. Ayrıca çekiciliğin olmadığı yerde ahlaklılık da olmaz. Sokrates, erosu baskılamak şöyle dursun, onun enerjisinden yararlanmayı amaçlar.

Sokrates'in öğrencilerinin o gün Pire'den değişmiş kişiler olarak, aşk, eros ve mutluluğun doğası üzerine derinlemesine düşündükleri için iyi yönde değişen kişiler olarak ayrıldıklarını hayal ediyorum kafamda. Fakat bu gençler Pire'den ayrılıp nereye gitti dersiniz? Kuramda onların yeni psikolojileri, içerisinde onların yenilenmiş benliklerinin büyüyüp serpilebileceği toplumsal ve politik çevreyi sağlayacak olan ideal bir devlette yeni bir eve sahipti. Fakat böyle bir devlet mevcut değildir, ve bu genç insanlar Atina'ya geri dönerken, mağaraya dönmeyi deneyen filozoflar gibi olabilirler pekâlâ –gerçekte evlerine asla dönmeyen uyumsuzlar gibi...

Öğrencilerinin dönüş yolunu bulmalarını güçleştirdiğini anlayan Sokrates, onları son bir hayali uçuşla, ruhların yeni bir bedene girmeden önce bekledikleri mitik ve "şeytani" bir yere gönderir.[2] Er adlı bir asker bir savaşta ölür, cesedi gömülmek üzere evine götürülür. Ama yakılmak üzere odunların üzerinde beklerken dirilir. Kendine gelince öte dünyada gördüklerini anlatmaya başlar: Er, ruhların ölümsüz olduğunu ve bizim bu hayatta yaptığımız seçimlerin burada bitmediğini, bunların ebedi sonuçlar doğurduğunu görmüştür. Doğru ve bilge bir yaşam sürmüş olanlar bin yıllık süre içerisinde her bakımdan mutludur. Eğri bir yaşam sürenlerse başkalarına çektirdikleri acıların her biri için bin yıl boyunca ayrı ayrı on kat ceza görmektedir. Bu bin yıllık ödüllendirme ve cezalandırma döneminden sonra ruhlar sonraki yaşamlarını seçmek üzere sıraya dizilirler. Özgür ve demokratik bir seçimdir bu; kuralar çekilir ve ruhlar kuradaki sıra numaralarına göre seçimlerini yaparlar. İyi yaşamlarda herhangi bir kıtlık olmadığı için kurada en sona kalanların da ilk baştakiler kadar iyi bir seçim yapma şansı vardır.

Ne var ki, serbest seçim ve arz çokluğu koşullarında bile, pek çok kişi iyi bir yaşam seçme bilgeliğinden yoksundur. Işığın parıltısına kanarlar ve büyük bir açgözlülükle "Her parlayan şey altın değildir" sözüne o kaba anlamını kazandıracak olan bir yaşam elde etmeye çabalarlar. Buna karşılık bilge kişiler sabırlı davranır ve kendilerine sunulan türlü hazları akıllarının terazisinde tartarlar. Sahip oldukları bilgi, onları, ama sadece onları, sahici bir serbest seçim yapmaya muktedir kılar. Dolayısıyla bilgelik bizi sadece bir kere, sadece geçici bir yaşam içerisinde değil, fakat ölümsüz ruhlarımızın bu âna dek yaşadığı ve yaşayacağı bütün yaşamlarda mutlu kılar.

Pire'de bir günlüğüne ziyaret edilen devletten Er'in ziyaret ettiği ülkeye giden yol uzun bir yoldur. Her iki yer de eşit ölçüde mitiktir ve hiç değilse mitlerde doğruluk ödülsüz kalmaz. Gençler Pire'den Atina'ya, mitlerden esinlenmiş bir halde yürümüş olabilirler kanımca. Gelgelelim, Atina'ya yaklaştıkça, doğruluk konusundaki asal soruların cevaplanmadan kaldığını daha fazla anlamış olmalılar. Ayrıca bunlar gençlerin doğruluğu Atina'da bulup bulamayacakları, eğer bulamayacaklarsa ne yapmaları gerektiğiyle ilgili sorulardır..

5

ARİSTOTELES'İN *ETİK*'İ: ERDEMİN ALIŞKANLIKLARI

Aristoteles gençlere göre değildir. Sokrates ise öğrencilerine düşkündü, bunun da nedeni onların değişime, deneylemeye ve yeniliğe açık olmalarıydı. Sonuçta, yaşamda kendilerini bekleyen gizemi ve gelgitleri geçmişin o sağlam ve bildik çapalarına tercih etmek gençlerin hakkıdır. Doğrudur, Sokrates onların naifliğiyle, hoşça zaman geçirdikleri yerlerde hiç durmaksızın kendilerini yeniden oluşturmalarıyla alay eder. Fakat incitici olmaktan uzak bir alaydır bu; yeni fikirlere delicesine kapılmayı hoş karşılayan, bunun gençleri yozlaştırabildiği kadar öğrenmeye açık da tutabildiğinin bilinciyle yapılan bir alay.

Oysa Aristoteles, zamanından önce yaşlanmış kişilere hitap eder – erken yaşta olgunlaşmış, ölçülü; evinin, ailesinin ve dostlarının değerini bilen, onlara sımsıkı bağlı kişilere. Aristoteles gençlerin çoğundan iyi öğrenci çıkmayacağı kanısındadır. "Gençler ölçülü ve direngen yaşamayı cazip bulmazlar." İdrarını tutamamaktan mustarip yaşlılar nasıl bedenlerini kontrol edemezlerse, toyluk da gençlerin kendi duygularının kontrolünü yitirmelerine ve "bilgiden hiçbir fayda sağlayamamalarına"[1] yol açar. Gençlerin büyük bölümünden özellikle kötü siyaset öğrencisi çıkar, çünkü onlar "yaşama dair eylemlerin deneyiminden yoksundurlar" ve "duygularının güdümündedirler."[2]

Siyaset kuramcısı Nancy Rosenblum öğrencilik yıllarımızda bir keresinde, bizim vaktinden önce yaşlandığımızı ve profesör olacağımızı önceden bildiğimizi söylemişti bana. Şimdi de profesör olduğumuz için bizim o dönemki halimize benzeyen gençleri rahatlıkla saptayabilece-

ğimizi düşünüyoruz. Üniversitedeki sınıfı başka bir mesleğe transit geçiş yaparken katlanılması gereken bir geçiş töreni olarak değil, varış noktası olarak gören öğrenciler hep vardır, ama bunların sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Geleceğin öğretmenleri olacak bu öğrencilere Aristoteles'in pek de kışkırtıcı gelmeyeceğini düşünüyorum. Geri kalan öğrencilere –girgin öğrenciler– gelince, bunlar gençliğin ayrıcalığı üzerinde durmaz ve Aristoteles'e daha baştan karşı koymazlarsa hayal kırıklığına uğrarım. Öğrencilerime, değişimden sakınmanın ve sırf bildik oldukları için bildik yolların koruyucusu olmanın ne anlama geldiğini bilecek uzunlukta bir yaşam sürdükten sonra gelip beni ziyaret etmelerini söylerim. Ancak ondan sonra Aristoteles'i incelemeye başlayabiliriz. Fakat o an gelinceye dek gençlerden, İÖ 335 dolaylarında "keşfedilmedik hemen hiçbir şey kalmadı" diyebilen ya da "o uzun geçmişe" duyduğumuz saygının ve "geçen yılların" bizi yeni fikirlere hepten kuşkuyla bakmamızı sağlaması gerektiğini savunan bir filozofa dudak bükmelerini beklerim.[3]

Aristoteles'in yaşadığı dönemde Kalkedon'lu Phaleas olarak bilinen bir siyaset düşünürü suç probleminin mülkiyetin herkese eşit pay düşecek şekilde devrimci bir yeniden bölüşüme gidilerek çözülebileceğini düşünmüştür. Aristoteles, Phaleas'un biraz daha deneyim kazandıkça insan doğasının kolay yoğrulmaya gelmediğini, öyle ki bazı insanların açlıktan ve soğuktan artık ıstırap duymasalar bile çalmanın verdiği hazdan vazgeçmeyeceklerini belirtiyordu bıyık altından gülerek.[4]

Aristoteles'in Phaleas'a yönelik tutumu; Platon'a, politikaya dört elle sarılanlara, ütopik düşünürlere ve müstakbel devrimcilere yönelik tutumunun aynısıdır. Bunlar sonunda aynı hataya düşer ve insan doğasını dönüştürmek hususunda politikanın oynayabileceği rolü abartırlar. Aristoteles, siyasi ihtiraslarımızı ve radikal değişim yolundaki arzularımızı sınırlandırmanın kötü değil, iyi bir şey olduğu kanısındadır. Şimdiki anda korunacak ve parlatılacak çok şey vardır. Fakat koruma gençler açısından zor bir iştir; onlar, her şeyde olduğu gibi, politikada da yenilik karşısında kapıldıkları coşkuyu gemlemekte zorlanırlar.

Aristoteles'in siyasi düşüncesini derinlemesine ele almadan önce, Aristoteles ile Platon'un gençlere yönelik farklı tutumlarında neyin can alıcı öneme sahip olduğunu işaret etmeme izin verin. Aristoteles ahlaki gelişim psikolojisiyle –çocukları iyi birer insan olarak nasıl yetiştirebile-

ceğimiz sorusuyla– çok yakından ilgileniyordu. Platon'a göreyse asıl çözüm bilgide düğümleniyordu –herhangi türden bir bilgide değil, epey kuramsal ve felsefi bir bilgelikte... Platon'un doğru olanı yapma yönündeki bir kavrayışın kişiyi doğru olanı yapmaya zorladığı yolundaki inancını hatırlayın. Aristoteles entelektüel derinliğin ahlaki açıdan bir garanti oluşturmadığını düşünüyordu. Ona göre iyi karakterin anahtarı *alışkanlıkta*; çocuklara erken yaşlarından itibaren cömertlik, cesaret ya da dostluk gibi erdemleri *hayata geçirmekten* haz duyan bir mizaç aşılamakta yatıyordu. Kişiyi cesur kılan şey, kısmen, cesaret ile ihtiyatsızlık arasındaki farkı bilme meselesidir belki de. Ama bu, Sokrates'in öğrettiğinden çok daha pratik türden bir bilgeliktir, korku duymama/bir şeylerden korkma hakkında sağlam pratik bir yargıda bulunacak şekilde yetiştirilme meselesidir.

Aristoteles, nihayet, ahlaki açıdan güvenilir kişinin tikel vakalarda seçenekleri yeniden düşünmek zorunda kalmaksızın ve hevesle hareket ettiğini öğretmiştir. Cankurtaranlar, kıyıdan uzakta boğulmak üzere olan bir kişiyi gördüklerinde, her defasında o kişiyi kurtarıp kurtaramayacakları ya da kurtarmalarının gerekli olup olmadığı üzerinde enikonu düşünmek zorunda kalsalardı, kurtardıkları kişi sayısı çok az olurdu. Üstelik cankurtaranlar parlak bir kurtarma girişiminin kendilerine şan kazandıracağı düşüncesiyle suya dalarlarsa, doğru bir şeyi yanlış güdülerle yapmış olurlar ve dolayısıyla onların yerinde edimleri bile onları iyi birer kişi yapmaz.

Aristoteles burada elbette ki aşırı derecede çetrefil gözükmektedir. Birisi iyi bir kişi olmadan da iyi bir cankurtaran olabilir pekâlâ. Boğulan kişi bensem, cankurtaranın beni niçin kurtardığı beni niçin ilgilendirsin ki? Aristoteles bunları büyük ölçüde teslim eder. Yine de bir kişinin iyiliğine, durumdan/talihten/ödülden bağımsız olarak, yaşam boyu güven duymak gerekir; bu da gözü yüksekte olan cankurtaranlara arzu ile erdem arasında esaslı bir bağlantı kurmayı öğretmeyi gerektirir. Onlar sadece doğru edimleri gerçekleştirmeyi öğrenmekle kalmamalı, aynı zamanda bu edimleri doğru güdülerle ve doğru amaçlarla gerçekleştirmeyi de öğrenmelidirler.[5] Maria Merritt'in belirttiği gibi, Aristoteles için erdem, ancak kişinin duygusal olarak doğru tepki verecek şekilde karakterinde yer ettiği zaman şüpheden uzak olur.[6] W.F.R. Hardie de, iyi bir kişinin yaşamdaki seçimlerinin çokluk "gayret sarf edilmeden"

yapılıyormuş gibi gözükse de, bunların –sözgelimi yatmadan önce dişlerinizi fırçalamanız gibi– "üzerinde fazlaca düşünmeksizin" yaptığınız edimlere benzer şeyler olmadığını ekler.[7] Erdemli davranış özenle gerçekleştirilen bir davranış olmalıdır, önceden ölçülüp biçilmiş bir seçimin sonucu olmalıdır. Yine de ahlaki eğitimin amacı kötünün karşısında iyiyi, bayağı olanın karşısında soylu olanı seçmeyi kişinin ikinci doğası haline getirmektir.

Aristoteles, ahlaki yaşamın tam da alışkanlık ve karakter düzeyinde temellendirilmesi gerektiğini düşündüğü için gençlerin merak duygusuna gösterilen Sokratik hoşgörünün, onlardan kimilerini, (belki de pek çoğunu) geri dönülmez bir biçimde yozlaştırmasından kaygılanır. "Alışkanlık haline gelmiş bir şeyi bazı kanıtlar göstererek değiştirmek imkânsızdır ya da en azından kolay değildir."[8] Gençlik yıllarımız, yaşamımızın dertsiz/tasasız yılları olmanın ya da en azından denemeyanılma yılları olmanın çok ötesinde, büyük bir ahlaki sorumluluk gerektiren yıllardır; uygun bir ahlaki karakter edinmek için bu dönemde tek, ama tek şansımız vardır. Aristoteles zihin açıcı bir pasajda, "çocukluğumuzdan itibaren" haz ve acıya verdiğimiz tepkiler karakterimize "rengini verir", ve bu renk bir kez yerleştikten sonra onu "silip çıkarmak zordur" diye yazar.[9] Dolayısıyla "gençliğimizde şu ya da bu alışkanlığı edinmek önemsiz bir şey değildir; tersine çok önemlidir, aşırı derecede önemlidir."[10]

Kitabın başlarında Başkan George W. Bush'un, gençlik döneminde yaptığı aşırılıkları nasıl savunduğundan bahsetmiştim; Bush, gençken yaptığı uygunsuz davranışların basına yansımasının pek de ciddiye alınır bir tarafının olmadığı karısındaydı; o geniş kabul görmüş görüşten hareketle ("çocuklar çocukça davranır") kendisinin de, çoğumuz gibi, kötü alışkanlıklardan çıkıp geldiğini ve o koşullarda büyüdüğünü savunuyordu. Anne babalar çocuklarının taşkınlıklarına göz yumarken çoğunlukla benzer şeyler söyler, hatta erişkinlerin yanlış davranışlara yeltenmelerini önlemenin en iyi yolunun çocukların "erişkinlerin koydukları sistemin dışına çıkmasından" geçtiğini iddia ederler. Sözgelişi, daha belli bir yaşa gelmemişken içki içilmesine bu gerekçeyle göz yumulur. Aristoteles, ilk alışkanlıkların kolay kolay bırakılmadığını savunan bir gelişim psikolojisi kuramı ortaya atarak bu tür argümanları eleştirir.

Sokrates'in en önemli öğretilerinden bazılarının gençlerin düzenlediği toplantı ve eğlenceler esnasında günyüzüne çıkması tesadüf değildir. *Şölen*'de içkili bir toplantı aşk üzerine düşünceler üretilmesine yol açar. *Devlet*'te geceleyin gerçekleştirilecek olan atlı meşale koşusundan önceki zaman dilimi Sokrates'in genç dinleyicilerini doğruluk konusundaki söyleşiye çekmeye yetecek uzunluktadır. Aristoteles'te buna benzer sahneler yoktur. Onu, genç insanlarla uğraşırken, oldukça katı ve biçimsel bir öğretim düzeninin dışına çıkarken hayal etmek imkânsızdır. Bu katılığın nedeni ise Aristoteles'in bizden, gençliğin o olağan uçarılığını değil, ağırlığını hissetmemizi istemesidir.

Aristoteles'in kuramlarını iki bölüm halinde sunacağım; önce *Nikomakhos'a Etik*'te ahlaken iyi bir kişinin nasıl biri olması gerektiğine dair anlatılanlarla başlayacak, daha sonra Aristoteles'in siyasi görüşleri ile onun iyi yurttaştan ne anladığı sorusu üzerinde duracağım. Aristoteles'in ahlaki ve siyasi kuramlarını birbirinden ayırsam da o, bizim bunları birbiriyle yeniden ilintilendirmeye itecektir.

Nikomakhos'a Etik ve Yaşamın Erdemleri

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i kimi insanları mutlu kılan ahlaki erdemler ile kimi insanları mahveden ahlaki kusurlar üzerine derin bir düşünme çabasıdır. Aristoteles, etik konusunda verdiği derslerden başlayarak –bu dersler sadece notlar ve özetler halinde günümüze dek gelebilmiştir– iyi bir yaşamın mutlu bir yaşam olduğunu su götürmez bir gerçek olarak görür. Herkes yaşamın hedefinin mutluluk olduğunda hemfikir olsa da, mutlu olmak için ne tür şeylere ihtiyaç duyduğumuz konusunda görüş ayrılığına düşeriz.

Aristoteles'ten sonraki kimi ahlakçılar ahlaki davranışın amacının insanın mutluluğu olduğu yolundaki görüşe katılmamışlardır; kendimizden fedakârlık etmek çoğun bizim görevimizdir çünkü. Erken dönem Hıristiyan düşünürlerinden bazılarına göre Aristoteles'in paganizmi, ona, mutluluğa ahlaki bir içerik yüklemesine izin vermiştir. Aristoteles'i okuduğumuzda bu düşünürlerin ancak kısmen haklı olduklarını görürüz. Aristoteles'in, insanları, bu dünyadaki mutluluğun ahlaki değerinin insanların bilebileceği en üstün iyilik olduğunu *öne sürerek* doğruladığını savunmakla doğru düşünmüş, ama öz-önesürümün kişi-

yi zorunlu olarak bencil ya da hedonist yaptığını savlamakla yanlışa düşmüşlerdir.

Aristoteles, bir filozof olarak, sıradan insanların mutluluk demekle neyi istediklerine kulak vermeyi, ayrıca onların düşüncelerini netleştirmelerine katkı sağlamayı ve yaklaşımlarındaki hataları bulmayı kendi misyonu olarak gördü. En yaygın hata da mutluluğu arzunun tatminiyle karıştırmaktı. Şöyle bir durup düşünüldüğünde pek çok kişiye şu gerçek öğretilebilir: peşinden koştukları yaşam, "çiftlik hayvanlarına göre bir yaşamdır" ve "kölelikten başka bir şey değildir."[11] Bu sözlerde Glaukon'un domuzlar sitesine yaptığı hücumun yansımalarını buluyoruz.

Bazıları kendilerini mutlu edecek en iyi şey olarak parayı ön plana çıkarır. Bazıları da çalışmayı ve derin düşünmeyi över.[12] Mutluluk ile neyin insanın iyiliğine olduğu konusundaki görüşlerin bu çeşitliliği karşısında filozof ne yapmalıdır? Aristoteles, filozofun sıradan insanların mutluluktan neyi kastettiklerini düpedüz göz ardı etmesi gerektiği yolundaki nosyonu empatik bir yaklaşımla reddeder. Filozofların, yaşayan insanların gerçekte düşündükleri şeyle hiçbir ilgisi olmayan saf, başka dünyaya ait bir mutluluk ideali inşa etmeleri gerektiği yönündeki görüşün Aristoteles'in gözünde değeri yoktur. İşin doğrusu Aristoteles bize etiğin kesin sonuçlara ulaşan bir bilim olmadığını öğretir.[13] Etiği incelemeye uygun düşen metotlar doğa bilimlerindekine kıyasla siyaset bilimindeki metotlara daha bir yakın durmaktadır.

Sözgelişi Aristoteles'e göre, kendi zamanının filozofları, dost ve sevgili olarak bize benzeyenleri mi yoksa bizimle zıt karakterde olanları mı seçmemizin daha iyi olacağı konusunda düşünce üretirken yanlışa düşmüşlerdir. Kimileri, karşıtları birbirine çeken dört ana unsur (hava, ateş, toprak ve su) hakkındaki bilimsel teoremlerin insanlara uyarlanabileceğini düşünmüştür. Fakat "doğa bilimine daha uygun düşen bir yüksek düzlemde" işlemde bulunmakla bu filozoflar, toprakla yağmur ya da gökyüzüyle toprak arasında olmasa da, insanlar arasında dostluk kurulmasını mümkün kılan duygu ve karaktere dair her şeyi gözden kaçırmışlardır.[14]

Kanıtlar ve tanıtlamalarla kendini gösteren doğa bilimine uzaktan yakından benzemeyen etik, kullandığı metotlar bakımından her zaman "politik" olacaktır –etik, deney yoluyla değil, fakat belli bir sitenin say-

gın bulduğu davranış standartlarını doğru bir biçimde anlamak suretiyle sonuçlara ulaşır. Öte yandan etiği politik bir konu olarak görmek sezgilerimize terstir, politikanın dayandığı bir standarttan başka bir şey olmayan ahlaki soruşturmadan istediğimiz şeye aykırıdır. Aristoteles, ahlakı görecelileştirdiği, etik olanı bir sitenin göreneklerine ve yasalarına indirgediği yolundaki suçlama karşısında bize ne söyleyebilir?

Aristoteles ahlaklılığın kısmen göreceli ve göreneksel olduğunu ve siteden siteye değiştiğini hemencecik teslim eder. Fakat onu bir sitenin yasalarını ve göreneklerini değerlendirmede kullanılacak hiçbir doğal standardın olmadığını savunan bir tür görececi olarak görmek yanlış olur. Asıl mesele şudur: Politik yaşam insanlık durumu nezdinde doğal ve kaçınılmazdır; insanların sitelerde yaşamaları ve birbirleriyle ortak ya da paylaşılmış bir fayda etrafında ilişki kurmaları onların evrensel doğasıdır. Tanrılar politik topluluklarda yaşamaya gerek duymazlar, çünkü tanrı olmak demek kendi başına eksiksiz olmak demektir. Fakat insanlar kendi mutluluklarını ancak başkalarıyla ilişki kurarak olgunlaştırabilirler; bunun açık bir örneği dostluktur: dostluk, bizim tek başımıza başaramayacağımız bir iyilik katar yaşamımıza.

Politik bir toplulukta yurttaşlık, yaşamımıza erdem ve mutluluk katması bakımından dostluğa benzer; erdem ve mutluluk da kişinin kendi benlik duygusu karşısında vazgeçilmez hale gelen bir yaşam tarzına duyduğu bağlılık ve dayanışma duygusu gibi hazları deneyimlemekten kaynaklanır. Aidiyet erdemlerini yaşamamış insanlar, ancak ve ancak politik bağlılıklardan kaynaklanan hazları elde edemeyen ya da gerçekleştiremeyen, eksikli insanlardır. Bir başka deyişle, bizatihi insan doğası, mutluluk ile sadece bir topluluğun üyeleri için mevcut olan belli erdemler arasındaki bağlantıya gerekçe kazandırır. O halde etik öğrencisi, erdemler kümesini eksiksizce öğrenmek için doğa biliminin metotlarını kullanarak soruşturma yapmamalı, fakat insanları, gerçekte nasıl yaşıyorlarsa öyle, sitelerde –ama farklı sitelerde– incelemelidir.

Niçin farklı siteler? Etik ideali, hukuk ile ahlaklılığın mükemmel evliliğine sahne olan küresel bir topluluğun gerçekleştirimi değil midir sonuçta? Bu noktada Aristoteles'in ahlaklılık ile politikayı birleştirme tarzının belirtik özelliğine gelmiş oluyoruz. Politik bir toplulukta başka insanlarla bir arada yaşamaktan elde ettiğimiz şey, ortak bir faydayı paylaşmaktan ve ortak bir projeye bağlanmaktan kaynaklanan mutlu-

luk ile erdemdir. Fakat politika, söz konusu topluluk kendi üyeleri için ortak bir faydayı paylaşmaya yetecek denli küçük olmadıkça, bunlarla birlikte gelen bu erdemleri ve mutluluğu gerçekleştiremez. Belli bir kişi sayısının ya da belli bir coğrafi uzaklığın ötesinde politik yurttaşlık, dostluğa dayalı olmaktan çıkar ve aidiyete ilişkin ahlaki erdemler oluşturmanın uzağına düşer. Bu nedenledir ki insanlar en yüksek ahlaki duruma kuramsal bir dünya düzeni içerisinde değil, küçük ve yerel topluluklar içerisinde erişebilirler. Kişileri, paylaşmaya değer bir yaşama dair farklı kavrayışlar etrafında birleştiren farklı siteler, insanlık durumunun karakteristiğidir.

Aristoteles'in, polisi (kent devletini), ortak bir birlik olarak betimlemesi, Platon'un, cumhuriyeti, koruyucular ile koruyucuların koruduğu insanların birbirinden kesin sınırlarla ayrıldığı bir rejim olarak betimlemesine kıyasla, Yunan deneyimine daha bir yakın düşmektedir. Aristoteles, demokrat bir kişi olmamasına rağmen, politikanın etik içeriğinin yerini, yurttaşların "sırasıyla yönettiği ve yönetildiği" bir eşitler topluluğu idealine referansla tayin eder.[15] İleriki sayfalarda Aristoteles'in kimin eşitler topluluğuna ait olabileceği konusunda koyduğu katı sınırlamalarla cebelleşeceğiz; şimdilik ortak birlik idealinin onun yaşamdaki etik erdemlere olan yaklaşımını nasıl sağlamlaştırdığını görmek yeterli olacaktır.

Etik'in merkezinde yaşamdaki çeşitli ortak deneyimler aracılığıyla yol alırken gerek duyduğumuz erdemlere değgin bir tipoloji ya da sınıflandırma yer alır. Nitekim cesaret korkuyu çekip çeviren erdemdir; mizaç ya da öz-denetim bedensel arzuları düzenleyen erdemdir; cömertlik para ve maddi şeyler hakkındadır; gurur kişinin kendi yeteneklerini ve onlara duyduğu güveni boşa çıkarmamak için gerekli olan bir şeydir; ölçülülük öfke yönetimiyle bağlantılıdır; dostluk toplumsal ilişkiyle ilgilidir: adalet ise bunların tümüyle ilişkilidir. Topluluklar arasındaki bütün farklılıklara rağmen, ortak bir birlik idealine cevap veren her topluluk bu erdemleri pratikte göstermek zorundadır. Bu erdemlerin yokluğunda ahlaki açıdan iyi olan kişi ile iyi yurttaş arasında gerilimler baş gösterir, bu da ortak bir fayda etrafında diğer insanlarla bir araya gelme olasılığını ortadan kaldırır.

Aristoteles etik öğretilerin kurallara uymaya ya da uzun ömürlü yasalara indirgenebileceğini düşünmez. Bir formül önermek yerine kendi

öğretilerini bir seferde sunar; bunu yaparken de bir erdemi adlandırır ve kişileri cesarete, cömertliğe vs. muktedir kılmak için onlara uygun bir karakter aşılamayı sağlayacak yetiştirme tarzını betimler. Aristoteles ahlaki yaşamın anahtarı olarak *kuralların* yerine *alışkanlığı* koyar. Kişilere erken yaşlarından itibaren belli alışkanlıklar kazandırılmalıdır; çocuklar deneme yanılma yöntemiyle ve örnekler yoluyla doğruyu yanlıştan ayırmayı ve doğru olanı yapmaktan zevk almayı öğrenmelidir.

Kişiler bu şekilde alışkanlıklar edindiğinde kendileri açısından iki şey geçerli olur. Birincisi, bu kişiler kurallara körlemesine uymaz, somut koşullarda ne yapmaları gerektiğini bilmelerini sağlayan sağlam/pratik yargıya bel bağlarlar. İkincisi, doğru olanı yaparlar, çünkü doğru olanı yapmak onların karakteridir. Zorlamaya gerek olmaksızın ve kendilerine acıdan çok haz getiren bir tarzda yaparlar bunu. Özetle, Aristoteles'e göre ahlaklı insan doğru şeyi salt yapmakla kalmaz, aynı zamanda onu doğru bir nedene dayanarak yapar. Onun ahlaklılığı sadece edimlerine göre değil, bu edimleri güdüleyen mizaç ve karaktere göre de değerlendirilir.

Pratik bilgeliğe sahip olan kişilerin, Platon'un erdemin anahtarı olarak gördüğü felsefi bilgeliğe sahip olmaları gibisinden bir zorunluluk yoktur. Bu kişiler sağlam hükümler vermeyi öğrenmiş kişilerdir ve erdemli edimi iki kötü alışkanlığın arasına koymakta ustalaşmışlardır. Bazı kişiler aşırılığa eğilimlidir: paraya haddinden fazla değer verirler; olur olmaz öfkelenirler; yeme içmeye ve sekse doymak bilmezler. Bazı insanlar da diğer uca savrulmuştur: öfkelerini dışavurmada, fiziksel haz yaşamada, hatta paraya uygun ölçüde değer vermede yetersizlik içerisindedirler. Sağlam pratik yargı, iki uç noktayı oluşturan aşırılık ile yetersizlik arasında erdemi keşfetmeye çalışan insanların karakteristik özelliğidir.

Bir başka deyişle, erdemli davranış bu iki kusur arasındaki ortadır, ölçülü orta noktadır. Aşağıdaki muhteşem alıntıda Aristoteles ahlaki açıdan mükemmel bir kişi olmanın ne denli "zorlu bir iş" olduğunu dillendirmektedir. Alıntı, para ile öfkenin ölçülü bir tarzda yönetimiyle ilgilidir, fakat Aristoteles'in bu sözleri, ölçülülük erdemi göz önüne alındığında ömür boyu geçerli olabilir. "Öfkelenmek, para vermek ve harcamak herkesin yapabileceği kolay bir şeydir; ama bunların kime, ne kadar, ne zaman, niçin, nasıl yapılacağı ne herkesin bilebileceği bir şey-

dir ne de kolaydır."[16] Öfke ya da paranın iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusuna genel bir cevap vermek söz konusu değildir: sağlam nedenlerle, doğru zamanda, doğru amaçlarla olduğu kadar kötü gerekçelerle, kötü zamanda ve kötü amaçlarla da paranızı harcayabilir ve öfkenizi dışavurabilirsiniz. Ahlaki eğitim, gençlere, onları Scylla ile Charybdis'in* yaşadığı türden bir hayata atılmaya muktedir kılan kalıcı karakter özellikleri aşılamayı amaçlar.

Cesaret

Cesaret Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te değindiği ilk erdemdir. Cesaret korkuyu yönetir ve kişilerin pervasız ya da ödlek olmaksızın cesur olmalarını sağlar. Ödlekler aşırı bir korku içerisindedirler; gözüpek kişilerse korku nedir bilmezler. Sadece cesur kişi hangi tehlikelerin göğüs germeye değer olduğunu bilir.

Cesaretin düzenlediği temel korku ölüm korkusudur, özellikle de savaşta ölme tehlikesidir. Bu durum cesareti, özünde, politik bir erdem yapar; askerlerin utanç verici bir kaçışa karşı soylu bir ölümü tercih etmelerini sağlayan karakter özelliğidir bu. Fakat buradaki mesele salt ölüm değildir; Aristoteles parasal sıkıntılara ya da aşk acısına katlanmaktansa intihar etmeyi seçen ödleklerden söz eder. Oysa cesur kişi neyin uğrunda ölmeye değer olduğunu bilir ve bu yönüyle sivrilir.[17]

Aristoteles'in verdiği örneği alalım. İki asker aynı savaşta eşit derecede yararlılık gösteriyor, fakat biri komutanı zorladığı için bunu yaparken, diğeri şan kazanma güdüsüyle hareket ediyor. Aristoteles birinci asker için cesur sıfatını kullanmaktan kaçınır, çünkü o asker bunu "utandığı için değil, korktuğu için" yapmaktadır.[18] Benzer şekilde, sırf komutanların kazdırdığı hendekler yüzünden geriye kaçamayıp savaşmak zorunda kalan askerleri de küçümser.[19]

Cesur davranışlarda güdü, yüz kızartıcı bir duruma düşmekten kaçınmaktan ve şan kazanmaktan elde edilecek olan hazdır. Bu tür bir güdü, diyelim ki paralı askerleri savaşmaya güdüleyen paradan çok

---

* Yunan mitolojisinde Scilya adası yakınlarında yaşayan bu canavarlardan Scylla altı başlı bir yaratık, Charybdis ise su püskürten bir girdaptır. İki kötü seçenek arasından birini seçmek durumunda kalındığında kullanılan bir benzetme (ç.n.).

daha güvenilirdir. Paralı askerler, para risk almaya değer olmaktan çıktığı anda, savaşmayı bırakıp kaçan ilk kişiler olur.

Fakat şimdi Aristoteles, yerinde bir yaklaşımla, kendi anlatımındaki küçük bir kusurla yüzleşir. Cesarete ilişkin inandırıcı herhangi bir analiz, bizi, en iyi askerlerin cesur kişilerden çıktığını düşünmeye sevk eder. Fakat cesur kişiler, büyük olasılıkla, kendi yaşamlarında başka erdemleri ve iyilikleri gerçekleştirmiş olan kişilerdir ve dolayısıyla yaşamlarını sürdürmek için her nedene sahiptirler. Gelgelelim, "belki de en iyi [askerler] daha az cesur olan kişiler arasından çıkacaktır (onların iyi olan başka bir şeyleri yoktur), çünkü bunlar tehlikelere atılmaya hazırdırlar ve yaşamlarını küçük kazançlarla değiştirirler."[20] Aristoteles meseleyi çözüme kavuşturmadan bırakır, fakat onun düşünceleri iyi bir insanı ülkesi için seve seve ölmeye götüren gerekçenin ne olması gerektiğine dair tüyler ürpertici bir hatırlatmada bulunmaktadır.

Cesaret konusunda son bir hususu ele almama izin verin. Kişi, yolu üzerindeki yakın tehlikeden habersizse ne olacak peki? Aristoteles, ahlaki davranışın gönüllü olması gerektiğini savunur, fakat risklerden habersiz olarak gerçekleştirilen bir edim gönüllü bir edim olarak adlandırılabilir mi?[21] Risk almaya ilişkin olarak, 1986 yılında uzay üssünden fırlatıldıktan kısa bir süre sonra havada infilak eden uzay mekiği *Challenger*'daki astronotların durumunu bir düşünelim. Bu trajediye, 2003 yılında uzaydan dünya atmosferine girerken alev alıp infilak eden uzay mekiği *Columbia*'yı da eklememiz gerekir. *Challenger* olayında, "O" halkaları olarak bilinen kısımdaki bir tasarım hatası, mekiğin soğuk günlerde fırlatılmasını özellikle tehlikeli hale getirmişti. *Columbia* faciasında ise izolasyon köpüğünün ateşlemeden hemen sonra yakıt tankından kopup ayrılması, mekiğin atmosfere girerken yakıcı sıcağa dayanmasını sağlayan koruyucu zırhları tahrip etmişti.

Her iki vakada da astronotlar "O" halkalarıyla ya da izolasyon köpüğüyle ilgili bu spesifik risklerden haberdar değildi. Uzay yolculuğunda içkin olan ve beşeri hatadan kaynaklanan riskleri elbette biliyor ve kabul ediyorlardı. Fakat hatalı "O" halkalarıyla ya da dökülen köpükle bağlantılı o spesifik tehlikeleri biliyor olsalardı, üstlendikleri misyonun yaşamlarını riske etmeye değer bir misyon olduğunu acaba düşünürler miydi? Büyük olasılıkla düşünmezlerdi: kişinin kendi ülkesinin şanı adına ve bilim için yaşamını riske etmesi bir şey, tasarım hata-

larının ne denli kötü sonuçlar verdiğini görmek için yaşamını riske etmesi bambaşka bir şeydir. Dolayısıyla *Columbia* ve *Challenger*'ın o kaçınılmaz yazgısı, kötü sürprizlerden habersiz mürettebatın kahramanlığının ya da cesaretinin değil, fırlatılma talimatını veren yetkililerin ihtiyatsızlığının ve kötü karar vermelerinin açık bir kanıtıdır.

Cesaret ile ihtiyatsızlık arasındaki farkı anlamak için Aristoteles'in yardımına başvurabileceğimiz bir başka örnek üzerinde duralım. Amerikan futbol liginde takımının önemli bir oyuncusu olan Ben Roethlisberger 2006 yazında başında kask olmaksızın motosikletiyle giderken kaza geçirdi ve ağır yaralandı. Varsayalım ki Roethlisberger tam da riskli olan bir şeyi yapmaktan haz duymuş olsun. Gene varsayalım ki motosiklet kullanmak bir birim haz verirken, kask takmaksızın motosiklet sürmek iki birim haz vermiş olsun. Aristotelesçi yaklaşım, Roethlisberger'in davranışını, saçlarının rüzgârda dalgalanmasının yarattığı o geçici duygunun yaşamı riske etmeye ya da meslek hayatını sonlandıracak şekilde yaralanmaya değeceğine inanan düşüncesiz bir kimsenin davranışı olarak görmez. Ahlaki açıdan ihtiyatsız kişilerden büyük futbolcular çıkabilir elbette, ama bu başka bir konudur.

Cömertlik

İyi insanlar cömert olmaya ve almaktan çok vermeye yatkın insanlardır. Bu kişiler, paraya hak ettiğinden daha fazla önem veren cimri insanların ya da elinde hiç para tutmayan ve böylelikle hem kendisinin hem de ailesinin yıkımına sebep olan savurgan kişilerin aksine, paraya yönelik olarak doğru bir tutum geliştirmişlerdir.[22]

Aristoteles etiğinin alışılmışın dışında olan bir özelliği, düşünürün maddi nimetlere duyulan arzuya karşı öğrencilere sofuca düşünceler aşılamamasıdır. Paraya karşı ölçülü bir tutum geliştirmek iyi bir şeydir; iyi şeylerden birisi de paralı insanların cömertçe davranabilmesidir. Sadece zengin insanlar, ihsanda bulunarak, gerçek anlamda yüce gönüllü olabilirler; üniversiteler, hastaneler, vakıflar vb. kurabilirler. (Servetlerinin kendilerine sunduğu ahlaki fırsatı, genellikle paralarını gösteriş için kullanarak ve inşa ettirdikleri kurumlara kendi adlarını verme konusunda direterek incelikten uzak bir tavır sergiler, böylece bir çuval inciri berbat ederler.) Fakat yoksul insanlar bile cömert olabilir, çünkü bir tanrı vergisinin ahlaki anlamı kişinin ne kadar parası olduğuna göre

değişir.[23] Bu içgörü Aristoteles'i Platon'u eleştirmeye götürür: Platon, koruyucularını cömertlik zevkinden mahrum bırakır, çünkü onların cömert davranmalarını sağlayacak hiçbir şeyleri yoktur.[24]

Savurgan kişiler elbette ki paralarını çarçur ederler, fakat buradaki sıkıntı onların bunu ayrım gözetmeksizin ve aptalcasına yapmalarından kaynaklanmaktadır. Harcamalarda öylesine aşırıya kaçılmaktadır ki hiç kimse bu ihsan kişisel bir şeymiş ya da bir borcun, minnet duygusunun ve hatta düşkünlüğün ifadesiymiş hissiyatına kapılmamaktadır. Savurgan kişinin o kaygısız tutumu, asla kötücül olmasa da, öz-yıkım tehdidi taşır.

Aristoteles cimri kişileri, savurgan kişilere kıyasla, çok daha fazla eleştirir. Cimriliği "iflah olmayan" ve yaşlandıkça derinlere kök salan bir kusur olarak görür.[25] İnsanlar cömertlikten iki şekilde yoksun olurlar. Eli sıkı ya da hasis insanlar vermede eksik kalır, fakat başkalarından almaya da yanaşmazlar; paraya olan aşkları onu elde tutmakla sınırlıdır.[26] Bazıları ise Aristoteles'in "açgözlü pintilik" diye adlandırdığı şeye eğilimlidir. Paraya öyle bir tutkuyla bağlıdırlar ki bu uğurda kumar oynar, kadın satar, tefecilik ve vurgunculuk yaparlar. Vurgunculuğu ya da kumarı cömertliğin iflası olarak düşünmek tuhaf kaçacaktır belki ama, Aristoteles'e göre bunların her ikisi de para kazanmada herhangi bir utanç duygusundan yoksun olan bir ahlaki karakteri yansıtmaktadır.[27]

Çocuklar cömertliği büyüklerine bakarak öğrenirler. Armağan alan bir kişinin yaşadığı hazza tanık olmak, aynı hazzı yaşamayı isteyerek büyümek demektir. Burada Aristoteles, Platon'un bilgiyi erdemle eşitlemesinden karakteristik olarak uzaktadır. Cömertliği harekete geçiren şey *bilme edimi* değildir pek; erdemi örnekler yoluyla öğreten şeyin *pratiğidir.*

Gurur

Cesaret ve cömertlik ahlaki erdemler olarak bildik erdemlerdir. Daha tartışmalı bir yaklaşımla Aristoteles, "gurur"u ahlaki kusurlar sütununa değil, erdemler sütununa dahil eder.[28] Hıristiyan etiğinde alçakgönüllülük erdemdir, gurur (kibir) ise yedi ölümcül günahtan biridir ("düşüşten önce kibir gelir"). Fakat Aristoteles'e göre uygun bir biçimde icra edilen gurur, aşırı hırs ile yetersiz hırs arasında orta bir noktadır. Aşırı

derecede hırslı insanlar –biz bu kişileri kendini beğenmiş, küstah kişiler diye adlandırırız– kendilerini aşırı derecede önemserler.[29] Gerçekte aldıklarından çok daha fazlasını hak ettiklerini düşünürler. Buna karşılık bazı insanlar da pısırık, tabansız ya da fikri kıt gibi gözükür. Onların kusuru hırstan yoksun olmalarıdır; kendilerini gerçekte olduklarından daha değersiz görürler. Özgüven eksikliği bu tür kişilerin aza kanaat etmelerine yol açar.[30]

Aristoteles, küstahlık ve pısırıklık arasına "uygun gururu" ya da ruhsal yüceliği (Yunanca *megalopsychia*) yerleştirir. Yüce gönüllü kişi "kendisinin büyük şeylere layık olduğunu düşünen ve gerçekten layık olan kişidir."[31] Burada çalım satma yoktur, sadece doğru bir benlik duygusu vardır. Yerinde bir gurur duygusuna sahip kişi kendi üstünlüğüne dair bir hakikati anlatmaktadır, onun davranışı yüce gönüllülükle ilişkilidir. Onurlandırılma beklentisi içerisindedir, kendi yolunda ilerlerken şahsına yöneltilen övgüleri, bizden daha üstün olduğu gibisinden bir tavır geliştirmeksizin, kabul eder.

Aristoteles'in bir hayli anti-demokratik olan gurur anlayışını kavramak için özel bir dikkat göstermek gerekir. Bizim eşitlikçi eğilimlerimize bağlı olan okullar bugün "öz-saygı"ya önem veren bir müfredata sahiptir; bununla amaçlanan şey, her çocuğa eşit bir değer duygusu aşılamaktır. Öz-saygı her çocuğun kendi potansiyelini –ne tür bir potansiyel olursa olsun– en üst düzeye çıkarmak için sahip olması gereken temel bir meziyettir. Fakat Aristoteles'in gurura yaklaşımı alabildiğine aristokratiktir. Gerçekte daha fazlasını yapmaya muktedir olan "kıt görüşlü" kişilerin öz-güvenini artırmayla ilgilense de, insanların büyük bölümünün kendi sıradanlıklarını kabul etmeleri gerektiğini ve ancak çok az sayıda insanın kendi büyüklüklerinden haklı bir gurur duyduklarını ısrarla savunur.

Aristoteles'in çocukların potansiyelinin ne olduğunu kesin olarak nasıl bilebileceğimiz sorusuna bir cevabı olduğunu sanmıyorum. Çocukları kendi yetenekleri konusunda alçakgönüllü davranacak şekilde yetiştirirsek, onların potansiyellerini bütünüyle açığa çıkarmalarını engellemiş oluruz. Diyelim ki gençlere müzik dersi veriyoruz. Çello eğitimi alan genç Jenny'nin ikinci bir Yo-Yo Ma olamayacağı gün gibi de açık. Fakat bu, Jenny'nin kendi potansiyelinin elverdiğince iyi bir çellist olmasından ötürü kendisiyle gurur duymaması gerektiği anlamına mı

gelir? Elbette ki Jenny'i yanlış yönlendirir ve ona büyük bir çellist olduğunu söylersek ona hatalı davranmış oluruz. Bu gerçekten de düşüşe yol açan gururun (kibrin) taşlarını döşemeye yarar. Fakat Jenny'e gerçeği söylemek –çello çalarken sergilediği performans konusunda onun gerçeği bilmesini sağlamak– onun çello çalmaya ya da *kendi* çalışından haz duymaya bir son vermesi gerektiği anlamına gelmez. Bu, Jenny'nin kendi yeteneklerinin sınırları içerisinde ve yolu yordamınca kendisiyle gururlanması anlamına gelir.

Üniversitede öğrenciyken hocalarımdan biri yerinde bir gururun taşıdığı siyasi anlamı göstermek üzere konuyu Winston Churchill'le ilişkilendirerek anlatmıştı. *The Gathering Storm* adlı kitapta Churchill, başbakanlık sırasının kendisine gelmesini beklerken yaşadığı sıkıntıyı anlatır; bu sıkıntı, zamanın başbakanı Neville Chamberlain gibi düşük profilli adamların Hitler'i hoş tutma politikası gütmelerinden kaynaklanmaktadır. Churchill bu makama en uygun kişinin kendisi olduğundan emindir. Nihayet başbakan olduğu günün gecesi, bu anı kitabında yazdığına göre, uzun zamandan beri ilk kez "deliksiz bir uyku çeker", başaracağından emindir.[32] Kibirli ama doğru bir değerlendirmedir bu.

Öğrencilerimden kimileri yıllar içerisinde, yerinde bir gurur konusunda Aristoteles'in yazdıklarını okurken, kendilerini geleceğin birer Churchill'i gibi görürler; çok sık olmasa da eski öğrencilerimin gerçekten de yüksek makamlara geldiğini gördüğümde göğsüm kabarıyor. Daha yaygın olarak yaşanan durum ise –Aristoteles'in *Etik*'ini böylesine vazgeçilmez kılan da budur– Aristoteles'in tanıladığı biçimde kendi potansiyellerini küçümseyen, sınıftaki herkesin kendilerinden daha parlak olduğuna inanan, üniversiteye hasbelkader girdiklerini düşünen ve bir gün gerçeğin ortaya çıkacağından korkan öğrencilerdir. Sanırım bu öğrencilerin derslerine girmem sayesinde Aristoteles'in yerinde gurur kavramıyla neyi amaçladığını anlamaya başladım.

Ölçülülük

Ölçülülük ya da kendine hâkim olma bedensel hazlarla arzular konusunda ılımlı bir tutum geliştirmeyle ilgilidir.[33] Platon gibi Aristoteles de ayrım gözetmeksizin haz peşinde koşan ve böylelikle kendi yıkımlarını hazırlayan kişileri kınar. Bu insanlar kendi arzu nesnelerine öylesine kul-köle olmuşlardır ki açgözlü, ayyaş, uyuşturucu müptelâsı ya da

herkesle düşüp kalkan birer kişi olur çıkarlar.[34] Fakat Aristoteles, kendisinden sonra gelen pek çok ahlakçının aksine, kendine hâkim olmayı kendini yadsımakla ve çilecilikle karıştıranları da kınar. Çok az rastlansa da kimi insanlar bedensel hazlara, cinselliğe tamamen kapalı bir hayat sürerler; dokunma ve tat duyularındaki nüanslara ve farklılıklara duyarsızdırlar.[35] Bedenen baskılanmasını gerektiriyormuşçasına özdenetim uygulamak "insani" bir şey değildir; Aristoteles burada bir kez daha Platon'un koruyucularının barikatlarla çevrili yaşamlarına, onların ahlaki bir yaşam sürmenin önkoşullarından mahrum bırakılmasına dikkat çeker.[36]

Öfke

İnsanlar arzuları kadar öfkelerini de kontrol etmeyi öğrenmelidir. Bazı kişiler öfkelerine hâkim olamaz, öfkeleri onlara hâkim olur. Biz bu tür insanları huysuz, asabi, geçimsiz, hırçın ve danlgan insanlar olarak betimleriz. Bazı insanlarsa uysallıktan mustariptirler; öfkeleri saman alevi gibidir, sıkça bağışlanmayı dilerler, haddinden fazla yumuşaktırlar ve [bir yanaklarına tokat yediklerinde] vakit yitirmeksizin diğer yanaklarını çevirirler.[37]

Aristoteles aşırı öfke ile güdük öfke arasında ortayı bulmanın özellikle zor olduğunu teslim eder. Aristoteles'in bu konuya gösterdiği ilgi, Platon'un koruyuculardaki delişmenliği yumuşatma konusunda söylediklerıyle epey bir benzerlik taşır. Öfkede, onu siyasi liderlik kapasitesine bağlayan erkekçe bir şey vardır. Ama öte yandan, insanlara, onların "gereken şeylere ve gereken kişilere karşı, ayrıca gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gereken süre"[38] öfkelenme kapasitelerini baskılamaksızın, ölçülü olma erdemini öğretmenin bir yolunu bulmamız gerekir. Aristoteles, bir kez daha, doğruyu yanlıştan ayırma konusunda belli bir kural getirmez. Kimi zaman öfke nöbetine kapıldığımız için utanırız, kimi zaman da öfkelenmediğimiz için. Sözgelimi, işlediği ufak bir kabahatten ötürü çocukları herkesin gözü önünde paylamak kötü bir şeydir. Ama bir dostumuza hakaret eden birine öfkelenmememiz bir korkaklık belirtisidir.

Dostluk

Tanrıların mutlu olmak için dosta ihtiyaçları yoktur, çünkü onlar mutluluğa ve yetkinliğe tek başlarına ulaşırlar. Fakat insanlar için dostluk bütün dış nimetlerin en muhteşemidir. Bunu biliyoruz, çünkü "bütün öteki iyilere sahip olsa bile hiç kimse dostlardan uzak bir yaşamı tercih etmez."[39] Dostluğun mutluluk açısından taşıdığı önem, kendisini insanların politik hayvan olmasında ve, siyaset kuramcısı Michael Sandel'in belirttiği gibi, yaşamdaki belli nimetlere hiç kimsenin tek başına ulaşamamasında göstermektedir.

Aristoteles'e göre dostluk ortak bir fayda etrafında dönen, ideal tipte bir birliktir. Her dost bir diğerini kendi mutluluğu açısından vazgeçilmez görür ve dostunun talihinin yaver gitmesinden büyük mutluluk duyar. Dostluk, birinin mutluluğunu diğerinin mutluluğuna tabi kıldığı için de olağanüstüdür. Sözgelişi Büyük Kanyon'a gidiyorum. Gördüğüm manzaradan büyük bir keyif alıyor ve sana, benim can dostuma, üzerinde "Keşke burada olsan" yazan bir posta kartı gönderiyorum. Bu herkesin bildiği ibareyi yazmakla söylemek istediğim şey nedir? Keşke sen de burada olsan ve Büyük Kanyon'u görmekten duyduğum hazzı sen de yaşasan... mı? Kısmen. Fakat biz dost isek, gerçekte bundan daha fazlasını kastediyorum. Bu sözle demek istiyorum ki Büyük Kanyon'u görmekten duyduğum haz, onu seninle paylaştığım takdirde çok daha büyük olacak. Büyük Kanyon'da tek başıma bile bulunmamın iyi bir şey olduğunu düşünüyorum, fakat bu deneyimi dostumla paylaşabilirsem çok daha güzel olur. Bir başka deyişle, posta kartına yazdığım şey dostların ortak bir iyiyi paylaşan kişiler olduğunu söylemektedir; şöyle ki Büyük Kanyon'u bizim birlikte görmekten duyacağımız haz, kanyonu senin ve benim farklı günlerde görmemizden duyacağımız hazzın toplamından fazladır. Dostu olan herkes, Büyük Kanyon'u hiç görmemiş olsa bile, burada anlatmak istediğim şeyi bilir.

Bizi dostça davranma erdemliliğine muktedir kılan şey nedir? Gerçek dostu dalkavuktan, yaltakçıdan ya da bizi şöhret, bizim üzerimizden başka birine ulaşmak, para, seks (sayın sayabildiğiniz kadar) için kullanan birinden nasıl ayırt edeceğiz? Dünya, dostlarından ötürü hayal kırıklığına uğramış insanlarla dolu. Aristoteles dostlukları bozan iki fena durumdan söz eder. Birinci durumda kişinin kendisinden ötürü değil, dostluğun doğurabileceği yararlar ya da hoşluklardan ötürü

dostluk kurulması söz konusudur. Bakın benim ne önemli dostlarım var, diyerek başkalarını etkilemek istiyor da olabilirim.[40] Daha yüksek yerlere gelebilmem dostlarımın dostlarına tanıştırılmama bağlı, diyerek daha kaba bir hesap peşinde de olabilirim. Sadece görünüşte olan bu tür dostluklar söz konusu kişi artık bize bir yarar sağlamadığında sona erer. Bu tür ilişkiler hep amaca yöneliktir.

Dostluklarda çok daha yaygın görülen bir sakatlık da bize haz verdiği sürece birileriyle dost kalmayı tercih etmemizdir. Her dostluk bir bakıma söz konusu ilişkiden haz duyma arzusuna dayanır. Bizim bir kişiyi sevmemize yol açan şey onun ne ise o olması değil, onun ilineksel/geçici bir özelliğiyse (sözgelişi, fiziksel görünüşü) yanlış yoldayız demektir. Aristoteles gençlerin çabucak dostluk kurduklarını ve bu dostluklarını gene çabucak bitirdiklerini belirtir, çünkü gençler çoğunlukla tensel tutku temelinde dost edinirler.[41] Dostumun fiziksel görünüşü değiştiğinde, ben değiştiğimde, yaşım ilerlediğinde ya da dostumdan sıkıldığımda dostluk da sona erer. Aristoteles gençlerin uçarılığını iğnelerken onların "aynı gün içerisinde duygularının değiştiği"nden, çabuk sevip çabuk vazgeçtiklerinden söz eder.[42]

İdeal olanı ise şudur: ben bir kişiyi bana yararlı diye değil, bana haz sağladığı için değil, kendimi onun iyiliğiyle ilintilendirerek daha iyi hissettiğim için kendime dost seçerim. Karşımdaki kişinin erdemliliğini takdir etmem, o kişi için iyi şeyler dilememe yol açar. Bir başkasının iyiliğini istemek de benim kendi yaşamımda iyi bir şeye dönüşür. Fakat bu ideal dostluk ancak eşitler arasında, birbirlerindeki iyiyi karşılıklı olarak takdir edebilen kişiler arasında mümkündür. Aristoteles'e göre evli çift arasında eşitliğin olmayışı onların ancak bir tür dost olabileceği anlamına gelir. Onların ilişkisi bir çift olarak bir iyiyi paylaşmaktan çok, çocukların iyiliğini paylaşma noktasına geriler.

Dostlarımızı akıllıca seçmediğimiz de olur elbette; Aristoteles bir kimsenin dostundan ötürü hayal kırıklığı yaşadığında geriye ne tür yükümlülüklerin kaldığı sorusunu irdeler. İyi bir kişi kötü birine dönüştüğünde dostluğun temeline de dinamit döşenmiş olur. Gelgelelim, biz bir zamanlar dosttuk, dolayısıyla birbirimize bir şeyler borçluyuz, sırtımızda yumurta küfesi yokmuşçasına yürüyüp gidemeyiz. Mümkünse dostumuzun karakterini "kurtarmaya" bakmalı ve onu ancak dönülmez bir yola girmişse terk etmeliyiz.[43] Böyle bir durumda bile geçmiş-

teki "ahbaplığımızın anısına" bağlı kalmalıyız –gerçi Aristoteles bu bağlılığın nasıl bir şey olması gerektiğine açıklık getirmez.[44]

Bir diğer olasılık da şudur: dostumuzun karakteri aynı kalır, fakat bizim yaşımız ilerler ve bu dostluktan vazgeçeriz. Çocukluk arkadaşlıklarının başına gelen çoğun budur; Aristoteles eski dostların farklı şeylerle ilgilendikçe kaçınılmaz olarak ayrı düştüklerini kabul eder. Yine de dost olmanın ne demeye geldiği, onun eskiden ne olduğunu anlamakla ilgilidir.

Dostların dost olarak kalmasının güzelliğini anlatan bir hikâye dinlemiştim birinden. Bir mahallede bir grup oğlan basketbol oynayarak büyüyor. Aralarından biri diğerlerini geride bırakıyor –sadece boy bakımından değil, beceri bakımından da. Üniversitede okul takımında oynamaya başlıyor. Yine de, tatillerde mahallesine gelip arkadaşlarıyla basketbol oynamaya devam ediyor, ama bu arada arkadaşlarında maça asılmadığı ya da onların seviyesine göre oynadığı yolunda hiçbir izlenim uyandırmıyor. Bu kişi bir şekilde bu oyunlardan zevk almanın yolunu bulmuştur ve bu durum onun nerede oynadığına bağlı olarak kendini ayarlamasına imkân vermektedir. Üniversite takımında basketbol oynamanın verdiği haz bir şey, arkadaşlarla sokak arasında basketbol oynamanın verdiği haz başka bir şeydir: bu kişi her iki hazzı da yaşamayı başarmış biridir.

Mahalle arkadaşlarına olan bağlılığının bu kişiyi, sonunda daha iyi bir basketbol oyuncusu yapmasa da, daha iyi bir insan yaptığını düşünmüşümdür çoğun. Yaşam, evi terk eden, başarıya ancak arkadaşlarından ve ailesinden vazgeçerek ve bir daha geri dönmeyerek erişen insanların hikâyeleriyle de doludur. Bob Dylan, *Chronicles* (Günlükler)'da, Greenwich Village'a gitmek üzere valizini toplayıp Midwest'ten ayrılırken, çok olağan bir şeyden söz ediyormuşçasına, yanlış bir aileye doğduğu sonucuna varır. Smith Koleji'nin eski başkanlarından Jill Ker Conway, *The Road from Coorain* (Coorain'den Çıkış) adlı otobiyografisinde, kişisel yazgısını, bu, geride sıkıntı çeken bir anne bırakmak anlamına gelse de, nasıl Birleşik Devletler'in akademik merkezlerinde aramak zorunda kaldığını anlatır.

Bağımsız Etik Yargı ve Haysiyet Arayışı

Aristoteles, uygun bir ahlaki gelişimi, erdemli kişiye "sağlam ve değişmez bir karakter" ile koşullar yanlış yapmayı mazur kıldığında bile doğru olanı yapmaktan gurur duymayı sağlayan/derinlere kök salmış güdüler aşılamak olarak tasavvur eder. Ahlaklılık iyi karakter oluşumuna yol açmadıkça kişi, popüler olan ya da toplumsal açıdan kabul edilebilir olan karşısında, iyiyi seçmek için gerekli olan etik dayanıklılıktan yoksun kalabilir.

Fakat erdemli davranışın bağlı olduğu karakter özelliklerini çocuklara nasıl aşılayacağız? Aristoteles, akıl baliğ olmaya başlamadan önce bile, ahlaki gelişimin çocuklarda "soylu" olanı sevme ve "adi" ya da "rezil" ya da "utanç verici" olandan kaçınma alışkanlığı yaratarak kök salacağını vurgular. Burada çetrefilli bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Hangi tercihlerin soylu, hangilerinin rezilce olduğuna kim karar verecek? Aristoteles haysiyet duygusunun toplumsal olarak tayin ya da inşa edilen bir değer olduğunun bütünüyle farkındadır.[45] Çocuklar, etraflarındaki toplumun el üstünde tuttuğu şeyleri referans alarak kendi haysiyetli tercihlerini "ithal ederler". Bu bakımdan çocuklar etik bağımsızlık yolunda ilerlemekten çok, toplumsal açıdan kabul edilebilir olanı yapmaya güdülenmiş gözükürler.

Aristoteles, kendi ahlaki gelişim kuramında haysiyetin oynadığı rol ile çocuklara yürürlükte olan toplumsal göreneklere bağımlı *olmayan* sağlam bir ahlaki karaktere sahip olma alışkanlığı kazandırma ideali arasındaki gerilimle asla bütünüyle yüzleşmemiştir. Bu konudan büyük ölçüde kaçınmıştır, çünkü Merritt'in de işaret ettiği gibi, Atina'nın doğru ahlaki normları hayata geçiren bir kent olarak idealize edilmiş portresine inanmıştır: Atina'da çocuklar bu kültürde layıkıyla onurlandırılan bilge insanların oluşturduğu örneğe sıkı sıkıya uyarak bu ahlaki normları öğreneceklerdir. Fakat toplumsal açıdan "el üstünde tutulan" şeyleri yapmaya itilen çocuklar toplumsal açıdan "kabul edilemez" bir şey yaparlarsa bu, bir şeylerin ciddi biçimde yanlış gittiği anlamına gelmez mi?

Bu konuyla ilgili olarak, birçok ahlak felsefecisinin yaptığı gibi, bir sosyal psikolog tarafından düzenlenen en ünlü çağdaş deneylerden biri üzerinde düşünelim. Stanley Milgram'ın öncülüğünde gerçekleştirilen bir dizi deneyde gönüllü deneklere, görünüşe göre bir bilim insanı olan

deney lideri tarafından, yan odadaki kişiye elektrik şoku uygulanması yönünde talimatlar veriliyordu; gönüllü kişi yan odadaki kişiyi görmese de onun elektrik şokuna verdiği tepkileri duyabiliyordu. Elektrik şokları gerçek değildi, elektrik şokuna sözüm ona maruz kalan kişi ise bir "işbirlikçiydi", fakat deneklerin bundan haberi yoktu. Milgram deneye gönüllü olarak katılanların büyük bölümünün ilk başlarda ahlaki ikircim içinde kalsa da sonrasında bu tür kaygıları bir tarafa bıraktığını, yan odadan canhıraş çığlıklar ve deneyin durdurulması yönünde yalvarışlar gelmesine rağmen voltajın şiddetini artırmaya devam ettiğini bulguladı. Görünen o ki, sosyal bir durum içerisine yerleştirilen ve birilerine elektrik şoku vermenin doğru bir şey olduğu bir otorite figürü tarafından kendilerine temin edilen sıradan insanlar, kendi vicdani tereddütlerine göre davranma hasletini yitirmektedirler.[46]

Bir kişiye elektrik vermek, o kişi bağırıp çığlıklar atsa da bu uygulamaya devam etmek elbette soylu bir tercih değildir; bu örnek, lidere itaat etmek ile başkalarının çektiği acıya tepki göstermek arasında nasıl bir tercih yapılacağı hakkında sağlam/pratik bir yargıya da işaret etmemektedir. Fakat deneyin bütün amacı da budur: pek çok durumda nazik/halim selim gözüken kişilerin belli toplumsal koşullarda korkunç emirlere itaat edebildiklerini göstermek...

İnsanlar niçin beyaz önlüklü bir otorite figürünün (elektrik şoku vermeleri yönündeki) talimatlarına karşı çıkamayacak denli kendi ahlaki karakterlerinden emin değildi? Aristotelesçiler, ahlaki taahhütlerimizin, bu taahhütler ait olduğumuz toplumsal grubun normları ya da toplum liderlerinin normları (toplum liderleri normların kendilerinde somutlaştığı iddiasındadırlar) tarafından pekiştirildiği sürece devam etmesi tehlikesinden kaçınmak için kişilere "sağlam ve değiştirilemez" bir karakter aşılanması gereği üzerinde dururlar. Ne ki çocuklara sağlam bir ahlaki karakteri nasıl yerleştireceğimizi sorarsak, Aristoteles, buradaki asıl meselenin çocuklara şan-şeref kazanma arzusu –bir başka deyişle, içinde yaşanılan toplum neyi el üstünde tutuyorsa onu yapma arzusu– aşılamak olduğunu söyler. Haysiyeti, toplumun onu tanımlandığı şekliyle amaç edinmeye başlayan çocukların, yine de, etik yönden nasıl bağımsız hale geldiklerini ve neyin haysiyetli neyin utanç verici olduğuna dair kendi kalıcı anlayışlarını nasıl oluşturduklarını anlamak zordur. Şüphe yok ki Aristoteles iyi yetişmiş kişinin onurlandırılma

beklentisi içerisine girdiğini, fakat onur için onurun özlemini çekmediğini belirtir. Bu kişi elbette "onuru en üstün iyi olarak görmez." Onun yerine, uygun bir ahlaki gelişim iyi insana toplumsal yazgıya yönelik olarak belli bir ölçülülük kazandırır. Genellikle talihi yaver giden bu kişi zenginliğin, gücün ve onurun olağan nimetlerine erişir; "ne talih yüzüne gülünce çok sevinir ne de başına talihsizlik gelirse çok üzülür."[47] Çevresinde sırf iyi bir aileye doğdukları, güçlü ya da zengin oldukları için onurlu diye addedilen insanlar görür. Ahlaki açıdan güçlü kişi tüm bunlarla arasına, yüce gönüllü bir tutumla, belli bir mesafe koyar; başkalarının neler elde ettiğine bakıp da içerlemez; toplumsal talihten bağımsız olarak kendi değerinden emindir ve sırtını başkalarına yaslayıp onur peşinde koşmayı küçümser.

Aristoteles'in anlatımında ahlaki gelişimin gizi işte budur. Kendimizi hoşnut kılmaya, başkalarını hoşnut kılarak ve onlar tarafından onurlandırma arayışına girerek başlayabiliriz. Fakat vardığımız kavrayış şudur: "yalnızca iyi olan kişinin onurlandırılması gerekir."[48] Bu noktada, bir onur duygusuna sahip olmak sırf toplum tarafından kabul görmeye yönelik sığ bir itki değildir artık. O, kişiyi, artık muvafık ya da toplumsal açıdan kabul edilebilir görülmediğinde bile iyi olanı yapmaya yönelten sabit bir karakter özelliğidir, bir içsel yatkınlıktır. Bir başka deyişle ahlaklı kişi, erdemli davranışların kişiyi onurlandıran davranışlar olduğu anlayışını öylesine içselleştirmiştir ki başka türlü davranmak elinden gelmediği için cesur, cömert, yüce gönüllü, öz-denetimli ve iyi bir dost olur: tüm bunlar onun değişmez karakterinin farklı görünümleridir. Bu tür davranışlarda bulunur, çünkü tercihi bu yöndedir. Fakat bu yönde tercihler yapması, kişiliği başka türlü davranmaya elvermemesinden dolayıdır.

O halde bunlar, Aristoteles'in ahlaki açıdan iyi kişiye dair söylediklerinin bir özetini oluşturmaktadır. İyi yurttaşın karakter özellikleri ahlaklı kişininkilerle aynı mıdır? Bireyin ahlaklılığını ezip geçen siyasal ödevler ile yasal yükümlülüklerden söz edilebilir mi? Kötü bir sitede (devlette) iyi bir yurttaş olmak mümkün müdür? Etikten politikaya geçişi imleyen bu ve benzeri soruları bir sonraki bölümde ele alacağım.

Dostların paylaştığı "ortak iyi (yarar)" üzerine Aristoteles'in serimlediği görüşler, etik ile politika arasında zaten bir bağ kurmaktadır. Gelgelelim, hocam Judith Shklar, bana 25 Kasım 1983'te yazdığı bir not-

ta, politikada dostluğun rolüne çok fazla ağırlık yüklememe konusunda uyarıda bulundu. Not, tam da Shklar'a özgüydü; yayımlanan ilk kitabım hakkında övgü dolu sözler etmiş, ancak hemen ardından kitabın tezine katılmadığını, gerekçeleriyle birlikte, belirtmekten de geri durmamıştı. Şu satırları benim için özellikle önemlidir: "Aristoteles konusunda seninle aynı fikirde değilim, ki bunu hiç de şaşırtıcı bulmayacağını biliyorum. (...) Topluluk içindeki tutunumun (kohezyon) ya da *'civic'* dostluğun avantajlarına ikna olmuş değilim. Bana göre 'topluluğu' çok tatmin edici bir yapı olarak düşünmek ya bir fanteziden ibarettir ya da kır yaşamının sınırlı ufkuna (bu tür yaşamın su katılmamış aleladeliğinden söz etmiyorum bile) sahip deneyim noksanlığıdır." Yirmi beş yıl sonra tesadüfen karşıma çıkan bu mektup, Aristoteles'i okurken ne gibi tuzaklara düşülebileceğini ve büyük bir hocanın bu tuzaklara nasıl ustalıkla dikkat çektiğini gösterdi bana.

6

ARİSTOTELES'İN *POLİTİKA*'SI: KESİK ELLER VE POLİTİK HAYVANLAR

Aristoteles'in *Politika*'sı Platonculuğa en aykırı düşen sorulardan biriyle başlar: işbaşındaki yönetimlerin gözlemlenmesi bize politika hakkında ne öğretebilir? James Joyce, Stephen Dedalus'a şu sözleri söyletir: "Tarih, bir türlü uyanamadığım karabasandır." Platon'un Sokrates'i de politik geçmişe benzer bir küçümsemeyle bakar: tarih alanındaki çalışmalardan öğrendiğimiz tek şey bütün rejimlerin yozlaşmış olduğu gerçeğidir.

Aristoteles politikayı incelerken, genelde daha ılımlı bir yol izler. Ona göre gerçek yaşamdaki politikacılar ideal olmaktan uzak koşullarda politika sanatını icra etmek, mevcut koşulları göz önüne alarak neyin pratik bir değer taşıdığını ya da uygulanabilir olduğunu görmek durumundadırlar.[1] Kurumların nasıl ortaya çıktığını ve bunların "mümkün olan en uzun ömre sahip olmasının" nasıl sağlanacağını anlamak zorundadırlar.[2] Kuramda Platon'un hayal ettiği türden en iyi ya da en ideal bir anayasa olsa bile, çoğu site açısından bu ideali hayata geçirmek mümkün olmayabilir. Koşullar istikrar ile adalet arasında bir denge sağlanmasını gerektirir. Nitekim politika bütünüyle pratik bir sanat olduğu için Aristoteles halen mevcut olan ya da geçmişte kalan anayasaları toplayabildiği kadar toplayarak ve sınıflandırarak işe başlar.

Aristoteles, anayasayla ilgili incelemelerinden hareketle politikanın iki temel özelliğini "gözlemlemiştir." İlki, yönetim biçimlerinin çeşitliliğiydi: krallıklar, aristokrasiler, demokrasiler ve tiranlıklar. "Yurttaşlığın tanımı nedir?" gibi temel bir politik sorunun bile kesin bir cevabı yok-

tur ve tanımın bir yerden ötekine nasıl değişiklik gösterdiğini –ve aslında devrim ya da iç savaşla birlikte bir günde nasıl bir değişime uğradığını– betimlemeye hazırlıklı olmamızı gerektirmektedir.[3] Aynı çoğulculuk hukuk, eşitlik, adalet ve ortak yarar hakkındaki sorulara ilk elde vermemiz gereken cevapları da şekillendirmektedir: her kentin yasaları ve bir adalet sistemi vardır, fakat bunların aynı olması gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. İyi *kişinin* etik anlayışı politikayla birlikte değişmez, fakat görünen o ki iyi *yurttaşın* değişir.

Aristoteles'in ikinci "gözlemi", aralarındaki farklılıklara rağmen bütün politik rejimlerin sergilediği benzerliğe ilişkindir. Her site bir "birlik türüdür"; nasıl görünürse görünsün bir site, her birimizin tek başına ulaşamayacağı hedeflere ulaşmak için insanları tikel bir tarzda bir araya getiren bir yapıdır.[4] Site, beşeri birliğin biricik biçimi değildir; insanlar birçok farklı amaçlara erişmek için bir dizi farklı yoldan bir araya gelirler. Erkekler ve kadınlar üremek için birleşirler. Aileler haneyi çekip çevirmek ve onun günlük ihtiyaçlarını karşılamak üzere köle tutarlar. ("Köleliğe dayalı bir birliğe birlik denebilir mi?" sorusuna daha sonra döneceğim.) Hane halkları bir köylük oluşturur ve meta ile maddi refah üretmek üzere işbölümünün çeşitli alanlarında birbirleriyle ilişkilenirler.[5]

Beşeri birliğin diğer biçimleri gibi site de insan doğasına ait kaba bir gerçeğin açık kanıtıdır: ayakta durmamız için birbirimize ihtiyacımız olduğu gerçeğinin... Fakat Aristoteles'e göre site, beşeri birliğin farklı, benzersiz ve yüksek bir biçimidir. "Basit bir yaşam uğruna" vücuda gelen diğer birliklerin aksine site, iyi bir yaşam uğruna varolur.[6] İnsanlar maddi zorunlulukları gözetmenin ötesinde kimi amaçlara sahiptirler; ahlaki bir iyi etrafında özgürce ve serbestçe bir araya gelme yetimiz vardır; birer insan olarak bizim potansiyelimizi neyin gerçekleştireceği, tamamlayacağı ya da yetkinleştireceği sorusuna bir cevap ararken maddi koşullar sadece yaşamamıza değil, daha iyi yaşamamıza imkân verir. Maddi mallara hasredilen iktisadi birlikler ile ahlaki iyilere hasredilen politik birlikler arasındaki bu ayırım, Aristoteles'in politika üzerine yazdıklarının çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu, aynı zamanda, onu politika üzerinde çalışmaksızın etik üzerinde çalışılamayacağı yönündeki görüşe götüren şeydir; bu da insanların erdemli davranışlarda bulunmasını mümkün kılmaktadır.

Politika ve Doğa

Aristoteles, politikanın ahlaki açıdan taşıdığı önemi açık seçik ortaya koymak için, insanın doğası gereği *zoon politikon* –politik hayvan– olduğu yönündeki o ünlü ifadeyi ortaya koyar.[7] İnsanların doğası gereği politik olduğu yönündeki Aristotelesçi görüş modern okura tuhaf gelebilir. Biz politik yaşama, daha çok kültür ve toplumun, hukuk ve yönetimin insan doğasını nasıl değiştirdiği, dönüştürdüğü, yücelttiği, bozduğu, yozlaştırdığı ya da saptırdığına açıklık getirmek üzere yaklaşma eğilimindeyizdir. Odysseus açısından Sirenlerin söylediği şarkılarla baştan çıkmak doğal, ama doğal dürtülerine yenik düşmemek için kendisini geminin direğine bağlatması doğal olmayan bir şeydi. Biz, yönetimi, daha çok elimizi kolumuzu bağlayan bir şey olarak düşünmeye yatkınızdır. Fakat Aristoteles'in doğa ve politika ilişkisine dair kavrayışı bütünüyle farklıdır; onun başlıca savı şudur: politik yaşam, bizi bütünüyle insan yapan yetileri pratiğe dökmek ve mükemmel hale getirmek üzere kişileri özgür kılar.

Aristoteles politikanın niçin doğal olduğunu savunmak için üç argüman ortaya atar. Birincisi "doğal bileşenler" argümanıdır. Site doğal yapı bloklarına –çocuk sahibi olan, onları ailelerinde yetiştiren erkek ve kadınlar; onların hanelerinin köyleri, köylerin de siteleri oluşturması– dayanarak büyüdüğü için bütün –onun her parçasının doğal olması anlamında– doğaldır.[8] Bu pek de güçlü bir argüman değildir. Alfred Nobel doğada bulunan öğeleri birleştirerek dinamiti icat etmiş olabilir, fakat söz konusu bileşkeye (dinamit) doğada hiçbir yerde rastlanmaz ve bu bileşke nitel olarak kendi parçalarından farklıdır.

İkinci argümanın Aristotelesçi tınısı daha bir belirgindir. İnsanların gerçekten de gerçekleştirebildikleri, tamamlayabildikleri ya da yetkinleştirebildikleri bütün yeterlikler ile yetilere sahip olan kişileri inceleyerek ancak, insanlar açısından neyin doğal olduğunu tam anlamıyla bilebiliriz. Palamut ile meşe ağacı örneğini alalım. Palamudun meşe ağacına dönüşmesi onun doğasında olan bir şeydir. Doğa onu bu amaç doğrultusunda tasarlamıştır ve dolayısıyla biz palamudun özünün ne olduğunu ancak palamut meşe ağacı olma yönündeki amacını ya da işlevini gerçekleştirdiği zaman bilmeye başlarız. Meşe ağacı palamuda içkindir, fakat biz bunu ancak gerçek bir meşe ağacı olmak için kendi potansiyelini bütünüyle kullanan palamut örneğini inceleyerek bilebili-

riz. Aristoteles'in ayrıksı söz dağarındaki bir ibareyi kullanacak olursak, meşe ağacı palamudun gelişmesinin ve kendi potansiyelini açığa çıkarmasının "nihai nedeni"dir.[9]

Aynı şey insanlar için de geçerlidir. Freud'un, cinsellikte kültürel öğelerin karşısına doğal öğeleri çıkarmak için çocuklara yönelmesi ya da antropologların, doğaya ileri uygarlıklardan çok daha yakın olan ilkel kabilelere yönelmeleri örneklerinde görüldüğü gibi, insan doğasını incelemeyi başlangıçlarm ve kökenlerin incelenmesine eşitlemek Aristoteles'e göre mantıksal bir hatadır. Bebekler ne konuşur ne de yürürler. Bu, dilin ve hareketin beşeri durum nezdinde "doğal olmadığı" anlamına mı gelir?

Aristoteles'in ikinci argümanı politik topluluğun doğallığını savunmanın üçüncü bir yolunu imlemektedir. Kronolojik açıdan, siteyi oluşturan parçalar –erkek ve kadın bireyler, aileler, köylükler– ilk önce gelir ve siteyi inşa etmede kullanılacak ilk yapı bloklarını sağlar. Fakat mantıksal açıdan site kendi parçalarından "önce gelir."[10] "El" diye adlandırdığımız beden parçasının bedenin tümüyle olan ilişkisini düşünün. Beden ayrı ayrı parçalar halinde büyüyebilir ve eller de bedenin büyümesi tamamlanmadan önce ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda bile verili şeyin bir "el" olduğunu ancak o şeyin bizim ilkin beden diye tanıdığımız bir şeye iliştirilmiş durumda olması halinde bilebiliriz. Bedenden kesilip koparılan, yerde kanlı bir uzuv olarak yatan şey artık bir el değildir. Bunun böyle olmasının sebebi elin işlevinin bu uzvun ne olduğunun tanımlanmasına ilişkindir ve açıktır ki kesik bir el işlevsel olmaktan ve dolayısıyla da el olmaktan çıkar. Bu itibarla, der Aristoteles, mantıksal olarak beden kendisini oluşturan parçalardan önce gelir.[11]

İnsan bireylerinin politik bütünle olan ilişkisi de buna benzer. Sitenin mümkün kıldığı politik yaşamdan ve ahlaki iyilerden koparıldığımız takdirde, artık kendini bütünüyle gerçekleştiren ve tamamlayan insanlar olarak işlev göremeyiz. Örnek olarak dostluğu alalım. *Etik*'i incelerken değindiğim gibi dostluk yaşamdaki en büyük nimetlerden biridir, bizi insan yapan bir hazdır; fakat kimse tek başına dostluğa erişemez. Dostluk hep orada olan, fakat uygulamaya konulmak için başkalarının varlığına gerek duyan belli beşeri potansiyelleri ve erdemleri tamamlar ya da yetkinleştirir. Nitekim Aristoteles "dostluğun" mantıksal olarak o dostluğu meydana getiren dostlardan önce geldiğini söyler.

Dostluk her birey dostun kimliğini öylesine derinden dönüştürür, yüceltir ve zenginleştirir ki bireylerin birbirleriyle dost olmadan önce tam bir birey olarak varlık kazanmadıklarını söyleyebiliriz.

Aristoteles yurttaşlık ile politik aidiyeti benzer şekilde doğal diye addeder. Bir evi çekip çevirmede, geçimimi sağlamada, eve ekmek getirmede, bir erkekle ya da kadınla birlikte olmada ne denli beceri kazanırsam kazanayım kişiliğimin (hayata geçiremeyeceğim) bazı veçheleri vardır. Bu veçheler, yaşamın iktisadi ve biyolojik gereklilikleri karşılandıktan sonra ne gibi nimetlerin peşine düşmemiz gerektiği konusunda enine boyuna düşünmek için başkalarına katılmamı bekleyen insanlığımın yetkinleşmesine hitap etmesi anlamında "üstün" ve "politik" veçhelerdir.

"Politik doğacılık" terimi Aristoteles'in politikanın, sözgelişi insanın yabanıl ve anti-sosyal içgüdülerine getirilen yasal sınırlamalara değil de doğal temellere dayandığı yolundaki savını betimlemek için yaygın biçimde kullanılır. Yönetimin kökenlerini Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ya da Fransız Devrimi gibi belli tarihsel olaylara dek götürmeye alışkın olan bizlere, politikanın beşeri bir icat olmaktan çok doğadan kaynaklandığı yolundaki nosyon oldukça tuhaf ve modası geçmiş bir şey gibi gelmektedir. Aristoteles, bizi, politikayı insan doğasının gerçekleştirilmesinden ziyade ondan caydırıcı bir şey olarak düşünmeye götüren o temel kavramsal aygıta meydan okur.

Platon'un Eleştirisi

Politika'nın İkinci Kitap'ında Aristoteles politik doğacılığını öğretmeni Platon'a yöneltir. Aristoteles'in Platon'un Akademi'sinde öğrenim görmek üzere Atina'ya 367'de geldiği rivayet edilir, ama Platon bu tarihte muhtemelen Sicilya'daydı. Ancak Platon fiziksel olarak orada bulunmamış olsa bile kelimenin tam anlamıyla hâlâ Aristoteles'in öğretmeniydi; öğretmeninin etkisini her yerde hisseden Aristoteles öncelikle bu etkiye karşı çıkarak kendi siyaset kuramını şekillendirmeye başladı. Sokrates örneğinde elbette ki öğretmen, genç çömezi üzerinde ne gibi bir etki yarattığı konusunda bir fikre sahipti; aralarındaki ilişkinin Sokrates açısından çok yakın bir ilişki olduğunu biliyoruz: Sokrates, jüri kendisini ölüme mahkûm etmeden önce, Platon'u bu akıbeti engelle-

meye çalışan biri olarak ismen zikreder. Aristoteles ise öğretmeninin önemini faklı bir biçimde tanıtlar: bu tanıtlama övgüden çok eleştiri biçiminde gösterir kendisini. Fakat Aristoteles'in Platon'un öğretilerine kendisini nasıl kaptırmış olduğunu gösteren de bu eleştirilerdir. Aristoteles Platon'un politikaya olan yaklaşımının temelden yanlış olduğu sonucuna varmıştı; ne ki Aristoteles, Platon'un önemini kavraması sayesinde alternatif bir politikanın çerçevesini oluşturabildi.

Aristoteles'in *Devlet*'e ilişkin olarak dile getirdiği başlıca şikâyet şudur: bu eser, insan doğasıyla savaşım içerisinde olan bir politikayı resmetmektedir. Örnekse Platon'un koruyuculara özel mülkiyeti ve aile yaşamını yasaklamasını alalım. "İnsanlar en büyük özeni bizzat kendilerinin olan şeylere gösterirler," diye öğretmenine hatırlatır Aristoteles. "Ortaklaşa sahip olunan şeyleri ise pek umursamazlar"; dolayısıyla "en az ilgi ortaklaşa sahip olunan ne varsa ona gösterilir."[12] Platon'un devletinde koruyucular kendi biyolojik çocuklarının kimler olduğunu bilmezler; bütün çocuklar kolektif biçimde yetiştirilir ve hemen hemen aynı zaman diliminde bir çocuk sahibi olmak üzere birleşmiş olan bütün koruyucu çiftlerin çocuğu olarak görülür. Fakat bu her koruyucunun bin (kurmaca) çocuğa, her çocuğun da bin (kurmaca) ebeveyne sahip olması anlamına gelir. "Sonuç, bütün çocukların aynı şekilde ihmal edilmesi olacaktır."[13]

Aristoteles'e göre Platon'un hatası ebeveyn-çocuk ilişkisi gibi doğal bir bağı yapay bir biçimde tüm koruyucular için söz konusu olan bir bağa dönüştürecek şekilde genişletmekti. Anne baba ile çocuk arasındaki bağ güçlü ve yoğun bir bağdır; oysa koruyucular arasındaki "aile" bağları zayıf ve gevşektir. "Nasıl ki tadı hoş azıcık bir şaraba bol miktarda su katıldığında tatsız bir karışım ortaya çıkar, onun gibi soy adları [Platon'un istediği türden] bir devlette hemen hiçbir anlam taşımadığında aile duygusu da sulandırılır ve yavan bir şey olup çıkar."[14] Anne babaların kendi gerçek çocuklarının kimler olduğunu bilmediği ve kardeşlerin kan bağından habersiz olduğu bir sitenin üzerinde asılı duran ensest tehlikesinden bahsetmiyoruz bile.

Aristoteles, Platon'un koruyuculara özel mülkiyetin yasaklanması yönündeki önerilerine de benzer bir hücumda bulunur. "Bir şeyi kendi malınmış gibi düşünmek, o şeyden bir haz elde etmek söz konusu olduğu sürece, tarifi imkânsız bir fark yaratır."[15] Platon'un koruyucuları

kişinin kendi sahip olduğu şeyi işlemesinden kaynaklanan ortak hazları yaşayamazlar. Dostlarına cömert ve verici de davranamazlar, çünkü harcayacak paraları yoktur. Para ve mal-mülk sevdası aşırıya kaçtığında elbette kınanmalıdır. Fakat kişinin, belli sınırlar içinde, kendi toprağıyla ve ailesiyle ilgilenmesi "doğanın [insanlara] aşıladığı bir duygudur."[16] Platon'un politikası bir kötülüğü (öz-çıkarın ve özel mülkiyetin her şeyi tükettiği mezhebi geniş bir site) bir başka kötülükle (yurttaşların kendi doğalarını asla ifade edemedikleri çileci bir site) değiştirir.

Aristoteles'in özel mülkiyet savunusu ahlaki olmaktan çok iktisadi gerekçelere dayanmaktadır. Cömertlik, dostluk ve ölçülü gurur gibi anahtar karakter özellikleri, kişinin bu erdemleri dışavurması ve böylelikle haz elde etmesi için gerekli olan hammaddelere sahip olup olmamasına bağlıdır.

Aristoteles'in özel mülkiyet konusunda yazdıklarını her okuduğumda benim ve komşularımın kendi özel mülkümüz olan çimenlik ve bahçelerimize gösterdiğimiz o büyük özen ve her çimen yaprağının yeşilliğinden duyduğumuz o aşikâr sevinç aklıma gelir; buna karşılık kentin ortak kullanım alanları ilgisizlik ve sevgisizliğe terk edilmiş gibidir. Görünen o ki özel mülkiyet her birimize kendi bahçelerimizde çalışma itkisi vermekte, fakat kolektif sahiplik, kentin ortak kullanım alanlarında çalışmak için gerekli olan kolektif motivasyonu yaratamamaktadır. Kentin parklarına çöp atmamak hepimizin yararına olsa da, benim çöp atmamamın, başkaları çöp atmaya devam ettiği takdirde, pek bir faydası olmayacaktır. Öte yandan, benim dışımda herkes çevreyi kirletmemeye özen gösteriyorsa muhtemeldir ki bu da pek bir fark yaratmayacaktır. Modern siyaset biliminde bu tür problemler kolektif eylemin mantığı ve bireyin kendi bildiğince hareket etmesinin doğuracağı problemler üzerinde çalışan kişiler tarafından ele alınmaktadır. Aristoteles, Platon'un koruyucularının, onların ortak mülkiyetinde olan ama özel olarak hiçbirine ait olmayan ailelerle ve mülkle ilgilenecek kişisel bir güdüye sahip olmadıklarını belirtir.

Aristoteles, Platon'un koruyucularıyla ilgili olarak çok daha derin bir soruna parmak basar: o da bu kişilerin durgun ve renksiz bir hayat sürmeleridir. Bireysellikleri buharlaşmış bu kişiler tıpkı basit birer meta gibidirler. Aristoteles politik yaşamın bireyleri o geniş bütünün birer parçası olarak birbirleriyle ilişkilenmeye yönlendirmesi gerektiği konu-

sunda Platon'la hemfikirdir. Fakat Platon bireyselliğin tümüyle aleyhine olacak şekilde birliği aşırı derecede vurgular. Aristoteles, Platon'un devletini, kendi parçalarını yemekle, hizmet edeceği bireyleri ve aileleri yutmakla suçlar. Bir site, der Aristoteles, tam da doğası gereği, bir birlik olduğu kadar bir çoğulluktur da.[17] Platon aynılığı öylesine çok vurgular ki politik yaşamı –ortak bir yararı paylaşmak üzere *farklı* türden kişilerin bir araya gelmesini sağlayan bir politik yaşamdır bu– gerçekleştirmek imkânsız hale gelir.

Platon ile Aristoteles arasındaki anlaşmazlık siyasi düşünce tarihi boyunca yankı yaratmış olan bir anlaşmazlıktır. Modern anlamda bu konu devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Sivil toplumda biz farklı ve kimileyin uzlaşmaz karşıtlık içerisinde olan çıkarlar peşinde koşan tikel bireyler olarak yaşarız. Devlette ise öz-çıkarlarla örtüşmeye indirgenemeyen ortak bir yarar etrafında bir araya geliriz. Platon bir devletin böylesi bir ortak yararı ancak ve ancak kendisini aile bağlarından ya da iktisadi çıkarlardan kurtararak somutlaştırabileceğini düşünür. Aristoteles buna kısmen katılsa da ortak yararın aramızdaki farklılıkları ortadan kaldırmak yerine onları birbiriyle uyumlulaştıran bir şey olması gerektiği kanısındadır.

Aristoteles'in Platon'a yönelik amansız eleştirilerine bakıldığında, onun politik doğacılığı kullanmak suretiyle "muhafazakâr" siyasi sonuçlara destek verdiği görülebilir. Aristoteles'i muhafazakâr diye nitelemekle onun *status quo*'yu korumayı –geçmişin izlerini bütünüyle silmektense önceden mevcut olan şey içerisinde çalışmayı, mevcut durumun iyi özelliklerine yaslanmayı– amaçlayan bir politikadan yana olduğunu belirtmenin ötesinde bir şeyi kastetmiyorum. Özel aile ya da özel mülkiyet gibi kurumlar uzun zamandan beri mevcuttur; bunların böylesine uzun bir geçmişe sahip olması saygıya değer bir şeydir ve insanların iyiyi bu şekilde bulmayı amaçladıklarını tanıtlamaktadır.[18]

Peki ama neden? Doğal olan ile iyi arasında, olan ile olması gereken arasında ne gibi bir bağıntı vardır? Doğadaki her şeyin iyi olması ya da değerlemeye tabi tutulması söz konusu değildir. Seller ve hastalıklar doğal olaylardır, fakat mühendislerin baraj inşa etmemesi ya da doktorların aşı icat etmemesi gerektiği anlamına gelmez bu. Felsefeciler şu an olup bitenden hareketle neyin olması gerektiğini çıkarsayan kişilerin yaptığı işi "olan-olması gereken" yanılgısı başlığı altında incelerler.

Aristoteles bu yanılgıdan dolayı suçlu değildir; bunun nedenini anlamak için onun doğa üzerine görüşlerine ilişkin kavrayışımızı daha da derinleştirmek zorundayız.

Doğa ve Politikaya Dair Teleolojik Bir Görüş

Aristoteles bugün bizim "teleolog (erekbilimci)" diye adlandırdığımız biridir. Charles Darwin'in evrim kuramında doğa, genetik mutasyonlar aracılığıyla evrilir; bu mutasyonlar doğadaki rekabet ortamında bazı türlere hayati bir avantaj sağlar ve zamanla bu değişimler kalıtım yoluyla daha geniş bir popülasyona yayılır. En azından evrim kuramı söz konusu olduğu sürece, evrimin motoru olarak mutasyonda hiçbir "amaç" ya da "erek" bulunmaz; evrimin eğilim gösterdiği sonul bir durum –nihai olarak evrimleşmiş türlerin ardından evrimin de kendi ereğine ulaştığı için son bulacağı bir durum– ya da hedef yoktur.

Aristoteles'e göre doğal gelişmede, doğa sanki kendi geleceğine gebeymiş gibi, içkin bir mantık yoktur. Palamut ve meşe ağacı örneğini bir kez daha ele alalım. Doğa, palamudun, düzenli bir gelişim sürecinin bir parçası, bir bütünün işlevsel bir parçası olmasını amaçlar; burada palamudun doğası meşe ağacı olmak üzere kendi doğal potansiyelini gerçekleştirmektir. Palamut ve meşe için geçerli olan şey bir bütün olarak doğa için de geçerlidir. Varolan her şey belli bir işlevi yerine getirmek üzere tasarımlanmış ya da yaratılmış olarak vücut bulur. Dahası, doğanın farklı işlevsel parçaları bir arada, tutarlı ve organize bir biçimde işlemek üzere, doğanın değişik parçalara atfettiği amacı gerçekleştirmek üzere tasarımlanmıştır. Nitekim Aristoteles doğadan, varolan her şey adına bir şeyleri "amaçlayan" bir yapı olarak söz eder.

Politik yaşam da benzer şekilde işler. Doğa kadınlarla erkekleri, efendilerle köleleri kendi işlevlerini yerine getirsinler diye tasarımlar; iyi bir site de bu parçaları tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirir. Aristoteles'e göre bu, politikada yapabileceğimiz değişikliklerin doğal sınırları olduğu anlamına gelmekteydi. Bütün, doğanın topluluğun birey üyeleri için tasarımladığı şeyle uyum içerisinde değilse eğer, ahenkli biçimde işlev göremez. Aristoteles'in teleolojisi politik gelişimi, doğal gelişim gibi, düzenli bir süreç olarak görür; bu süreçte ilerleme, miras alınan gelenek ve kurumlarda önceden mevcut olan potansiyelin hayata geçirilmesinden kaynaklanır. Doğanın bizim için neyi tasarladı-

ğını her zaman apaçık görmeyiz elbette; bu yüzden de yanlışlar yapanız. Fakat reform, mevcut politik düzenlemeler içerisinde çalışma sürecidir; burada amaç söz konusu düzenlemelerin daha öncesinden mümkün kıldığı iyi yaşamı nelerin oluşturduğunu ve kendi yaşam tarzımıza onun norm ve değerlerini niçin yerine getirdiğimizi açıklayacak şekilde nasıl savunacağımızı anlamaktır.

Bir Parantez: Evrim ve Aristoteles

Aristoteles'i, öğrencilerin [onun hakkında] neler düşünüyor olması gerektiği sorusuyla yüzleşmeden öğretmenin bir yolu yoktur: öğrenciler onun doğa konusundaki görüşlerinin çok eskimiş olduğu, modern evrim bilimi tarafından kesenkes çürütüldüğü düşüncesiyle, Aristoteles'in kendi biliminden türettiği politik görüşlere itirazlarda bulunurlar. Kendi payıma, öğrencilerim bu tür itirazları dillendirmezse hayal kırıklığına uğrarım, ama böyle bir şeyi bugüne dek pek yaşamadım. Aristoteles doğanın belli bir amaca yönelik olarak tasarlandığını söyler; Darwin ise olan biten her şeyin rastlantısal olduğunu... Bu çatışmayı nasıl anlamamız gerekir?

Evrimsel biyolog bir akademisyen arkadaşıma bu konuları tartışmak üzere yıllar önce bazı sorular sormuştum. Darwin'den, doğanın "tasarım"la hiçbir ilgisinin olmadığı yolundaki görüşe şaşırtıcı bir biçimde kuşkuyla yaklaştığını gösteren bir alıntı okuyarak tartışmaya başlamıştım: "Gördüğümüz haliyle dünyanın rastlantı sonucu oluştuğunu düşünemiyorum; yine de her ayrı şeye Tasarımın bir sonucu olarak bakmak elimden gelmiyor. Ümitsiz bir şaşkınlık içindeyim ve hep öyle kalacağım."[19] Meslektaşım doğanın tasarımlanıp tasarımlanmadığına açıklık getirmek için kulak örneğini vermişti. Eğer Aristoteles'in ileri sürdüğü şey kulağın bir tasarım ürünü olduğu ve bu tasarım sayesinde işitme organı olarak işlev gördüğünden ibaret olsaydı, evrimsel biyologlar doğanın tasarımlandığı görüşüne katılırlardı. Fakat Aristoteles amacın önce geldiğini ve tasarıma yol açtığını kastediyor idiyse Darwinizm doğanın bu anlamda bir "amaçlılık" taşıdığı görüşünü reddederdi.

Biz Aristoteles'in bilimiyle değil, politikasıyla ilgilendiğimiz için bu meseleyi daha fazla kurcalamayacağız. Fakat bu tartışma herhangi bir modern okuru rahatsız edecek (etmesi de gereken) hususun çerçevesini

çizmektedir tam da. Aristoteles kendi teleolojisini sadece kulaklara, gözlere, ellere ve diğer organlara değil, fakat bütün insanlara farklı amaçlar ve işlevler yüklemek üzere uygular. Doğa, kulaklar ile gözler arasında bir farklılık tasarımladığı zaman nasıl bu erek doğrultusunda davranmışsa, aynı şekilde kadın ile erkek, efendi ile köle arasında bir farklılık tasarımladığında da bu erek doğrultusunda hareket etmişti. Aristoteles'in politikası, doğal *farklılıkları*, siteyi işlevsel bir bütün haline getirmede yaşamsal kılmaktadır.

Kadınlar ile Erkekler Arasındaki Farklılık

Daha önce de gördüğümüz gibi Aristoteles kadın-erkek ilişkisini beşeri birlikteliğin en temel biçimi olarak öteki ilişkilerden ayrı bir yere koyar. Ancak bu sınırlı bir birlikteliktir, doğanın erkek ve kadın bedenleri arasında bir farklılık tasarlamak suretiyle gerçekleştirmeye niyetlendiği üreme amacını yerine getirmeye yöneliktir sadece.[20] Aristoteles'in biyolojisinde kadın esasında kısır bir erkektir; içerisinde erkeğin tohumunun büyüdüğü bir kap olarak pasif bir işlev görmesi amaçlanmıştır. Erkek ile kadın çocuk meydana getirme konusunda kendi tasarlanmış rollerini oynadıklarında sadece cinsellikten dolayı değil, aynı zamanda bir çift olarak birbirleriyle kurdukları uzun soluklu ilişkiden dolayı da haz duyarlar. Fakat bu hiçbir zaman bir dostluk ilişkisi değildir; paylaştıkları şey, olsa olsa, çocuk sahibi olmanın ve onları yetiştirmenin yarattığı ortak çıkardır. Doğanın dürtüleri onları birbirlerinin aklından geçenle özellikle ilgilenmeye yöneltmez. Dahası, kadın kendi mutluluğunu içi boş bir eşitlik iddiasında bulunmakta değil, doğanın tasarladığı şekilde, yani erkeğin egemenliğini kabul etmekte bulur. Erkek de tahakküm amacıyla değil, fakat ailenin ortak yararı için kadının üzerinde egemenlik kurduğunu anlar.

Politika, evlilik ve çocuk yetiştirmeye dair yasalar ve düzenlemeler tesis etmek üzere bu doğal temeller üzerine inşa edilmelidir. Aristoteles, evliliğin dostluk değil üreme amaçlı olmasından dolayı, tuhaf karşılanabilecek şu öneride bulunmakta sakınca görmez: erkekler genelde kendi eşlerinden yirmi yıl kadar daha yaşlı olmalıdır, böylelikle sözgelişi on sekizindeki kadınlar otuz yedisindeki erkeklerle evlenmelidir.[21] Aristoteles bu hesaplamayı yaparken erkeklerin genelde yetmiş yaşına

dek cinsel iktidar sahibi oldukları, buna karşılık kadınların ortalama elli yaş civarında menopoza girdikleri gerçeğinden hareket eder. Erkek ve kadının cinsel açıdan verimli oldukları dönemleri birbiriyle örtüştürmek için Aristoteles otuz yedi/on sekiz yaşlarını başlangıç noktası olarak alır (Aristoteles, kızların evlenmek ve çocuk doğurmak için on sekiz yaşını beklemeleri gerektiği yollu düşüncesini, kadın bedeninin güçlü evlatlar verebilmesi için olgunlaşması gerektiği, bununsa on sekiz yaşına gelindiğinde gerçekleştiği teorisine dayanarak gerekçelendirir). Otuz yedi yaşında evlenecek olan bir erkeğin o an gelinceye değin cinsellik konusunda ne yapacağına ise hiç değinmez.

Doğumdan önce bedenin bakımı konusunda Aristoteles doğal olanı yerine getirmek adına geniş bir yelpaze oluşturan bir dizi düzenlemenin doğruluğunu savunur. Gebe kadınlar için beslenme rejimi öngören yasalar yapmamız gerekir, çünkü cenin besinini annenin bedeninden almaktadır.[22] Bu doğal olgu şu anlama gelir: bir kadının gebelik boyunca bedenine nasıl davrandığı sırf kendisini ilgilendiren özel bir mesele değil, aynı zamanda bir sonraki kuşağı etkileyen kamusal bir sağlık meselesidir. Ne ki Aristoteles bir yandan da, ceninin zihinsel gelişiminin annenin zihinsel yapısıyla bütünüyle ilişkisiz olduğu yolundaki nosyonu savunur; ceninin kendi zihinsel mirasını bütünüyle babadan aldığı düşünülmektedir. Dolayısıyla politika, gebe bir kadını zihnini kullanmaya yöneltmekle ilgilenmez. Politikanın kadının kendi doğal işlevini yerine getirmesiyle hiçbir ilgisi yoktur.

Siyaset kuramcısı Susan Moller Okin'in çığır açan *Women in Western Political Thought* (Batı Siyasi Düşüncesinde Kadınlar) adlı kitabında belirttiği gibi, Aristoteles, kadının çocuk doğurma ve çocuk yetiştirmeden başka işlerle uğraşmasını insan türünün üremesini baltalayacak olan bir şey gibi görür ve bu düşünceden hareketle kadının cinsel işlevinin kendi varlığının geri kalanını olumsuzlamasına izin verir.[23] Okin, bu biyolojik indirgemeciliğinden dolayı (bu anlayışa göre cinsel organlardaki fiziksel farklılık kadının yazgısını belirliyor gibidir) Aristoteles'i kıyasıya eleştirir. Aristoteles ünlü bir pasajda kadınların kendi duygularını adaletin buyruklarına tabi kılıp kılamayacaklarını sorgular; fakat Okin, bu parçada Aristoteles'in, politikayı doğal bir buyruğa *uyan* bir şey kılmaktan çok, kendi politikasının kamusal alanda kadınlar ve erkekler için farklı toplumsal cinsiyet rolleri inşa etmesini ve sonrasında evlilik

çağına ilişkin yasalar ve az önce değindiğim eğitim politikaları aracılığıyla onların yasal zorunluluğa tabi tutulmasını sağladığını gösterir.

Nihayet, Aristoteles'in yazılarında hemen herkesçe bilinen bir çifte standart vardır. Kadınlar söz konusu olduğunda Aristoteles, onların bedenlerinin üremeye yönelik tasarımının, doğanın kadınlara üreme işlevinden başka bir işlev yüklemediğinin bir işareti olduğunu savunur. Konu erkekler olduğunda onlar da doğa tarafından üreme olayında işlevsel bir rol oynamak üzere tasarımlanmıştır, fakat Aristoteles onların yaşamda kimisi üremeyle kimisi politikayla ilgili pek çok işleve sahip olmasında çatışmalı bir durum görmez. Erkekler çoklu işlevlerini ifa ettiklerinde doğanın pürüzsüz işleyişinin neden müdahalede bulunmadığını, fakat kadınlar yaşamda çocuk doğurmak ve yetiştirmek dışında başka şeyler yapma özlemi duydukları takdirde nelerin olacağını asla açıklığa kavuşturmaz. Şöyle bir durum söz konusu olabilir (geçmişte kesinlikle durum buydu ve hâlâ da çoğun öyledir): erkekler ev işlerini yapma konusunda kadınlara bel bağlar, böylelikle de başka mesleklerle uğraşmak için kendilerini serbest kılarlar. Fakat erkeklerin geçmişten bu yana kadınlar üzerinde eşitsizlik uygulayagelmiş olması bunun doğru bir şey olduğu anlamına gelmez; Okin de Aristoteles'in geleneksel düzenlemeleri doğanın haklı çıkardığı yolundaki argümanlarının zayıflığını göstermek için filozofu insafsızca hırpalar: ona göre bu durum ancak ve ancak erkeklerin kadınlara tahakküm etmek için fiziksel ve ekonomik gücü adaletsiz bir biçimde kullanmalarıyla açıklanabilir.

Susan Okin 2003 yılında elli yedi yaşında aniden aramızdan ayrılana dek benim dostum ve meslektaşım olarak kaldı. Aristoteles'i, hatta başka herhangi bir siyaset kuramcısını, Okin'i gözümün önüne getirmeksizin ya da bu kitabın oluşmasına vesile olan materyali birlikte okuttuğumuz o uzun yılları yeniden düşünmeksizin öğretemiyorum. İleriki bölümlerden birinde Okin'in zamana dayanıklı akademik katkılarına yeniden eğileceğim, fakat bu noktada bir an durup onun siyaset kuramını okutma tarzını nasıl değiştirdiğine değinmek istiyorum.[24] Ona göre kadınlar söz konusu olduğu zaman Batı siyasi düşüncesindeki kusur sadece kadınların durumuyla ilgili izole bir noksanlık değil, revaçtaki adalet kuramlarının taşıdığı sistematik problemleri serimleyen bir kusurdu. Bu kuramlar yaşamı kamusal ve özel alan olarak ikiye ayırıyor ve sonrasında da aile meselelerinin adalet değil, bir bakıma gönül mese-

leleri olduğu ve dolayısıyla bu meselelerin çözümünün –yönetimin müdahalesinden bağımsız olarak– aile üyelerinin kendilerine bırakılması gerektiği sonucuna varıyordu. Okin'e göreyse, ailede kadına yönelik davranış tali bir mesele değil, hem gelişmiş ülkelerde hem de gelişmekte olan ülkelerde adalete gölge düşüren temel bir meseleydi.

Okin'in eleştirilerine sempatiyle bakanlar bile onun bu eleştirilerinde çok ileri gittiğini düşünmüşlerdir çoğun. Sözgelimi, Aristoteles'in kadınlar üzerine görüşlerini bugün pek az kişi savunur, fakat bu görüşlerin, Aristoteles'in felsefi sisteminin geri kalanına zarar vermeksizin budanıp atılabileceği düşünülür. Okin'in eleştirisi çok daha radikaldi; o, Aristoteles'in bütün sisteminin kadınların bağımlı kılınmasına dayandığını ve dolayısıyla onun politikasının toplumsal cinsiyet açısından nötr bir politika haline getirilemeyeceğini düşünüyordu. Tek bir örnek vermek gerekirse, Aristoteles'in özgürlük alanı üzerine görüşleri (kimi erkekler açısından), boş zamanın ancak iktisadi faaliyette bulunacak ve ev işlerini yapacak kölelerle kadınlara sahip olmaktan geçtiğini varsayar. Okin, kadınların erkek özgürlüğünün işlevsel destekçilerine indirgenmesine odaklanarak, çok az sayıda kişinin özgürlüğünü besleyen gizli ve aleni sömürülerin geniş bir yeniden çözümlemeye tabi tutulması yönünde bir basınç oluşturmayı amaçlıyordu. Bu itibarla, Aristoteles'in kadınlar hakkında söyledikleri ile köleler hakkında söyledikleri arasında yakın bir bağlantı vardır. Şimdi bu konuyu ele alacağım.

Efendi-Köle Ayrımı

Aristoteles köleliği, kuramda ve kimi zaman da pratikte, doğal ve adil bir kurum olarak görür.[25] Filozofun kendi zamanının bir ürünü olduğu ya da yaşadığı dönemin baskın kültürel değerlerini dile getirdiği yönündeki o bildik teraneyi yinelemek Aristoteles'i temize çıkarmaz. Aristoteles'in çağdaşları köleliğin kaldırılması yönünde güçlü tezler ortaya atmışlardır, Aristoteles de onların görüşlerine aşinadır. Kendisinin de özetlediği gibi, "kölelerin bir efendinin egemenliği altında olmasını doğaya aykırı bulanlar" vardır. Bu kişiler "efendi-köle ayrımının yasadan kaynaklandığını [ve] zor kullanımına dayandığını" ve dolayısıyla köleliğin bir kurum olarak "adalette yeri olmadığını düşünmektedirler."[26] Kölelik karşıtı görüşü bundan daha özlü bir biçimde ifade etmek zor-

dur, gelgelelim Aristoteles köleliğin kaldırılmasını savunanların argümanını özetledikten sonra onu reddetmeye devam eder.

Aristoteles, kölelik karşıtı görüşe, Greklerin kişileri köleleştirirken kullandıkları yöntemlerden *bazılarının* yanlış olduğunu teslim edecek kadar saygı duyar.[27] Ne var ki çözüm köleliği ilga etmek değil, onu doğanın tasarımıyla çok daha mükemmel bir uyum içerisine sokmaktır (buradaki amaç da, başka her şeyde olduğu gibi, yöneteni yönetilenden farklılaştırmaktır).

Aristoteles bir hipotez ortaya atarak savunmasına başlar. Doğa, kol işleri gereci olarak kullanılmaktan başka bir işlevi olmayan, "canlı mülk nesneleri" olmaktan başka hiçbir özelliği bulunmayan kişiler yaratmışsa eğer, bir efendinin bu tür kişileri kendisine köle yapmasında adil olmayan bir yön yoktur. Bu adil bir durumdur, çünkü kölelik kurumu şefkate dayalıdır, hem köleye hem de efendiye mümkün olan en iyi yaşamı (onların doğal telos'unu gerçekleştiren bir yaşamdır bu) sunmaya dayalıdır.[28]

Fakat bu aşırı türden doğal eşitsizlikler gerçekte var mıdır? Bazı kişiler gerçekten de birer kol işi gerecinden başka bir şey değil midir? Erkek ve kadın örneğinde doğa, çoğun, kendi amacını belirginleştirmek için muğlak bir fiziksel ayrım tesis eder. Efendi ve köle örneğinde ise, Aristoteles'e göre doğa, benzer şekilde, farklı işlevler için farklı bedenler tasarımlamayı amaçlar (gerçi Aristoteles burada doğal farklılığın kendini ele veren işaretlerini tespit etmenin zor olduğunu kabul eder). Gerçekten "doğanın tasarladıklarına aykırı şeyler (...) sıkça gerçekleşir" ve ağır fiziksel işlerin üstesinden gelebilecek bedenler çalışmak durumunda olmayan kişilere verilir.[29]

Aristoteles'in üzerinde düşündüğü ama reddettiği bir olasılık da şudur: kadının da köle olması amaçlanmıştır, dolayısıyla köleyi efendiden ayırt etmek için kadın ile erkek arasındaki belirgin farklılığa yaslanabiliriz. Aristoteles bu olasılığı "doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz"[30] diyerek reddeder. Kadın bedeni özel olarak üreme amacına yönelik olarak tasarımlanmışken, köle bedeni özel olarak çalışma amacına göre tasarımlanmıştır ve bu ikisi birbirinden ayrı tutulmalıdır.

Bu noktada Aristoteles kendi argümanının oldukça varsayımsal kaçtığının farkındadır. Kimi insanların akıldan yoksun olduğu ve dolayısıyla bir başkasının güdümünde bir iş gereci olmanın dışında başka bir

işlev göremeyeceğini varsayarsak, bu durumda kölelik bu tür insanların doğasına uygun düşebilir. Fakat Aristoteles, yerinde bir yaklaşımla, "gerçek" ya da "yasal" köleliğin bu hayali temele pek de dayanmadığını teslim eder. Gerçek yaşamda köle edinmenin yolu zor kullanmaktan ve fetihlerden geçmektedir: atasözünün dediği gibi, "savaşı kazananlara ganimet haktır."[31]

Aristoteles, şimdi de görüş değiştirerek, köleliği ve mevcut uygulamaları savunanların bir eleştirisine yönelir. Bir düşmanı köleleştirmek doğru bir şey midir? Bizler kudretli olanın haklı olduğunu mu söylüyoruz? Askeri üstünlüğün tutsakları köleleştirmeyi haklı kılan doğru bir üstünlük olduğuna mı inanıyoruz? Aristoteles bu gibi soruları sorarak, kendi kültürünün pratiklerini tefekkür sonucu layıkıyla anlaşılan bir kültürün normlarıyla daha bir uyumlu kılmayı amaçlar. Adil kafalı kişiler onun hakkında düşünmekten vazgeçtiklerinde gücün köleliğin ahlaki temelini oluşturamayacağını muhtemelen anlamaya başlayacaklardır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus Greklerin, savaşta hasım bir siteyi yenilgiye uğratsalar bile, kendi yurttaşlarını köle yapmamalarıdır.[32] Böylesi bir durumda Grekler "kuvvet, haktır" ilkesinin geçerli olmadığını bilirler; Aristoteles de kendi kültürünü bu içgörüyü (kölelikle ilgili yürürlükteki yasaları, bu kurumu doğal kölelik idealine daha bir yakınlaştırmak üzere reforme ederek) yaygınlaştırması yönünde teşvik eder. Reforma yol gösterecek şey şudur: mevcut geleneklerde fiziksel güç kullanımındaki üstünlükten ziyade ahlaki iyilikte bulunma üstünlüğünün, köleyle olan ilişkisinde efendiden beklediğimiz şey olduğu yolunda örtük bir uzlaşı vardır.

Aristoteles, köleliğin temelini savaştaki üstünlükten ahlaki iyilikteki üstünlüğe kaydırarak, köleliğin hiç de kötü bir kurum olmadığını ileri sürecektir. Köle açısından, kölenin efendiyle olan ilişkisi, onun yaşamına bir neden ve yön katmakta ve kendi doğal işlevini yerine getirmesine imkân vermektedir. Efendi açısından ise çalışmayı ve kol işlerini köleye bırakmak o yüksek işlevlerini yerine getirmek üzere efendinin serbest kalmasını sağlar (efendi, bu işlevleri yerine getirmek için tasarlanmıştır çünkü).[33]

Aristoteles'in kölelik savunusu bu noktada sona erer. Filozof bu kurumu kuramda savunmuş, fakat onun uygulamadaki kötü kullanımla-

rını teslim etmekten de geri durmamıştır. Tutulacak yol köleliğin reforme edilmesidir, hepten kaldırılması değil. Fakat ortada yanıtlanması gereken daha pek çok soru vardır. Köle olmak istemeyen kişiyi köleliğe zorlamak için efendi ne yapacaktır? Kölelik kurumunu muhafaza etmek için güç kullanımı gerekliyse eğer, kurumun o iyicil doğasına ne olacaktır? Kölenin kendi durumunu iyi bir şey olarak görüp kabul etmesi Aristoteles açısından önemli midir? Fakat bir köle kendisine ilişkin bir kavrayışa sahip olabiliyorsa bu onun sonuç olarak usunu kullanması demeye gelir. Bu durum, Aristoteles'in köleyi kişi olarak değil, mülk olarak tanımlamasıyla nasıl bağdaşacaktır? Keza Aristoteles kölenin ustan yoksun olduğunu ve bedensel olarak hangi işleri yapacağı konusunda efendisinin usuna bağımlı olduğunu söyler. Fakat Aristoteles kölenin, efendiyle ilişkilenerek, usu kavrayıp anlayabileceğini ve efendisinden bilgi edinebileceğini de söyler. Burada bir tutarsızlık söz konusudur –köleyi ustan yoksun biri olarak tanımlamak, fakat ardından da efendinin onun emeğiyle neyi hedeflediğini apaçık belirtmesine dayanarak köleyi hedef yönelimli olacak denli ussal biri diye görmek.

Aristoteles'in cevapsız bıraktığı başka sorular da vardır. Kölelik durumu miras mı alınır, yoksa köleler, tıpkı efendilerin çocuklarının köle olabilmesi gibi, özgür doğan çocuklara sahip olabilirler mi? Platon bu sorulara en azından koruyucu sınıfı örneğinde değinmiş, koruyuculuk statüsünün sonraki kuşağa nasıl geçtiğini irdelemişti. Aristoteles, köleliğin pratikte zorunlu olarak bir kast sistemi olup olmadığına dair hiçbir şey söylemez.

Aristoteles köleliği iyicil bir kurum olarak görmekle yanılgıya düşer, çünkü herhangi bir kölelik, tanım gereği, asla bir tercih meselesi değil, kişileri özgür seçimde bulunmaktan her daim yoksun bırakan zora dayalı bir durumdur. Peki efendiler için ne söylenebilir? Aristoteles, köleliğin en azından *onlar* için iyi olduğunu söylerken haklı mıdır? Siyasi düşünce tarihinde kölelik konusunda Aristoteles'e yöneltilen en zekice eleştirilerden bir bölümü, köleliğin köle kadar efendiye de zarar vermesini hedef alır. Burada iki temel görüş vardır. Birincisi ve daha aşikâr olanı şudur: bir insanın efendisi olmak, efendiyi ahlaki açıdan iyi bir kişi yapmaktan ziyade kötü bir kişi yapar ve onu iradesine aykırı olarak tutsak edilmiş kişiyi elinde tutmak için korkunç davranışlarda bulunmaya iter.

Daha çapraşık olan ikinci görüş ise güçlü bir biçimde Hegel ve Karl Marx tarafından ileri sürülmüştür. Aristoteles kol emeğinden kurtulmanın, insanlığımızı yücelten ve ilerlemeyi besleyen o "yüksek", "ahlaki" ve "yaratıcı" yetileri geliştirmenin anahtarı olduğunu varsayar. Fakat Marx, Aristoteles'in meseleye ters baktığını, beşeri ilerlemenin fiziksel emekten kaynaklandığını, yani yaşamdaki dinamik ve dönüştürücü gücün fiziksel emek olduğunu, ekonomik değeri, yeni ürünleri ve keşifleri yaratanın kol emeği olduğunu öne sürer. Emeğin yaratıcılığından koparılan bir efendi sınıfı kuruyup gider, tarihin gerisinde kalan ölü ve eskimiş bir yaşam tarzına mahkûm olur. Hegel meseleyi efendinin kölelerine olan ironik bağımlılığı açısından koyar. Aristoteles'in efendiyi özgür ve bağımsız kılacağını düşündüğü şey gerçekte tam tersi bir etki yaratır, efendinin kölelere olan bağımlılığını –kontrol edilemez biçimde– daimileştirir.

Adalet ve Doğa

Adalet demekle neyi kastediyoruz? Platon'un *Devlet*'inde adalet, sitenin, "bir kişi, bir meslek" ilkesinin herkesi genel düzenlemelerin doğruluğundan hoşnut bırakacak şekilde uygulamaya konulması sonucu eriştiği bir tür birlik ya da uyumdur. Fakat Aristoteles zekice bir gözlemle, Platon'un üzerinde konuştuğu şeyin siyasi adalet olmadığını belirtir. Platon'un hayal ettiği türden bir devlet –burada çözülmesi gereken hiçbir anlaşmazlık yoktur– bilinen anlamda adalet kurumlarına ihtiyaç duymayan bir sitedir.

Aristoteles'e göre politik yaşamın hedefi, anlaşmazlıkların ortadan kaldırılması değil, gerçekleşmesi kaçınılmaz olan kavgaları doğruluktan şaşmayarak çözüme kavuşturmaktır. Aristoteles, anlaşmazlıkların varlığının pek de bir bozulma ya da çürümüşlük işareti olmadığını, fakat farklı kişilerin hangi yaşam tarzlarını paylaşabileceği konusunda bize sağlıklı düşünme fırsatı sunduğunu öne sürerek Platon'dan ayrılır. Aristoteles modern anlamda demokrat değildir. Düşünmenin, pek az kişinin sahip olduğu pratik bilgelik ile doğru terbiyeyi gerektirdiğini vurgular. Köleler "düşünme yetisinden bütünüyle yoksundur", kadınların usu olsa da onların duygularına "söz geçiremeyen" bir ustur bu.[34] Aristoteles yine de ortak yarar konusunda ussal düşünebilen insanlar

arasında adalete ilişkin olarak farklı kavramların ussal bir biçimde göz önünde bulundurulabileceğini düşünür.

Sözgelimi, insanlar adaletin eşitliğe dair bir kavram olduğu üzerinde anlaşsalar da, kimin eşit olduğu konusunda anlaşmazlık içerisine düşerler. Oligarklar, demokrasilerde birbirine eşit olmayan kişilere eşit biçimde davranmaktan ve bazı kişiler daha fazlasını hak ederken herkese aynısını vermekten kaynaklanan adaletsizliğe itiraz ederler. Demokratlar ise oligarşilerde zenginlere yoksullardan daha iyi davranmaktan (sırf daha çok mülk sahibi oldukları için bazı kişilere daha fazla güç vermek doğru bir şeymiş gibi) kaynaklanan adaletsizliğe itiraz ederler. Her iki tarafın da haklı olduğu yönler vardır; Aristoteles de bu iki rakip kamp arasında işe yarar bir orta yol bulma çabasına girer.[35]

Aristoteles adalete düpedüz *politik* bir erdem olarak yaklaşır. *Özel yaşamda* dostlar ve aileler birbiriyle geçinmek için adalete ihtiyaç duymazlar; onların sevginin gücüne yaslandıkları düşünülür. Aristoteles'in aile kurumunu idealize ettiğine, onun katı gerçeklerini göz ardı ettiğine hiç kuşku yok. Fakat filozof, yurttaşların, tanımadıkları ya da özellikle hoşlanmadıkları kişilerle geçinmek zorunda oldukları görüşündedir. Dolayısıyla da politika, sevginin erdemlerini adaletin erdemleriyle tamamlamak durumundadır.

Aristoteles'in önemli keşiflerinden biri de adalete ilişkin herhangi bir pratik kuramın topluluk üyelerinin adalet konusunda ne düşündüğüyle yakın bir mesafede durması gerektiğini görmüş olmasıdır. Filozofların yanı sıra diğer insanlar da, gelişmemiş de olsa belli bir adalet kavramına sahiptir. İnsanların adalet anlayışlarını göz ardı etmek ve toplulukta revaçta olan düşünceler açısından pek bir anlam ifade etmeyen soyut idealler önermek politikanın doğasını ve onun adaletle olan ilişkisini yanlış anlamak demektir. Sonuçta, bizim adalet ilkelerinden beklediğimiz şey, paylaşılan ortak bir yarar etrafında bir araya gelmek için temel oluşturabilecek bir doğruculuktur. Sıradan insanların anlayamayacağı denli soyut ya da pratikte uygulanamayacak kadar devrimci kuramlar önerdiğimiz takdirde insanların doğruluk duygusuna hitap eden ilkeler bulmamız imkânsız hale gelecektir. Aristoteles, kadınlar ve köleler söz konusu olduğunda bile, doğru topluluğun, bu tür insanların da (yaşadıkları eşitsizliğe rağmen) kendilerini bütünün bir parçası olarak hissettiği topluluk olduğunu savunur.

Adaletin "felsefi" doğasından çok "politik" doğasına ilişkin bu içgörü Aristoteles'i bir başka önemli keşfe götürür. Sıradan insanların bir adalet duygusu olsa da bunun erişebileceği yüksekliğin bir sınırı vardır. Konuyu pratik açıdan ele alacak olursak, birbirinden büyük coğrafi uzaklıklarla ayrılan kitleler, kişileri bir başkasına doğrulukla davranmaya motive etmek için gerekli olan toplumsal aidiyet duygusunu sürdüremezler. Nitekim, *Etik*'te görmüş olduğumuz gibi, en ideal politik adalet bile küresel olmak yerine hep yerel kalmaya devam edecektir. Bu noktayı ne kadar vurgulasam azdır. Aristoteles'e göre politik düzenlemelerin çoğulluğu –farklı topluluklarda yaşadığımız geleneksel tarzlar– geleceğin bir ütopyasına, küresel yurttaşların nerede yaşarsa yaşasın gezegenin her sakinine aynı adalet duygusuyla yaklaştığı bir ütopyaya sıçramayı sağlayan bir basamak değildir. Bu tür bir kozmopolitanizm insan olarak bizim doğamızda yoktur. Böyle bir tutum, paylaşabileceğimiz ortak çıkarları en alt dereceden ortak bir paydaya (hiçbir özelliği olmayan ve ortak bir girişime hakiki bir biçimde bağlanmayı sağlayamayan bir ortak paydaya) indirger.

Bir Parantez: Uluslararası Adalet

Aristoteles'in adalete ilişkin düşüncelerine eğilmeye devam etmeden önce onun kozmopolitanizmi ve bugün bizim küresel adalet dediğimiz şeyi reddetmesi üzerinde durmak istiyorum. Ahlak felsefecisi Peter Singer tarafından ileri sürülen şu argümana bakalım[36]: Çoğumuz acil ihtiyaç kategorisine girmeyen şeyler satın alıyor, bunun için para harcıyoruz. Tanınmış markalılar da dahil olmak üzere onlarca blucinimiz var; Starbucks'ta sütlü kahve içiyor, pizza sipariş ediyor, sinemaya gidiyor, bilgisayarlar, iPadler, internet hizmeti, kablolu televizyon satın alıyoruz: gerçekten de çok uzun bir "aşırı tüketim" listesi bu. Tüm bunlar olup biterken yeryüzünün kimi bölgelerinde çocukların yetersiz beslenme ve hastalıklar yüzünden öldüğünün de farkındayız.

Aristoteles binlerce mil uzaktaki çocukların başındaki felaketi bilmiyordu belki ama bugünün dünyasında bizler biliyoruz. Singer, adaletin, Starbucks'ın kazandığı paranın en azından bir kısmını –aslında büyük bir kısmını– açlık ve önlenebilir hastalıklar nerede baş gösteriyorsa oraya göndermemizi gerektirdiğini ileri sürer. Singer'ın tezi çok açıktır:

adaletin bir anlamı varsa eğer bu, kendi ifadesini, bir çocuğu açlığın ya da hastalığın pençesinden kurtarmanın kendimize fazladan bir fincan kahve söylememizden ya da yeni bir giysi almamızdan çok daha fazla önem arz etmesinde bulur. Singer bu konuda bize karşı oldukça serttir; lüks tüketim maddeleri satın almaktan hepimizin kaçınması gerektiği düşüncesindedir –bu şekilde tasarruf edilen paranın diğer kişileri asgari bir geçim düzeyinde tutmak için harcanması koşuluyla tabii. Ona göre bizim Birleşik Devletler'de, açlık çeken çocukların ise Sudan'da yaşamasının hiçbir önemi yoktur: arkasına gizlenecek bir bahane olamaz bu. Adalet her çocuğun yaşamını gezegenin her yerinde eşit önemde görmeyi gerektirir.

Singer'ı okuduktan sonra davranış tarzımızı değiştirir miyiz dersiniz? Bu soruyu öğrencilerime sorduğumda hep karışık bir tepki alırım. Öğrencilerim bir yandan acı çeken hiçbir çocuğa gözlerimizi kapatamayacağımız gerçeği karşısında Singer'a *düşünsel* olarak hemen hiçbir itiraz yöneltmezken, bir yandan da böylesi bir tutumun duygusal açıdan taşınması zor bir ağırlık yarattığını düşünürler. Bu düşünceler arasında bir çıkış yolu bulamayan öğrencilerim Aristoteles'in o ana nosyonunu, adaletin düpedüz *politik* bir erdem olduğu ve insanların onu topluluğun yaptığı tercihin sınırları (bu sınırlar adalet politikasını ilk elde mümkün kılar) dışında uygulamaya koyamayacakları yolundaki nosyonu tartışmaya daha fazla ilgi gösterirler. Aristoteles adaletin ancak ve ancak kendi üyelerinin refahı doğrultusunda ortak bir sorumluluk duygusu doğuran (öz-yönetim ilkesine dayalı) bir topluluğun sınırları içerisinde kendisini *sürdürebileceğini* belirtir. Singer'ın adalet etiğinin uzaktan bakıldığında sağlayamaz gözüktüğü şey işte bu sürdürülebilirliktir.

Adalet ve Eşitlik

Adalet farklı farklı sitelerde kendini gösterdiği için Aristoteles, onun her yerde aynı doğa yasasının sonsuza dek boyunduruğunda olmaktan çok, belli bir sitenin yasalarına ve geleneklerine göre şekillendiğini kabul eder.[37] Aristoteles bütün diğer konularda olduğu gibi, adaleti salt "konvansiyonel" bir şey olarak görenler ile kökleri doğada olan bir şey olarak tasavvur edenler arasında ortak bir zemin bulmaya çalışır. Ona

göre farklı siteler farklı yaşam biçimlerine ev sahipliği yapar, ama her birinin kendine özgü bir adalet anlayışı vardır (üyeler kendilerini ortak bir yaşam tarzına içerilmiş olarak görürler). Nitekim Aristoteles'in bakış açısına göre kadınlar, kendi aşağı konumlarına rağmen, mevcut düzenlemelerin kendilerinin de değerli bulduğu yaşam tarzı bakımından hayati öneme sahip olduğunu anladıkları sürece kendilerini Atina topluluğunun bir üyesi gibi hissedebilirler. Ortak bir çıkara sahip olduğu görüntüsü veren her sitede durumun gerçekten de bu olması söz konusu değildir elbette. Tiranlar yönetirken sadece kendilerini düşünür, oligarklar siteyi zenginlerin kişisel mülkiyeti olarak görürler. Bu örneklerde Aristoteles adaletin tiranlıklar ile oligarşilerde adalete benzer ne varsa o olduğunu öğreten ahlaki bir görececi değildir. Bunun tersini öğretir Aristoteles, biricik adil rejimlerin ortak çıkara göre yöneten rejimler olduğunu vurgular. Eşitliğin ortak çıkarın alabileceği biricik biçim olduğu yolundaki demokratik argümanı reddederek bize ters düşer.

Peki ama adalet ile eşitlik arasında ne gibi bir bağlantı var? Aristoteles, eşitliğe değgin iki rakip kavrayışı –"aritmetik eşitlik" ile "orantısal eşitlik"– birbirinden ayırt ederek meseleleri açıklığa kavuşturmaya girişir.[38] Eşitliğe ilişkin bu nosyonlardan her biri adaletle ilgili meselelerden bazılarına uygun düşerken bazılarına düşmemektedir. Bazı meseleler – mahkemeleri mülkiyet ve hırsızlık konusundaki anlaşmazlıklarla meşgul eden türden meseleler– Aristoteles'in tabiriyle "düzeltici" niteliktedir. Burada mahkemeler çalınan ineği, bu yanlış işi yapan kişiden alıp hak sahibine vererek anlaşmazlıklara çözüm getirmeyi amaçlar. Bu tür anlaşmazlıklarda adalet aritmetiksel olarak akıl yürütmemizi gerektirir: her kişi mutlak surette bir diğer kişinin eşiti sayılır. Bir başka deyişle, ineğin sahibinin kim olduğuna karar verirken hangi kişinin ahlaki açıdan daha üstün ya da zengin olduğuna bakılmaz. Mahkemeler herkesi birbirinin eşiti olarak görür ve çalma eyleminin bozduğu eşitliği hırsızın mal varlığından bir inek çıkarıp onu eski sahibinin (bu kişi ahlaki açıdan ne denli berbat biri olursa olsun ya da ister sürülerle ineği olsun ister olmasın) hesabına yeniden eklemek suretiyle yeniden kurarlar. Aristoteles, yaşadığımız sitenin politikası ne olursa olsun, doğru olarak anlaşılan düzeltici adaletin aritmetik eşitliğin mantığına uygun davrandığı kanısındadır.[39]

Fakat adalet başka türden anlaşmazlıkları da çözmek durumundadır. Bizler onur payelerinin ve ödüllerin, makamların, askeri rütbelerin vb. en iyi nasıl paylaşılacağı konusunda ihtilafa düşeriz. Burada "bölüşümcü adalet" kuramına, beraberinde de siteden kimin neyi alacağını belirleyen bir liyakat kuramına ihtiyaç duyarız. Konu, hırsızlık meselesini çözmenin ötesinde onur ve gücü bölüşmeye geldiğinde, duygudaş bir tutumla kişilerin ahlaki değerini, makama uygun olup olmadıklarını, cesaretlerini, önceki hizmetlerini göz önüne alırız. Dolayısıyla siteden kimlerin neleri hak ettiğini belirlemek için aritmetik eşitliği kullanmak hata olacaktır (Aristoteles'e göre demokratların hatasıdır bu). Bölüşümcü adalet yerine uygulandığında aritmetik eşitlik, siteye çok farklı katkılarda bulunan kişilere aynı ödüllerle onurları ihsan etme adaletsizliğini doğuracaktır. Bunun yerine bizim o alternatif "orantısal eşitlik" kavramına geçmemiz gerekmektedir. Buradaki fikir, insanlara, güç ve onuru kendi meziyetleriyle orantılı bir biçimde dağıttığımızda ancak, adaleti sağlayabileceğimizi öngörür. $x = 2y$ denkleminde x'i y'nin eşiti olarak almak yanlış olur; benzer şekilde bölüşümcü adaletin "matematiği" de bizim aritmetik olarak değil de geometrik olarak düşünmemizi gerektirir.[40]

Oligarklar, demokratların düz aritmetik eşitlik ya da mutlak eşitlik kuramlarını reddetmekte bir dereceye kadar haklıdırlar. Fakat demokratlar da oligarkların mülk sahipliğindeki eşitsizliği kişinin politik olarak neyi hak ettiğinin bir ölçüsü olarak almakla hataya düştüklerini belirtirken haklıdırlar. Bölüşümcü adalet hakkındaki oligarşik nosyonlar, site, emlak kıymetlerini maksimize etmeyi amaçlayan geniş bir yönetim şirketinden başka bir şey değilse şayet, doğru olur.[41] Fakat site mülk temelinde değil, ahlaki değerler temelinde kişileri bir araya getirmek için vardır; dolayısıyla oligarklar, demokratlar gibi, bölüşümcü adalet konusunda yanılgıya düşerler.

Sonunda Aristoteles, adalet konusunda oligarklar ile demokratlar arasında çok sayıda iç savaşa yol açmış olan o süreğen anlaşmazlığa bir çözüm getirebileceğine inanır. Her iki taraf da siyasi mevkileri bölüştürmede uygun bir standart geliştirmemiştir. Site, kişileri iyi yaşama ilişkin ahlaki bir kavrayış etrafında bir araya getirmek istediği için, bölüşüm, siteye ahlaki bir proje olarak en büyük katkıyı yapabilen kimseler gözetilerek gerçekleştirilmelidir.[42] Ahlaki karakterleriyle kendilerini

belirtik kılan kişiler vardır. Platon'da iktidar, üstün anlaklarını kanıtlamış olan filozof krallarla kraliçelerindir. Fakat site filozofların oluşturduğu bir birlik değildir, yurttaşları filozofa dönüştürmek gibi bir amacı da yoktur. Aristoteles'e göre iktidar, bilgeliğini pratikte ispatlamış kimselerin, insan doğasının ahlaki erdemleri en eksiksiz biçimde pratiğe dökenlerde eriştiği mükemmeliyete örnek oluşturan kimselerin eline geçmelidir.

Aristoteles'in etik ve politika üzerine yazdıklarının buluştuğu yer işte burasıdır. Etik, bir sitede kişileri ahlaki açıdan eksiksiz yapmaya soyunduğu ölçüde politik bir bilimdir. Siteden kopartılmak, elin bedenden kopartılması gibidir. Fakat politika, ahlaklı kişileri ortak bir çıkarı tanımlamaya ve muhafaza etmeye sevkettiği ölçüde etik bir bilimdir.

İyi insan ile iyi yurttaş birbirinin tıpatıp aynısı olmayabilir – çürümüş bir sitede iyi bir insan olarak kalmak mümkündür– fakat ideal olanı bu ikisinin birlikte boy göstermesidir. Etik ile politika birbiriyle kaynaştığında site amacına ulaşmış demektir. Bu amaç insanlara maddi nimetler sunmanın ötesine uzanır. Hedefte, topluluk üyelerinin kendi bireysel yaşamlarında buldukları anlam açısından vazgeçilmez olan ortak bir yaşam tarzı yaratmak ve sürdürmek vardır.

İyi İnsan, İyi Yurttaş

Gençlerin ilgisini Aristoteles'e çekmede yaşadığım güçlükler üzerinde geçmiş yıllar boyunca düşünme fırsatım oldu. Sorun bir bakıma Aristoteles'in gençlerin hemen alıp kullanabilecekleri kesin sonuçlara pek ulaşmamasından kaynaklanıyordu. Aristoteles konulara kılı kırk yararcasına yaklaşıyor, bir tartışmada tarafların söylediklerini dikkatle inceliyor, birbirine karşıt gibi gözüken görüşlerdeki hakikat üzerinde derinlemesine düşünüyordu.

Aristoteles'in tek kişinin mi, birkaç kişinin mi yoksa pek çok kişinin mi egemen güç olması gerektiği konusunu tartıştığı o olağanüstü ama asap bozucu pasajları alalım.[43] Aristoteles tartışmaya politik seçilimlerin büyük ölçüde tıbbi seçilimler gibi işlemesi gerektiğini savunarak başlar: kimlerin hekim olacağına karar vermeyi nasıl ki hekimlere bırakıyoruz, onun gibi yönetmeye en ehil olan kişileri seçme işini de uzmanlara bırakmalıyız.[44] Fakat Aristoteles daha sonra bu görüşünden çark eder ve

insanların en iyi uzmanların önerdiği bilgeliği bile geride bırakan kolektif bir bilgeliğe eriştiğini düşünmenin hiç de abes kaçmayacağını teslim eder.[45] Sözgelimi, bir yemeğin ya da bir evin kalitesi hakkında en iyi kararı kimin verebileceğini düşünelim: sonuçta yemeğin ya da evin iyi olup olmadığını söylemek durumunda olan kişi yemeği yiyecek ya da o evde oturacak olan kişidir, uzman aşçı ya da evi inşa eden kişi değil.[46]

Aristoteles tüm bunları söyledikten sonra geri çekilir ve halkın egemenliğini savunan argümanların insanların ahlaki karakterlerinin bozulduğu sitelere neredeyse hiç uygulanamayacağını belirtir.[47] Her halükârda, iktidarı tek kişiye, birkaç kişiye ya da pek çok kişiye verme seçenekleri arasında bir seçim yapmak belki de daha iyi bir seçeneği, "doğru bir biçimde oluşturulmuş yasaları egemen kılma"[48] seçeneğini dışarıda bırakmaktadır. Aristoteles, bu orta yolcu görüşü dillendirdikten hemen sonra onun zayıf yönünü vurgulamaktan da geri durmaz; çünkü der, genel yasalar somut koşullarda bize ne yapacağımızı söyleyemez.[49] Farklı politik görüşlerin kuvvetli ve zayıf yönlerini bu şekilde dikkatlice incelemesi Aristoteles'e o meşhur temkinliliği kazandırır, fakat bu durum Aristoteles'i öğretecek kişinin, Aristoteles'in düşüncesini tam olarak tanımak isteyen öğrencilerin o anlaşılır arzusunu tatmin etmesine imkân vermemektedir.

Ortaçağların İslam, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri içerisinde çalışan büyük filozofları Aristoteles'in *Etik* ile *Politika*'sı üzerine yorumlar yazmaya başladılar. Aristoteles'in öğretisinin kesinlikten yoksun oluşu bu yorumların yazılışını da etkilemiştir; ilahi vahyin hakikatlerine adanmış olan âlimler yine de Aristoteles'in ussal ve mantıksal söylem tarzını benimseyebilmiş ve onu ifşa edilen hakikatlerin desteklenmesi yolunda argümanlar oluşturmak için kullanabilmişlerdir. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda İslam dünyasında "Aristotelesçilik", us ile vahiy arasındaki uyumu savunmanın bir yolu olarak epey mesafe kat etmiş, sonrasında Yahudilikle Hıristiyanlığa da yayılmıştır. On üçüncü yüzyılda Aristoteles'in model olarak alınması öylesine yerleşmiştir ki Thomas Aquinas ondan bahsederken sadece "Filozof" sözcüğünü kullanmıştır.

Bizim açımızdan Aristoteles böylesine model bir filozof olarak nadiren ortaya çıkar. Kendi politik deneyimimizde Aristoteles'in o üst perdeden dile getirdiği iddiayı (politikayı incelemek insanların yapabilece-

ği en iyi şeyi incelemek demektir) geçerli kılacak çok az şey vardır. Geçen yüzyılda yaşanan dehşet verici olaylar Platon'un mağarasını bize daha yakın kılarken, Aristoteles'in polisini bizden uzaklaştırmaktadır.

Aristoteles, kendi dönemi açısından bile ancak ve ancak politikanın köleliği hayata geçirerek yaptığı kötülüğü göz ardı ederek, Yunan polisini idealize edebiliyordu. Fakat Yunan kültüründe, politik yaşamın diğer yaşamlar üzerindeki üstünlüğünü ilan eden ölçülü bir düşünürün ortaya çıkmasına imkân veren bir şeyler olmalıydı. Yine de, aramızdan kimler mağaradan dışarı bakıp Aristoteles'in politikanın zamanla kendi kusurlarından arındığı yollu nosyonuna destek bulabilir ki?

7
AUGUSTINUS VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Siyaset kuramı geleneği Aziz Augustinus'la birlikte yeni bir evreye girer. Din-devlet ilişkisi, usun vahiy karşısındaki konumuyla ilgili sorular düşünürle birlikte ön plana çıkmış, o zamandan beri de güncelliğini kaybetmemiştir. Bu tür meseleler Platon'u ya da Aristoteles'i hayrete düşürmedi, çünkü onlar politikayı kendi ahlaki pusulasına sahip bir şey olarak algılıyorlardı. Fakat Hıristiyanlığın gelişiyle birlikte siyaset kuramı ilk kez olmak üzere teolojiye emili hale geldi. Adalet de yeniden beşeri değil, ilahi bir yapı olarak görüldü.

Augustinus çok sayıda eser vermiştir, fakat ben onun en büyük iki eseri üzerinde duracağım: otobiyografik nitelikteki *İtiraflar*'ı ile başyapıtı *Tanrı Devleti*.

İtiraflar

Augustinus'un *İtiraflar*'ı yaşlıca bir adamın gençlik yıllarını anlatan bir kitaptır. Bu otobiyografi Augustinus'un günahkârlıktan azizliğe uzanan yolculuğuna dair bir eser olarak betimlenir çoğunlukla. Fakat bu betim, Augustinus'un her iki dönemi hakkında da bizi yanılgıya götürür. Augustinus, gençliğinde işlediği günahları itiraf etse de, huzura ermiş bir günahkâr olmaktan çok, acı çeken bir kişi olarak karşımıza çıkar. Onun itirafları –Kephalos'un eski aşırılıklarını anımsayıp her şey olup bittikten sonra pişmanlığını ifade etmesini andırır şekilde– gençliğinin başıbozukluğu sonradan kafasına dank eden olgun bir adamın itirafları değildir salt. Augustinus'un anıları, bir yandan dünyevi zevkleri tatmak isterken

bir yandan da bu tensel arzularından rahatsızlık duyan bir ergenin yaşadıklarıyla ilgilidir daha çok.

Augustinus, gençliğinde ahlaki açıdan aşağı bir noktadayken acı çeken öz-bilincini şöyle betimler: "Ben, kendim için, ne kalabildiğim ne de çıkabildiğim berbat bir yer olmuştum."[1] Fiziksel hazlara eğilim göstermesinin kendisinde yarattığı derin kaygıyı betimlemek için benliğinde bir "iç savaş" yaşadığını belirtir. Ağır ve oturaklı kişileri anlatan Latince terimi kullanacak olursak, erken yaşlarından itibaren pek rastlanmadık bir biçimde *gravitas*'la (vakarla) yüklenmiş genç bir adamdır bu.

Augustinus içinde kopan fırtınaları kimileyin alaya alır. Eserinin komik bir yerinde, iffetli olması konusunda kendisine yardımcı olması için Tanrı'ya nasıl yakardığını aktarır, ama bu dileğini hemen yerine getirmesini istemez ondan ("hemen değil")[2]. Fakat *İtiraflar*'da gençlik tutkularına göz yumulduğu ve münasebetsiz bir şakacılıkla yaklaşıldığı anlar nadirdir. *İtiraflar* bu bakımdan, Hegel'in daha sonra "mutsuz bilinç" diyeceği şeye ilişkin en büyük edebi örneklerden biridir. Augustinus, Tanrı aşkıyla en sonunda nasıl sevinci bulduğunu Hıristiyanca tanıtlasa da, Tanrı aşkının o büyük "yükümünü" genç bir adam olarak ufukta görmekte, ama ona erişememektedir. Neyi arzulaması gerektiğini bilmekte, ama başka türlüsünü arzulamaktan kendini alamamaktadır.

İtiraflar'ın günahkârlıktan azizliğe geçişi anlatan bir eser olduğu yolundaki o beylik düşüncenin Augustinus'un hem gençlik hem de yaşlılık dönemi açısından yanıltıcı olduğunu daha önce söylemiştim. Augustinus gençliğinde cazip bulduğu şeyleri geride bırakır, annesinin Katolik inancına dönmeyi kabul eder, bekârlığı seçer ve Kuzey Afrika'da Hippo piskoposu olarak uzun yıllar hizmet verir. Fakat ömrü boyunca ve yazdığı eserlerde Hıristiyan yaşamına ilişkin iki vizyon arasındaki gerilim çözülmeden kalır: Tanrı bize "komşumuzu kendimiz kadar sevmemizi" buyurmaktadır.[3] Ama öte yandan İsa doğmuş ve bu dünyevi mekânı terk etmiştir; Tanrı'nın kayrası sayesinde bizler kurtulur ve İsa'nın aracılığıyla öte dünyada selamete ereriz. Augustinus iyi Hıristiyanların dinin temeli olan ama ayrıca "ben"i "komşunu sev" emrine koşan bir yönelime, öte dünya yönelimine göre nasıl yaşayacağı sorusuyla uğraşır. *İtiraflar*'ın parlaklığı, Augustinus'un bu teolojik gerilimi kendi gençliğinde yaşadığı iç savaşların anısıyla ilişkilendirmesinden kaynaklanır.

Augustinus Tanrı'dan iffet dileyip ardından da "hemen değil" diye eklediğinde, istediği bu erteleme gerçekte epey uzun sürmüştür; otuz üç yaşına gelene değin annesinin vaftiz edilip Katolikliğe dönmesi yönündeki arzusuna karşı çıkmış (Augustinus'un babası Katolik değildi), bazı cinsel deneyimler yaşamış, kendisine metres tutmuş, onunla evlilik çatısı dışında on beş yıl birlikte yaşamış, ondan bir çocuğu olmuş, on yaşındaki bir kız çocuğuyla nişanlanmış, ani bir kararla metresini kendisinden uzaklaştırmış ve nişanlısının evlilik çağına gelmesini beklerken (o dönemde kızların on iki yaşında evlenmesi âdettendi) bir başka kadınla ilişkiye girmiştir.

Augustinus, bu yılları anlatırken, "sirkeyi seve seve" tattığını anımsar.[4] "Kentte [Kartaca'da] kibar bir beyefendi" gibi dolaşıp "sevdiği kişinin bedenine" sahip olurken, şehevi arzuya kapılmanın o kötü sonuçlarını, "kıskançlığın, kuşkuların, endişelerin, öfkelerin ve kavgaların" yol açtığı o kaçınılmaz işkenceleri anlatır.[5] Fakat en büyük işkence Augustinus'un yanlış işler yapmaya gösterdiği zaaf karşısında duyduğu derin kaygıdan kaynaklanmaktadır. Kötü olduğunu bildiği şeyleri bilerek ve isteyerek seçme kapasitesinden duyduğu korkuyu zaman zaman ifade eder Augustinus.

Sokrates'e göre erdemi bilmek erdemli olmak demektir. Fakat Augustinus, iradenin ussal bilgiye gösterdiği direncin filozofudur. Onun genç bir adam olarak yoksun olduğu şey Gerçek Tanrı'nın bilgisi değil, O'nu kabul etme yönündeki istekliliktir. Genel olarak Pagan düşüncesinde insan zihni İyiyi kavrama ve kişiyi kendi çabalarıyla onun seviyesine yükseltme kapasitesine sahiptir. Büyük ölçüde Augustinus'un şekillendirdiği Hıristiyan düşüncesinde ise insan zihni ile Tanrı arasındaki uçurum çaba harcayarak kapatılabilecek türden bir uçurum değildir; kurtuluş da ancak Tanrı'nın kayrası ve bahşettiği sevgiyle gelir.

Augustinus gençlik çağında işlediği günahların nedenini iki farklı biçimde açıklar. Her iki açıklama da erken Hıristiyanlık üzerinde bir hayli etkili olmuştur. Psikolojik açıdan pek de iler tutar yanı olmayan birinci açıklama yalınkat bir beden-ruh anlatımı olarak kendini gösterir. Bu hikâyede Augustinus, Platon'un düalizmlerini –us-arzu, ruhun yüce hazları-bedenin bayağı hazları, ebedi hakikatler-görünüşler– sahiplenir ve onları bir bastırma kuramına dönüştürür. Beşeri aşk, kişi *caritas*'a, yani Hıristiyan aşkına muktedir olacaksa eğer aşılması zorunlu olan *cupidi-*

tas'ın, yani şehevi arzunun ayartılarından bir türlü yakasını kurtaramaz. Beşeri aşk belli bir kişide cisimleşen aşktır; Hıristiyan aşkı ise "ben"siz aşktır.

Platon, merdiveni tırmanmak için erosa, onun kendiliğinden ve yaratıcı enerjisine bel bağlar; filozof, bizi güzelliğin görünür ve cisimleşmiş formlarının çekiciliğinden uzaklaştırıp daha soyut, düşünsel ve bedenden koparılmış aşka götürür. Fakat yüce aşklar bayağı (bedensel) aşklar için harcanan büyük gayretlerden ortaya çıkar ve onlarla uyum içerisindedir. Bedensel aşk yönünde harcanan gayretler ne denli uygunsuz olursa olsun, bunlar bütün yüce aşkın kaynaklandığı merak duygusunu uyandıran gayretlerdir.

İtiraflar, us ile arzu arasındaki bu Platonik uyumu sarsan, onun yerine baskıcı bir öğretiyi koyan (bu öğreti, kişileri, kendi bedenlerini kendi "benleri" olarak değil, "öteki" olarak, tatmin edilmekten çok yadsınması ya da bastırılması gereken bir kötülük kaynağı olarak deneyimlemelerini sağlar) bir eser olarak okunabilir. Birazdan göreceğimiz gibi Augustinus'un bir zamanlar benimsediği Manicilikte cinsel birleşme büyük bir günah olarak görülüyordu; gene bu inanışa göre, tanrısal ruh kötücül bir bedene hapsolmuştu. Augustinus bu öğretiyi Tanrı'nın planında cinselliğe yer olduğu inancıyla terk etmiş, fakat bedene duyulan güvensizliği beslemeye mahkûm bir beden-ruh düalizminden de vazgeçmemiştir: "Geçmişteki günahlarımı ve ruhumun cinsel ahlaksızlıklarını yeniden anımsamak istiyorum. (...) Dostluğun apaydınlık patikasının işareti olan ruhsal ilişkilerle kendimi sınırlamıyordum. Aşırı tensel arzularımın o bulanık havası kaplamıştı ortalığı. Ergenlik çağının içimde kaynayıp duran dürtüleri yüreğimi öylesine karartmıştı ki tertemiz bir sevgi ile karanlık şehvet arasındaki farkı anlayamıyordum."[6] Augustinus burada, dünyevi aşk içerisinde bile, meseleleri, dostluktaki iyilik ile tensel arzudaki şehvette görüldüğü üzere ikiye böler. Bu yarılmanın en tepesine de bütün dünyevi aşkın sınırları ile ancak ve ancak İsa sayesinde bulabileceğimiz gerçek aşk arasındaki ayrımı koyar.

Augustinus bu düalizmler içerisinde yazarken, içerisinde kötülük olduğunu düşünen ve bunu kendisine adamakıllı dert eden, kötülük için kötülük yapmaya eğilimli, doğru karşısında bilerek ve isteyerek yanlışı seçebilen bir genç portresi çizer. Durum buysa eğer kötülük seçilebilir bir töz olarak varolur, Augustinus da Manici evreden çıkamaz.

İtiraflar, olsa olsa, bir gencin kendi uçarılığını anlama yolunda verdiği mücadelenin bir hayli farklı ve psikolojik açıdan zekice bir hikâyesini sunar. Sözgelimi Augustinus'un en temel itiraflarından birini ele alalım – günümüzde hemen her okura çok önemsiz gelecek bir yanlış davranışa ilişkin bir itiraftır bu. Augustinus yaşça küçük bir oğlanken karıştığı sıradan bir hırsızlık olayını anımsar: bir grup arkadaşıyla birlikte komşularına ait bir armut ağacından armut çalmıştır.[7]

O ve arkadaşları bir öğlen sonu niçin armut çaldılar? Augustinus önce o aşikâr açıklamaları tekrarlar: belki de açtılar, fakat böyle bir durum söz konusu değildir, çünkü topu topu birkaç armut yedikten sonra geri kalanı domuzlara atmışlardır. Belki de para kazanmak istiyorlardı, fakat çaldıkları armutları satma zahmetine girmemişlerdir. Belki de onların aklını çelen armutların güzelliğiydi, tıpkı Cennet Bahçesi'nde yılanın Havva'yı elmayı çalması için baştan çıkarması gibi. Augustinus bu olasılığı da düşünür, fakat armutların "ne renk ne de tat olarak" çekici olmadığı sonucuna varır.[8]

Augustinus bu noktada armutları yok yere, sırf "yasak bir şeyi yapmanın" zevkini yaşamak için çalmış olma olasılığıyla yüzleşmek durumunda kalır.[9] Bu olasılık genç Augustinus'u korkutur, çünkü bu onun – ve bizlerin– sırf kötülük olsun diye kötülük ettiğimiz anlamına gelecektir.

Gelgelelim, Augustinus bu olayı anımsarken bir ayrıntıyı çok iyi yakalar: tek başına olması durumunda armutları çalmayacağından emindir; burada önem arz eden şey onun arkadaşlarıyla birlikte olmasıdır: "Bununla birlikte yalnız başıma olsaydım bunu yapmazdım. O zaman hissettiklerim anımsadığım kadarıyla bunlardı. Hayır, kesinlikle tek başıma iken bunu yapmazdım. Bu suçu beraberce işlediğim arkadaşlarımla birlikte olmaktan hoşlanıyordum. (...) Böyle bir şey yapamayacağımızı sanan ve buna hiçbir şekilde onay vermeyecek olan insanları kandırmak düşüncesi bizi katıla katıla güldürüyordu."[10] Armut çalmak yanlış bir şey olsa da Augustinus bunu, sırf kötülük yapmak için kötülük yapmaktan çok, en azından iyi bir amaç için yapmıştır: arkadaşlarını hoşnut etmek. Gary Wills, yazmış olduğu Augustinus biyografisinde, düşünürün içgörüsünü ustalıkla yazıya döker: Arkadaş olma arzusu, o kötü hırsızlık ediminde saklı olan iyidir. Bu iyi, bu "uzun ömürlü ahbaplık", kişi arkadaşlarına ayak uydurmak için çaldığı takdirde, "yanlış algılanmış" bir iyi olarak karşımıza çıkar. Yine de "Augustinus kendi psikolojik gizini" –

görünürde herhangi bir güdüden yoksun olan hırsızlık eylemini– sırf kötülüğün cazibesine kapılma olarak değil, ters sonuçlar doğuran iyicil bir güdüden kaynaklanan bir eylem olarak görerek çözer."

Wills, armut hırsızlığı olayını anlatırken Augustinus'un psikolojik hikâyesinin teolojik anlamına da işaret eder. Manicilere göre birbiriyle sonsuza dek çekişen iki rakip krallık vardır: ışıklar krallığı ile karanlıklar krallığı. Işıklar krallığında töz ya da madde bütünüyle iyiyken, karanlıklar krallığında töz kötüdür. Bu kozmoloji kötü şeyleri Tanrı'ya atfetmek zorunda kalmaksızın (fakat Tanrı'nın tekliğini, kadirimutlaklığını ve âlimmutlaklığını yadsıma pahasına) açıklar. Kötülüğü, onu nesnel bir gerçeklik, Tanrı tarafından yaratılmayan tözel bir varoluş şeklinde postüle ederek açıklar. Bu nedenledir ki kilise, Maniciliği tehlikeli bir sapkınlık olarak görmüştür. Ne ki Augustinus kötülüğün nasıl varolduğuna ilişkin ussal bir açıklama getirdiği düşüncesiyle onun kozmolojisini bir süreliğine kabul etmiştir.

Bu kozmolojik düalizm psikolojik bir düalizmi de imliyordu. Maniciler, tanrısal ruhu bizi sırf kötülük olsun diye kötülük yapma yönünde ayartan yoz bir bedene hapsetmekten sorumlu tuttukları cinsel birleşmeyi hiç de hoş karşılamıyorlardı. Augustinus'un, armut hırsızlığı hikâyesinde kendi iradesini *per se* (kendinde ve kendi için) kötülük tarafından *sonuca vardırılan* bir şey olarak değil, Tanrı'yı hoş tutmak yerine dostluğun iyicilliğine teslim olmada (gerçi bu önemsiz bir iyicillikti) *kusurlu* bir şey olarak yeniden biçimlendirmek suretiyle kaçınmaya çalıştığı şey işte bu sonuçtur. Augustinus dostluk gibi beşeri bir iyicilliğin değişime ve yozlaşmaya açık olduğunu görmeye başlar (oysa iyinin ta kendisi olan Tanrı'da böyle bir şey söz konusu değildir). *İtiraflar*'daki asıl çarpıcı nokta, dostlukta cisimleşen iyinin –sevginin *cupiditas*'tan arındırılacak şekilde düzenlenmesidir bu– bir insanı sadece İsa'ya yakın olmayı kabul etmeye değil, aynı zamanda dostluk toplumunun bizi "komşumuzu sevmeye" yönelttiği dünyada kendimizi rahat hissetmeye hazırlayıp hazırlayamayacağıdır.

Wills'in de işaret ettiği gibi, Augustinus'un armut hikâyesi, bilinçli ya da bilinçsiz, Âdem ile Havva'nın Cennet Bahçesi'nden elma çalması hikâyesine (kökel günaha) yapılan bir göndermedir. Havva, Bilgi Ağacı'nın meyvesinin kendisine vereceği gücü istediği için yılan tarafından aldatılmış olabilir. Fakat Augustinus açısından Âdem'in yılana kanma-

ması, bu işte yer almanın yanlış olduğunu bilmesi çok önemlidir; ama yine de yasak meyveyi almakta Havva'yla birlikte hareket etmiştir Âdem. Neden peki? Augustinus'a göre Âdem bu yanlışı sırf elma için değil, fakat Havva'nın hatırına, soylu bir davranışla onu bu işte yalnız bırakmamak –böylece kendisinin de yalnız kalmamasını sağlamak– için yapar[12]:

> Havva yasak ağaçtan meyve alıp yediğinde ve Âdem'e kendisiyle birlikte yemeyi teklif ettiğinde Adem onu hayal kırıklığına uğratmak istemedi; Havva'ya destek olmadığı takdirde onun mahvolacağını, kalbinden sürüleceğini, kendisinden koparılarak ölüme mahkûm edileceğini düşünüyordu. O karmakarışık tensel arzuya değil, ... bir başkasının iyiliğine işleyen dostane bir arzuya yenik düşmüştü, ... buysa sıkça gerçekleşen bir şeydir, bir dostumuz bize sırt çevirmesin diye Tanrı'ya karşı gelip günah işlememizi sağlayan şeydir.

Çok güzel bir parçadır bu: hem düşünce hem de kullanılan sözcükler açısından. *İtiraflar*'daki hikâyenin özüyle benzerlik taşımaktadır; Augustinus bilerek yaptığı yanlışa bir açıklama getirmek üzere düşünürken önce Manici öğretilerden medet umar, sonra da kökel günahın teolojik gizini ve Tanrı'nın yarattığı mahlûkların hiçbir zorlama olmaksızın nasıl olup da yanlışı seçtiklerini anlamaya başlar. Bizler işlediğimiz günahta bile beşeri bir iyiyi ifade ederiz.

Beşeri iyilerin peşinden koşmak Tanrı'nın sunduğu muhteşem iyiyi bir tarafa atıp önemsiz iyiyi seçmeye yöneltebilir bizi. Beşeri iyiler de daha az ya da daha çok iyi olmalarına göre sınıflandırılabilir; Augustinus'un Âdem ile Havva hakkındaki sözlerine bakacak olursak görürüz ki Âdem'in Havva'da kendisine bir yoldaş bulması bir şey, cinsel bir partner bulması ise başka bir şeydir. Bedende giderek artan bir rahatsızlık pusuya yatmış beklemektedir, bu da ilk Hıristiyanlığın Platonculuğunu Platon'un kendi öğretilerinden uzaklaştırmaktadır. Fakat Augustinus ruh-beden ilişkilerine dair bütünüyle baskıcı bir görüşe, beden bizi yanlış yapmaya yönelttiğinde bile, amaçladığımız şeydeki iyiyi görmek suretiyle mesafeli durur.

Augustinus *İtiraflar*'da dostluk meselesine tekrar tekrar değinir. Bu konudaki görüşleri karmaşıktır ve tutarlı bir bütün oluşturmamaktadır. Ona göre dostluk "insanlar arasında birliği" sağlayan bir "sevgi ve nezaket yuvasıdır."[13] Gelgelelim armut hikâyesinde dostluğun Augustinus'u günaha sokan "tehlikeli bir düşman" olduğu ortaya çıkmıştır.[14] Buradaki

problem Augustinus'u psikolojik açıdan olduğu kadar teolojik açıdan da uğraştıran bir problemdir. Bir yandan, Tanrı kayrası, esas olarak bağımsız bir tarzda, bu dünyayla ilişkili olmak durumundadır; hacılar ölümlü ilişkilere hiçbir büyük yatırım yapmaksızın bu dünyaya konuk olurlar. Ama bir yandan da, "komşunu sev" buyruğu bu dünyada yaşadığımız sürece bize de yatırım yapılması gerektiğini ortaya koyar. Komşusunu *sevdiğini* anımsar Augustinus, ama aynı zamanda dostluktaki hüsranları ve zayıf noktaları da anımsar. Augustinus'un, ergenlerin cinsellik konusunda yaşadıkları deneyimleri ballandırarak birbirlerine anlatmalarına ilişkin o hoş anısında görüldüğü gibi, bazı başarısızlıkların üstesinden gelmek mümkündür (Augustinus'un bu anlattıkları modern okura da tanıdık gelecektir): "Çapkınlıklarını, sefih yaşantılarını övünerek anlatan arkadaşlarımı dinlerken bu rezillikte onlardan geri kalmış olduğum için kendimden utanıyordum. (...) Onların gözünde küçülmeyeyim diye daha beter ahlaksızlaşıyordum. Davranışlarım yoldan çıkmış arkadaşlarımın yaptıkları kadar ahlaksızca değilse, o durumda bunlara yapmamış olduğum ahlaksızlıkları da ekliyordum."[15]

Fakat görünürde hakiki olan bir dostluk bile Augustinus için sorunlu bir dostluktur, çünkü ölümlüler arasındaki bütün ilişkilerde olduğu gibi, bitmeye mahkûmdur. Çok dokunaklı bir hikâyede, doğduğu kentte ders vermeye başladığı sırada bir dostunun ölümünün ardından duyduğu o tarifsiz kederi anlatır.[16] Bu dostuyla birbirlerine o kadar yakınlardır ki "iki bedende tek ruh" gibidirler. Augustinus onsuz olmaya dayanamaz, eskiden paylaşıldığında kendisine zevk veren ne varsa, arkadaşının yokluğunda "korkunç bir işkenceye" dönüşmüştür.[17] "Ne ormanın, ne tiyatronun ve şarkıların güzellikleri, ne de parfüm kokulu yerler..." onu çekmektedir. "Her şey bana korkunç geliyordu, hatta ışık bile; onun olmadığı her şey beni kötü ediyor ve çekilmez biri yapıyordu."[18] Gözyaşlarına sığınmak dışında bir teselli bulamayan Augustinus, arkadaşının ölümüyle ilgili olarak yazdığı en etkileyici satırlardan birinde "ölenlerin kaybettiği yaşamlar, yaşayanların ölümü haline gelir" demektedir.[19]

Buna rağmen Augustinus bu ilişkiyi "hakiki" bir dostluk olarak değerlendirmez, çünkü İsa'yla yakınlık kurmamışlardır (tam tersine, Augustinus arkadaşını Manici sapkınlıklara yönlendirmiş, hatta onun ölüm döşeğindeyken vaftiz edilmesini alaya almıştır). Dahası, o büyük kederini "kesin olarak ölecek birini hiç ölmeyecekmiş gibi sevmek"ten kaynakla-

nan bir ahmaklık olarak görür.[20] İnsanları "ölümlü olduklarının bilinciyle" sevme yeteneğinden yoksun olduğu için dostluklarında süreklilik aramıştır (oysa süreklilik ancak ve ancak "kaybedilemeyecek biriyle" olan ilişkide bulunabilen bir şeydir).[21]

Teolojik açıdan Augustinus'un pozisyonu onu hakiki dostluk (biz hakiki dostluğa ancak –Tanrı'nın bize duyduğu sevgi sayesinde– cisimleşmiş "ben"den kaçıp İsa'nın ebedi birliğine katıldığımızda sahip olabiliriz) ile en iyi dostlukları bile sınırlayan ahlaklılığa yapılan aşırı yatırımı birbirinden kesinkes ayırmaya iter. Ne ki, ilginçtir, Augustinus'un kederini sonlandıran şey aşkın özne değil, yeniden canlanan sıradan dostluklardır. Augustinus diğer dostlarından teselli bulmaya ilk başladığında onların bu dünyadan ayrılan arkadaşının yerine geçtiğinin farkındadır. Dolayısıyla, teselli bulmak Augustinus'un İsa'nın dostluğu lehine terk etmesi gereken "büyük bir mittir". Ne var ki,

> bu hatalı yoldan arkadaşlarımızdan biri öldüğünde de vazgeçmiyorduk. Arkadaşlarımla birlikteyken zihnimi meşgul eden başka şeyler vardı: birlikte sohbet etmek, bir şakaya birlikte gülmek, birbirimize yardım etmek, birlikte hoş kitaplar okumak, ciddi konuların yanı sıra eften püften şeyleri de tartışmak. (...) Tüm bunlar ve diğer işaretler seven ve sevilen insanların gönüllerinden kopan şeylerdir ve ... bunlar insanları birbiriyle kaynaştırır ve bir bütün haline getirir.[22]

Augustinus'un dostluk konusunda büyük bir yeteneğe sahip olduğu *İtiraflar*'da açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat kendini zorlasa da sevemediği tek kişi babası Patrick'tir. Augustinus ailesini mütevazı bir gelir kaynağına (birkaç dönümlük bir çiftliğe) sahip bir aile olarak betimler. Ölüm döşeğinde vaftiz edilene dek bir pagan olarak kalan Patrick, Roma imparatorluğuna bağlı bir il olan Numidia adına Thagaste'de (şimdiki Cezayir'in sınırları içerisinde kalan bir yer) küçük bir görevli olarak hizmet vermişti. Babasının gözü paradan çok başka şeylerdedir; oğlunu Latince öğrenmesi için önce komşu bir kente, sonra da Kartaca'ya gönderir. Augustinus'un buna tepkisi net ve nankörce olur: "Babam kendi bütçesini de aşarak beni okumam için uzaklara gönderdi. O zaman babamı bu davranışımdan dolayı övmeyen kalmamıştı"; ne ki Augustinus, cinsel ahlaksızlığa bulaştığında bunu neredeyse hiç umursamayan babasının, dünyevi işlerde kendisine canla başla yardım etmeye çalışması karşısında hayrete düşer. Babasının biricik amacı oğlunun söylev sanatını öğrenmesi

ve seçkin bir avukat olarak mahkemelerde boy göstermesidir. Buna karşılık, koyu bir Katolik olan annesi Monica'yı şefkatli, oğlunun fena işler yapmasından korkan bir anne olarak betimler Augustinus (ama onun verdiği öğütlere epey uzun bir süre kulak asmamıştır).[23]

Augustinus Kartaca'da öğrenciyken tiyatroya sevdalanır. Onun şaşırtan şey seyircilerin sahnede sergilenen acı ve ıstıraplara tanık olmaktan duydukları o paradoksal zevktir. Augustinus, bir oyun acı vermiyorsa seyircinin hayal kırıklığına uğradığını, buna karşılık üzüntüye boğulduğu sürece "pür dikkat yerinde kalarak kendisine zevk veren gözyaşları döktüğünü" belirtir.[24] Tüm bunlar olup biterken seyirci, sahnede gördüğü felaketleri gerçekten yaşaması durumunda büyük bir ıstıraba sürükleneceğinin farkındadır. Fakat ıstırabın kurmaca bir tarzda sergilenişini izlemek, bir şekilde, acının yanı sıra haz duymamıza da yol açar, biz bu duyguyu acıma, merhamet ya da insaf olarak adlandırırız. Augustinus insanın duygu dünyasındaki bir tuhaflığı hayretle karşılar. Bir kişide merhamet duygusunun uyanması bir başkasının ıstırabına bağlı gibi gözükmektedir, bu da bizim acıma duygumuzun karanlık yüzüdür. Tiyatroya gelince, Augustinus onun sağladığı katarsise kuşkuyla bakar. Gerçek yaşamda bile "merhamet ıstıraptan ayrı varolamamaktadır" sanki; Augustinus "bu durumun merhametin reddedilmesi gerektiği" anlamına gelip gelmediğini sorgular kafasında ve şöyle bir sonuca varır: kimileyin "acılar uygun sevgi nesnesi olabilir" Fakat yardımseverliğin kötücül bir mizacı maskeleyebileceğine dikkat çeker. "Zavallı kişilere merhamet duymak her ne kadar sevgi gereğiyse de, kardeşçe acıma duyan kimse bu duyguyu hissetmemeyi tercih edecektir. Merhametin kasıtlı bir iyi yüreklilik olması, gerçekten ve içten merhametli birinin merhamet duyması, acınacak insanların olmasını arzu etmesi kadar imkânsızdır."[25] Almanca *Schadenfreude* sözcüğü Augustinus'un kimi insanların başkalarının yaşadığı talihsizliklerden hoşnutluk duymasıyla ilgili olarak ne düşündüğünü büyük ölçüde yansıtmaktadır. Augustinus, çoğun yaptığı gibi, bir kişinin merhametindeki kötüyü dostluktaki iyi ile kıyaslar. Bir başkasının acıları karşısında akıtılan gözyaşları "dostluk ırmağından çıkıp gelir". Bu ırmak "karanlık arzularımıza" hizmet etmeye çabucak yönlendirilebilir,[26] mesele de –bir kez daha– budur.

Politika, Augustinus'un *İtiraflar*'da özellikle değindiği bir konu değildir. Fakat düşünürün dostluğa, onun hem aydınlık hem de tehlikeli yön-

lerine ilişkin incelemeleri insanın o düşkün doğasında politikayı neyin hem gerekli hem de mümkün kıldığını zaten ortaya koymaktadır. Politika *mümkündür*, çünkü insanlar dostluk ve topluluğun iyiliğinde bir araya gelmeye muktedirdirler. Politika *gereklidir*, çünkü insani olana duyduğumuz sevgi bizi baştan çıkarır, dolayısıyla bunun disipline edilmesi gerekir. Augustinus son kertede bizim yüce ve bayağı sevgilerimiz arasında kapatılamaz bir uçurum görür –bu uçurum, Platon'da olduğu gibi akılla değil, ancak ve ancak Tanrı'nın keremi ve bizi sevmesi sayesinde kapatılabilir. Fakat Augustinus'un nasıl Hıristiyan nitelikli bir siyaset kuramı ortaya attığını görmek için onun politik yazılarına, özelikle de en büyük eseri olan *Tanrı Devleti*'ne eğilmemiz gerekir.

Augustinus'un Siyaset Felsefesi: *Tanrı Devleti*

410 yılında Alarik komutasındaki Vizigotlar "kutsal" Roma kentini işgal edip yağmaladılar: kent, bin yılı aşkın bir zaman diliminden sonra ilk kez yabancı bir ordunun işgaline uğradı. Sağ kalanlar Kuzey Afrika'daki Roma illerine kaçtılar, o sıralar Hippo piskoposu olan Augustinus'a hem katliam haberini verdiler hem de Roma'nın düşüşünün imparatorluğun bu felaketten yüz yıl kadar önce Hıristiyanlığa dönmesinden kaynaklandığı yönündeki suçlamayı ilettiler.

Augustinus'un başyapıtı *Tanrı Devleti*, Roma'nın düşüşüyle ilgili bu ithamlara karşı kilisenin polemiksel bir savunusuyla başlar. Bu suçlamayı yöneltenlere karşı Augustinus, onların yaşamlarını Katolik kiliselerinden aldıkları sığınma hakkına borçlu olduklarına (Hıristiyan Gotlar bu sığınma durumuna saygı göstermişlerdi) işaret eder. Roma'nın pagan koruyucularını yitirmesine hayıflananlar pagan savaş kuralları geçerli olsaydı eğer (Yunanların Troya'yı fethettikten sonra gerçekleştirdikleri katliam göz önüne getirilsin) şikâyet bile edemeden can vereceklerdi, der. Gotların elinde korkunç eza çekenlere karşı (Augustinus, verdiği vaazlarda, tecavüze uğrayan kadınların intihar etmeye yeltenmek ve böylece günaha girmek ile utanç içerisinde yaşamak seçenekleri arasında nasıl bocaladıklarını anlatır) şu pastoral tavsiyede bulunur: bu ezalar, Tanrı'nın lütfuna mazhar olanları bekleyen sonsuz yaşam ve selametle kıyaslandığında, sonul değildir.

Augustinus'un düşüncelerine vesile olan şey Roma'nın düşürülmesi olsa da, düşünür bu tarihsel olayın ötesine gider ve hem Roma'yı hem de

kiliseyi, yer devleti ve gök devleti olmak üzere iki ayrı Devleti meydana getiren iki Sevgiye ait geniş bir dünya tarihi içerisine yerleştirir. Bu iki paradigmayı anlayarak ancak, Roma'nın düşüşü gibi ürkütücü bir olaya bile nasıl bir anlam ya da anlamsızlık yüklenmesi gerektiğini bilebiliriz.

Bir ön fikir vermesi bakımından *Tanrı Devleti*'nin sayfalarından sızan iki temaya işaret etmeme izin verin. Birincisi, Augustinus'un Yunan ve Romalıların iyi bir yaşama ilişkin anlayışlarında politik meselelerin işgal ettiği yüksek ve merkezi yere tavır almaya soyunmasıyla kendini gösteren adamakıllı anti-politik bir duruştur. Aristoteles'in bireylerin politik aidiyet sayesinde kendilerini yetkinleştirdiğini gördüğü yerde, Augustinus İsa'dan uzaklaşmış insanların o büyük trajedisini görür ancak. Augustinus'un bu yanlışlamacı yönü herhangi bir devletin hakiki adalete dayanabileceği, "Hıristiyan" bir siyaset felsefesinin ya da Hıristiyan bir devletin olabileceği nosyonunu reddeder; çünkü burada Hıristiyan kişi ötedünyadaki kurtuluşunu bekleyen bir konuktur sadece. Ne ki bu ötedünya teması *Tanrı Devleti*'nde çok baskın olsa da Augustinus politikayı sonuç olarak bir hayli değerli bularak bizi şaşırtır. Devletler bize adalet getirmeyebilir, fakat barış getirebilirler. Üstelik, sadece kilise hakiki erdemleri öğretebilse de, politik bir topluluğa ait olmak beşeri iyilikler arasında çok değerli görülen belli bir tür dostluğu mümkün kılabilir.

Gök Devleti ile Yer Devleti

Augustinus'a göre "bu iki devleti iki sevgi kurmuştur." Yer devletine ait olan bütün bireylere "Tanrı'yı horlama noktasına varan benlik sevgisi" egemendir. Gök devleti ise "bedeni alabildiğine horlayıp içleri Tanrı sevgisiyle dolanlara" yol gösterir. Yer devletindeki temel itki hükmetme arzusudur; bu devlet, "hükmetme sevdasıyla yönetilir." Gök devleti ise "kendi ödülünü azizlere yakın olmakta arar... hepsinde de Tanrı'yı bulabileceğimiz azizlerde."[27]

İki devletin kökeni de Cennet Bahçesi'nden kovulmamıza dayanır. Âdem ile Havva'nın işlediği kökel günah Tanrı'nın hepimizi cezalandırmasına, kendimizi onun iyiliğinden uzaklaştırmayı tercih edişimizdeki o büyük günahkârlığı lanetlemesine haklı bir temel kazandırmıştır. Fakat Tanrı, kayrası sayesinde, Gök Devleti'ne ait olmaya yazgılı kıldığı insanları kurtarır. Gök Devleti ötedünyada sonsuza dek yer alır; onun mensupları bu dünyada ama inançla yaşarlar ve hacıların ya da geçici konuk-

ların tutumunu benimserler, "Tanrı yolundan ayrılmışlar arasında bir yabancıdırlar."[28] Kendilerinin Tanrı'ya, Tanrı'nın da kendilerine duyduğu sevgiyle kutsanmışlardır; geçici ve dünyevi konulardan kaynaklanan ne varsa hepsini insana atfederler. Kilise Gök Devleti'yle özdeş değildir, fakat İsa'nın yeryüzündeki temsilcisidir.

Yer devletine ait olan kişiler lanetlenmeye yazgılı kişilerdir. Augustinus'a göre, İncil'in Kabil'den yer devletinin kurucusu olarak söz etmesi boşuna değildir. Açgözlülük, şiddet ve iktidar arzusu Kabil'i kendi öz kardeşini öldürmeye itmiştir; yer devletinin kökeni de bu suçta yatmaktadır.[29] O günden bugüne devletler adalet üzerine değil, suç üzerine kurulmuştur. Bu kardeş katli kimi zaman, Romulus'un Roma'yı kurmak üzere kardeşi Remus'u katletmesinde olduğu gibi, tıpatıp tekrarlanır.[30] Bazen kurucu suç farklı olur, fakat ana kalıp geçerliğini korur: sevgi, yer devletlerinde iktidar, hükmetme ve şan peşindedir. Gök devletinin mukimleri ise Tanrı'nın peşindedir.

Augustinus, sadece Tanrı Devleti'nde boy gösteren hakiki adaletle karşılaştırıldığında, herhangi bir yer devletinin adil olabilme ihtimalini bir tarafa atar. Augustinus kendi argümanını, Cicero'nun cumhuriyet tanımına yaslanarak geliştirir. Augustinus'un klasik bir eğitim aldığını ve Cicero'nun bu müfredatın merkezi bir parçası olduğunu *İtiraflar*'dan öğrenmiştik. Augustinus, Cicero'nun özellikle üslubuna hayrandı ve onun günümüze ancak bazı parçaları ulaşan *Cumhuriyet*'ine aşinaydı.

Cicero'ya göre iyi bir devlet, insanları bir araya toplayan bir devlet değildi salt; adaleti gözeten bir sözleşme sayesinde –farklı tabakalardan kişilerin ortaklaşabildiği bir genel çıkara ilişkin bir sözleşmedir bu– farklı toplumsal sınıfların bir araya gelmesini sağlayan bir birlikti.[31] Augustinus, Cicero'nun tanımı baz alındığında, Roma'nın hiçbir zaman bir cumhuriyet olmadığını savlar; "çünkü bu toplulukta hiçbir zaman gerçek bir adalet söz konusu olmamıştır."[32] Augustinus adaletin, Platon'un *Devlet*'in başlarındaki argümanlarını geri çağırarak, herkese hak ettiğini verme meselesi olduğunu ileri sürer. Roma bunu yapamadı; Tanrı'ya hak ettiğini veremedi; onun yerine kibre kapılarak kendi emperyal şaşaası içerisinde Tanrı'nın hâkimiyetini taklit etmeyi amaçladı.

Cicero, Roma'nın bir cumhuriyet olmaktan çıkmasından kaygı duyuyor, farklı sınıfların çıkarlarını birbiriyle uyumlulaştıran sözleşmenin işlemediğini görüyordu. Fakat Augustinus'un Cicero'nun kaygısına verdi-

ği tepki, kendi yaşadığı dönemde Roma'nın düşüşünde büyük bir trajedi ve kayıp görenlere verdiği tepkinin aynısıdır. Augustinus'a göre Roma'nın hiçbir zaman bir altın çağı olmamıştır; "gerçek adaletin bu devlette serpilip serpilmediği ya da yaşayan bir gerçeklik olmak bir yana, salt zihinlerde yaratılmış bir resim olup olmadığı konusunda bile" şöyle bir durup düşünmemiz için yeterince sebep vardır.[33]

Burada önemli olan şey Augustinus'un adaletin –ya da "hakiki" adaletin– politik bir kavram olduğunu, politik olarak hayata geçirilebilecek bir amaç olduğunu yadsımasıdır. Yer devletleri ile gök devletleri arasındaki ayrımı ortadan kaldıran bir "Hıristiyan" devletini öngörenlere, Augustinus, bu olasılığı yadsıyan biri gibi gelecektir. Augustinus'un da belirttiği gibi, "Hakiki adalet, kurucusu ve yöneticisi İsa olan bir devlette bulunur ancak, tabii buna bir devlet demekte hemfikirsek."[34] Burada Augustinus'un esas itibariyle anti-politik tutumuyla karşılaşmaktayız. Augustinus Hıristiyan bir siyaset felsefesi geliştirmeye soyunmaz, çünkü ona göre Hıristiyanlığın ve hakiki adaletin bir devlette kurumsallaşabileceği düşüncesi yanlış bir düşüncedir. Augustinus, bunun yerine "İsa'nın hizmetkârlarını ... tepeden tırnağa çürümüş bir devletin günahkârlığına katlanmaya", "Tanrı'nın iradesinin yasa olduğu o Gök Devleti'nde melekler arasında yer almayı beklerken, *bu dünyada* isyana yönelmemeye, teslimiyet içerisinde davranmaya" zorlar.[35] Ayrıca, başka bir sayfada yazdığı gibi, "ölecek olduktan sonra kimin idaresi altında yaşadığımızın ne önemi var ki?"[36] Augustinus yer devletinin yapıp eylediklerine yönelik bu teslimiyetçi tutumun "yöneticilerin [bizi] dinsizce ve kötücül edimlerde bulunmaya zorlamayacağını" varsayar.[37] Bu geçerli olduğu sürece Hıristiyanın devlete yönelik tutumu Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya vermek olur.

Krallıklar ve Cumhuriyetler

Tanrı Devleti'nin anti-politik niteliği öylesine baskındır ki Augustinus'un politik yaşamda bulduğu olumlu öğeler kolaylıkla gözden kaçırılabilir. Augustinus yer devletlerini krallıklar ve cumhuriyetler olarak birbirinden ayırır ve tercihini de cumhuriyetlerden yana yapar. Yönetme konusunda sözleşmeye benzer bir şeyin olmadığı krallıklarda sadece iktidar arzusu vardır. Augustinus bu tür yer devletlerini "haydut çeteleriyle" kıyaslar, zira "bu devletler büyük haydut çetelerinden başka bir şey değil-

dir."[38] Oysa cumhuriyetler, hakiki adaleti somut olarak ortaya koymasalar bile, yönetenler ile yönetilenler arasında somut bir sözleşme meydana getirebilirler. Augustinus, Cicero'nun bu sözleşmenin adalete dayalı olduğu yönündeki tanımının yerine, cumhuriyetçi yaşamda neyin değerli olduğuna ilişkin olarak şu ünlü tanımı getirir: "Halk, kendi sevgi nesneleri üzerinde ortak bir sözleşmenin gereği olarak bir araya gelen çok sayıdaki ussal varlığın oluşturduğu birliktir; bundan da belli bir halkın karakterini gözlemlemek için onun sevgi nesnelerini incelememiz gerektiği sonucu çıkar."[39]

Cumhuriyet kendi vatandaşlarını ortak bir sevgi etrafında hâlâ bir arada tuttuğunda Romalıların bu sevgi nesnesi ne idi? Burada, klasik bir eğitimden geçmiş olan Augustinus, Cicero'nun ben sevgisinin yerine ülke sevgisini koyma konusunda müthiş bir kapasiteye sahip olduğunu gösteren bir halka ilişkin olarak yaptığı tanımı benimser.[40] Bu ülke sevgisi Romalıları adil kılmadı, gerçekte imparatorluğun dünyevi şaşaalan (servet, savaş ve fetih) peşinde koşmaya yöneltti. Fakat Roma, kişilerin kendi beşeri sevgilerini, o aşağılık öz-çıkar sevgisinden kurtarıp topluluk ve dostluk bağına yükseltmelerini mümkün kıldı. Romalılar, adalet konusunda yalnızca İsa sayesinde bilinebilir olan nesnel hakikatleri bilmeden de, yurttaşlık sayesinde politik dostluğa değgin olasılıkları biliyor ve deneyimliyorlardı. Roma'nın yurttaşları tarafından sevilmesi öylesine takdire şayan bir olaydı ki Tanrı "yer devletinin standartlarına göre iyi durumda olan Romalılara yardım ediyordu."[41] Yani, Augustinus politik bir cumhuriyeti *hem* ancak İsa sevgisinde bulabileceğimiz hakiki devletten *hem de* haydut çetelerinden başka bir şey olmayan devletlerden ayırt edebildiğini kanıtlar. Bu durum Tanrı'nın Roma'nın "dünyayı fethetmesinden ve onu Roma devleti ile Roma yasalarından oluşan tek bir topluluk halinde birleştirmesinden" niçin hoşnutluk duyduğunu açıklamaktadır.[42]

Roma gibi bir yer devletinin yapıp eyledikleri İsa'nın ikinci gelişinin yolunu hazırlayabilir mi? Augustinus'un ortaya atmaktan kendini alamadığı bir iddia değildir bu. Yer devleti ile gök devleti arasında son kertede süreksizlikten başka bir şey yoktur: Roma gibi büyük emperyal devletler kaçınılmaz biçimde yükselir ve çökerler; onların en nitelikli faaliyetleri bile insanın günahkâr doğası içerisinde işlemekle sınırlıdır. Roma'nın mümkün kıldığı sevgi ile dostluk, beşeri iyiler arasında bir hayli değerli görülür; sevgi ve dostluk barışı, düzeni ve devletten ayrı olarak mümkün

olmayacak bir ahbaplık türünü mümkün kılar. Fakat politika, en âlâsından bile olsa bizi kurtarmaz, kurtaramaz.

Barış

Gök devleti ile yer devletinin ortak amaçlarından biri barıştır. Barış, diye yazar Augustinus, "öylesine büyük bir iyidir ki dünyanın ve ölümlü devletimizin işleriyle ilgili başka hiçbir sözcük kulağa bu denli hoş gelmez."[43]

Gök devletinin mensupları bile, buradaki geçici konuklukları sırasında barışa ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla da, Tanrı'nın barışı ile dünyevi barış çatışmadığı sürece, yasaya gönüllü olarak itaat ederler (devlet, inananlara dinsizce ve günahkârca edimlerde bulunmalarını emretmesi durumunda buna da uyacakları gibi).[44] Nitekim kilise, barış için dünyevi meselelerde devlete itaati öngörürken, kendi yetki alanı olarak gördüğü ruhu korumaktan vazgeçmez. Bu, din ile devletin ayrılığına ilişkin modern nosyonlara denk bir durum değildir, çünkü Augustinus dini (kiliseyi) yücelten Hıristiyan bir hükümdar öngörmektedir. Fakat bu, kendi amaçlarını devlet aracılığıyla değil, onun ötesinde gerçekleştiren bir din olarak Hıristiyanlığın gelişimine işaret etmektedir.

Heretiklere Uygulanan Zulüm

Augustinus'un heretiklere (dinden sapmışlara) uygulanan zulüm karşısındaki pozisyonu, Hıristiyanlığın kılıca başvurmayan bir din olduğu yolundaki nosyona bir istisna oluşturmaktadır. Onun belli başlı yazıları, Donatistlerin (ahlak dışı işlere bulaştıkları iddia edilen rahiplere karşı dinsel ayinlerin "arılaştırılması" gereği üzerinde duran popüler bir Hıristiyan mezhebi) yayılmasına karşı Hippo piskoposu olarak kilisenin birliğini korumak adına verdiği mücadeleyle ilgilidir. Başlangıçta Augustinus'un görüşü kişileri hakiki dinin bayrağı altında toplamak için zor kullanımının bir işe yaramayacağı, en iyi yöntemin ikna yöntemi olduğu yolundaydı. Fakat Donatistler, Augustinus'un görüşüne göre, bu Hıristiyan sevgisine karşılık vermemiş, fakat zor yoluyla devşirilmişlerdir. Bu nedenlerle kilise, Donatistleri kendi sapkınlıklarıyla baş başa bırakırken bile, onların başkalarına zarar vermesini engellemek için devletin kudretine başvurabilir.[45] Augustinus devletin bu tür bir zor kullanımını zulüm değil, bir cezalandırma biçimi olarak görür: Donatisler inanmaya zorlana-

masa bile cezalandırılabilir ve inançlarını yaymaktan –zor yoluyla– alıkoyulabilir. Bütün devletler, pagan olanlar bile, bu tür cezalandırmalar için kılıç kullanma yetkisine sahiptirler.

Ne ki Augustinus cezalandırmayı destekleyici bir pozisyondan zulüm uygulamasını mazur göstermeye çalışan bir pozisyona kayar. Zulüm, sapkın kişiyi kilisenin öğretisini kabul etmeye zorladığı için, cezalandırmanın ötesine geçmektedir.[46] Augustinus kişileri dine döndürmede zor'un göreceli etkisizliği konusundaki fikrini asla değiştirmemiştir. Fakat inancın serbestçe seçilmesi gerekir; öyleyken korku, kuşku içerisindeki kişileri hakikat üzerinde sıkı çalışmaya teşvik edebilir.[47] Zulüm tehdidi kişinin hatalarını sorguya çekmek üzere bir uyarı işlevi görür; birkaç heretiğe uygulanan zulüm ya da yapılan uyarı diğer heretiklerin akıllarını başlarına almalarını sağladığı takdirde, "bütün herkesi Cehennemin ebedi ateşlerine terk etmektense" kimilerini "çok geçmeden sönecek olan ocaktaki ateşe" atmanın daha tercihe şayan olması babında temellendirilmiş olur.[48]

Cezalandırmanın aksine zulüm, kilise adına kılıca başvuran Hıristiyan yöneticilerce uygulanabilir ancak. Bu, zulmün ancak ve ancak Hıristiyan sevgisinin bir edimi olarak mazur gösterilebilmesinden dolayı böyledir.[49] Kişinin ruhunu kurtarma niyeti zor uygulamasının doğruluğu açısından hayati önem taşımaktadır. Nitekim Augustinus'un zulüm kuramının bazı sınırları vardır. Kilise heretiklerin canını ya da malını almakla ilgilenmez; Augustinus da kilisenin amaçlarıyla bağdaşmayacak biçimde heretiklere zulmedilmesine sürekli karşı çıkmıştır.[50] Fakat gönülsüzce ve sevgi söz konusu olmaksızın uygulanan zulümler Hıristiyan yöneticinin bir yükümlülüğüdür.

Augustinus, bir benzetme yaparak, yıkılmak üzere olan bir evdeki insanları, sırf içindekiler evden ayrılmaya yanaşmıyorlar diye kurtarmaya yanaşmamanın yanlışlığına dikkat çeker.[51] Böyle bir durumda nasıl ki bu kişileri *kendi istekleri hilafına* kurtarmak ahlaki açıdan doğru bir davranıştır, bunun gibi çok daha kesin ve büyük bir yıkımı seçen heretikleri kurtarmak da doğru olacaktır. Augustinus fiziksel boğulma ile ruhun boğulması arasında da bir benzetime başvurur: nasıl ki suda boğulmak üzere olan bir kişiyi kurtarmak için ondan izin istemeyiz, benzer şekilde bir heretiği de ruhsal yönden boğulmaktan kurtarmak için onun iznini almaya gerek duymayız.

Augustinus'un argümanları ikna edici değildir; çünkü o, birinin fiziksel olarak boğulmak üzere olduğunu nasıl fark edebiliyorsak, aynı şekilde birilerinin de "ruhsal olarak" boğulmakta olduğunu bilebileceğimizi; çökmesine ramak kalmış bir evde kalmakta ısrar edenler için felaket nasıl kaçınılmazsa, Donatistlerin evinin de çöküp mensuplarına yıkım getirmesinin aynı şekilde kaçınılmaz olduğunu savunarak farklı nitelikteki olayları aynı kefeye koymaktadır. Fakat düşünürün bu argümanları daha sonra kilise üzerinde çok etkili olmuş, ortaçağ Engizisyonu esnasında sıkça zikredilmiştir.

Augustinus, kilisenin heretikleri bastırmak için devletin gücüne başvurabileceğini ortaya atmakla, ardıllarının en başat ilgi alanlarından birini oluşturacak olan bu konuyu, çözüme kavuşturmaksızın, gündeme sokmuştur. Augustinus, bir yandan, gök devleti sadece dünyevi işleri Sezar'a devredebilirmiş gibi, insanları ruhsal olarak sadece kilise kurtarabilirmiş gibi yazmıştır. Ama öte yandan, ruhsal (manevi) olanın geçici (dünyevi) olan üzerindeki üstünlüğü Augustinus açısından, politik şeylerin uygun kullanımının teolojiden bağımsız olarak asla anlaşılamayacağı ve kilisenin önünde sonunda o kutsal kılıcı kullanabileceği anlamına geliyordu. Din-devlet ilişkisine dair bu gibi konular siyasi düşüncenin klasik kanonuna yabancı konulardı. Yunanlara, özellikle de Aristoteles'e göre politik yaşam kendi koşulları içerisinde incelenmeli ve değerlendirilmeliydi; politika, devletteki yaşamın mümkün kıldığı belirtik beşeri iyilerden dolayı önemliydi. Hıristiyan açısından ise politik değerlerin bağımsızca incelenmesi gibi bir şey söz konusu değildir; ancak ve ancak teoloji ile Tanrı'nın bilgisi ruhsal olanın dünyevi olana, ilahi adaletin beşeri adalete üstünlük kurduğu o hiyerarşik düzeni sürdürebilir. Çözüme kavuşturulmamış kurumsal soru, teolojinin siyaset felsefesi üzerindeki tahakkümünün devlet karşısında kilisenin gücü açısından hangi anlamı ifade ettiği sorusuydu. Augustinus bu çözülmemiş soruyu kendi ardıllarına bırakmıştır.

Klasik Kanonun Ayakta Kalması

Augustinus'tan sonraki bin yıllık dönemde siyaset felsefesi din alanındaki çalışmaların içine hapsoldu. Bu durum sadece Hıristiyan düşünürleri için değil, İslam ve Yahudi gelenekleri içerisinde çalışan bilginler için de

geçerliydi. Gerçekten, Yunan metinlerinin yeniden günyüzüne çıkarılması (özellikle de Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ve *Politika*'sı) Arap filozoflarının öncelikli işi oldu. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllara gelindiğinde Kurtuba, Bağdat ve Şam'daki büyük İslam okullarına mensup Arap bilginler, bilinen Yunan felsefe kitaplarının çoğunu Arapçaya tercüme etmişlerdi –bu kitaplar o zamana dek Batı'da kayıp haldeydi. Bu Arapça çeviriler sayesinde Yunan metinlerinin bilgisi önce İslam yönetimi altında yaşayan Yahudilere, daha sonra da Batı'daki Hıristiyanlara geçti. Kuşkusuz, Yunan ve Roma kanonunun yaşaması Müslüman ve Yahudi bilginlerin eserleri sayesinde mümkün oldu; bu bilginler, ortaçağlar boyunca bu üç dinsel topluluğun üçünde de baskın olan bir geleneği, pagan kaynaklarında bulunan bilgelik ile ilahi vahyin/ilahi yasanın verili ve sorgulanmayan hakikatlerini birbiriyle bağdaştırmanın olası yollarını keşfetmek suretiyle Platon ile Aristoteles'in yazdıklarına şerh düşme geleneğini sonraki kuşaklara bıraktılar.

Bu tür bir keşif çabasının ilk ve en büyük örneklerinden birini Arap filozof El Farabi'nin onuncu yüzyılda Şam'daki okulunda gerçekleştirdiği çalışmalar oluşturmaktadır. Farabi esin kaynağı olarak özellikle Platon'a yönelmiş ve gerek adı gerekse çeşitli anayapıları sınıflandırması bakımından açıkça *Devlet*'i andıran bir eser yazmıştır: *Es-Siyaset-iil Medeniyye*. Farabi'nin mantık ve siyaset üzerine yazdığı eserler İbraniceye tercüme edilmiştir; bunlar on ikinci yüzyılda İslam yönetimi altındaki Kurtuba ile Kahire'de yaşamış ve eserlerini Arapça kaleme almış olan Yahudi bilgin Maimonides tarafından bilinen ve övgüyle karşılanan eserlerdir.

Aristoteles yorumlarının (şerhlerinin) benzer bir düşünsel aktarımının izini Kurtuba'da doğmuş on ikinci yüzyıl Arap filozofu İbn Rüşd'ün eserinde de bulabiliriz; İbn Rüşd'ün eserinin İbraniceye ve en sonunda Latinceye çevrilmesi Hıristiyanlık içerisinde Latin İbnrüşdçüler diye bilinen bir grubun doğmasına yol açtı. Thomas Aquinas Hıristiyan İbnrüşdçülerle hesaplaşarak, Aristoteles üzerine ve akıl ile vahyin uygun bir şekilde bağdaştırılması üzerine kendi yorumlarını sunmaya başladı.

Kuşağımdan pek çok kişi gibi ben de siyaset kuramı kanonunun bu kısmını, İslam ve Yahudi kaynaklarını dışarıda bırakarak, esas itibariyle Hıristiyan filozofların eserlerinden öğrendim. Kanonu gelecek kuşaklara aktarırken düzeltilmesi gereken bir eksikliktir bu. Ne ki bu gecikmiş genişletme işini başkalarına bırakmak zorundayım, çünkü aldığım eğitim

beni bu değeri bilinmemiş başyapıtları layıkıyla değerlendirecek denli donanımlı kılmadı.[52]

Bu nedenle düşüncelerimi genel bir mütalaayla sınırlı tutuyorum. Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman filozofların –antik dönem düşünürlerinden öğrendikleri kadarıyla– tanrısal vahiy ile aklın işleyişini bağdaştırmaya yönelik girişimleri birbirine epey benzese de, arada belirgin farklar vardı. İslam ve Musevilik, Hıristiyanlığın aksine, birer siyasi din olarak ortaya çıkmışlardır. Bununla şunu demek istiyorum: Müslümanlar için Şeriat ya da Yahudiler için Tevrat hukuku oldukça geniş kapsamlıdır; kişinin sadece Tanrı'yla olan ilişkisini değil, günlük toplumsal ve politik yaşamda kişiler arası ilişkileri de düzenleyen kurallar koymaktadır. Bu iki dinsel topluluktaki yasakoyucu peygamberler dinsel hukukun yanı sıra gerçek medeni hukuku da bildirdikleri için, pagan kaynaklarla yüzleşme girişiminin, medeni konulara dair dinsel hukukun yorumunu, inandırıcı bulunan pagan argümanlarla bağdaştırmanın yollarını bulması şarttı. Bu durum İslam ve Yahudi topluluklarındaki siyaset felsefesine – bu topluluklardaki düşünürler verili hukukun anlamca en iyi nasıl yorumlanacağı sorusu üzerinde yoğunlaştıkça– belli bir hukuksal nitelik kazandırdı. Farabi, *Bilimlerin Sayımı* adlı eserinde hukuku "insanı, yasa koyucu tarafından açıkça konmamış şeylerden, bunlar sanki onun tarafından açıkça ortaya konulmuş ve haklarında hüküm verilmiş gibi, çıkarımlarda bulunmaya ve yasa koyucunun ulusa yasa diye getirmiş olduğu dinle amaçladığı şeyleri hesaba katarak doğru çıkarımlarda bulunma gayretine girmeye muktedir kılan sanat" olarak ayrı bir yere koyar.[53] Musevilik ilk başlarda, Talmud diye bilinen yorumları (şerhleri) üreten âlimlerle birlikte, hukuksal yoruma yapılan benzer bir vurgu geliştirdi; bu yorumlarda hahamlar kutsal kitaplarında emredilen hukukla işe başlamış, ancak açık olarak belirtilenden örtük olarak ifade edilene varıncaya değin emirlerden çıkarımlarda bulunmak için yüzlerini hukuksal analize çevirmişlerdir.

Yunan kaynaklarına yeniden dönüşün ateşlediği Ortaçağ Hıristiyan tefsirleri, düşünürler paganlarda ne gibi bir bilgelik bulunabileceği üzerinde düşünürken kendi geleneklerinde verili olan şeylerle işe koyulmaları ölçüsünde, birbirine benziyordu. Fakat Hıristiyan dinsel hukuku, medeni hukuku tanımlayan detaylarda insanlar arası ilişkilere hükmetme noktasında, İslam şeriatı ile Musa şeriatının hayatın her alanını kap-

sayan niteliğinden yoksundu. Augustinus'un yer devleti ile gök devletinde bir ötedünya yöneliminin etkisini görüyoruz; bu yönelim, Hıristiyan düşünürlerin "Sezar'ın hakkını Sezar'a" vermelerini ve bir Hıristiyanın bu dünyadaki yolculuğu açısından görece önemsiz kaçan politik ya da dünyevi meselelerle yüzleşmeyi bir kenara atmalarını sağladı. Nitekim ortaçağ siyaset felsefesi hakkındaki bir kaynak kitabın editörlerinin de belirttiği gibi, ortaçağ Hıristiyan siyaset felsefesi teolojikti, buna karşılık İslam ve Yahudi siyaset düşüncesi hukukla ilgiliydi.[54] Kutsal öğretinin teolojik soruşturması –bu ancak İsa'nın ardılları tarafından yetkin biçimde gerçekleştirilebilecek bir iştir– Hıristiyan siyaset felsefesi için merkezi bir öneme sahipken, hukukun incelenmesi ve uygun bir şekilde yorumlanması İslamın ve Museviliğin çekirdeğini oluşturmaktadır –bu da din hukukçularının yapabileceği bir iştir.

Bu üç dinsel geleneğin temsilcilerinin eski (Yunan ve Latin) kaynaklarla yüzleşme biçimlerindeki farklılıklar değişik görüşlere yol açmıştır. Hıristiyan ulusların Müslüman uluslara kıyasla din ile devletin birbirinden ayrılması nosyonuna, Hıristiyanlığın ötedünya yönelimi dolayısıyla, daha kolay ulaştığı öne sürülmektedir kimi zaman.[55] Ama bunun tersi de savunulmuştur: buna göre Hıristiyan hiyerarşisinde tinsel olanın dünyevi olanın üzerinde yer alması, kutsal'ın çıkarı adına kilisenin dünyevi işleri yönetmesine teolojik bir gerekçe sağlamıştır.

Ortaçağ siyaset felsefesi metinleri, pek çok düzlemde kapalı (şifreli) bir nitelik sergilese de, âlimlerin iki farklı düşünsel dünyayı –bağlanmış oldukları tanrısal vahiy dünyası ile içerisinde büyük bir bilgelik buldukları (etik ve siyaset incelemelerine değgin) pagan dünya– birlikte idare etme yolunda harcadıkları ciddi çabanın ürünleridir. Yahudi filozof Maimonides en önemli kitabına, klasik kanonun yeniden canlanması sonucu dinsel topluluklar içerisinde yaşayan pek çok kişinin düşünsel bir kafa karışıklığına sürüklenmesi olayını doğrularcasına, *Aklı Karışmışlara Kılavuz* adını vermiştir. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan âlimlerin, klasik metinleri, tanrısal vahiy ile felsefenin tersleşen iddialarını birbiriyle bağdaştırmak için ciddiyetle okuduklarının bir işaretiydi bu. İbn Rüşd din ile felsefe arasında ne gibi bir ilişki olduğunu belirlemek üzere yazdığı risalede "Şerri hukukun felsefe ile mantık üzerine çalışmaya cevaz mı verdiği yoksa yasak mı koyduğu" sorusunu ele almıştır. İslam hukukunun yetki dairesi temelinde İbn Rüşd, eski metinlerin incelenmesinin dine aykırı

olduğu yolundaki itirazları savuşturmuş ve İslam hukukunun "varlıkların anlık yoluyla incelenmesini ve onlar üzerinde derinlemesine düşünülmesini zorunlu kıldığını" ve entelektüel akıl yürütmenin hukukun (şeriatın) apaçık belirttiği ya da imlediği şeylerden çıkarımlarda bulunmak için "yapılacak en mükemmel iş" olduğunu savunmuştur.[56] Thomas Aquinas, Aristotoles'in *Etik* ile *Politika* adlı eserleri üzerine düştüğü ayrıntılı şerhlerde akıl ile vahyin bir sentezini oluşturmayı denemiştir (bu yöndeki girişimler, Newton ve Galileo'nun yeni fizik bilimi tarafından sarsılana dek yüzyıllar boyunca Hıristiyan teolojisinde merkezi bir yer işgal etmiştir).

Bugün din ile siyasetin, hâlâ, kendi inançlarına sıkı sıkıya sarılmış ortaçağ düşünürlerinin klasik Yunan geleneğinin ussalcılığıyla hesaplaşmasıyla başlayan bir mücadeleye hapsolmuş olduğunu söylemek bir abartı olmayacaktır.

8
MACHIAVELLI'NİN KİRLİ ELLERİ

Tarih Machiavelli'ye acımasız davranmıştır. Onun adı dilimize kötülükle eşanlamlı bir sözcük olarak girmiştir. Makyavelci olmak ilkesiz, düzenbaz, entrikacı, dalavereci olmak, "ahlaki kaygıları bir tarafa bırakıp hedefe kilitlenen" bir kişi olmak demektir.[1] Machiavelli'nin amansız bir hilekârlıkla özdeş tutulması, Shakespeare'in o muhteşem kötü karakterinin, çok geçmeden III. Richard'a dönüşecek olan Gloucester'lı Richard'ın, kendisiyle övündüğü şu dizelerde yeterince belirtiktir:

Bukalemuna renkler ekleyebilir
Proteus'la* şekilden şekle girebilir
Eli kanlı Machiavelli'yi karşıma alıp okutabilirim.[2]

O zamandan beri "Makyavelci" etiketi, olağanüstü yöntemlerle zulüm ile komployu birleştiren bütün liderlere yapıştırılan bir etiket olmuştur. Rivayete göre Machiavelli'nin *Prens*'i Hitler'in başucu kitabıydı.[3] Tarihin Niccolò Machiavelli'ye biçtiği şöhret böyle bir şöhrettir.

Keşke bu denli basit olsa. T. S. Eliot kimsenin Machiavelli'den asla daha az Makyavelci olmadığını söylerken büyük olasılıkla çok aceleci bir hüküm vermiştir. Voltaire'in o ünlü sözü bana daha doğru geliyor: "Machiavelli bir prensi kendi havarisi olarak yetiştirecek olsaydı ona yapmasını tavsiye edeceği ilk şey Makyavelcilik aleyhine bir kitap yazması olurdu."[4] Voltaire'in bu sözü Machiavelli'nin çetin bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır; Machiavelli'yi canla başla savunmak isteyenler doğru gibi gözükebilen pek çok yanlıştan kaçınmak için dikkatli olmak zorundadırlar. Dolayısıyla öncelikle Machiavelli'nin yöneti-

---

* Yunan mitolojisinde istediği şekle girme yetisine sahip deniz tanrısı (ç.n.).

cilere verdiği rahatsız edici öğütlerden birkaçını sıralayarak başlamama izin verin:

- Yöneticilerin yaptığı şey iktidarı şiddet yoluyla ve yasadışı bir biçimde ele geçirmekten ibarettir; başka türlü yapıyor gibi görünmek basitçe siyasi ihtirasın doğasını anlamamak demektir.
- Başarı kendi haklılığını beraberinde getirir.
- Ahlaki açıdan vicdanlı kimseler politikada yaya kalır, hem kendilerine hem de ülkelerine yıkım getirirler.
- İktidarı silah yoluyla ele geçiren kişi alaşağı ettiği yöneticinin hayattaki bütün yakınlarını yok ettiğinden emin olmalıdır, çünkü bu insanlar onu asla bağışlamayacaklardır.
- İnsanlar ya okşanmalı ya imha edilmelidir, fakat asla yatıştırılmamalıdır.
- Özgür bir kenti fetheden bir kimse onu yıkıp yok etmelidir, aksi takdirde kendisi yok olur.
- Savaş, durum ancak karşı tarafın lehineyken ertelenecek bir şeydir, onun dışında savaştan asla kaçınılmamalıdır.
- Dine inanmaktansa inanıyor gibi görünmek daha iyidir.
- Durum gerektiriyorsa dostlara ihanet etmekte sakınca yoktur.
- İnsanlar babalarının ölümünü değil, babalarından kalacak mirası kaybettiklerini unutmazlar.
- Merhametli, sadık, doğrucu, insancıl ve dindar *gözükmek* hoş bir şey olsa da, bu niteliklere gerçekten sahip olmak tehlikeli bir şeydir.
- Öz kardeşini öldürmek pahasına da olsa bütün iktidarı eline al.
- Gaddarlık konusunda önemli olan şey onun bir seferde ve süratle, hedefe ulaşılmasını sağlayacak boyutta uygulanmasıdır. Vicdanları şiddet kullanmaya elvermeyen kimseler kanın damla damla dökülmesine, böylece savaşın uzamasına yol açar, iktidarlarını bu şekilde boşa harcarlar.

Ürküntü veren bir liste bu; Machiavelli rivayet edildiği gibi bir kişi olsaydı –ikinci dereceden siyasi makamlarda hizmet verirken bu görevlerinden uzaklaştırılmış, politik strateji konusunda uzun zamandan beri yürüttüğü çalışmaların ürünü olan "bilgeliği" memleketi Floransa'da yönetimi yeniden ele geçirmelerinden sonra Mediciler'e sunmaya kalkışan biri– bu çok kötü olurdu. Ne yazık ki, Machiavelli'nin öz-bilinçli

"yeni" siyaset biliminin meşum içermeleriyle kendi aramıza kolayca bir mesafe koyamıyoruz. Machiavelli elbette müstakbel yöneticilere iktidarı nasıl ele geçirip tutacakları konusunda (bu tür zor ve hile yöntemlerinin ahlak açısından ne gibi sorunlar yarattığı üzerinde hiç durmaksızın) tavsiyelerde bulunmak istiyordu. En ünlü kitabı olan *Prens*'te "amaca ulaşmak için her türlü araca başvurmak mubahtır" anlayışını ortaya atar. Bu anlayışta şiddet içeren araçları dikte eden biricik zorunluluk, prensin iktidar tutkusudur. Fakat bir başka eserinde daha geniş kapsamlı bir argüman ileri sürer Machiavelli; bunda amaç cumhuriyetlerin bile, belki de özellikle onların, ellerini kirletmekten kaçınmayacak liderlere ihtiyaç duyduğunu göstermektir. *Prenslerin* kendi yararlarını gözeterek Makyavelce işler yapmalarında yeni bir şey yoktur; buna karşılık "ortak yararı amaçlayan liderler de benzer şekilde yalan söylemek, aldatmak, ihanet etmek ve cinayet işlemek zorundadırlar" düşüncesi Machiavelli'nin çok daha şoke edici ve özgün bir yönüne işaret etmektedir.

Kirli Eller Problemi

Şöyle düşünelim. Kötü kimseler ellerini kana bulamak için Machiavelli'nin kışkırtmasına gerek duymazlar; nasıl kötülük yapılacağını hepsi çok iyi bilir. Fakat hayırhah liderler *ortak* yararın *ahlaki* yararla her zaman aynı olmadığını öğrenmek durumundadırlar; bizler de ortak amaca hizmet etmek uğruna liderlere güveniriz (bu, ahlaki yararı ihlal etme anlamına gelse bile). *Bu* öğreti –yani, politikada iyi amaçların bazen kötü araçları gerektirmesi– Machiavelli'ye hem o kötü şöhretini kazandıran hem de ondan kurtaran şeydir.

Politikadaki kirli eller problemiyle ilgili olarak burada değindiğim anlayışın kısaca üzerinden geçmeme izin verin. *Prens*'in ortalarına doğru Machiavelli politikaya ve ahlaklılığa olan yaklaşımının yeniliğini vurgulamak üzere duraklar. Pek çok kişi bu konu üzerinde yazmış olduğu için farklı bir yol takip etmesinin "küstahça bir tavır" olarak gözükmesinden korkar. Fakat Platon'a ustaca bir gönderme yaparak şöyle devam eder:

> Beni okuyacak olanlar için yararlı şeyler yapmak istediğimden birtakım spekülasyonlara girişmektense, eşyanın gerçekliğine bağlı kalmamın daha iyi olacağını sanıyorum. Birçok kimse hiçbir zaman görmedikleri ve

tanımadıkları türden cumhuriyetler ve hükümdarlıklar hayal etmişlerdir. Ama, neye yarar ki bütün bu hayal ürünleri? *Yaşanılan durumla, yaşanılması gereken durum birbirinden o kadar uzak ki, bu sonrakini incelemeden başka bir şey yapmayan bir kimse, varlığını muhafaza etmekten çok, onu yok etmeyi öğrenmiş olur.*[5]

Bu gibi pasajlar ahlaki açıdan önemli düşüncelerle doludur – yüzyıllarca ahlak dışında kalmakla ve ahlaktanımazlıkla yaftalanan bir kimsede tuhaf duracak düşüncelerdir bunlar. Machiavelli politikada ya da başka herhangi bir alanda "olması gereken" ile "olan" arasındaki farklılığı yok saymaz ya da ortadan kaldırmaz; gerçekte bu farklılıkta ısrar eder. Buradaki ikilem şudur: saf iyilik politik açıdan iktidarsız olmak demektir, "her şeyde ve her yerde iyi insan olarak görünmek isteyen kimse, *bunca kötü insanın arasında* yok olmaktan kurtulamaz."[6] Sonrasında, Machiavelli'nin kendi Makyavelciliğinden söz ederken kötülükten kaçınma eğiliminde olanlara hitap ettiğini fazlasıyla gösteren bir cümleyle son noktayı koyar: "Dolayısıyla, yerini korumak isteyen bir hükümdar, her zaman *iyi olmamayı* ve gerektiği zaman iyi, gerektiği zaman kötü olmayı öğrenmelidir."[7] Şurası açık ki, iyi olmayan kimseler iyi olmamayı "öğrenmeye" zaten gerek duymazlar. Machiavelli'yi kendisine özel hoca olarak tutma gereği duyan Hitler imgesini saçma kılan şey de budur. Hitler ve Hitler özentileri, kötülük yapma imkânına sahipken *bundan kaçınma*, kötülüğe ancak mecbur kaldıkları zaman başvurma anlamında da, Makyavelci olamazlar.

Gerçi yanılıyor da olabilirim. Öğrencilerimden biri bir zorbanın şiddet kullanmaktan hoşlanmıyormuş gibi gözükerek de acımasız ve Makyavelci olabileceğine işaret etmişti. Örnek olarak 11 Eylül saldırılarının elebaşı olmakla suçlanan Şeyh Halid Muhammed'i vermişti; söz konusu kişi eylemi mazur gösterme babında şöyle demişti: "Amerika'da 3.000 insanın ölmesi beni mutlu etmedi. Çocukları öldürmek hoşuma gitmiyor [fakat] savaşın dili kurbanlardır." Öğrencim, uçakları yüksek binalara çarptırmayı tasarlayan bir zihin yapısının insanları gerçekte istemeye istemeye öldürdüğünü düşünmüyordu, fakat katillerin samimiyet gösterisine girişmelerinin tam da Makyavelciliğin gerektirdiği bir şey olduğu kanısındaydı. Eğer durum buysa Machiavelli'yi o kötü şöhretinden kurtarmanın hiçbir yolu yoktur belki de; fakat ben Machiavelli'yi savunmaya girişeceğim –bu savunma öncül olarak şu

ürkütücü olasılığa dayanacak: habis kişilerden doğal olarak eksik olmayan kötülük, bizim adımıza günah işlemesini istediğimiz kimseler tarafından öğrenilmesi şart olan bir şeydir.

Machiavelli'nin Paganizmi

Machiavelli'nin politikayı ahlaktan kopardığı yönündeki o bildik iddia bir bakıma doğrudur. Machiavelli devleti yönetmede pusula olarak kullanılabilecek bir dizi ahlaki değeri –Hıristiyanlığın öğrettiği erdemleri– reddeder. Fakat düşün tarihçisi Isaiah Berlin'in de belirttiği gibi, Machiavelli bunu ancak bir başka sistem, bir başka ahlaki evren lehine yapar:

> Perikles'in dünyasıdır bu, (...) tıpkı Hıristiyanlık gibi nihai amaçlara kilitlenmiş bir toplumdur, insanların (kamusal) amaçlar için savaştıkları ve bu uğurda ölmeye hazır oldukları bir toplum. Onlar ahlaki değerler diye adlandırılan bir amaçlar âlemine karşı, politika diye adlandırılan bir araçlar âlemini seçiyor değildir; fakat rakip (Roma ya da klasik) bir ahlaklılıktan, alternatif bir amaçlar âleminden yanadırlar.[8]

Machiavelli, sevgili ülkesi İtalya'da Hıristiyan etiğinin zaferini ilan etmesinin ardından bin yıldan fazla bir süre geçtikten sonra, gidişatı tersine çevirmeye soyundu. Hıristiyan Floransa devletini ve İtalya dışındaki diğer devletleri gözlemledi ve onları pagan Roma'nın görkemiyle kıyaslayarak kendi duruşunu belirledi (tereddüt etmeksizin, diye ekler Berlin). Machiavelli, bir kimsenin hem Hıristiyan ahlak standartlarına göre değerlendirilen kişisel bir yaşamının hem de pagan etiğinin dikte ettiği yüksek seciyeli bir kamusal yaşamının olabileceğini düşünmez; bir seçim yapma zorunluluğu vardır. Kişinin kendi ülkesine hizmet etmek ve onu kurtarmak için pekâlâ ruhunu satmak zorunda kalabileceği nosyonu pek çok okurda (ben de dahil) büyük bir keder duygusu uyandırır. Machiavelli'yle ilgili olarak çarpıcı olan şey onun bu tür kederi nadiren dışavurmasıdır. Berlin'e göre Machiavelli'ye kötü şöhretini kazandıran şey onun bu tutumu olmuştur. Biz, eziyet çeken insanlar, Machiavelli'den, devletin bekasının zorunlu kıldığı bireysel ahlaki saflığa ilişkin fedakârlıkların trajik sonuçlarına ağıt yakmasını isteriz, ama o, ortada böyle bir trajedinin olduğunu düşünmez. Klasik etik gelenek içerisinde yazar Machiavelli; bu gelenekte topluluğun iyiliği için yapılan fedakârlıklar, ahlaki açıdan yolumuzu şaşırmamıza yol açmak-

tansa, insanlığın etik yönden erişebildiği en üstün yaşamı sunar bize. Machiavelli'nin yurttaşlarla yöneticilerin aynı şekilde ellerini kirletmek zorunda kaldıkları ve bunu yaparken de en üstün etik yaşamın ancak ve ancak ülke için kendini feda etmekle gerçekleşeceğini savladıkları anlarda büyük hoşnutluk duymasının sebebi işte budur.

Machiavelli'nin pagan etiği kendisinin hem cumhuriyet yönetimi yönündeki tercihini hem de prenslere danışmanlık yapma isteğini açıklamaktadır. Machiavelli, yönetenler ile yönetilenlerin çıkarlarını birbiriyle uyumlulaştırmaya en elverişli yönetim sistemi olarak gördüğü cumhuriyetleri tercih eder. Fakat o, prenslerin yanında yer almak, onlara hizmet ederken Floransa'ya en azından barış, istikrar ve bağımsızlığın gelmesini, onun ötesinde İtalyan birliğinin kurulmasını da istemektedir. Onun etik açıdan özlem duyduğu şey hep aynıdır: ülkenin muhteşem bir yer haline gelmesi. Düşünür, ulusal rönesansın nasıl başarılacağı konusunda cumhuriyetçilerin yanı sıra prenslere de tavsiyelerde bulunmak arzusundadır.

Machiavelli'yi tanıtırken onun cumhuriyetçi ahlaklılığın o korkunç gerekliliklerini nasıl savunduğuyla başlamak istiyorum. 11 Eylül saldırılarından beri dikkatimizi yeniden kirli eller problemine yöneltmiş durumdayız. Eski Roma'da Machiavelli'nin savaş ve şiddet üzerine söylediklerinin temelini oluşturan bir deyim vardı: "in bello silentio leges" ("savaş çıktığında yasalar susar"). Bugün de korktuğumuz şey, Romalılar ile Machiavelli'nin haklı çıkması olasılığı değil midir? Teröre karşı savaşın bizi gönül rahatlığıyla onaylayamadığımız metotları kullanmamızı gerektirmesi değil midir? Fakat bizim gönülsüz olduğumuz şey kendi Makyavelciliğimizdir. Savaş gerçekten de ahlaki yargıları askıya almayı gerektiriyorsa, bu durumda teröristleri nasıl savaş suçu işlemekle itham edebiliriz? Böylesi bir soru bizim, bir başka siyaset düşünürüne kıyasla, Machiavelli'nin şiddet üzerine yazdıklarıyla yüzleşmemizi daha yoğun ve kişisel bir yüzleşme haline getirir.

İzleyen sayfalarda önce Machiavelli'nin görünürdeki en şeytanca kitabına (*Prens*) eğilecek, sonra da *Konuşmalar* adlı eserindeki cumhuriyetçi politika savunusunu ele alacağım. Fakat bu iki kitabın, korku ve şiddetin politikanın her yerdeki asal güdüleyicisi olduğu görüşünü paylaştığını akıldan çıkarmamak önem taşımaktadır.

Prens: Kimin Kullandığı Araçlar Hangi Şiddeti Mazur Kılar?

Machiavelli'nin prenslere yönelik bir tavsiyeler kitabı yazmaya başlamasının hikâyesi, Makyavelizme örnek oluşturan bir olay olarak sık sık anlatılır. Machiavelli, on beşinci yüzyılın sonları ile on altıncı yüzyılın başlarında Floransa kent devletinin ikinci dereceden bir diplomatı olarak görev yaptı. O dönemde Fransa ile Papalık arasındaki karmaşık rekabet Floransa'nın kaderini belirledi; Papa, Fransız kuvvetlerini İtalya'dan çıkardığında Floransa kendini kaybeden tarafa oynamış buldu.

Papalığın zaferi Floransa'da Medici ailesinin yeniden yönetime gelmesine neden oldu. Machiavelli diplomatik görevdeyken Mediciler'e karşı bir tavır sergilemiş olsa da, bu gelişmeyle birlikte eski pozisyonundan çark etti ve iktidarın yeni sahiplerine mektuplar yazarak onlardan hizmetinden istifade etmeleri konusunda ricacı oldu. Lorenzo de' Medici'ye ithaf edilen 1512 tarihli *Prens*, Machiavelli'nin iktidara yanaşmaya yönelik faaliyetlerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Taraf değiştirmeye ve iktidar mevkiinde her kim oturuyorsa ona tavsiyede bulunmaya böylesine açıktan heves etmek, talihin oyunlarına ustaca karşılık vermek, Machiavelli'yi ilk Makyavelcilerden biri yapmaktadır. Rousseau, kendisini Medici ailesine satan Machiavelli portresini öylesine itici bulur ki *Prens*'i Machiavelli'nin payına bariz bir hilekârlık örneği olarak değil de, müstakbel Makyavelcilere yönelik bir yergi olarak okumayı yeğler.

Fakat bu elkitabının ne yergiyle ne de samimiyetsizlikle bir ilgisi vardır. Machiavelli, *Prens*'ten önce cumhuriyetçi yönetimin lehine yazılar yazmıştı; fakat bu yazılar cumhuriyetlerde bile güçlü, silahlı ve insafsız liderlere gerek olduğunu vurguluyordu. Machiavelli, şiddetin karmaşık boyutları üzerinde prenslere tavsiyelerde bulunurken, politikanın savaştan başka bir şey olmadığı yolundaki o çerçeve temayı işliyordu. Mümkün olan her yerde cumhuriyet idaresini tercih ediyordu, çünkü cumhuriyet, yönetenlerle yönetilenlerin çıkarlarını birleştirerek güç ve özgürlük yaratmanın en iyi yoluydu. Fakat prensler hakkında herhangi bir yanılsamaya kapılmaksızın (prensler kendi çıkarlarının peşindeydi) onlarla aynı yatağa girmeye istekliydi Machiavelli. Yine de, Floransa Machiavelli'nin çok iyi bir Hıristiyan olduğunu düşündüğü bir yöneticinin idaresi altında hüsrana uğradığında, düşünürümüz prenslere özgü dünyevi bir ihtirasın, Hıristiyan erdemiyle kıyaslandı-

ğında, ülkenin çıkarına daha fazla hizmet edebileceği düşüncesine kapıldı.

Prensler iktidara çok çeşitli yollardan gelirler. Kimisi iktidarı babasından devralır, kimisi iktidarın kendisine Tanrı tarafından verildiğini iddia eder; bu gibi durumlarda prensler hiçbir kişisel beceriye ihtiyaç duymaz, fakat kendi soylarına ya da eski dinsel âdetlere gösterilen itaate bel bağlayabilirler. Bazı prensler başkalarının silah gücü sayesinde iktidara yerleşir ve (intisap edenle hamilik yapan arasındaki ilişkiye benzer şekilde) onlara minnettar kalırlar. Bazıları da talihin iniş çıkışları sonucu yükselir ve düşerler.

Buna karşılık bazı kimseler iktidarı silah zoruyla ve becerileri sayesinde ele geçirir ve muhafaza ederler. Bu yeni monarklar, bu "efendisiz adamlar", Machiavelli'nin öğüt vermeye soyunduğu kişilerdir. Onların Machiavelli'nin öğütlerine ihtiyaçları vardır, çünkü "yeni bir düzen kurmak kadar idaresi güç, başarı şansı şüpheli ve de tehlikeli bir girişim yoktur."[9] İngiltere'nin kral ve kraliçeleri tahtta diledikleri gibi zaman geçirebilir, ama yine de uyruklarının kendilerine itaat etmekten vazgeçmeyeceklerine güvenebilirler; yeni prens çok daha hayranlık duyulası bir kimsedir, çünkü başarılı bir darbeyle iktidarı almak için gerekli olan beceri ve yeteneğe sahiptir. Machiavelli, iktidar gaspçısının cüretine duyulan bu hayranlığı, bu cüreti besleyen ihtirasın kabul edilmesiyle birleştirir. Prensler çoğumuzun olmadığı tarzda "politik" kimselerdir –*kendi* iktidar ve şöhretlerinin peşindedirler– ve onları kendi bildiklerinden başka bir yola sokmaya çalışmanın bir yararı yoktur.

Prensin Amaçları

Prensin amaçları konusunda –prenslerin hangi nedenlerden dolayı ya da hangi amaçlarla iktidara gelmeyi arzuladıkları konusunda– Machiavelli çok az şey söyler. *Prens* politikada kullanılabilecek araçlar hakkında verilen öğütlerle doludur. Fakat Machiavelli prenslere, uğrunda çaba harcamaları gereken amaçlar konusunda tavsiyelerde bulunma işini üstlenmez. O, prenslerin kendi şanları-şöhretleri için iktidara gelmeyi amaçlamalarını apaçık ortada olan bir gerçek olarak görür. Tarayıcıların ve bilgisayar arama motorlarının olmadığı günlerde öğrencilerimden *Prens*'i okurken dikkatli olmalarını ve kendi çıkarlarının dışındaki amaçlara hizmet eden bir prense –iktidara, ortak çıkara ya da top-

luluğun genel refahına hizmet etmek için gelmek isteyen bir prens– atıfta bulunulup bulunulmadığını bulup bana söylemelerini isterdim. Bugün elbette ki bu tür aramaları bilgisayar faresini bir kez tıklatarak yapmamız mümkün; fakat böyleyken bile öğrenciler, sırf iktidar için iktidar arayışında olan prenslere sadece bir kez atıfta bulunulduğunu (gerçi bu atıf üzerinde görüş birliği sağlanmış değildir) teyit ediyorlar: *Prens*'in son bölümünde Machiavelli yeni bir yöneticiyi İtalya'yı barbarlardan kurtarmaya ve böylece "kendisine şan-şeref, ülke halkına da iyilik getirmeye" teşvik eder.[10] Ne ki Machiavelli burada bile prenslerin aklında halkın iyiliğinin olmasını ya da böyle bir amaç gütmelerini öneriyor değildir; bu atıf, kişisel şan-şeref peşinde koşan bir prensin, İtalya'nın özgürleştirilmesinin kendi adını nasıl ölümsüzleştireceğini anlaması için Makyavelci olması gerektiğini bildiren bir ifadedir sadece.

Prensin Kullandığı Araçlar

Machiavelli prensin güttüğü amaçlar hakkında çok az şey söylese de, bu amaçlara ulaşmak için gerekli olan araçlar hakkında epey mürekkep akıtmıştır. Ne ki Machiavelli'nin tavsiyeleri herhangi bir kimsenin öğrenebileceği ve ona göre davranacağı tutarlı bir sistem oluşturmaz; liderlik kişisel karizma meselesidir; Machiavelli'nin önerebileceği en iyi şey de, hem geçmişin hem de kendi zamanının büyük liderleri üzerine yaptığı incelemeden istifade edilmesidir.

Bu liderlik örnekleri öncelikle şunu göstermektedir: şiddet politikanın başat aracıdır; politika savaştan ibarettir, iktidarı elinde tutmak isteyen bir prens "savaştan başka hiçbir amaca ya da düşünceye sahip olmamalıdır, zira ülke yöneten biri için gerekli olan biricik sanat budur."[11] Tanrı'nın kayrasıyla yönettiğini iddia eden Musa örneği bile "silahlı peygamberlerin galip geldikleri, silahsız peygamberlerinse hüsrana uğradıkları"[12] gerçeğine açık bir karıttır. İsrail kavmi inandığı sürece zor'dan ziyade inanca bel bağlamakta sakınca yoktu, fakat Musa işleri o şekilde düzenledi ki onlar "artık inanmaz oldukları zaman, zorla inandırılabildiler."[13] Machiavelli şöyle yazar. "İncil'i her kim dikkatle okursa ... Musa'nın, tasarılarına karşı çıkan pek çok kişiyi öldürtmek zorunda kaldığını görür."[14]

Machiavelli'nin şiddetin gerekliliği konusunda söylemek durumunda kaldığı şeylerin büyük bir kısmı iç açıcı şeyler değildir. Yeni prensin

mevcut bir düzeni yıkmaya cüret etmesi, ister istemez "eski düzenden nemalanan herkesi kendisine düşman etmesi" demektir.[15] Eğer iktidarı başarıyla ele geçirirse "alaşağı ettiği kişilere acımasız davranmak zorundadır." Machiavelli Sirakuza'lı Hieron'u bir örnekolay olarak dikkatimize sunar.[16] Hieron, kişisel becerisi sayesinde, sıradan bir neferken Sirakuza ordusunun kumandanlığına yükseldi. Ordusundaki paralı askerleri teftiş eden Hieron onları elde tutmanın da dağıtmanın da güvenli olmadığını gördü. Dolayısıyla "onları parçalara ayırdı."[17] Hannibal de, benzer şekilde, çıktığı pek çok seferde ordusu üzerinde disiplin kurmak için "insanlık dışı" uygulamalara başvurdu; ne ki bu tür gaddarlıklar ordunun zor zamanlarda isyan etmesini engellemek için gerekli olan siyasi ferasetin bir göstergesiydi. Machiavelli'nin kendi ideal prensi olarak zaman zaman söz ettiği Cesare Borgia, eski düzenden nemalanan kimselerin yeni hükümdarın hep düşmanı olarak kalacaklarını anlamıştı; bu nedenle akıllıca davranmış, "malını-mülkünü talan ettiği eski yöneticilerin ve onlara kan bağıyla bağlı herkesin canını da almıştı."[18]

Machiavelli, cumhuriyetleri konu alan kitabı *Konuşmalar*'da, prensler ile onların uyguladığı taktikler sorununa dönme fırsatı bulur. Büyük İskender'in babası olan ve "küçük bir kralken yükselip tüm Yunanistan'ın başına geçen" Makedonya'lı Philippos'u özel olarak inceler. Makedonya'lı Philoppos'tan ne öğrenebiliriz? Philippos bir ili fethettiği zaman "yönetimi her zaman bütünüyle yeniden düzenlemiştir." Kontrolü ele geçirmek için, "çobanların sürülerini oradan oraya dolaştırmalarına benzer şekilde"[19] insanları toplu olarak bir ilden başka bir ile nakletmiştir. Machiavelli bu taktikleri onaylar ama şunu da teslim eder: "Kuşkusuz bunlar uygar yaşamı bütünüyle yok eden acımasız yöntemlerdir; ne Hıristiyanlığa ne de insanlığa sığar."[20] Machiavelli, kederlenir gibi gözüktüğü nadir anlardan birinde, şunları yazar: "Sıradan bir yurttaşın yaşamı, bir kralın pek çok insanın canı pahasına sürdüğü yaşamdan yeğdir."[21] Fakat bunlar birer seçimdir: sıradan bir kimse insani erdemleri el üstünde tutabilir, fakat ülkeler fethetmeyi göze alan bir prens kendisine model olarak Philippos'u almalıdır.

Philippos'un hikâyesi Machiavelli'nin onay verdiği uygulamalar arasında en rahatsız edici olanlardan biridir ve düşünürün bu pagan prensin şanından *Prens*'te değil, *Konuşmalar*'da söz etmesi önemli bir

noktadır. Machiavelli, Philippos'un insanları yerlerinden yurtlarından eden insanlık dışı politikalarına bakar ve gördüğü şey karşısında hiç şaşırmaz. Bütün her şeyin en sonunda düzeleceği vaadinde bulunmaz; kişi hem pagan paradigmasına (onun o olağanüstü vahşeti ile dünyevi şan-şeref arayışına) hem de "kendini nasıl seviyorsan komşunu da öyle sev" anlayışına dayanan insancıl paradigmaya aynı anda öykünemez. Pagan değerler ile Hıristiyan değerler arasında en üst dereceden ve çözülmesi imkânsız bir çatışma vardır.

Pek çok yorumcunun ardından gidip Machiavelli'yi bir Rönesans adamı olarak, pagan vahşetini ahlaki açıdan değil, daha çok estetik açıdan onaylayan biri olarak görmek cazip gelebilir. Bu görüşe göre sanatçı Machiavelli, prenslerde muhteşem, güçlü ve enerjik diye nitelenebilecek ne varsa hepsine oldukça mesafeli ve duygusallıktan arınmış bir yakınlık duyar. Machiavelli bundan başka şeyler de ortaya koyar: bize ahlaki bir rönesans sunan, insanların kendilerinden çok ülkelerini sevmekle ifade edebilecekleri en soylu davranışı gerçekleştirmenin yolunu gösteren antik çağ insanlarının oluşturduğu örneği tutkuyla kucaklamayı önerir. Machiavelli cumhuriyetçi erdeme dair bu mesajını, eski Yunan ve Roma dönemi hakkındaki çalışmalarından çıkarır. Onu yeniden parlatır ve büyük bir etki yaratacak şekilde kendisinden sonraki siyaset tarihine aktarır.

Şiddetin Ekonomisi

Bir prensin şiddet içeren araçlar kullanmasının herhangi bir sınırı var mıdır? Machiavelli iktidara gelirken "doğru uygulanan" şiddet ile "yanlış uygulanan gaddarlıkları" birbirinden ayırır.[22] Fakat bu ayrım tam olarak ahlaki bir temele dayanmaz. Prenslerin kendilerini güvenceye almak için bir kerede ve yoğun bir biçimde şiddete başvurmaları yerinde bir davranıştır; iş tamamlandıktan ve düşmanlar tepelendikten sonra prens, şiddetle yönetmeyi bir tarafa bırakıp "uyrukları için en yararlı olacak önlemleri" almaya başlayabilir. Yanlış uygulanan şiddet zamanla azalacağı yerde giderek artan şiddettir, işi tamamlamaya asla yeterli olmayan/parça bölük uygulanan şiddettir. Şiddeti kötü bir biçimde uygulayan insanlar doğaları ya da ahlaki inançları gereği kan dökmeye gönülsüz olan insanlardır. Onların yaşadığı tereddüt şiddet

döngüsünü daimi hale getirir, çünkü düşmanlar hayattadır (böylece bir başka zaman savaş çıkarırlar) ve iç savaşlar barışın önünü kesmektedir. Machiavelli'nin de belirttiği gibi, şiddeti yerli yerinde kullanmayan hükümdar "elini hiç kılıcından çekmemek zorunda kalır."[23]

Dolayısıyla, iyi kullanılan şiddet (zulüm) sonunda daha tasarrufludur. Fakat tasarruf edilen şeyin illa ki ölenlerin sayısı olması gerekmez; *bütün* düşmanların bir defada/toptan öldürülmesi, zamana yaydırılıp parça parça uygulanan şiddete kıyasla çok daha fazla kurbanın oluşmasına sebebiyet verebilir. Burada "tasarruf edilen" şey, daha çok, prensin gücüdür. Prens, işini eksiksiz yapmak ve barış ve istikrarı yeniden tesis etmek suretiyle, dış ülkelere saldırı başlatmak ya da istilacı güçleri püskürtmek için silah gücünü koruyabilir.

Kötü kullanılan şiddete ilişkin olarak çağımızdan örnekler vermek zor bir iş değildir. Ortadoğu'da İsrail ile Lübnan arasında sonu gelmez gibi gözüken sınır ihlallerinin ardından yaşanan misilleme harekâtları, bölgede sürekli savaş durumuna benzer bir şeyin yürürlükte olmasına hizmet etmektedir; fakat taraflardan birinin bu "savaştan" nihai zaferle çıkması ihtimali yoktur. Küçük ölçekli şiddet olaylarının yarattığı bu pata durumu, yok yere yaşanan can kayıpları karşısında pek çok kişinin üzüntüye kapılmasına yol açmaktadır. Her iki tarafta da bazı kişiler Makyavelci bir çözümü arzu etmektedir: böylesi bir çözümün yolu, kendi taraflarının işi (düşmanları yok etme işini) bitirmek için şiddeti yeterince "iyi" kullanmalarından geçmektedir. Irak konusunda, ABD askeri politikasını sağ ve sol cenahtan eleştiren kişiler, Birleşik Devletler'in ya daha fazla asker göndermesi ya da ülkeden bütünüyle çekilmesi gerektiği noktasında, tuhaftır, görüş birliği içerisindedirler.

İyi kullanılan şiddete örnek bulmak daha zor bir iştir. Fakat Başkan Harry Truman'ın Japonya'ya atom bombası atılmasıyla ilgili olarak verdiği kararı nasıl savunduğunu anımsayalım: Nagazaki ve Hiroşima'ya atılan bombalar işin bir kerede toptan bitirilmesi için yeterli oldu, bu arada da Amerikan kayıplarından tasarruf sağlandı. Oysa konvansiyonel savaş durumu –havadan bombalamaya devam edilmesi, yanı sıra nihai bir istila harekâtı– zamana yayılan ve peş peşe dalgalar halinde gerçekleşen bir şiddet edimiydi; bu da elbette daha fazla Amerikalının canına mal olacak ve nükleer bir saldırıya kıyasla muhtemeldir ki çok daha fazla sayıda Japonun ölmesine yol açacaktı. Amerikan askeri gü-

cünün dünyanın o bölgesinde konuşlanmayıp oradan çekilmesi, belki de Sovyetler Birliği'nin Japonya'nın nihai işgalinde pay sahibi olmasına izin vermek anlamına gelecekti.

Fakat Machiavelli'nin iyi kullanılan şiddet ile kötü kullanılan şiddet arasında yaptığı ayrımla ilgili sıkıntı, bu ayrımın önceliği candan tasarruf etmeye değil, güçten tasarruf etmeye vermesinde ve böylelikle hemen her zaman en iyi eylem biçimi olarak *orantısız* şiddet kullanımını tavsiye etmesinde düğümlenmektedir. Savaş durumunda orantılılık doktrini (bugün uluslararası hukukta üzerinde kısmen anlaşma sağlanmış bir konudur bu) çok müşkül bir durumla ya da açmazla karşılaşıldığında çözüm diye kullanılabilecek bir reçete olarak, savaşın içkin mantığını (kazanırken kendi asker kaybını en aza indirmeyi öngören mantık) anlamayı reddeden bir tavır olarak Machiavelli'ye çok çarpıcı gelebilirdi. Dahası, Japon kentlerine atom bombası atılması örneğinde, bu eylemi mazur göstermenin en zor tarafı, saldırının on binlerce sivilin ölümüne yol açmasıdır. Machiavelli'nin tasarrufa dayanan hesaplaması kurbanların asker ya da sivil oluşuna bakmamaktadır.

Mezalim ve Şiddet

Şiddetin bazı kullanımları, istenilen sonucu verse de, Machiavelli'yi bile dehşete düşürür. Machiavelli'nin kafasında *iç* katliamlar vardı – hükümdarın kendi halkına reva gördüğü mezalim. *Prens*'te, "Canice Usullerle Hükümdar Olanlar Hakkında" başlıklı çok önemli bir bölümde Machiavelli, Sicilyalı Agathokles'in o unutulmuş hikâyesini anlatır.[24] Agathokles'in çok kısa sürede iktidara gelmesi, başarı-başarısızlık ölçüsüne vurulduğunda, büyük bir övgüyü hak ediyordu. Agathokles "Sirakuza krallığına yükselirken sıradan bir şahsiyet olarak değil, ondan çok daha aşağı konumda olan biri olarak yola çıkmıştı."[25] Onun olağanüstü başarısı bütünüyle kendi silah gücünden ve yeteneğinden kaynaklanıyordu; komutan ne talihe borçluydu ne de birilerinin yardımını almıştı.

Gelgelelim Machiavelli, Agathokles'in "habisliğinin" ve uyguladığı "mezalimin" göz kamaştırıcı olduğuna ısrarla işaret eder, öyle ki bu uygulamalara makul bir kılıf geçirmenin imkânı kalmaz. Bir çömlekçinin oğlu olan Agathokles, girmiş olduğu askerlik mesleğinde rütbeden

rütbeye yükselmek için her fırsatı kullandı ve en sonunda Sirakuza'nın başına geçti. Fakat iktidarını mutlak kılmak istiyordu. Bu amaçla "cumhuriyeti ilgilendiren bazı önemli meseleleri müzakere etme bahanesiyle bir sabah Sirakuza halkını ve senatoyu toplantıya çağırdı, toplantı sürerken verdiği bir işaretle bütün senatörleri ve en varlıklı yurttaşları askerlerine öldürttü."[26]

Machiavelli, Agathokles'in kendi halkına uyguladığı vahşet konusunda karışık bir değerlendirmede bulunur. Katliam, bir yandan işe yaramış ve Agathokles'in kenti herhangi bir iç çekişme olmaksızın yönetmesine ve dış istilacılara karşı savunmasına imkân vermiştir. "Agathokles'in nasıl bir cesaretle tehlikelerin içine atladığı ve bunların içinden çıktığı, nasıl bir ruh gücüyle talihin tersliklerine göğüs gerdiğini ve sonunda galebe çaldığını düşünürsek onun en iyi kumandanlardan bile aşağı kalır bir yanı olmadığını görürüz."[27] Ama öte yandan, Agathokles'in model olarak alınabilmesi ihtimaline soğuk bakar Machiavelli. Agathokles'in tanıtladığı şey "gaddarlıktır, insanlık dışı davranışlardır."[28] Politikada ahlaki yargılara yer olmadığını savlamasıyla ünlü bir düşünürün ağzında tuhaf kaçacak şu önemli saptamalarda bulunur: "Yurttaşlarını öldürmenin, dostlarına ihanet etmenin, inançsız, acımasız ve dinsiz olmanın erdemli bir davranış olduğu söylenemez; bu gibi yöntemlerle iktidar kazanılabilir, ama şan-şeref elde edilemez."[29]

İktidar ile şan-şeref arasındaki bu ayrım Machiavelli'nin en iyi Makyavelci yönüdür. Düşünür, Agathokles gibi yöneticilerin davranışlarını manipüle etmeye girişir –bunu yaparken konvansiyonel Hıristiyan ahlakını baz alarak onları rahatsız etmez, onun yerine hükümdarların şan-şeref kazanmaya verdiklere değere oynar. Machiavelli'ye göre hükümdarların paganlar gibi şan-şeref peşinde koşması kötü bir şey değil, iyi bir şeydir. Ötedünyanın şanı-şerefi Tanrı'nın kontrolündedir, yeryüzündeki şöhretse tarihçilerin. Tarihçiler bunu layığıyla becerebildikleri, yani prense şan-şeref bahşederken onun devletin bekası için yaptığı hizmetlere bakarak karar verdikleri takdirde, yöneticilerin davranışlarını denetlemeye yarayan bir mekanizma oluşturulmuş demektir. Machiavelli, Agathokles'in yapıp eylediklerine dair tarihsel bir kayıt tutmaya girişir; Agathokles'i emsal göstererek gelecekteki tiranları uyarır: iktidarı kazanmayı sağlayan bazı metotların kişiye şan-şeref kazandırmayacağını belirterek onları zulümden uzak tutmaya çalışır. Özetle, Mac-

hiavelli Agathokles hakkında *ahlaki* bir hüküm verir, fakat Hıristiyanca bir hüküm değildir bu; pagan dünya görüşü içerisinde kalan ve kişinin şanını ülkenin şanıyla ilişkilendiren bir hükümdür.

Machiavelli benzer bir ahlaki hükmü Oliverotto da Fermo hakkında da verir.[30] Küçük yaşta yetim kalan Oliverotto'yu dayısı Giovanni yetiştirdi, onun askeri eğitim almasını sağladı. Oliverotto'nun doğal yetenekleri onun komutan olarak sivrilmesine imkân verdi. Oliverotto, Fermo prensi olmaya kararlıydı. Askerleriyle Fermo'ya geldi, görünürdeki amacı yurttaşlarını onurlandırmaktı. Orada dayısını ve Fermo'nun diğer ileri gelenleri davet ederek onlara görkemli bir ziyafet verdi. Davet sürerken verilen bir işaret üzerine Oliverotto'nun askerleri bütün konukları toptan kılıçtan geçirdiler; Machiavelli'nin "toplu kıyım" diye nitelediği bu olaydan sonra Oliverotto kenti bir yıl güven içinde idare etti. Fakat Oliverotto, Agathokles'in yanında biraz sönük kalmaktadır.

Aslan ve Tilki

Şiddet, politikada gerekli bir araç olabilir belki ama nadiren yeterli olur. Makyavelci hükümdar aynı anda hem aslan hem de tilki olmalıdır: kurnazlığın, hile ve dolabın hangi durumda doğrudan doğruya şiddet kullanmaktan daha iyi sonuç vereceğini bilmelidir.[31] Machiavelli, *Prens*'in büyük ahlaki erdemleri kendi şahsında toplamış Hıristiyan bir hükümdar portresine cepheden tavır aldığı bölümlerinde, başarılı bir yöneticinin olduğundan farklı görünmede ustalaşması ve ortama çabucak uyum sağlamasını bilmesi gerektiğini yazar. Bir hükümdar "insaflı, sadık, insancıl, içten ve dindar" *gözükecek* şekilde davranmalıdır.[32] Bu dış görünüşler yararlıdır yararlı olmasına ama her zaman ahlaki erdemlere göre davranmak tehlikeli olacaktır. Dolayısıyla bir hükümdarın, "gerektiğinde bunlara karşıt nitelikleri sergileyebilecek; sözünü tutmaya, yardımseverliğe, insancıllığa ve dine karşı durabilecek bir zihinsel yatkınlık içerisinde olması şarttır."[33] Machiavelli, hiç sakınmaksızın şunları yazar: "Bütün insanlar iyi olsalardı, bu iyi bir kural olmazdı şüphesiz, ama insanlar kötü olduklarına ve size verdikleri sözü kesinkes tutmayacaklarına göre, siz kendi sözünüzü ne diye tutacaksınız?"[34]

Cesare Borgia'nın yaptığı kurnazlığı alalım. Borgia, Romagna'yı egemenliği altına aldıktan sonra öyle bir düzenleme getirdi ki devleti

demir yumrukla yönetmesine rağmen ona affedici bir görüntü verebiliyordu. Borgia her türden karışıklığı hızla ve belli bir sertlikle bastırması için bir yardımcısını görevlendirdi. Fakat evvelce uygulanan sertliğin insanlarda nefret uyandırdığını bildiğinden, "eğer bazı gaddarlıklar yapılmışsa bunların kendisinden değil, bakanından kaynaklandığını göstermeye karar verdi" ve bu düşünceyle "onu [bakanını] kentin meydanında ikiye biçtirip, yanında bir kütük ve kanlı bir palayla teşhir ettirdi."[36]

Borgia, babası Papa VI. Alexander'dan aldatma sanatını çok iyi öğrenmişti. İçten pazarlıklı ve riyakâr bir kimse olan papa "insanları aldatmaktan başka bir şey yapmamıştı, aklı fikri hep bundaydı. (...) Bir şeyi ondan daha kesin bir şekilde söyleyen, sözünü bir sürü yeminlerle destekleyen, ama bunları ondan daha az bir titizlikle yerine getiren bir insan daha görülmemiştir; buna rağmen, onun aldatmacaları daima başarılı olmuştur."[36] Musa'ya gelince, Machiavelli Musa'nın Tanrı'yla konuşuyormuş gibi yaptığını dosdoğru iddia ediyor değildir, ama diğer prensler bundan ders çıkarmalı ve Musa'yı kendilerine örnek almalıdırlar (Tanrı görüşmeye gelmeye tenezzül etmese bile).

Amaç Aracı Mubah Kılar mı?

Hangi "zorunluluk" bir prensin şiddete ve hileye başvurmasını mubah kılar? Machiavelli, bir noktada, kendi öğretisini "amaç-araç" şablonu içerisinde formüle eder. Önemli bir pasajda şöyle der: "İnsanların ve özellikle bir mahkeme önünde kendisinden hesap sorulamayacak olan hükümdarların eylemleri söz konusu olduğunda geçerli olan şey, sonuçtur. Dolayısıyla bir hükümdar, yalnız ve yalnız devleti ele geçirmeyi, iktidarını korumayı düşünmelidir; bunu başardığı takdirde, bu amaçla kullandığı bütün vasıtalar herkesçe makbul ve övülmeye değer bulunacaktır."[37] Bu formülasyonda prensin amaçladığı şeyler (devleti fethetmek ve iktidarını korumak) araçları (şiddet ve hile) mubah ya da mazur kılar. İmdi, bir *prensin* "amaç aracı mubah kılar" argümanının bu şekilde formüle edilmesine dört elle sarılmasını pekâlâ anlayabiliyorum. Peki ya bizler? Kendi amaçlarına ulaşmak için yalana başvurup cana kasteden bir prense itaat etmekle insanlar ne kazanırlar?

Machiavelli *Prens*'in büyük bölümünde bu soruya bir cevap vermez. Fakat "amaç aracı mubah kılar" argümanının alternatif bir formülasyo-

nunu sunar bazen. Prensin amaçları hiç değişmez; siyasi ihtirasları olan birinden doğrudan kamunun iyiliğini düşünerek hareket etmesini bekleyemeyiz. Yine de çoğumuz kimin prens olduğundan çok, prenslik makamına geçen kişinin hasımlarını yenmesiyle, iç savaşa son vermesiyle ve ülkeye barış getirmesiyle ilgileniriz. Sıradan yurttaşların arzuladığı şey iktidar değil, barıştır; barışa da en iyi şekilde bir prensin şiddeti yerinde kullanacak kadar acımasız olduğunda erişebiliriz. Bu demektir ki, prensler becerikli olduğunda ve kendi amaçlarını gerçekleştirmek için yeterince acımasız –yeterince pagan– olduğunda, insanlara dolaylı olarak hizmet ederler. Dolayısıyla Machiavelli'nin argümanı yeniden şöyle formüle edilebilir: prensin güttüğü amaçlar (iktidar ve şan-şeref) *ile* kullandığı araçlar (şiddet ve hile), söz konusu araçların önceden görülebilir sonuçları (barış ve iç düzen) tarafından mubah kılınır. Bir başka deyişle, bir tür dolaylı el, sonuçta prens ile halk arasında bir bağ oluşturur.

Ya da en azından, iktidar, sahip olduğu pagan etiği sayesinde ülkesini güçlü ve şanlı kılarak kendisini de güçlü ve şanlı kılan bir prensin ellerinde ise, söz konusu bağ oluşur. Bu, Machiavelli'nin realizminin özüdür ve adanmış bir cumhuriyetçinin gözünü niçin prenslerinki gibi iktidar hırsının bürüyebileceğini açıklamaktadır. Prens en azından en yüce yaşam olarak politik yaşam uğruna yaşar ve ölür; Roma'nın o eski şanını geri getirmeyi vaat eden şey de bu etik anlayışı yeniden canlandırma girişimidir.

Konuşmalar ve Kirli Ellerin Cumhuriyetçi Versiyonu

Şimdi Machiavelli'nin cumhuriyet yönetiminin üstünlüğünü vurgularken bir yandan da cumhuriyetçi liderlerin korku ve şiddeti kullanmak bakımından prenslere öykünmeleri gerektiğini nasıl savunduğuna bir göz atalım. Machiavelli'nin cumhuriyetleri konu alan büyük yapıtı *Konuşmalar*, kimi eski eserler üzerine yapılan yorumlardan oluşur (o dönemde yaygın olan bir uygulamadır bu). Machiavelli'nin konuşmalarını tetikleyen kitap Titus Livius'un *Roma Cumhuriyeti'nin Tarihi* adlı çalışmasıdır. Antik döneme ilişkin bu eserin ancak bazı bölümleri Machiavelli'nin zamanına ulaşabilmişti; Machiavelli bu parçaları Roma'yı büyük yapan şeyin ne olduğu ve kendi zamanının cumhuriyetlerinin

Roma örneğinden neler öğrenebileceği üzerinde düşünmek için bir çıkış noktası olarak kullandı.

Konuşmalar, Prens'in hiçbir yerinde rastlanmayan bir ibareyle açılır: Machiavelli "herkesin ortak yararı için" yazdığını iddia etmektedir.[38] Oysa *Prens*'te hükümdarın yararı için yazmıştır Machiavelli (gerçi ben prensin kendi hükümranlık alanını muhteşem bir hale getirecek denli amansız olmasından kendi halkının da dolaylı bir şekilde fayda görebileceğini ileri sürmüştüm). Fakat Machiavelli *Konuşmalar*'da, ki *Prens*'ten önce yazılmıştır, cumhuriyetleri monarşilere tercih ettiğini açıkça belirtir. Machiavelli'nin cumhuriyetçi yönelimlerini, bunlar prenslere tavsiyede bulunma imkânı da veriyorsa, nasıl anlamak durumundayız?

Bana göre *Konuşmalar* ile *Prens* arasındaki gerilim, Machiavelli'nin iki ayrı yüze sahip bir düşünür olarak bilinmesinin imlediği gerilim kadar büyük değildir. Machiavelli'nin sonul politik değerleri hep aynıdır: ülkenin özgürlüğü ve itibarının yükselmesi. Cumhuriyetler prensliklere üstündür; çünkü daha muhteşem politikalar, daha fazla fetihler, daha büyük ordular, daha fazla bağlılık ve daha uzun yaşam vaat ederler. Ve bu kutsal politik amaçlara ulaşma arayışında "prenslerin yapmakla yükümlü oldukları şey tam da cumhuriyetlerin uygulamaya koymak zorunda olduğu şeydir."[39]

Machiavelli, konuşmalarının başlangıcında, eser boyunca yankılanan iki temayı dillendirir. Birincisi, antik dönemin bilgeliğine geri giderken, kendisini yine de "yeni bir yol açan" biri olarak görür.[40] Machiavelli'nin yaşadığı yıllarda insanlar antik döneme ait bir heykel almak için etek dolusu para ödüyorlardı; Rönesans sanatçıları da tema ve yaklaşım bakımından antik dönem sanatçılarını taklit etmeye çalışıyorlardı. Ne var ki iş politika alanına geldiğinde antik döneme ait kitapların yüzüne bakan olmuyordu. Machiavelli'ye göre buradaki engel, Hıristiyan devletlerinin "gururlu tembelliği"dir; bu tembellik onları pagan Roma'da çokça bulunan "erdemli gençlerin" değerini takdir etmekten alıkoymuştur.[41] Livius'un "ülkeleri için kendilerini feda eden" yurttaşlara ve liderlere değgin yazdıklarını okuduğumuz zaman, bu tür bir yurtseverce adanmışlığı puta tapınma olarak görüp reddeden Hıristiyanlarda kaybolma tehlikesi içerisinde olan güzel bir politika anlayışını ihya etmeye başlarız.[42] İkincisi, Machiavelli'nin *civic* ve politik erdeme dair bol miktarda örnek bulduğu devlet Roma imparatorluğu değil, Roma

cumhuriyetidir. Roma büyük bir devlet olmuştu, çünkü o bir cumhuriyetti; Machiavelli de cumhuriyet yönetimi ile büyük bir ulus olma arasındaki ilintiyi yeniden oluşturmaya soyunur.

Machiavelli'nin Cumhuriyetçiliği

Machiavelli, eski Roma'ya odaklanarak, ortak iyiye hizmet eden rejimlerin niçin en iyi yönetim şekli olduğuna dair bazı açıklamalar getirir. Birincisi, ordular yetiştirmek ve insanları ülkeleri için savaşmaya ve ölmeye güdülemek söz konusu olduğunda cumhuriyetler üstünlüğe sahiptir. Cumhuriyetlerde sıradan yurttaşlar kendilerini rejimin başarısında pay sahibi kimseler olarak hisseder ve böylelikle ülkenin bağımsızlığını ve genişleyip yayılmasını savunmak için seferber olurlar. Buna karşılık prensler askeri açıdan iki misli dezavantajlıdır. Bir kere askerlerinin niceliği ve niteliği açısından cumhuriyetlerle yarışamazlar; ayrıca dış sefere çıkılacağı zaman "halk kitlelerinin düşmanca hisler beslediği yönetimlerini güvence altına almak için" kimileyin ülke içinde garnizonlar bırakmak zorunda kalırlar.[43]

Şöyle bir sonuca ulaşmak cazip gözükmektedir: Machiavelli, cumhuriyetlerin ahlaki yönden ziyade askeri yönden üstünlük sağladığını düşünmektedir. Fakat onların *civic* erdemi, kendini feda etmeyi ve kendini ülkeye adamayı esinlemede sergilediği ahlaki üstünlüğün, cumhuriyetlerin askeri başarısını temellendiren şey olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ülkeye genel olarak bir özgürlük iklimi egemen olduğunda, insanlar ulusal ve kişisel özgürlük arasındaki bağlantı temelinde edimde bulunurlar. Özgürlüğüne tutkun olan ve ülkenin bağımsızlığını kendi yaşam biçiminin sürdürülmesi açısından önkoşul olarak gören bir halk, ülke için fedakârlıkta bulunmaktan kaçınmayan erdemli bir halktır.

Özgürlük koşullarında "değişik karakter ve mizaçta" yurttaşlar ortaya çıkar.[44] Bu çeşitlilik cumhuriyetlerin en önemli değerlerinden biri olur. Cumhuriyetler birey dehalar yaratmazlar belki, ama derinlikli olmasa da çok çeşitli yeteneklere sahip pek çok insan oluştururlar. Bunların meydana getirdiği geniş yelpaze ülkenin değişen koşullara uyarlanmasına olanak verir: o anda hangi yeteneklere ihtiyaç duyuluyorsa onlardan istifade edilir.

Machiavelli, yine de, cumhuriyetçi yönetim ile prenslikleri bir süreklilik düzleminde faaliyette bulunan yönetimler olarak görür. İnsanlık, genelde, kendinde ve kendi için politik özgürlükle –makam sahibi olmak ya da iktidarı paylaşmak ya da devlet gemisini yönetmekle– fazla ilgilenmez. Halkın özgürlüğe duyduğu tutku, onun "güven içinde yaşayabilme" yetisine bağlıdır çoğun.[45] Bir prens, ülkesini iyi yöneterek, halkın barış ve güvenlik arzusuna cevap verebilir. Fakat monarşiler halkın özgürlük aşkından istifade etmede cumhuriyetlerle boy ölçüşemez. "Ancak özgür olan kent ve ülkelerin büyüklüğe erişebilmesinin" sebebi de budur.[46]

Cumhuriyetin büyüklüğü askeri açıdan olduğu kadar maddi açıdan da ölçülebilir. Nüfus cumhuriyetlerde daha fazladır, "çünkü evlilikler daha bir serbestçe yapılmakta ve bu durum yurttaşlara daha fazla avantaj sağlamaktadır."[47] İşin aslı şudur: "İnsanlar, bakabileceklerini bildiklerinde, memnuniyetle çocuk sahibi olmaktadırlar." Kendi mülklerinin aniden açgözlü yöneticilerin eline geçmesinden korkmadıkları zaman, çocuklarını rahatlıkla yetiştirebileceklerini bilmektedirler. Cumhuriyetlerde "servetin daha hızlı bir biçimde artışına da tanık oluruz, (...) çünkü herkes bu [gibi] şeyleri hoşnutlukla çoğaltır ve bu şeyleri rahatlıkla kendi mülkiyetine geçirmeyi amaçlar."[48]

Machiavelli politik özgürlük ile ekonomik refah arasındaki, cumhuriyetin esinlediği *civic* erdemler ile servet yaratan iş ahlakı arasındaki bu derin bağlantıya defalarca vurgu yapar. Ekonomik faaliyeti ahlaki açıdan mütalaa etmede belli bir özgünlüğü olmasa da, pagan erdeminin –kişinin kendisini ülkenin iyiliğine adaması– hem bireyler hem de ülke açısından maddi getirisi en yüksek erdem olduğunu öne sürerken benzersizdir.

Cumhuriyetçi politika servet üretse de, aşırı servet –daha doğrusu onun paylaşılmasındaki aşırı eşitsizlik– ülkeyi refah içinde yaşatmak için gerekli olan *civic* erdemleri tehlikeye düşürebilir. Sorun, zenginlerin zenginliklerinden dolayı yozlaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bu insanlar, yeni servet yaratmaya herhangi bir katkıda bulunmaksızın, "o büyük mal varlıklarının sağladığı gelirle" geçinen "beyefendiler" haline gelirler.[49] Koşullardaki bu eşitsizlik bu insanların kendi çıkarlarını komşularınınkinden ayırmasına ve kendilerinin olan bir arazi parçası üzerinde şato ya da benzeri yerlerde oturmalarına yol açar. Servet bu şekil-

de güce dönüştüğü zaman monarşiler biricik çözüm olur, çünkü aylak ve yoz zenginlerin ihtiraslarına gem vurmak için gerekli olan şey mutlaki rejimdir. Oysa cumhuriyetler kaba da olsa ekonomik bir eşitlik gerektirirler, bu da mülklülerin kendi çıkarlarından çok ülkeye hizmet etmesini sağlamaya yeter bir durumdur.

Cumhuriyet ve Kirli Eller

Civic erdem cumhuriyetlerde bile yeterli olmaz. Bunalım ve çürüme anlarında cumhuriyetler de, monarşiler gibi, kötü araçları kullanmaya istekli büyük liderlere gerek duyar. *Konuşmalar*, politikada güç kullanmanın ve hileye başvurmanın gerekliliğini onaylamada *Prens*'ten hiç de aşağı kalmaz.

Siyasi tarihin sürekli ilerlemeyi anlatan bir hikâye olduğunu, gitgide ortak iyi ile ahlaki iyinin bir araya geldiği bir âna doğru yaklaştığını ümit edebilirdik belki. Fakat Machiavelli, Berlin'in de belirttiği gibi, böyle bir ümidi darmadağın eder. Korku ve zulüm, politikanın başlıca dayanaklarıdır; sevgi ve aklın egemen olduğu bir çağ gelmeyecektir. Daha önce de söylediğim gibi, Machiavelli'yle ilgili olarak en rahatsız edici şey, onun politikanın acımasız bir pratiğe dönüştüğü durumları coşkuyla karşılamasıdır.

Machiavelli, *Konuşmalar*'da cumhuriyetlerin kötücül yöneticilere ihtiyaç duyduğu iki başat dönemden söz eder: kuruluş dönemi ve gırtlağına kadar yozlaşmış cumhuriyeti reforme etme dönemi.

Kuruluş

Machiavelli, Roma'nın kuruluşuyla ilgili olarak, kendi okurlarının aşina olduğu iki beylik hikâyeyi alır ve baş aşağı çevirir. Birinci hikâye Romulus'un kardeşi Remus'u nasıl öldürüp iktidara geçtiğiyle ilgilidir.[50] İkinci hikâye ise yasaların kendisine Tanrı'nın görevlendirdiği periler tarafından vahyedildiğini iddia ederek ilk yasayı bildiren Numa'nın hikâyesidir.[51] Birinci hikâye cinayetle/kardeş katliyle ilgiliyken, ikinci hikâye hilekârlıkla/vahiy aldatmacasıyla ilgilidir. Hıristiyan bir halk açısından bu hikâyelerin geleneksel anlatımında pagan bir ulusun –Aziz Augustinus'un özlü "yer devleti"nin– ahlakdışı temelleri ön plana çıkarılıyordu. Augustinus, Romulus'un hikâyesini bütün yer devletlerinin krimi-

nal kökenlerinin arketipi olarak görüyordu -tıpkı İncil'de Kabil'in Habil'i öldürmesinde ya da Yakup'un babası İshak'ı kandırarak en büyük erkek evlada (Esau'ya) ait olması gereken hakkı kendisine bahşetmesini sağlamasında olduğu gibi. Kardeş katlini bir kambur gibi sırtında taşıyan, Sabine kadınlarına tecavüz edilmesi sonucu kalabalıklaşan ve insan yapısı yasaları Tanrı yasasıymış gibi halka dayatan hiçbir ülke bize adaleti öğretemez.

Machiavelli'nin yeniden anlatımında Romulus ile Numa kurucu figürlere örnek olarak ortaya çıkarlar. Önce Romulus'u ele alalım. Eğer Romulus kendi kardeşini sırf prens olmak için öldürmüş olsaydı bu edimin ahlaki hiçbir gerekçesi olamazdı.[52] Özel yaşam içerisinde bir kardeş diğerini katlettiğinde, amaç kesinkes aracı mubah kılmaz. Fakat politik yaşam, cumhuriyetlerde bile, kendi ahlaki buyruklarını dayatır. Ortak çıkarın şiddeti mazur kıldığı anlar vardır ve devletlerin kuruluş aşaması da onlardan biridir. Roma, kamunun iyiliği için en ağır kişisel suçları işlemiş bir kurucuyla kutsanmıştır.

Machiavelli, Romulus'un işlediği cinayetin "gerekliliğine" dair empirik kanıtlar sunmaz bize. Dolayısıyla şöyle bir durup Machiavelli'nin hiç öne sürmediği alternatiflerle ilgili olarak sorular sormak durumundayız. Romulus ne gibi siyasi düzenlemeler gerektiği hususunu kardeşiyle müzakere etmeyi denedi mi? Cinayete kalkışmadan önce diplomasi ve müzakere gibi yolları sonuna kadar kullandı mı? Machiavelli burada, diplomasi ve uzlaşma yolunu tercih eden hükümdarlardan iyi kurucular çıkmayacağı kanısındadır sanki. Ona göre iyi tasarımlanmış kurumların bir uzlaşmanın ürünü olmadığı, ama tek bir insan zihninin tutarlı vizyonunun cisimleşmiş hali olduğu apaçık ortadadır. Machiavelli'nin şiddeti bir kenara atıp diplomatik alternatifler üzerinde düşünmeye çok az zaman ayırdığı izlenimine kapılıyorum kimi zaman, çünkü onun etik anlayışı asker kahramanların yükselmesine fırsat hazırlamayı değerli bulmaktadır. Romulus, kendi cumhuriyetçi vizyonunu gerçekleştirmek için hızla hareket edip kan dökmekle kötü değil, iyi bir örnek oluşturmuştur.

Machiavelli, Romulus'u savunurken, hem söz konusu aktörün niyetini hem de kardeş katlinin doğurduğu sonuçları göz önüne alır. Romulus'u *güdüleyen şeyin* kendi çıkarından çok kamusal çıkar olması önemlidir. Bununla şunu demek istiyorum: Romulus'un doğru olan şeyi yap-

tığının tarafsız bir gözlemci tarafından teslim edilmesi yeterli değildir; onun yapıp eylediklerinde belli türden bir ahlaki karaktere sahip biri olarak kendini göstermesi, *civic* erdem ve ülkeye bağlılık ruhuyla hareket eden biri olması da çok önemlidir. Fakat bunu nasıl bilebiliriz ki? Romulus'un psikolojisinin öz-çıkardan çok kamunun selametini gözettiğinin kanıtı nedir? Burada yapabileceğimiz en iyi şey onun güdüleri hakkında davranışlarına bakarak karar vermektir. Romulus, kardeşini bertaraf ettikten hemen sonra o total otoritesini kullanarak Senato gibi kurumlar yaratmış, iktidarını onlarla paylaşma yoluna gitmiştir. Romulus sırf kendi çıkarını gözeterek öz kardeşini öldürmüş olsaydı bu şekilde hareket etmezdi.[53]

Tabii ki sonuçlar da önemlidir; Machiavelli de hükümdarların iyi ve kalıcı sonuçlara ulaşması için sert önlemlere başvurmasını ister. Romulus vakasında, hesapları doğru tutuyorsak eğer, Senato'nun Romalıların gelecek kuşaklarının iyiliğine yaptığı hizmet, bir daha asla tekrarlanmayan bir kardeş katlinin verdiği zarara ağır basmaktadır. Bu nedenledir ki Machiavelli, Romulus hakkında şöyle diyebilmektedir: "Söz konusu edim Romulus'u suçladığında, sonucun onu mazur kılması hoş bir şeydir."[54]

Machiavelli Roma cumhuriyetinin kurucusu olarak Romulus'u överken, Julius Sezar'ı bu cumhuriyetin yıkıcısı diye mahkûm eder.[55] Bunu yaparken konvansiyonel tarihsel bakışa karşı çıktığının farkındadır. Oysa *Prens*'in yazarından beklenecek şey Sezar'ı övmesi olabilirdi. Sonuçta Sezar büyük bir general olarak uzun ve başarılı bir hükümdarlık yapmıştı. Sonrasında, âdet olduğu üzere, Sezar'ın Roma'ya girip ordusunu kentin kapılarında dağıtma anı geldiğinde, Sezar bu âdete karşı çıkacak, silahlarını bırakmayacak ve kendisini iktidara yerleştirmesi için ordusunu kullanacak denli cüretli çıktı. Sezar, bir tertip sonucu öldürülse de, onun adına beş yüz yıl hüküm sürecek olan bir imparatorluğun temelini atmıştı. Sezar adı bugün bile hepimizin bildiği büyük ve ünlü bir ad oldu. Fakat Machiavelli'ye göre bunların hepsi yanlıştır. Julius Sezar'ın Roma cumhuriyetini altüst ettiği için kınanması gerekmektedir. Romulus paylaşmak üzere ele geçirmişti iktidarı, Sezar ise kendisi için. Bunda övülecek hemen hiçbir şey yoktur (Sezar bu işi –iktidarı hep kendisine saklamayı– başaramamış olsa bile).

Politik ihtiraslara sahip olanların psikolojisini göz önüne alındığında, iktidar sahiplerini bize düşmanca davranmaktan, birer Sezar'a dönüşmekten nasıl alıkoyabiliriz? Machiavelli, adlarını ölümsüzleştirmek isteyen liderlerin politikalarını bir kalemde silip atamayacağımızı ve atmamamız gerektiğini açıkça ortaya koyar. Yapabileceğimiz en iyi şey, onların ihtirasları içerisinde çalışmak ve bu ihtirasları kendi avantajımıza çevirmektir. Sezar'ı göklere çıkarmakla yapılan tarihsel yanlış bu sebeple Machiavelli açısından çok önemlidir. Bu yanlışı düzeltmek ve geleceğin yöneticilerini Sezar'a öykünmekten sakınmalarını sağlayacak şekilde güdülemek zorundayız.

Romulus'un hikâyesi özgür ulusların doğuşunda şiddetin oynadığı merkezi rolü örneklemektedir. Numa'nın hikâyesi ise yalanın, hilenin, aldatmacanın ve sahtekârlığın eşit ölçüdeki politik önemini göstermektedir. Üstelik, der Machiavelli, yeni palazlanan cumhuriyetler kaba kuvvete oranla hileye daha fazla bağımlıdırlar ve büyük ve usturuplu yalan söylemede kimse Numa'nın yanına bile yaklaşamamıştır.[56] Numa Romalıların yasalara göre yaşamaları gereğini görmüştü, ama halkın sadece kendi otoritesince desteklenen yasalara uyacağından kuşkuluydu. Dolayısıyla halkını aldatma yoluna gitti ve tanrısal perilerin kutsal yasayı kendisine vahiy yoluyla bildirildiğine onları inandırdı. Çevirdiği bu dolap işe yaradı ve olağanüstü derecede iyi sonuçlar verdi; düzmece bir otoriteye dayanan bu yasalar yüzlerce yıl yürürlükte kaldı.

Numa, Machiavelli'nin politikaya faydası dokunan "sivil bir din" yarattıkları için övdüğü pek çok yasakoyucudan biridir. Daha önce de değindiğim gibi Machiavelli, Musa'nın Tanrı'nın elinden On Emir'i yazılı olarak almasının uydurma bir hikâye olduğunu açıkça dillendirmez, ama verdiği mesaj açıktır. Machiavelli, bazen ihtiyatla bazen açıktan açığa, halkın, dini politikaya alet etmeye hevesli yasakoyucular bulacak derecede talihli oldukları zaman kalkındığını ileri sürer. Gerçekten, antik uygarlıklardan çıkarılabilecek en büyük ders, "onların dini ile bizim dinimizin farklılığıdır."[57]

Machiavelli'ye göre gerçek din Hıristiyanlıktır (bu sözü, onun yapıtlarının Engizisyon'un o ürkünç yasak kitaplar listesine girmesini önleyememiştir). Fakat Hıristiyanlık, tam da "bize hakikati ve hakiki yaşam yolunu öğrettiği içindir ki bu dünyanın şan-şerefine ve maddi kazançlarına daha az değer vermemize yol açar."[58] Oysa pagan dini siyasi açı-

dan daha yararlıdır; çünkü bu dünyanın şan-şerefine ve maddi kazançlarına (bunlar insanın sahip olabileceği en yüce şeylermiş gibi) değer yükler. Böylesi bir paganca tutum teolojik yönden yanlış olabilir, fakat bu tutum insanların kendi ülke topraklarının sınırlarını ve özgürlüğünü canla başla savunmalarını sağlar. Hakiki bir Hıristiyan ise oldukça farklıdır; o, "Cenneti kazanma uğruna", bu dünyada yaşadığı acıların öcünü almak için günaha girmektense onlara sessizce katlanır.[59] Sonuçta paganlar büyük askerlerle yurttaşların becerilerini yüceltirken, Hıristiyanlık daha mütevazı ve düşüncelere boğulmuş insanları ulular. Bu şekilde "yeryüzü kadınsılaşır, Cennet ise silahsız kalır."[60]

Machiavelli, erdem yönünden cumhuriyet ile Hıristiyanlık arasındaki farkı örneklemenin bir yolu olarak, Floransa devletinde hizmetinde çalıştığı adamın –Pietro Soderini– davranışını antik dönemden Lucius Brütüs'ün davranışıyla karşılaştırır. Bu Brütüs, Sezar'ı öldüren Brütüs değildir, daha erken bir tarihte yaşamış olan ve devletin bekası için kendi öz oğullarını ölüme gönderen Brütüs'tür. Brütüs, Tarquin krallarının Roma'dan sürülmesinde, özgürlüğün ve cumhuriyet yönetiminin restorasyonunda başı çeken kişiydi. Oğulları, daha sonra, Tarquin krallarını tekrar yönetimin başına geçirmek için bir tertibin içine girdiler; Brütüs onları bizzat kendisi mahkûm etti ve verdiği idam hükmünün infazında da hazır bulundu. Oğullarını böylesine cezalandırmak bir baba için korkunç bir şeydi, fakat bu dehşet gösterisi özgürlüğü boğmak için fitne kumkumalığı yapanlara karşı bir gözdağıydı.

Machiavelli'nin zamanında, "Brütüs'ün yeni oğulları" güç kazanarak cumhuriyeti tehdit eder hale geldiklerinde, Floransa'daki cumhuriyetin başında Pietro Soderini vardı. Soderini tehlikenin farkındaydı, fakat "sabır ve nezaket" gibi erdemlerin hasımlarının ağzını kapatmaya yeterli geleceğini düşünüyordu. Soderini'nin bu şekilde davranması onun iyi bir Hıristiyan, ama kötü bir hükümdar olduğunu gösteriyordu. Oysa yapması gereken, Brütüs'ün yolundan gidip düşmanlarını bir darbede toptan ezmekti. Yapması gereken, Romulus'un yolundan gidip bütün iktidarı kendi elinde toplamak ve böylelikle devlete yönelik tehdidi savuşturmaktı. Soderini bunun yerine hukuka bağlı kaldı. Böylelikle "kendi görüşlerinin kurbanı oldu"; kişisel erdemliliği ona pahalıya patladı, onun "vatanını, devletini ve şöhretini" yitirmesine yol açtı.[61]

Soderini'nin, Musa'yla kıyaslandığında da, yanlış işler yaptığı görülür. Musa "kendi yasalarıyla kurumlarına itaat edilmesini temin etmek amacıyla pek çok kişiyi ölüme göndermek zorunda kalmıştı."[62] Soderini'nin de etrafı kötü niyetli ve kıskanç rakipler tarafından kuşatılmıştı. Fakat Soderini onların haset duygularını "şiddete başvurmaksızın ya da halkı rahatsız etmeksizin" yatıştırmaktan yanaydı. Düşmanlarına "bir şeyler ihsan ederek" onları yumuşatmayı tercih etti. Bunun ölümcül bir hata olduğu daha sonra ortaya çıktı; çünkü ne cömertlik ne de iyilik o "kötücül kıskançlığa" galebe çalmaya yetti. Machiavelli'nin yazdığına göre Soderini'nin başını belaya sokan şey, "bütün eylemlerini sabırla ve insaniyetten ayrılmayarak" gerçekleştirmesiydi. "O ve ülkesi, zaman bu ilerleme tarzına elverişli olduğu sürece kalkındı", ama koşullar gerektirdiğinde daha sert önlemlere başvuramadı Soderini, "bu da onun ve ülkesinin sonu oldu."[63]

Yeniden Kuruluş

Roma tarihi Machiavelli'nin yaşadığı dönemin tarihiyle, cumhuriyetlerin yıkımına neden olan bir çürüme eğilimi göstermesi bakımından, benzeşmektedir. Yönetim şekilleri arasında sadece cumhuriyetler, halk idaresini mümkün kılan *civic* erdemleri ve kamusal hizmet *ethos*'unu sürdürmeye bağlıdır. Kurumlar ile yapısal düzenlemeler ancak iktidarın kötüye kullanılmasına karşı kalkan işlevi görebilirler. Machiavelli elbette kurumların önemi üzerinde durmuş ve Roma'da herhangi bir hizbin egemenlik kurmasını engelleme babında, karma yönetim, bölünmüş iktidar ve erkler ayrılığı ilkesine erken bir katkı sağlamıştır. Ne var ki halk, nihayetinde, kendi özgürlüğünü savunmak zorundadır.

Machiavelli, bir cumhuriyetçi olarak, halkın ahlaki dokusundan kuşku duymak için hiçbir neden görmüyordu; halk yönetimi prensliklere göre en azından daha istikrarlı, daha tutarlı ve hukuka daha saygılıydı. Machiavelli, Romalı atalarıyla ilgili olarak, onların "dört yüz yıl boyunca aristokrasiden nefret ettiklerini, [buna karşılık] ülkelerinin şanına ve ortak yararına sevdalandıklarını" belirtir.[64] Onlar "ne köle gibi itaat etmiş ne de küstahça hükmetmişlerdir."[65] Halksal erdemin bu güçlü temeli Roma cumhuriyetinin yoz yöneticilere rağmen ayakta kalması anlamına geliyordu. "Halk kitlelerinin doğru ve sağlam olduğu yerde, sıkıntı ve kargaşalıklar ciddi bir tahribat yaratmaz."[66] Başa çıkılamaya-

cak olan şey, halktaki yozlaşma/çürümedir. Yozlaşma bir kez yer etti miydi, cumhuriyeti öz-yönetimin sıradan usul ve esaslarıyla reforme etmek artık mümkün olmaz: yoz bir halk, tanım gereği, iktidarı kendini reforme edecek biçimde kullanamaz.

Bu gibi anlarda cumhuriyetler prenslikler gibi davranmalı ve büyük ve genelde acımasız bir kişinin yönetimine terk edilmelidir. Machiavelli, önemli bir pasajda, cumhuriyetçi reformun kullanabileceği zor araçları hakkında yazar. Halk yozlaşmışsa,

> sıradan reform araçları yeterli gelmez; hatta daha kötü sonuçlar doğurabilir, (...) dolayısıyla şiddet ve silah gibi olağanüstü önlemlere başvurmak, her şeyden öte de birini devletin mutlak hâkimi kılmak (onun, dilediğinde bu gücü elinden çıkarabilmesini sağlayacak şekilde) zorunlu olur. Ayrıca bir devletin politik durumunun yeniden biçimlendirilmesi iyi bir adamı gerektirirken, onun kendisini şiddet yoluyla bir cumhuriyetin prensi yapması pek tabii ki kötü bir adamı gerektirir; sonuçta iyi bir adamın prens olmak için kötü araçlar kullanmak istemesi, nihai amacı iyi olsa bile, çok nadir görülecek olan bir şeydir.[67]

Machiavelli'nin, kendi öğretilerinden dolayı içi sızlamamış olabilir belki, ama ben Machiavelli'yi, kirli eller problemi üzerinde derinlemesine düşünen bir profesörden öğrendim. Michael Walzer, adil kişilerin de bazı anlarda ellerini kirletmeksizin davalarını süremediklerini kabul ediyordu. Fakat gönülsüzce kabul ettiği bir hususta bu; ona göre şiddete (gerçek anlamda son çare olarak değil de, ona yakın bir şey olarak), bütün makul alternatifler sonuna kadar kullanılıp sonuç alınamadığı takdirde başvurulmalıydı. Walzer'e göre, devletle ilgili olarak çok acil durumlar ve zorunluluklar görmek (gerçekte bunların hiçbiri söz konusu olmasa da) politikacıların doğasında vardı; fakat iyilerin kötüleri, ancak ve ancak iyi insanların asla kullanmak istemeyecekleri araçlar sayesinde yenebileceğini de teslim ediyordu. Anımsadığım kadarıyla Walzer, Nazi işgali sırasında Fransız Direniş Hareketi'nden örnekler vermişti. Haksız bir düşman karşısında haklı bir davanın paradigmatik örneğiydi bu; fakat Walzer, bu örnekte bile, Direniş'in yürüttüğü davanın suikast yapmayı ya da işgalci Alman kuvvetlerine saldırmanın bir yöntemi olarak silahsız çiftçi kılığına girmeyi haklı kıldığı yolundaki argümanlara ihtiyatla yaklaşıyordu. "Haklı suikastçı"ların (Jean-Paul Sartre'ın bu adı taşıyan bir oyunu vardır) olabileceğini kabul ettiği zaman bile, bu yöntemi yere göğe koymamaktan titizlikle kaçınıyordu.

Söz konusu suikastçının kirli elli biri olarak, bir tür savunma vermek durumunda olan biri olarak, muhtemelen Direniş içerisinde yükselme hakkını kaybeden biri olarak görülmesi gerektiğini düşünüyordu. Suikastçı bizim ondan yapmasını istediğimiz şeyi yapmış olabilir, fakat elini kana bulamasının bedelini ödemek zorundadır.

Walzer'in Direniş'le ilgili olarak verdiği tikel bir örneği anımsıyorum (gerçi bunun varsayımsal bir örnek olarak mı ortaya atıldığı yoksa tarihsel bir örnek mi olduğu şu an aklıma gelmiyor). Varsayın ki bir Fransız köyünde çok önemli bir askeri hedef var ve Direniş savaşçılarının aileleri de bu köyde yaşıyor. Walzer, köyde ailesi olan bir Direniş üyesinden, köylüleri uyarmaya zamanın olmadığı ve masum sivillerin bundan zarar görme olasılığının yüksek olduğu biliniyorken, düzenlenecek bir hava saldırısına katılmasının istenip istenemeyeceği üzerinde durmuştu. Walzer, eğer askeri hedef çok önemli bir hedefse, Direniş hareketinin bu saldırıya destek vermesinin haklı görülebileceği kanısındaydı. Fakat kirliliğe bulaşmamış bir direniş hareketinin, aileleri o köyde yaşayan Direniş üyelerini bu hava saldırısına katılmaya teşvik etmesini ya da buna yanaşmadıkları takdirde onları cezalandırmasını aklı almıyordu. Bu, *civic* erdemin ve kirli ellerin çok uzağa taşınması olacaktı.

Kabul edilebilir biricik Makyavelciliğin Walzer'in betimlediği türden, gönülsüz bir Makyavelcilik olduğunu düşünüyorum. Fakat tarih bu tür bir Makyavelciliği sunmamıştır bize. Machiavelli, şiddetin gerekliliği konusunda ikircime düşmez ya da ince hesaplara girmez. Şiddet yönteminde karar kılmadan önce diğer alternatifler üzerinde düşünmez, fakat savaşın tarih sahnesinde büyük bir adım atacak denli cüretli olanlara verdiği fırsatların büyüklüğünü kutsar. Bu, onu, Shakespeare'in deyimiyle, tam da "Mach*evil*"* yapmaz belki ama, iyi olmayan pek çok kimsenin Machiavelli'nin yazılarında kendilerini mazur gösterecek gerekçeler bulmasının sebebini açıklayabilir.

* İngilizcede "evil" sözcüğü kötü, kötücül, şeytanca anlamlarına gelmektedir (ç.n.).

9
HOBBES VE ARAÇLAR KRALLIĞI

Dünya bize Hobbes'u okumamız için nedenler sunmaya devam ediyor. Thomas Hobbes'un politik vizyonu temel bir gözlemden kaynaklanır: hiçbir şey savaştan daha kötü değildir, zorunluluk halinde özgürlüğü güvenlikle seve seve değiştirmemiz gerekir.

Machiavelli gibi Hobbes da korkuyu politikanın dayanak noktası olarak belirler. Ne ki Makyavelci bir kimse savaşın o korkunç yüzünü, bütün vahşetiyle, olumlarken, Hobbesçu bir yurttaş mutluluğu barışta arayan, daha ılımlı bir kişidir.

Hobbes, on yedinci yüzyılın ortasında yaşanan İngiliz İç Savaşı'ndan politik dersler çıkarmış bir filozoftur. Yaşadığı dönemde İngiliz kralının kafası kesilerek idam edilmiş, din savaşlarının bir sonucu olarak heretiklerin kesik kafalarının bir kazığın ucuna geçirilerek Londra'daki köprülerde teşhir edilmesi bir ritüel haline gelmiştir. Çevresinde olup biten şeyler Hobbes'a, insanların kendi başlarına bırakıldığında barışa yöneleceklerine dair pek bir ümit vermiyordu. O da bizim kendimiz için yapamadığımız şeyleri bizim için yapacak bir siyasi sistem kurmaya girişti. Hobbes'un bakışına göre bizler, bizi kendi doğamızın kötülüklerinden koruması için devlet erkine kökten bağımlıyız. Devletin yurttaşları olmaktan çok daima onun tebaası olarak kalacağız. Hobbes'un devrimci savına göre barış öylesine büyük bir hedeftir ki, insanlar ona ulaşmak için dinsel duygu ve inançlarını bile bir kenara atarlar.

Hobbes'un üzerinde hangi yılda durduğumun bir önemi yok, bu da aslında üzüntü verici bir şey. Haber başlıkları özgürlüğün güvenlikle değiştirilmesiyle ilintili örnekler sunmaya devam ediyor. Bugünlerde [2000'li yılların sonu] Saddam Hüseyin'in Irak'ın başındayken en azın-

dan Sünnilerle Şiiler arasında barışı sağlamış olduğu yolunda savlar işitiyoruz. Saddam rejimi kıyıcı bir rejimdi, doğru, ama iç savaşta yaşananlar gaddarlık ve vahşet yönünden eski rejimi fersah fersah geride bırakmadı mı? Kimileri de komünizmin çöküşünden bu yana Rusya'da insanların yaşam beklentisinin hızla düştüğüne işaret ediyor. Hobbes'un dini politikadan çekip çıkarmış olduğunu düşünmesinden çok sonra bile insanlar hâlâ Tanrı adına cinayet işleyebiliyorlar.

Siyasi şiddetin biricik nedeni din değildir. Hobbes'u en son okuttuğumda, güne Virginia Tech kampusunda öğrenci ve öğretim üyelerinden oluşan otuz iki kişinin katledilmesi haberiyle başlamıştık. New England'da uzun sürecek bir baharın ilk günlerinden biri yaşanıyordu. Kampusta her şey yolunda gidiyordu, cebren ölüm korkusu öğrencilerimin aklının ucundan bile geçmiyordu. Hobbes'a duydukları ilgi salt akademik bir ilgiydi. Olaydan iki gün sonra tekrar bir araya geldiğimizde hepsi, en azından bir süreliğine, Hobbesçu olup çıkmıştı. Artık "meseleyi kavramış", Hobbes'un özgürlüğün güvenlikle değiştirilmesinden neyi kastettiğini anlamışlardı; kampusta daha fazla sayıda polisin, daha iyi silahlanmış olarak, dolaşıp durmasını aniden arzulamaya başlamışlardı. Bereket ki gençliğin doğasında çabucak iyileşmek ve oyuna geri dönmek vardır. Fakat siyasi şiddet Hobbes'u vazgeçilmez kılmaya devam etmektedir.

Hobbes başka açılardan da vazgeçilmezdir. Dr. Robert Jarvik 1970'lerde yapay kalp icat ettiğinde ve böylelikle Hobbes'un 1651 tarihli o ünlü sözünü ("kalp, [yeri doldurulabilir] bir yaydan başka bir şey değildir"[1]) doğruladığında, Hobbes'un gemisinin limana vardığını düşünmüştüm. Fakat bilim hızla gelişti ve hastalıklara bu tür mekanik yedek parçalar yardımıyla çare bulma anlayışının ötesine geçti. Kök hücre araştırmalarının başlamasıyla birlikte bilim insanları doku ve organ üretebileceklerini, hatta canlıları bire bir kopyalayabileceklerini gösterdiler. Koyunlar ve köpekler başarıyla klonlanıyor artık; insanlar, şimdilik uygulamaya konmasa da, kendi klonlanmış torunlarını tasarımlayıp yetiştirebilme imkânına sahipler. İnsan türü kendi evriminin ileriki evrelerinin sorumluluğunu almaya doğru evrilirse/evrildiğinde, Thomas Hobbes'un insanların yaratıcılıkta Tanrı'yla yarışabileceği ve hatta onu geçebilecekleri yollu başat ve cüretli iddiasının gerçekleşme zamanı gelmiş demektir.

Leviathan'ı tartışmaya başlamadan önce Hobbes'u siyasi düşünce tarihinde böylesine önemli bir figür yapan şey hakkında genel bir değerlendirmede bulunmak istiyorum. Hobbes'u, insan doğasına ilişkin iki rakip görüşü, anlığın (*intellect*) gücü sayesinde, bir arada tutan biri olarak düşünün: Bir görüşe göre insanlar "arzu duyan hayvanlardır", doğa onları kendi yaşamlarını korumaya ve kendi çıkarlarını gözetmeye programlamıştır. Hobbes'un da belirttiği gibi insanlar, evrendeki bütün diğer maddelerin de tabi olduğu bazı nedensel doğa yasalarına tabi olan madde parçalarıdır. Bizim bu yasalardan bağışık bir statümüz yoktur; Galileo gezegenlerin çizdiği yörüngeleri gözlemlerken nasıl bilimsel yöntemi kullandıysa, biz de insan bedeninin hareketlerini incelerken aynı yöntemi kullanmalıyız. Hobbes'un bu yanı, zamanla faydacılık akımının ve çağdaş davranış psikolojisinin doğuşuna yol açmıştır. Bu düşünce okulları insan davranışıyla ilgili olarak aynı görüşü paylaşmakta, onu hazzın ve acının "arzu duyan hayvan" üzerindeki motive edici gücüne indirgemektedirler.

Bir diğer görüşe göre, insanlar kendi arzularına hükmeden yasayı belirleme yeteneğine sahip ahlaki hayvanlardır. Biz kendi davranışlarımızın efendisiyiz, seçim yapmakta özgürüz. Ahlaki hayvanlar olduğumuz için motivasyonlarımız kadar yükümlülüklerimiz de vardır. Söz verir ve sözümüzde dururuz, sözleşme imzalayıp yürürlüğe koyarız, arzumuzun sesini dinlemektense ödevimizi yapmayı yeğleriz, yasa ve yükümlülüklere gönül rızasıyla uyarız. Hobbes, insanların birer ahlaki hayvan olduğu yolundaki görüşü –siyasi yükümlülüklerimizin kaynağı olarak– kendi toplum sözleşmesi düşüncesinin içerisine yerleştirir. Hobbes'un bu yönü, zamanla, Rousseau ile Kant'ın ve de salt öz-çıkara hizmet etmeyi aşarak ahlaki iyiyi ve ortak iyiyi gözeten politik vizyonların doğuşuna yol açmıştır.

Kendi çıkarlarının/arzularının peşinden koşacak şekilde donanmış bir kimsenin, aynı zamanda nasıl olup da ödevini yerine getirme yolunda söz verip sözünü tutan bir kimse olabileceğini anlamak kolay değildir. İnsan-hayvanların sözleşmeler yapması, sırf bu sözleşmelerin öz-çıkar temelinde gerçekleştirilmesinden dolayı mıdır? Sözleşme yaparken güdülerimiz kaçınılmazcasına öz-çıkara dayalı olsa bile, sözleşmeye uyma yükümüne ussal olarak karşılık vermeye (böyle bir edim öz-çıkarımızı tehlikeye düşürse bile) yine de muktedir değil miyiz?

Hobbes'un dehası insan davranışının arzuların güdümündeki yönü ile ahlaki kısıt altındaki yönünü bir arada tutmasından kaynaklanıyordu –düşünür, insana ilişkin olarak iki almaşık görüşü dillendiriyordu: bir madde yığınından başka bir şey olmayan insan ile diğer maddelerin mucidi ya da yaratıcısı olarak insan. Yükseğe gerili teller üzerinde yapılan bir gösteridir bu, ikinci sınıf bir entelektüel cambaz bu iki farklı tel üzerinde asla Hobbes kadar uzun duramazdı. Sonuçta ben, kişileri, belirlenmiş madde olarak gören görüş ile ahlaki açıdan özgür özneler olarak gören görüşü bir arada tutmanın mümkün olduğunu düşünmüyorum. Fakat Hobbes'u okumaktan heyecan duymamız, onun bizi özgürlük sorunuyla bütün ağırlığıyla yüzleştirmesinden ötürüdür.

Hobbes'un *Leviathan*'a Yazdığı Giriş

Hobbes'un, başyapıtı *Leviathan*'a yazdığı Giriş'i etraflıca inceleyerek başlamak istiyorum. Giriş, insanın ürettiği sanat yapıtları ile Tanrı'nın sanat yapıtını (doğa) birbiriyle kıyaslama amacıyla başvurulan bir metaforun iki sayfa boyunca tartışılmasından oluşmaktadır.

Hobbes'un yaşadığı dönemde, bugün de olduğu gibi, doğayı sanatla kıyaslamak bildik bir metafordu. Sözgelimi, günbatımını betimleyen bir tablonun "gerçek gibi" denerek övülmesine alışkınızdır. Fakat, insanların da Tanrı'nın yarattığı biçimde günbatımları "yaratabildiğini" iddia ederek övgümüzü ifade etmekten genelde kaçınırız. Tanrı'nın yaratıcılığı ("doğa") ile insanın artistik yaratıcılığı arasında kapatılamaz bir uçurum bulunduğunu kabul ederiz. Fakat Hobbes, o bildik metaforu (Tanrı'nın yarattığı "doğal" hayvanların birer makineden başka bir şey olmadığını, bizim bu makinelerin benzerlerini, hatta daha iyisini yapabileceğimizi iddia ederek) baş aşağı çevirir.

Çok tutulan bir fıkra Hobbes'un cüretini bam telinden yakalamaktadır. Bilimin gücünü öve öve bitiremeyen bir bilim adamı kendisinin ve meslektaşlarının Tanrı'nın yarattığı her şeyi yaratabileceklerini iddia ediyormuş. Bunu işiten Tanrı, bu bilimciden bir insan yaratmasını istemiş. "Bu da iş mi?" demiş bilim adamı, eğilip yerden tam bir avuç çamur alacakken Tanrı paylamış onu: "Dur bakalım! Kendi çamurunu kullan." Bu fıkra, yaratılışın gizeminin bilimin sınırları ötesinde olduğu yolundaki o hâlâ etkisini sürdüren anlayışı dillendirmektedir.

Hobbes'un Giriş'te yazdıkları, sırasıyla ele alınmaya değer. Hobbes doğa ile sanat arasındaki o olağan uçurumu şu saptamayla kapatır: "Doğal" hayvanları yaratan, bir tek Tanrı'dır; buna karşılık bizler yapay hayvanlar yaratırız. Hobbes, tıpkı Tanrı'nın hayvanları gibi hareket eden ellere sahip "yapay hayvan"a örnek olarak saatleri verir. Hobbes'a göre bu kıyaslama yerinde bir kıyaslamadır, çünkü "yaşam, uzuvların hareketinden başka nedir ki?"[2] Tanrı'nın hayvanlarından birini artık hareket edemez halde bulmak –kalbin atmaması, ciğerlerin nefes alıp vermemesi, beynin dalgalar yaymaması– ölü bir hayvan bulmak demektir. Fakat devinim, yaşamın olmazsa olmaz koşuluysa eğer, sanat da Tanrı'nın yaratma edimini (saatleri canlandıran motorlar ya da diğer nesneleri harekete geçiren dişliler, zemberekler, zincir dişlileri ya da çarklar tasarımlayarak) taklit edebilir. Gördüğü işlev açısından bakıldığında bir saatin içerisindeki zembereğin, saati –kalbin insan makinesini canlandırmasına benzer şekilde– "canlandırdığı" görülür.

Fakat Hobbes, sanatı doğayı baz alarak betimlemekten hoşlanmaz. Onun asıl amacı, doğayı yapay açıdan betimlemektir. Hobbes, bu amaca yönelik olarak, bir dizi doğal beden parçası alır ve onları kendi mekanik eşdeğerlerini referans alarak betimler: "Kalp, bir yaydan başka bir şey değildir; sinirler çok sayıdaki telden, eklemler çok sayıdaki çarktan ibarettir; bunlar Yapıcının isteği doğrultusunda tüm bedenin hareketini sağlarlar."[3] Hobbes, doğal ve mekanik koşulların birbiriyle değiştirilebilir özellikte olduğunu savunarak, doğanın benzersizliğine (biricikliğine) inanmadığını belirtir.

Tanrı'nın "en yetkin eseri insan" bile Hobbes'un doğanın rütbe tenzilinden bağışık değildir. Görünüşe göre sanat, Tanrı'nın "doğal olandan daha boylu boslu ve daha güçlü yapay bir insan" yaratırken yaptığından "daha ileri gider."[4] Bu yapay insan devlettir, hakiki Leviathan'dır, yeryüzünde dolaşan en büyük varlıktır. Hobbes'un "Leviathan" terimini kullanması boşuna değildir: Tevrat'ta adı geçen bu balina ya da deniz ejderhası, Tanrı'nın yarattığı en büyük mahlûktur. Ve burada, bir kez daha, bu yapay hayvan kendi doğal muadilini büyüklük ve güç bakımından geride bırakmaktadır.

Bizim yarattığımız Leviathan Tanrı'nın yarattığı en mükemmel mahlûk olan insandan niçin "daha cesametlidir?" Hobbes'un cevabı, Tanrı'nın mahlûklarının, onların yaşamlarının, sürdürülmeye ve savu-

nulmaya ihtiyacı olduğu yolundadır. Sanatımız –ve politikamız– sayesinde bizler doğanın işlemesini sağlayan çözümler yaratır, tasarımlar ve imal ederiz.

Hobbes, daha sonra, siyaset bilimcilerin metaforlar ("anlamsız ve muğlak sözcükler") kullanmaktan kaçınması, onun yerine doğa biliminin o soğuk/nesnel diline öykünmeye çalışması gerektiğini ileri sürecektir.[5] Fakat siyaset üzerine kitap yazabilmiş herhangi bir kimsenin metaforla hiç işinin olmaması düşünülemez. Hobbes da metafordan uzak durmamış, en ünlü kitabına *Leviathan* adını vermiştir. Sonuçta bizler bir devleti "görmüş" falan değiliz. Dahası, duyusal deneyimden kaynaklanan bir söz dağarının yokluğunda, bir devletin neye "benzediğini" ifade etmek için yüzümüzü hep metaforlara çevirir iz.

Ortaçağın gözde metaforu, devleti "politik bir beden" olarak görmekti. Salisbury'li John gibi ortaçağ yazarları devletin parçalarını bir bedenin parçaları gibi uzun uzadıya betimlemişlerdir. Bedende nasıl bir baş varsa, devletin de bir başı olmalıdır, diye yazar John. Bedende nasıl eller varsa, devletin de başın verdiği buyrukları yerine getirecek elleri olmalıdır. Şimdiyse metaforlar düşünceyi sınırlamakta, imgelemi etkilemekte ve zihin gözüne yönelik resimler oluşturmaktadır. Hobbes'tan önce devleti –bir bedenmişçesine– organik ya da biyolojik bir bakışla düşünme alışkanlığının siyaset düşüncesi üzerinde belli etkileri oldu. Birincisi, bedenin ancak bir başı olabilirdi, dolayısıyla devletin de tek başı olmalıydı (burada monarşiye göz kırpılmaktaydı). İkincisi, bu metafor tarihe ilişkin olarak döngüsel bir bakış açısını destekleme eğilimindedir. Devletler doğar, geriler ve ölürler: tıpkı bedenler gibi. Bu döngüden kaçış yoktur; hiçbir devlet kendi yaşam süresinin ötesine geçemez. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, o eski "politik beden" metaforu, devleti doğal bir şey, insan icadı bir yapı olarak değil de, doğanın yasalarına hiç şaşmazcasına tabi olan herhangi bir beden olarak görmeyi teşvik etme eğilimindeydi.

Hobbes, politikayı betimlemek için organik metaforlardan mekanik metaforlara kati bir geçiş yapmayı başarır. Başlangıçta, devlete "Leviathan" diyerek, organik metaforlardan kopmadığı görüntüsü verir. Hatta devleti bir beden olarak betimler: bir başa (hükümdar), parçaları hareket ettirecek eklemlere (yargıçlar ve diğer görevliler), hareketi diğer parçalara nakleden sinirlere vs. sahip olan bir beden... Fakat tipik bir

Hobbesçu yaklaşımla, o eski organik içermelerin yerine mekanik içermeleri koyar. Devlet bir beden olabilir, ama biyolojik değil, mekanik bir bedendir bu. Devlet doğal değil, yapay bir oluşumdur; doğuştan gelmekten ziyade inşa edilen bir şeydir. Devletin bu mekanik yönüne yapılan vurgu siyaset tartışmaları üzerinde derin ve kalıcı bir etki yaratacaktır. Bunlardan bazılarına değinmek istiyorum.

Birincisi, bir makinenin hareketi belli bir amaca yöneliktir; makineyi yapanlarca belirlenmiş bir amaçtır bu. İmdi, insan makinesinin amacı nedir peki, diye soracak olsak, Tanrı'nın insanları yaratmakla neyi amaçladığını sorgulasak, Hobbes'un buna verecek bir cevabının olmadığını görürüz. Kuşkusuz Tanrı'nın, bedenimizin parçalarını bir araya getirip onları harekete geçirirken bir amacı vardı. Fakat bizler Tanrı'nın amaçlarının ne olduğunu asla bilemeyiz. Hobbes, bu dünyaya gelmelerinin sebebini anlayabileceklerini düşünen skolastik kimselerle – bilginlerle ve teologlarla– acımasızca alay eder. Bu, basitçe, bilimsel bilgiye göre bir soru değildir. Hobbes'un yazdığı gibi, "Tanrı'nın, kendisine imanla bağlı olanlar için nasıl bir mutluluk hazırladığı, onu yaşamadan önce bilinemeyecektir; çünkü bu, şimdiki halde, âlimlerin *mesut hayal* sözcüğü gibi anlaşılmaz niteliktedir."[6]

Buna karşılık bizler bu makinelerin, kendimiz için yaptığımız bu yapay hayvanların amacını bilebiliriz. Siyasetin amacı da, tam anlamıyla, devlet mensuplarının yaşamlarını korumaya ve savunmaya yeterli gelen bir devlet erki yaratmaktır.

Bu politik misyon içerisinde kutsal, statik ya da tanrısal hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, devleti kendi istediğimizce parçalara ayırarak, onda ufak tefek düzeltmeler yaparak, parçalarını yeniden düzenleyerek nasıl daha iyi bir fare kapanı oluşturabileceğimizle ilgili deneysel çalışmalar yapabiliriz. Mekanik metaforlar siyasi değişim ve reforma yönelik yeni bir cüretli girişimin önünü açar. Devlet, politik bir beden olarak düşünülürse, bu bedenin ellerini kesme ya da başını koparma konusunda pekâlâ tereddüde düşülebilir. Fakat bir bedendeki ellerden ziyade bir makinenin parçaları hakkında konuşuluyorsa, bir parçayı atıp bir başkasını yapmayı hayal etme yönünde daha fazla serbestlik var demektir.

İkincisi, Hobbes'un bu metaforu siyaset alanını kralların ve Tanrı'nın kutsadığı kişilerin ilahi hakkı konusundaki egemen dinsel nos-

yonlardan koparır. Siyaset, münhasıran, beşeri amaçlar için yapılan beşeri bir yaratım olur.

Üçüncüsü, Hobbes siyaset alanını Yunanların devleti doğal bir şey olarak gören nosyonlarından uzaklaştırır. Aristoteles'in polis'in insanlık durumunun "doğal" sonucu olduğu yolundaki vurgusu, deyim uygunsa, siyasi yaşama belli bir sıcaklık katar. Devlet, bizi korumaktan fazlasını yapar; bizi tamamlar, doğamızı gerçekleştirir, bize bir ev ile yaşamı ortaklaştığımız bir topluluk sağlar. Oysa makinenin dili soğuk bir dildir. Devletin gayrişahsi bir şey, yapay bir makine parçası, duygusuz bir metal olarak düşünülmesi durumunda, ona komünal bir bağlılık duymak zordur. Devlet, Hobbesçu bakış açısıyla, ayrı ayrı evlerimizi ve ocaklarımızı korumada kullanılan basit bir düzenek olarak alındığında, aidiyete ilişkin bir yer olmaktan çıkar. Hobbes, devlete duyusal nitelikler atfetmekten vazgeçmeyi, siyaset bilimindeki "bilim" açısından bir zafer olarak görürdü. Fakat akılda tutulması gereken soru, bir yere ait olma arzusuna, siyaset böyle bir yönelimden kaçındığında, ne olacağı sorusudur.

Dördüncüsü, Machiavelli ile Hobbes arasındaki şu kıyaslamaya bir bakalım: Machiavelli devletlerin sıradan kişiler tarafından kurulamayacağını savunur. Politik yaratıma ilişkin kalıcı edimleri başarmak gerçek anlamda büyük insanların, güç ve zekaya sahip insanların harcıdır. Büyük insanlara duyulan bu gereksinme Hobbes'ta kaybolur. Kanlı-canlı prensin yerini, karizmatik liderlerin yardımı olmaksızın istikrar yaratabilen bedensiz bir sistem alır. Hobbes'un demokrasiye eğilimli olması beklenebilir, çünkü o, politikada prense duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Fakat hikâyeye devam etmeden önce durumun aslında tam tersi olduğunu belirtmek istiyorum. Hobbes, her nasılsa, mutlakyönetimlere destek vermiştir; bunun niçin böyle olduğunu açıklığa kavuşturmak için konu üzerinde etraflıca durmamız gerekiyor.

Yeniden Hobbes'un metaforuna dönmeme izin verin. Hobbes, devleti (bu "Yapay insanı") betimlemek için "öncelikle onun *içeriğini* ve *yapıcısını*, ki her ikisi de *insandır*"[7] düşünmek zorundadır. Bu düalizm – insanı hem bir madde parçası hem de maddenin yaratıcısı olarak gören bu görüş– Hobbes'un yazılarında tekrar tekrar kendini gösteren bir düalizmdir. Hobbes, bir yandan, insanı müthiş bir yaratıcı olarak, Leviathanlar, yapay hayvanlar ve benzeri şeyler yaratmada Tanrı'yla yarışan

bir "yapıcı" olarak sergiler. Ama öte yandan da, insanları tıpkı maddi dünyadaki diğer madde parçaları gibi yaratılan şeyler olarak betimler. Beden, yaylar ve çarkların hareket ettirdiği karmaşık bir makineden başka bir şey değildir. Makine-insanın bu mekanik betimi, insanların yaratıcı birer yapıcı olduğu yönündeki görüşle bir hayli tersleşen determinist bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Hobbes, Giriş yazısının son paragrafında, insan doğası hakkındaki kendi görüşleri ile insan doğasını incelemenin uygun yolu arasındaki bu gerilimle yüzleşir. Newton ve Galileo, hareket halindeki cisimler hakkında ileri sürdükleri tezleri kanıtlamalarını ve doğrulamalarını sağlayan bilimsel yöntemler icat etmişlerdi. Beşeri bilimlerde de bunun gibi bir kanıtlama söz konusu olabilir mi? Hobbes, bu soruya olumlu cevap vermekte tereddüt eder. Kendimizi incelemek bizim dışımızdaki şeyleri incelemekten farklıdır. Biz, insan doğası hakkındaki iddiaların gerçekliğini mesafeli bir tümdengelim işlemiyle değil, içebakış yöntemiyle doğrularız. Gezegenlere, kendileri hakkında ortaya atılan savların kendilerine anlamlı gelip gelmediği sorulamaz; ama insanlara sorulabilir, ve bunun eldeki en iyi kanıtı da bizim kendimizi Hobbes'un genel olarak insanlar hakkında söylediği gibi görüp görmediğimizdir. "Tüm bir ulusu yönetmek isteyen bir kimse şu ya da bu kişiyi değil kendini okumalıdır, insanlığı okumalıdır." Bu kimse zorunlu olarak "kendine bakar ve *düşündüğü, sandığı, akıl yürüttüğü, ümit ettiği, korktuğu vs.* zaman ne yaptığını ve hangi nedenlerle yaptığını düşünürse, o kimse, işte böylelikle, diğer bütün insanların düşüncelerinin ve duygularının ne olduğunu okuyacak ve bilecektir." Giriş'in son satırı, doğa biliminin yöntemlerini siyaset bilimine uygulamak isteyen biri için özellikle şaşırtıcıdır. Siyaset biliminde bir kanıtlama yöntemi olarak içebakışa göndermede bulunan Hobbes, "[siyasi] doktrinin başka hiçbir tanıtlamayı kabul etmediği" sonucuna varır.[8]

Hobbes *Leviathan*'da, insan bireyin davranışı hakkındaki temel aksiyomlardan siyasi teoremler çıkarırken doğa bilimine öykünür çoğu kez. Makine-insanın hareketine hükmeden en temel doğa yasalarından yola çıkar ve siyasete ilişkin yasaları insan doğasının bu zorunluluklarından türetir. Fakat Giriş yazısında kanıtlama biçimleri olarak içebakış ile tanıtlama arasındaki gerilim (Hobbes bunu teslim eder) ile insanın maddeden başka bir şey olmadığı yolundaki görüş ile insanın diğer madde-

lerin yaratıcısı olduğu yolundaki görüş arasındaki o daha büyük gerilim (Hobbes bunu teslim etmez) onun argümanlarında kendilerini hissettirmeye devam eder.

Doğanın Buyrukları

Leviathan'ın Birinci Kısmı bir sözlük havasındadır: Hobbes, bizim insan davranışını betimlerken özensizce kullandığımız söz dağarını, maddenin bilimsel hakikatini betimlemeye uygun bir terminolojiye tercüme etmeye kalkışır. Yaygın bir şekilde kullanılan kimi terimleri –"arzu", "iğrenme", "sevgi", "nefret", "iyi", "kötü" gibi– eserin orijinal edisyonlarında sayfa kenarına yazar ve bu terimlerin gerçekte ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Bu çeviri insafsızca yapılan bir edimdir ve itkisini çok önemli bir saptamadan almıştır: Makine-insan hakkındaki her şey, onun kendisini korumasına ve kendi çıkarını gözetmesine göre programlanmış ya da tasarımlanmıştır; bütün araç gereçler eksiksiz olduğunda yaşamımızı güvence altına alan şeyleri yapmanın dışında bir tercihte bulunmayız.

Çevirinin can alıcı kısmı *Leviathan*'ın 6. Bölümünde karşımıza çıkar. Canlı olmak, daha önce görmüş olduğumuz gibi, hareketli olmak demektir. Bu hareketler, en temel düzeyde, istemsizdir ve bedenin içerisinde olup bitenlerle (kan dolaşımı, kalbin atması ve ciğerlerin havayla dolması) ilgilidir. Bunların söz konusu olmaması ölüm demektir; yaşamın amacı da bizim yaşamsal hareketlerimizi (biz hâlâ bunlara yaşam belirtileri diyoruz) korumaya yardımcı olan ne varsa onu yapmaktır. Bu doğrultuda bizler istemli hareketlerde bulunuruz: yürür, konuşur, uzuvlarımızı nesnelere doğru hareket ettirir ya da onlardan uzaklaştırırız. Bu istemli hareketler, ancak kaba haldeyken göz önünde olurlar, fakat hayal gücünün küçük bir itkisiyle içimizde olup bitmeye başlarlar.

İstemli hareketler bizim yaşamsal hareketlerimizin hizmetindedir. Biz şu ya da bu şekilde hareket etmeyi *seçmeyiz;* fakat yaşamsal hareketlerimizi sürdüren şeylere yönelmeye, bunlara tehdit oluşturanlardan ise uzaklaşmaya bakarız. "İstek" ve "arzu" sözcükleri bizim yaşamsal hareketlerimizin hizmetinde olan nesnelere yönelik davranışımızı gösterir (yeme ya da içme arzusu duyduğumuzda olduğu gibi). Buna karşılık "nefret duyguları" yangın ve benzeri şeylerden kaçmamıza yol açar.

Bunu açıklığa kavuşturduktan sonra Hobbes iki dolayımsız sonuca ulaşır. Birincisi, arzu yaşamın itici gücüdür. Gezegenlerin doğal durumu nasıl ki durgunluk değil hareketse, aynı şekilde insan yaşamı da durmaksızın bir hareket içerisindedir. Yaşadığımız sürece arzularımızda bir durma olmaz. İkincisi, bütün arzular öz-çıkara yöneliktir: biz ancak *bizim için iyi olan şeyleri arzularız.*

Burada iki soru ortaya çıkar. Birincisi, bazı arzuları "iyi" bazılarını "kötü" diye adlandırmak ne anlama gelmektedir? Hobbes'un arzuyu yaşamın kaba itici gücü diye nitelemesi, onu, bu tür ahlaki terimlerin köklü bir yeniden tanımını yapmaya götürür. İstek ya da arzu duyduğumuz *her şey*, tanım gereği, iyidir: çünkü bu arzu nesnelerimiz bizim yaşamsal hareketlerimizi koruyan nesnelerdir. Oysa bir nesne hakkında "kötü" hükmünü verdiğimiz zaman kastettiğimiz tek şey, onun, bizim öz-çıkarımız açısından kötü olmasıdır. Bütün ahlaki yargılar göreceli ve özneldir. Hiçbir şey, kendinde ve kendi başına, nesnel olarak iyi ya da kötü değildir; *mesele, düpedüz, belli bir nesnenin bizim* öz-çıkarlarımıza hizmet edip etmediği meselesidir. İnsanlar, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin nesnel ya da yansız nosyonlara ulaşma yetisine sahip değildir. Makine-insan, bizi koruyan ne varsa onu iyi diye niteleyecek şekilde donanmıştır âdeta. İçimizde yerleşik arzular hakkında nesnel yargılarda bulunma yeterliğine sahipmişiz gibi konuşmamızın bir anlamı yoktur. Hobbes'da, burada, ahlaki yaşam konusunda modern kuşkuculuğun düşünsel kökenlerini ve ahlaki yaşamı bütün insan davranışının öz-çıkarı gözeten kaynaklarına indirgeyen bilimsel bir yaklaşıma yapılan vurguyu buluruz.

Aklımıza hemen şöyle bir soru gelebilir: Hobbes, özgeciliğe ilişkin örnekleri, yani insanların kendi öz-çıkarlarını düşünmeksizin hareket ettiği durumları nasıl açıklamaktadır? Yaşamlarını bile bile tehlikeye atarak alevler içindeki Dünya Ticaret Merkezi'ne dalan itfaiyeciler. Ülkelerini savunmak için savaşa giden askerler. Yolda bir trafik kazasına rastladıkları zaman ilk yardım amacıyla arabalarını durduran sürücüler. Hobbes'un savunduğu gibi gözümüz öz-çıkarımızdan başka bir şeyi görmüyorsa, yukarıdaki örneklere nasıl bir açıklama getirebiliriz?

Hobbes, bu soruyu kaçamak yollara sapmaksızın ele alır. Kendi sözlüğünde "merhamet", "elem", "duygudaşlık", "ahbaplık", "acıma" gibi terimlere yer verse de, bu terimleri bizi her zaman motive eden gizli öz-

çıkarlara tercüme ederken alabildiğine nemruttur: "Bir başkasının başına gelen felaketten keder duymak acımadır: ve benzer bir felaketin kendi başımıza da gelebileceği düşüncesinden doğar; ve dolayısıyla, aynı zamanda, birlikte acı çekme diye adlandırılır."[9] Bir başka deyişle, görünürdeki bütün özgeci ve bir başkası düşünülerek yapılan edimler, imgelemin harekete geçip birisinin acısını kendi acımızmış gibi gözümüzün önünde canlandırmasıyla başlar. Bu tercüme işini ancak imgelem gerçekleştirebilir, bunun sonucunda da uzuvlanmız özgeci ve yardımsever davranışlarda bulunmak üzere harekete geçer.

Deprem, kasırga ya da sel baskınının yol açtığı ölü ve yaralı görüntüleri dünyanın her yerine ulaştığında nasıl bir yardım seferberliğine girişildiğini düşünün. Bu durum Hobbes'u pek şaşırtmazdı; çünkü Hobbes, böylesi felaketlerde, bizim kendimizi o sel baskınının ortasında ya da depremde enkaz altında kalmış gibi tahayyül ettiğimizi ve bu saikle harekete geçtiğimizi düşünüyordu.

Derslerimde Hobbes'u işlerken sık sık öğrencilerimden Hobbes'un acıma duygusunu öz-çıkara indirgemesini boşa çıkaran özgeci örnekler vermelerini isterim. Öğrencilerim bana örnek olarak hep çocuk sahibi olmayı ve yetiştirmeyi verir ve şu argümanı ileri sürerler: çocuk sahibi olma, onlara bakma ve onlar için fedakârlıkta bulunma arzusunu öz-çıkarla açıklayamayız. Sınıfımdaki öğrenciler, çocuk sahibi olmanın kendini koruma güdüsünden değil, türü koruma güdüsünden kaynaklandığını belirtirler. Öğrencilerimin, cinsel birleşme ediminden zevk alacak biçimde programlanmış olduğumuz olgusu göz önüne alındığında, kendilerini Hobbes'a ne denli yakın hissedeceklerini bulmayı kendilerine bırakırım: Tanrı bizi tasarımlarken türümüzü çoğaltmanın biricik yolu olarak (son zamanlara kadar) niçin cinsel birleşmeyi öngörmüştür?

Çoğun büyük kişisel fedakârlıklarda bulunularak gerçekleştirilen çocuk yetiştirmeyi gerçekten de salt bencil güdülerle açıklamak zordur. Hobbes, anlaşılır bir tutumla, o beylik cevabına sığınabilir ve bizim küçük ve savunmasız insanları, kendimizi onların yerine koyup öyle tahayyül ettiğimiz için koruduğumuzu ileri sürebilirdi. Fakat evrim bilimi, Hobbes'un verdiği cevaptan daha iyi, büyü bozucu bir cevap sunmaktadır. Biyolog Richard Dawkins, evrim kuramının özellikle Hobbesçu bir açıdan yeniden ele alınışını gösteren bir başlıkla (*Bencil Gen*)

yayımladığı kitabında, evrim biriminin bir bütün olarak beden değil, gen olduğunu ileri sürer: beden, kendi genetik bileşimini aktaracak şekilde tasarımlanmış karmaşık bir makineden başka bir şey değildir. Evrim, zamanla, genlerin yaşamasına, *onların* yaşamsal hareketinin korunmasına hizmet eden davranış formlarından yana seçimini yapmaktadır. Hobbes, insan bedeninin *kendi yaşamını* benzersiz bir kendilik olarak koruyacak şekilde ayarlandığını düşünmüştü; Dawkins ise en derin zorunluluğun kişinin kendi genetik materyalinin tikel cisimlenişini korumak değil, sonraki kuşağa aktarılacak genlerin çıkarına olacak şekilde davranmak olduğunu öne sürer. Kolay çürütülemez ve ürkütücü bu savlar Darwincilik ile Hobbesçuluk arasında şaşırtıcı bir devamlılığın olduğunu göstermektedir.

Hobbes'un indirgemeciliğine ve davranışçılığına dair tuhaf ama önemli bir örnek üzerinde düşünelim. Hobbes, gülme edimini tanımlarken onun yüz kaslarının bir hareketi olduğu saptamasında bulunur. Fakat mizahi bir duruma ya da söze tepki vermemizi sağlayan şey nedir? Hobbes cevaplar: "*Ani sevinç,* GÜLME denilen *yüz hareketlerine* yol açan duygu olup, ya kişinin kendini mutlu eden anlık bir hareketi nedeniyle, ya da başka birinde yanlış bir şey görmesi nedeniyle ortaya çıkar; ki, bu ikinci durumda, kişi o yanlış şeyin kendisinde bulunmadığına sevinip memnun olur."[10] Hobbes'un ne denli nemrutlaşacağına dair en güzel örnektir bu bana göre. Biz ya başkaları zor duruma düşünce güleriz ya da ne kadar zeki olduğumuza bakıp kendimizi kutlamak için gülümseriz. *New Yorker*'daki karikatürler ikinci kategoriye örnektir: espriyi "anladığımızda", yazarın nasıl bir zekâ gösterisinde bulunduğunu kavradığımızda gülümseriz. Her tür fıkra ise diğer kategoriye uygun düşer; bir kimseyle alay etmek ya da bir olasılığı düşünmek amacıyla üretilen fıkralardır bunlar (*Soru:* Helen Keller'ın arka bahçesinde oyuncak bir bebek evi olduğunu biliyor muydun? *Cevap:* Hayır. *Gelen karşılık:* O da bilmiyordu).

Hobbes'a göre mizahın üçüncü bir yolu yoktur, masum ya da zararsız mizah diye bir şey yoktur; şaka birisini hedef almalı ya da belli bir gruba yönelik olmalıdır. Atasözünün dediği gibi, her şakada *bir parçacık* mizah vardır.[11]

Yaşamın Amacı

Hobbes'un kendi sözlüğünü, kendinde ve kendi başına iyi olan şeylere ilişkin olarak edilen tüm sözlerden arındırmasının bir sınırı yok mudur? Her yerde iyi diye nitelenen, aralarındaki farklılıklara rağmen bütün insanların arzuladığı nesneler yok mudur? Hobbes'a göre bu özelliğe sahip tek bir nesne vardır; o da yaşamın kendisidir, yaşamsal hareketlerimizin sürgit devam etmesidir. Fakat Aristoteles'in sorduğu gibi, hayatta kalmanın ötesinde yaşamın nihai amacı nedir, diye soracak olursak, Hobbes şu meşhur cevabı verir: yaşamın hiçbir amacı yoktur, en azından bilebildiğimiz ya da erişebildiğimiz kadarıyla; "çünkü, eski ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir *finis ultimus*, nihai amaç, veya *summum bonum*, en büyük iyilik, diye bir şey yoktur." Hobbes'un ufukta gördüğü tek şey "arzunun, bir nesneden diğerine, sürekli ilerleyişidir." Yaşam sonu gelmeyen bir gerilemedir, görünürde arzulanacak hiçbir amaç yoktur, arzunun bütün amaçlarına ulaştığı ve her şeyin durgunluk içerisinde olduğu –buysa, tekrar etmek gerekirse, ölümdür– bir düzlük yoktur.[12]

Kişi bütün arzularını gerçekleştirmeyi hayal edebilse bile ortada gene bir sorun olacaktır. Yeteri kadar kaynak biriktirdiğimizi, öyle ki gelecekte talih ya da değişim ne getirirse getirsin, hâlâ hoşnut kalma ve arzularımızı gerçekleştirme gücünü kendimizde bulacağımızı nerden bilebiliriz? Hobbes'a göre mutluluk her zaman olumsal (duruma bağlı) ve kararsızdır. Bunun sebebi bizim doğamız gereği doymak bilmez oluşumuz ve hep "daha yoğun zevkler" peşinde koşmamız değildir. Bazı kimseler için geçerli olabilir bu; fakat en mütevazı/ölçülü insanlar bile "daha fazlasını edinmeksizin, [bizim sunduğumuz] güç ve geçim araçlarıyla yetinmez." Yaşamımız sigortacıların mantığına uymak zorundadır: neyin ne zaman "yeterli" olduğunu asla bilemeyiz. Böylece, "ilk sıraya, bütün insanlarda genel bir eğilim olarak varolan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusunu" koyar.[13] Hobbes'un betimlediği şey belki de "kudret açlığı" psikolojisidir, fakat sürekli güç peşinde koşmaya yol açan güdü saldırganlıktan çok kaygıdır, saldırı değil savunma güdüsüdür, kazanma arayışından çok yitirme korkusudur. Gelecekte arzularımızın getireceği şeyleri tatmin etmeye yetecek kadar birikim yaptığımızı bilebilseydik *eğer*, kudret için kudret arayışına girmemizin hiçbir ussal nedeni kal-

mazdı. Fakat bunu bilemeyiz. Üstelik yaşamda arzularımızın bir sonu olmadığı, bir şeyi elde ettikten sonra bir başkasını arzu ettiğimiz için, sonsuz/bitimsiz arzuları gerçekleştirmek için gerekli olan araçların da bir sınırı yoktur.

Hobbes'un burada betimlediği şey, yaşamdaki araç ve amaçların tersine çevrilmesidir. Yıllar içerisinde öğrencilerimin Hobbes'un betimlediği tuzağın farkına vardıklarını görüyorum. Hepimizin bu farkındalığa eriştiğindense kuşkuluyum. İyi bir koleje* girmek için lise yıllarında sıkı çalışıyorsunuz. Fakat koleje girmekle iş bitmiyor, oradaki başarınız daha da ilerlemenin ve hukuk fakültesine yazılmanın bir aracı durumunda. İyi bir hukuk fakültesine girdikten sonra bu at yarışında bitiş çizgisine geldiğinizi düşünebilirsiniz. Fakat durum hiç de öyle değildir. İyi bir iş bulmak için hukuk fakültesini iyi bir dereceyle bitirmek zorundasınız. Fakat hayatınızın amacı yüksek maaşlı bir iş sahibi mi olmaktı? Elbette ki para kazanmak bir amaç değildir; güzel bir ev almak, tatile çıkmak, çocuklarınızı iyi yetiştirmek ve iyi okullara göndermek gibi amaçlar için kullanabileceğiniz bir araçtır (böylelikle onlar da tıpkı sizler gibi bu yarışta yer alacaklardır). Hobbes'a göre bundan kaçmanın bir yolu yoktur; davranışımız bütünüyle ussaldır.

Yaşam planlarımız ne denli ussal olsa da arzular usun önünde gider. Platon'a göre uygun olan hiyerarşi usun arzuyu yönetmesidir. Fakat Hobbes bunu tersine çevirir. O ünlü ifadesiyle us, arzu edilen şeye giden yolu bulmaya çalışan kâşif gibidir.[14] Sağgörümüz, bizim usumuzu öne çıkarıp, arzularımızı gerçekleştirmek için izlenecek en iyi yolu, kullanılacak en iyi araçları saptamamızı gerektirir. Fakat us, araçsal mantıkla sınırlıdır, amaçlarımıza hizmet edebilecek araçların ne olduğunu bulabilir; fakat yaşamda hangi amaçların peşine düşüleceğini dikte edebilen bir uslamlama süreci yoktur. Bu amaçlar arzuların güdümündedir, makine-insanın içine (onun doğasının bir parçası gibi) programlanmıştır; usun yapabileceği en iyi şey bu programı yürütmede yararlı olacak araçlar üzerinde düşünmektir.

Hobbes'un *Leviathan*'ı yazmasının üzerinden 350 yıl geçtikten sonra bugün onun araç-amaç mantığı bize oldukça aşina gelmektedir, öyle ki bu mantığın devrimci anlamını artık gözden kaçırmış durumdayız.

---

* ABD'de lise sonrası yüksekokullara verilen ad (ç.n.).

Amaçlarımızı gerçekleştirmek için kullanacağımız araç-gereçlerin, gücün, paranın ve kaynakların yokluğu durumunda, bunlar başlı başına amaç haline gelir. Yokluk etkisini gösterir; çünkü yaşamda sürekli olarak bir arzudan diğerine koşmanın ötesinde hiçbir amaç yoktur. Büyük sosyolog Max Weber bu Hobbesçu mantığı "Araçlar Krallığı" diye ifade eder. Yaşamdaki bu araçlar, biraz karman çorman, fakat ussal bir biçimde, yaşamın amacı haline gelir. "Geçimimizi sağlamak" ibaresini sıkça kullanırız. Ya da kimi zaman şöyle sorarız: "Geçimini nasıl sağlıyorsun?" Bu sözlerle Hobbesçuluğu doğal karşıladığımızı göstermiş oluyoruz. Aristoteles, "iyi yaşamak"tan söz etmişti, fakat nasıl iyi yaşanacağı sorusu "yapmak" ve "üretmek" zorunlulukları karşısında bir şekilde sonsuza dek geri çekilmek durumundadır.

Miller birasını konu alan bir televizyon reklamı ifade etmeye çalıştığım noktayı çok iyi yakalamıştı. Yüzleri is içinde, iş tulumlu bir grup adam yorucu bir iş gününün ardından fabrikadan çıkar. Fondaki ses şöyle demektedir: "Bütün gün durmadan çalıştınız ve şimdi ödülünüz geliyor. Şimdi Miller vakti." Fakat Miller vakti ne denli hoş olursa olsun, fabrikada harcanan zamanın yerine geçmeyi vaat etmez. İşçi, bir sonraki Miller vaktini satın alabilmek için yeniden işe gitmek zorundadır. İmdi, bu döngünün hiç fasılasız devam etmesi bira satışları açısından iyi olabilir, fakat fabrika vaktinin hiç "sonunun" gelmemesi – sadece Miller vakti için kesintiye uğraması– pek de cazip bir gelecek vaadi değildir.

Hobbes'un insan psikolojisine ilişkin görüşü oldukça rahatsız edicidir: bizim durumumuzu doğru bir şekilde betimliyor gibi görünse bile –hatta özellikle öyle olduğu için. Hobbes, bir yandan, yaşamdaki asal itici güç olarak arzuyu görürken, bir yandan da, bizim nihai olarak arzularımızı asla gerçekleştiremeyeceğimizi söyler: bizim yapabileceğimiz tek şey bir arzudan sonra diğerinin peşinden koşmaktır. Haz duymak, sürekli olarak bizden uzaklaşan ve elimizden kaçan bir şeydir; *Muhteşem Gatsby*'de Jay Gatsby'nin, sahip olduğu servete rağmen, bir türlü mutluluğu bulamaması gibi. Buradan şu sonuç çıkar: Hobbesçu insan (arzuların peşindeki hayvan) kaygılı ve ürkek bir insandır; bütün amacı geçimini sağlamaktır, iyi yaşamak değil.

İşte burada, Hobbes'un arzuyu yaşamın asal itici gücü diye belirlemesinde, belli bir paradoksla karşılaşıyoruz. Arzuya böylesine radikal

bir yaklaşımın hedonizm felsefesine yol açacağını düşünebilirdik. Fakat Hobbes'la birlikte bunun zıddına ulaşırız. Arzularının peşinde koşan hayvan olarak insan, hazdan çok acı içerisindedir; hep korkar, hep bir şeyler kaybedeceğini düşünür, gelecekten endişelidir, huzursuzdur, bir türlü hoşnut olmaz, bir ereği/gerçek bir amacı olmayan arzularının güdümü altındadır.

Araçlar Krallığı'nda nasıl bir yaşam vardır? Hobbes şimdi, aşağıdaki plana göre, tartışmayı ustalıkla psikolojiden siyasete taşır. Bizim ilkin, tam tamına doğal bir koşulda –doğa durumu diye adlandırılan bu evre, devletin ya da hukukun koyduğu sınırlamalardan önce gelir– insanların ne tür bir yaşam sürdüğünü ortaya çıkarmamız gerekir. Doğa durumu bize insan psikolojisinin *doğal olarak* neye yol açtığını anlatır. Daha sonrasında doğa durumunun aksiyomatik hakikatlerinden siyasi teoremler çıkarmaya devam edebiliriz.

Doğa Durumu

Doğa durumunun en önemli özelliği rekabetçi ve gerçek anlamda bir savaş durumu olmasıdır. Böyle olması da bir *zorunluluktur*, çünkü makine insanlar hep güç peşinde koşmaya ayarlıdırlar. Bu hakikati teslim ettikten sonra şu sonuca ulaşabiliriz: insanlar kendi haline bırakıldıkları takdirde çatışma ve şiddet ortamına sürüklenirler.

Hobbes'u insanların hep kudret peşinde koştuğu yolundaki başlangıç aksiyomuna götüren mantığı gözden geçirmeme izin verin. Hobbes burada insanların doğasında açgözlülük olduğunu ya da içgüdüsel olarak saldırgan olduklarını *söylemiyor*. Başkalarından bir şeyler çalma ya da onları öldürme arzusunu herhangi bir şekilde onaylamıyor. Hobbes'un aksiyomu çok zayıf bir aksiyomdur ve tartışma yaratmaktan uzaktır: Temel bir güdü olan kendini koruma içgüdüsü bir kimsenin başkalarına saldırmasına yol açmaktadır ilkin.

Şöyle düşünelim: Doğa durumunda hayatta kalmak için meyve ve kabuklu yemişler toplamam gerekiyor –tıpkı sizin gibi. İmdi, ben az da olsa topladığım şeylerle yetinebilirim, yeter ki toplamış olduğum ürünleri sizden ve onları benim elimden alabilecek diğerlerinden korumanın bir yolunu –güvencesini– bulmuş olayım. Böyle bir doğa durumunda ben topladığım bu meyvelerin ve kabuklu yemişlerin benim mülküm

olduğunu, onları çalışarak elde ettiğim için bana ait olduklarını (henüz) iddia edemem. Böyle bir özel mülkiyet hakkı doğada yoktur. Bu tür haklar ya icat edilmeli ya da üzerinde anlaşma sağlanmalıdır. Doğa durumunun kuralı basitçe şudur: herkesin her şeyde eşit hakkı vardır.

Dolayısıyla, böylesine anarşik ve kanunsuz bir ortamda ben "sakıngan" ya da korkak olurum: Sizin bana saldıracağınızı, yaşamak için gerek duyduğum şeyleri benden alacağınızı ve hatta beni öldüreceğinizi düşünürüm; hep bu korkuyla yaşarım. Arzularıma bir kâşif gibi yol gösteren usum, sizin o beklenen saldırınıza karşı kendimi savunmamın biricik yolunun ilkin benim saldırmam olduğunu bildirir bana: önleyici saldırı doğa durumunun mantığından köklenmiştir. Bu mantık, güvenlik arayışında olan, savunmacı bir mantıktır. Fakat böyle bir durumda en iyi savunma saldırıdır. Kendimi güvence altına almamın yolu bile sizin benden almanızdan önce benim sizden almamdan geçmektedir.

Hobbes'un doğa durumundaki çatışma hakkında vardığı sonuçlar onun başlangıç varsayımlarından çıkmamaktadır. Doğa durumunun bir bolluk ortamı olması halinde ne söylenebilir peki? Yeteri kadar bolluk varsa, makine-insanın kendini koruma saikiyle benim elmamı çalmaktansa ağaçtan fazladan bir elma koparması daha kolay, daha güvenlidir. Dolayısıyla Hobbes, doğa durumunun bir kıtlık durumu olduğunu varsaymış olmalıdır.

İnsanlar arasında bu denli eşitsizlik olduğunda birilerinin yönetici olarak boy göstermesi ve herkesi kendi iktidarına tabi kılıp bu şiddet ortamına bir son vermesi doğal bir şey değil midir? Hobbes bu olasılığı ortadan kaldırmak için doğanın, insanları –bedensel ve zihinsel farklılıklarına rağmen– eşit olarak yarattığını, öyle ki bedensel yönden en zayıf kişinin en güçlüyü öldürebilecek bir kuvvete sahip olduğunu belirtir.[15] Bu kaba eşitlik kimsenin saldırıya uğrama korkusundan bağışık olmadığı anlamına gelir.

Michael Walzer'in derslerinde tuttuğum notlardan bugün elimde kalanlara baktığımda Walzer'in Hobbes'un mantığında üçüncü bir kusur bulduğunu görüyorum. Walzer bütün bireylerin şair olduğu doğal bir durum tahayyül etmekteydi. Ne yazık ki notlarım burada sonlanıyor, fakat sanırım Walzer bütün insanların mizaç itibariyle çalmaktan ya da öldürmekten uzak olduğu, şiir üzerine düşünerek barış ve mutluluk içinde yaşadığı bir doğa durumunu zihnimizde canlandırabilece-

ğimizi ileri sürmekteydi. Hobbes ise böyle bir olası şairler ütopyasını imkânsız görmekte ve gerekli olduğunda şiddete başvurmanın bizim doğamızda olduğunu varsaymaktadır.

Kıtlık ve eşitlik hakkındaki varsayımları doğa durumuna içerdiğimiz takdirde, Walzer'in şairler ütopyasını devre dışı bıraktığımız takdirde, Hobbes'un doğa durumunun bir savaş halinden başka bir şey olmadığı yolundaki argümanını şu aşamalara göre betimleyebiliriz:

1. Kıtlık rekabeti doğurur.
2. Rekabet hırsızlığa ve çatışmaya yol açar.
3. Hırsızlık ve çatışma insanları korkuya düşürür.
4. Korku, insanları sürekli saldırıya uğrama beklentisine sokar.
5. Bu saldırı beklentisi insanları ilk saldıran olmaya yöneltir.

Hobbes doğa durumunun bir savaş hali olduğunu destekler mahiyette bir sav daha ortaya atar. Çoğumuz güvence içerisinde olmayı yeterli görsek de, içimizden bazıları hep daha fazlasını isteyecek, "şan-şeref" peşinde koşacak ve "kendi güvenliğinin gerektirdiğinden daha fazla yengiler elde ettiğinde kendi gücüne bakıp bundan zevk" alacaktır.[16] Bu tür insanların varlığı geri kalan bizleri savaşa zorlayacaktır, kendi başımıza barış içinde yaşamaktan ve şiir yazmaktan hoşnut olsak bile.

Hobbes daha sonra doğa durumuyla ilgili olarak o ünlü betimini yapar: "Herkesin herkesle savaşı." Savaş hepimizde "sürekli bir korku" uyandırır ve bizi "cebren ölüm tehlikesi"yle burun buruna getirir. Sonuçta ortaya çıkan şey şudur: "İnsanlar yalnız, yoksul, hoyrat, kaba ve kısa bir yaşam sürerler."[17] Yalnızlığımız bizim birer münzevi oluşumuzdan değil, gönül rahatlığıyla bağlanabileceğimiz hiçbir taahhüdün söz konusu olmamasından kaynaklanmaktadır. Yoksulluğumuz yaşam standardımızın düşük oluşundan, hoyratlığımız usumuzun birilerini yok etmemizi, aksi halde bizim yok olacağımızı bildirmesinden, kabalığımız insan türünün böylesi durumlarda rafine tutkular geliştirememesinden kaynaklanmaktadır. Ve hepsinden önemlisi yaşam kısadır, çünkü ölüm tehlikesi her yerde kol gezmektedir.

Hobbes, doğa durumunun bu özelliklerine, doğanın makine-insana yüklediği tutkulardan yola çıkarak ulaştığı iddiasındadır. Doğanın bizi böylesine kötü tasarımlamasının tuhaf olduğunu teslim etmekle birlikte, okurlarını, "içebakış" yöntemini kullanarak ve kendi tutkuları üzerinde düşünerek, görüşlerinin doğru olup olmadığını sorgulamaya da-

vet eder. Bunu kişisel olarak deneyimlemek de mümkündür: yabancı bir ülkeye seyahat ettiğimiz zaman o ülke yönetiminin bizi koruyup koruyamayacağı konusunda kararsız kalırız. Yapacağımız ilk iş silahlanmak olur. Kendi evimizdeyken bile kapıları ve dolapları kilitlemek suretiyle hep bir saldırı korkusu içerisinde olduğumuzu beyan eder, böylelikle de insanlığı "töhmet altında bırakarak" Hobbes'un söylediklerini davranışlarımızla doğrulamış oluruz.

Son olarak, Hobbes kanıt olarak tarihe başvurur. Doğa durumu gibi bir durumun "hiçbir zaman varolmadığı düşünülebilir belki" der Hobbes, fakat ardından ekler: "durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum."[18] Ancak doğal durum örneklerine hâlâ rastlamak mümkündür. Hobbes yanlış bir değerlendirmede bulunarak, *"Amerika'*nın birçok yerindeki yabanıl halkları" doğa durumuna örnek olarak verir. İç savaşlar bizi geçici olarak doğa durumunun ta kendisine götürür. Uluslararası bir yönetimin olmayışı, ülkeleri, ulusal güvenliğin önleyici vuruştan geçtiği yolundaki mantığa uyarak, daimi bir savaş haliyle baş başa bırakmaktadır.

Doğa Durumundan Kaçış: Toplum Sözleşmesi

Bütün doğa durumu kuramcıları bir problemle karşılaşır. Doğa durumunu bir savaş hali yapmanın sorumlusu bizim en temel duygularımız ise, bundan nasıl kurtulabiliriz? Hobbes'a göre özel bir problemdir bu, çünkü Hobbes makine-insanın kendi duygularına uyarlı olacak şekilde programlandığını düşünür. Peki ama, duygularımız bizi savaşmaya yöneltiyorsa, Hobbes açısından –onun kendi determinizmi içerisinde kalarak– aynı duygularımızın bizi barışa da yönlendirebileceğini savunmak nasıl mümkün olmaktadır?

Hobbes'un buna da cevabı vardır. İnsani tutkular arasında en temel olan tutku yaşamın kendisine yöneliktir, yaşamsal hareketlerin korunmasına yöneliktir. Fakat doğa durumunda yaşam kısadır. Ölüm korkusu insanların barışa özlem duymalarına yol açar. Bu şekilde bütün düşüncelerimize ölüm korkusu siner, anarşinin vereceği hazza ağır basan bir acı yaratır ve barışı arzulamamızı sağlar.

Bu nasıl olur? Arzular için keşfe çıkan us, insanların kendi grupları içinde uymak zorunda oldukları "doğa yasalarını" bulur. Hobbesçu

kimseler, kaba da olsalar, doğa durumundan çıkıp kendi yollarını bulacak denli filozof nitelikli insanlardır. Çözüm olarak "insanı yaşamda yıkım getiren şeyler yapmaktan ya da yaşamı idame ettirmenin araçlarını ortadan kaldırmaktan men eden" o temel doğa yasasına dayanan yasalara başvururlar. Bu şu demeye gelir: "herkes, onu elde etme ümidi taşıdığı sürece, barış için çaba harcamalıdır; barışı elde edemeyeceği kesinleştiği zamansa savaşın bütün yardım ve yararlarını aramalı ve kullanmalıdır."[19]

Ölüm korkusuyla hareket eden ussal insanlar barışın kendi kolektif (ve bireysel) çıkarları açısından en iyi şey olduğunu ifade eden bu temel öndeyiyi benimserler. Fakat bu ilk anlaşma salt olumsaldır: barışa ulaşmak mümkünse onu arayıp bulmamız gerekir; fakat mümkün değilse savaşma hakkımız saklı kalır. Hobbes'un özel söz dağarında "doğal haklar" bizim doğa durumunda sahip olduğumuz haklardır: yaşamsal hareketlerimizi koruyan her şeyi yapma hakkıdır. "Doğa yasaları", öldürme ve ölmenin doğa durumunun bir gereği olarak görüldüğü güvencesiz bir yaşamın üstesinden gelmek için usumuzun rehberliğinde çözüm diye bulduğumuz yasalardır.

Hobbes, ilk doğa yasasını, doğa durumundaki ölüm korkusundan türetir. İkinci yasayı ise birinciden: Size savaş açma hakkımdan feragat etmeye razı olmam için sizin de bana savaş açma hakkından feragat etmeye razı olmanız gerekir. Bu karşılıklı silahsızlanma, doğal özgürlükten bu karşılıklı feragat ediş, herkesin çıkarınadır. Herkes, bireysel bir tutumla, savaş açma hakkından vazgeçmeyi kabul ederek "kendisine iyilik yapmayı" amaçlar, bu iyilik hali de "bir insanın şahsi güvenliğinden başka bir şey değildir."[20]

Peki, ben bu sözleşmeyi kiminle yapacağım? İlk kertede, toplumsal sözleşme bireyler arasında yapılır. Sözleşmeye girmek istemeyen kimseler doğa durumunda kalır; biz geri kalanlarsa doğa durumundan kendi rızamızla çıkarız. Kendi becerimizle bir sivil toplum (onu yönetecek bir doğa yasasıyla birlikte) yaratırız.

Bu sivil toplum da bundan böyle onu temsil edecek ve onun adına edimde bulunacak olan tek bir ses, tek bir Hükümran görevlendirir. Bizim doğamızın eğilimli olduğu didişmelere bir son vermek için gerekli olan bu koşulu gerçekleştirmek üzere, söz konusu sözleşme, Hükümran'a mutlak bir iktidar bahşetmelidir; Hükümran'a amacı gerçekleş-

tirmek için (biz, topluma, bu amaç uğruna, adını koymak gerekirse, barışı korumak uğruna gireriz) ne gerekiyorsa onu yapma yetkisi verilmelidir.

Böyle bir mutlak otorite bahşetmek, Hobbesçu toplum sözleşmesini endişe uyandıracak biçimde tek taraflı kılar. Bizler Hükümran'a itaat edeceğimize söz veririz, fakat Hükümran bunun karşılığında değerli sayılabilecek pek az şeyin sözünü verir. Hükümran bizi koruyacağına söz verir, fakat o, barış amacına ulaşmak için hangi araçların gerekli olduğuna tartışmasız karar verecek olan biricik mercidir. Hobbes'un görüşüne göre toplum sözleşmesi boş bir senet gibidir: biz peşinen Hükümran'a istediği gibi davranma yetkisi verdiğimiz için sonrasında sözleşmenin şartlarını ihlal etti diye ondan şikâyette bulunma hakkına sahip değilizdir; bir başka deyişle, hükümranı mutlak bir otoriteyle donatmanın bizim bireysel çıkarımıza hizmet edecek en iyi şey olduğunu kabul etmişizdir.

Ben bu sözleşmeyi ilk yaptığım zaman, iyi bir Hobbesçu hesap makinesi olarak, bu mutlak düzenlemelerin benim bireysel çıkarlarıma hizmet edeceğini düşünürüm. Bu düşüncem gerçekleşmeyebilir, fakat Hükümran'ın yaptığı hiçbir şeyden şikâyet edemem, çünkü ona bu izni gönüllü olarak ben verdim. Birazdan Hobbes'un, Hükümran'ın iktidarına bazı sınırlamalar getirdiğini göreceğiz, fakat Hobbes çoğunlukla Hükümran'ın yaptığı *her şeyin* adil olduğunu (onun her ediminin yönetilenlerin rızasını taşıması anlamında) savunur.

Öz-Çıkara Karşı Yükümlülükler

Hobbes'un toplum sözleşmesinin, bireyleri, yönetime neredeyse mutlak bir itaate zorladığı yolundaki görüşü problemli bir görüştür ve Hobbes da bunun çok iyi farkındadır. Kendi bireysel çıkarlarını gözetecek şekilde programlanmış bireylerin Hükümran'ın iradesine boyun eğmeye razı gelmeleri nasıl mümkün olmaktadır? Sözleşmeyi imzalıyorum, çünkü bütün iktidarı kendisinde toplamış bir yönetimin benim bireysel çıkarıma olduğunu düşünüyorum –en azından doğa durumundaki o güvencesiz yaşamıma kıyasla. Peki ya, imza attıktan sonra, olaylar söz konusu sözleşmenin artık benim kişisel avantajıma aykırı düşmesini sağlayacak şekilde gerçekleşirse? Hükümran'a itaat etmenin çıkarıma olmadığı durumlar ortaya çıkarsa?

Böylesi sorunları gidermek için Hobbes bir üçüncü doğa yasası ortaya atar: "İnsanlar yaptıkları ahitleri yerine getirirler."[21] Verdiğimiz söz bizi bağlar; sonuçları ne olursa olsun sözümüzü tutmak zorundayız. Hobbes getirdiği tüm sistemin bu kayda bağlı olduğunu bilir. Sözünde durma yönünde ahlaki bir yükümlülük olmazsa "ahitler boşunadır, anlamsız sözcüklerden ibarettir."[22] Öz-çıkara dayalı psikolojimiz gereği, böyle yapmamız uygun düştüğü anda biz sözleşmelerimizi askıya alırız.

Yine de, Hobbesçu bir kimsenin "sözünü tutma" yönünde bu tür yükümlülükleri nasıl olup da hissedebileceği bir muammadır. Hobbes'un deterministik psikolojisi düşünürü bir deli gömleğine sokmuş gözükmektedir artık. Hobbes, insanların yaptığı zayıfça ama sağgörülü hesaplamaları açıklayabilse de –bana sağlayacağı yararlardan ötürü bunu yapmam gerekir–, "öyle söylediğim için, söz verdiğim için, rıza gösterdiğim için bunu yapmam gerekir," şeklindeki o daha güçlü ahlaki yükümlülüğü açıklayamaz. Makineler söz veremez; kutuda "Ben" yoktur. Böylelikle Hobbesçu psikoloji ile Hobbesçu ahlak arasında bir dikotomi (ikilik) varolur.

Hobbes'un düşüncesindeki bu dikotominin ya da gerilimin üzerinde biraz daha durmak istiyorum. *Leviathan*'a dair yorumlardan birinde Hobbes'un yükümlülük kavramında kilit hususun doğa yasalarının hiç de kategorik (kesin) türden, "Şunu Yapmayacaksın" türünden ahlaki emirler olmadığı vurgulanır. Bu yasalar daha çok hipotetik zorunluluklar ya da sağgörüye dayanan maksimlerdir ("Y'yi istiyorsan X'i yapman gerekir"). Bu türden doğa yasalarına niçin uymamız gerektiği sorusu kendi kendini cevaplamaktadır: us, arzular için uygun yollar bulmaya çalışan bir kâşiften başka bir şey değildir. "Yükümlülükler", salt sağgörünün hipotetik maksimleri olarak anlaşıldığında, öz-çıkarın bütün insan davranışları üzerindeki tiranlığıyla mükemmelen uyuşur.

Fakat doğa durumunda herkesin, kendi kişisel arzularını gerçekleştirme yolunda aynı maksimlere, aynı sağgörüsel hesaplamalara varacağını niye düşünelim ki? İnsanların, ussal olsalar bile, doğa durumunda farklı arzulara erişmek için farklı ve değişik yollar icat etmeleri çok daha olasıdır. Üstelik benim doğa yasalarına uyma "yükümlülüğüm" salt stratejik hesaplamalardan ileri geliyorsa, sağgörülü davranışın bazı durumlarda bu yasalara itaat etmemeyi gerektirmesine ne diyeceğiz peki?

Hobbes'un psikolojiye değgin görüşleri göz önüne alındığında, sanki bütün yükümlülükler olumsaldır ve ancak benim bencil amaçlarıma ulaşmamda yararlı oldukları sürece yürürlüktedir. Ne ki zayıf yükümlülükler, kişileri Hobbes'un barışı korumak için bel bağladığı şeye, yani Hükümran'a kalıcı ve istikrarlı bir itaate zorlaması pek mümkün değildir. Hobbes, muhtemelen, bu üçüncü doğa yasasını bu problemle başa çıkmak için (sözleşmelerimize mutlak surette bağlı kalmamızı sağlamak için) eklemiş olmalıdır. Fakat bir kimseyi sözleşmeye uymayıp kendi çıkarına göre hareket ettiği için nasıl kınayabiliriz ki? Hobbes bizi bu şekilde davranmaktan hiçbir şeyin alıkoyamayacağını söylemektedir çünkü.

Bu problemlere kafa yoran bazı bilginler, insanları doğa yasalarına uymaya yönelten *güdüler* ile bu yasalara uymayı doğru kılan *gerekçeleri* birbirinden ayırırlar. Bu görüşte, Hobbes'un insanın motivasyonuna dair çizdiği portre, sadece, öz-çıkarcı insanları doğa yasalarına uymak zorunda bırakan dürtüleri göstermek anlamına gelir. Fakat doğa yasalarının statüsü bu dürtülere indirgenemez. Bu bilginlerden kimileri Hobbes'un doğa yasalarının ahlaki gücünü Tanrı'nın emirlerine dayandırdığını ve öz-çıkarcı kişilerin uymak zorunda oldukları yasalara uymaya başlayacakları bir politikayı (devleti) nasıl yaratacaklarını açıklamaya çalışır sadece.[23]

Güdüler ile gerekçeler arasındaki bu ayrımı, Hobbes'un söylediklerine dair ikna edici bir yorum olarak görmedim hiçbir zaman. Siyaset felsefecisi Thomas Nagel'in verdiği örnek üzerinde düşünelim. Hidrofobiden (su korkusu) mustarip bir kişi kıyıda durmuş, boğulmakta olan birini seyrediyor. Böyle bir durumda kolayca bu kişinin ahlak yönünden eksikli olduğuna hükmedemeyiz, çünkü söz konusu kişinin ahlaklı bir kimsenin bu koşullarda nasıl davranacaksa öyle davranma kapasitesinden yoksun olduğunu biliriz. Fakat su korkusu olan biri sadece bir alanda ahlaki açıdan yetersizdir: yaşamın başka alanlarında nasıl davranması gerekiyorsa (tahminen) öyle davranmaktadır.[24]

Nagel'e göre Hobbes'taki problem onun, insanları, öz-çıkarlarıyla uyumlu olmayan şeyleri yapmaya mizaçları elvermeyen varlıklar olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Su korkusu olan kişinin bir alanda yaşadığı sıkıntıyı biz her yerde yaşıyoruz. Hobbes'a göre ahlaki yükümlülük temelinde hareket eden insanlara ilişkin saf bir örnek asla or-

taya çıkmaz, çıkamaz: her edim öz-çıkara indirgenebilir niteliktedir. Keza, insanlar kendi yükümlülüklerini yerine getiremedikleri zaman (askerlerin ölüm korkusuyla savaşı bırakıp kaçmalarında olduğu gibi) Hobbes, bizim hidrofobiden mustarip olan kişiye yönelik bakışımıza çok benzer şekilde, onları kınamaktan geri durur. Hidrofobisi olan kişi sudan korkar; askerse ölümden, ve bu, kaçtığı için bizim o askeri kabahatli bulmakta zorlanacağımız anlamına gelir.

Hobbes, bir askerin yükümlülüklerini insan psikolojisiyle bağdaştırmak için epey düşünsel bir kıvraklık sergilemek zorunda kalır. Devleti, bizi korusun diye biz yarattık; ama savaş zamanında devlet bizden kendisini korumamızı ister. Hobbesçu kimselerden koşulların böylesine tersine döndüğü bir ortamda ne yapmasını bekleyebiliriz? Bu makine-insan, kendisini savunsun diye yarattığı şeyi savunmak için kendi yaşamını tehlikeye atmak zorunda mıdır? Hobbes'un sistemi bu kişinin kıvrak figürlerle dans etmesini gerektirmektedir. Bir yandan, devletin savaşa göndermek üzere asker devşirme yetkisi toplum sözleşmesinde örtük olarak vardır: böyle bir yetki olmazsa kurulu devletin varlığı boşunadır. Öte yandan, kendi yaşamsal hareketlerini sürdürmeye programlanmış makine-insanın o "doğal ürkekliğini" hoş karşılamak gerekir. Sadece kadınlar değil, "kadınsı bir cesarete sahip olan erkekler" de, mizaç olarak, vatan uğruna ölmeye yatkın insanlar değildir. Dolayısıyla, korkup savaş meydanından kaçmaları halinde bu insanların eğri davrandıkları söylenemez, çünkü onlar salt kendi doğalarının onları yapmaya zorladığı şeyi yapmışlardır. Ama yine de devletin bu kişileri cezalandırmaya, hatta ölüme mahkûm etmeye hakkı vardır.[25]

Benzer bir durum devletin kişileri yakalaması, hapsetmesi ya da cezalandırması vesilesiyle de ortaya çıkar. Adilane biçimde ölüme mahkûm edilen birinin bile kendini savunma hakkı vardır. Bu nedenden dolayıdır ki "suçlular kendilerini mahkûm eden yasayı önceden kabul ettikleri halde, idama ve hapishaneye silahlı adamlar eşliğinde götürülürler."[26] Kişiler darağacına ya da hapishaneye gönderilirken onların kendilerini savunma yönündeki o doğal eğilimlerini değiştirmek için işe yarayacak olan şey, sınırlı bir görüş birliğidir. Dolayısıyla Hobbes devletin, suçluları (toplum sözleşmesini ihlal ettikleri için) cezalandırma ve hapsetme hakkı olduğunu, ne ki suçluların da toplum sözleş-

mesinin icra edilmesi karşısında kendilerini savunma hakkını ellerinde bulundurduklarını söyler.

Caydırıcılık

Bu iki örnek –kişilerin savaşa ya da hapishaneye gönderilmesi– bir kez daha Hobbes'un kendi psikolojik açıklaması (kişiler, kendi isteklerinin peşinden koşmaya programlanmış makinelerdir) ile kendi ahlak anlayışı (kişiler Hükümran'ın iradesine uymak zorundadırlar) arasındaki gerilimi giderme çabasına işaret etmektedir. Fakat burada da yeni bir şey vardır. Hobbes, kendi toplum sözleşmesi kuramında, siyasi yükümlülükleri kişilerin daha önce verdikleri söze sadık kalmaları gereğine dayandırır. Ancak askerler ile suçlular söz konusu olduğunda, makine-insandan hapishaneye ya da savaşa gönüllü olarak gitmesinin istenebileceğini ileri sürmenin zayıflığını görür. Salt "sözcüklerin gücü, insanların ahitlerine bağlı kalmalarını sağlamaya çok yetersiz kalır." İtaati sağlamanın en iyi yolu kişileri korku, ürkü, dehşet ve cezalandırma yoluyla motive etmektir. Askerler söz konusu olduğunda biz onların, savaşı bırakıp kaçtıkları takdirde, kendilerini daha fazla riske atmış olacaklarını bilmelerini sağlarız. Suç işlemiş kişiler örneğinde ise, kaçma düşüncesini akıllarından bile geçirmemeleri için, onların refakatine çok sayıda silahlı muhafız veririz. Burada modern caydırıcılık kuramının kökenlerine rastlamaktayız. Biz bütün insanların öz-çıkarlarını düşünerek davranmalarını değiştiremeyiz, fakat haz ve acı hesabımızı etkileyen çevresel "olguları" değiştirebiliriz.

Hobbes'tan sonra, pozitif ve negatif pekiştireçleri manipüle ederek insanı belli bir şekilde davranmaktan caydırmaya yapılan vurgu, ödevimizi yapmaya, verdiğimiz sözü tutmaya vb. yönelik çağrılarla insan davranışını kontrol altına almaya yapılan vurgudan uzaklaşacaktır. Faydacılar Hobbes'un acı-haz hesabını, toplum sözleşmesi kuramcıları ise aynı düşünürün sosyalleşmenin verilen sözü tutmaktan geçtiği yönündeki düşüncesini ön plana çıkaracaklardır. Hobbes'un olağanüstü başarısı, siyasi yükümlülüğe değgin rakip görüşleri bir arada tutmasından kaynaklanıyordu.

Mutlakıyetçilik

Toplum sözleşmesinin kâğıt üzerinde kalmasını önlemek için "insanların kendi mutabakatlarını sabit ve uzun ömürlü kılmak için ... başka bir şey daha gereklidir: onları korku içinde tutacak genel bir güç."[27] Korku da korkutucu bir gücü gerektirir; nitekim Hobbes, Hükümran'ın, kişileri itaate zorlamak için mutlak bir otoriteye sahip olması gerektiği sonucuna varır. Devletin otoritesi "insanların tahayyül edebileceği en büyük güç" olmalıdır.[28] Ondan bazı hakların esirgenmesi, bir ayağın doğa durumunda kalmasını sağlamaya çalışmak gibi olur ve dolayısıyla çatışmaya hiçbir çözüm bulunmaz.

Siyasi otoriteye bu denli teslim olmanın doğuracağı tehlikelere dikkat çekenlere Hobbes şöyle cevap verir: "Bu kadar büyük bir güçten pek çok kötü sonuçlar doğabileceği düşünülse bile, bunun yokluğunun sonuçları, yani herkesin kendi komşusu ile sürekli bir savaş durumunda olması, çok daha kötüdür. İnsanın bu dünyadaki hayatı asla sorunsuz olmayacaktır; fakat bir devlette, uyrukların itaatsizliğinden ve devletin varlığını borçlu olduğu sözleşmelerin ihlalinden kaynaklanmayan hiçbir büyük sorun yoktur."[29] Hobbes, Hükümran'ın özellikle mutlak iktidar sahibi olmasından yanadır. Hükümran, bu mutlak güce zor, kuvvet, tanrısal hak iddiası ya da irsiyet sayesinde ulaşmaz: Hükümran'ın gücü bütünüyle yönetilenlerin rızasına dayalıdır. Siyasi düşünce tarihinin daha sonraki evrelerinde Hobbes'un devletin temelinin toplum sözleşmesi olduğu yolundaki görüşü kendisinin mutlakıyetçi vargılarından koparılacaktır. Yönetimin yönetilenlerin rızası üzerine kurulduğu yönündeki nosyon, insanların feragat etmeye asla yanaşmayacakları asli hakları olduğu düşüncesinden hareketle, devletin gücünü sınırlamak için yeniden işlenecektir. Fakat Hobbes Hobbes'tur, çünkü o, toplum sözleşmesini Hükümran'ın gücünü sınırlamak için değil, daha da artırmak için kullanır. Doğa durumunun yarattığı şiddet sonucu ölmekten öylesine büyük bir korku duyarız ki, barışı/huzuru sağlamak için ne gerekiyorsa yapsın diye tüm yetkileri Hükümran'a vermeye rıza gösteririz.

Hükümran mutlak bir güce sahip olduğu sürece, bu gücün tek bir kişiye mi, birkaç kişiye mi yoksa birçok kişiye mi ait olduğu önemli değildir Hobbes'a göre.[30] Hobbes'un yaşadığı dönemde patlak veren iç savaşlara baktığımızda, kargaşalıklara bir çözüm olarak mutlak monar-

şinin tercih edilmesini olağan karşılamamız gerekir; fakat işin doğrusu, Hobbes'un sistemi bir "meclisin" hükümran olmasına izin veren bir sistemdir, yeter ki bu meclis bir monark kadar mutlak iktidar sahibi olsun. Hobbes için önemli olan şey bizim hükümranlığı kime verdiğimizden çok, bunu mutlak/kayıtsız şartsız bir biçimde vermemizdir.

Ya da neredeyse kayıtsız şartsız vermemizdir. Toplumsal sözleşmenin Hobbes'tan sonraki liberal versiyonlarında, sözleşmeyle devretmeye asla yanaşmayacağımız haklar listesi oldukça geniştir ve genelde bireysel mülkiyet hakkımızı, dinsel özgürlüğü ve konuşma özgürlüğünü içerir. Hobbes'un görüşüne göreyse, makul kimselerin sözleşme yoluyla devlete devredemeyecekleri biricik hak, kişinin kendi yaşamını savunma hakkıdır. Bireylerin devlete itaat etmeye razı gelmelerinin tek nedeni kendi bireysel yaşamlarını korumak olduğu için, kişilerin özsavunma uğruna kendi temel haklarından vazgeçmesi bir çelişki doğuracaktır. Nitekim "güç kullanmaya karşı, kendimi güç kullanarak savunmamak için yapılmış bir ahit her zaman geçersizdir"; çünkü "hiç kimse kendisini ölümden, yaralanmaktan ve hapsedilmekten korumak hakkını devredemez ya da bırakamaz."[31]

Leviathan'ın "Özgürlük Üzerine" başlıklı bölümünde Hobbes "kişinin kendi bedenini savunmasını güvence altına almayan ahitlerin geçersiz" olduğunu tekrarlar ve bir Hükümran'ın bir kişiye "kendisini öldürmesini, yaralamasını ya da sakatlamasını; ya da kendisine saldıranlara direnmemesini; ya da gıda, hava, ilaç ya da onsuz yaşanması mümkün olmayan başka bir şeyi kullanmaktan kaçınmasını" buyurduğunda, o kimsenin itaat etmeme özgürlüğüne sahip olduğunu belirtir.[32] Benzer şekilde, biz kendimizi itham etmeyi ya da kendi aleyhimize tanıklık yapmayı reddedebiliriz. Fakat bu sınırlı çekincelerin dışında bizler, özgürlüklerimizi, bile isteye devlete –barışı korumak için gerek duyduğu güce sahip olsun diye– terk ederiz.

Hobbes Hükümran'a olağanüstü derecede güç ve yetki verir. Hükümran'a itaat etmeyi kabul ettikten sonra artık geriye dönemeyiz; Hükümran ne yaparsa yapsın isyan etme hakkımız yoktur. Hatta ve hatta Hükümran sözleşmeyi ihlal etti diye onu suçlayamayız, çünkü söz konusu sözleşme, halkı korumak için sözleşmeden kaynaklanan yükümlülüklerini nasıl yerine getireceği konusunda yönetime mutlak bir otorite bahşetmektedir. Bireylerin neyin adil olup olmadığını Hükümran'la

tartışabilmesi, bizim kurtulmak istediğimiz çatışmaları daimi hale getirecektir.

Dahası, devleti, bizi barış hedefine götürsün diye yetkilendirdiğimiz için bu amaca hizmet edecek araçların neler olduğuna karar verecek ve barışı korumak için gerekli olan bütün araçları kullanacak biricik merci olarak gene devleti yetkili kılarız. Hobbes, iç savaş deneyimini yaşadığı için dinsel düşünce ve doktrinler üzerindeki ihtilafların şiddetin başlıca nedeni olduğunu biliyordu. Dolayısıyla, "barış için gerekli bir şey olarak, düşünceler ve doktrinler hakkında karar verme yetkisi Hükümran'ın uhdesindedir."[33]

Hobbes'un cüretli bir yaklaşımla, insanların, dinsel özgürlüklerinden barış adına feragat etmeye istekli olduklarını savlaması, siyasi düşünce tarihinde önemli bir momenttir. Dinsel barışı yaratma yönündeki önerileri din ile devletin birbirinden ayrılması ilkesini içermez. Fakat Hobbes, kişilerin refaha ulaşmak için dine ihtiyaçları olmadığını ve bu gibi konuları Hükümran'a bırakmaktan –karşılığında barış elde etmek– kaydıyla mutlu olacaklarını öne sürerek, dini siyasetten koparmanın zeminini hazırlamıştır.

Akit ve Korku

Hobbes, deyim uygunsa, bir "akit delisidir." Çoğumuzun imtina edeceği durumlarda bile akitlerin yürürlüğe sokulmasını savunur. Bir kişinin kaçırılıp ailesinden fidye istendiğini, ailenin de söz konusu kişinin serbest kalmasını sağlamak için fidyeyi vermeye razı olduğunu düşünelim. Hukukçular bugün böylesi bir akti, onun korku ve cebirle yapıldığı göz önüne alındığında, geçersiz diye addederler. Fakat Hobbes'a göre "korkuyla yapılan ahitler geçerlidir"; düşünürün başka türlü bir sonuca ulaşması pek mümkün değildir, çünkü insanları ilk planda toplum sözleşmesi imzalamaya güdüleyen şey ölümden duyulan o büyük korkudur.[34]

Hukukçuların bakış açısıyla, korku ve cebir altında yapılan bir anlaşma rızaya dayanmayan bir edimdir ve hiçbir şekilde anlaşma niteliği taşımaz. Hobbes'un bakış açısına göreyse, "korku ve özgürlük [birbiriyle] tutarlıdır; sözgelimi, geminin batacağı korkusuyla, bir kimse mallarını denize attığında, bunu yine de isteyerek yapmaktadır."[35]

Söylemesi bile fazla, "istemli" eyleme dair zorlama bir görüştür bu. Adam kaçırma örneğindeki cebir unsuru öylesine vahim bir durum yaratmaktadır ki benim fidyeyi ödemeye "gönüllü olmamın" ya da "rıza göstermemin" hiçbir ahlaki anlamı kalmamaktadır. Fakat Hobbes'un sistemi, "istemli" eylem ile "istemsiz" eylem arasında düz ve formülleştirilebilir bir ayrım koymayı gerektirmektedir. Bizim, arzularımızın belirlediği şekilde davranmaya programlanmış birer makineden başka bir şey olmadığımız yolundaki önermeyi hatırlayın. Nitekim Hobbes'a göre, istemli davranışlarımız bile, zorunluluktan kaynaklanan davranışlardır. Fidye olayı insanların hep hesap peşinde olmasına uç bir örnek olmaktan başka bir şey değildir: hazlarla acıları, korkularla sevinçleri biriktirir ve hazzı en üst düzeye çıkaracak, korkuyu da en aza indirgeyecek şekilde davranırız.

Akit ve Özgürlük

O halde insanlar hangi anlamda özgürdür? Eylemlerimiz hangi anlamda gerçekten de istemli eylemlerdir? Sanırım Hobbes, başlarken, insan özgürlüğüne o kadar az değer atfeder ki, mutlak bir devlete itaat adına özgürlükten vazgeçen bir siyasi sisteme rahatlıkla onay verir.

Hobbes, *Leviathan*'ın ünlü bir bölümünde (21. Bölüm) özgürlüğün tanımını vermeye girişir: "Özgürlük ya da hürriyet (tam olarak), engelleme olmaması demektir; (engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum)."[36] Bu yalın tanımın siyasi düşünce tarihinde kalıcı bir etkisi olmuştur. Negatif özgürlük diye bilinen belirlemedir bu. Bana müdahalede bulunulmadığı sürece; bir başkasının iradesine ya da dayatmalarına göre değil, kendi iradem doğrultusunda davrandığım sürece özgürümdür. İrademin özgür olmaması da, doğama içsel olan faktörlerin beni belli şekillerde davranmaya itmesi de mümkündür elbette. Fakat irademi belirleyen şeyler dışsal olmaktan çok içsel olduğu sürece ben, insanların tam anlamıyla özgür olduklarının söylenebileceği o biricik anlamda "özgürüm."

Nehir örneğini alalım. Nehirlerin özgürce aktığını söyleriz hepimiz. Nehirlerin aktıkları yönde akmaktan başka seçeneklerinin olmadığını bildiğimiz halde söyleriz bunu. Nehirlerin kendi sularının akışını bir mecraya sokan ve çevreleyen iki kıyısının olduğunu da biliriz. Fakat yi-

ne de nehirlerin kendi yataklarında özgürce aktıklarını söyleriz. Bu söylediklerimizi bir nehirle, sözgelimi Colorado Nehri'yle karşılaştıralım: Colorado Nehri'nin doğal akışı bir barajla, yani insan yapımı bir müdahaleyle engellenmektedir. İmdi, biz Colorado'nun artık özgür akmadığını söyleriz, ki kimi çevreciler de Colorado'nun o eski özgür ve vahşi haline yeniden kavuşması için kampanyalar yürütmektedir. Peki, kendi kıyıları ve yatağı tarafından engellenen nehir ile bir baraj tarafından engellenen nehir arasındaki fark nedir? Hobbes'a göre birinci nehir özgürdür: burada suyun hareketine engel teşkil eden ne varsa hepsi nehrin kendi doğasına içsel olan engellerdir. Nehirlerin, doğaları gereği, belli bazı doğa yasalarına uyması, onları özgürlükten yoksun bırakmaz. Söylediğimiz şey şudur: nehir sadece kendi iradesine uyduğu zaman "özgürlük ile zorunluluk" birbiriyle tutarlı olmaktadır. Fakat Colorado artık özgür değildir; çünkü o, kendi doğasından kaynaklanan zorunluluklara değil, bir başka kimsenin iradesinin dayatmalarına uyan bir nehirdir.

Bir başka örneğe daha bakalım. Kuzey Amerika kıtasının doğusundaki her nehir sonunda Atlantik Okyanusu'na ya da Kuzey Buz Denizi'ne dökülür; kıtanın batısında yer alan nehirlerse sonunda Pasifik'e ulaşır. Bunlar nehirlerin akışına ilişkin olarak doğanın dayattığı zorunluluklardır. Hobbes'a göre, kıtanın batısında yer alan nehirlerin Atlantik'e değil de Pasifik'e doğru akmaktan başka seçeneklerinin olmaması, onların özgürlükten yoksun olduğu anlamına gelmez. Nehirler sadece kendi doğalarına boyun eğdikleri sürece özgürdürler –gerçekte hareket ettikleri şekilde hareket etmek doğalarının gereği olsa bile.

Hobbes'a göre beşeri özgürlük de nehirlerin özgürlüğüne benzer. İnsanlardan "özgür iradeye" sahip varlıklar diye söz etmek gayet anlamlıdır, onların iradesi –doğaları gereği– gerçekte ne yapıyorlarsa onu yapmayı gerektirse bile. Bir kimsenin davranışı bir başkasının iradesi tarafından başka yerlere yönlendirilmediği ya da ketlenmediği sürece, yani kendi iradesi tarafından yönlendirildiği sürece, o kimsenin özgür olduğu söylenebilir. Dolayısıyla nehirler gibi insanlar açısından da özgürlük ve zorunluluk birbiriyle mükemmelen tutarlı olan iki kavramdır.

Beşeri özgürlüğe dair bu oldukça zorlama görüşün Hobbes'un toplumsal sözleşmeyi kullanımındaki özgün noktaları açıkladığı kanısın-

dayım. Doğa durumunda bile insanlık durumu, makine-insana yerleştirilmiş kendini koruma programı tarafından dikte edilen seçeneklere sahip bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan olmak, öz-çıkarın izin verdiği güdülerden başka güdülerle hareket edebilen kişi olmak demektir her zaman. Doğal özgürlüğün bu determinist [zayıf] noktasını bu şekilde anlayacak olursak, *bu* özgürlükten (doğa durumunda onun doğurduğu bütün zorluklarla birlikte) Hükümran'ın iradesi (onun barış vaadiyle birlikte) lehine vazgeçme düşüncesi, birdenbire, korkunç olmaktan çok akla yatkın bir sonuç olarak gözüküverir.

Araçlar Krallığında Yaşam

Leviathan'da sıradan bireyin yaşamı nasıl bir yaşamdır? Birincisi, daha güvenli ve muhtemelen daha uzun bir yaşamdır. Fakat bu (yeni bulunan) güvenlik ve uzun ömür ile ne yapacağız ki? Hobbes, sanki devletin biricik görevi güvenlik sağlamakmış gibi yazar sık sık. Fakat *Leviathan*'ın 30. Bölümünde şu tavsiyede bulunur: "Güvenlikle burada kastedilen, sadece koruma değil, aynı zamanda, her insanın meşru emeğiyle, devlete tehlike veya zarar gelmeksizin elde edeceği, hayatın bütün konforlarıdır."[37]

Varolma mücadelesi yatışıp dindikten sonra sivil toplumun sağlayabileceği bu "konforlar" nelerdir? Bir olasılık şudur: topluluk içindeki yaşam bizim doğamızı değiştirir, böylece bizler ortak hazlar ve kamusal sevinçler elde etme yönünde çaba gösteririz. Bu görüşe göre siyaset bize, doğa durumunda bilinmeyen şeyleri, yani şenlikleri ve tatilleri, bağlılıkları ve ittifakları vermek için güvenlik kaygılarının ötesine taşınır. Aristoteles'in polisi Leviathan değildi, çünkü poliste yaşayan halk kamusal şenlikler/kutlamalar yapıyordu. Keza Machiavelli de Romalıların yurttaşlıkta buldukları o özgül hoşnutluğu vurgulamıştır. Siyasi düşünce tarihinin ileriki bir evresinde Rousseau, bu iplikleri toplayıp kamusal kutlamalar, toplantılar, eğlenceler, gösteri alayları vs. ile süslü bir siyasi goblen yapmak üzere örecektir.

Hobbes, devletin kendi yurttaşlarına çeşitli "konforlar" getirmesi gerektiğini söylediğinde, düşünürün siyasetin bizi mutlu etmek için ne yapabileceğine dair vizyonu çok daha sınırlı kalmakta, hatta soğuk bir nitelik taşımaktadır. Hobbes, kendisinden bekleneceği üzere, herkesin

kendisinin elde edeceği konforlardan söz etmektedir.[38] Burada kullanılan dönüşlü adıl unutulacak gibi değildir. Doğal durumdan sivil topluma geçtikten sonra bile biz aynı insanlar olarak kalır, salt kendi özel zevklerimiz peşinde koşarız. Diğer kişilerle araçsal nedenlerden dolayı arkadaşlık kurarız, çünkü her birimizi kendi özel istasyonumuza götürecek olan şey sosyal işbirliğidir. Dolayısıyla Hobbes'a göre siyasetin görevi bizim yaşamdaki yollarımızı, bunlar bir noktada birleşene dek, asla değiştirmemektir. Yasalar, başkalarının müdahalesi olmaksızın bizi kendi özel yolumuzdan en iyi şekilde götürmek için konulan "çitler" gibi olmalı, bu amaçla düzenlenmelidir.[39]

Paradoks gibi gözükebilir, ama Hobbes'a göre biz, yalnız kalmanın daha iyi bir yolu olarak topluma girmeyi kabul ederiz. Doğal durumda seyahatim sırasında yol boyunca beni hırsızlardan, çapulculardan ve canilerden koruyacak çitler yoktu. Biz devleti icat eder ve ona bizi koruması, sonrasındaysa yalnız bırakması için ürkütücü yetkiler bahşederiz.

Bu nedenledir ki Hobbes, Leviathan'ın birey uyruklarının, devletin mutlak gücüne rağmen özgür kaldığı yollu bir sonuca ulaşabilmektedir. Çoğumuzun talep ettiği özgürlükler kamusal ya da politik olmaktan ziyade özel ve ekonomik özgürlüklerdir. Hobbes'un listesinde kişiler "birbirleriyle alım ve satım yapmak ve başka türden anlaşmalara girmek; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek, ve çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirmek özgürlüğünü vb." isterler. Sonrasında "burjuva özgürlükler" diye bilinecek olan bu tür özgürlükler, Hükümran'ın sınırsız iktidarıyla bütünüyle tutarlıdır. Hükümran, kamusal alanın yönünü ve savunusunu etkileyecek bütün kararlar münhasıran kendi uhdesinde olduğu sürece, kişilerin "kendileri için en kazançlı olduğunu" düşündükleri özel uğraşı seçmelerine "yasak koymayabilir."[40]

Mutlak (aydınlanmış) bir Hükümran'ın bize özel özgürlükler *bahşedebilmesi*, onun, bu şahsi karar verebilme yetkisini akıllıca kullanacağının bir *garantisini* oluşturmaz. Hobbes, tekrar tekrar, şu önemli hususa değinir: Hükümran, adaletsiz davranmaksızın da, istediğini yapabilir. Böylesi bir görüş, adalet kavramını, Leviathan'ın ham gücünü herhangi bir şekilde sınırlama kapasitesinden yoksun bırakır ve Hobbes'u, devletin elinin beklentilerin ötesine uzanması durumunda, kişilere, başvuracak herhangi bir yer sağlayamaz bir duruma düşürür. Toplum sözleş-

mesinin devletin otoritesini meşrulaştırmanın yanı sıra sınırlamanın da bir yordamı olarak ortaya çıkmasından önce, John Locke'un, Hobbes'un kuramını yeniden ele alıp işlemesi gerekecektir.

10
LOCKE, LİBERALİZM VE MÜLKİYET HAKKI

Locke'u ilk kez, kolej yıllarımda herkesin okuduğu bir kitaptan –Louis Hartz'ın *Liberal Tradition in America* (Amerika'da Liberal Gelenek)'sı – okudum. Hartz, bu kitabında Amerikan toplumundaki liberal geleneğin akademik bir savunmasını yapıyordu (başka türden bir yaklaşım bu geleneğin hikâye kitabı tadında aktarılmasına yol açabilirdi). Yasa önünde eşitlik, mülkiyet hakkı ve din özgürlüğü gibi Amerika'nın kurucu ilkelerine atıfta bulunan Hartz, ulusal politikada geniş kabul gören bir uzlaşmayı (bütün başarılı siyasi hareketleri "Lockeçu" kılan bir uzlaşmaydı bu) anlatıyordu. Lockeçu paradigmanın Birleşik Devletler'in siyasi yaşamında ne denli önemli bir yer tuttuğu, Bağımsızlık Bildirgesi'ne, bildirgenin devredilemez hakları ve temel özgürlükleri çiğneyen bir yönetime karşı halkın isyan etme hakkına yaptığı göndermelere bakılarak görülebilir. Gerçekten, Locke'un tiranlığa isyan etmeyi meşru gören dili, Bildirge'nin bir devrimi zorunlu hale getiren o "uzun kötüye kullanmalar zinciri"ne ilişkin olarak söylediklerileyle neredeyse tıpatıp aynıdır.

Hartz, Amerika'da liberal kapsayıcılığın ve eşitliğin sınırları olduğunu teslim ediyordu, fakat bunlar çoğunlukla o müzmin ırk sorunuyla ya da yabancı ülkelerle yaşanan didişmelerle bağlantılıydı. Hartz'ın kitabı kadınlara ve göçmen gruplara uygulanan ayrımcılık hakkında hemen hemen hiçbir şey söylemiyordu. Bu eksiklikler, büyük olasılıkla, Hartz'ın Amerikan siyasetini (Avrupa siyasetiyle karşılaştırıldığında) "müstesna" kılan noktalara odaklanmasından kaynaklanıyordu. Avrupa ülkelerinde, Locke'tan önce ve sonra, sınıfsal hiyerarşileri savunma ve eşitlik normlarına karşı çıkma kapsamında katıksız muhafazakâr ha-

reketler boy gösterebiliyordu. Benzer şekilde, özel mülkiyet hakkını savunan Locke'a karşı çıkan ve özel değil kamusal mülkiyet için mücadele eden sosyalist partiler de Avrupa seçmen kitlesi içerisinde taban bulabiliyordu. Fakat Hartz'a göre Amerikan siyasetini üstün kılan şey, onda ne sosyalizmin ne de katıksız muhafazakârlığın fazlaca bir varlık gösteremeyişidir. Birleşik Devletler'de siyasi başarı peşinde koşan herkes Lockeçu bakış açısını büyük ölçüde benimsemek, din özgürlüğünü ve ekonomik özgürlüğü "tartışmasız birer gerçek" olarak kabul etmek durumundadır. Hartz'a göre bu uzlaşı; Cumhuriyetçiler ile Demokratlar, liberaller ile muhafazakârlar, hatta işçiler ile işverenler arasındaki farklılıkları uzun zamandan beri törpülemiş olan bir uzlaşıdır.

Vietnam Savaşı öncesinin o heyecanlı ve iyimser günlerinde Hartz'ın Amerika'nın istisnailiği hakkındaki tezi, sadece doğru bir tarihsel tasvir olarak değil, fakat aynı zamanda Amerikan siyasetinin Avrupa siyaseti üzerindeki ahlaki üstünlüğünün bir tasdiki olarak da kabul gördü. Birleşik Devletler'in, ırk konusunda görüldüğü üzere, yanlış uygulamalara yöneldiği durumlarda ise yapılması gereken şey, Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki Lockeçu dili daha etkili bir biçimde pratiğe dökmekti ("Herkes Tanrı'nın bahşettiği devredilemez belli haklara sahiptir: yaşama hakkı, özgürlük ve mutlu olma hakkı bunlardan bazılarıdır"). Başka hiçbir fikre gerek yoktu.

Çok az kitabın Hartz'ın (liberalizmin Amerika'daki başarısını anlatan) kitabı kadar etkili olduğunu ve geniş kabul gördüğünü iddia ederken abarttığımı düşünmüyorum. Öğrencilik yıllarımda kitap almaya para ayırabiliyorduk ve *The Liberal Tradition in America* öğrenci yurtlarında hemen her odada bulunan bir kitaptı. Kuşağıma damgasını vuran başka kitaplar da vardı. Başucu kitaplarım arasında Herbert Marcuse'ün *Eros and Civilization* (*Eros ve Uygarlık*)'ı, Philip Roth'un *Portnoy's Complaint* (*Portnoy'un Feryadı*)'ı, Kurt Vonnegut'un *Cat's Cradle* (*İp Oyunu*)'ı ve Norma O. Brown'un *Love's Body* (*Aşkın Bedeni*)'si bulunuyordu; hepsi de kolej raflarında –gene bulundurması zorunlu olan– plak albümleriyle (*Rubber Soul, The Wicked Pickett, The Freewheelin' Bob Dylan*) yan yana duruyordu. Ve bütün bu kült klasiklerin ortasında Hartz'ın kitabı vardı: hem ırk sorunundan hem de Sovyetler Birliği ile nükleer savaşın eşiğine gelmiş olmaktan ötürü kaygılı olan bir kuşağa hitap eden ender akademik kitaplardan biriydi o. Hartz bu iki kaygıyı bir

araya getiren bir sentez ortaya koyuyordu: bizim ülke içinde liberal projeyi tamamlamak için yapmamız gereken işler vardı, fakat ülke dışında da Demir Perde'ye karşı açık toplum ilkelerini savunmamız gerekiyordu. Dahası, "bunu doğru bir biçimde yapmak" için gerekli olan fikirlerin hepsi John Locke'taydı; gerçi ben, Locke'u birinci elden hiç okumadan da kolejden mezun olmayı başarmıştım. Locke'un fikirleri Amerikan kültürüyle o denli özdeşleşmişti ki artık onu okumamız gerekmezmiş gibi geliyordu bize.

Fakülteye başladığımda Hartz'ın Amerikan siyaset kuramı üzerine verdiği derse hemen kaydımı yaptırdım; fakat Hartz ciddi bir hastalığa yakalanmıştı, ders iptal edilmek zorunda kalındı, Hartz bir daha da fakülteye dönemedi. Ben hâlâ, Hartz, olaylar kısa sürede liberalizmin Amerikan siyaseti üzerindeki etkisini sınayacak şekilde gelişirken, kendi görüşlerini savunmak için neler söylerdi acaba diye merak ediyorum. Hartz'm ölümünden bu yana revizyonist tarihçiler, Amerikan iç siyasetinin Hartz'ın iddia ettiği ölçüde liberal, müstesna ya da eşitlikçi olmadığını ileri sürmektedirler.[1] Dış politikaya gelince, Hartz'ın Birleşik Devletler'in müstesna bir yere sahip olduğu yolundaki tezi, dünyanın geri kalanıyla olan ilişkilerimizde hep kendi bildiğini okuma tehlikesine (sanki doğru olanı bir tek biz yapabilirmişiz gibi) açık kapı bırakmaktadır. Özcesi, bugün meseleyi, Hartz gibi, Locke'un Yeni Dünya'ya kazandırdığı ahlaki üstünlük açısından görmek güçtür.

Farklı bir problem de çoğumuzun, Locke'un görüşünün harekete geçirdiği ya da esinlediği bir duyguyu yaşamakta çektiğimiz zorluktan kaynaklanmaktadır. Locke, kendi zamanında, halkların kendi hükümetlerine olan güvenlerinin sarsılmasına yol açan "hırs, korku, ahmaklık ya da yozlaşma"ya hücum etmeyi göze alarak büyük bir heyecan yaratmıştı.[2] "Bir ülkeyi parçalanmanın eşiğine getiren tüm bu kan dökücülüğün, çapulun ve perişanlığın" sorumlusunun kim olduğunu sorar Locke. Bunun suçunu "soyguncular a ve korsanlara" karşı koyacak cesareti kendisinde bulamayan halka mı yüklemeli, yoksa devleti kendi babalarının çiftliğiymiş gibi soyup soğana çeviren hırsızlara mı?[3] Bu cesur bir dildir, ne ki bu dile bütünüyle bir başka söz dağarı eşlik etmektedir: Locke, sürekli olarak mülkiyete atıfta bulunur; biz, eninde sonunda, mülkiyetimizi korumak güdüsüyle harekete geçeriz çünkü.

Locke, özel mülkiyet hakkını, kişinin özgürlüğe "sahip olmasının" ne anlama geldiğinin paradigmatik örneğiymiş gibi görür –özgürlük, bizatihi, bir mülkmüş gibi. Locke'u nihayet kendi yazdıklarından okumaya koyulduğumda, onun siyasetin ne olduğuna dair ilk tanımını gördükten sonra dudak büktüğümü hatırlıyorum. *Letter Concerning Toleration* (Hoşgörü Üzerine Mektup)'da devletin salt "para, toprak, ev, mobilya gibi harici şeylere sahip olmamızı"[4] koruma altına almak için varolduğunu yazar Locke. "Mobilya" sözcüğünü gördüğümde şaşkınlık yaşamıştım. Politikadan söz ederken "ben"i yüksek bir ahlaki düzleme taşıyan, ortak bir yaşamı sürdürmek için başkalarıyla birlikte sorumluluk üstlenen o görkemli Platoncu anlayış nereye kaybolmuştu? Devlet, nasıl olur da mobilya sigortalayan bir şirkete indirgenebilirdi? Zamanla, ve doğrusu yaşamın iniş çıkışlarıyla birlikte beni çevreleyen eşyaların sayısı artıkça, Locke'un kendi özgürlük savunusunu niçin bütünüyle mülklü yaşamın bir savunusu içerisine yedirdiğini daha iyi anlamaya başladım. Fakat Locke'un mülk sahipliğini özgürlüğün can alıcı araçlarından biri olarak görmesi ve servetin paylaşımındaki o büyük eşitsizlikten rahatsızlık duymaması liberalizmin tarihsel kökenleri hakkında bize daha fazla şey anlatır. O halde Locke'u incelemeye, onun politikayı (devleti) mülkiyet hakkının koruyucusu olarak gören anlayışına yakından bakarak başlamayı öneriyorum.

Locke ve Öz-sahiplik Fikri

Locke, siyaset üzerine yazdığı en etkili kitap olan *Second Treatise of Government* (*Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*)'da o ana temaya tekrar tekrar değinir: "İnsanların bir vatandaşlar topluluğu (*Commonwealth*) oluşturacak şekilde bir araya gelmelerinin ve uygar bir yönetim altında toplanmalarının o büyük ve başlıca gayesi kendi mülklerini korumaktır."[5] Locke, mülkiyetin korunmasını siyasetin asal görevi kıldığı yolunda yanlış bir anlaşılmaya meydan vermemek için, "mülkiyet"i genel bir terim olarak, "toprak ve malikânenin" yanı sıra "yaşam ile özgürlüğü" de içerecek şekilde kullandığını ekler.[6]

Yaşam ile özgürlükten mülkiyetin bir türüymüş gibi söz etmek tuhaf kaçan bir anlam burkulmasıdır. Fakat Locke, sözünde diretir: bizim kendimizle olan ilişkimiz temelde bir mülkiyet ilişkisidir; bizim kendi-

mizi kendimizin sahibi, kendi bedenimizin sahibi (ya da hemen hemen kendi bedenimizin sahibi) gibi düşünmemiz gerekir.[7] Gerçekte bedenimizin sahibi Tanrı'dır; biz, bedenlerimizi, hem kendi bedenimizi hem de başkalarının bedenini (ki bunların hepsi de Tanrı'nın mülküdür) korumayı bir görev olarak, bir doğa yasası olarak görmemiz koşuluyla, olsa olsa, kullanma hakkına sahibiz.[8] Locke, bu hususu önce dinsel açıdan ifade eder, fakat daha sonra onu (mülkiyet üzerine söylediklerıyle uyumlu biçimde) sekülarize eder. Feodal bir toplumda (İngiltere ve diğer Avrupa ülkeleri tarihsel olarak böyle bir toplumdan türemişlerdir) bazı kişiler birilerine malik olabiliyordu; hiyerarşi, sınıf, paye ve tabiiyet toplumsal örgütlenme ilkeleriydi. Fakat bu tür düzenlemeler, tarihte yaygın olarak kendini göstermiş olsa da, doğadan türemeyen ve o ilk ve tartışma götürmez doğa yasasıyla (herkes kendisinin sahibidir) bağdaşmayan düzenlemelerdi. Kendinin sahibi olmak serf değil, efendi olmak demektir. Kendinin sahibi olmak özgür ve eşit bir insan olmak demektir; araç değil, amaç olmak demektir. Siyasi düşünce tarihinin ileriki bir döneminde Kant, kişileri birer araç olarak değil amaç olarak gören bu analizi daha üst bir soyutlama düzlemine taşıyacaktır; fakat doğal eşitlik nosyonu Locke'ta eksiksiz olarak vardır.

Locke, insanların mülkiyet dışında da ilgi duyduğu şeyler olduğunu kabul eder. Ancak devlet kurmakla peşinde olduğumuz şey ahlaki ve manevi yaşam –yani içsel yaşam– değildir. İçsel bir yaşama sahip olmak, kişiler açısından ruhun kurtuluşunu devlete havale etmenin niçin mantıksız olacağını anlamak demektir. Hükümetler yerine göre kılıç kullanır, yerine göre kesenin ağzını açar; bu araçlar marifetiyle kişilerin davranışlarını yasanın buyruklarına uydurabilirler, fakat inancın dayandığı içsel yargıya ulaşamazlar. Locke din ile devletin bu şekilde birbirinden ayrılmasını, din savaşlarına bir çözüm olarak sunar: sivil (uygar) toplum bizim sivil çıkarlarımızı korumak için sivil araçları kullanır; bu arada da kurumsal din de manevi çıkarlara hizmet etmek için sadece manevi araçlara başvurur.[9]

Locke, kendi mülkiyet metaforlarını, hiyerarşinin feodal Avrupa'daki o uzun tarihinin aksine, kişinin sahip olduğu unvanı ya da payeyi değil, eşitliği esas alan bir doğa durumunu ana hatlarıyla ortaya koymak için kullanır. Bizim kendi bedenlerimizin sahibi olduğumuz – ya da en azından, yaşadığımız sürece Tanrı'dan bedenlerimiz üzerinde

tasarrufta bulunma hakkı almış olduğumuz- yolundaki nosyonla işe başladığımız takdirde şu sonuca ulaşırız: kökel ve doğal durum bağımlılık değil, eşitliktir.[10] Hiç kimse bir başkasına haz veren bir enstrüman olarak yaratılmamıştır. Tanrı hayvanları insanların yararına kullanılsın diye yaratmıştır; Tekvin'de de belirtildiği gibi, Tanrı yer ile denizi ve içerisindeki bütün mahlûkları yarattı, aşağı mahlûklar insanın yararına birer araç olarak kullanılsın diye. Oysa, aşağı konumda olmaya ilişkin bu tür ilkeler insan türü içerisinde mevcut değildir. İnsanlar "birbirlerini değil, Tanrı'yı hoşnut etsinler diye yaratılmıştır."[11] Us, herkesin hem kendi mülkiyetini hem de bir başka insanın sahip olduğu benzer ve eşit mülkiyeti korumasını emreden bir doğa yasası bulmayı ve ona uymayı teşvik edecektir: basitçe ifade edecek olursak, hiç kimse bir başkasına ait olan mülkiyeti yok etme hakkına sahip değildir.[12]

Locke, insanları, devlet kurmadan önce, bu temel mülkiyet perspektifiyle uyumlu olarak, bir ölçüde barış içerisinde yaşayabilecek denli ussal varlıklar olarak görür. Locke'un burada Hobbesçu mantığa nasıl takla attırdığını rahatlıkla görebiliriz. Hobbes'ta başlangıç olarak her şeyi yapabiliriz –birinin canını, canıyla birlikte her şeyini alma hakkı da dâhil olmak üzere–, bu bizim doğal hakkımızdır. Hobbes'a göre biz, doğal özgürlüğün şiddet ve anarşisinden kaçmak için usumuzu kullanarak doğa yasalarına ulaşırız. Locke, başkalarını yok etme gibi doğal bir hakkın asla olmadığı kanısındadır. Hobbes ise doğa durumunu bir "özgürlük" durumu olarak görür, ki "aşırı serbestliğe" sahip olan bu "özgürlük" durumu bir özgürlük durumu değildir.

Locke, kendi ıslah projesini, devletin bile öncesinde insanlık durumunda içkin olan ahlaki olasılıkları açıklayarak başlatır. Özgür insanlar, kendi başlarına, doğa durumundayken kendilerine bir yasa dayatırlar. Bu, insanların yaptığı bir yasa değil, zaten mevcut olan, mevcut olduğu için de keşfedilen bir yasadır; bir us ilkesi olan bu yasa "kendisine uymaya istekli herkese" bir başkasının mülkü üzerinde hiçbir hakkımızın olmadığını öğretir.[13]

Fakat benim de mülk edinme hakkım vardır. Locke, bu temel aksiyomdan, özel mülkiyetin "doğallığını" savunan o ünlü argümanını türetir. Locke iki ana noktayı belirtik kılmayı amaçlar. Birincisi, mülkiyet hakkı doğal bir haktır, devletin kurulmasından önce de varolan ve gerçekte kurulduktan sonra devletin gücünü sınırlayan bir haktır. İkincisi,

özel mülkiyet edinimi, Hobbes'un düşündüğün aksine, hiç de şiddete ve dişe diş bir rekabete yol açmaz.

Locke ve Özel Mülkiyet

Locke'un, özel mülkiyet hakkını nasıl doğal bir hak olarak görüp savunduğunu aşama aşama irdelemek yerinde olacaktır. Birinci aşamada Locke, kendi payına, yeryüzünün "ilk başlarda", nimetleri herkesin kullanımına açık olan geniş bir "ortaklık" olduğunu teslim etmekte zorlanır.[14] Kimse, ortak yeryüzünün tikel bir parçasını Tanrı'dan kendi hakkı diye alıp işe başlamaz. O halde insanlar nasıl olup da ortak nimetten bir şeyler koparma hakkına sahip oldular ve onları nasıl kendilerinin kıldılar? Hobbes'un cevabı basitti: insanlar hayatta kalmak için ortak nimetten tahıl, elma ya da hayvan alıyorlardı, fakat bu alma edimlerinden bazılarının "doğru", bazılarınınsa "yanlış" olduğu yolunda herhangi bir kavram olmaksızın basitçe bir şeyler alabilir, kavgaya tutuşabilir ve çalabilirlerdi.

Locke, ussal insanların bazı alma biçimlerinin gerçekte alınan şey üzerinde bir hak iddiası yarattığını fark etmeye başladıklarını göstermeye soyunur. Tanrı toprağı hepimizin ortak kullanımına vermiş olsa da, bunu insanlığa yararlı olsun diye yapmıştır. Yararlı olması için de ortak mallardan bir şeylerin kişisel kullanım için alınmasının bir yolu olmalıdır.[15] Sözgelimi, toprağın en başta bölünmemiş bir mal olmasından hareketle benim susuzluğumu gölden ya da nehirden gideremeyeceğim yolunda bir sonuca ulaşmak saçma bir çıkarım olur. Böylece Locke ilk sonuca ulaşır: ortak maldan doğru bir şekilde kendime pay ayırabilirim, her ne kadar bu ortak malın sahibi ben olmasam da. Elbette Hobbes da aynı sonuca ulaşır. Fakat bu kendinin kılma edimi Hobbes'a göre bir tür hırsızlıktır; o, hiçbir hak yaratmaz; başka kişiler de benim ortak maldan alıp kendimin kıldığım şeyleri benden alabilirler. Kendine ayırma ediminin yarattığı bu anarşi Locke'un tartışmak istediği konudur.

Locke'un argümanının özü şudur: Benim sadece ama sadece bir tek şeye sahip olmakla işe başladığımı hatırlayın: kendi bedenim. Fakat bu benim güce, bedenimin emeğine ve ellerimin işlemesine sahip olduğum anlamına gelir.[16] Toprağın ve ortak ürünün bir kısmını kendime ayırdı-

ğımda bunu toprakta çalışarak, kayaları-taşları temizleyerek, toprağı sürüp tohum ekerek, içme suyu getirerek, sulama kanalları açarak vs. yaparım. Sonuç şudur: Ben artık kendi bedenimin emeği ile ortak malların bir "karışımına" sahibim. Benim olanı ortak olandan ayırmanın bir yolu olmadığı için de bu karışıma sahip olma hakkım vardır.

Locke bu argümanını ilk kez ifade ederken, özel mülkiyetin kökeni olarak bu kaba "karışım" gerçeğini vurgular. Fakat, felsefeci Robert Nozick'in verdiği ünlü bir örnekte de görülebileceği gibi, bu mantığı çürütmek kolaydır: karmaşık bir düşünceyi öylesine mükemmelen anlaşılabilir kılan bir örnektir ki bu, çeyrek asırdır aklımdan çıkmamıştır[17]: Düşünün ki Boston Limanı'nın suları üzerinde seyrediyorsunuz. Bir emek harcayarak bir kutu domates suyu açıyorsunuz; sonra bu kırmızı sıvıyı Atlantik'in tuzlu sularına boşaltıyor, sınırlı bir alanda kırmızı-kahverengi karışımı bir su kitlesi oluşturuyorsunuz. Locke, gerçekte, sırf domates suyunu boşalttınız diye Atlantik Okyanusu'nun elli santimetreküplük kısmının sahibi olduğunuzu mu ifade etmeye çalışıyor? Herhalde değil. Nozick'in de belirtmiş olduğu gibi, domates suyunu aptallık edip dökmekle onun üzerindeki hakkınızı kaybetmiş oldunuz.

Locke, hemen bir sonraki paragrafta, Nozick'in bu çürütmesini önceden sezinlemişçesine, özel mülkiyeti *per se** "karışım" olgusundan türetmediğini açıklar. Burada önemli olan şey kendi emeğimizi Tanrı'nın toprağıyla karıştırdığımızda ne olduğudur. Biz toprağı işleyerek ona değer kazandırırız; bir zamanlar kıraç olan bir arazi parçasını verimli hale getiririz. Bu bakımdan toprağın değerinin, ya da ilave değerinin, kaynağı bizim harcadığımız emektir. Emeğimin bu değer yaratıcı gücü dikenlerden, zararlı otlardan temizleyerek değerli hale getirdiğim arazi parçasını, onun üzerinde açtığım kuyuyu, yetiştirdiğim ve besiye çektiğim hayvanları sahiplenmemi haklı kılar.[18] Elbette ki, domates suyu örneğinde ya da metro duvarlarına sprey boyayla yazı yazılması vakasında bir değer yaratımı söz konusu değildir, dolayısıyla bir mülkiyet hakkı da doğmamaktadır.

Locke'un görüşü daha sonra emek-değer kuramı olarak bilinmeye başlandı; Adam Smith ve onun serbest piyasa analizi tarafından ve ayrıca Karl Marx ve sosyalist gelenek tarafından paylaşılan bir iktisat ku-

* Kendinde ve kendi için (ç.n.).

ramıdır bu. Locke'la birlikte siyasi düşünce tarihinde *Homo faber* (çalışan insan) çevresel (periferik) bir figür olmaktan çıkıp merkezi bir figür haline gelir. Grek kültüründe çalışmak (emek harcamak) zahmetli ve zorlu bir yaşamın kölesi olmak demekti; böyle bir kölelik özgür bir insanın bütün bütün yeşermesine imkân vermemekteydi. Locke'un dünyasında statü ile onur hâlâ aristokratlara aitti; fakat geniş topraklar üzerinde hak sahibi olan bu sınıf giderek tarihin gerisinde kalıyor, yeni iktisadi gerçeklikler nedeniyle servet, iş sayesinde değer yaratan burjuvazinin eline geçiyordu. Locke'un emeğe verdiği bu önem, zamanla, yükselen burjuvaziye cazip gelecekti. Fakat gene zamanla, Locke'un emekdeğer kuramı, düşünürün ulaştığı sonuçların sosyalist eleştirisi açısından da cazip özellikler taşıyacaktı; çünkü Locke, bazı insanların bir başkasının emeği üzerinde nasıl ve niçin hak sahibi olduğu sorusunu hiçbir zaman sistematik olarak ele almamıştır.

Locke'un görüşüne göre, doğa durumu mülk sahiplerinin o mütevazı ve barış içerisindeki rejimlerine bir süreliğine ev sahipliği yapar: mülklülerin her biri, karşılıklı olarak, diğerlerinin ortak servetten pay alma hakkını tanır. Peki ama doğa durumunda servet edinimi niçin insanları görece bir barış ortamında bırakmaktadır? Niçin peşi sıra Hobbesvari bir şiddeti sürükleyen bir rekabet durumu oluşmamaktadır? Locke'un gözde örneklerinden birini alalım. Locke, ortak bir kuyudan taşıdığım su üzerinde bir mülkiyet hakkımın doğmasını tartışmasız bir gerçek olarak görür. Bundan daha aşikâr bir şey olamaz; aksi halde, doğa durumunda, suyun bol olmasına rağmen susuzluktan muhtemelen ölüp gideriz.[19] Fakat bu aldığım su kuyuda kalan son suysa? Bu suyu aldığımda benden sonrakine hiç su kalmayacaksa? O kişi yüz mil ötedeki bir başka su kaynağına kadar yürümek zorundaysa?

Yüz yıldan fazla bir süredir hukuk fakültelerinde tartışılan gemi kazası örneği üzerinde de düşünelim. Kazaya uğrayan iki gemici, A ve B, hayatta kalma mücadelesi veriyor. Sadece bir kişiye yetecek büyüklükte bir tahta parçası biraz ötede suyun üzerinde yüzüyor. Varsayın ki bu tahta parçasına önce A ulaşıp tutunuyor. Tahtaya ilk kendisinin ulaşmış olması A'ya tahtayı sahiplenme "hakkı", B tahtaya tırmanmaya çalıştığı takdirde de onu püskürtme ve hatta öldürme "hakkı" verir mi? B'nin hayatta kalmayı sağlayacak (görünürdeki) biricik vasıtayı, A'ya, sırf o ona önce ulaştı diye teslim etmesi ussal bir davranış mıdır?

Locke, kıtlığın insanları Hobbesçu yönlerde davranmaya ittiği bu gibi durumları ele alırken, özel mülkiyet üzerindeki doğal hakka iki önemli madde ekler. Bu iki madde de aynı nedenlerden dolayı bireylerin mülk edinme hakkının olduğunu açıkça ortaya koyar, ama bu *sınırlı* bir haktır. Benim hem alma (edinme) hakkım hem de bu hak üzerindeki kısıtlar doğadan kaynaklanmaktadır ve dolayısıyla doğal mülkiyet rejiminin ılımlı ve ölçülü olmasına imkân vermektedir.

Birinci kısıt, insanların, ortak maldan ihtiyaçları ve kullanabilecekleri kadarını alma hakkından türer. Kullanabileceğimden fazlasını almaya hakkım yoktur, beni bu yönde davranmaya teşvik eden bir saik de bulunmamaktadır. Dolayısıyla ben, saf doğa durumunda, toprağın verdiklerinden ancak kullanabileceğim kadarını/bozulmayacak kadarını alırım.[20] Meyvelerin, sebzelerin ve benzer ürünlerin raf ömrü, biriktirmek istediğimiz (ama bir süre sonra bozulmaya mahkûm) malların miktarı üzerinde dışsal bir kısıt getirmektedir.

Bozulma sınırı, muhtemelen, sınırla pek de ilgili olmayan bir şeydir. Birincisi, Locke insanların, salt yaşamlarını sürdürmek için değil, fakat aynı zamanda "yaşamın büyük kolaylıklarından"[21] istifade etmek için de mülkiyet üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu belirtir. "Yaşamımıza en yararlı olacak şekilde"[22] kullanabileceğimiz kadar malı ortak stoktan alabiliriz. Fakat doğa durumunda neyin kişinin yararına olduğuna kim karar verecektir? Büyük olasılıkla kişinin kendisi.

İkinci sınır şudur: benim ortak stoktan alma hakkım, benden sonra gelenlere de "yetecek miktarda ve aynı kalitede" mal bıraktığım takdirde ancak, söz konusudur.[23] Eğer ortak stoktan geriye çok az kalacak şekilde alır ve böylece başkalarını kötü durumda bırakırsam, Locke'a göre, alma hakkım sona ermiş olur. Fakat insanlar doğa durumunda bu tür bir sınırlamayı ne diye kabul etsinler ki? Arkamda kalanların akıbetini ne diye umursayayım ki? Locke burada bu sorulara cevap vermeye girişmez; fakat belki de kafasında, her bireyin gelecekte kendisini bir vesileyle arz kaynağı önündeki kuyruğun sonunda bulabileceğini düşünüp o kaygıyla hareket etmesi gerektiği düşüncesi vardı. Salt özçıkarla ilgili nedenlerden dolayı, geriden gelenlere de "yetecek miktarda ve aynı kalitede" ürün bırakma ilkesi, doğa durumunda ussal bir uzlaşı olarak ortaya çıkmış olabilir.

Locke, bu sınırlar söz konusu olduğu sürece, kendi davranışlarını kısıt altına alan hükümet ya da yurttaşlık yasası olmaksızın da görece uyum içerisinde yaşamak için kendilerini "mülklerini korumaya" adayan kişilerin sergileyeceği beceri konusunda iyimserdir. Lockeçu bireyin yaşama yaklaşımına "mülk sahipliği" damgasını vurur, fakat mütevazı bir sahipliktir bu.[24] İnsan, kullanabileceğinden fazlasına niye sahip olsun ki? Bu, doğa durumunda anlamsız kaçmaktadır. Yarın ben de ortak kaynağın miktarına ve kalitesine bağımlı hale geleceksem, bu kaynaktan geriye hiçbir şey bırakmamacasına niye alayım ki?

Doğa durumunda ılımlı ölçüde gerçekleşen bir mülkiyet birikimi, paranın icadıyla birlikte, çok daha yaygın ve eşitsiz mülk edinimlerinin önünü açar. Bozulma limiti, depolanan mahsulün, "telef olmaksızın ya da çürümeksizin durabilen, küçük, sarı bir metal parçasına" dönüştürülebildiği bir dünyada artık geçerli değildir. Para, insanların, ihtiyaç duyduklarından fazlasını istemelerini mümkün kılmaktadır; para, ilk defa olmak üzere, halihazırda kullanılabilecek olanın ötesinde mülk biriktirmeye insanları teşvik etmektedir. Locke bu hususları, doğa durumunda giderek artan eşitsizliği eleştirmek için değil, mazur göstermek için ortaya atar. Zira paranın değerli kıldığı şey, son kertede, en çok emek harcayan kişilere daha fazla kazandıran "farklı çalışma dereceleridir."[25]

Paranın icadı, bizim, bizden sonrakileri de düşünerek, ortak hazinede "yeterli miktarda ve aynı kalitede" ürün bırakma şartının anlamını da değiştirir. Fakat burada, Locke'un başkalarına da "yeterli miktarda ve aynı kalitede" ürün bırakmakla neyi kastettiğine ilişkin o anlam bulanıklığını gidermemiz gerekmektedir. Bir olasılık şudur: biz, başkalarına, yeterli ve kaliteli *toprak* bırakırız. Fakat bir diğer olasılık da şöyledir: biz başkalarına, kullanmaları için, sadece, topraktan alınan *mahsulü* ya da *ürünü* (yeterli miktarda ve iyi kalitede olmak üzere) bırakırız. Locke'un kafasında bu ikinci (ve daha zayıf) sınır vardı belki de; bunu söylerken onun şu argümanına dayanıyoruz: ben, bir dönümlük arazi parçasını çitleyip işlediğimde başkalarının durumunu kötüleştirmiş olmam, tersine daha da iyileştiririm; çünkü işlediğim toprak, boş bir arazi parçası olarak verdiğinden on kat fazla ürün ("beşeri hayatın idamesine hizmet eden zahire") vermektedir artık.[26] Böyle olduğu içindir ki Tanrı'nın toprağın *herkesin kullanımına açık olması* planına hizmet

eden şey, bireylerin toprağı kendi mülkü kılmalarıdır, bu yolla bütün arazi ortak mülkiyet olmaktan çıksa bile. Birilerinin bir arazi parçasını çevirerek onun üzerinde büyük bir gayretle çalışması öylesine büyük bir bolluk yaratır ki, "yeterli ve kaliteli" bir toprak parçasına sahip olamayanlar bile kendi refahlarının arttığını görürler.

Para da, doğa durumunda, ücretli emeğe (kişinin kendi emeğini parayla değiş tokuş etmesine) dayanan bir ekonominin yeşermesini mümkün kılar. Locke, neredeyse geçerken, şu önemli saptamayı yapar: "Nitekim atımın yediği ot, uşağımın biçtiği çim (...) bir başkasının rızası ya da uygun görmesi söz konusu olmaksızın benim *mülküm* olur."[27] Efendi-köle ilişkisi doğa durumuna böylesine çabuk nasıl sızmıştır? Locke, neredeyse hiç durmamacasına, bazı kişilerin başkalarının emeğine "sahip olma" hakkını savunur. Kendisinin o ilk baştaki eşitlik tezinden –herkes kendi bedeninin emeğinin sahibidir–, hiçbir yorumda bulunmaksızın, doğa durumunda bazı insanların bir şekilde başkalarının emeğine sahip olmaya başladığını, bunun da doğru bir şey olduğunu savunmaya geçer. Görünen o ki Locke, ücretli emeğin ortaya çıkışını gerekçelendirme gereği duymamaktaydı; birinin emeğine sahip olmanın onu satma hakkını da imlediğinin açıkça ortada olduğunu düşünmüştü belki de. Fakat bu sayılı, Locke'un doğa durumundaki kişiler için ısrarla savunduğu biçimsel eşitliği bir hayli zayıflatır. Devletin icadından ve bir toplum sözleşmesinin imzalanmasından önce, doğa yasasını destekleme iddiasındaki tahakküm ve bağımlılık ilişkileri ortaya çıkar.

Şu soruyu sorduğumuzu düşünelim. Doğa durumunda C, emeğini katarak geniş arazi parçaları ediniyor. Fakat tüm bu arazileri kendi başına ekip biçemeyeceğini gören C, D'nin emeğinden yararlanma yoluna gidiyor: ilk önce kendisinin temizleyip işlenmeye hazır hale getirdiği toprak parçası üzerinde çalışması için D'ye ücret ödüyor. Fakat toprağa karışan şey D'nin emeğidir artık, toprağı yararlı hale getiren ve ona değer katan şey D'nin emeğidir. İlk emek harcayanın C olması, ona D'nin emeğinin semeresi üzerinde ne diye tasarruf hakkı versin ki? Muhtemelen, ortak stokta ilk D'nin rastlayacağı yeterli ve iyi arazi parçası artık kalmadığı içindir ki D emeğini C'ye satmıştır. Bu, Locke'un, kendi emeğine malik olan C'den D'nin emeğine malik olan C'ye sıçramasıyla oluşan problemi daha da ağırlaştırır. Locke'un kuramında, görünen o

ki, araziyi ilk alan kişinin, bu mülkü, ondan istifade etmek için tuttuğu herkesle paylaşması gerekmektedir.

Locke, mülk edinme hakkının mülkü vârislere bırakma hakkını da beraberinde getirdiğini varsayar. Fakat bu varsayımı asla savunmaz; bunu kendi kuramıyla nasıl bağdaştırabildiği de açık değildir. Sonuçta vârisler kendi emeklerini mülke katmamışlardır; mülkü yararlı kılan ve değer yaratan kişiler onlar değildir. Dahası, o temel öncülün –ben kendi bedenimin emeğinin sahibiyim– bedenimin ölümünden sonra onu nasıl yaşattığı kolayca tanınabilecek bir şey değildir. Yine de Locke, mülkiyet üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip olmanın, kişinin bu hakkı kime isterse ona intikal ettirme hakkını da içerdiğini düşünür.

Locke'da Toplum Sözleşmesi Kavramı

Peki, yanlış olan ne? Cevap, pek de dramatik ya da acilen tartışılması gereken bir cevap değildir. İnsanlar, kendilerini yönetmek üzere bir doğa yasası keşfetmekte başarılı olmuşlardır, fakat bu yasayı kendileri için icra etmede bazı güçlüklerle karşılaşmaktadırlar.[28] Locke, doğa yasasının, herkese, o yasayı çiğneyen kimselere karşı kendisini savunma hakkı vermekle kalmadığını, ayrıca bu gibi kişileri cezalandırma hakkı da tanıdığını vurgular.[29] Fakat bu cezalar nasıl uygulanacaktır? Çıkar çatışmalarının önüne nasıl geçilecektir? Zira akılcı insanlar bile kendi davaları hakkında karar verirken pratik zorluklarla karşılaşırlar. Çıkar çatışmasının üstesinden gelmek için "herkesin tanıdığı, kayıtsız, kurulu hukuk sistemine göre bütün farklılıkları belirleme yetkisine sahip bir yargıca" ve ayrıca "verilen mahkûmiyet kararı doğruysa eğer onu destekleyecek ve infaz edecek kudrete" duyulan ihtiyacı ortaya çıkarırız.[30] Bir başka deyişle doğa durumu, kendisini yönetecek bir yasaya sahip olsa da, bu yasayı yürürlüğe koyacak icra organından yoksundu. Biz bu sorunu gidermek için devleti icat eder, böylelikle de can ve mal güvenliğimizi daha iyi hale getirmeyi ümit ederiz.

Locke toplum sözleşmesini nasıl yapılandırır? Bizim meşruti (anayasal) yönetim anlayışımız toplum sözleşmesinin Hobbesçu versiyonundan ziyade Lockeçu versiyonundan geldiği için, Locke'un, hükümetin kendi yetkilerini, devletin otoritesini en alt düzeye indirecek şekilde, ilksel bir sözleşmeden türettiği yolundaki nosyonu nasıl yeniden işlediğine özel bir dikkat göstermemiz gerekmektedir.

Hatırlarsanız, kendi doğal özgürlüklerini devretmeye hevesli Hobbesçu kimseleri ben "akit delisi" diye anmıştım. Fakat onların bu heyecanı kesinlikle karamsar bir heyecandır; korku ve ümitsizlik, onları, Hobbesçu Hükümran'ın lehine olan anlaşmayı kabule zorlamaktadır.

Locke ise sözleşme imzalama konusunda minimalist bir tavır takınır. Locke'un doğal kişileri zaten devam etmek ve korumak istedikleri bir yaşam sürmektedirler. Onlar açısından sözleşmeden kaynaklanan davranışlar kabaca bir hayatta kalma meselesi olmaktan çok, zaten sahip oldukları mülklü varoluşlarının bir devamıdır. Locke, doğa durumundan kaçışa yol açan başlıca etmen olarak korkunun yerine görece mutlu bireylerin güvenini koyar: daha iyi bir yaşam için kendi aralarında işbirliğine gidebilen bireylerin güvenini.

Hobbesçu kimseler, kaybedecekleri çok az şey olduğunun bilinciyle toplumsal sözleşmeye girerler. Fakat Locke'un insanları, daha varlıklı oldukları için, daha özgürce akıl yürütürler; sahip oldukları şeyleri kumar masasına sürmeye yanaşmazlar, her şeyi de müzakere konusu yapmazlar. İnsanların doğa durumunda sahip olduğu eşit hakları temelden değiştirecek hiçbir toplumsal düzenleme müzakereye dâhil edilmez: kendi çıkarlarına göre hareket eden ussal aktörler bu tür düzenlemelere onay veremezler.

Locke'un toplum sözleşmesi iki koldan ilerler. Birincisinde, kendi bireysel rızamla, kendi kişisel kararımla, bilerek ve isteyerek, kendimi ve mülkiyetimde olan şeyleri doğa durumundan çıkarır ve başkalarıyla tek bir topluluk oluşturacak şekilde bir araya gelmeyi kabul ederim.[31] Locke, açık ve kesin bir rıza ediminin şart olduğunu açıkça belirtir. Topluluğa itaati sağlamanın gerekli bir koşuludur bu.

Peki, rıza göstereceğim şey nedir? Birinci aşamada, topluluğun muvafakatinin bundan böyle benim için bağlayıcı olduğuna rıza gösterirm. Kendimi bu şekilde bağlamadıkça "bir topluluk oluşturmak" üzere başkalarıyla bir araya gelmeye onay vermiş olmam.[32] Kendi bireysel yaşamımı ve bireysel mülkümü daha iyi koruyabilmek için bu anlaşmayı yaparım. Benim sosyalliğim, şöyle ya da böyle, oldukça cılızdır. Ben sivil toplumda, sürmekte olduğum hayatı koruyacak bir araç, bir enstrüman bulmayı amaçlarım. Dahası, başka bireylerle büyük ölçüde "ortak bir çıkarı" paylaştığımı görürüm; buysa toplumsal sözleşmeyi mümkün kılan şeydir.

Peki ama kim topluluk adına konuşacaktır? Locke'a göre bu sorunun tek pratik ve ahlaki cevabı şudur: "Eylemde bulunma ve topluluğun geri kalanı için karar verme hakkı çoğunluğa aittir."[33] Oybirliği şartı pratikte kolay uygulanabilen bir şart değildir, toplum sözleşmesini anlamsız bir temrine indirger. Çoğunluk yönetimi ilkesi, ahlaki açıdan, özgür ve eşit bireylerin uymaya rıza gösterebileceği ve onların o ilk başlardaki eşitliğinin korunmasıyla bağdaşık biricik uygulanabilir usuldür. Çoğunluk kararlarında herkesin rızası eşit önemdedir. Nitekim biz, bireysel rızalarımızla, çoğunluğa bağlı olmanın doğruluğunu kabul ederiz.

Locke, Hobbes'un aksine, doğa yasası tarafından tanınan temel hakları toplum sözleşmesini ayakta tutan şey olarak görür. Her birimiz salt kendi yaşamımızı ve mülkümüzü korumak amacıyla sivil topluma gireriz. Nitekim Locke'un sezgisel ve makul fikri, ussal kişilerin vazgeçmeye asla razı gelemeyecekleri bazı haklarının olduğu yolundadır. Üyeler, çoğunluğa, "toplum olarak belirlenen amaçlara ulaşmak için gerekli olan bütün iktidarı" verirler.[34] Bu sözlerde ima edilen şey sınırsız bir yetki bağışı değildir, ne ki Locke bu konuda asap bozucu derecede muğlak olabilmektedir[35]: Bir yandan toplum sözleşmesi, çoğunluğa, ortak çıkar ve kamu yararı adına karar alma yetkisi veriyormuş gibi konuşurken,[36] bir yandan da bireyler çoğunluğun iyiliği adına bile çiğnenemez haklara sahipmiş gibi konuşmaktadır.[37] Locke'un sistemi çoğunluğun iyiliği ile ortak iyilik arasında bir ayırım koymayı gerektirmektedir, ki irdeleyeceğimiz konulardan birisi de budur.

Toplum sözleşmesinin ikinci aşamasında çoğunluk, kendi namına hareket etsin diye hükümeti oluşturup ona yetki verir.[38] Doğrusu, sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki bir sözleşme edimi değildir. Locke, bu ilişkiyi bir muvafakat alma meselesi, birilerinin emanetine verilen bir düzenleme olarak betimler: burada hükümet bir mütevelli gibi işlev görür. Bu da çoğunluğun üyelerinin yaşamını ve mülkünü koruyup kollamadan başka bir şey değildir.[39] Locke, yönetimin hangi biçimi alması gerektiği üzerinde öyle uzun boylu durmaz. Devre dışı bıraktığı tek yönetim şekli mutlak monarşidir: mutlak monarşi doğa durumunun kusurlarını devam ettiren tikel bir kusura sahiptir: bu rejimde yasaları yürürlüğe sokacak adil ya da tarafsız bir hakem yoktur.[40]

Çoğunluğun yetkilendirdiği hükümetin biçimi ne olursa olsun, bu hükümet, açıkça ilan edilmiş, yerleşik ve kalıcı olan yasalara dayanarak yönetmelidir.[41] Eğer hükümet aldığı bu vekâlete aykırı davranacak olursa, bu durumda çoğunluk bu hükümeti dağıtmakta ve yerine bir başka mütevelli geçirmekte serbesttir.[42] Hükümetin dağıtılması toplumsal düzene bir tehdit oluşturmaz, çünkü toplumsal sözleşmeyle oluşturduğumuz topluluk, hükümetin ölümünden sonra bile yaşamaya devam eder.[43]

Locke'taki toplum sözleşmesi günümüzde de tanınabilecek bir sözleşmedir ve meşru siyasi otoritenin ancak ve ancak yönetilenlerin rızasından türeyebileceği ilkesine bir kutsallık zırhı geçirdiği için geçmişten bugüne epey etkili olmuştur. Yine de Locke'un, toplumu bir sözleşmeye dayanan bir yapı olarak görmesi iki büyük problemi perdelemektedir; bunlar günümüz politikasını teorik ve pratik olarak bulandırmaya devam eden problemlerdir. Birinci problem, neyin rıza olarak sayılacağıyla ilgilidir. Locke'un kendi özgün/güçlü ve sarih rıza kavramını, "yönetilenlerin rızası" ibaresine hiçbir gerçek anlam katmaksızın, belirsiz ve anlamsız bir şeye nasıl dönüştürdüğünün izini sürmek istiyorum.

İkinci sorun Locke'un kendi düşüncesinin iki kutbu –bir yanda bireylerin kendileriyle birlikte topluma götürdükleri doğal haklar, öte yanda çoğunluğun egemenliğine bağlı olmayı öngören sözleşme– arasındaki o içkin gerilimleri giderme biçimiyle ilişkilidir. Bu, demokratik yönetimlerin gidermek durumunda olmadıkları bir gerilim değildir belki de, fakat Locke'un bizi bu gerilimle nasıl yaşatacağını sormak zorundayız.

Rızanın İfade Edilme Biçimi

Birinci problemi ele alalım. Başlangıçta, Locke ilk kuşağın doğa durumunu bırakıp sivil (uygar) bir toplum oluşturmak için anlaşmaya vardığını hayal ederken, bu yöndeki rızanın kesin bir surette ve bireysel olarak verilmesi gerektiğinde ısrar eder.[44] Locke, düşüncesini açmak için, şöyle der: "Hiç kimse, kendi rızası olmaksızın, bir başkasının siyasi gücüne tabi kılınamaz."[45] Ya da, "bir kimsenin kendisini doğal özgürlüğünden yoksun bırakıp sivil topluma bağlı kılmasının yolu, diğer insanlarla anlaşmaya varıp rahat, güvenli ve huzurlu bir yaşam sürmek

ve mülklerine bir zarar gelmemesini temin etmek için bir araya gelip bir topluluk oluşturmalarından geçmektedir."[46]

Locke, şaşırtıcı ve bizim modern nosyonlarımıza aykırı bir biçimde, verilen rızayı geri alınamaz bir şey olarak, kurucu üyelerin göç etme hakkını ortadan kaldıran ve böylece kalıcı bir bağlılık yaratan bir şey olarak görür. Toplum sözleşmesini göç etme hakkını kesip atacak şekilde kullanmak çağdaş görüşlerle o denli tersleşmektedir ki bu noktada Locke'tan doğrudan alıntı yapmak gerekli olmaktadır: "Kişi, fiili anlaşma yoluyla ve *kesin* ibareler taşıyan bir bildirimle bir devletin üyesi olmaya *rıza* gösterdikten sonra, bu devlete daimi ve zorunlu bir şekilde bağlanır ve hiç değişmemecesine onun uyruğu olarak kalır ve bir daha asla doğa durumundaki özgürlüğünü yaşayamaz; bağlı olduğu hükümet [devlet] bir felaket sonucu çözülmez ya da kamusal bir edim onu üyelikten çıkarmazsa tabii."[47] Kişiler elbette ki rıza göstermek zorunda değildir; belli bir yaşa gelince göç etmekte özgürdürler. Fakat bağlılıklarını kesin bir dille deklare ettikten sonra bundan geriye dönmeleri mümkün değildir.

Locke, göç etme hakkı tanındığı takdirde bunun devleti destabilize etmesinden ve (kişiler ayrılmakta ve mülklerini de –ki mülkiyet, sonuçta, onların doğal hakkıdır– yanlarında götürmekte özgür bırakıldıkları takdirde) "çözülmeye" maruz bırakmasından korkar. Bunun içindir ki toplum sözleşmesi, sözleşmeyi imzalayanın hem *şahsını* hem de *mülkiyetini*, yeni toplumun üyeliğine geri dönüşsüz bir biçimde tabi kılar. Pek çok yorumcunun da işaret ettiği gibi, elde bir çözüm var gibi gözükmektedir. Bir devletin mülkiyet üzerindeki yetki dairesi ile kişi üzerindeki yetki dairesini kavramsal olarak birbirinden ayırt edebiliriz. Locke da, bireylerin devletin dışına mülklerini değil fakat bizatihi kendilerini götürmekte özgür olduklarını ileri sürerek, çözülme korkusunu yatıştırabilirdi.

Sivil toplum kurulduktan sonra gelecek kuşakları bağlayacak olan nedir? Locke, babanın rızasının oğulları bağlayamayacağını teslim eder (Locke, eril bir bakış açısına sahiptir).[48] Her insan yerleşik otoriteye herhangi bir yükümlülüğü olmaksızın doğar; rızasını da kendi başına vermek zorundadır: aksi halde insanların özgür doğduğu yolundaki o asal nosyon çöker. Nitekim Locke, bireysel özgürlüğün özüne inmenin nedenleri açısından, kişilerin, sırf bir devletin kontrolü altındaki sınırlar

içerisinde doğmuş oldukları için yurttaş ya da yurttaş ebeveyn olma olasılıklarını devre dışı bırakır.[49]

Fakat Locke bu noktada bir sorunla karşılaşır. Eğer sonraki kuşakların, yurttaşlıktan doğan hakları ve ödevleri gönüllü olarak üstlenmek için, yeniden rıza vermeleri gerekiyorsa, olup biten bütün "bu [rıza] ifadelerini" dikkate almamız iyi olur. Fakat böyle bir şey yapmayız.[50] Locke, bu güçlüğü gidermek için (başlangıçta) o orijinal (belirtik/açık) rıza nosyonunu "sözsüz/kontratsız" bir rızaya imkân veren bir nosyon diye niteler. Hükümetin korumasından faydalanmayı kabul etmek, söze dökmeksizin sözleşme yapmanın bir yoludur kimileyin. Bu, yeterince ussal bir durum olarak gözükmektedir; hukukçular bugün de, taraflardan birinin bir teklifin kabul edildiğini davranışıyla göstermesi durumunda, zımni sözleşmelerden söz edebilmektedirler. Locke'un da belirttiği gibi buradaki çetrefil sorun, sözsüz rızanın bizi "ne ölçüde" bağlayacağıyla ilgilidir.

Locke, sözsüz rıza nosyonunu ilk kez ortaya atarken, bu tür rızanın, kişileri yurttaş ya da sivil toplumun tam bir üyesi kılmada, açık rızanın yerine geçen bir şeymiş gibi yazar.[51] Bir şeyleri miras yoluyla edinmek, mülkiyete yer veren bir toplumun üyesi olmak demektir. Locke burada şöyle bir akıl yürütür: Bir baba malını mülkünü nasıl uygun görüyorsa öyle elden çıkarır. Bu, o doğal mülk edinme hakkında örtük olarak vardır. Dolayısıyla baba, "oğlunu, eskiden babasının olan bu mülklere sahip olacaksa, onu topluluğun bir üyesi olmaya zorlayabilir, bu tür koşulları sahip olduğu mülke ekleyebilir."[52] Locke ilk başta daha da ileriye gitmeye hazırdır. Kurucular topluluğa sadece kendilerini değil, sabit ve geri dönüşsüz bir biçimde, kendi mülklerini de eklerler. Bu nedenledir ki devletin çözülmesini engellemek için miras meselesi şu şekilde anlaşılmalıdır: "Oğul, normalde babasının mülklerine sahip olamaz, fakat babasının yaptığı şeyin aynısını yaparak, yani toplumun bir üyesi olarak sahip olabilir."[53]

Böylesi bir pasaj şunu ortaya koyar: mevcut bir devletin yönetimi altında yaşayan (erkek) kimseler, en azından "normalde", miras yoluyla mülk edinerek, resmi olarak rıza gösterme zorunluluğu olmaksızın, topluluğun tam üyesi olurlar. Fakat Locke daha sonra, sağlam sebeplerden dolayı, bu vargısından geri adım atar. Sözsüz rızanın "ne ölçüde" zorlayıcı olduğu sorusuna geri dönen Locke, sonunda, sözsüz rıza-

nın kişiyi hükümete *itaat etmeye* zorladığını, fakat bunun topluluğa tam üye olmak için yeterli olmadığını ileri sürer. Kişiyi topluluk üyesi yapabilecek tek şey, "pozitif taahhüt, açık vaat ve sözleşme yoluyla devlete dahil olmaktır."[54]

Locke, sözsüz rızanın gücünü, sağduyu meselesi üzerinde düşündükten sonra azaltır. Yabancılar ülke toprakları içerisinde, kendilerini birer üye olarak o topluma katma niyeti göstermeksizin, mülk sahibi olabilirler. Müesses bir devlet içerisinde mülk sahibi olmakla yaratılan yükümlülük, mülk sahibi olmayı mümkün kılan mevcut otoritelere saygı duyup itaat etme yükümlülüğüne benzer daha çok.[55]

Locke, sözsüz rızanın kişiyi bir devletin yurttaşı değil, tebaası yaptığını açıkça ortaya koyduktan sonra, böyle bir rızanın, miras ya da sahiplenme yoluyla mülk edinmek dışında kendini her türlü biçimde gösterdiğini görebilmektedir. Locke, özel olarak, bir haftalığına pansiyon tutan kişiden ya da anayoldaki gezginden ya da bir yerde geçici olarak ikamet eden kimseden ya da bir yerde kalıcı olarak ikamet eden yabancıdan söz eder.[56] Tüm bu davranış biçimleri sözleşmeye dayalıdır; bu kişiler, yasanın koruması altında yaşamanın faydalarını kabul etmeyi yasaya itaatle değiştirdiklerini sessizce ilan etmektedirler. Müesses bir devlette kişinin günlük işleriyle uğraşması bile itaate değgin ödevler yaratır. Felsefeci John Plamenatz'ın da belirttiği gibi, Locke'un sözsüz rıza nosyonu, bizim itaat ederek itaat etmeyi kabul ettiğimiz yolunda bir sonuca yol açmaktadır.[57]

Locke'un rıza kuramı iki katlı tuhaf bir sisteme varmaktadır. Kimilerimiz, üyeliğin doğurduğu hakları ve ödevleri açık bir şekilde/gönüllü olarak benimsemek suretiyle devletin birer üyesi oluruz. Başkaları ise herhangi bir şeye fiilen hiçbir rıza göstermemiştir, fakat yine de, sırf günlük yaşamda işlerine güçlerine bakmaları nedeniyle devlete itaat etmek zorundadırlar. Toplumun üyeleri için göç etme hakkı yoktur. Toplumun uyrukları içinse, Locke'un da belirttiği gibi, itaat; onların mülk sahibi olmasıyla, ev tutmasıyla, ülke topraklarında seyahat etmesiyle "başlar ve biter."[58] Salt topraklarını terk ederek ya da birilerine konuk olmayı kabul ederek, ayrılıp bir başka topluma katılacak kadar özgürdürler.

Locke'un rıza kuramını niçin bu denli etraflıca irdelememiz gerekiyor? Hükümetin kendi meşru yetkilerini yönetilenlerin rızasından tü-

retmesini olağan bir şey diye addederiz, ne ki neyi rıza olarak sayacağımız konusu üzerinde düşündüğümüzde bir sürü zorluk ortaya çıkmaya başlar. Locke, edimsel ya da açık rızaya büyük bir ahlaki önem verir: ona göre bu tür rıza özgür bir kişinin işaretidir, özgür kişiden daha aşağısı siyasi yükümlülükleri tetikleyemez. Fakat "edimsellik" rızanın hem gücü hem de zayıflığıdır. Müesses bir devlete doğanlar genelde bizim politik açıdan bulunduğumuz yere "edimsel olarak" rıza göstermezler, Locke da bunu bilmektedir. Dolayısıyla Locke bir hayli yumuşatılmış bir sözsüz rıza nosyonuna ulaşır: biz, bile isteye yaptığımız bir tercihle değil, fakat nerede bulunuyorsak orada ikamet etmek suretiyle devlete boyun eğen bireyler haline geliriz. Özgürlüğümüzü ilan etmeyi vaat eden rıza, bize boyun eğmeyi bildirmektedir.

Çoğunluk Yönetimine Karşı Bireysel Haklar

Şimdi de Locke'un toplum sözleşmesiyle ilgili ikinci probleme (çoğunluk yönetimi ile bireysel haklar arasındaki gerilime) bir göz atalım. Locke'un kuramına ilişkin kısa özetimde, düşünürün, çoğunluk yönetimini hem pratik hem de ahlaki gerekçelerle savunduğunu belirtmiştim. Çoğunluk yönetimini pratik açıdan haklı kılan şey, grup kararı alınmasında başka bir usulün uygulanabilir olmayışıdır. Oybirliğinde ısrar etmek topluluğun tercihleri konusunda her bireye veto hakkı vermek ve böylelikle doğa durumunun güçlüklerini çözmek yerine süreğenleştirmek demeye gelecektir.

Kendi öğrencilerimin de *pratik* nedenlerden dolayı çoğunluk yönetiminden yana olduklarını görüyorum. Fakat her yıl onlardan çoğunluk yönetimine *ahlaki* bir gerekçe bulmalarını isterim. Onlara azınlık hakları lehinde, çoğunluğun baskısı altında yaşamaya karşı koruyucu önlemler alınması yönünde ateşli savlarla ortaya çıkabileceklerini bildiğimi söylerim. "Fakat çoğunluk yönetiminin diğer bütün yönetim usulleri karşısında niçin tercihe şayan olduğunun ahlaki gerekçelerini sunabilir misiniz bana?" diye sorarım. Ayrıca, politikada çoğunluk yönetiminin diğer olasılıklar karşısında ahlaki üstünlüğe sahip olduğu yönünde bazı argümanların olması gerektiğini hatırlatırım onlara; aksi halde, hayırhah bile olsalar azınlıkların, çoğunlukları siyasal katılımdan dışlamalarına yönelik itirazlarımızı açıklayamayacağımızı belirtirim.

Öğrencilerim, genelde, çoğunluk yönetimini ahlaki temeller üzerine oturan bir yönetim olarak tahayyül etmede güçlük çekerler. Diğer usulleri bir kenara atan salt pratik mülahazalara yönelirler: kararların oybirliğiyle alınması boş bir beklentidir, süper çoğunluk sağlamak ağır ve zor bir işlemdir, ve benzeri.[59] Öğrencilerim çoğunluğa, olsa olsa, soğuk bir sempati besler gibi gözükürler. Çoğunluk yönetiminin zorunluluğuna dair nedenler gösterebilmekte, onun diğer olasılıklardan niçin daha iyi olduğunu açıklayabilmekte, fakat bu tür yönetimin *olumlu* tarafının ne olduğu konusunda pek az şey söyleyebilmektedirler.

Locke, çoğunluk yönetimini hem pratik açıdan savunur hem de ahlaki açıdan temellendirir. Çoğunluk yönetiminin değeri, onun, bireylerin eşitliğine dayanan biricik usul (ittifak dışında) olmasından kaynaklanır.[60] Çoğunluk yönetiminde herkesin rızası ya da oyu eşit değerdedir, herkes grup kararlarında eşit söz hakkına sahiptir. Çoğunluk usullerinden herhangi bir uzaklaşma, bizi ağırlıklı oy verme sistemine götürür, ki bu sistemde bazı kişilerin oyları diğerlerininkinden daha değerlidir.

Peki ama, çoğunluk yönetimi bireylerin eşit özgürlükleriyle her zaman bağdaşık mıdır? Çoğunluk tahammülsüz çıkarsa ya da azınlığın çıkarlarını dikkate almayan yasa değişiklikleri yaparsa ne olacak? Kimi akademisyenler bu gibi hususlardan hareketle, Locke'un çoğunluk yönetimine onay vermesinin, kendine özgü bir mutlakyönetim, adını koyarsak, çoğunluğun tiranlığını yarattığını ileri sürerler.

Bu eleştiri, Locke'un, çoğunluk karşısında belli bireysel hakların korunduğu, doğa durumunda zaten tanınmakta olan temel adalet ilkelerinin toplumda geçerli olmaya ve hatta çoğunlukların bireylere yapabileceği şeyleri sınırlamaya devam eden ilkeler olarak anlaşılması gerektiği yolundaki ısrarını göz ardı etmektedir.[61] Fakat bu eleştiri şu noktada haklıdır: Locke, çoğu kez, bu sınırlamaların neler olduğu konusunda ya da politika belirlemede çoğunlukların hakları ile bireylerin çoğunluk yönetiminden bağımsız olma hakları arasında çizginin nereye çekileceği konusunda açık değildir. Locke, bir yandan, "insanların bütün doğal güçlerini, içine girdikleri topluma verdiklerini" yazar.[62] Ama öte yandan, kendi yaşamlarını ve mülklerini koruma arayışında olan kişilerin "kendi hükmi şahsiyetleri ile mülklerini mutlak/keyfi bir iktidara" ferağ ettikleri gibi bir anlam çıkarılamaz, der.[63] Topluluğun bu anlamda bir

Leviathan olması durumunda, "gerçekte bireylere hiçbir mülkiyet kalmayacaktır."[64] Toplum sözleşmesi doğa yasalarını ortadan kaldırmaz, fakat kendi bünyesine dahil eder; bu yasalar, hükümranlığın üzerinde (isterse bu hükümranlık çoğunluk tarafından oluşturulmuş olsun) sınırlayıcı bir işlev görür.

Aşağıdaki pasajda Locke, bireysel haklarla çoğunluk yönetimini (bunların birbirinden ayrı düşme tehlikesine rağmen) bir arada tutmanın yolunu bulmaya çalışmaktadır:

> İnsanlar topluma girdiklerinde, doğa durumundayken sahip oldukları eşitliği, özgürlüğü ve yürütme erkini, toplumun iyiliği öyle gerektirdiği için toplumun eline bırakırlar; ne ki bu, herkesin kendisini, kendi özgürlüğünü ve mülkünü daha iyi koruması amacıyla yapılan bir şeydir; toplumun gücünün ya da toplum tarafından oluşturulan yasama organının ortak iyiden öteye uzanması asla düşünülemez; bu erkin, herkesin mülkünü, doğa durumunun alabildiğine tehlikeli ve huzursuz hale getiren kusurlara karşı güvence altına alması şarttır.[65]

Bu tür bir pasajda cevapsız bırakılan soru, topluluğun ortak çıkar hakkında verdiği kararın belli bir kişinin çıkarıyla çatışması durumunda ne olacağı sorusudur. Adil bir toplum, çokluğun çıkarlarının azlığın çıkarlarına ağır basmasına izin veren bir toplum mudur?

Locke'tan sonra siyasi düşünce tarihinde bu sorunun nasıl cevaplanacağıyla ilgili olarak büyük bir tartışma kopacaktır. Faydacılık diye bilinen bir düşünce okulu, toplumların –haklı olarak– kendi üyelerinin genel ya da toplam ya da net mutluluğunu maksimize etmeyi amaçladıklarını ileri sürecektir; dolayısıyla "dezavantajların azlığın sırtına yüklenmesini dengeleyebilecek şey, diğer insanların sahip olduğu avantajların büyük bir toplama erişmesidir."[66] Bir toplum sözleşmesi fikri üzerine inşa edilen diğer düşünce okulu ise adaletin belli türdeki değiş tokuşları yasakladığını, herkesin kendinde bir amaç olduğunu ve salt çoğunluğun iyiliği için bir araç olarak kullanılmaya karşı çıkma hakkına sahip olduğunu savunacaktır. Locke bu ikinci nosyona bağlanmış gibi gözükmektedir. Toplum sözleşmesi kuramının en büyük çağdaş savunucusu olan John Rawls'un da belirttiği gibi, "Locke'ta eşit hakların rolü, doğa durumundan ancak ve ancak bireysel haklara saygı göstererek ve ortak faydaya hizmet ederek uzaklaşılmasını temin etmektir tam da."[67]

Politik toplumun kendi üyelerinin eşit özgürlüklerine "saygı göstermesinin" ne anlama geldiği, cevaplaması kolay bir soru değildir elbette. Fakat buradaki can alıcı husus şudur: Locke, adaletin, birey olarak kişilere, toplumun genel iyiliğinin bile çiğneyip geçemeyeceği dokunulamaz ya da devredilemez belli haklar verdiği yolundaki o sezgisel nosyonu ifade etmek üzere bir toplum sözleşmesi fikrini ilk kullananlar arasındadır. Britanyalı felsefeci Bernard Williams'ın verdiği örneği ele alacak olursak: birinci yüzyılda Roma'da Hıristiyanlara kıyasla çok ama pek çok pagan olsaydı ve Hıristiyanların aslanların önüne atılması paganları mutluluktan deli ediyor olsaydı, bu uygulama "en yüksek sayıda kitlenin azami mutluluğu" adına mazur gösterilebilir miydi? Hocalarımın, bu örneği verdikleri için, hiç gereği yokken, özür dilediklerini hatırlıyorum: burada elbette ki tarihteki bir zalimlik espri konusu yapılmaktadır, ama kimileyin de bir parça kara mizah söz konusu dehşetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Fakat Locke, sivil toplumda bireysel hakların sağlam bir biçimde korunmasına göz kırpsa da, düşünürün her zaman sözünde durduğuna kani değilim. Biri din özgürlüğüyle, ötekiyse mülkiyetin korunmasıyla ilgili iki çetrefil noktaya parmak basmama izin verin.

Locke, haklı bir üne erişen *Letter Concerning Toleration*'da, hoşgörüden yana (en azından Protestan mezhepleri arasında) bir tavır geliştirir. İleri sürdüğü savların en inandırıcı olanı, inanç sahiplerinin görüş açısından yola çıkar.[68] İnanç sahibi olmak, inancın zorla dayatılamayacağını, zor kullanma ve cezalandırmanın kişiyi, davranışları itibariyle uyum sağlamış hale getirebilse de, onun derunundaki kanaatlere değemeyeceğini ya da bu kanaatleri dönüştüremeyeceğini anlamak demektir. Din, doğası gereği, inanan insanların gönüllü birlikteliği olmak durumundadır. Dolayısıyla hoşgörüsüz pratikler, yapısal olarak kendi sonlarını kendileri getiren, inancın yerine korkuyu koyan pratiklerdir. Locke'un hoşgörüyü savunan düşüncesi gerçekte iki taraflıdır, hem kiliseye hem de devlete eşit yükümlülükler dayatır. Daha önce değinilen nedenlerden dolayı *devlet* dine karşı hoşgörülü olmalı, inananları kendi inancıyla baş başa bırakmalıdır. Buna karşılık kilise de devletin meşru yetkilerine karışmamalıdır. Kilise, doğası gereği, üyelerinin ruhani çıkarlarına ruhani araçlarla hizmet eder sadece. Dolayısıyla kilisenin, toplumun sivil çıkarları üzerinde denetim kurmaktan ve sivil yönetimin

araçlarını (kılıcın ve hukukun cebri gücünü) ruhani amaçlar dikte etmek doğrultusunda kullanmaktan kaçınması gerekir. Böylelikle Locke kilise (din) ile devletin ayrılığı fikrini ifade etmek üzere aşağıdaki matrisi kurar:

	Sivil çıkarlar	*Ruhani çıkarlar*
Cebri araçlar	devlet	[hiç yok]
Ruhani araçlar	[hiç yok][69]	kilise

Ne var ki, Locke'un hoşgörü kuramı ciddi sınırlılıklara sahiptir. Katolikler, ateistler ve Müslümanlar söz konusu olduğunda Locke, devletin, bu grupların doktrinlerinin onlan kamusal düzene bir tehdit haline getirdiği yolunda olgusal kanıtlara sahip olduğunu düşünüyordu. Bu tehdit; yasaya bağlılık ile dinsel otoriteye ya da bireysel vicdana bağlılık arasında bir çatışma yaşanması durumunda, bu gruplara, onların sivil topluma olan yükümlülüklerini yerine getireceği konusunda bel bağlanamamasından kaynaklanıyordu. İngiltere'de Protestanlar ile Katolikler arasında kanlı savaşların hüküm sürdüğü bir dönemde Locke, kendilerini papaya değil de hukuka uymaya zorlayan bir toplum sözleşmesine rıza göstermedikleri için Katolikleri, hoşgörülü insanların oluşturduğu topluluğun dışında bırakır. Locke, Müslümanlar hakkında da benzer bir uyarıda bulunur. Ateistleri de bu toplumun dışında bırakır; çünkü inanç yokluğu, bu kişilerin, ilahi cezaya uğrama korkusu duymaksızın, işlerine geldiği anda sözleşmeyi feshetmelerine yol açacaktır.

Dolayısıyla Locke'un toplum sözleşmesinde din özgürlüğü yönünde yeterince güçlü ya da istikrarlı "hak" yoktur. Bireyin din özgürlüğü olumsaldır: sivil otoritelerin belli bir dinin belli bir zamanda kamu düzenine tehdit oluşturduğu yönündeki empirik bulgularına açıktır. Fakat bu empirik bulgular çoğunluk yönetimine bırakılmıştır; dolayısıyla da Locke, din özgürlüğü açısından, kuramının gerektirdiği kadar sağlam bir temel kuramamıştır.

Rawls'un da işaret ettiği gibi, "büyük tarihsel deneyimler ve siyasi yaşamın sunduğu geniş olasılıklara değgin bir bilgi" Locke'un ardıllarını hoşgörünün sınırlarını genişletmeye ikna etmiştir. Katolikliğe yönelik hoşgörüsüzlük dinsel inancın bir gereği olarak ("Tanrı böyle takdir etmiştir") dikte edilmediği, sivil düzene yönelik tehditlerle ilgili olgusal bir yargıyı yansıttığı için Locke'un kuramı genişlemeye ve kapsayıcılığa

açık kapı bırakır.[70] Yine de, Lockeçu hoşgörünün belli tarihsel koşullarda yaygınlaşabileceğine bakarak, sözgelimi 11 Eylül 2001 sonrasının dünyasında, belli doktrinlerin kurulu düzene bir tehdit oluşturduğuna dair yeterli kanıtın ortaya çıkması durumunda, bu hoşgörünün yerinde yeller eseceğini söyleyebiliriz.

Din özgürlüğüne değgin hak temelli kuramlar bile belli bir yerde çizgiyi çeker ve dinsel öğretileri başkalarına doğrudan ve yakın bir tehlike oluşturduklarında sınırlarlar. Yehova Şahitleri'nin çiçek hastalığı gibi bulaşıcı bir hastalığa karşı çocuklarına aşı yaptırtmayı reddetmeleri, çocukları hastalandığında ebeveynleri tıbbi tedaviye başvurmaktan men eden Hıristiyan Bilimi öğretileri, bazı İslam ülkelerinde dinsel bir uygulama olarak kadınların sünnet edilmesi, Hindu bir kadının ölü kocasının cenaze töreninde kocasıyla birlikte yakılması zorunluluğu... bu gibi durumlara verilebilecek ünlü örnekler arasındadır. Fakat Locke, din özgürlüğünün asla mutlak olmadığı ve diğer insanların haklarının da göz önüne alınmasıyla bir denge kurulması gerektiği yolundaki o tartışmasız savın ötesine geçer; ona göre, kamusal düzende çoğunluğun çıkarı, Katoliklik *ya da ateizm* içerisinde, yukarıda anılan gruplara mensup kişileri toplum sözleşmesine dahil etmeyi toptan reddetmeye yönelik *belli* bir uygulamaya hoşgörü göstermemenin ötesine geçer. Bu nedenle Locke'un kuramının belli tarihsel koşullarda çoğunluğun tiranlığını pekâlâ haklı kılabildiği yolundaki sav, hiç de yabana atılır gibi değildir.

Çoğunluk yönetimi ile bireysel hakların ikinci kez birbiriyle tersleşmesine Locke'un mülkiyet kuramında tanık oluruz. Lockeçu ilkelere göre örgütlenmiş iki farklı toplum düşünelim. Her iki toplum da hükümeti önceleyen ve hiçbir hükümetin, hatta çoğunluğun yetkilendirdiği bir hükümetin bile çiğneyemeyeceği adalet ilkelerini tanıyan bir toplum sözleşmesiyle yola çıkmaktadır. Üzerinde anlaşılan adalet ilkelerinden biri, bireylerin kendi emeklerinin semeresini alma hakkına sahip olmalarını öngörür. Birinci toplumda çoğunluk, kalıcı ve seçilmemiş bir "Yasama Organı"na çok büyük yetkiler verir –Locke'un cevaz verdiği bir tercihtir bu.[71] Böylesi bir yasama organındaki karakteristik tehlike, onun, kendisini, "topluluğun geri kalanından farklı bir çıkara" sahip bir organmış gibi görmeye başlayabilmesidir.[72] Bu farklı çıkar da, mülkiyeti birey üyelerin elinden keyfi biçimde alan yasaların çıkarılma-

sına yol açabilir. Locke, bu tür yasama faaliyetlerinin hükümetin gücünü kısıtlayan adalet ilkelerini ihlal edeceğini açıkça ortaya koyar. Zira iktidar "rızası olmaksızın hiç kimseden mülkiyetinin herhangi bir parçasını alamaz."[73]

Şimdi ikinci olasılık üzerinde düşünelim. Çoğunluk, değişen ve dolayısıyla, çıkarılan yasalara göre yaşamak zorunda kalan bir toplumun içinde ve dışında devinen üyelerden oluşan bir yasama organına yetkisini devreder. Bu tür bir temsili yapıda yasamanın, "uyrukları mülkiyetlerinden yoksun kılacağından ya da onların mülkiyetlerinin herhangi bir parçasına istediği anda el koyacağından korkulmamalıdır", çünkü yasama organı üyeleri de çıkan yasalara eşit derecede tabidirler.[74] Locke, çoğunluk yönetiminin, genelde, mülkiyete ilişkin bireysel haklara yeterli bir biçimde koruma sağladığı inancındadır.

Sanırım şunu söylemek bir hakkı teslim etmek olur: Locke, içinde yaşadığı dönemin (on yedinci yüzyıl İngiltere'si) tehlikelerine cevaben, çoğunluğu (Locke çoğunluktan "halk" diye söz eder), bir avuç kişinin çıkarlarına hizmet eden bir hükümetin keyfi ve baskıcı yönetiminden, özellikle de bir Katoliğin tahta çıkmasının yaratacağı tehlikeden, korumakla ilgiliydi çoğun. Dolayısıyla da, bireyin mülkiyet üzerindeki haklarının halk (yani, çoğunluk) tarafından tehdit edilmesiyle pek ilgilenmemiş, siyasi risk altında olan şey büyük ölçüde "halkın" mülkiyetiymiş gibi yazma eğilimi içerisinde olmuştur.

İnsanların ussallıktan ayrılmayacağına inanan Locke, çoğunluğu, usun gücü olarak görmüş ve azınlığa karşı bir haklar kuramı geliştirmeye asla soyunmamıştır.[75] Gerçekten, *İkinci İnceleme* Locke'un çoğunlukların siyasi haklarını büyük bir gayretkeşlikle gerekçelendirmeye çalıştığı pasajlarla doludur; *İnceleme*'nin son pasajında şöyle demektedir: "Her bireyin, topluma girdiği zaman ona kattığı erk, toplum devam ettiği sürece, yeniden bireylere dönemez, fakat hep toplulukta kalır; çünkü bu olmaksızın ne topluluk ne de devlet olabilir."[76]

Gelgelelim, Locke'un çoğunluktan yana tutumu demokrasiden ya da temsili yönetimden yana bir talepte pek bulunmaz. Yönetim, ilk başta, ancak yönetilenlerin rızasıyla tesis edilir; fakat çoğunluk, bütün gücünü, belli konularda halkın temsilcilerine başvurması gerekmeyen kurumlara aktarabilir. Buradaki başlıca istisna vergilendirmedir; temsiliyet olmaksızın vergilendirmede adalet sağlanamaz. Vergilendirme, hü-

kümetin biricik kurulma nedeni üyelerin mülklerini korumakken, onların mülklerini yasal yoldan ellerinden alıp alamayacakları sorununu su yüzüne çıkarır. Locke, hükümetin destek bulduğu takdirde ancak, kendi işini yapabileceğini, dolayısıyla vergilendirmenin toplum sözleşmesinde örtük olarak varolduğunu kabul eder. Yine de, vergilendirmenin mülke el koyma veçhesi, hükümetin, kişilerin "rızasını" almasını gerekli kılmaktadır. Fakat Locke, sonrasında, çok önemli bir hususa parmak basar: "Kişilerin rızası" demekle "çoğunluğun rızasını" kastetmektedir. "Doğrudur, hükümetler büyük oranda vergi salmaksızın ayakta duramaz, ve hükümetin korumasından istifade eden herkesin hükümetin idamesini sağlamak için kendi servetiyle orantılı bir ödemede bulunması yerinde olacaktır. Fakat bu, yine de, kişinin kendi rızasıyla, yani çoğunluğun rızasıyla (ya kendileri ya da seçtikleri temsilciler tarafından verilen bir rızadır bu) gerçekleştirilmelidir."[77] Burada Locke, toplum sözleşmesinin, bireyin rızası diye çoğunluğun rızasını uygulamaya koyduğunu açıkça belirtir. Temsilcilerimizin rızası, "temsil olmaksızın vergilendirme olmaması"nın yarattığı keyfiliğe karşı bize bir koruma kalkanı sağlar; fakat bir kez bir topluluğa katılmaya ve bir hükümet kurmaya rıza gösterdikten sonra bireysel rızayla bir koruma sağlayamayız.

Yukarıda alıntılanan pasajda Locke, hükümetin vergi konusundaki otoritesini hem sınırlandırmak hem de tanımak niyetindedir. Vergilendirmenin amacı, politikalar yürütmenin ve yasaları uygulamaya koymanın maliyetlerini karşılamaktır. Peki çoğunluk, vergileri başka amaçlar için –sözgelimi, yeniden paylaşım amacıyla, yani zenginden alıp yoksula ya da işsize verme amacıyla– kullanmakla yetkili kılınırsa ne olacaktır? Başta Robert Nozick olmak üzere kimi felsefeciler, yeniden paylaşım programlarının Lockeçu nosyonların özünü çiğnediğini iddia eder. Varsayın ki bir kişi belli bir yaşam tarzını seçiyor ve bu yaşam tarzını sürdürmek için haftada *n* saat çalışması gerektiğini görüyor. Vergilendirme, bu kişinin haftada fazladan *y* saat ücret almaksızın çalışmaya zorlanması demektir. *y* saat, kişinin, vergileri ödemek ama yine de *n* saat çalışması karşılığında kendisine kalan mülk miktarının aynısına sahip olmak için çalışması gereken ek iş saatidir. Bu itibarla, Nozick'e göre, vergilendirilen bir kişi, haftada *y* saat köle işçi olarak çalışmaktadır. Locke, kendi emeğimin semeresi üzerinde hak sahibi olduğumu

güçlü bir biçimde ileri sürdüğü için, hükümet, Nozick'e göre, beni bir başkasının cebine para girsin diye fazladan çalışmaya zorladığında, mülkiyet haklarımı ihlal etmiş olur.[78]

Nozick, siyaset kuramını canlı kılmak ve en köklü kanaatleri, sözgelimi müterakki (gelirle orantılı) bir vergi sisteminin adaletli bir sistem olduğu yolundaki kanaatleri bile tartışmaya açan argümanların gücünü parlatmanın bir yolunu buluyordu. Bugün bile derslerimde Nozick'in örneklerini vermekten ve öğrencilerimin bu örneklerin ortaya koyduğu politik savları çürütecek ne gibi argümanlar üretebildiklerini görmekten hoşlanırım. Şimdiye dek hiçbir öğrencim Nozick'in vergilendirmeyi köle emeğiyle eşitleyen yaklaşımını benimsemedi. Fakat Nozick, Locke'un çözmeden bıraktığı bir meseleye dikkat çekmiştir. Bireylerin, hükümetin denetleme işlevlerini desteklemek amacıyla, vergilendirmenin dar anlamda kullanılmasına örtülü bir biçimde razı olduklarını ileri sürmek bir şey, modern devletin refah programlarıyla yarattığı o bildik gelir (yeniden) paylaşımlarının, kendi haklılıklarını, sadece kendi bireysel mülkiyet haklarını korumak için devlete katılan bireylerin bireysel rızasında bulabileceklerini savunmak başka bir şeydir. Locke, bir kez daha, çoğunluğu, mülkiyetle ilgili çıkarlarla zorunlu olarak uyumlu bir şey olarak görür; dolayısıyla da çoğunluğun damgasını vurduğu (usulle ilgili) esasların mülkiyete ilişkin hak kuramıyla çatışmaya girdiğinde ne yapılması gerektiğine asla kafa yormaz.

Devrim Yapma Hakkı

Halk, son kertede, baskıcı hükümetten korunmanın yolunu devrim hakkında bulur. Locke'un devrim üzerine yazıları, bizim zamanımıza göre bile cüretkâr yazılardır. Hükümetlerin baskıcı ya da despot nitelik kazanması bir şey, hükümetler kendilerine verilen muvafakati bozduğunda, onların feshedilip feshedilmeyeceği kararını halka ya da halkın bir bölümüne bırakmak başka bir şeydir. Locke, isyan etme hakkının halka teslim edilmesinden yanadır.[79] "Devrimler, kamusal işlerin yürütülmesinde küçük bir aksaklıkla karşılaşıldı diye gerçekleşmez," der Locke ve ekler: halkın, müesses bir yönetimi devirmektense, "büyük hataları" bile sineye çekmesi daha olasıdır.[80] İsyanı davet eden biricik yönetim, dik başlı bir çoğunluğu "uzun bir suiistimaller, yalanlar ve

düzenbazlıklar silsilesi"yle[81] provoke ederek kendi temellerinin altını oyan bir yönetimdir (Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi yazarlarının büyük ölçüde kopyaladığı bir ifadedir bu).

Locke, devrim hakkını sadece çoğunluğa mı tanımıştır, yoksa bireylere, çoğunluk şikayetçi olduğu konularda onlara destek çıkmadığında bile, hükümetin onların aleyhinde olan edimlerine şiddetle karşı koymalarına izin mi vermiştir? Locke, ilkesel olarak, bireyin direnme hakkının olduğunu savunur.[82] Pratikte ise ihtiyatlı davranmayı seçer: hükümetin kanunsuz edimleri "birkaç kişiyle sınırlı münferit vakalar" olduğunda isyan boşunadır; çünkü "halkın büyük bölümü bunun kendilerini ilgilendiren bir durum olduğunu düşünmez."[83] İsyana ancak, bir hükümetin "yasadışı edimleri halkın çoğunluğunu kapsadığında" ya da haksızlığa uğramış birkaç kişinin, çoğunluğu, "doğacak sonuçların herkesi tehdit edeceğine" inandırabilmesi halinde başvurulmalıdır.[84]

Locke'un despot yönetimleri feshetme hakkı üzerinde düşünmesinin nedenlerinden biri de, hükümetin çöküşünün bizim yeniden doğa durumuna fırlatılmamız anlamına gelmeyişidir. Locke, hükümetin çözülüşü ile sivil toplumun çözülüşünü birbirinden dikkatli bir biçimde ayırır.[85] Sözleşme yoluyla oluşturduğumuz topluluğun, isyan ya da devrim hareketlerine ya da hükümetin başka nedenlerden ötürü çökmesine bile dayanıklı olmasını ümit eder Locke; hükümet olmasa da sivil toplumu sürdürmeye ve topluluğu yeni bir hükümet oluşturmaya muktedir kılmaya yeterli gelen ortak bir iyi kalacaktır hâlâ.

Locke başka hiçbir yerde bu derece yanılmamış, başka hiçbir yerde Hobbes bu derece haklı çıkmamıştır. Yakın geçmişte yaşadığımız olayları –Irak'ta, Yugoslavya'da ve Ruanda'da olup bitenler bu konuda verilebilecek örneklerden birkaçıdır– hatırlayalım: otoriteryan bir yönetimin çöküşü iç savaşa ve toplumun bütünüyle parçalara ayrılmasına yol açmıştır; zira aynı toprak parçası üzerinde yaşayan fakat dinsel ya da etnik temelde bölünen halklar Hobbes'un doğa durumuna yakın düşen bir duruma savrulmuşlardır. Leviathan'ın barışı muhafaza etmek için demir yumruğunu kullanması, toplumu zorba bir otoriteden duyulan korku dışında başka hiçbir şeyin bir arada tutamaması Hobbes'u şaşırtmazdı. Fakat bu toplumların gerilemeye yönelik eğilimler sergilemesi Lockeçu açıdan kolayca açıklanabilecek bir şey değildir: görünen o ki, eski Yugoslavya örneğini alacak olursak, otoriteryan bir yönetimin

varlığı değişik halkları tek bir topluluk içerisinde bir arada tutmanın vazgeçilmez yolu olmaktadır.

Bu hususu burada daha fazla irdelemek istemiyorum. Bu örnekler, yönetimlerin çöküşünden çok, iktidara göz dikmiş yeni rakiplerin kendi amaçları doğrultusunda kasıtlı olarak şiddeti kışkırtma ve alevlendirme tercihleriyle de açıklanabilir belki. Fakat buradaki açıklama ne olursa olsun, Locke'un devletin çözülmesi ile sivil toplumun çözülmesi arasında koyduğu ayrımın bazı toplumların son dönemde yaşadığı gerilemeleri kavramada pek yararlı olmadığı gözlenmektedir.

Locke nerede yanlış yaptı? Kişiler bir topluluğa ya da sivil topluma sözleşme yoluyla dahil olduktan sonra bile, Locke'a göre, eskisi gibi atomize bireyler olarak kalmaya devam ederler. "Ortak bir çıkar"ı paylaşırlar gerçi, ama bu, kendi yaşamlarını sürdürmelerine ve mülkiyetlerini bir dış müdahale olmaksızın korumalarına imkân veren çitler ve sınır kazıkları inşa etmelerinden başka bir sonuç vermez. Peki ama, toplum salt bireylerin oluşturduğu bir topluluk mudur? Politik açıdan Locke, ülkesi İngiltere'deki Katolik-Protestan ayrımını iliklerine dek hissediyordu. Ne ki kuramsal açıdan, "halkı" bireyler yığınından ibaret gören sosyolojik bir bireyciliğe yönelmişti.

Locke'a göre hükümetin yokluğunda iktidar topluluğa geçer; topluluk da, çoğunluğun aldığı karara dayanarak, yeni bir hükümet tesis eder. Toplum salt bireylerden oluşan bir yapı olarak görülürse, çoğunluğa duyulan güven ussal gözükür. Fakat bu; farklı halkların yaşadığı, çoğunluk ile azınlıklar arasında keskin ayrımların bulunduğu bir ülke içerisinde iç savaşı önleyici değil, kışkırtıcı bir reçetedir. Locke'un bireyciliği, onun toplumdaki "toplumsal olanı" bulmasını engellemiş ve çeşitli halkların kendi uygar yaşamlarını bir toplum sözleşmesi yoluyla sürdürebilmeleri ümidinin her zamankinden daha fazla kararmaya yüz tuttuğu bir çağda, tuhaftır, onu iyimser kılmıştır.

11
ROUSSEAU VE DOĞA DURUMU

Lisans öğrencisiyken Rousseau benim tuttuğum bir düşünürdü. Hâlâ da öyledir. Rousseau, taşradan (Cenevre) gelen yoksul bir çocuğun büyük kentte (Paris'te) büyük başarılar kazanmasının en bildik örneklerinden biridir. Gezgin bir saatçinin oğlu olan ve dünyaya geldikten birkaç gün sonra annesini kaybeden Rousseau, kendi kendini yetiştirmiş ve eğitmiş; yaşamı boyunca, hem kişisel ilişkilerinde hem de düşüncelerinde bükülmez, kızgın ve asi bir tavır sergilemiştir.

Rousseau, Aristoteles'in ölçülülüğün erdemlerinden dem vuran ve statükoya övgüler düzen o ayrıcalıklı beyefendisinin karşıtıdır. Rousseau elbette ki bu tip insanları –Paris'in önde gelen aydınlarını– tanıyordu. Diderot, D'Alembert, Voltaire ve Hume: bunlar Rousseau'nun önce dost, sonra düşman olduğu öncü aydınlardan birkaçıydı. Rousseau bu elit dünyaya, aristokrat salonlara kabul edilme arzusu içinde çabaladı durdu; keşfedilme ümidiyle Fransız akademilerinin düzenlediği ödüllü yarışmalara katıldı. Fakat bir yandan da, böylesine ikiyüzlü bir dünyada yaşadığı için kendinden nefret etti. Dolayısıyla Rousseau'nun toplumdışı bir insan olarak, sonraları Dostoyevski'nin kullandığı ifadeyle bir yeraltı insanı olarak kalması, öfkesini ve hıncını statükonun devrimci bir sorgulamasına dönüştürmesi şaşırtıcı değildir.

Zenginlerin ayrıcalıklarına karşı ("onların mülkiyet tutkularının sonu yoktur"),[1] ticaretin mantığına karşı ("herkes, komşusunun başına gelen felaketten nemalanmaya bakar"),[2] aktör ve aktrislerin yoldan çıkmışlığına karşı (onlar "halkın karşısına para için" çıkarlar),[3] kadınların sahteciliğine karşı (onların "tatlı sözleri ve davranışları hep yapmacıktır"),[4] usun kötücüllüğüne karşı ("insanı" başkalarının acılarına "kayıtsız kılan şey ustur")[5] ve filozofların gayriinsanîliğine karşı (onlar pence-

relerinin altında işlenen bir cinayeti hiç umursamaz, mışıl mışıl uyumaya devam ederler)[6] kimsenin kaleminden onunki kadar sert suçlamalar dökülmemiştir.

Rousseau modern yaşamı bütünüyle mahkûm eder, "uygar" ya da "kültürlü" diye anılan toplumun maskesini indirir, onu topyekûn karalar. Sözgelimi Rousseau'nun ilk büyük başarısını ele alalım. Dijon Akademisi, "bilimlerin ve sanatların ilerlemesi töreleri bozmuş mudur yoksa arındırmış mıdır?" konulu bir deneme yarışması düzenlemişti. Rousseau'nun bu yarışmada büyük ödülü kazanan denemesi, düşünürün yaşamı boyunca hep göz önüne alacağı bir şablon ortaya koyuyordu: bu şablonda Rousseau insanın [doğa durumundaki] o ilksel masumiyetini, "ilerleme" ve "uygar" toplum diye anılan şeylerin karanlık labirentlerinde dolaşmaya başladıktan bu yana yaşayageldiğimiz yozlaşmayla kıyaslıyordu. Bu deneme, Aydınlanmayı ve Aydınlanmanın ilerlemeye duyduğu inancı dostça eleştiren Rousseau'nun kariyerindeki ilk adım olacaktır.

İleride göreceğimiz gibi Rousseau, kendi düşüncesinin birbiriyle çelişen iki çizgisini diyalog halinde tutmaya gayret eder. Buna göre Rousseau bir yanıyla romantiktir –hastalıktan başka bir şey olmayan uygarlığa kıyasla iyi ve saf olan o "doğal insan" idealine yüzünü çeviren bir ütopyacıdır. Bazı kişiler bu sesi duymuş ve Rousseau'nun, insanları, yitik bir altın çağa götürmek isteyen fareli köyün kavalcısı olarak düşünmüştür. Sözgelimi Marie Antoniette, Versailles'daki özel arazisi üzerinde yepyeni bir köy (Petit Trianon) kurmuştur. Kimileri de, yedi denizin kâşiflerinin dönüşlerinde beraberlerinde getirdikleri hikâyelerden, soylu vahşilere ait hikâyelerden esinlenmiştir. 1769'da Louis Bougainville yerkürenin çevresini dolaşan ilk Fransız kâşif olmuştur. Diderot, Bogainville'in anlattıklarına ek olarak, kurgusal bir hikâye kaleme almış, bu hikâyesinde Tahiti'yi doğanın hâlâ bozulmadan kaldığı bir yer olarak idealize etmiştir.[7]

Rousseau'da şaşırtıcı olan şey şudur: düşünür, doğa durumunu över; ama bu, böyle bir durumun asla varolmadığını, varolsa bile bizim ona ne geri dönebileceğimizi ne de dönmek isteyeceğimizi, toplumun aksaklıklarının çözümünün topluluğa uzak durmaktansa ona bütünüyle soğurulmaktan geçtiğini bize söylemek içindir ancak. Rousseau'nun bu görüşü alabildiğine politik bir görüştür, doğal insanın yaşamından

çok yurttaşın yaşamını en üst ideal olarak benimseyen görüştür. Fakat nasıl oluyor da aynı filozof *hem* doğa durumunu *hem de* bütünüyle politize olmuş toplumsal yaşamı idealize edebiliyor? Rousseau'nun o ünlü sözünden ("insanları özgür olmaya zorlamamız gerekir") ne gibi bir anlam çıkarabiliriz? İnsanları *özgür* olmaya *zorlamak* mümkün müdür? Doğa durumunun iyiliğini öven Rousseau nasıl oluyor da sonunda böylesine kuşatıcı bir politikaya onay verebiliyor?

Rousseau'yu okumak, onun kendi romantik damarı ile politik damarı arasındaki gerilimi gidermek için harcadığı gayretlere tanık olmak asap bozucu olabilmekte, insanı çileden çıkarabilmektedir. Fakat Rousseau'nun benim tuttuğum düşünürlerden biri olduğunu söylerken bunu, bu gerilime rağmen değil, bu gerilimden ötürü söylüyorum. Bence Rousseau, sonunda, insan doğasının nasıl olup da iyi olabildiğini ve politikanın, kendi doğamıza dönmeyi hedeflediğinde, bizi birer yurttaş olacak şekilde manipüle edip yoğurduğunda ancak, nasıl olup da doğru bir şey yaptığını açıklamakta başarısız olmuştur. Fakat göz alıcı bir başarısızlıktır bu; ve ben, gerilimlerden bütünüyle uzak bir düşünürden ziyade, birey ile topluluk, doğa ile toplum arasındaki gerilimle boğuşan bir düşünürle ahbaplık etmeyi fazlasıyla yeğlerim.

İtiraflar

Rousseau'nun siyasi yazılarına eğilmeden önce, giriş mahiyetinde olmak üzere, onun yaşamöyküsel yapıtı *İtiraflar*'ındaki birkaç pasajı ele almak istiyorum. Bugünün dünyasında itiraf edebiyatına alışmış durumdayız, artık bu tür edebiyat bizi pek de şoke etmiyor. Katillerin, eşlerini döven kocaların, çocuk istismarcılarının, eroin bağımlılarının, hırsızların, fahişelerin vs. içdöküşlerine çokça tanık oluyoruz. Fakat Rousseau bu edebiyatın öncüsüydü; modern insanın ahlaken alçalmışlığının Bir Numarasının, Jean-Jacques Rousseau'nun, kusurlarını, hiç saklamadan, hiçbir sınırlamaya ya da kurala tabi olmaksızın gözler önüne sergilemeye soyunmuştu. Augustinus'un *İtiraflar*'ı bir zaferin hikâyesidir, Rousseau'nun özyaşamöyküsü ise çok daha muğlak bir ahlaki yörünge çizer.

Rousseau, elbette ki, kişinin en karanlık gizlerini itiraf etmeyi gerektiren bir dürüstlük sergilediği için okurun tebriklerine mazhar olmayı umar; *İtiraflar* da bu doğrultuda çoğun kendine yontan bir görüntü

vermektedir. Rousseau, itiraf ettiği sır ne denli derinse, gözümüzün önünde o denli saf ve güvenilir bir karakter olarak zuhur edeceğini düşünür. Bu bakımdan *İtiraflar* Rousseau'nun siyasi düşüncesindeki gerilimi yansıtmaktadır. Rousseau kendisini sosyal açıdan çürümüş biri olarak görür, ama bu çürümüş görüntünün altında bütünüyle saf, doğal bir kişi vardır.

Gelgelelim, Rousseau'nun bazı itirafları insanı rahatsız eder. Rousseau'nun beğendiğim düşünürlerden biri olduğunu söylemiştim, ama onun pek de hayranlık duyulası bir kişi olmadığına da işaret etmek boynumun borcudur. Bir yazarı kişi olarak sevmeseniz de onun yapıtlarına hayranlık duymanız elbette mümkündür; ne ki söz konusu kişi Rousseau olduğunda, düşünürün bazı kişisel kusurlarının o çelişkili düşüncelerine yansıyıp yansımadığı sorusu ilginç bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau'nun üç itirafıyla kendimi sınırlayacağım. Birinci itiraf, Rousseau'nun daha önce kimseye anlatmadığı ve kırk yıldan fazla bir süre ona vicdan azabı yaşatan bir olayla ilgilidir. Rousseau on dokuz yaşındayken, kaldığı evde pek de kıymetli olmayan gümüş bir kurdele çalar. Kayıp kurdeleyi Rousseau'nun odasında bulan ev sahibi, Rousseau'ya bunun nasıl oraya geldiğini sorar. Rousseau önce ne diyeceğini bilemez, hık mık eder, sonunda yüzü kızararak, kurdeleyi kendisine Marion'un verdiğini söyler. Marion evde çalışan genç hizmetçi kızdır ve Rousseau, gönlünü kaptırdığı bu kızın olan bitenden tümüyle habersiz olduğunu bilmektedir. Marion huzura çağrılır, suçlamayı reddeden genç kız kendisini bu şekilde felakete sürüklememesi için Rousseau'ya yalvarır. Fakat Rousseau yalancı tanıklığında ısrar eder. Gerçeğin ne olduğunu öğrenemeyen ev sahibi her ikisini de evden kovar; bu, aslında Marion'un bir daha hiçbir yerde iş bulamaması anlamına gelmektedir.[8]

Rousseau niçin böyle bir davranışta bulunmuştur? Rousseau, kendisini savunurken, bu kötülüğü kasıtlı olarak yapmadığı bahanesine sığınır. O anda aklına Marion'un adı gelmiştir, çünkü gece gündüz onu düşünmektedir, kurdeleyi de ona vermek için çalmıştır. Rousseau'nun, yalanında diretmesi oldukça hesapçı bir tavırdır ve en muvafık çözümdür; fakat bu, olsa olsa, toplumsal baskının onun iyicil dürtüleri karşısında nasıl galebe çaldığını gösterir. Rousseau, bir kenara çekilip tek başına sorgulanmış olsaydı suçunu itiraf edeceğine ve cezasını çekeceğine

bizi temin eder.[9] Problem, herkesin önünde, bütün gözler üzerindeyken, hırsız diye damgalanarak *şöhretinin* lekelenmesine, yaşayacağı aşağılanmaya, alçalmaya ve utanca dayanamayacak olmasından kaynaklanmaktadır.

Rousseau bir başkasını ateşe atarak kendi şöhretini korumayı seçmiş olmasından dolayı kendisiyle gurur duymaz; bu hikâyeyi kendisindeki bir karakter zayıflığını açığa çıkarmak için değil, kusuru genel olarak toplumsal yaşamda bulmak için anlatır. Şöhrete yapılan bu vurgu Rousseau'nun bütün siyaset yazılarında kendini gösterir.

İkinci itiraf da Rousseau'nun, bir yandan kendi sosyal yanının çürümüşlüğünü lanetleme eğilimini, bir yandan da kalbinin saf ve temiz olduğu yolundaki ısrarını gösterir. Düşünür, Guilietta adında bir kaldırım yosmasının cazibesine kapılmıştır. Rousseau, toplumsal gelenekleri çiğneyip kalbini "bu büyülü kızın albenisine ve zarafetine" açacak denli içi iyilikle dolu bir insan olduğunu bilmemizi ister. Kızı fahişelikten alıp tanrıçalığa yükseltir. "Manastırlardaki genç bakireler [bile] ondan daha körpe değildir, cennette geçirilen saatler bile daha baştan çıkarıcı değildir." Şunu da ekler: "Bir fahişenin odasına, orası sanki aşk ve güzelliğin mabediymiş gibi girdim; onun şahsında bir tanrıça görür gibiydim."[10]

Fakat Rousseau daha sonra tekrar bakar ve bu kadının fiziksel bir kusurunun olduğunu görür: memeleri pörsümüştür, meme başlarında bir deformasyon vardır. Birden tüm duyguları değişir; "kollarımda büyüleyici bir varlık değil, doğanın reddettiği tuhaf bir yaratık vardı sanki."[11] Guilietta, Rousseau'nun nazarında bir fahişeden bile aşağı bir seviyeye inmiştir artık. Rousseau'nun kendisine tiksintiyle baktığın sezen kadın, onu, soylu bir davranışla terk eder; Rousseau'nun daha sonra aklı başına gelir, ama artık çok geçtir.

Bu itiraf Rousseau'nun kadınlara yönelik o oldukça rahatsız edici tutumuna verilebilecek örneklerden biridir: Rousseau onlardan birer tanrıça olmasını bekler; taşıdıkları herhangi bir kusur ya da leke onları fahişe kategorisine sokmasına yetmektedir. Fakat Guilietta hikâyesi bundan çok daha fazlasına işaret etmektedir. Rousseau, bu kadına, onun mesleğine rağmen âşık olarak doğal aşkla yeterince temas kurduğu için kendisini kutlar. Bu işin güzel tarafıydı. Fakat onu bu ilişkiye devam etmekten alıkoyan şey neydi? Gerçek mutluluğu bulma şansını niçin

kendi elleriyle bir kenara atmıştı? Rousseau *İtiraflar*'ında bu soruya cevap vermez, Guilietta'daki fiziksel kusurun kendisinde bir tiksinti duygusu yarattığını ve onda bulmaya çalıştığı mükemmel kadın ideasını baltaladığını ima etmenin ötesine geçmez. Rousseau'nun tüm yaşamında bu temel örüntü kendisini tekrar tekrar ortaya koyar: kadınlar kusursuz olmak zorundadır; ya birer Meryem'dirler ya da kaltak, bunun ortası yoktur. Bu bakış açısı, Rousseau'nun hiçbir kadınla tatmin edici bir ilişki içerisine girememesine yol açmıştır.

Kuralı kanıtlayarak sonuçlanan bir istisna ise şudur: 1774 dolaylarında Rousseau, yirmi iki-yirmi üç yaşındaki bir çamaşırcı kızla, Thérèse Le Vasseur, tanışır ve ona âşık olur. Thérèse, Rousseau'nun hayatından bir daha hiç çıkmayacaktır (Rousseau onunla evlenmeye ancak geç bir yaşta razı olacaktır). Rousseau ilk başlarda "kızın zihinsel yetilerini geliştirmeyi" düşünür, fakat daha sonra bu çabasından vazgeçer: "Onun zihni, doğa nasıl yarattıysa öyledir; kültür ve eğitimin onun üzerinde hiçbir etkisi olmaz." Thérèse'nin okuma yazması yoktur, fakat Rousseau, onunla birlikteyken "dünyanın en saf dehasıyla yaşıyormuş" duygusuna kapılır. Guilietta'nın hikâyesinde olduğu gibi burada da Rousseau'nun Thérèse'ye duyduğu "doğal" aşkı, kendi derunundaki doğal iyiliğe bir örnek olarak verdiğini görürüz. Bütün okumuş kadınların yuvarlandığı yozlaşmışlıktan uzakta duran gösterişsiz/süssüz Thérèse, böylelikle Rousseau'nun kafasındaki doğuştan iyi kadın imajıyla tam anlamıyla örtüşmektedir.[12]

Fakat bu ilişkinin bir başka boyutu, karanlık bir boyutu da vardır. Thérèse ilk çocuğuna hamile kaldığında, Rousseau evlilik bağı dışında doğan bir çocuğa babalık etme ve onu yetiştirme düşüncesi karşısında nasıl bir "utanç" yaşadığını da itiraf eder. O dönemde erkeklerin yaygın bir biçimde başvurduğu bir uygulamayı –çocuğun bir kimsesiz çocuklar yurduna bırakılması– hemen benimser. Toplumun da muvafık bulduğu bu davranış biçimi onda hiçbir "vicdani tereddüt" uyandırmamıştır, fakat çocuğunu vermesi için Thérèse'nin ikna edilmesi gerekmiştir. Rousseau'nun daha sonra Thérèse'den dört çocuğu daha olmuş, dördü de aynı şekilde kimsesiz çocuklar yurduna bırakılmıştır.[13]

Rousseau siyasi yazılarında anne babaların çocuklarına duyduğu sevgiye büyük önem atfedecek, bu tür sevgiyi bizim yaşayabileceğimiz "en hoş duygu" olarak adlandıracaktır. Gelgelelim Rousseau, kendi

özel yaşamında felsefi inançlarıyla çelişmiş ve babalığa neredeyse hiç önem vermemiştir. Rousseau, itiraflarını, bir kez daha, kendi yaşamını doğal dürtünün saflığının uygarlık ahlakına (beyefendi diye anılan kimselere yakıştırılan bir davranış olarak evlilik dışı doğan çocukların yetimhanelere bırakılmasını onaylayan bir ahlak) nasıl kapı açtığına ilişkin rahatsız edici bir tanıtlamaya –bunun rahatsız edici olduğunu Rousseau da bilmektedir– dönüştürmek için kullanır.

Bu üç itirafta da şu soru karşımıza çıkmaktadır: Sorun, Rousseau'nun öne sürdüğü gibi, gerçekten de toplumla mı ilgilidir? Yoksa Rousseau'nun, sıradan bir uygar insana kıyasla, itiraf edeceği çok daha fazla şeyi mi vardı? Şimdi, birey ile toplum, doğal iyilik ile toplumsal çürüme arasındaki bu gerilimin nasıl gerçekleştiğini görmek için düşünürün felsefi yazılarına eğileceğim.

Romantik Rousseau ve Doğa Sevgisi

Rousseau'nun en tutkulu yapıtıyla, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'iyle başlamak istiyorum. Daha çok *İkinci Söylev* olarak bilinen bu deneme, Dijon Akademisi tarafından düzenlenen bir başka ödüllü yarışma için yazılmıştı (fakat bu seferki yarışmayı Rousseau kazanamadı). Soru şuydu: "İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir ve bu eşitsizlik doğa yasası gereği midir?"

Hobbes ve Locke'un aksine Rousseau, toplum sözleşmesini, statükonun adaletsizliğine hücum etmek için kullanır; tarihteki toplumların adil bir biçimde kotarılmış toplumsal sözleşmelere dayandığı fikrini reddeder. Rousseau'nun hücumu, birbiriyle ilintili iki hususu açıklığa kavuşturur. Birincisi, eşitsizliğin kaynağını doğada değil, daha çok toplumda aramak gerekir. İnsanlar kuvvet, hız, hüner, boy ve hatta güzellik bakımından doğuştan farklılık gösterebilirler. Fakat doğuştan farklılıklar, toplumsal gelenekler şu değil bu vasıflar kümesine daha fazla değer yüklediğinde ancak, önemli olmaktadır. İkincisi, toplumsal ve ekonomik eşitsizliğin büyük bölümü adil olmaktan uzaktır. Filozoflar mülkiyetin mevcut eşitsiz paylaşımının izini, birbirimizin mülkiyetini korumayı taahhüt ettiğimiz bir ilk sözleşmeye dek sürerek meşrulaştırabileceklerini düşünürler. Fakat sözleşme koşullarının her zaman zenginlerin lehine olduğunu ve zenginlerin kendi ayrıcalıklı statülerinden

asla gönüllü olarak vazgeçmeyeceklerini unutmaktadırlar. Rousseau, eşitsizlik konusuna epey bir kafa yormuş, ayrıcalıklı kesimleri savunan egemen argümanların içyüzünü, bu zamana dek nadir görülen bir açıklıkla, gözler önüne sermiştir.

Doğa Durumu

Rousseau, mevcut eşitsizliklerin toplumsal olarak kurulduğuna ve ahlaken doğru olmadığına bizi inandırmak için, doğa durumunu ayrıntılı bir biçimde inceleyerek işe başlar. Daha en baştan da kendi yaklaşımının Hobbes gibilerininkinden farklı olduğunu vurgulama gereği duyar. Hobbes doğa durumuna geri dönmeyi hiç başaramamıştır. O, sadece, uygar insanların –on yedinci yüzyılda yaşayan İngilizlerin– bir sabah uyanıp da devletin koyduğu bütün sınırlamaların bir gecede yok olduğunu öğrendiklerinde, kendilerini nasıl bir ortamda bulacaklarını betimlemiştir.[14] Rousseau, Hobbes'un, toplumun o bütün açgözlü özelliğine sahip insanların, bir anda devletten yoksun kaldıkları takdirde birbirlerinin boğazına sarılacakları yönündeki o büyük keşfini, bu tür sözüm ona şoke edici vargıları, banal diye niteler. Hobbesçu yaklaşım, gerçek anlamda doğal insanların pek çok ihtilafın tohumunu eken şatafat, şöhret ve iktidar arzusuyla tıka basa dolmadan önce nasıl davranmış olabilecekleri hakkında hiçbir şey söylemez bize.

Doğa durumuna dönmek için dünyayı devletsiz ve yasasız bir yer yapmak yeterli olmayacaktır. İnsanları da, ancak toplum içerisinde edindikleri tutkulardan, fikirlerden, hayallerden ve ilişkilerden yoksun bırakmak zorunlu olacaktır. Sözgelimi, insanlar yemek pişirme, yemek yeme, çeşniler ve tatlılarla ilgili bir beğeni geliştirmeden önce açlık durumunun ne gibi davranışlarda bulunmayı gerektirdiğini öğrenmek isteriz (Glaukon'un doğa durumuyla ilgili böylesi bir imgeyi ancak domuzlara uygun bulmasını hatırlayalım). Aile nosyonu olmadan önce erkekler ile kadınlar arasında nasıl bir ilişkinin hüküm sürdüğünü, kıskançlık ve sahiplenme gibi duygularla şiddete dönüşmeden önce cinsel itkinin hangi davranışlara yol açtığını öğrenmek isteriz.

Fakat Rousseau burada şaşırtıcı bir şey söyler. Doğa durumunu bulabilmek için "olguları bir tarafa bırakarak" işe başlamamız gerekmektedir, "çünkü bunlar sorunu etkilemez."[15] Rousseau, bunun yerine, "hi-

potetik" olan ve gerçekte asla varolmamış bir doğa durumunu araştırma kapsamında bizi bir "düşünce deneyi"ne götürür. Kant'ın da Rousseau'dan sonra bu konuda söyleyecek epey sözü olacaktır, fakat Hobbes ve Locke, doğa durumunu gerçek ve özgün bir yer olarak betimlemeye çok yakın düşmüşlerdi. Rousseau'ya göre doğa durumu, fosil kanıtlar sayesinde bir gün belki de gün yüzüne çıkacak olan tarih öncesi bir dönem değildir. Amazon'un yağmur ormanlarının derinliklerinde, antropologların bir gün belki de keşfedeceği (uzun zamandan beri kayıp) bir kabilenin yaşadığı durum da doğa durumu değildir. Rousseau'ya göre doğa durumu bir kurmacadır.

Peki ama bu kurgusal hikâye ne diye uydurulur ki? Rousseau doğaya ilişkin kendi anlatımının mitik bir nitelik taşıdığını teslim ettiği takdirde, bunun, içimizde neyin doğal neyin toplumsal olduğunu anlamamamıza nasıl bir katkısı olacaktır? Rousseau'nun doğa durumu tarihsel açıdan bir mit olsa da, politik pratiklerimize kılavuzluk edebilecek ahlaki bir hakikate parmak basar. Bunu da, öncelikle, mevcut politik düzenlemelerin üzerindeki örtüyü, onların doğa temelinde kurulmuş yapılar olarak görmekten kaynaklanan örtüyü kaldırdıktan sonraki durumu yargılamak ve eleştirmek için bize bir ideal sağlayarak yapar. Fakat bir "doğa durumu" ideali bundan daha fazlasını anlatır. Doğa durumu, geçmişe yapılan bir keşif yolculuğunda bize kılavuzluk edecek bir define haritası değil, politikayı gelecekte kendisine doğru yönlendirmek istediğimiz idealin bir ifadesidir. Rousseau, kimi yönleriyle Aristoteles'e benzer biçimde, kendi doğa durumumuza, ancak ve ancak, nihayetinde insan doğasıyla uyum içerisinde olan politik bir topluluk inşa ederek ulaşacağımızı ileri sürer. Böyle bir topluluk asla varolmamıştır ve muhtemelen de asla varolmayacaktır. Fakat insan doğasıyla uyum içerisinde olan o ütopik politika ideali, uygulamaya koymayı denemeye değer bir idealdir, ona hiçbir zaman ulaşamayacağımızı bilsek bile.

Dolayısıyla Rousseau, toplumsal temasa (başka insanlarla ilişki kurmaya) dair herhangi bir fikir ya da duygu geliştirmemiş hipotetik insanların içinde bulunduğu doğa durumunu şöyle tasavvur eder: Birinci olarak, doğa durumu kıtlık değil, bolluk durumuydu.[16] Toprak, insanların kendini koruma içgüdüsünün yarattığı temel ihtiyaçlarını karşılayacak derecede verimliydi. Rousseau baştan şunu belirtir: yaşa-

mun doğal gereklilikleri sayıca azdır, orta karardır ve kolaylıkla karşılanabilir türden şeylerdir. İnsanların palamut toplamak ya da avlanmak için eskisi gibi birbirlerine ihtiyaçları yoktur, hayvanların arasında dağılmış halde yaşamaktadırlar, "belli bir yaşam alanları yoktur (...) tüm ömürleri boyunca birbirleriyle iki seferden fazla karşılaşmazlar."[17] Rousseau'nun da belirttiği gibi, toplumsal doğamızla doğmanın çok uzağında olan "bu ilkel durumda, bir insanın bir başka insanın yardımına, bir maymunun ya da kurdun kendi türünden bir başka hayvanın yardımına duyduğu ihtiyaçtan daha fazlasını duymasını anlamak imkânsız olmaktadır."[18]

Dayanışık ve kendi kendine yeterli yaşam biçimi, doğa durumunda barışı koruyan faktör oldu; insanların karınlarını doyurmak için birbirlerine saldırması için hiçbir sebep yoktu. Hobbes, elbette ki, doğa durumunun en başından itibaren bir savaş durumu olduğunu düşünmüştü. Fakat bunun biricik nedeni "Hobbes'un, yabanıl insanın kendini korumaya gösterdiği dikkati, toplumla birlikte ortaya çıkan ve yasaların çıkarılmasını zorunlu hale getiren sayısız duygunun tatminine sağgörüsüz bir biçimde dahil etmesi"ydi.[19]

Rousseau'ya göre kendini koruma içgüdüsünden başka doğal insanı karakterize eden pek bir şey yoktur. Kendini koruma "neredeyse onun biricik kaygısıydı."[20] Bu kaygı onun *bazı* insani yetilerini keskinleştirdi, diğer hayvanlara av olmaktan çıkıp onları avlama becerilerini geliştirdi. Fakat bunun dışında beşeri durum çorak ve gelişmemiş bir haldeydi. Giyecek ve ev gibi şeyler bilinmiyordu, oysa bugün biz bunları "zorunlu ihtiyaçlar" olarak görüyoruz.[21] Hepsinden öte, yabanıl hayat birbiri ardınca gelen sonsuz bir düzenlilikti, değişim ya da ilerlemeye fırsat vermiyordu.

Tehlikeye karşı sürekli tetikte olmaktan uzak bir hayat yaşayan doğal insan aylaktı ve uykuya düşkündü – "çok az düşünen ve düşünmediği zamanın tümünü uyuyarak geçirdiği söylenen diğer hayvanlar gibi",[22] zorunluluktan dolayı, kısa ama sık aralıklarla uyuyordu. Rousseau'nun bu söylediklerini, köpeğini evde bırakıp okula gelmiş öğrencilerime, hayvan yalnız bırakıldığında ne yaptığına dair onlardan bir tahmin yürütmelerini isteyerek örneklendiririm çoğun. Neredeyse hepsi köpeğin yalnız kaldığında muhtemelen uyuduğunu söylerler bana. Hiçbir öğrencim, köpeğini gözleri açık bir şekilde uzanmışken, bir şey-

lerin tedirginliğini yaşar ya da ertesi gün ne yapacağını planlarken tasavvur etmez. Rousseau'nun doğal insan hakkında söyledikleri de işte budur. Ormanda yiyecek peşinde koşan doğal insan için her gün bir önceki günün tekrarıdır, "hayal dünyasının ona sunacağı bir şey yoktur, (...) hiçbir şeyden rahatsız olmayan ruhu kendisini bütünüyle kendi anlık varoluşunun bilincine adar."[23] Özcesi, yabanıl insanın, karnını doyurduktan sonra yapacağı ya da hakkında düşüneceği hiçbir şey yoktur. Ertesi gün nasıl yiyecek bulacağını düşünmesi gerekmez mi peki? Ne ki doğal insanda gelecek zaman kavramı da yoktur. Böylesi fikirleri nerede geliştirecektir ki? Onda ne merak duygusu ne de kestirimde bulunma ya da ihtiyaçlarını daha öncesinden görme ve ona göre davranma yetisi vardır. Yaşam bütünüyle durağandır.

Rousseau, bu minvalde, doğa durumunun kısırlığını betimlemeye ve beşeri durumda bizim çok doğal bir şeymiş gibi kabul ettiğimiz çoğu fenomenin doğal değil toplumsal olduğunu ısrarla savunmaya devam eder. Ateş henüz keşfedilmemiştir, tarım bilinmemektedir, alet-edevat yoktur, metal kullanılmamaktadır, özel mülkiyet söz konusu değildir, aile yaşamı yoktur, dil/gramer yoktur. Rousseau'ya göre insanların nasıl olup da bu tür keşifleri yaptığı ya da insan zihninin, bazı işlemler yapmaya muktedir olmak için binlerce asrın geçmesinin nasıl gerekli olduğu bir sırdır.[24]

Doğal İyilik

Rousseau'nun, doğa söz konusu olunca, bir romantik olduğunu daha önce söylemiştim. Fakat şimdiye dek çizdiğimiz tablo hiç de romantik bir tablo değildir. Bu tabloda gördüğümüz tek şey "arzuları fiziksel ihtiyaçlarının ötesine asla geçmeyen", yaşamdaki biricik haz kaynakları "yiyecek, kadın ve aylakça vakit geçirmek" olan kaba bir (erkek) yaratıktır.[25] Fakat Rousseau burada akıllıca bir hamle yapar. Doğal insan ahlaki kapasiteden yoksun bir mahlûk olabilir; iyi ya da kötünün ne olduğuna dair hiçbir fikri olmayan, tek kaygısı kendini korumak olan biri olabilir. Fakat "Hobbes'un vardığı sonuca bir bakalım: iyiliğe değgin hiçbir fikre sahip olmayan bu adam, doğuştan kötü olmalıdır; kötücül biridir o, çünkü erdemin ne olduğunu bilmemektedir."[26] Hobbes gerçeği tersyüz etmiştir. Çünkü ahlak adına bir sürü kötülük yapılmakta,

uygar insanların döktüğü kan doğa durumunda dökülen kanları misliyle aşmaktadır. İlkel masumiyetlerini kuşanmış olan insanlar "doğuştan iyi" idi ve uygarlıkta yaygınlık gösteren "kötülük düşünme" edimine bağışıktı.

Rousseau, bizim doğal iyiliğimiz adına iki farklı argüman ortaya atar. Birinci argüman şudur: doğal insan, başka türlü olamadığı için iyiydi, çünkü uygar insanları birbirinden ayrı düşüren "aydınlanmış" fikirlerden ve yanlış uslamlamalardan habersizdi. Doğal insan toplumsal kötülüklere yabancıdır; onun iyiliği düşünceyi değil, "duyguların sakinliğini" yansıtır. Rousseau doğal duyguların sakinliğine birçok örnek verir, sözgelimi aşırı derecede içmek ya da yemek için hiçbir nedeni olmayan mahlûklarda susuzluğu ya da açlığı ılımlı ölçüde giderme eğilimi. Fakat Rousseau, doğadaki barış açısından, cinsellik örneğine başvurur bazen. Uygarlıkta cinsel itki kışkırtılan ve "düşünmeden yapılan" bir şeydir –çoğun "vahşi bir öfkeye" dönüşen "korkunç bir duygudur"; "insan türünü korusun diye tayin edilmiş cinsellik onun mahvına yol açmaktadır."[27] Cinselliğin doğurduğu şiddeti kontrol etmek için uygarlık yasaya ve geleneğe dayanır; böylelikle doğanın başıboş bıraktığı şeyi yasa ve gelenek dizginlemiş olur.

Rousseau, bir kez daha, bizim gerçeği tersyüz ettiğimiz kanısındadır. Cinsellikle ilişkilendirilebilecek bozukluklar "yasaların kendisinde vücut bulur." Seksin doğal ya da fiziksel yönü "farklı cinsiyetten kişileri birbirleriyle birleşmeye teşvik eder", fakat kalıcı bir cinsel birlikteliğe değil. "Çiftler ihtiyaçlarını giderdikten sonra artık bir daha birbirlerinin yüzüne bakmazlar."[28] "Ahlaki" yön ise, bizim kendi cinselliğimizi belli bir kişide sabitlememiz yönündeki (toplumsal kökenli) gelenek ya da ısrardır.

Aşk ile cinselliğin doğal ve ahlaki öğelerini bu şekilde birbirinden ayırdığımızda, cinselliğin fiziksel yönlerinin ılımlı ve barışçıl olduğunu, kolayca tatmin edilebildiğini görürüz. Rousseau'ya göre, tatmin edildikten sonra bir süreliğine sönen ve hiçbir sıkıntı yaratmaksızın tekrar kendini yenileyebilen periyodik bir itkiye cevap vermek için yabanıl insanların birbirini boğazladıklarını düşünmek gülünçtür. Fakat bizler biyolojiye belli bir eşe sahip olmak, onu elde etmek ve rakiplerimizin onu elde etmesine engel olmak, en güzel ya da en çekici eşi elde ettiğimiz için başkalarının hayranlığını kazanmak ya da kıskançlık duymak

ya da kıskançlığa yol açmak için ahlaki ve yapay bir arzu yüklersek, olayı çirkinleştirmiş oluruz. Doğal duygu ile toplumsal duyguyu cinsel eşe kişinin kendi mülküymüş gibi davranması doğrultusunda birleştirmek, toplumdaki cinselliği "ölümcül" kılar. Oysa doğal insan, ahlak öncesi durumda, cinselliğin iyiliğini (masumiyetini) yaşar.

Rousseau'nun görüşü toplumsal cinsiyete özgü bir görüştür. Şiddete yönelen, toplumsal erkektir; fakat bu toplumsal erkeğin, cinsel sahiplenmenin şiddetini seslendiren uygar sanatları pratiğe döktüğü için suçladığı kişi ise toplumsal kadındır.

Rousseau, cinselliğin fiziksel yönü ile toplumsal yönünü birbirinden ayırmasına benzer biçimde, diğer doğal duyguların o çarpık toplumsallaşmış versiyonunun izini sürer. Nitekim "karnı doymuş vahşi insan bütün doğayla barışıktır." Oysa "toplum içindeki insanla birlikte bütün hikâye değişir: ilkin zorunlu ihtiyaçlar tedarik edilmelidir, ardından bir bolluk yaşanır; nadir ve pahalı yiyecekler sökün eder, sonra muazzam zenginlikler, sonra uyruklar ve sonra köleler." Doğal insan yetinmeyi bilir; toplumsal insan ise hep daha fazlasını ister. Doğal insanda ahlak kavramı yoktur, ama yine de başkalarına saldırmak için bir nedene sahip değildir. Toplumsal insan öldürmenin yanlış olduğunu bilir, ama "önüne çıkan her insanın gırtlağını kesmeye devam eder, ta ki evrenin tek efendisi kendisi oluncaya dek."[29] Doğal insan henüz ilaç nedir bilmez, fakat nadiren hastalanır, çünkü istek ve arzularında ılımlıdır. Toplumsal insan ise hekimlerle kuşatılmış olmasına rağmen, açgözlü insanların kasası dolsun diye katışıklı yiyeceklere mahkûm olduğu için ya da kalabalık kentlerde salgın hastalıkların yayılması yüzünden, yakasını bir türlü hastalıklardan kurtaramaz. (Kuş gribinin kuşlardan insanlara geçip yayılmasıyla ilgili olarak, bu hastalığa yol açan şeyin, ceplerini doldurmak amacıyla birilerinin yasadışı avlanmaya ve evcil hayvan kaçakçılığına tevessül etmeleri olduğunu okuduğumda aklıma Rousseau geldi.)

Rousseau, doğal iyiliğe dair bu ilk argümanı, mükemmel bir pasajda şöyle özetler:

> Bencilliği kendini sevmeyle karıştırmamalıyız; bunlar birbirinden oldukça farklı duygulardır. (...) Kendini sevme, her hayvanı kendini koruma arayışına iten, insanda ise usun rehberlik ettiği ve acıma duygusunun nitelediği, insanlığı ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Bencillik ise

toplumun yarattığı, her bireyin kendisini diğer insanların üzerinde görmesine yol açan, insanları birbirlerine karşı her türlü yanlışı yapmaya özendiren göreli ve yapay bir duygudan başka bir şey değildir.[30]

Doğa Durumunda Merhamet

Rousseau, doğal iyiliği savunan ikinci bir argüman ortaya atar. Doğal insan, salt başka türlü olamadığı için, salt toplumun kötülüklerinden uzak durduğu için iyi değildir. İşin olumlu tarafı şudur: doğal duygularda yapısal bir iyilik vardır; Rousseau bunu Fransızca *pitié* sözcüğüyle özetler. Bu sözcük "acıma" ya da "merhamet" anlamına gelmektedir. Acıma "Hobbes'ta görülmeyen bir diğer ilkedir."[31] Bu duygu vahşi insana "kendisine benzeyen varlıkların acı çekmesini görmeye içsel bir nefret duymayı" aşılar.[32] Acımayla ilgili o olağanüstü şey şudur: bu duygu "her türlü düşünümsel çabayı" önceler ve "öylesine doğaldır ki hayvanlar [bile] kimi zaman bu yönde açık işaretler verirler."[33] (2006 yılında yapılan bir deneyde bir grup fare başka farelerin çektiği acıya tepki göstermiştir; bu da Rousseau'yu bu konuda önceden bilen biri konumuna yükseltmektedir.)[34]

Usun gölgesinde kalması acımanın kötü yazgısı olmuştur; bu da insana, kendi türüyle özdeşleşme kapasitesini yok eden öz-farkındalığa ve benlik sevgisine ilişkin yeni biçimler öğretir: "İnsanın kendine kapanmasına yol açan şey ustur; kendine sıkıntı ya da keder verebilecek her şeyden elini eteğini çekmesine yol açan şey ustur."[35] Rousseau'nun bu görüşünü andırır biçimde Karl Marx da, modern insanın kendi hemcinslerinden giderek uzaklaşmasına (yabancılaşma) yazıklanacaktır. Marx, yabancılaşmanın toplumda birbiriyle uzlaşmaz çelişkiler içerisinde olan belli örgütlere özgü bir şey olduğunu düşünüyordu; fakat Rousseau'ya göre doğal duygudaşlığımızdan (merhamet duygumuzdan) uzaklaşmamız toplumsal ve ahlaki ilerleme adına ödediğimiz birçok bedelden yalnızca biriydi.

Söylev'in Birinci Kısmı bu iki argümanı bir araya getirerek sona erer. Bir yandan "en düşük düzeyde etkin olan duygular"la, bir yandan da bencil akıl yürütmenin henüz boğamadığı acıma duygusunun o "yararlı sınırlaması"yla doğa durumu, bir barış durumuydu.

Doğa Durumunda Eşitlik: Psikolojik Bir Açıklama

Doğa durumu aynı zamanda bir eşitlik durumu muydu? Hiç kuşkusuz bazı kişiler daha güçlü, daha boylu boslu, daha çevik ya da daha hızlıydı. Rousseau, belki de Darwin'i önceleyen bir yaklaşımla doğanın, sözgelimi boy (en azından besin kaynağının çoğunlukla uzun ağaçlarda bulunduğu koşullar söz konusuyken) ya da hız (etrafta avlanabilecek hayvanların hepsinin hızlı koşan hayvanlar olması durumunda) açısından seçici davrandığını teslim etmektedir. Fakat Rousseau, çoğu kez, toprağın sunduğu nimetlerin bu tür doğal eşitsizliklerin önemini azaltmaya yettiğini düşünmüştür. Bir noktada çok açıktır: zengin ile yoksul arasındaki eşitsizlik, doğal farklılıkların bize bıraktığı meşru bir miras değildir. Özel mülkiyet düşüncesi doğal insana yabancı bir düşünce olurdu, çünkü bu insan, ihtiyacından fazlasını biriktirmek için hiçbir güdüye sahip değildi.

Doğadaki eşitsizlikler *psikolojik* bir nedenden dolayı da sınırlı bir öneme sahip olan ve yıkıcı sonuçlara yol açmayan eşitsizliklerdir. Unutmayın ki doğa durumunda herkes birbirinden yalıtıktır; kimse kimseyi gözlemez, kimse kimsenin gözüne batmaz. Birbirinden ayrı yaşayan doğal insanlar, kişileri birbiriyle *kıyaslamalarına* ve boy, hız ya da kuvvet bakımından derecelendirmelerine imkân verecek zihinsel kapasiteye henüz ulaşmamışlardı.

Doğa durumunda kıyaslamaların olmayışı Rousseau için çok önemlidir. Rousseau, uzun soluklu ilişkiler kurmaktan uzak bir biçimde yaşayan mahlûkların, kişileri sınıflandırmak için gerekli olan zihinsel yeterliğe ulaşamamış olmasından iki büyük sonuç çıkarır. Birincisi, doğal eşitsizlikler, sahip olduğumuz bir nitelik bizi başkalarının gözünde saygın ve değerli kıldığında ancak, önemli olmaya başlar. Diğer insanlar benim kudretimi gözlemlemeye başlayıp benim bir bakıma daha üstün bir kişi olduğumu ya da kudretimden dolayı diğerlerinden daha fazla itibar görmem gerektiğini düşündüklerinde ancak, kudret bağlamındaki doğal farklılıklar önem kazanır. Toplumda ben, kudretle ilgili olarak doğuştan getirdiğim yeteneklere sahip olmakla kalmam salt, aynı zamanda başkalarının gözünde daha bir yükselir, daha bir itibar kazanırım.

Doğa durumunda beynimizin henüz kıyaslama yapacak bir evrede olmayışından Rousseau'nun çıkardığı diğer büyük sonuç da şudur: do-

ğal insan –ama sadece o– dürüst, hilesi hurdası olmayan bir varlıktır. Toplumda biz hep başkalarının bizim hakkımızda ne düşündüğüyle ilgiliyizdir; bize onur ve saygınlık kazandıracak şeyleri yapmaya güdülenmişizdir. Benim kendimle ilgili düşüncem, başkalarının benim hakkımdaki izlenimlerinden türemektedir. Davranışlarım iç arzularımın ifadesi olmaktan çıkmış, başkalarının gözüne girmeye çalışmaktan ibaret hale gelmiştir.

Öğrencilerimin Rousseau'ya en çok hak verdikleri hususlardan biri budur. Onlardan, kolejlere başvururken ve içlerinden birine gitmeye karar verirken nasıl bir süreç yaşadıklarını hatırlamalarını isterim. Belli kolejleri değerlendirip puan veren kılavuzlara göz atıp atmadıklarını, bu kolejlere kabul edildikleri ya da onlardan olumsuz cevap aldıkları takdirde başkalarının kendileri hakkında neler düşüneceklerini dert edip etmediklerini sorarım onlara. Bir kolejin "yapısal" niteliğini onun ününden ayrı olarak ele almanın mümkün olup olmadığını ya da ünü daha az ama kendilerine kişisel olarak daha cazip gelen bir koleji seçmiş olup olamayacaklarını sorarım. Bu soruları sormaktan kastım derecelendirme ve sıralamalara dikkat ettikleri için onları eleştirmek değildir, hepimiz aynı gemideyiz çünkü. Benim bu soruları sormaktan kastım onların belli bir içgörü üzerinde düşünmelerini sağlamaktır: Rousseau'nun bütün dikkatini bizim başkalarının hakkımızda ne düşündüğüne bağımlı olmamız olgusuna yönelttiğinde sergilemiş olduğu içgörüdür bu.

1950'li yıllarda etkili olmuş bir kitapta, *The Lonely Crowd* (Yalnız Kalabalık), sosyolog David Riesman "dış yönelimli" kişiler ile "iç yönelimli" kişileri birbirinden ayırmıştı. Rousseau'nun görüşü ise şudur: toplum bizi dış yönelimli kılar ve bu yönelim zorunlu olarak hem kendimizi hem de başkalarını aldatmayı içerir. Farklı toplumsal koşullarda nasıl bir poz takınmamız gerektiğini hesap eden birer oyuncu oluruz.

Doğa durumunda ise elimizden dürüst olmaktan başka bir şey gelmez. Doğa durumunda henüz ün ya da saygınlık gibi şeyler olmadığı için, kişinin davranışları onun arzularının bir yansımasından ibarettir (bu arzular ne denli ilkel olursa olsun). Rousseau'nun da yazdığı gibi "vahşi insan kendi içerisinde yaşar." Bir başka deyişle, doğal insan *sahicilik* meziyetine sahiptir ya da Fransız eleştirmen Jean Starobinski'nin ifadesiyle *şeffaflığa*.[36] Vahşi insan alavere dalavere, sahtekârlık ya da iki-

yüzlülük nedir bilmez; başkalarına hoş görünmeye çalışmaz ya da kendisini gerçekte olduğundan başka türlü göstermek için hesapçı davranışlar ya da stratejiler içerisine girmez.

Toplumsal Eşitsizlik ve Psikolojik Kökenleri

Doğal insana ne oldu? Soyu nerede ve nasıl tükendi? *Söylev*'in İkinci Kısmı, doğa durumunda "bin asırlık" statik ve yalnız bir varoluşun ardından toplumsal yaşamın nasıl kaçınılmaz biçimde ortaya çıktığının hikâyesini anlatır. Rousseau, bir kez daha, toplumun kökenlerine ilişkin anlattığı bu şeylerin hipotetik olduğunu samimiyetle belirtir. Konu beşeri ilerleyişin önemli aşamalarına (sözgelimi, ateşin keşfi ya da dilin nasıl ortaya çıktığı gibi) geldiğinde Rousseau bu tür konuların üzerindeki sır perdesini aralamaktan kaçınır.[37]

Rousseau'nun savunduğu şey şudur: toplumsal ilişkiler bizim beşeri doğamıza *dışsal olan* bir ağ olarak zuhur etmez; toplumsal ilişki, insan doğasını iyi ya da kötü yönde *değiştirir* ve zihnin çalışma tarzına, bilincin yapısına emili hale gelir. Rousseau, zihin ve bilincin tarihini sunduğu için evrimsel psikologların atasıdır bir bakıma. Rousseau'nun başlangıç noktası şudur: doğa durumunda bile insanın doğa ile olan ilişkisini diğer hayvanlarla olan ilişkisinden ayıran iki özellik vardır. Birincisi, temel bir "özgürlük bilinci"dir, serbest irademize ya da seçme kapasitemize ilişkin bir farkındalıktır. Diğer hayvanlar doğal itkilerinin güdümündedirler; kendi doğasının efendisi olma ve doğa üzerinde egemenlik, hatta tiranlık kurma kapasitesine sahip tek varlık insandır.

İnsan doğasının ikinci belirtik özelliği Rousseau'nun Fransızca *perfectibilité* sözcüğüyle ifade ettiği şeydir. Diğer hayvanlar bugün nasıl iseler yarın da öyle kalacaklardır; ilerleme, gelişme ve yetkinleşme kapasitesine sahip olan sadece insandır. Beşeri ilerlemeye yapılan bu vurgu zamanın Aydınlanmacı ruhuyla uyum içerisindedir. Fakat Rousseau buna farklı bir boyut katar: "melankolik bir zorunlulukla", insanın doğaya egemen olma dürtüsünü hem iyi hem kötü bir şey olarak görür. Bu dürtü "bizi bütün hayvanlardan üstün bir konuma yükseltir" ve hayatı yaşamaya değer kılan bütün maddi ve manevi incelikleri mümkün hale getirir. Fakat "ilerleme", aynı zamanda, bir geriye kayma, gerileyip "hayvanlarınkinden bile daha aşağı bir konuma düşme" meselesidir.

(Sözgelimi, Orinoco yerlileri acaba embesil kuşaklar yetiştirme gayesiyle mi çocukların kafalarını sıkı sıkıya sarmaktadırlar?)[38]

Rousseau'ya göre uzun bir süre devam etmiş olan doğa durumu, er ya da geç, insan zihni doğadaki düzenlilikleri fark ettikçe, şeylerin nasıl işlediğini anladıkça ve bu bilgiyi kendisini içgüdüsel uyaranlardan ve tepkilerden kurtarmak için kullandıkça sona ermek zorundaydı. Bu tür bilgi, çevremizdeki mahlûkların birbirine benzer olduğunun yeni yeni farkına varmayı ve benzer kişilerle temasa geçme yönünde yeni bir arzu duyulmasını içermekteydi. İlişkiler en temel düzeyde gelişti ve insanlar, ilk defa olmak üzere, aynı çatı altında yaşamaya başladılar. Erkekler ve kadınlar salt aralarındaki benzerlikleri değil, farklılıkları da keşfettiler ve ilk aileleri oluşturmaya başladılar. Rousseau bu noktada tek başınalıktan toplumsal yaşama geçişin yol açtığı manevi yükselişe övgüler düzer. Aile "duyguların en güzelini doğurur"; herkesin yaşayabileceği "karı koca sevgisi ile anne baba sevgisi"dir bu.[39]

Bunun ardından başka ilerlemeler de sökün eder. Alet yapma yeteneğimiz gelişir, doğadaki hammaddeleri verimli biçimde işler, böylelikle tarım ve metalürji aşamasına geçeriz. Müzik yaparız; hayvanlardan elde ettiğimiz kürklerle kendimizi soğuktan korur, düşen yıldırımlardan ateş olarak faydalanırız. Kendimizi çeşitli takılarla süsleriz. Kısacası, doğa durumunda yaşadıkları tembelliği geride bırakan insanlar hem kendilerini hem de çevrelerini dönüştürme çabası içerisine girerler. Rousseau bu ilk toplumların yaşadığı dönemi "en mutlu ve en uzun süreli çağ, (...) dünyanın gerçek gençlik dönemi" diye adlandırır.[40] Bu noktada insanlar toplumsal işbirliğinin getirdiği manevi ve maddi kazançların tadını çıkarırlar; işbirliğini tahakküm ve bağımlılık yaratma yönünde kullanarak yozlaştırmamışlardır henüz.

Sosyal Psikolojinin Doğuşu ve Eşitsizliğin Kaynağı

İlerleme insanlık durumunu iyileştirse de çöküşümüzün tohumlarını da atmaktadır. Rousseau, erken uygarlığın iyi ve kötü yönlerinin dağınık da olsa ustalıklı bir portresini çizer. O ilk baştaki vahşiliklerinden yeterince uzaklaşmış, sevginin bir daha asla görülmeyecek en saf biçimlerini yaşayan ve boş zamanlarının tadını çıkaran bir grup insan düşünün. "Kocaman bir ağacın etrafında toplanıyor" ve şarkı söyleyip dans etmeye başlıyorlar. Öyleyken,

> [h]erkes bir diğerine dikkatle bakmaya başladı ve fark edilmek istedi; ve toplumsal saygınlık bir değer kazandı. Kim en iyi dans ediyor ya da şarkı söylüyorsa; en güzel, en güçlü, en marifetli ya da en güzel konuşan kim ise, en çok o kişiye saygı duyulmaya başlandı: eşitsizliğe ve aynı zamanda kötülüğe doğru atılan ilk adımdı bu. Bu ilk farklılıklardan bir yandan kendini beğenmişlik ve küçümseme, diğer yandan kıskançlık ve utanç ortaya çıktı; bu yeni öğelerle mayalanan durumdan en sonunda mutluluk ve masumiyet açısından ölümcül nitelikte kombinasyonlar doğdu.[41]

Bu görünüşte basit pasajın dikkatle analiz edilmesi gerekir. Rousseau bazı insanların gerçekten de diğerlerinden daha iyi şarkı söylediğini ve daha iyi dans ettiğini, gene birilerinin güzellik ve marifet bakımından başkalarını fersah fersah geride bıraktığını yadsımaz. Güzelliği alalım, örneğin. Pek çok insan güzelliğin göreceli olduğuna, kişiden kişiye değiştiğine ya da kültürden kültüre değişiklik gösteren toplumsal olarak kurulmuş bir ideal olduğuna inanır. Rousseau, bu görüşe, güzellik gibi bir niteliğe hangi *değerin* yükleneceğini belirlemede toplumun oynadığı can alıcı rolü vurguladığı ölçüde, tabii ki katılır. Fakat bu toplumsal özelliği teslim ederken, bir yandan da doğanın güzellik ya da müziksel yetenek gibi bir niteliği eşitsiz olarak paylaştırdığını da teslim eder. Gerçekten de "en güzel olan", diğerleri tarafından fark edilmeye başlandığında, güzelliğin demokratik olarak paylaştırılmadığını kabul eder gibi gözükür Rousseau. Fakat eşitsizliğin bu düzeyi Rousseau'yu rahatsız etmez. Bazı kişiler doğuştan daha yetenekli ya da fiziksel olarak daha güzel olsalar da, doğa durumunda bunlar dikkate alınmaz; bunun basit bir nedeni vardır: çünkü doğa durumunda insanlar, diğer insanları hiçbir zaman göz hapsine almazlar.

Oysa toplum içerisinde yaşamak, kişinin kendisine ilişkin, yanı sıra da *ancak ve ancak* başka insanlarla ilişkisi içerisinde kendi değerine ilişkin bir bilinç geliştirmesi demektir. Karşılaştırma düşüncesinin doğuşu, zararsız doğal eşitsizlikleri kötücül hale getirir. Artık güzellik ya da şarkı söyleme ve dans etme becerisi konusundaki eşitsizlik bir başka eşitsizlik katmanını –saygı ve şöhretin paylaşımındaki farklılıklar– bütünüyle tetikleyecektir. Artık mesele, benim doğuştan *daha iyi* bir şarkıcı olmam değildir. Şimdi artık mesele, benim bütün toplumda, en azından şarkıcıların büyük itibar gördüğü bir yer ve zamanda yaşadığım takdirde, daha üstün bir *kişi* olarak addedilmemden kaynaklanmaktadır.

Çok geçmeden de, sırf kendi duygularımın sahici ve dürüst bir ifadesi olarak şarkı söylemeyi bırakır, başkalarını etkilemek için şarkı söylemeye başlarım. Doğal insanın yaptığının aksine, kendi içimde yaşamıyorumdur artık. Toplumsal insan "hep kendi dışında yaşar, sadece başkalarının düşüncesinde nasıl yaşanacağını bilir." Harika bir ifadesinde Rousseau şöyle demektedir: "[Toplumsal insan] kendi varoluş bilincini başkalarının kendisi hakkında verdiği hükümden türetir."[42] Aynı şekilde harika bir başka pasajda ise şunları belirtir:

> Gerçekte olmadıkları gibi görünmek insanların çıkarına oldu. Olmak ve görünmek birbirinden çok farklı iki şey haline geldi, ve bu farklılıktan kibirli ihtişam ile hilekârlıklar ve peşi sıra da bütün kötülükler sökün etti. (...) O zamana dek özgür ve bağımsız olan insan, artık, bir sürü yeni ihtiyacın sonucu olarak, bütün doğanın ve özellikle de kendi hemcinslerinin (efendisi olsa bile bir bakıma onların kölesidir o) boyunduruğu altına girdi.[43]

Sivil (uygar) topluma girişimiz doğal bağımsızlığımızı niçin bu denli tehlikeye düşürmektedir? Rousseau'nun anlatımındaki en sarsıcı şeylerden biri onun, sorunu şu ya da bu toplumsal kurumlar kümesine değil, toplumsal ilişkilerin mantığına yerleştirmesidir. Diğer insanlarla birlikte yaşamak, kendi değer duygumuz bakımından *onların* yargısına bağımlı olmak demektir. Başkalarının bizim hakkımızdaki kanısı bizim kendimizle ilgili kanımızı belirlemekte, şöhret dürtüsü davranışlara yön vermektedir. Dahası, toplumsal yaşamın mantığı bir arkaplan olanak kişinin dışında kalmamaktadır; bunun yerine, toplumsal ilişkiler bizatihi insan zihni üzerinde bir dönüşümü zorunlu kılmaktadır. Benlik duygusu toplumsal kabule bağlı olan mahlûklarda us, her bir mahlûk başkalarının aleyhine olmak üzere kendi nispi zenginliğini ve itibarını artırmayı hedeflediği sürece, yarışmacı ve uzlaşmaz bir karşıtlık içerisinde gelişmektedir. Rousseau, bizim o feci yozlaşmışlığımızı bütün ayrıntılarıyla açıklamak durumunda kalsam, diye yazmaktadır,

> [h]epimizi yiyip bitiren bu şöhret, şan-şeref ya da beğenilme arzusunun bizim yeteneklerimizi ve bütün gücümüzü nasıl etkisi altına aldığını, duygularımızı nasıl harekete geçirip çoğalttığını ve insanlar arasında evrensel bir yarışma/rekabet, daha doğrusu hasımlık yaratarak her türden nice hayal kırıklıklarına, nice başarılara ve nice felaketlere yol açtığını gösterebilirim. Bizim kendi aramızdaki en iyi ve en kötü şeylerin, erdemlerimizle kusurlarımızın, doğrularımızla yanlışlarımızın, fatihlerimizle

filozoflarımızın, yani sayısız kötülüğün ama çok az iyiliğin sebebi, bu tanınma/kendinden söz ettirme arzusudur, bizi bir an olsun rahat bırakmayan bu sivrilme tutkusudur.[44]

Rousseau, toplumsal insandaki usun yol açtığı uzlaşmaz karşıtlıklara yönelttiği bu suçlama yetmezmiş gibi, sözlerini şöyle bağlar: "Bir avuç zengin ve güçlü adamın servet ve ihtişamın doruklarında oturduğuna, buna karşılık büyük kalabalıkların belirsizlik ve yoksulluk içinde yerlerde süründüğüne bakarsak, bu bir avuç insanın sefa sürmesini sağlayan şeyin aynı şekilde diğerlerinin yoksulluğu olduğunu ve bu durumda bir değişiklik olmadığı takdirde halkın sefalet, azınlığınsa mutluluk içinde yaşamaya devam edeceğini ... kanıtlayabilirim."[45]

Özel Mülkiyet ve Toplumsal Eşitsizlik

Rousseau'nun insanlığın doğa durumundan nasıl uzaklaştığına ilişkin anlattıklarını özetlerken onun insan bilincindeki değişimlere yüklediği öncü rolü özellikle vurguladım. Fakat fikirler boşlukta etkili olmazlar; Rousseau da en sert eleştirilerini özel mülkiyetin ortaya çıkmasına ve onun ardından bütün eşitsizliklerin sökün etmesine saklar. Yeryüzünde henüz mülkiyet kavramı yokken bir kişinin diğerleri üzerinde kurduğu iktidarın bazı sınırları vardı. Fakat,

> [b]ir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu, bana aittir!" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine "Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!" diye haykıracak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice felaket ve korkulardan kurtarmış olurdu![46]

Özel mülkiyet niçin Cennet Bahçesi'ndeki yılan gibidir? Özel mülkiyet olmadığında yetenek ya da çalışkanlıktaki doğal farklılıklar fazla bir sorun yaratmaz. Fakat özel mülkiyetle birlikte "bir insan iki insana yetecek kadar şeye sahip olmaya başladı", böylelikle daha güçlü olanlar ya da en çalışkan, en hünerli, en zeki olanlar daha fazla şey elde etti.[47] Rousseau'nun aksine, serbest piyasa yanlılarıyla aynı görüşü paylaşıp bunun doğru ve adil bir gelişme olduğunu söyleyebilirsiniz. Daha sıkı çalışan ya da emeğini daha verimli hale getirmek için yeni yöntemler

icat eden kişilerin meyveleri ve kendi emeklerinin semeresini ellerinde tutmaya hakkı olduğunu düşünebilirsiniz. Rousseau ise kendinden önceki Locke ve kendinden sonraki Marx ile şu noktada hemfikirdir: iktisadi değerin kaynağı emektir, sürülmüş bir tarla ile sürülmemiş bir tarlanın değeri arasında dünya kadar fark vardır.[48] Bu nedenledir ki Rousseau tarımın keşfini, ilerlemeyi mümkün kılan o büyük devrimlerden biri olarak görür.[49] Fakat tarıma geçiş aynı zamanda insanlığın mahvına da sebep olmuştur: "Uçsuz bucaksız ormanlar, alınteriyle sulanması gereken, kölelik ve sefaletin kısa süre içerisinde filizlenip ekinlerle birlikte boy attığı araziler haline geldi."[50]

Kendilerini başkalarıyla kıyaslamayı ve bir sıraya yerleştirmeyi daha önceden öğrenmiş olan insanlar şimdi mülkiyet elde etme uğruna çatışmaya girerler. Zorunluluk değil, fakat başkalarını geride bırakma yönünde "doymak bilmez bir hırs, bütün insanları, birbirlerine zarar verme düşüncesi (...) ve hep, gizli gizli, başkalarının aleyhine kazanç elde etme arzusu içerisine sokar." Toplumsal insanlar bu noktada, ama yalnızca bu noktada, Hobbes'un çok doğru bir biçimde betimlediği, fakat yanlış bir biçimde doğa durumuna yerleştirdiği o kıyıcı savaş durumuna düşerler. Daimi çatışmalar, savaşlar, katliamlar, korkunç kargaşalar, gasp ve yağmalar: tüm bunlar insan bilincindeki değişimler ile özel mülkiyet sevdasının ölümcül evliliğinden doğan sonuçlardır. Zenginler sürekli olarak başkalarından tırtıklayarak kendi servetlerini katladıkça, eşitsizlik de alır başını gider. Dahası zenginler, kendi servetleri sayesinde yaşadıkları zevki (başkalarına emir verme ve tahakküm etme zevkini) bir kez tattıktan sonra, "onu diğer bütün zevklere yeğlerler." Yoksullara "insan etini bir kez tattıktan sonra diğer bütün yiyeceklere burun kıvıran ve o andan itibaren yalnızca insan yutmak isteyen aç kurtlar" gibi davranırlar.[51] Zenginlerin nasıl zengin olduğunu bugüne dek hiç kimse Rousseau kadar etkileyici anlatmamıştır belki de.

Toplumsal evrimin bu noktasında yönetim ve hukuk henüz yoktur. Zenginler arazilerini kaba güçle, şiddetle ve savaşla korurlar. Fakat çevirdikleri ve sahiplendikleri arazilerin sürekli bir tehlike altında olması (Hobbes da bunu çok güzel betimlemiştir) sonunda onları zekice bir çözüm tasarlamaya iter (Rousseau bunu "insanın aklına gelen en derin proje" olarak niteler"[52]). Zenginler yoksullara bir oyun oynar, filozoflar da buna kulağa hoş gelen bir ad ("toplum sözleşmesi") vererek mazur

göstermeye çalışırlar. Zira zenginler ve yoksullar toplumsal sözleşmeye *eşit koşullarda ya da eşit pazarlık gücüyle* girmezler. Sözleşmenin biçimsel şartları, mülkiyet haklarımızı koruyacak olan bir yönetime herkes aynı şekilde uymaya razı olduğu için, yeterince adil gözükmektedir. Fakat bu sözleşme sadece mülk sahiplerinin çıkarına hizmet etmektedir. Zenginler kendi mülklerini güç kullanarak korumak zorunda değildirler artık, bunun için yoksulları kullanır ve adaletin bu tür karşılıklı temin edilmiş korumayı gerektirdiğine inandırırlar. Politika, yönetim ve hukuk, böylesi bir el çabukluğuyla toplumu bir sonraki düzeye taşır. Fakat adına adalet denen şeyin, Rousseau'ya göre, bir bakıma araba yıkama işleminden farkı yoktur: bu yıkama esnasında zenginler kendi özçıkarları doğrultusunda arabalarının gıcır gıcır olmasını ve mis gibi kokmasını sağlarlar. Oysa Rousseau'nun burnuna berbat bir koku gelmektedir.

Rousseau *Söylev*'de, yönetimin (devletin) icadıyla birlikte, doğal insanlar olmaktan toplumsallaşmış insanlar olmaya doğru çıktığımız yolculuğa ilişkin hikâyesini bitirir. Rousseau insanlığın serüvenini, doğa durumundan ilk toplulukların, ailelerin, ekonomik birliklerin ve en nihayet siyasi toplulukların oluşturulmasına dek mercek altına almıştır. Her aşamada eşitsizlik daha da büyümüştür, ta ki sözüm ona toplumsal bir sözleşme fikri adına haklı ya da meşru gösterilene dek. Fakat Rousseau toplum sözleşmesinde, en azından şimdiye dek yazıldığı haliyle, herhangi bir meşruiyet görmez.

Eşitsizliğin doğal olduğu için adil olduğu söylenecekse eğer, Rousseau bu miti delik deşik ettiği için mutludur. Toplum sözleşmesinin kişilere özgürlük sağladığı için övgüye değer olduğu söylenecekse eğer, Rousseau bu noktada da ayrı düşer. Toplumsal ilişkiler içerisine girdiğimiz andan itibaren bağımsızlığımızı kaybettik ve psikolojik açıdan başkalarının bizim hakkımızda ne düşündüğüne bağımlı hale geldik. Toplum sözleşmesine dayanan topluluk bizim özgürlüğümüzü yitirişimizin zirve noktasıdır. O, kişilere adil davranıyormuş görüntüsü verir, fakat gerçeklikte zenginlerin boyun eğdirilmiş ve köleleştirilmiş yoksullar üzerinde tahakküm kurmalarını sağlayan aldatıcı bir araçtır. Rousseau'nun ileride Fransa ve Amerika'daki devrimcilerin kanını tutuşturan aforizmalarından birine göre, "İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur."[53]

Tarihin İtici Gücü Olarak Fikirler

Söylev'i incelemeyi bitirirken, bu eserin sonraki düşünürleri nasıl etkilemeye başladığına dair birkaç söz söylemek istiyorum. Rousseau toplumsal değişimi açıklarken hem fikirleri hem de maddi gelişmeleri önemser. Fakat fikirler kendi başlarına tarihsel bir güce mi sahiptir, yoksa sadece maddi koşulları ya da çeşitli sınıfların ve aktörlerin iktisadi çıkarlarını mı yansıtır? Rousseau'nun düşüncelerinden etkilenen Karl Marx, ahlaki ve siyasi fikirlere kaçınılmaz biçimde "ideolojik" olgular diye yaklaşır: fikirler belli bir sınıfın iktisadi çıkarlarını haklı çıkarmak ya da rasyonalize etmek amacıyla ortaya atılırlar.[54]

Değişim konusundaki bu Marksist yaklaşımın bir benzerini *Söylev*'de bulabiliriz. Sözgelimi, toplum sözleşmesi kuramı, zenginlerin – kendi mülklerini güvence altına almaları bağlamında– çıkarlarını yansıtan bir kuram olarak tarihin belli bir döneminde ortaya çıkar. Ya da Rousseau'nun tarım hakkında söylediklerine bakalım. Tarım, topraktan zenginlik yaratmak için kullanılan yeni bir teknolojiyi temsil etmektedir ve kaçınılmaz biçimde de çitleme ve özel mülkiyet konusunda yeni ilişkilere ve yeni fikirlere yol açmıştır; böylece tarım bütün potansiyeli ile hayata geçmiştir.

Gelgelelim *Söylev*'in en çarpıcı özelliği, insan bilincindeki değişimlerin sorumlusu olarak iktisadi değil, psikolojik önkoşullara yaptığı vurgudur. Rousseau, iktisadi bağımlılığın kötülükleri konusunda ne denli ısrarcıysa, toplumsal insanlar arasındaki psikolojik bağımlılığın yoğunluğu karşısında da o derecede rahatsızdır (çünkü toplum içerisinde yaşayan kişiler başkalarının kanaatlerinin bilincinde olmaktan ya da bu kanaatlere göre davranmaktan kaçamamaktadır). Özel mülkiyetin ilgası, kişileri bu derin tutsaklıktan kurtarmayacaktır.

Peki ne yapmalı? Toplumda özgürlüğün ve eşitliğin önündeki engeller dışsal ve kurumsal olmaktan çok içsel ve psikolojik engeller ise değişim nasıl mümkün olacaktır? Bu temel soruya Rousseau'nun verdiği şaşırtıcı cevabı bir sonraki bölümde ele alacağım.

12
ROUSSEAU VE POLİTİKA

Bir önceki bölümü, yitirdiğimiz özgürlüğümüzü ve eşitliğimizi yeniden elde etmek için "ne yapmalı?" diye sorarak bitirmiştim. Rousseau'nun *İkinci Söylev*'i doğal masumiyetin o trajik kaybının giderilebileceğinden kuşkulanmamız için bize bazı nedenler sunar. Epey uzun süren bir dönemden sonra toplumsal ilişkiler bağımlı düşünme biçimlerini insan zihnine yerleştirmiş, en büyük önemi akıl yürütmenin antagonistik biçimlerine ve başkalarının bizim hakkımızda ne düşündüğüyle ilgilenen üstbilince (*hyperconsciousness*) vermiştir. En derinlerde ise toplum tarafından beğenilme/kabul görme arzusu bağlamında sosyal psikoloji faaliyet göstermekte ve bizi kamuoyunun sunağına bağlayan zincirleri koparmamızın bir yolu yok gibi gözükmektedir.

Bundan kurtulmanın bir yolu toplumdan bütünüyle kaçmak, ormana gidip başkalarından tam anlamıyla yalıtık bir biçimde yaşamaktır. İtiraf etmeliyim ki *Söylev*'i ilk okuduğumda (belki de ikinci ve üçüncü kez okuduktan sonra bile) bunun Rousseau'nun çözüm reçetesi olmasını istedim. Rousseau'nun, en başarılı toplumsal varlıkları bile, sahte ve kurmaca kimliklerinden ve ahlak kisvesi altında sergiledikleri ikiyüzlülüklerinden dolayı mahkûm ettiği pasajlara bayılmıştım. Rousseau'nun toplumsal ilişkileri topyekûn karalaması, toplumdan bütünüyle kopmanın yapılabilecek en dürüst şey olduğu yolunda bir izlenim uyandırıyordu insanda. Rousseau'yu ilk kez 1960'lı yıllarda okumuştum; o dönemde "toplumdan kopmak/çekip gitmek" düşüncesi çok modaydı ve karşı bir kültürün temsilcisi olan kişiler New Mexico dağlarında, Kauai sahillerinde, California kanyonlarında ve doğa durumundan bize kalan son toprak parçalarında "tuhaf" komünler kuruyorlardı.

Ne ki *Söylev*'in ünlü bir dipnotunda Rousseau makul bir çözüm olarak sunulan "doğaya dönüş" düşüncesini reddeder:

> Peki, ne yapmalı? Toplumları ilga mı etmeli? "O senin bu benim" anlayışı yok mu edilmeli ve insan ormana gidip ayılarla birlikte mi yaşamalı? Hasımlarımın söylediklerimden çıkaracağı sonuç bu olur. (...) Duyguları, bir daha ele geçmezcesine onların o ilk sadeliklerini yok eden, geçimini artık ot ve meşe palamudundan sağlayamayan benim gibi insanlara gelince... bu insanların hepsi ait oldukları toplumların kutsal bağlarına saygı gösterecektir.[1]

Rousseau'nun doğa durumuna dönmeyi reddetmesi pek de şaşırtıcı değildir, çünkü böyle bir yerin geçmişte asla varolmadığı konusunda bizi uyaran odur. Fakat burada şaşırtıcı olan şey, geçmişle kıyaslanamayacak ölçüde bizi toplum durumunun tam ortasına sokacak ve insan doğasını anne sütünü ilk tattığı andan itibaren yoğurup dönüştürecek bir politika talep eden Rousseau'nun, böylelikle, öteki uca ne denli savrulabileceğini görmektir. Rousseau, muzaffer bir edayla, politikanın insan doğasını "etkisizleştirip yok etmesi", doğa durumunda sahip olduğumuz güçleri bir hiç derekesine indirmesi gerektiğini ilan eder.

Doğal iyiliğe, samimiyete ve bağımsızlığa ilişkin bütün o romantik sözlere ne oldu peki? Rousseau'nun buna verdiği cevap şudur: vahşinin psikolojisi sosyal psikolojiyle bir arada varolamaz. "Eksiksiz ve bütünlüklü bireyler" olan yalnız insanlar açısından uygun olan şeyin artık toplumda bir işlerliği yoktur, çünkü toplum içerisinde bizler –zorunlu olarak– "bir bütünün parçası" olarak davranmayı öğrenmek durumundayızdır. *Émile*'deki bir pasajda (insanı ürperten bir pasajdır bu) Rousseau, toplumda sanki yalnızmışçasına yaşamaya çalışan birinin yaşamını korkunç diye niteleyip bir kenara atar: "Mevcut koşullarda, doğduğu andan itibaren tek başına bırakılan bir insan, toplumun geri kalanına kıyasla, daha çok bir hilkat garibesine benzeyecektir. Önyargı, otorite, zorunluluk, örnek oluşturma, içinde bulunduğumuz bütün toplumsal koşullar, bu insanın içindeki doğayı boğacak ve bu doğanın yerine de hiçbir şey koymayacaktır. Onun doğası yolun ortasında kazara biten, ileri geri sallanıp duran ve çok geçmeden yolcuların ayakları altında ezilecek olan körpe bir fidan gibi olacaktır."[2]

Geriye dönüş imkânı olmadığı için tek çözüm, doğal ideallerden ümidi kesmek, bu da olmazsa, onları doğal insanın herhangi bir çaba

harcamaksızın sahip olduğu özgürlük ile eşitliğin ahlaki eşdeğerini henüz sağlayamayan bir politika üretecek biçimde kullanmaktır. Siyasi özgürlük elbette ki doğal özgürlüğün bire bir yansısı olamaz asla: doğal özgürlük bir bağımsızlık meselesidir; siyasi özgürlük ise, eğer mümkünse tabii, toplumsal bağımlılık koşulları içerisinde bulunan bir özgürlük olmak zorundadır.

Yeni Toplum Sözleşmesi

Siyasi ve sosyal bağımlılık bu zamana değin bir tür zehirleyici etki yaratmış, özgürlükten çok bir tür tiranlık olmuştur. Rousseau'nun *İkinci Söylev*'de toplum sözleşmesine dair dile getirdiği eleştiri tam olarak budur. En politik yapıtı olan *Toplum Sözleşmesi*'nde bu eleştiriyi şöyle özetler: Hükümetin oluşturulmasıyla sunulan eşitlik, olsa olsa, "görünüştedir ve yanılsamaya yol açar." Hükümetin icadı, sadece ve sadece, "yoksulların sefalet içinde yaşamasını, zenginlerinse onları soyup soğana çevirmesini sürdürmeye hizmet eder."[3]

Özgürleştirici bir bağımlılık formu yaratan yeni bir toplum sözleşmesi mümkün olamaz mı?[4] Hükümet otoritesini meşru, eşitliği de gerçek kılmanın bir yolu yok mudur? *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau bunu bir tür muamma olarak sunar. Bir yandan özgür, bir yandan da (hükümete) itaatkâr olmak mümkün müdür? Toplumsal bağımlılık ilişkilerinin ağına düşmüşsek eğer, eşit olmamız mümkün müdür? Rousseau'nun buna cevabı şudur ve düşünür verdiği cevabın paradoksal bir nitelik taşımasından hoşnut gibidir: biz, özgürlüğü ve eşitliği, geçmişle kıyaslanamayacak derecede başkalarına bağımlı olduğumuz takdirde buluruz. Özgür olmamızın yolu, birey olarak hiçbir şey, ama siyasal bir topluluğun kendi kendini yöneten yurttaşları olarak her şey olmamızdan geçmektedir.

Bu paradoksa Rousseau şöyle açıklık getirir: kendime (Rousseau'nun deyişiyle benim kendi "tikel irademe") itaat etme özgürlüğümü diğer bir kişinin ya da kişilerin iradesine itaate bağlayan bir toplum sözleşmesi yapısal olarak kusurludur. Doğal durumdan uygar topluma geçtiğimizde olan biten şey, kendi doğal bağımsızlığımızdan vazgeçip birilerinin otoritesini kabul etmemizden ibaretse, bu düzenlemeyi gerçekte ne ise öyle adlandıralım: bir tür kölelik, bir tahakküm ve bağımlılık sistemi.

Fakat toplum sözleşmesini, özgürlüğü otoriteye itaatle bağdaştırmak üzere yeniden tasavvur etmek mümkündür. Paradoks gibi gözükse de, içerisinde "her bireyin, başka herkesle bütünleşmesine rağmen, sadece kendisine itaat ettiği ve önceki kadar özgür kaldığı" bir topluluk kuran bir toplum sözleşmesi söz konusu olabilir. Fakat bir hükümet kurmak üzere başkalarına katılmayı kabul ettiğim takdirde sadece kendime itaat etmem nasıl mümkün olabilir ki? Bu paradokstan sonuna kadar istifade eden Rousseau, yeni toplum sözleşmesindeki anahtar maddenin "her üyenin bütün haklarını topluluğa bütünüyle devretmesini" öngören madde olduğunu söyler.[5] Bir başka deyişle, doğal özgürlüklerimizden hiçbirini kendimize alıkoymaz, onlardan bütünüyle feragat ederiz.

Locke'un tarihsel gelişme içerisinde liberal politikayı desteklemeye başlayan toplum sözleşmesi fikrinde, hakların elde tutulması sözleşmenin önemli bir şartıdır. Hükümete itaat etmenin bizim çıkarımıza olduğunu görsek de kendi şahsımız ve mülkiyetimiz üzerindeki haklarımızdan vazgeçmenin ussal bir davranış olmadığını da eşzamanlı olarak görürüz. Modern anayasal devlet bu anlayış üzerine kuruludur: ancak ve ancak yetkileri sınırlı bir hükümet, kendi otoritesini yönetilenlerin rızasından türeten bir hükümet fikriyle tutarlılık içerisindedir. Fakat Rousseau bu görüşe katılmaz ve toplum sözleşmesinin egemen hükümete mutlak bir otorite vermesi gerektiğinde ve bizim doğa durumunda sahip olduğumuz *bağımsızlığımızın* yarattığı ayrıcalıklar ne olursa olsun bu otoriteye bütünüyle boyun eğmek zorunda olduğumuzda ısrar eder. Rousseau, hakları topluluğa teslim etmenin bireyin özgürlüğünün anahtarı olduğu yolundaki savında yer alan karşı-sezgiye neredeyse çeşni katıyor gibidir.

Rousseau, özgürlük ile mutlak otoritenin nasıl birlikte yürüyeceğini açıklarken, birbiri ardınca üç görüş ortaya atar (ben bunları onunkinden farklı bir sırada sunacağım). Birincisi, ben "size" değil, "bize" itaat etmeyi kabul ediyorum; yani, ben ancak eşit bir parçası olduğum topluluğun egemen otoritesine itaat etmeyi kabul ediyorum. Halkın egemenliği ya da iktidarın halkta olması söz konusu olduğunda "herkes, kendisini bütün topluluğa vermekle, aslında kendisini kimseye vermemiş olmaktadır."[6] Benim özgürlüğüm, uymayı kabul ettiğim yasaların kolektif olarak yazılmasından geçmektedir. İkincisi, itaat koşulları herkes

için eşittir ve dolayısıyla kimsenin adil olmayan yasalar yapmada herhangi bir çıkarı olamaz. Usul gereği olan düzenlemeler, yasaların *sizi* nasıl etkileyeceği konusunda *benim* kaygılanmama yol açar, çünkü bu yasalar bizi eşit derecede etkileyecektir. Bu eşit durum mutlak bir yönetimin doğuracağı tiranlık tehlikesinin önünü tıkayacaktır. Üçüncüsü, herkes herkese karşılıklı olarak aynı teslim olma ediminde bulunduğu için topluluk üyeleri nasıl benim üzerimde bazı haklara sahipse benim de onlar üzerinde bazı haklarım olacaktır. Karşılıklılık ilkesi, itaat etme yönünde verdiğim sözün gerçekte bir feragat edimi değil, bir güç/yetki kazanma biçimi olduğu anlamına gelmektedir.

Rousseau buraya dek kendi yeni toplum sözleşmesi önerisini yarı hukuksal bir dille açıklamış ve savunmuştur. Toplum sözleşmesi siyasi otoriteyi, ancak ve ancak bu otorite topluluk içerisine bir bütün olarak yerleştiği, her üyenin topluluğun "iradesini" oluşturmada eşit söz hakkına sahip olduğu takdirde meşru kılabilir.

Yine de burada bir problem var. Eskiden özgürdüm: sadece kendi irademe boyun eğiyordum; Rousseau'nun sözleşmesiyle bu özgürlüğümden feragat edip kolektif iradeye, topluluğun egemen otoritesine itaat etmeye başladım. Peki ama, topluluğun egemenliğinin nasıl uygulanacağı konusunda diğerleriyle görüş ayrılığına düşersem ne olacak? Oylama mı yapacağız? Çoğunluğun dediği mi olacak? Çoğunluk yönetecekse eğer bu bir tiranlığa dönüşmez mi? Çoğunluk, hatta bütün bir topluluk yanılamaz mı? Kısacası Rousseau, mutlak egemenliği toplumun bütününe ya da çoğunluğa, *bireysel* özgürlüğü temin edecek biçimde, nasıl olup da yerleştirileceğini henüz açıklamamıştır. Sözgelimi, ayrıksı görüşlere sahip ya da azınlıktaki bir dinsel mezhebin üyesi olan bireyler açısından bakıldıkta, başka herhangi bir tiran kadar, halkın tiranlığından da korkmak için yeterli neden vardır.

Genel İrade

Bu sorunların farkında olan Rousseau, toplum sözleşmesinin nasıl işlediğine ilişkin olarak hukuksal bir açıklamada bulunmayı bırakıp psikolojik bir açıklamaya yönelir. Toplum sözleşmesi metaforu, siyasi topluluğu çok zayıf bir birlik biçimi olarak (bu toplulukta hepimiz, şöyle ya da böyle, "sözleşmenin bağımsız tarafları" olarak kalır ve karşılıklı çı-

karlarımıza hizmet eden işbirliği şemaları icat etmek için başkalarıyla gevşek birlikler kurarız) düşünmemize yol açarak, bizi yanlış yöne sevk edebilir. Böylesi zayıf bir siyasi topluluk "ortak iyiye (yarara)" sahip olabilir, fakat bu ortaklığın ancak ve ancak bizim bireysel öz-çıkarlarımızın birbiriyle örtüştüğü alan olması kaydıyla.

Rousseau, kendimizi bağımsız sözleşmeciler olarak değil, birer yurttaş olarak görmemizi ister. Fakat biz yurttaş olarak doğmayız; bizim yurttaş haline getirilmemiz gerekir. Radikal bir psikolojik dönüşüm yaşamamız gerekir: kendi dar çıkarını düşünen aktörler olmaktan çıkıp kendi benlik duygularını aidiyet, bağlılık, yurtseverlik, dayanışma ve kardeşlik gibi erdemlerle sarmalayan ahlaklı bireyler olmamız gerekir. Toplum sözleşmesinin dönüştürücü etkilerine yapılan bu vurgu, Rousseaucu versiyonu, Hobbes ve Locke'un benimsediği modellerden kesinkes ayıran şeydir. Hobbes ve Locke'a göre bireyler, toplum sözleşmesine katılmadan *önce*, eksiksiz oluşmuş ussal öznelerdir ve bu kişiler sırf önceden sahip oldukları bireysel çıkarlara hizmet etmek adına topluma girerler. Rousseau'ya göre Aristoteles de benzer görüştedir, birey ancak bir topluluğa *katılarak* ve öz-çıkarını düşünen bir hesap makinesi olmaktan çıkıp kendisini kamu yararına adayan bir yurttaşa dönüştüğü takdirde varlık kazanır.

Siyasi topluluk, böylesi dönüşmüş yurttaşlar arasında, güçlü bir birliktir; bu birlikte ortak yarar bireysel çıkarların toplamından daha fazla ve daha farklı bir şey olarak kendini gösterir. Ortak yarar, bizim birer birey olarak sahip olduğumuz çıkarları değiştiren sahici ortak iyidir. Siyasi topluluğun dışında kendi tikel irademizin peşine düşmekte özgür olabiliriz, fakat bu özgürlük bizi benlik sevgisinin (*amour propre*) boyunduruğuna sokarak köleleştiren bir özgürlüktür. Güçlü toplulukların içerisinde, ilk kez olmak üzere, başka tür bir irade gücü, başka türden bir özgür iradeyi kullanmamızdan kaynaklanan yüksek bir ahlaki özgürlük yaşarız. Rousseau bunu "genel" irade olarak adlandırır.[7] Genel irade benim kendi (en iyi) irademdir; fakat bir irade gücüne, ancak ve ancak diğer yurttaşlarla bir arada yaşadığımda ve bizim için iyi olanı, kendi çıkarımdan çok ortak iyiye hizmet eden şeyi seçmek için yurttaşlık bağlarından esinlendiğim zaman, muktedir olabilirim.

Genel irade, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin özgürlük ve otoriteyi nasıl olup da uzlaştıracağı muammasına getirdiği çözümdür. Ben

eski özgürlüğümden kendi tikel irademin peşine düşmek için vazgeçerim ve topluluğun genel iradesinin egemen otoritesine boyun eğmeye razı olurum. Fakat genel irade bir başkasının tikel iradesine boyun eğmek değildir. Gizemli bir grup aklına ya da kolektif kendiliğe (*entity*) boyun eğmek bile değildir. Benim kendi (en iyi) irademe boyun eğme vaadidir; bundan dolayı Rousseau, topluluğun otoritesine boyun eğmeye söz vermekle benim sadece ve sadece *kendime* boyun eğmeye söz verdiğimi ileri sürebilmektedir. Bu "ben" benim "gerçek" ben'imdir; ama doğa durumunda benim kullanımıma sunulmuş değildir. O, bir bakıma, toplumsal bir yaratımdır. Ama genel irade, toplumsal insan için, içgüdünün doğal insanda yarattığı dostluk ve arkadaşlık duygusunu yeniden yaratır.

Rousseau, genel irade demekle neyi kastettiğine, onu "herkesin iradesi" ile kıyaslayarak açıklık getirir. Herkesin iradesi "tikel iradelerin toplamından ibarettir", zayıf topluluklarda ortak iyinin yerine geçen şeydir.[8] Yalınkat bir ortak iyi duygusunun hâkim olduğu topluluklarda bireyler psikolojik bir dönüşüm geçirmezler. Toplumsal sözleşmeyi imzalamadan önce hangi çıkarları gözetiyorlardıysa onları gözetmeye devam ederler; bu bireylerin oluşturduğu birlik, bireysel çıkarların güven içerisinde gözetildiği işbirlikçi bir çerçeve kurmaktadır. "Bütün topluluğun iradesi", hükümete, sanki onun devasa bir toplama makinesinden ya da hesap makinesinden pek bir farkı yokmuş gibi, öz-çıkarları kamusal bir politika oluşturacak şekilde bir araya toplama görevi verebilmektedir.

Genel iradeyse farklıdır. Benim içimdedir ya da en azından kendim için iyi olanı değil, bizim için iyi olanı seçmemi sağlayan "çok olağanüstü bir değişim" yaşadığım zaman içimdedir.[9] Dolayısıyla, ideal olarak, genel iradenin ne olduğunu farklı bireylerin farklı çıkarlarını üst üste koyup toplamak yoluyla bulmayız. Eğer bir topluluk sahici anlamda ortak iyiyi paylaşıyorsa, bu durumda her bir yurttaş aynı genel iradeyi ifade eder. Genel iradenin ne olduğu konusundaki düşüncemizde birbirimizle ne denli uyum içerisinde olur ve ne denli oydaşma sağlarsak, gerçekte genel iradeyi o denli hâkim kılmış oluruz. Öte yandan Rousseau, görüş ayrılığını ve bölünmeyi, "özel çıkarların yükselişini" ve genel iradenin gerilemesini açığa vuran engeller olarak görür.[10]

Şurası kesin ki Rousseau bizim genel iradeyi oy vererek gerçekleştireceğimizi düşünür. Topluluğu egemenlik yetkisiyle donatarak kendimize (kolektif bir organ olarak) egemenlik yetkisi vermiş oluruz; böylelikle de egemen topluluğun iradesinde her birimiz eşit söz hakkına sahip oluruz. Fakat Rousseau'nun oy verme edimiyle ilgili görüşü birkaç açıdan tuhaftır. Birincisi, pratik olarak, çoğunluk genel iradenin ne olduğunu belirleme durumunda olsa da, bu genel iradenin kişilerin ortak çıkarlar etrafında bir araya gelmesiyle bir benzerliği yoktur: iradeyi "genelleştiren" şey oy sayısı değildir asla. Dolayısıyla, ideal olan şudur: oylama oydaşmaya yönelik olmalıdır. Oy verenlerin görüş ayrılığı ya da ihtilaf içerisinde olması, ortak çıkarın zayıf olduğunun ve özel çıkarların süreci lekelediğinin bir işaretidir. Oylama sonrası kendimi azınlıkta bulursam, "bu, benim yanıldığımı ve genel irade olarak gördüğüm şeyin aslında öyle olmadığını gösterir."[11]

Rousseau, genel iradenin özel çıkarlar tarafından yozlaştırılmaması gerektiğini savunur; bu nedenle de alelade her tür politikaya müthiş bir düşmanlık besler. Partizanlık, siyasi partiler, kampanyalar, koalisyonlar, pazarlıklar: tüm bunlar, insanları, kendi dar hizip çıkarları uğruna devleti ele geçirme yönünde harekete geçirir. Oy verme işlemi, genel iradeyi, en iyi şekilde, oylama öncesinde yurttaşlar arasında hiçbir iletişimin olmaması durumunda yansıtır. "Uzun tartışmalara" ve münakaşalara ihtiyaç duyulması, ya bir kafa karışıklığının ya da özel çıkarlar arasında bir uzlaşıya gidildiğinin işaretidir. Rousseau'ya göre ortak iyi birleştiricidir, tektir ve karşıt görüşleri, bırakın birbiriyle uzlaştırmayı, içerisinde bile barındırmaz.

Yurttaşlık İdeali

Machiavelli gibi Rousseau da Roma cumhuriyetinde yurttaşların kendilerini devlete nasıl adadıklarını anlatan hikâyelere bayılıyordu. Devletin çağrısına uyup orduya katılmak üzere sık sık çiftini çubuğunu ve ailesini terk eden rençper Cincinnatos'un hikâyesini anlatır Rousseau. İki oğlunu da savaşa gönderen ve sonrasında cepheden gelecek haberleri büyük bir heyecanla bekleyen Spartalı annenin hikâyesini bile olumlar. Cepheden dönen haberci köleye hemen sorar anne: "Bir haber var mı?" Haberci köle, iki oğlunun da savaşta hayatını kaybettiğini bildirir ona. "Alçak köle," diye çıkışır adama kadın, "ben sana bunu mu sordum?"

Haberci köle, savaşı Sparta'nın kazandığını söyleyince, kadın hemen oradan ayrılıp tanrılara şükretmeye koşar. Kadının bu davranışını öven Rousseau "İşte [gerçek] yurttaş budur," diye yazar.[12]

Buna karşılık Rousseau, o "ufak tefek" modern insanı, "özel çıkarların her yere nüfuz etmesine" izin verdiği için şiddetle eleştirir. "Alım satım telaşı", "doymak bilmezcesine kazanç peşinde koşmak", "rahatlığa olan düşkünlük" ve sanatsal faaliyetler, kamusal meselelere olan ilgimizi yok etmiştir.[13] Kimse meclislere koşmamakta ya da oralarda ne olup bittiğiyle ilgilenmemektedir. İnsanlar kendilerini yönetme işini kendileri yapmaktansa, gerekli olan işleri yapması için başkalarına ücret ödemeyi tercih etmektedir. Hiçbir ülkeye ait olmayan, gözleri paradan başka bir şey görmeyen bu insanların vatanı, para çalmaya imkân veren her yerdir.[14]

Rousseau, özellikle, yurttaşlığın temsili demokrasileri karakterize eden o sulandırılmış versiyonunu alaya alır. Genel irade, *bir başka kişiden* temsil etmesini isteyebileceğiniz bir şey değildir; sizin adınıza hareket etsin diye başkalarını vekil tayin ettiğiniz andan itibaren özgürlüğünüzü kaybedersiniz. Rousseau'ya göre yurttaşlık asla seyirci olmak demek değildir. Özyönetimi içi boş bir ifade olmaktan çıkarıp gerçeklik haline getiren yurttaşlık ağır/meşakkatli bir etkinliğe hep birlikte katılımı gerektirir. Fakat bu katılım doğru türden bir katılım olmalıdır. Kendi kişisel çıkarını değil, kamunun çıkarını düşünen yurttaşlara dönüşmemizi sağlayan bir katılım...

Spartalı anne-yurttaşın hikâyesi Rousseau'nun yurttaşlık modelinin ne denli çetin bir iş olduğunu gösteren bir örnektir. Kendi adıma konuşacak olursam, böyle bir sorumluluğumun olup olmadığı ve hatta bu ideali çekici bulup bulmadığım konusunda kuşkularım var. Üniversite camiasında profesörlerin iyi birer yurttaş olması, akademik kurul toplantılarına düzenli olarak katılması beklenir. Bu tür toplantılara (çok sık) katılmamayı yeğlediğimi itiraf edersem bunun pek de şoke edici bir şey olarak karşılanmayacağına inanıyorum; benim yapmam gereken başka işler var (Rousseau'nun hoş karşılamadığı türden işler). Lisans öğrencisiyken hocalarımdan birinin, Rousseau'nun yazdığı her şeye duyduğum inancı sınamak için, bana, kampustaki öğrenci toplantılarına hangi sıklıkla katıldığımı, Cumartesi geceleri tercihimi ne yönde kullandığımı sorduğunu hatırlıyorum.

Çoğumuz, Rousseau'nun hayranlık duyduğu türden örnek bir yurttaş olamayacak denli yoğun bir koşturmaca içinde yaşıyoruz. Gerçeği söylemek gerekirse, üniversite ve ulusal topluluğun daha iyi bir yurttaşı olmayı istediğim zamanlar oluyor. Romalıların ortak iyiye adanmışlıktan elde ettikleri aidiyet duygusunu ben de hissetmek istiyorum. Fakat her zaman ve her gün değil; para kazanmak, mesleğimde ilerlemek, uzun yürüyüşlere çıkmak, Boston Red Sox'un maçlarına gitmek, aile üyeleriyle bir araya gelmek vb. için de zamanımın olmasını isterim. Gelgelelim Rousseau, kendi *civic* takvimimi belirlememe ya da yurttaşlığın dışına çıkmama izin vermez.

Rousseau, dış tehditlere karşı ulusal bağımsızlıklarını güvence altına almak isteyen Polonyalı yurtseverlere tavsiyede bulunurken, yurttaşlığın yurttaşın yaşamının "her ânını doldurması" gerektiğini belirtir. Yurttaşlık "demirden bir boyunduruk" gibi boynumuza geçirilmelidir.[15] Gerçek anlamda bir yurttaş olmak, kamusal ve özel rolleri birbiriyle karıştırmamak demektir; ben yurttaşlık rolünü eksiksiz bir biçimde benimsemeli, her zaman için öncelikle bir yurttaş olmalıyım: en acılı ânımda bile Spartalı annenin davrandığı gibi davranmalıyım.

Yurttaşlık İdeali ile Doğal İnsan İdealini Karşılaştırmak

Spartalı annenin hikâyesi Rousseau'nun siyasi idealleri ile onun doğallığa duyduğu hayranlık arasındaki mesafeyi örneklemektedir. Sparta, bu anneden, onun ilkin kendini düşünmesini sağlayan doğal itkilerini söndürerek ya da değiştirerek ancak, bir yurttaş çıkarmıştır. Çoğumuz, bir annenin, çocuklarının yazgısını devletin yazgısından daha fazla umursamamasını doğal karşılayabilir; fakat bu anneden en azından çocuklarının durumunu sormasını ve onların öldüğünü öğrendiğinde kazanılan ulusal zafere coşkuyla katılmaktan geri durup matem tutmasını bekleriz. Fakat Rousseau'nun yurttaşlık anlayışı, kısmen anne kısmen yurttaş olmaktan kaynaklanan bütün bu çıkar çatışmalarını ortadan kaldırmayı gerektirir. İyi bir yurttaş olmak için bir bedel ödemek, içimizdeki doğal insanı ezmek ve özel kişinin tercihleri içerisinde boğulan kamunun sesini eşit kılmak şarttır.

Rousseau, kişilerin hamurunun yurttaşlık teknesinde nasıl yoğrulacağını bilen ve öz-çıkarına düşkün mahlûkları ortak iyiye tutkun insanlara dönüştürmek gibi büyük bir işin üstesinden gelmek için gerekli

olan olağanüstü önlemleri almakta ikircime düşmeyen iki kişiyi, çok eski iki yasa koyucuyu, Musa ile Lycurgus'u, övgüye boğar. Lycurgus, Spartalıların, uykuda oldukları süre dışında, kendi ülkelerinden başka bir şey düşünmemelerini, "vatanlarının görüntüsünün sürekli olarak gözlerinin önünde" olmasını ve bu görüntünün "oyunlarında, evlerinde, evliliklerinde ve şölenlerinde" kendisini göstermesini sağlamıştır. Musa ise öyle düzenlemeler getirir ki başka halkların İbrani kabileleri kendi içlerine soğurması imkânsız olur: "onların hayatına çok özel bir nitelik taşıyan törenler, ritüeller sokar", böylelikle onlara dışarıdan nüfuz edilemeyen farklı bir ulusal kimlik kazandırır. "İbraniler" ve "Spartalılar" doğal yoldan varolmamışlardır; Musa ve Lycurgus, ulusal kimliğin pekiştirilmesi gerektiğini anlamışlardı; "vatan sevgisini" bu halkların "en güçlü, daha doğrusu, biricik tutkusu" olarak onlara aşılamak için her şeyi yapmaya hazırdılar.[16]

Büyük Yasa Koyucu

Rousseau'nun yurttaşların yaratılması konusunda politikanın oynadığı role yaptığı vurgu, bir tür "tavuk mu yumurtadan, yoksa yumurta mı tavuktan çıkar?" sorusuna yol açmaktadır. İyi yasalar yapmak için iyi yurttaşlar gerekir, fakat iyi yurttaşlar için de iyi yasalar. Bu problem karşısında Rousseau, bir kez daha, Machiavelli'yle aynı görüşü savunur: iyi bir topluluğun kurulması, olağanüstü bir yasa koyucunun varlığını gerektirir, Musa ya da Lycurgus gibi zamana dayanıklı yasalar koyan kişilerin varlığını gerektirir. Ancak ondan sonra toplum sözleşmesinin öngördüğü şema –yurttaşlara yasama organı üyesi olma hakkının verilmesi– işleyebilir.

Rousseau'nun işlerin başlamasını sağlamak için "büyük bir yasa koyucuya" bel bağlamasını takdir edebiliriz. Gelgelelim, bu durum Rousseau'yu bir tutarsızlığa itmektedir. İlk yasa koyucunun getirdiği yasalara uyduğumuz sürece, kolektif olarak ifade edilen kendi genel irademize değil, bir başkasının yetkesine boyun eğmiş oluyoruz. Rousseau'nun buna cevabı şudur: belli kişiler öylesine olağanüstü, öylesine tanrısal kişilerdir ki, bunlar temelde "genel iradeyi" temsil etmektedirler. Fakat o büyük adamın bir cumhuriyet kurmak için genel iradeyi temsil etmesine izin verildiği takdirde, başka kişileri kriz anlarında ortaya çıkıp ken-

dilerinin de "genel iradeyi" temsil ettiklerini iddia etmekten ve bizim adımıza konuşmaktan ne alıkoyacaktır?

Yurttaşların Şekillendirilmesi

Yurttaşlar ne şekilde yaratılırsa yaratılsın, Rousseau'nun genel düşüncesi yurttaşın psikolojisinin ince işçilikle işlenmesi gerektiği yolundadır; çünkü yurttaşlık hiçbirimize yaradılıştan gelmeyecektir. Ne ki yurttaşın yaşamı yapıntı bir şey olsa da, ahlaki bir görü (vizyon), onu götürüp Rousseau'nun eskiden doğal vahşiliğe ilişkin olarak çizdiği o idealize edilmiş tabloya bağlar. Vatan sevgisi, yurttaşa, etrafındaki insanlarla bir olma duygusu aşılar (oysa vahşi insan bu duyguya diğer insanları göz ardı ederek ulaşır). Rousseau, *İkinci Söylev*'de, muhteşem bir tek başınalık sayesinde huzuru bulan ben'e ilişkin bir görüyle başlar. *Toplum Sözleşmesi*'nde aynı idealin siyasi bir yeniden-yaratımıyla sözlerine nokta koyar, burada ancak ve ancak ben'ler, kendi farklı kimliklerini ortak bir yaşam oluşturacak şekilde birbiriyle kaynaştırmak suretiyle bir arada, barış içerisinde yaşarlar. Aralarındaki kalın bağların toplumsal insan açısından gördüğü işlev, doğa durumunda böyle bir bağın olmayışının gördüğü işlevle aynıdır.

Rousseau'nun yazılarında yurttaşlığın sosyal antagonizmalar tarihine karşı nasıl galebe çaldığına ve insanlara bir zamanlar doğa durumunda hüküm sürmüş olan iyicil benlik formlarını nasıl yeniden kazandırdığına dair betimlemelerle karşılaşırız. Rousseau'nun tüm yazdıkları içerisinde benim en beğendiğim parça, yurttaşlığın eriştiği (doğa durumuna benzer) duyguyu betimleyen parçadır. Rousseau, *M. D'Alembert'e Mektup*'ta, bu ünlü Fransız *feylesofa*, Rousseau'nun sevgili memleketi Cenevre'nin kendi sakinlerini eğlendirmek için bir tiyatroya ihtiyacı olduğunu söylediği için sert sözlerle hücum eder. Rousseau, D'Alembert'e cevaben, bu tiyatro sevdasının Parislileri nasıl yozlaştırdığına bir bakın, der (Rousseau'nun bu sözleri Augustinus'un katarsis ve tiyatroya yönelik eleştirilerini anıştırmaktadır). Profesyonel tiyatronun Paris'e getirdiği fenalıklar arasında Rousseau özellikle Parislilerin tiyatro salonlarına akın akın doluşurken kamusal toplantılara gitmeye tenezzül etmemelerine dikkat çeker. Peki Parisliler tiyatroya gidip de ne yapıyorlar? Karanlıkta oturup hayali kişilerin kurmaca acılarına bol bol

gözyaşı döküyor, bu arada da Paris'in gerçek yurttaşlarının gerçek acılarını göz ardı ediyorlar. "İnsanlar tiyatroda bir araya geldiklerini düşünürler," diye yazar Rousseau, fakat "gerçekte tiyatroda arkadaşlarını unutmakta, fabllarla oyalanmakta, artık hayatta olmayan insanların talihsizliklerine ağlamakta ya da halen yaşayan insanların düştüğü zor durumlara gülmektedirler."[17] Yine de, sahne üzerinde olan biten her şeyin taklit olduğunu bilmelerine rağmen bu Parisliler, tiyatrodan arınmış ve yücelmiş bir biçimde çıkarlar, bir oyun izlemekle adaletin gerektirdiği şeyleri bir şekilde karşılamışlarcasına... Cenevre böylesi bir yozlaşmışlığı ithal etmek zorunda değildir. Rousseau aynı uyarıyı Polonyalılara da yapar.[18]

Eğlence, bir cumhuriyette, izlemekle yetinilen bir etkinlik olmamalıdır; sıradan yurttaşların da birer aktör olarak katıldığı bir girişim olmalıdır. Şenliklerin içeriği pek de önemli değildir; "birbirlerini sevmek için birçok nedeni olan" kişilerin bir araya gelmesi "haz ve neşenin tatlı bağlar" yaratmasına yol açar.[19] Çocukluğunda yaşadığı çok çarpıcı bir *civic* eğlence ânını hatırlar Rousseau; kente gelen bir alay asker, talimlerini bitirdikten sonra saflarını bozmuş ve dans etmeye başlamışlardır:

> Adamların uzun süren bir ziyafetle şenlenen bu dansının hiçbir ilginç özelliği yok gibiydi; ne var ki, beş-altı yüz üniformalı adamın kol kola girip uyum içerisinde dans etmesi, ... davulların sesi, meşalelerin yaydığı ışık, belli bir askeri ihtişam... tüm bunlar uzak durulamayacak, çok canlı bir duygulanım yaratıyordu. (...) Beni kucaklayan babamın, sanırım hâlâ hissettiğim ve paylaştığım bir duyguyla, tepeden tırnağa ürperdiğini hatırlıyorum. "Jean-Jacques," demişti bana, "ülkeni sev. Bu iyi Cenevrelileri görüyor musun? Hepsi birbiriyle dost, hepsi birbiriyle kardeş. (...) Sen bir Cenevrelisin; bir gün diğer halkları da göreceksin; fakat baban kadar çok seyahat etsen de hiçbir yerde Cenevreliler gibisini bulamayacaksın.[20]

Böyle bir pasaj, Cenevre'yi, Rousseau'nun doğa durumunu romantikleştirirken kullandığı gerekçelerin aynısını kullanarak romantikleştirir. Yabanıl insan masumdu; Cenevreliler de. Yabanıl insan lüks nedir bilmiyordu; Cenevreliler de lüksten imtina eder ve cumhuriyetçi yurttaşlara uygun bir tutumluluk içerisinde yaşarlar. Yabanıl insanın kendini sevme içgüdüsü henüz bencillik raddesine varmamıştı. Yurttaşın ise ortak iyiye olan ahlaki bağlılığı benliksizliği benlik düzeyine çıkarmaktadır. Yabanıl insan, kendi arzularını gizlemeyi ya da başka kılıklara sokmayı bilmeyen dürüst ve saydam bir mahlûktu; yurttaşların iyi

niyeti ise onları birbirlerine karşı yeniden saygılı kılmaktadır, yurttaşların "kalpleri... her zaman hem dillerinde hem de gözlerindedir."[21]

Rousseau, dans edenlerin sadece erkekler olduğunu, kadınların bir köşede seyirci kaldıklarını özellikle hatırlar. Bu durum onu rahatsız etmez, yurttaşlar pastoral bir ortamda eğlenirken bu eğlenceden kadınların dışlanmasının yarattığı çelişki üzerinde durup düşünmez bile. Rousseau'nun anısını, kadınları da eşit koşullarda eğlenceye dahil ederek değiştirme arzusu uyanıyor insanda; fakat böyle bir girişim, Rousseau'nun gözünde, yaşanılan anın askeri ihtişamını bozmakla kalmaz, aynı zamanda erkekleri yurttaşlara dönüştürmek için gerekli olduğuna inandığı asketizmi de darmadağın ederdi.

Rousseau'nun Liberalizm Eleştirisi

Rousseau'nun, yaşamını ortak iyiye adamış yurttaşa ilişkin olarak çizdiği tablo hem cazip hem de ürkütücüdür. İşin cazip yönü, ait olmaya değer bir topluluğa ait olmaktan kaynaklanmaktadır. Buradaki tehlike ise şudur: bütün topluluklar, ait olmaya değer topluluklar değildir: Rousseau'nun bağlılığa, sadakate ve yurtseverliğe yönelik övgüsü, kapalı ve hoşgörüsüz toplumlarda kötücül ve habis uygulamaları desteklemek için kullanılabilir, kullanılmaktadır da. Rousseau'nun görüşlerinin en cazip yönünün aynı zamanda en tehlikeli yön olduğu yolundaki bu iddia üzerinde biraz daha durmak istiyorum.

Hobbes ve Locke'u ele aldığım bölümlerde bugün bizim liberal toplum ya da açık toplum diye adlandırdığımız toplumların felsefi ve tarihsel temellerinin izini sürdüm. Bu toplumların alametifarikası, kişilerin, başkalarına zarar vermeksizin, "kendileri için iyi olanı kendi bildiklerince seçme" konusunda özgür bırakılmış olmasıdır. Rousseau, hangi yaşamın *en iyi* seçenek olduğunu *bilir*: yurttaş yaşamıdır bu. Özel ve ticari çıkarlara adanmış bir yaşamı tercih edenlerin yol açtığı kötülüklere ateş püskürürken, yurttaşlık ve kamuya adanmışlığın doğurduğu erdemleri desteklemek için politikayı bir baskı aracı olarak kullanmakta tereddüt etmez. Oysa liberaller hangi tür yaşamın bizim için en iyisi olduğunu ya da yaşamda ne gibi "erdemli" tercihler yapmak gerektiğini bilmezler. Dolayısıyla liberal bir toplumda devlet, kişilerin seçtiği yaşam tarzlarının çeşitliliğini, kimse kimseye zarar vermediği sürece, eşit derecede saygıya değer yaşamlar olarak görür.

Böylesi bir "tercihte bulunan" ben'ler ne tür bir topluluğu ortaklaşabilirler? Çok zorlu ya da kalıcı bir toplumu değil; çünkü bugün tercih ettiğim şeyi yarın iptal etmekte özgürüm. Açık bir toplumda kişiler bir yerde sabit kalmak zorunda değildir; insanlar ve fikirler sürekli olarak değişim içerisindedir; biz, hem coğrafi hem de zihinsel anlamda, hareket/göç halindeyizdir. Ne gelenekler, ne geçmişe bağlılık, ne de dine, etnisiteye ya da vatana olan sadakat, kişiyi toplumsal bağları çözmekten ve tehlikeli sulara yelken açmaktan alıkoyan değerler olarak görülür. Kısacası, liberal toplumlarda kimlik, taşınabilir ve yeniden icat edilebilir bir şeydir. Yeni bir yaşam arayışında yeni/bakir bir bölgeye doğru yola çıkan bir öncüyüm ben. "Geri dönemem, daha önce orada bulundum," diyen Huck Finn'im. Evini terk etmiş bir gencim; kanatlarını açıp uçmaya hazırlanan, anne baba sultasından kaçıp "kendimi bulmaya" çalışan biriyim.

Rousseau, bireyleri kendi farklı yaşam planlarının belirleyicisi olmakta özgür bırakan bu hoş sözlere layık olduğu özeni göstermez. En azından ben, Rousseau'nun alternatif yurttaşlık modelinin, "anavatan"a itaat üzerindeki sınırlamaları, liberalizmin tarihsel olarak gerçekleştirdiği gibi, kaldırmasını asla istemem. Yine de liberalizmin her zaman Rousseau gibi bir eleştirmene ihtiyacı olacaktır: toplum üyeleri birbirinden bütünüyle ayrı düşmesinler diye, kamusal ödev ya da hizmet anlayışı büsbütün ortadan kalkmasın diye. Liberal bir toplumun üyelerini birbirine bağlayan tek şey birbiriyle örtüşen öz-çıkarları olduğu takdirde, politikaya bencillik damgasını vurur ve toplumsal rekabette kazananlar kaybedenlere karşı neredeyse hiçbir yükümlülük hissetmez. Ortak yarar duygusuna sahip olmayan bir toplumun, adil olmak şöyle dursun, istikrarlı olabileceğine bile akıl erdirmek güçtür. Radikal bireylerden oluşan bir toplumun, nasıl olup da bu bireylerde oy kullanmaya, toplantılara katılmaya ve başkalarının çıkarlarını da dikkate almaya yönelik bir yurttaşlık ve erdemlilik duygusu uyandıracaklarını anlamak çok zordur. Liberal etiğin serbest bıraktığı kişilerin eğilim gösterebileceği aşırı bireyci davranışları denetim altında tutmak için Rousseau ya da ona benzer birine her zaman ihtiyaç vardır.

Gelgelelim, Rousseau'nun ortak yarar nosyonu ürkütücü bir biçimde demokrasiye aykırıdır. Rousseaucu devlette, paylaşabildiğimiz ortak yararlarda herhangi bir çeşitliliğe ya da çoğulculuğa neredeyse hiç yer

yoktur. Orada tek topluluğa, tek birliğe yer vardır; o da devletin kendisidir; Rousseau diğer bütün birlik türlerini ya da grup aidiyetlerini, hizipçiliğin ve salt özel çıkarlar peşinde koşma güdüsünün zaferi olarak görüp kötüler. Fakat bizler kimileyin ortak bir yaşam tarzını sürdürmek için başkalarıyla bir araya geliriz –dinsel bir bağlılık, bir yardım girişimi, kültürel bir proje salt öz-çıkarcı davranışa indirgenemez. Ortak yarara ilişkin demokratik bir anlayış ortak çıkarların ve yaşam biçimlerinin bu çoğulculuğunun devletin o geniş kanatları altında yeşerip gelişmesine imkân verir; gerçekten de bir demokraside paylaştığımız ortak yararın büyük bir bölümü, kişilerin paylaştığı ortak çıkarların çeşitliliğine duyulan saygıdır tam da. Bir başka deyişle, Rousseau'nun önerdiği şekilde ortak yararın üniter ve homojenleştirilmiş versiyonunu *kabul etmeksizin de*, düşünürün, kişilerin öz-çıkarcı davranışın dar kalıplarından çıkıp ortak bir yarara bağlılıktan kaynaklanan erdemlere yöneltilmesine ilişkin ahlaki görüşüne katılabiliriz.

Dahası, Rousseau'nun devleti, topluluğun geneli için bile, tiranca bir nitelik taşımaktadır. Sağlam bir demokratik geleneğe sahip devletlerde ortak yararın ne olduğu konusunda halkın enine boyuna düşünmesi önemlidir, çünkü ortak yarar bu düşünme etkinliğinden önce ve ondan bağımsız olarak "varolmaz"; kişileri, ortak yararın *ne olduğu* konusunu tartışmak üzere bir araya getirmekle, bir bakıma, ortak yarar hasıl edilmiş olur. İnsanların karar verebileceği şeyler üzerinde hiçbir sınırlama olmadığını kastetmiyorum burada. Bireylere yanlış davranmanın ya da onları dışlamanın belli yolları vardır; bu şekilde ortak bir yararın varlığı yalanlanmış olur. Fakat bir topluluğun bütün üyelerinin özgürlüğüne ve eşitliğine duyulan liberal saygı tarafından kurulan çerçeve içerisinde, bu üyelerin kendileri için seçebileceği (kesin doğru olan tek bir cevap olmaksızın) pek çok farklı ortak yarar vardır.

Rousseau bu noktayı ıskalar ve sonunda da genel irade konusundaki görüşleri tekinsiz bir karaktere bürünür. Rousseau genel iradenin asla yanılmayacağını, sadece sizin ya da benim genel iradenin ne olduğu konusunda yanılgıya düşebileceğimizi söylemekten hoşlanır. Bu tür ibareler, genel iradeye, insanların arzularını, kanaatlerini ve çıkarlarını aşan nesnel bir statü bahşeder (genel irade, bu insanlar adına konuşur). Rousseau, bizi, meclis toplantılarına koşa koşa giden ve kamusal işlere katılan yurttaşlara dönüştürmek ister. Fakat Rousseau'nun yurttaşları

topluluğun egemen otoritesine olağanüstü derecede saygılıdır. Genel irade konusunda topluluğun görüşleriyle ters düşersem bu, benim yanlış yolda olduğum anlamına gelir, genel iradenin "aslında" ne olduğunu anlamak ve sonrasında onu kabul etmek için kendimi yeniden eğitmem gerektiği anlamına gelir. Rousseau'nun ideal cumhuriyetinde muhalif politikaya yer yoktur; hükümranın benim adıma çıkardığı yasaları protesto etmek için mobilize olup yürüyüşe geçmenin zemini yoktur.

Bir birey olarak benim genel irade karşısında hiçbir hakka, hiçbir korumaya ihtiyacım yoktur; çünkü genel irade benim gerçek ben'imi ifade eder, yeter ki bunun farkında olayım. Bu, Rousseau'nun, genel iradeye boyun eğmenin "kişileri özgür olmaya zorlamak"tan başka bir şey olmadığı yolundaki o tuhaf ve etkili ibaresini açıklığa kavuşturmaktadır. Zor ile özgürlüğün birlikteliği, ancak ve ancak, Rousseau'nun mistik bir yaklaşımla genel iradeye atfettiği o azametli ve apolitik mükemmeliyeti kabul ettiğimiz takdirde, işe yarar. Aksi takdirde Rousseau'nun topluluğu eşitlerden oluşan bir topluluk olabilir, ama bu, bir şekilde kendine özgü bir yaşam ve irade geliştiren bir grubun otoritesine boyun eğmekte eşit olmaktır ancak.

İkinci Söylev üzerinde yeniden düşünecek olursak Rousseau'nun başlıca şikâyetlerinden birinin toplumsal insanın, başkalarının kanaatinin kendi tercihlerini dikte etmesine izin vererek, şöhret yapmaya köle edilmesi olduğunu hatırlayabiliriz. Fakat Rousseau, yurttaşı başkalarının kendisi hakkındaki kanaatinin yarattığı kıskaçtan kurtarmak yerine, kamunun gözünde saygınlık kazanma tutkusunu iyi yurttaşın tanımlayıcı arzusu haline dönüştürür. *Polonya Hükümeti* adlı eserinde yurttaşların "kamunun kanaatine bütünüyle bağımlı olmalarını, öyle ki onsuz hiçbir şey yapamaz, hiçbir şey edinemez ya da hiçbir şeyi başaramaz hale gelmelerini" diler.[22] Kurumlar öyle düzenlenmelidir ki "her yurttaş kendi hemşehrisinin-yurttaşının gözünü günün her saatinde üzerinde hissetmeli, hiç kimse, kamunun tasdiki olmaksızın yükselmemeli ve başarı kazanmamalıdır."[23]

Burada Rousseau'nun politikasına ilişkin nihai ironiye ulaşıyoruz: tarih boyunca bizi yozlaştırmış olan kamusal şöhret kaygısı bizi kurtarabilir yine de. Sanırım Rousseau burada bir ironi olmadığını söylerdi; kendi cumhuriyetinin, yurttaşları, Paris gibi bir kentte el üstünde tutu-

lan kötülüklerle kıyaslandığında, haklı gerekçelerle onurlandırdığını belirtirdi. Fakat, Rousseau'nun kendi şöhretini lekelememek için başka birini ateşe attığı kurdele hırsızlığı olayından da çok iyi bildiği gibi, kamuoyu nezdindeki saygınlıklarının üzerine titreyen kişiler yetiştirmek tehlikeli ve nereye varacağı belli olmayan bir iştir.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin bir yerinde ideal yurttaşın kafa yapısını şöyle betimler: Birey olarak o, kendisini bir hiç olarak, önemsiz bir kimse olarak görür. O, kimliğini ancak ve ancak "başkalarıyla oluşturduğu birlik içerisinde" bulur.[24] Bu, bana göre, çok uç bir noktaya savrulmaktır. Herhangi bir toplulukta ortak yarar ile bireysel çıkarlar arasında her zaman bir gerilim olacaktır. Rousseau, topluluğu bütünüyle saf dışı ederek bu gerilimi gidermeye çalışan siyasi pratikleri sözünü sakınmadan eleştirir. Fakat bunu yaparken diğer uca savrulup bireysel kimliği bütünüyle ulusal kimliğin boyunduruğuna sokması onu daha iyi bir noktaya getirmez. Sonundaysa, bireyselliğin değeri ile topluluğun değeri arasındaki gerilimin, bizim çözülmüş olmasını görmekten mutlu olacağımız bir gerilim olmadığını kabul etmekle en iyisini yaparız.

Sözlerime başlarken Rousseau'nun benim tuttuğum bir yazar olduğunu söylemiştim. Ümidim o ki, onun eşitlik tutkusu ve her türden elit insanlar –zenginler, sanatçılar, dindarlık kisvesine bürünenler ve filozoflar– arasındaki ikiyüzlülükleri ve sahtelikleri gözler önüne sermesi, bir zamanlar içimde tutuşturduğu değişim ateşinin aynısını başkalarında da tutuşturur. İçimdeki o ateş, milliyetçiliğin ve devlete olan adanmışlığın karanlık amaçlara hizmet edebildiğini –ve ettiğini– görüp kaygılanmaya başladıkça, zamanla söndü. Fakat bu karanlık tablonun oluşmasından dolayı Rousseau'yu asla suçlamadım. Rousseau, adanmış yurttaşın portresini çizerken yeterince dikkatli olmamıştır. Fakat aynı anda hem dikkatli hem de kızgın olamazdı belki de. Rousseau öfkesinde haklıydı: zengin ile yoksul arasındaki eşitsizlik, felsefenin bu eşitsizliği mazur göstermek için kullanılması, ortak yararın açgözlülüğe ve özel girişimlere feda edilmesi onda büyük bir kızgınlığa yol açmıştı. Bu adaletsizliklerin politika üzerindeki süregelen boğucu hakimiyetini protesto etmek için yürüyüş kolu kente girdiğinde ben, Rousseau'yla yan yana yürümeyi ümit ediyorum hâlâ.

13
KANT'IN EĞRİ ODUNU

Siyaset kuramı derslerinde Immanuel Kant'a yer vermemek Amerikan üniversitelerinin yaygın fakat –kanımca– yanlış bir uygulamasıdır. Bu durum, kısmen, anlaşılabilir bir işbölümünden kaynaklanmaktadır: Kant'ın etik tarihi içerisindeki o tartışmasız yeri, onu, ahlak felsefesi derslerinde merkezi bir figür haline getirmektedir. Fakat bu, aynı zamanda, Anglo-Amerikan filozofları kayıran talihsiz bir tarafgirliğin de ifadesidir, Avrupa kıtasında Kant'tan Hegel ve Marx'a uzanan o gelenekten bizi uzaklaştıran bir tarafgirliğin.

Anglo-Amerikan gelenek içerisinde bile Kant, klasik liberalizmin, bireylerin genel iyilik adına bile çiğnenemez haklara sahip olduğu yolundaki ısrarını anlamak açısından vazgeçilmezdir. Kant'ın kuramları, adalet konusunda düşünmenin bir yolu olarak, faydacılığın karşısında önemli bir alternatif sunar. Kant'ın ve onunla birlikte Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramına yaptıkları katkı, büyük ölçüde John Rawls'un bu geleneği *A Theory of Justice* (Adalet Kuramı)'da parlak bir biçimde yeniden canlandırması sonucu, siyaset ve adalet hakkındaki süregelen söyleşimizde bugün hak ettiği yeri almıştır.

Etik ile empirik mülahazaları birbirinden ayırmasıyla ünlü olan Kant'ın siyasi yazıları, şaşırtıcı bir biçimde, adaletin kusurlu koşullardaki pratik gerçekleştirimine yöneliktir. Kant, etik ile siyasetin birlikte yürüdüğü bir ideale inanmaya devam etse de, *Ahlak Metafiziği* adlı yapıtında devlete ilişkin olarak en sistematik yaklaşımını ortaya koyarken, kişilerin uygulayabileceği (onların davranışları ahlakın daha aşkın talepleriyle uyum içerisinde olmasa bile) adalet ilkelerini cisimlendiren

anayasal ya da "hukuksal bir düzen" fikrini geliştirir. Yine de, Kant'ın pratik felsefesi onun kendi etik ideallerinin bağlamı dışında anlaşılamayacağı için, filozofun ahlak felsefesinin ayrıntılı bir incelemesiyle konuya başlayacağım.

Kant'ın Etik Anlayışı ve Sonuçların Reddi

Kant, etik konusunu irdelemeye, bir davranışın ahlaklı olup olmadığının, onun yol açtığı sonuçlara bakılmaksızın değerlendirilmesi gerektiğini savlayarak başlar. Bir edimin doğruluğunu onun iyi ya da kötü sonuçlar doğurmasına göre tartmak, Kant'ın görüşüne göre, ahlakı o yüce saflığından, mutlak doğruluğundan, filozofun "koşulsuz zorunluluk" dediği şeyden yoksun bırakmak demektir. Aynı davranış (sözgelimi, doğruyu söylemek) belli koşullarda iyi sonuçlar verebilirken, başka koşullarda yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Kant'a göre ahlaki uslamlamaya bu tür hesaplamaların sokulması her şeyin yitirilmesine yol açar. Ahlaki açıdan doğru olan şey, koşullara göre değişen, "olumsal ve tekinsiz" bir şey haline gelir.[1]

Eğer "doğru" olan şey, onun "iyi" olup olmayışına göre değerlendirilemeyecekse, bunun alternatifi nedir? Kant'a göre ahlaklı kişi salt kendi ödevini yapmakla kalmaz, aynı zamanda bunu "ödev ödev içindir" anlayışına dayanarak yapar. İyiyi, iyi onu mutlu edeceği için değil, başkalarına yarar sağlayacağı için değil, bir kişi olarak karşılık görmesi gereken ilgi ve eğilimlere sahip olduğu için değil, sırf ödevini yapmış olma güdüsünden dolayı *ister*.

Kant'ın verdiği bakkal örneğini alalım: Sattığı şeyler karşılığında deneyimsiz ve kuşku nedir bilmeyen bir müşteriden fazla para almaktan kaçınan bu bakkalın, kendi davranışını doğru bir hareket biçimine "uyarlı kılması", onun davranışına ahlaki bir değer kazandırmaz.[2] Bakkal, düpedüz öz-çıkarını düşündüğünden dolayı böyle davranıyor olabilir; çünkü piyasadaki rekabet, dürüstlüğü, bakkal açısından en iyi politika yapmaktadır. Bu davranışın nedeni bakkalın, yaradılışı ya da yetiştirilme tarzı gereği, komşularını seviyor oluşu ve dolayısıyla doğal yatkınlığına dayanarak doğru olanı yapıyor oluşudur belki de. Bu da Kant'a göre ahlaklı bir davranış değildir. Yatkınlıklar perdelenmiş olabilir. Ahlaklı bakkal, doğru olanı yapmak *ister* ve usun çıplak gücü sa-

yesinde kendisinde bunu isteme yetisini bulur. Onun davranışı, bizi bir kimlikten (davranışımız, bu kimlikte, denetleyemediğimiz deneyimlerden köklenir) alıp daha saf nitelikte olan bir başka kimliğe (bu kimlikte ise davranışımız sadece usun dikte ettiği özgür bir seçim olarak *istenir*) götüren, tarafsız ve çıkarsız bir davranıştır.

Kant, bu temel sezişi geliştirirken kendine özgü bir söz dağarı kullanır. Bunu da çoğun antropoloji alanını ahlak alanından ayırarak yapar. Antropolojide doğal dünyada yaşayan ve doğanın bütün fiziksel ve nedensel yasalarına tabi olan insanların doğasını anlamakla ilgiliyizdir. Burada insan doğası hakkında ancak empirik olarak bir şeyler öğrenebiliriz, insanların empirik dünyada gerçekte nasıl davrandıklarını ancak deneyim yoluyla öğrenebiliriz.[3]

Fakat ahlakın insan doğasına ilişkin incelemelerle, deneyimden öğrendiğimiz şeyin bize doğal gelmesiyle ve hatta bizim için neyin iyi olduğuyla ya da yetenek ve yeterliklerimizin hayata geçirilmesi ya da yetkinleştirilmesiyle bir ilgisi yoktur. Ahlaki kuralların ayırt edici özelliği, onların "bütünüyle ve eksiksiz bir biçimde *a priori* bir kökene sahip" olmasıdır; yani, onların doğruluğu, bizim deneyimden öğrendiğimiz ne varsa ondan çıkarılan saf bir uslamlama ediminden kaynaklanır.[4] Kant'ın etiğindeki temel bir nokta şudur: insanlar ussal varlıklar olarak, empirik dünyada yaşamanın yanı sıra, bu bütünüyle bedenden ayrı, soyut ve biçimsel olan yolda uslamlama yapma yetisine sahip varlıklardır. Gerçekten de bu, usun, ahlaki kuralları insanlara özgürlük ve özerklik kazandıracak bir biçimde yasalaştırma yeteneğidir tam tamına. Empirik mahlûklar olarak bizler doğa güçlerine, deneyimin ilineklerine ve başkalarının iradesine tabi bir biçimde davranırız.[5] Ussal varlıklar olarak bizler kendi seçtiğimiz yasalara göre yaşayabilir ya da kendi kaderimizi kendimiz yazabiliriz. Kant'a göre ahlakın olabilirliği bu türden özgür kişiler olma olasılığına, kendi kendine yeten ahlaki bir yetkeye sahip olmamıza bağlıdır.

Kant, etik konusundaki görüşlerinin klasik geleneğe, özellikle de Aristoteles'in "erdem etiğine" cepheden yapılan bir hücumu temsil ettiğinin çok iyi farkındadır. Burada üç tikel noktayı açıklamak gerekecektir.

Birincisi, hem Platon'a hem Aristoteles'e göre, ahlakın nihai ereği, sözcüğün en geniş anlamıyla, kişileri mutlu etmektir. Fakat bu durum-

da bizler hangi davranışın doğru olduğunu ancak ve ancak ilkin insanlar için neyin iyi olduğuna, insanların doğalarını neyin gerçekleştirdiğine ve iyi davranarak iyi yaşamayı neyin mümkün kıldığına dair bir bilgiye sahip olduğumuz takdirde bilebiliriz. Kant, ahlak ile psikoloji arasındaki bu bağı koparmakta, yanı sıra da ahlak ile mutluluğun zorunlu olarak bir arada yürüdüğü yolundaki vaadi boşa çıkarmakta ısrarcıdır. Klasik geleneğin reddini anlatan etkileyici bir pasajda şöyle der: "Aydın kişi yaşamdan haz alma ve mutlu olma amacına kendini ne denli kaptırırsa, hakiki mutluluktan o denli uzaklaşır. Pek çok kişide belli ölçüde bir *misoloji*'nin –yani, usa karşı bir nefret duygusunun uyanmasının– nedeni de budur; zira elde ettikleri bütün faydaları teraziye vurduklarında başlarına daha fazla bela açtıklarını keşfedeceklerdir."[6]

İkincisi, Kant, bir kişiye (Aristoteles'in yaklaşımıyla uygun bir biçimde) iyi alışkanlıklar (erdemli davranmaktan haz almayı koşullayan alışkanlıklardır bunlar) ve iyi bir karakter telkin etmeyi reddeder. Ahlakın kökeninde iyi alışkanlıklar olduğunu ileri sürmek, doğru davranışı ancak ve ancak sahip olduğumuz yatkınlıkların bir ifadesi kılarak, onu o yüce ve aşkın doğasından yoksun bırakmak demektir. Kant'a göre erdemli bir biçimde davranma yatkınlığı, kişinin iradesini ödev kavramına göre yönlendiren saf usla ilintili bir şey olmalıdır. Bu varsın kendini gerçekleştirmeden çok kendini yadsımaya yol açsın. Hegel ödeve yönelik bu yatkınlığa "mutsuz bilinç"e ilişkin bir yatkınlık diye atıfta bulunur. Kant, kişinin kendi mutluluğuna yönelik olarak yarar gözetmez ya da tarafsız bir tutuma erişmesi gerektiğini düşünür; bu da ahlaklı bir insandaki o sabit/sağlam karaktere işaret etmektedir.

Üçüncüsü, Aristoteles etik ilkeleri evrensel uygulama düzeyine çıkarma özlemi duymaz. Onun yerine, iyi bir yaşama ilişkin ortak bir kavramı muhafaza etmeye muktedir olan bir toplulukta yaşamanın, bir bireyin ahlaki değerler yelpazesindeki her şeyi hayata geçirme yeteneğine sahip olmasının önkoşulu olduğunu vurgular. Aristoteles'e göre, ancak ve ancak sınırlı büyüklükte ve çeşitlikle olan bir topluluk ortak iyiyi destekleyebilir; dolayısıyla ahlaki yaşam zorunlu olarak evrensel değil, yereldir.

Kant'a göreyse ahlak ile evrensel uygulanabilirlik arasında zorunlu bir bağ vardır. Us, ancak ve ancak salt göreneksel ya da geleneksel ya da kültürel olanla bağını kopardığı zaman bütün bütün işler; ahlaki bir

kuralın doğruluğunu, kültürel ya da tarihsel koşullardan bağımsız olarak, ussal insanlar açısından onun doğru diye savunulup savunulamayacağına bakarak değerlendirmek gerekir. Kant, ahlak ile evrenselleştirilebilirlik arasındaki bu bağı o ünlü "kategorik buyruk" kavramıyla ifade eder. Bazı buyruklar salt hipotetik bir güce sahiptir ve sağgörülü kurallar biçimini alır: örnekse, "Y'ye ulaşmak istiyorsan X'i yap." Fakat ahlak kategorik olarak buyurucudur, çünkü onun kuralları kayıtsız, kesin ya da mutlak emirler biçimindedir ("Yalan Söylemeyeceksin").[7]

Us, bu kategorik buyrukları nasıl bulur? Kant'a göre mantıksal ya da biçimsel bir sınama söz konusudur burada: "Ancak aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir kurala göre davran."[8]

Kategorik buyruk bize neyi isteyeceğimizi değil, nasıl isteyeceğimizi söyler sadece. Ahlaki yaşamın içeriğine dair tözsel cevaplar sunmaz, onun yerine ahlaki olarak nasıl akıl yürütüleceğine dair yöntemsel ya da biçimsel cevaplar önerir. Hegel, kategorik buyruğun "içeriksizliğini" onun kusuru olarak görmüş, ancak ve ancak "içeriksiz" kişilerin böylesine spesifik olmayan bir formüle dayanarak yaşayabileceklerini ileri sürmüştür. Kant ise, kendi yönteminin neyin doğru olduğunu belirlemek için bir *prosedür* tespit etmesini (bu prosedür, verili bir amacın iyi mi yoksa kötü mü olduğu üzerinde *tözsel* bir anlaşmanın tesis edilmesine bağlı değildir) bir erdem olarak görür. Bizler kategorik buyruklarla akıl yürüterek kendi davranışımıza yönelik (edimlerimizin dayandığı ilkelere başkalarının da uymasını, tutarlı bir biçimde ve alenen ve de bir çelişkiye düşmeksizin, isteyip istemediğimizi sorarak) bir tür tarafsızlığa ulaşırız.

Kant şöyle bir örnek verir. Çok kötü durumdaki bir kişinin belli bir tarihte geri ödeme sözü vererek birisinden borç para aldığını ve fakat günü geldiğinde bu ödemeyi yapamayacağını bildiğini varsayalım. Bu tür bir davranış bu kişinin sorunlarını çözer, onun iyiliğine hizmet eder; fakat bu kişi "benlik sevgisinin istemini" benzer durumdaki başka insanlar tarafından da uyulacak "evrensel bir yasaya" dönüştürebilir mi? Cevap şudur: Paraya ihtiyacı olan herkesin, aslında böyle bir niyeti olmadığı halde, aldığı parayı bir zaman sonra geri ödeyeceğine dair söz verebileceği açıkça kabul edildiği takdirde, "söz vermeyle amaçlanan şey imkânsız hale gelir, çünkü kimse kendisine verilen söze inanmaz, bu tür boş laflara gülüp geçer."[9]

Bu örnek, bir bakıma, Platon'un *Devlet*'inde doğruluk konusundaki tartışmayı başlatan olayı akla getirmektedir: Sokrates, Krotylos'a, ödünç alınan şeyi geri vermenin her zaman doğru olup olmadığını sorar. Size aklı başındayken silahını teslim eden, fakat delirdikten sonra gelip silahını geri isteyen bir dostunuza istediği şeyi vermenin doğru olup olmadığını... Bu örnek bizim doğruluğu soyut bir biçimde tanımlayamayacağımızı, öncelikle dostlarımız için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmemiz gerektiğini gösteren bir örnektir. Fakat Kant bunu reddeder; sonuçlar, ahlaki açıdan bakıldıkta, asla önemli değildir.

Kant, kendi ahlak kuramını kategorik buyruk açısından ifade etmenin yanı sıra, görüşlerini de aynı kapıya çıktığı düşünülen üç formül içerisinde ortaya koyar. Birinci formülünü "Kendinde Amaç Formülü" olarak adlandırır.[10] Kendinde ve kendi için mutlak ya da sonul bir ahlaki değer taşıyan bir iyi (ve dolayısıyla evrenselleşebilir yasaya göre yaşamakla eşanlamlı olan tözel bir amaç) şudur: herkes, bir başkasının iyiliğine (hatta çoğunluğun iyiliğine) yönelik olarak kullanılacak basit bir araç ya da enstrüman olmaktan çok, kendinde bir amaçtır. Bu mutlak ahlaki değer, us açısından nesnel bir ilke sağlar; kategorik buyruğun şu pratik kuralda yeniden ifade edilebileceği anlamına gelir bu: "O şekilde hareket et ki, insanlığa, ister kendi şahsında ister başkasının şahsında, asla salt bir araç gibi değil, fakat aynı zamanda hep bir amaç gibi davranmış olasın."[11]

Kant'ın faydacı doktrinlerin vardığı (ahlaki açıdan savunulamaz) sonuçları serilmemek için kullandığı formül budur. Faydacılık genel ya da toplam sosyal refahı en üst düzeye çıkarmayı hedeflediği için, çok sayıda kişinin mutluluğunun az sayıda kişinin yoksunluk içinde yaşamasını telafi ettiği belli bir denge tutturabilirdi.

Kant'ın önerdiği ikinci formül "Özerklik Formülü"dür.[12] Kategorik buyruğun biçimsel mantığının herkesin kendisine bir ahlak yasası biçtiği, herkesin kendisinin tabi olduğu ahlaki buyrukların yaratıcısı ya da yapıcısı olduğu yolundaki nosyon olduğunu vurgular Kant. Bir başka deyişle, ahlaki özneler olarak insan ideası zorunlu olarak özgürlüğü içerir; bizler ahlaki iyiyi ahlaki iyi olduğu için isteyip bu doğrultuda tercihte bulunmadığımız sürece, koşullanmış ve belirlenmiş yaratıklar olmanın ötesine geçemeyiz.

"Şöhretimi lekelemek istemiyorsam yalan söylememeliyim," dersem eğer, heterenomik (dışa bağımlı) olarak hareket etmiş olurum. Sırf kendi öz-çıkarını düşünen bir hesapçı gibi irade koymuş olurum. Bu tür hesaplamalar kategorik ve evrensel olarak değil, yalnızca hipotetik ve olumsal olarak kendini gösterir. Burada benim yalan söylememe ödevim, ancak ve ancak, yalan söylememek şöhret amacına yönelik bir araç olduğu sürece geçerlidir. Kant'a göre bu, benim davranışımın ahlaki değerini sıfırlar; çünkü ben böyle davranmakla, kendi tercihlerimde hakiki anlamda özgür olmadığımı, şöhret tutkusuna bağımlı olduğumu göstermiş olurum.

Buna karşılık, "yalan söylemek benim şöhretime en küçük bir halel getirmediği halde" böyle bir davranıştan uzak durduğumda, iradem, kendisini kişisel çıkarlarımın etkisinden "çekip çıkarmış" olur, ben de ödevimi yapmış olmamdan dolayı özgürlüğüme kavuşmuş olurum.[13]

Kant'ın bu görüşleri onun Rousseau'nun genel irade kavramından nasıl etkilendiğini göstermektedir. Rousseau gibi Kant da kişinin yasaya ve ahlaki ödeve tabiyken nasıl olup da özgür kalabileceği sorusunu ortaya atar. Rousseau gibi Kant da bu soruya, yasa koyucularımızın gene biz kendimiz olduğu cevabını verir. Genel iradeyi ya da kategorik buyrukta örtük olarak bulunan evrensel ilkeleri amaçlayan insan, "kendisinin yaptığı ama yine de evrensel nitelikte olan yasalara tabidir salt."[14] Buysa, yaradılış ya da yetiştiriliş faktörünün bizim için seçtiği kimliği sahiplenmektense, kendi kimliklerimizi tanımlamamız için bizi serbest kılan hasbi (çıkar gözetmez) usun başarısıdır tam da.

Kant, kategorik buyruk için son bir formülasyon sunar. Her birey herkes tarafından uyulan evrensel yasa olma özelliği taşıyabilen amaçlara sahip olduğunda bir "amaçlar krallığı" hasıl olur. Böyle bir krallıkta ussal insanlar, bireysel özerkliklerinden vazgeçmeksizin *toplumsal* bir birlik oluşturmayı başarırlar, çünkü her birey "her birinin kendisini ve başkalarını, asla salt bir araç olarak değil, fakat aynı zamanda gene o bireyin hep kendi içinde bir amaç olarak görmesi gereken yasanın altında" karşılıklı olarak durur.[15] Bu ideal krallıkta her birey hem yasaya tabi üyedir, hem de yasa koyucu başkandır. Doğrusu yalnızca bir ideal olsa bile bu, pratik olarak, ahlakı yasa yapmaya yönlendirmeye hizmet eder, bu sayede de böylesi bir amaçlar krallığı mümkün olur.[16]

Amaçlar krallığı vizyonu Kant'ın etikten siyasete geçiş yapmasını sağlar. İlginçtir, Kant'ın bireyin öznel özgürlüğü ile ben'in özerkliğine ve de kültürel sınırlamalardan arınık bir akıl yürütmeye yaptığı bütün vurguya rağmen, düşünürün etiği güçlü bir toplumsal damara sahiptir. Etik, insanları içedönük yapmaz; onun yerine, başkalarına saygı duymayı ahlaklı bir insanın başlıca ödevi kılar.

Kant ve Siyaset: Uygulanabilir Bir İdeal Olarak Adalet

Kant'ın siyaset felsefesi, ahlak felsefesinde olduğu gibi, belli bir devletin çıkarlarından, tarihinden ya da koşullarından bağımsız olarak geçerliliğini sürdüren evrensel doğruluk ya da adalet ilkelerinden türer. Bu doğruluk ilkeleri, kişileri, kendinde birer amaç olarak görmenin ne anlama geldiğine dair bir yol haritasıdır; bunlar bireylerin edimlerini düzenleyen bir çerçeve sağlarlar, böylelikle de "iradenizin özgürce kullanımı herkesin özgürlüğüyle bağdaşır."[17] Kant'a göre "insanın hakları, yönetici erke ne denli pahalıya mal olursa olsun, kutsal addedilmelidir."[18]

Kant, siyasetin adalet ilkelerine dayandırılması gerektiği yolundaki ısrarının gerçekçi değil diye bir kenara atılacağının farkındaydı. Meseleyi daha çok pratik yönleriyle ele alan yazılarında kuramı küçümseyenlerle, adaleti "boş bir düşünce" diye görüp dikkate almayanlarla aynı noktada buluşur ve devletin varoluş sebeplerine, ulusal göreneklere ve kamunun refahına uyumlulaştırılması için adaletin eğilip bükülmesi gerektiğini ileri sürer.[19] Kant, genelde, Aydınlanma çağının insan aklının "pragmatik olarak büyüdüğü" ve nesnel adalet ilkelerine dayanan devlet fikrini gerçekleştirme yönünde işlediği yollu inancını sergileyerek, kendi siyasi ideallerinin uygulanabilirliğini savunur. Kant, "ahlakı, devlet adamının avantajına olacak şekilde meydana getiren politik ahlakçıyı" serimlerken alabildiğine pervasızdır.[20] Pratik olmakla övünen bu siyasetçinin kafa yapısı "egemen olan gücü pohpohlamaktan" başka bir iş görmez ve kendi pratikliği "ülke ve muhtemelen bütün dünya" açısından bir tehlike yaratır.[21]

Fakat Kant, siyasetin, ideal olmaktan uzak koşulları nasıl idare etmesi gerektiğiyle ilgilenir; doğruluk ilkeleri, kendi kendini bozguna uğratan koşullarda onların dolayımsız icrasını gerektirecek şekilde uygu-

lanmaz.[22] İleride göreceğimiz gibi Kant, dünya yönetiminden yana bir tavır sergilemiş, fakat uluslararası adaleti gerçekleştirmek için mevcut ulus-devletler sistemi içerisinde çalışmanın gerekliliğini de anlamıştır. Kant'a göre gerekli olan şey, "kuralın geçerli olduğu durumları, geçerli olmadığı durumlardan ayırt etmek" için sağlam pratik yargılama gücüne sahip olan politikacılardır.[23] Kant, sağlam yargılarda bulunma yeterliğine sahip kişileri "ahlaklı politikacılar" olarak adlandırır.[24] Ahlaklı politikacılar politik ahlakçılardan farklıdır ve onlara yeğlenir; çünkü ahlaklı politikacılar ahlakı politikaya değil, politikayı ahlaka uydurmak özlemindedirler.

Kant, siyaset kuramının, etik ile politika arasında belli başlı farklılıklardan birine yol açan saf felsefe olmaktan çok, pratiğe ilişkin bir dal olduğunun farkındadır. İdeal ahlaki amaçlar ülkesinde yasama işlevi "içsel"dir, herkesin damgasını vurduğu ve kişinin ödevini yapmasını sağlayan öznel yatkınlığa kök salmış olan bir şeydir. Başka hiçbir teşvik edici unsur işlememekte ve hiçbir zor uygulamasına izin verilmemektedir; bu da self-determinasyonun bir ifadesi olarak ahlakla tutarlılık içerisindedir. Ne ki siyasi yasama faaliyeti "dışsal" bir faaliyettir.[25] Siyasi yasama faaliyeti kişilerin *eylemlerini* düzenler; onların niyetlerini, güdülerini ya da içsel durumlarını değil. Nitekim adil yasalar asla kişileri zorlamaz ya da kişinin içsel ahlaki yaşamına asla karışmaz; kişi, kendi özgür iradesine göre yaptığı seçimde özgür bırakılmalıdır. Ahlaki yaşam için bir zorlama asla söz konusu olamaz, ama öte yandan dışsal edimler meşru/yasal zorlamaya tabi olabilir –zor, kişinin özgürlüğünü bir başkasının özgürlüğüyle uyumlu kılmak için yol ve yöntemler sağlayarak yasal hale getirilebilir.

Bir idealistin gözünde Kant, hukuk ile zor arasındaki ilişki konusunda dürüst bir tavır sergiler. Ahlaki yaşam kendi kendini belirleyen bir nitelik taşımalıdır, fakat bizim dışsal edimlerimiz ödevimizi yerine getirmek için gerekli teşvik unsurlarını sağlamak üzere ödül ve cezanın kullanılmasına tabidir, saf ahlaki irade söz konusu olmasa bile. Nitekim Kant'ın ahlak felsefesi bir amaçlar ülkesi idealine işaret ederken, siyasi yazılarında filozof, genelde, daha az tumturaklı bir anayasal ya da "hukuksal" paradigmanın (bu paradigmada hukuk, doğruluk ilkeleriyle uyum içerisindedir ve onu yürürlüğe koyar) yardımına başvurur.[26]

Rousseau'da olduğu gibi Kant'ın da özgürlüğü self-determinasyon olarak anlaması, onun elbette, yasallık kılıfındaki bir zor düzeninin özgür bir kişi olarak benim statümü kendime yasa kazandırarak baltalamaktan ziyade nasıl payandaladığını göstermesini gerektirir. Kamu hukukunun bireysel özgürlükle nasıl uyum içerisinde olduğunu göstermek için Kant, Rousseau'nun izinden giderek, hipotetik bir toplum sözleşmesi kavramını devreye sokar. Fakat onun sözleşme anlayışı, birbiriyle rekabet halindeki amaçlar karşısında (bu amaçlar isterse bir ulusun zenginliğini, avantajını, büyümesini ya da refahını artıracak amaçlar olsun) adalete öncelik vermesi nedeniyle özgün bir anlayıştır. Ayrıca Kant, toplum sözleşmesi fikrini ulusal sınırların dışına taşıyarak uluslararası adalet ilkelerine dayalı bir uluslar birliği ya da anlaşması tasavvur eden ilk kişiler arasındadır.

Kant'ta Toplum Sözleşmesi Anlayışı

Rousseau gibi Kant da kökel (*original*) bir sözleşme fikrinin bir kurmaca, "devlet fikrini olması gereken bir fikir olarak"[27] kavramada yararlı, buluşsal (*heuristic*) bir aygıt olduğu konusunda nettir.

Bir toplum sözleşmesi ideali (özgür kişiler bu sözleşmenin şartlarına kendi rızalarını vermiş *olabilirler*) fiili siyasi düzenlemelerin ve yasaların doğruluğunu sınamakta kullanılabilecek "içsel bir kılavuz ve ölçü sağlar." Bir başka deyişle, mevcut yasalar, çerçevesi aşağıdaki gibi çizilen bir "doğruluk" sınamasından geçmek zorundadır: özgür ve eşit yurttaşlar böylesi bir yasaya tabi olmaya muhtemelen ya da hipotetik olarak razı gelmiş olabilirler mi?[28] Böyle bir durum söz konusuysa, yasa adil demektir. Yasaya uymak bireyin özgürlüğünü baltalamaktan ziyade güvence altına alır, çünkü uyulması gereken yasaların yapıcısı kişinin kendisidir. Ahlaki yaşamda nasıl ki birey kendi ödevini yapma yönünde irade koyarak öz-yönetişime erişir, aynı şekilde, siyasi yaşamda da özgürlük, anayasal bir düzende (bu düzende yurttaşlar kendileri için yasa yaparlar) yaşamanın mümkün kıldığı bir öz-yönetişim sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yasalar bizim istediğimiz gibi hareket etmemizi karşılıklı olarak sınırlar, fakat bu sınırlamaların zorlayıcı biçimde yürürlüğe konulması, her yurttaşa başkalarındaki benzer özgürlükle tutarlı olan en büyük özgürlüğü sağlar.

Bir ideal olsa da toplum sözleşmesi "kuşku götürmez pratik bir gerçekliğe sahiptir", çünkü o, "her yasa koyucuyu yasaların çerçevesini çizerken öyle bir şekilde zorlar ki bu yasalar tüm bir ulusun birleşik iradesi tarafından üretilmiş yasalar olur."[29] Kant iki örnek verir. Belli bir yurttaşlar sınıfına doğuştan yönetici sınıf olma ayrıcalığını tanıyan bir yasa adil olabilir mi? Cevap hayır olmalıdır, çünkü böylesine eşitsiz bir düzenlemeye olasıdır ki insanların hepsi rıza göstermemiştir.[30] İkinci olarak, bir teokrasiyi doğuran bir anayasa örneğini alalım (bu teokraside devlet, halk için tek bir din tesis eder). Böylesi bir yasa, kişilerin kendi ahlaki özgürlüklerini usun dikte ettiği şekilde seçmekten vazgeçmelerini gerektirdiğinden, bireysel rızaya dayalı olamaz. Bir teokraside yurttaşlar vicdani konularda hükümdarın iradesine tabidir; ve hiçbir ussal varlık böyle bir şeye izin vermez.[31]

Bu kitabı okuyan herkes, Kant'ın, teokratik devletin ihtimal dışı bırakılması söz konusu olduğunda, siyaseten ikna edici olmadığının farkındadır. Dinsel davranış kurallarını yasa mertebesine çıkaran rejimler tarih sahnesinden pek eksik olmaz, fakat bu rejimler şaşırtıcı derecede bir esneklik gösterirler. Bazı rejimler farklı dinsel gruplara ne eşit muamele eder ne de saygıyla yaklaşır; bu rejimler Kant'ın belirttiği gibi adaletsiz rejimlerdir. Peki ama, kamusal alanı belli bir din etrafında şekillendirirken azınlıklara kendi dinsel inançlarını yaşama hakkı veren rejimlere ne demeli? Bu tür toplumlar, Kant'ın adalet ideallerine uymasa bile, iyi toplumlardır.[32]

Sivil İtaatsizlik Sorunu

Toplumsal sözleşmenin, yurttaşları, sözleşmenin şartlarını çiğneyen bir yönetime itaat etmeme, hatta isyan etme hakkı verdiği düşünülebilir. Fakat bu tür ihlaller gerçekleştiğinde buna isyan etme hakkı doğduğuna kim karar verecek? Bu soru Kant'ı güç durumda bırakır ve onu itaatsizlik ya da isyan hakkı gibi bir hakkın varlığını bile yadsımaya götürür.[33] İnsanlar adaletsizlikleri sözel olarak ya da broşürler dağıtarak protesto etme hakkına sahiptir. Fakat anlaşmazlığa düştüklerinde "üst otoritenin tahammül edilmesi en imkânsız suiistimallerine bile katlanmak halkın ödevidir."[34] Kant, Hobbes'un aksine, hükümranın emrettiği her şeyin halk tarafından onaylanmış şeyler olarak görülmesi gerektiği-

ni ileri sürer. Hükümranın yetki almadan da harekete geçebilme olasılığını çok daha tumturaklı bir biçimde ele alır. Ama yine de şunları ileri sürerek Platon'un *Krotylos*'unun peşinden gider:

> Devlet erki ya da onun faili (devletin başı) yönetime zorbaca davranma yetkisi vererek kökel sözleşmeyi ihlal etmiş olsa da, ... uyrukların buna karşı çıkma hakkı yoktur. Bunun nedeni şudur: mevcut sivil bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğine karar verme hakkına artık sahip değildir. Böyle bir şeye karar verme hakkına sahip olduğunu ve bunun da devletin başının verdiği kararla tersleştiğini varsayalım: bu durumda hangi tarafın haklı olduğuna kim karar verecek? Kimse kendi davasının yargıcı olarak hareket edemez. Dolayısıyla devletin başı ile halk arasında arabuluculuk yapmak üzere (devletin başının üzerinde) bir diğer başın olması gerekecektir, buysa kendi kendisiyle çelişik bir şeydir.[35]

Kant'ın, kendi adalet ilkeleriyle tutarlı kalarak, bütün isyanları (rızadan çok şiddete dayanan bir yönetime karşı verilen mücadeleleri bile) nasıl olup da kınayabildiği açık değildir. Kant, örnekse, tamamladığı son yazısında Fransız Devrimi'ni, bir ulusun cumhuriyetçi bir anayasayı kendisi için güvence altına alma hakkının temellendirdiği "ahlaki bir dava" olarak, över. Ama sonra geri adım atar ve devrimin "ıstırap ve gaddarlıklarla dolu olduğunu, öyle ki aklı başında hiçbir adamın aynı deneyi böylesine bir bedel ödeyerek yeniden gerçekleştirmeye asla yanaşmayacağını" belirtir.[36]

Varsayımsal Rızaya Karşı Fiili Rıza

Kant, halkın kökel bir sözleşmeye "bir ihtimal" rıza göstermesi ile yönetimin siyasasına "fiili olarak" ya da " halen" rıza göstermesi arasındaki fark üzerinde durur. Onun bütün uyruklara orantısal olarak salınan savaş vergisi örneğini alalım. Halk, bu verginin bir zorbalık olduğunu düşünebilir, çünkü bu savaş onlara göre adil ya da zorunlu bir savaş değildir. Gelgelelim Kant'a göre bu vergi adildir, çünkü savaşın önlenemez, verginin de kaçınılmaz olma "ihtimali" söz konusudur. Bir başka deyişle, burada geçerli olan ilke halkın *gerçekte* bu savaşı ve savaş vergisini destekleyip desteklemediği değil, fakat –varsayım üzerinden gidecek olursak– yönetimin ilan ettiği savaşları yürütmesi için ona vergi salma yetkisini en başından (kökel olarak) verip vermediğidir. Buna

karşılık, sadece bir sınıfa salınan bir savaş vergisi adil olmayan bir yasaya örnek teşkil eder, çünkü halkın bütünü, yönetime böylesine keyfi bir tarzda işleri yürütme yetkisi vermeyi muhtemelen onaylamayacaktır.[37]

Kabaca özetlersek Kant, toplum sözleşmesini Rousseaucu açıdan alır. Her birey, diğer herkesle, genel iradeyle karşılıklı olarak birbirini bağlayacak şekilde sözleşmeye girer. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* adlı yapıtında bu hususu şöyle ifade eder: "Ussal bir varlık, bir üye olarak, amaçlar krallığına evrensel yasalar kazandırmasına rağmen kendisi de bu yasalara tabi olduğunda, bu amaçlar krallığına ait olur. Yasalar kazandırırken başka herhangi bir kimsenin iradesine tabi olmadığında hükümran olarak bu amaçlar krallığına ait olur."[38] Kant, Rousseau'nun genel iradeye ilişkin formülasyonunu oldukça andırır bir biçimde, bireyin kendi özgürlüğünü yasal bir devlete itaat ederek feda etmeyeceğini, onun yerine "bütün özgürlüğü yasal bir bağımlılıkta yeniden eksiksiz olarak bulmak için vahşi, yasasız özgürlükten" vazgeçeceğini ileri sürer, "çünkü bu bağımlılık onun kendi yasama iradesinden kaynaklanmaktadır."[39] Negatif özgürlük, bir başkasının iradesinin koyduğu kısıtlardan kurtulmaktır. Pozitif özgürlük ise, kendisini ahlaki yasaya gönüllü olarak tabi kılan ve kişinin özgürlüğünü başkalarını da aynı şekilde özgür olarak görmekle bağdaşık kılan evrensel ilkeler temelinde hareket eden iradedir.

Doğruluğun Üç İlkesi

Kant, geçerli olan ve zorunluluk, uygunluk, ulusal çıkar ve hatta genel refah gibi kaygılarla hiçbir zaman rafa kaldırılamayacak olan üç doğruluk ya da adalet ilkesi tespit eder.

Özgürlük

Birinci ilke, devletin üyelerinin birer insan olarak ellerinde tuttukları özgürlüktür. Bireyler, yaşamdaki amaçlarını ve hedeflerini özgür ya da özerk kişiler olarak seçmeye muktedir oldukları için onları hangi amaçların gerçekte seçmeye değer olduğuna, hangi yaşam planlarının onlara mutluluk getireceğine dair ortodoks bir anlayışı benimsemeye zorlanmaktan koruyan haklara sahiptir. Kant'a göre böylesi bir yasal paterna-

lizm, insanın, yasa koyucu olarak, kendi ahlaki otoritesinin gene kendisinin olması durumuyla bağdaşmaz. Kant, kendi doktrinlerinden kaynaklanan, bireyin haklarına dayalı liberalizm anlayışını ortaya koyan parlak bir pasajda şöyle der: "Kimse beni başkalarının refahına ilişkin kendi kavrayışıyla uyumlu olacak biçimde mutlu olmaya zorlayamaz; çünkü her kişi kendi mutluluğunu kendi uygun gördüğü şekilde arar, yeter ki başkalarının özgürlüğünü de bu amaç doğrultusunda ihlal etmeye kalkışmasın."[40] Bu özgürlük, hakka ilişkin bir özgürlük olarak bireylere aittir ve kişilerin bu tür haklardan istifade edip etmediğinden bağımsızdır. Özgürlük, insan haysiyetinin doğasında varolan koşulsuz bir ahlaki değere sahiptir; onun değeri deneyimden değil, mutlak verili bir şey olmasından ileri gelir –bizler öz-yönetişime muktedirsek tabii (buysa ahlaki yaşamı tek başına mümkün kılan şeydir). Kant, en sert pasajlarından birinde sözünü esirgemeden şöyle söyler: "Genel olarak geçerli hiçbir yasama ilkesi mutluluk üzerine oturtulamaz."[41] İnsanların mutluluktan anladığı şey öylesine çeşitlilik gösterir ki, kişilerin mutlu olmak için kendi yollarını kendilerinin seçebileceğine inanmak ve buna saygı göstermek, özgür birey olmanın ve öyle muamele görmenin temelini oluşturur.

Dolayısıyla, devletin, kişilerin sahip olabileceği iyi yaşama ilişkin olarak birbirine rakip kavrayışlar karşısında tarafsız olması gerektiği yolundaki düşünce, Kant'ın liberalizminin alametifarikasıdır. Kişileri ahlaklı kılmak devletin işi değildir; bu, bireylerin ancak ve ancak kendileri için, doğacak sonuçlardan bağımsız olarak doğru olanı yapmayı istemek suretiyle yapabileceği bir şeydir. Devletin ahlak adına yasalar çıkarması kendi içinde çelişik bir durumdur, çünkü bu tür bir yaklaşım, insanlardan, tam da ahlaki davranışı mümkün kılan özerkliği alıp götürür.

Eşitlik

İkinci doğruluk ya da adalet ilkesi, bütün herkesin devletin *uyruğu* olmak hasebiyle sahip olduğu eşitliktir. Her birimiz aynı yasaya uymakla yükümlüyüz, yasadan da aynı eşit muameleyi görürüz.[42] Yasanın zorlayıcı gücünü adil kılan şey de bu eşit muameledir. Buradaki biricik istisna, Kant'ın görüşüne göre, devletin başıdır: devletin başı başkalarının haklı zorlamasına tabi tutulamaz; çünkü bu, devletin başı olmakla çeli-

şen bir şeydir. Amerikan anayasasının bakış açısından bakıldığında Kant'ın, yasanın egemenliğinin hükümranı da kapsayacak şekilde genişletilemeyeceği yolundaki vargısının tuhaf kaçtığı görülür; fakat Kant, bu istisnanın, sistemde "düzen" sağlamak için –mantıksal yönden– gerekli olduğunu düşünmüştür. Aksi halde yasayı kimin kime karşı uygulayacağı konusunda durmaksızın bir kötüye gidiş yaşanır; Locke'un doğa durumunda doğa yasasının hiçbir icracısının olmamasından dolayı yaşanacağını öngördüğü güçlükler devam eder.

Yasal eşitlik, mesleklerin ve payelerin herkese eşit koşullarda açık olması gerektiği yolundaki o önemli vargıyı beraberinde getirir. Kant'ın çağdaş "fırsat eşitliği" nosyonuyla benzerlik gösteren formülasyonu şudur: siyasi topluluğun bütün üyeleri "kendi yetenekleri, gayretleri ve talihleri sayesinde" kazanabilecekleri her türlü payeye erişme hakkına sahip olmalıdır.[43] Kant'a göre doğum, doğan kişinin payına, istemli bir edim olmadığı için, onun yasal durumda herhangi bir eşitsizlik yaratabileceğini düşünmek saçmadır. Bu yasal eşitsizliğin yolu ancak suç işlemekten geçebilir. Dolayısıyla "her birey, *doğuştan kazanılan bir hak olarak*, mutlak surette *eşittir*."[44] Kişilere miras olarak mal-mülk kalabilir, yasal paye-rütbe değil.

Fakat, Marx'ın da liberalizmi eleştirirken söylediği gibi, bu yasal eşitlik nosyonunun ekonomik alandaki eşitsizlikle bir arada varolmasına göz yumulmaktadır. Kantçı eşitlik, hiç kimsenin beni, yeteneklerimle çalışkanlığımın götüreceği yere ulaşmaktan –hakkaniyet sınırları içerisinde– alıkoyamaması anlamına gelir. Hiç kimse payeden doğan yasal avantajları kendisinden sonrakilere miras bırakarak fırsat eşitliğini baltalayamaz. Fakat bu sınırlamalar içerisinde fırsat eşitliği "kitlenin, sahip olduğu maddi şeylerin düzeyi yönünden sergilediği en büyük eşitsizlikle tam bir tutarlılık" içerisindedir.[45]

Son yıllarda Amerikalı felsefeci John Rawls, eşitlik konusunda, gene Kantçı öncüllerden hareket ederek, Kant'ın bir eleştirisini sunmuştur. Rawls'a göre, Kant'ın doğumla kazanılan hakların ahlaki edim kategorisine sokulamayacağı yönündeki ifadesi çok daha genel bir vargıyı imler: doğuştan getirdiğimiz beceriler, yetiler ve zekâ, ahlaki bir anlam taşımaz; bunlar doğadaki piyangoda payımıza düşen ne ise onlardır. Dolayısıyla Rawls'a göre, bundan, kişilerin kendi talihlerinin (doğuştan kuvvetli, çalışkan, serüvenci ya da zeki olmak gibi) kendilerine getirdiği

ne varsa hepsini kazanmış oldukları sonucu çıkmaz. Adalet, ahlaki açıdan keyfi olan başlangıç noktalarından kaynaklanan ekonomik eşitsizlikleri düzeltmek durumundadır.

Kant'ın hipotetik bir toplumsal sözleşme kavramını andırır biçimde Rawls şu soruyu ortaya atar: Özgür ve eşit bireyler; gelir, servet ve eğitim gibi asal nimetlerin paylaşımındaki hangi eşitsizlikleri, kendi toplumsal yazgılarının ne olduğunu ya da doğanın yetenekler dağıttığı o piyangodan nasıl nasiplendiklerini bilmelerini engelleyen bir "bilgisizlik perdesi" ardında "başlangıç konumu"ndayken anlaşma yapmak zorunda kaldıkları takdirde, peşinen kabul etmeye yanaşacaklardır? Rawls, toplum sözleşmesi geleneğinin "Kantçı bir yorumu" diye özel olarak andığı bir şey önerir: Kant'ın o sınırlı fırsat eşitliği ilkesinden çok daha kapsayıcı bir eşitlik ilkesidir bu. Rawls'un, Kant'ın öncüllerini gene Kant'ın siyasetinin ötesine itmek için kullanılmak üzere çağdaş siyaset kuramına kazandırdığı temelleri ele almayı ileri bir bölüme bırakıyorum. Şimdilik şu noktanın altını çizmekle yetiniyorum: bugün adalet ve gelir eşitsizliği konusundaki en hararetli tartışmaların pek çoğunun kökeninde, en iyi örneğini Kant'ta bulan bir gelenek, statükonun sanki yeni baştan başlıyormuş gibi kendisini meşrulaştırmasını –sürekli olarak– gerektiren sözleşme geleneği bulunmaktadır.

Bağımsızlık

Kant, adaletin üçüncü ilkesini bağımsızlık ya da kendi kendine yetme diye adlandırır; insanlar bu ilkeye ancak ve ancak siyasi topluluğun birer yurttaşı ya da seçme hakkına sahip üyesi olarak ulaşabilirler. Kant, yasal eşitlik konusunu tartışırken, hukukun özneleri olarak kişilere odaklanır; yurttaşlığı tartışırken ise yasa bahşedenler olarak kişiler üzerinde durur.[46]

"Bağımsızlık" terimi bizi kısmen de olsa yanıltabilir, çünkü Kant, oluşturdukları birliği yönetecek evrensel bir hukuk isteyen yurttaşların *karşılıklı bağımlılığıyla* ilgilenir. Fakat Kant, kendi iktisadi yaşamlarında hangi kişilerin, kendi özgür seçimlerini ifade eden yurttaşlar olarak oy kullanmalarını sağlayan bağımsızlığa ve öz-yeterliğe sahip olduğu sorusunu ortaya atar. Kant burada, çağdaş liberalizmden uzaklaşan zorlu koşullar dayatır. Kendi emeklerini ücret karşılığı satarak başkalarına hizmet eden kişilerin, yurttaşlığın önkoşulu olan bağımsızlıktan yoksun

olduğunu düşünür Kant.[47] Bu kişiler bir efendinin iradesine bağımlı uşaklar oldukları için, onların yasa yapılırken kullandıkları oylar kendi iradelerinin hakiki ifadesini veremez bize. Buna karşılık, küçük çiftçiler ve zanaatçılar özgürce oy kullanan yurttaşlar olabilirler. Başkalarına tarımsal ürün ya da el yapımı eşya satsalar da kendilerini satmazlar bu kişiler. Kant örnek olarak bir terziyi verir: bu zanaatçı, bedeli ödenene kadar kendi emeğiyle ürettiği şeyin sahibidir ve dolayısıyla bir yurttaş olabilir. Fakat odun kırması için gündelikçi işçi olarak tuttuğum bir kişiye bir hizmetkârmış gibi ödeme yaparım; bu kişinin hem ürününü hem de emeğini sahiplenirim.[48]

Kant'ın yurttaşlığın evrensel haklarına getirdiği sınırlamaları, onun her insanın kendi kaderini kendisinin belirlemesi yönünden eşit kapasiteye sahip olduğu yolundaki görüşüyle bağdaştırmak zordur. Kant'ın devletinde bazı uyruklar başkalarının iradesi sonucu getirilen yasalarla yaşamak zorundadır. Bizler, devletin *uyrukları* olarak onun koruması altında yaşamakta eşit olabiliriz, fakat sadece bir kısmımız bizden uymamızın istendiği yasaları yapma sürecine katılır. Kant, adil bir toplumda emekçilerin ve hizmetkârların kendi ekonomik statülerini değiştirmelerini ve böylelikle oy vermeye ehil yurttaşlar olmalarını önleyen hiçbir yasal engel olmadığını ileri sürerek, yurttaşlık haklarının eşitsizliği konusundaki görüşlerini uyruk haklarının eşitliğiyle bağdaştırır. Fakat Kant, yasal engeller kaldırılsa bile toplumsal akışkanlığın önündeki toplumsal ve ekonomik engellerin öylece kalması olgusuna yeterince dikkat göstermez.

Kant'ın Cumhuriyetçiliği

Yönetim biçimi konusunda Kant demokrasi değil, cumhuriyet yanlısıdır.[49] Bu ikisi arasındaki fark ortalama bir Amerikalıya anlaşılmaz gelebilir, fakat Kant Roma cumhuriyetinden Machiavelli ve Mill'e, onlardan da Amerikan Anayasası'nın kurucularına uzanan bir gelenek içerisinden konuşmaktadır.

Bir cumhuriyetin ayırt edici özelliği yasama, yürütme ve yargı olmak üzere erkler ayrılığı ilkesine dayanmasıdır.[50] Yasayı icra eden kişiler ile yasayı yapan kişiler aynı değildir. Kant'a göre bu ayrım olmadığı takdirde, herhangi bir yönetim biçimi –hatta, ya da özellikle, demokra-

siler bile– despotizme yönelir. Demokrasiler egemenlik erkini çoğunluğa verir. Fakat buradaki can alıcı husus egemen erkin *nasıl* icra edileceğidir, ona *kimin* sahip olduğu değil. Bir demokrasi erkler ayrılığı olmaksızın örgütlenecek olursa, halk kendisinin çıkardığı yasaları icra eder, bu da onların kendilerini devletin hizmetkârlarından ziyade sahipleri olarak görmelerine yol açar. Çoğunluğun iradesi otomatik olarak genel irade diye alınır ve dolayısıyla "'herkes' kendisiyle hemfikir olmayan biri lehinde ve hatta onun aleyhinde karar alır; yani, karar verenler pek de herkesi içermeyen 'herkes'tir ve bu da genel iradenin hem kendisiyle hem de özgürlükle çelişmesi anlamına gelir."[51]

Oysa bir cumhuriyette yönetim sistemi zorunlu olarak temsilidir. Yüce iktidar halkındır; halk, kökel bir sözleşme fikrinde, özgürlükle tutarlı yasalara kendi rızasını verir. İcra organı kendi iradesini değil, fakat seçilmiş vekiller yoluyla yönetilenlerin rızasına sahip yasaları uygulamaya koyar.[52] Yönetim, yönetilenlerin rızasını bu şekilde temsil ettiğinde ancak, özgürlük yasal zor ile bağdaşık hale gelir. Bu temsili biçime bürünmeyen saf demokrasilerde sorun, "halkın" kendi nezdinde bir yasa olmasında düğümlenmektedir.[53]

Kant'ın çoğulculuğun tehlikelerini (filozofun saf demokrasinin kusuru olarak gördüğü şey de budur) savuşturmak için niçin temsili yönetime ve erkler ayrılığına bel bağladığı belirtik değildir. Bana göre, salt formel anlamda, şu söylenebilir: temsili kurumlar herkesin rızasının talep edilmesini sağlar, fakat çoğunluklar azınlıkları oylarıyla geride bıraktığında bunun pratik bir önemi kalmamaktadır.

Kant'ın Kozmopolitizmi

Kant'ın siyasi düşünce kanonuna yaptığı en kalıcı katkılardan biri, adaletin erişim menzilini ülke içinden uluslararası alana uzatmak olmuştur. Bu kitabın başlarında Platon'un, kendi ideal devletinin toprağa ihtiyaç duyduğu ve bunun komşularıyla savaşa girmeyi tetiklediği anda söyleminin değiştiğinden bahsetmiştim. Kant ise, ülke içi siyasetten çok daha üstün olan barış ve evrensel adalet konusunda yükümler ortaya koyarken farklıdır.

Kant'ın ahlaki yükümlerin yeryüzünün her yerinde geçerli olması yönündeki ısrarı, siyasetin ideal olarak dünya yönetimine ya da en

azından, adalete değgin küresel ilkeler uyarınca yönetilen uluslararası bir rejime eğilim göstermesi gerektiğini zaten akıllara getirmektedir. Kant, tarihin ereği ya da amacı üzerine yazdığı yazılarda tarihin, "evrensel bir kozmopolit varoluş" idealinin ilerlemeci bir gerçekleştirimi olduğunu öne sürer; böylesi bir oluşumda bir dünya cumhuriyeti, ulus-devletin aracılığına başvurmaksızın, bireyleri doğrudan doğruya yönetir.[54] Birey kişilerin, herkesi eşit bir biçimde yasanın tabiiyeti altına sokan bir hükümet (devlet) icat ederek doğa durumundaki kendi yasasız durumlarının üstesinden gelmeleri gibi, "birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde olan devletler için de, savaştan gayrı hiçbir çözüm bırakmayan yasasız bir durumdan çıkmanın makul yolu, devletlerin kendi vahşi (yasasız) özgürlüklerinden vazgeçip kendilerini kamu hukukunun sınırlamalarına uyarlamalarından ve böylelikle çeşitli uluslardan oluşan ve sürekli olarak büyüyen bir devlet –bu devlet de sonunda dünyanın bütün uluslarını içine alacaktır– kurmalarından" geçmektedir.[55]

Kant, dünya devletini tarihin kuramsal ereği olarak takdim etse de, dünya devletinin vücuda getirebileceği tiranlıktan korkmak için bazı nedenlerin olduğuna dikkat çeker. Farklı devletler tek bir devlet altında birleştikleri zaman "devletin kapsam olarak kazandığı kuvveti, hukuk hep kaybeder; ruhsuz bir despotizm böylelikle anarşiye savrulur."[56] Bu tiranlık tehlikesi karşısında Kant, barışa nasıl ulaşılacağını konu alan en ünlü denemesinde, daha düşük dereceden bir kozmopolit siyaset önerir. Herkes tarafından kabul edilen bir uluslararası hukuk organı tarafından yönetilen bir özgür devletler federasyonunun ya da uluslar birliğinin ortaya çıkması gerektiğini ve çıkacağını öne sürer. Kant, böylesi bir federasyonun uyması gereken birkaç ilke belirlemiştir. Birincisi, federasyon üyeliği, kendi içlerinde iyi yönetilen devletlerle sınırlı tutulacaktır. Kant'a göre bunun anlamı şudur: üye devletler cumhuriyetçi anayasalar benimsemek ve savaş ilan etmek için yurttaşlarının rızasını almak zorundadırlar. Savaşacak ve savaşın yaratacağı acıları çekecek olan yurttaşlar ile savaşı ilan etmek zorunda kalan yurttaşlar aynı olduğunda, bu kişilerin, savaşın maliyetini ve getireceği felaketleri "kendi kaderleri kılmak suretiyle böylesine sefil bir oyunu başlatmadan önce, oldukça ihtiyatlı davranmalarından daha doğal bir şey yoktur."[57]

Kant, daha sonra, kendi içlerinde iyi yönetilen devletlerin, üzerinde anlaşma sağlanan ilkeler etrafında bir federasyon oluşturmalarını, ara-

larındaki farklılıkları savaşa başvurmaksızın çözüme kavuşturmalarının yolu olarak görür. Bunu yapmakla kendi egemenliklerini, bireylerin kendi özgürlüklerini ulus-devlete teslim etmeleri gibi, bir dünya yönetimine teslim etmiş olmazlar; fakat savaşı önlemedeki ortak çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla bir ittifak oluştururlar.[58]

Devletlerin barışı gözetmesi onların ahlaki bir ödevi olsa da Kant, bir uluslar birliğinin doğuşu için bunun yeterli bir saik olduğunu düşünmez. Doğrusu, iyi yönetilen ve toplumun genel çıkarını gözeten devletlerde "savaşla bağdaşmayan ticaret ruhu er ya da geç galebe çalar." Böylelikle, herhangi bir ahlaki itki olmaksızın, yalnızca ekonomik saikler sayesinde, cumhuriyetler kendi içlerinde barışı destekleyecek iradeyi doğurmuş olurlar.[59]

Bu uluslararası toplumun üyeleri doğrudan doğruya bireyler değil, devletlerdir.[60] Gelgelelim Kant, son bir husus olarak, sınırlı türden bir evrensel yurttaşlığı tanıyacak uluslararası hukukun gerekli olduğunu düşünür; bu evrensel yurttaşlık, Kant'a göre, daha çok evrensel konukseverlik gibidir. Bireyler yerküre üzerinde istedikleri herhangi bir yerde kalıcı olarak yerleşme hakkına değil, yabancı topraklarda "geçici olarak konaklama" hakkına sahiptirler sadece.[61]

Kant bu konukseverliği iki yönden yararlı bir şey olarak görür. Avrupalı tacirler, ziyaret etme kisvesi altında, kendilerine gösterilen konukseverliği toprakları fethetmek ve yerli nüfusları köleleştirmek için kullanamayacaklardır. Bu gibi deneyimlerden hareketle Çin ve Japonya, ülkeye giriş yaptıktan sonra eğri davranan konukları geri çevirmekte haklı çıkmışlardır. Fakat Barbary Sahili gibi ülkeler kendi denizlerini ziyaret eden gemileri soyduklarında ya da göçebe Bedouin kabileleri zor durumdaki gezginleri yağmaladığında ise, konukseverliğin evsahipleri tarafından gerçekleştirilen ihlali söz konusu olmaktadır.[62]

Kant, insanlık tarihini, yerküre üzerinde kişilerin giderek artan bir şekilde birbirleriyle temasa geçmelerini sağlayan bir tarih olarak görür. Konukseverlik koşulları altında "dünyanın uzak bölgeleri birbirleriyle barışçıl ilişkiler kurabilmekte ve böylelikle insan soyu yavaş yavaş dünya yurttaşlığını kurmaya yaklaşabilmektedir."[63] Dünya yurttaşlığı Kant açısından *doğru* idealdir, kendi doğalarımız ve tarih böyle bir olasılığı taahhüt etmese bile. Fakat tarihin ve ticaretin gerçek doğrultusu-

nun bu ideali uygulanabilir hale getirecek koşulları yaratıyor olduğunu görmek, geleceğe yönelik iyimserliğin harcıdır.

Kant ve Faydacılık

Kant, şu özdeyişi bütün kalbiyle onaylar: *"fiat justita, pereat mundus"* (adalet hakim olsun da varsın dünya yıkılsın).[64] Bu özdeyiş Kant'ın faydacı etik ekolüne yönelik keskin muhalefetini ele vermektedir (bu ekolün temel iddiası bizim bir eylemin doğruluğuna, onun doğurduğu sonuçların iyicilliğine bakarak karar verdiğimiz yolundadır). Fakat belki de kişinin *belli* bir noktada sayıların ve sonuçların önemli hale geldiğini düşünmesi için bir faydacı olmasına gerek yoktur. Felsefe derslerinde epeydir tartışılan saatli bomba senaryosunun ve kirli eller probleminin gücü de işte budur: tutuklu bir kimseye saatli bombanın nerede olduğunu söylettirmenin ve böylece yüzlerce çocuğun hayatını kurtarmanın yolu ona işkence etmekten geçiyorsa, böyle bir durumda işkence yine de yanlış bir yöntem olur mu? Empirik olarak tabii ki işkence de işe yaramayabilir, tutuklu kişinin bombayı yerleştirme eyleminde suç ortaklığı içerisinde olup olmadığını asla bilemeyebiliriz; fakat Kant'ın öğretileri haklar konusunda ilkeli argümanlara dayanır, bu türden sağgörülü fayda-maliyet hesaplarına değil. Kişileri başkalarının iyiliğine hizmet etmesi için araç olarak asla kullanmamalıyız formülasyonu, olağan koşullardaki ahlaki yaşam için ne denli geçerli olursa olsun, ellerimizi kirletmeyi mazur gösterebilen siyasi ikilemleri hesaba katmamaktadır.

İşkenceyi mazur gösterecek türden olağandışı örnekler vermek, işkencenin kullanımına karşı olan cüretli çıkışı güçlendirecektir belki de. İşkenceyi gerekli gördüğümüzde bile, işkenceye başvurmakla yanlış yaptığımızı teslim etmek istiyoruzdur belki de. Fakat birilerine işkence ederek yüzlerce çocuğun hayatını kurtarmış olan kişileri gerçekten cezalandırmamız mı gerekir, yoksa tebrik etmemiz mi? Hegel, Kant'ın "doğruluk olmaksızın genel iyilik hali iyi bir şey değildir" demekle bir doğruyu ifade ettiğini, fakat "genel iyilik hali olmaksızın doğruluk"un iyi olabileceğini ileri sürmekle yanlışa düştüğünü belirtir. Hegel'e göre, bundan dolayıdır ki *"fiat justitia"*nın ardından *pereat mundus* gelmemelidir."[65]

Kant'ın sonuçları hiç önemsememesine dair iki ünlü örnek üzerinde düşünelim. Birinci örnek, aldığım ilk felsefe dersinin ilk gününde, bu örneğin bizi gelecekte Kant'a hem direngen kılacağı hem de yeniden müracaat ettireceğini bilen bir profesör tarafından öğretildi bana. Kant kendi katı etiğini çok yakıcı bir sınamadan geçirir: sakladığım arkadaşımın hayatını kurtarmak için, bana arkadaşımı saklayıp saklamadığımı soran katile yalan söylemem yanlış olur mu? Kant şöyle bir akıl yürütür: "Dostlarını korumak için gerektiğinde yalan söyle" ilkesi, dürüstlüğün değerinin altı oyulmaksızın evrenselleştirilemez, çünkü [böylece] herkes kendi bulunduğu tarafın çıkarlarını korumak için gerektiğinde dürüst olmayan yollara sapmak için tam yetki almış olacaktır. Dolayısıyla ben gerçeği söyleyerek doğru olanı yapmış olurum, dostumun mahvına yol açsam bile. Dostumun katlinin ahlaki sorumluluğu gerçeği söylediğim için benim değil, katilin omuzlarındadır.[66]

Bu bana o günlerde hiç de makul olmayan bir vargı gibi gözükmüştü, bugün de öyle gözüküyor. Bu örnekte gerçeği söyleme kuralının uygulamaya konması, ahlakı, bizim etik davranıştan ne anladığımıza ilişkin sezişimizi dışlayacak şekilde insan psikolojisinden koparmaktadır. Ortaya çıkacak korkunç sonuçlar, iyi bir kişinin (sadece iyi bir dostun değil) bu kuralı askıya almasının nedenini oluşturmaktadır. Bazı âlimlerin ileri sürdüğü gibi belki de Kant'ın vargısı filozofun kendi öncüllerinden türememektedir ve "gerçekleşmesine ramak kalmış bir cinayeti önlemek için yalan söyle" ilkesi belki de gerçekte evrenselleştirilebilir bir ilkedir. Ne ki, ancak ve ancak o ahlaki itkiyi ussal ve soyut bir ödev şeklinde yeniden formüle edebildiğim takdirde, dostumu kurtarmak amacıyla yalan söyleyebilmem, ahlaki itkideki o insaniliği alıp götürmektedir.

İkinci örnek Kant'ın ceza konusundaki yazılarından alınmıştır; bu örnek günümüzde idam cezasının doğru olup olmadığı üzerine gerçekleştirilen tartışmalarda da sık sık anılmaktadır. Kant, kendi ahlak kuramıyla tutarlı olacak şekilde, cezanın amacının caydırıcılığa ya da ibret almaya yönelik olamayacağını ileri sürer; bu, suçlu bireyi genel iyilik haline hizmet etsin diye bir araç olarak kullanmakla aynı kapıya çıkar. Cezalandırmanın ahlaki amacı ceza verme kabilinden olmalıdır –kişiyi kendi özgür iradesiyle yanlış yapmayı seçmiş olmasından ötürü sorumlu tutmak için. Suçluyu cezalandırmamak mahkûmun insanlığını yad-

sımak demektir, o kişi kendi davranışının müsebbibi kendisi değilmiş gibi.

Kant'a göre suçluya biçilen ceza işlenen suçla orantılı olmalıdır. Dolayısıyla bir cinayet işleyerek yapılan yanlışlığı düzeltmeye yeterli gelecek biricik ceza cinayeti işleyen kişiyi idam etmektir. Katilin yaptığı şey ile bizim ona yaptığımız şey arasındaki "aynıyet" ancak, kişilerin eşitliğini sağlayabilir. Bu bakımdan Kant cezalandırmadaki eşitliği ilk suçu "değilleyen", mahkûm edilen kişinin bozmuş olduğu ahlaki dengeyi yeniden kuran bir eşitlik olarak görür. Nitekim Kant'ın kuramları şu katı ve garip örneğe yol açmıştır: "Bir sivil toplum, kendi üyelerinin ortak kararıyla kendini feshetmek durumunda kalsa bile (örnekse, bir adada yaşayan insanlar birbirlerinden ayrılmaya ve dünyanın dört bir yanına dağılmaya karar vermek durumunda kalsalar), ilkin, hapishanede kalan son katil idam edilmelidir, böylelikle herkes kendi eylemlerinin değerini layıkıyla alımlamış olur." Adadan ayrılmadan önce sondan bir önceki bu ödevin yerine getirilmemesi, ahlak evrenini kalıcı ve iflah olmaz bir biçimde bozacak ve ihsanları "yasal adaletin bu kamusal ihlalinde birer suç ortağı"[67] haline getirecektir. Ne ki, adadan ayrılırken idam hükümlüsü mahkûmları idam ederek gerçekte elde edilen şey nedir? Kant'ın örneğini değiştirelim ve bir gemi kazasından sağ kurtulanların uzun yıllar bu adada yaşadıktan sonra günün birinde kurtarılmak üzere olduklarını düşünelim. Adadakiler kurtarılma sevinci içerisinde eve dönüş hazırlıkları yaparken, Kant yine de onları bekletilen idam cezalarını infaz etmeye zorlayacak mıdır? Peki ama niçin? Kant, böylesine katı bir tutumdan ne gibi tikel kazanımlar sağlanacağına hiç değinmez; sözgelimi, adadan ayrılıp kendi memleketlerine geri dönen katillerin gelecekte bir tehlike oluşturacaklarını söyleyip korku uyandırma yoluna gitmez. Bunun, basitçe, adalete ilişkin olarak, istisna kabul etmeyen mutlak bir ödev olduğunu söyler. Kurtarılmanın yarattığı şenlik havası ve genel bir af çıkarma dürtüsü bu olayda anlaşılabilir bir şeydir, fakat bu tür "basit acıma edimleri" kişinin yasanın lafzı karşısındaki ödevini yapmasının önünde bir engel oluşturmaktadır.

Ben, ada sakinlerinin kurtarma gemilerine binip adadan ayrılmadan önce idam cezasına çarptırılmış bütün mahkûmları tek tek infaz etmeleri gerektiği düşüncesinde bir hunharlık, vahşi bir öç alma duygusu görüyorum. Haklarında idam hükmü verilmiş kişilerin adada bırakılması

gerektiği, çünkü onların memleketlerine götürülmesinin büyük bir tehlike doğuracağı yolundaki argümanı anlayabilirim. Fakat Kant, infaz ödevini bu tür hesaplamalara dayandırmaz. Ada toplumu diye bir şey artık kalmayacak olsa bile, bütün infazlar bitirilinceye değin bu toplum hakkındaki defterler kapatılamaz filozofa göre. Kant'ın etiği bu noktada, yasa ve kurallara sıkı sıkıya bağlı bir zihin yapısını gerektirmektedir, ki bu da yargıgücünün önündeki bir engeldir. Çünkü kuralların/yasaların artık geçerli olmadığı durumları anlama yeterliğinden uzak olacak denli ödev düşkünü olan bu adalılar ne tür ahlaki bireylerdir? Evet, haklarında hüküm verilmiş katiller tehlikenin bir yönünü temsil etmektedir, ama olağan insani itkilere karşı çıkıp cezalandırmadan yana tavır koyan ahlakçı adalılar ise bir başka yönünü.

Kant ve Cisimleşmemiş Ben

Kant, herkesin omzuna, kendi ahlakının belirleyicisi olma yükünü koyar. Ahlak ilkeleri özgür ve ussal seçimin nesnesi olmalıdır. Bu ilkeler sırf gelenek ya da göreneğe dayanıyor diye asla doğru olamazlar; keza, salt kendi spesifik arzularımızı gerçekleştirmek için hareket ettiğimizde de, kendimizi içerisinde bulduğumuz koşullara teslim ederek, yaşamdaki nihai amaçlarımızı seçme özgürlüğünden uzaklaşmış oluruz. Ahlaki bir buyurucu ya da yasa, tikel kişiler olarak sahip olduğumuz dürtüler ile güdülerden bağımsız bir biçimde hareket etmediği sürece, ahlaki yaşamın dayandığı tarafsızlığa ve genelliğe ulaşamaz.

Peki, bütün yükümlerimizi "bir sonuca vardırma"da (deyim Alasdair MacIntyre'a aittir) Kant'ı izlediğimiz takdirde, ahlaki ve siyasi yaşamlarımız nasıl bir şekil alır? Kant'ın öğretilerinde hem büyük bir özgürlük hem de buna eşlik eden büyük bir tehlike vardır. Kant, bir yandan, bireysel hakları sağlam bir temele, kişilerin birbirlerine karşılıklı saygı duymalarına dayandırarak güvence altına alır. Ama onun bireysel özerklik konusundaki görüşleri, kişisel özgürlüğe saygılı bir devletin hangi anlamda ortak bir faydaya sahip olabileceğini açıklamakta zorlanır.

Kant'ın ölümünden kısa bir süre sonra Hegel, kişileri kendi özgürlükleri içerisinde amaçsız bir şekilde sürüklenir halde bıraktığı için Kant'ı eleştirir. Ama öte yandan, bireyi eksiksiz bir bütün olarak gören

modern özgürlük anlayışlarına mümkün olan en bütünlüklü, en ahlaki ifadesini kazandırdığı için Kant'ı över de. Hobbes'un öz-çıkarını düşünen egoist kişisini vicdanlı ve ödev duygusu gelişmiş bir kişiye dönüştürmek Kant'ın başarısıdır. Fakat vicdan, kendi özgürlüğünü, ancak cisimleşmemiş biçimde, kendisini kültürden –kendi tarihi, gelenek ve göreneklerinden– koparark ve tüm bunların üzerinde yüzerek (saf ve evrensel bir biçimde akıl yürüterek) bulabilir. Hegel'e göre Kant'ın kişilerinin kendilerini saf akıl yürüten zihinlere dönüştürebilme yeteneği cazip gözükse de, bu yetenek onları "içeriksiz bir kimlik" sahibi olmaya ve belli bir karakterden yoksun kalmaya mahkûm etmektedir. Bu kişiler herhangi bir yere asla kalıcı olarak ait olmazlar, çünkü bir yere demir atma/sabitlenme ediminin bizatihi kendisi özgürlüğün yitimi anlamına gelir.[68] Dolayısıyla Hegel'e göre, Kant'ın bireysel özgürlüğe yaptığı vurgu muhteşem ve modern bir vurgu olsa da, nihayetinde tek taraflıdır. Polis, Yunan yurttaşlara, topluluğa etik yönden bağlılık duygusu aşılamıştı; bu durum modern insanla birlikte ortadan kaybolmuştur. Gerçekte Hegel'e göre Kant'taki problem, Aristoteles'in izole birey ile bedenden koparılmış bir eli kıyaslarken tanımladığı problemin aynısıdır.

Özgürlüğe ilişkin olarak Hegel'in onay verdiği topluluksal anlayış ile Kant'taki daha "köksüz" ya da bireysel özgürlük anlayışı arasındaki ihtilaf, bütün bir siyasi tarih boyunca kendisini gösteren ve günümüzde de yeğinliği azalmadan devam eden bir ihtilaftır. Bir sonraki bölümde İngiltere'de John Stuart Mill'in bireysel özgürlüğü nasıl savunduğunu irdeleyeceğim. Sonra da Almanya'ya dönecek ve liberal siyasi etiğe karşı çıkan Hegel ve Marx'ın görüşlerini değerlendireceğim.

14
JOHN STUART MILL VE BİREYSELLİĞİN İSTEMLERİ

John Stuart Mill yirmi yaşındayken büyük bir bunalıma girdi. Bütün çalışma ve okuma şevkini kaybetmiş, niçin yaşadığını sorgular hale gelmişti. Mill, zamanın önde gelen filozoflarından biri olan babası James Mill tarafından dâhi bir çocuk olarak yetiştirilmişti. Baba Mill, Jeremy Bentham'ın faydacı düşünce okulunun bir izleyicisiydi. Siyasi reform düşüncesini hararetle destekliyor, hukuksal ve kamusal politikaların "en çok sayıda kişiye en büyük ölçüde mutluluk" getirecek şekilde yenileştirilebileceğine inanıyordu. Projelerinden biri de kendi öz oğluydu; ona çok küçük yaşlarından itibaren dil, mantık ve felsefe okutmuştu.

Oğul Mill yirmi yaşına vardığında, aldığı eğitimi "insanlığın yararına" kullanmaya karar vermiş sıkı bir Benthamcı olmuştu. Fakat *Otobiyografi*'sinde Mill, insanlığa duyduğu sevginin bütünüyle soyut, *hissetme* yeterliğinden uzak bir sevgi olduğunu anlamaya başladığında yaşadığı o sancılı dönemi anlatır. *Otobiyografi*, Augustinus ile Rousseau'nun *İtiraflar*'ının açtığı yoldan ilerleyen bir eser olmakla birlikte, düşünsel krizlerin derinindeki ruhsal bunalımı keşfetmesi bakımından modern bir nitelik taşır. Mill, faydacılık okulu kapsamındaki eğitimini, kendisini fayda-maliyet hesaplarında yeterli, fakat "duygulara hiç yüz vermeyen, tepeden tırnağa akılcı bir makineye" dönüştüren bir eğitim olarak betimler. Bir gün, zihninde kuşku bulutları toplanmaya başladığında, Mill şu soruyu sorar: "Yaşamdaki bütün amaçlarınızı gerçekleştirdiğinizi, kurumlarda ve düşüncelerde gerçekleşmesini büyük bir heyecanla beklediğiniz değişimlerin tam da şu anda bütünüyle yaşama geçirildiğini düşünün: bu size büyük bir neşe ve mutluk verir mi?" Mill, bu soruya "bastıramadığı" bir duyguyla, "içi kan ağlayarak" hayır cevabı ve-

rir: üzerinde yaşamını kurduğu bütün bir temel yapının çöktüğünü duyumsar. *Gerçekte* başkalarının mutluluğunu hiç umursamamış olduğunun farkına vararak allak bullak olan genç Mill –yaşam, onun için, o güne dek entelektüel bir egzersizden ibaret olmuştur– derin bir bunalım geçirir:

> Uğrunda yaşamaya değecek hiçbir şeyim kalmamış gibiydi. İlkin bulutun kendi kendine dağılacağını umdum, ama dağılmadı. Gece uykuya dalmanın, yaşamdaki ufak tefek sıkıntıları gidermenin hiçbir faydası olmadı. O kederli olgunun yenilenmiş bir şekilde bilincine varmaya başladım. Onu bulunduğum her yerde, yaptığım her işte yanımda taşıdım. Hiçbir şey onu birkaç dakika için bile olsa unutmama yetmiyordu.

Mill, öylesine derin bir acı çekmektedir ki, Coleridge'in dizesindeki gibi "sancılı, anlamsız, karanlık ve ürkünç bir keder" hissetmeden geçirdiği tek bir an olmaksızın nasıl olup da yaşamaya devam ettiğini anlayamamaktadır. Neredeyse hiçbir iş yapmadan geçen altı ayın sonunda Mill, bir babanın ölümünü anlatan bir şiirde, erkek evladın babasının yerini doldurarak ailesini kurtarma yolunda sergilediği kararlılığı okurken gözyaşlarına boğulur. Yaşamında belki de ilk kez, insani ıstırapla doğrudan ve duygusal bir bağ kurmuş, içinde uzun zamandan beri bastırdığı duygusal damar atmaya başlamıştır. Mill, bu hikâyeyi, onun Ödipal boyutlarına ilişkin bir farkındalığı ya da bunun babasına karşı hissettikleriyle ilgili bir şey olabileceği yolundaki bir düşünceyi ağzından kaçırmaksızın anlatır. İtiraf ettiği şey, en fazla, babasının eğitim metotlarının, çok iyi niyetli olsa da, çocukta akılcılığı geliştirirken duygusallığı güdükleştirmiş olabileceği yolundadır.[1]

Mill'i anlatmaya bu hikâyeyle başladım, çünkü bu hikâye Mill'in ahlak ve siyaset düşüncesine yaptığı iki büyük katkıyı önceden haber vermektedir. Oğul Mill, babasından miras aldığı faydacı felsefeye her zaman bağlı kalsa da, o zamana dek haz ve acı hesabına daha çok sayısalcı, fayda-maliyet perspektifinden bakan bir yaklaşıma bir miktar romans ve şiir katmanın bir yolunu bulur. "Mümkün olduğu kadar çok kişiye mümkün olduğu kadar çok mutluluk verme" ilkesi, Bentham'ın ellerinde, adamakıllı demokratik ve eşitlikçi içermelere sahiptir. Herkesin yaşadığı haz eşit önemde addedilir; hangi hazzın "daha yüksek" olduğu konusunda hiçbir nitel yargı söz konusu değildir, hazzın şiddeti, süresi ve maliyeti gibi konularda nicel değerlendirmeler yapılmaktadır

sadece. Bentham'ın bütün insanların mutlulukta eşitlenmesine ilişkin olarak söylediği söz (herhangi bir çocuk oyunu, şiir kadar iyidir) ünlüdür.[2]

Mill, belki de, bir şiir okumakla zihinsel sağlığına kavuşmanın etkisi altında, faydacı hesapçılığa, Sokrates'in "alçak" ve "yüksek" hazlar arasında ayırım koymasını andıran bir şekilde, nitel bir öğe katar. Mill'e göre insanın mutluluğu, "kendi yetilerini olgunlaştırmış" özgür ve ilerlemeci bir varlığın sahip olduğu mutluluktur. İlerlemeci bir insan, zamanın göreneklerini kölece taklit ederek "maymunlarınkine benzer" bir hayat sürmek yerine, kendi adına özgür seçimlerde bulunmak için insani yetilerini sonuna kadar geliştirir. Gerçekten de kişiler ancak ve ancak kendi yaşam planlarını kendileri seçtikleri zaman, hem birey hem de toplum ilerleme ve gelişmeye muktedir hale gelir. Kişinin kendi adına tercihte bulunması her zaman düşme riskini de beraberinde getiren bir tırmanma edimidir. Fakat tercihin içerdiği riskler, gelenek ve göreneğe sorgusuz sualsiz boyun eğmeye hapsolmuş durgun ve durağan bir varoluşun aksine, yaşamı en azından heyecanlı ve dinamik kılar: "Bir şeyi görenek olduğu için yapan kişi bir seçim yapmış olmaz. En iyisini seçme ya da arzu etme konusunda hiçbir pratik edinmez. Kas gücü gibi zihinsel ve moral güç de ancak kullanıldığında gelişir."[3] Mutluluk bu anlamda kas gücüne bağlı bir şey ise insanlar enerji dolu olur ve kendiliğinden harekete geçer. Birer konformist (uyumcu) olmaktan çok, özgün birer birey olurlar. Gerçekten de, ilk kez olmak üzere, diğer binlercesinden farksız metalar olmak yerine, kendi bildiklerince hareket eden *bireyler* olurlar. Mill, "mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak yeğdir"[4] sözünü bu anlamda söylemiştir. Yeğdir, çünkü Sokrates en azından kendi varlığından çıkıp gelen güçlü itkiler yaşamıştır. Seçtiği yaşam planı Sokrates'i mutlu etmese de, kendi adına düşünme yolunda verdiği mücadele ona, düşünmeyen insanların asla sahip olamayacağı bir özgürlük deneyimi kazandırmıştır.

Benthamcı faydacılık akımı özgürlüğün önemini tutarlı bir biçimde savunmakta güçlüklerle karşılaşır. Bentham, herhangi bir özgürlük savunusunun "haklar" söz konusu olmaksızın gerçekleştirilmesinden ve özgürlüğün toplumdaki mutluluğu en üst düzeye çıkarmada gösterdiği yararlığa bakılarak haklılaştırılmasından yanadır. Fakat düşünün ki ben, Aldous Huxley'in *Brave New World* (*Cesur Yeni Dünya*) adlı disüto-

pik eserindeki gibi, bütün insanlara gizlice bir ilaç vererek onları mutlu yapabiliyorum. Ya da Robert Nozick'in örneğindeki gibi, her bireye mükemmel bir haz durumu sağlamaya programlanabilen bir "sonsuz mutluluk" makinesine insanları bağlayarak onların mutluluğunu en üst düzeye çıkarabiliyorum. Bu gibi örnekler özgürlüğün mutluluk için gerekli bir koşul olmadığını göstermeye yaramaktadır.

Mill, bu problemleri anlamıştır. En ünlü yapıtında, *On Liberty* (*Özgürlük Üstüne*), bireysel özgürlüğü, faydacılığın bu zamana kadar ortaya koyduğundan daha mutlak bir şekilde savunmaya girişir. Mill, özgürlük konusunda kendi savunusunun, Bentham'ın haklı bir şekilde gömmüş olduğu "haklar" hayaletinin yeniden diriltilmesini gerektirmediği karusındadır. O, özgürlüğün, daha çok, kendisinin mutlulukla özdeşleştirdiği kas gücüne dayanan ve enerjik bireyselliğin zorunlu koşulu olduğunu göstermeye soyunur. Ne ki, Mill'in *Özgürlük Üstüne*'de savunduğu özgürlük davası, nihayetinde, bütünüyle araçsal değildir; özgürlük kendinde bir amaç olarak ortaya çıkmaktadır; o, insan haysiyetinin ihlal edilemez özüdür.[5] *Özgürlük Üstüne*'yi on dokuzuncu yüzyıl liberalizminin en etkili ifadesi yapan şey de, özgürlüğün bu şekilde, yani beşeri iyilik olarak savunulmasıdır.

Mill, kendi argümanlarını özetlerken, bireysel özgürlük alanı ile yönetimsel düzenleme alanı arasında belirgin bir çizgi çizmek için "çok basit bir ilke" ortaya atar:

> İktidarın uygarlaşmış bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde, onun iradesine aykırı olarak, doğru bir biçimde icra edilebilmesinin biricik amacı, başkalarına zarar verilmesini önlemektir. Kişinin, ister fiziksel ister manevi olsun, kendi iyilik hâli, yeterli bir teminat değildir. Kişi, bir şey yapmaya ya da onu yapmaktan imtina etmeye, haklı olarak, zorlanamaz; çünkü böyle yapması onun için daha iyi olacaktır, çünkü bu onu daha mutlu yapacaktır, çünkü başkalarının kanaatine göre böyle yapmak bilgece ve hatta doğru bir şey olacaktır.[6]

Bir başkasının iyiliğinin düşünülmesi, "onunla birlikte itiraz etmek ya da onunla birlikte akıl yürütmek ya da onu ikna etmek ya da ona yalvarmak" için sağlam bir neden sunabilir. Fakat devlet, yasal zor'u temellendirmek için, bir kişinin davranışının "bir başkasına zarar veren, hesaplı" bir davranış olduğunu göstermek zorundadır. "Herhangi birinin davranışının topluma karşı sorumlu olan biricik kısmı, başkalarını

ilgilendiren kısmıdır. Salt kendisini, kendi bağımsızlığını ilgilendiren kısmı ise kesin olarak haklara ilişkin olan kısımdır."[7]

Mill'in ilkesi genellikle "zarar" ilkesi ya da müdahale etmeme ya da anti-paternalizm ilkesi olarak anılır. Mill, bizim edimlerimizin iki ayrı ve belirgin kategoriye bölünebileceğini düşünür. Kendimizi ilgilendiren edimler sadece bizi, bizim kendi iyiliğimizi etkileyen edimlerdir. Bu alanda bireysel özgürlük mutlaktır. "Kendi iyiliğimizi kendi bildiğimizce seçmek" için, kendi kaderimizin belirleyicisi olma ediminin yarattığı o hazzı duyumsamak için kendi başımıza bırakılmamız gerekir.[8] Başkalarını ilgilendiren edimler ise diğer insanların çıkarlarını etkileyen edimlerdir; devlet, bu alanda, haklı olarak, başkalarına zarar gelmesini engellemek için çeşitli düzenlemeler getirir.

Paternalizmi toptan reddeden *Özgürlük Üstüne*, kürtaj, dış destekli intihar, aynı cinsiyetten evlilikler, nefret söylemi, vekalet yoluyla annelik, pornografi, silah bulundurma ve kullanmanın kontrolü, tütün mamulleriyle ilgili düzenlemeler, kamusal alanda çıplaklık, fahişelik ve kumar gibi birçok konuda yürütülen tartışmalarda adı sık sık geçen bir eserdir. Mahkemelerde adının kaç kez geçtiğini sayma zahmetine girmeksizin de şunu rahatlıkla söyleyebilirim: Amerika'daki çağdaş hukuk tartışmalarında o uzun siyasi düşünce kanonu içerisindeki hiçbir esere *Özgürlük Üstüne*'ye yapılan atıftan daha fazla atıfta bulunulmamıştır.[9]

Mill'in ilkelerinin sezgisel çekiciliği şöyle bir şeydir: Toplum, bireylerden oluşur; bireylerin yaşamdaki amaçları, özlemleri, değerleri ve hedefleri birbirinden farklıdır. Yönetim, yaşam planlarının bu çeşitliliği karşısında, bireylerin özgürlüğüne, her kişinin inançlarını ve değerlerini eşit derecede saygın gördüğünde ancak, saygılı davranmış olur. Bu, yönetimin, yurttaşlara, kendi seçimlerini kendileri yapabilen bilgili yurttaşlar olarak davranması gerektiği anlamına gelmektedir.

Davranışım sadece beni etkilediği sürece bana, kendi moral değerlerimin belirleyicisi olma yetisine sahip biri gibi davranılması gerekir. Bunun böyle olmasının sebebi şudur: yaşamanın bir tek doğru yolu yoktur; yönetim, kişilerin iyiliğini düşünerek onlara hiçbir ortodoks değer ve görüş kümesi dayatmamalıdır. Yaşamanın çok değişik yolları vardır, özgürlük de kişilerin kendi tercihlerini kendilerinin yapabileceğine saygı duyarak ancak, saygınlığa kavuşur. Bu seçme edimi, kendi

yaşam planlarımızı kendimiz oluşturma yeterliklerimizi geliştirdikçe, bizi ilerlemeci insanlar yapan şeydir. Bu açıdan ifade edildiğinde, özgürlük konusunda Kant ile Mill arasındaki benzerlik, Mill'in özgürlüğün empirik faydası hakkında konuşması, Kant'ın ise bu tür olumsal argümanları reddetmesi yüzünden bulanık kalmış olsa da, bir ölçüde ön plana çıkmaktadır.

Ne ki, Mill'in kuramıyla ilgili olarak iki soru sormak durumundayız. Birincisi, herhangi bir edimin Mill'in düşündüğü şekilde kendimizle ilgili olup olmadığıyla ya da bütün edimlerin başkalarının çıkarlarını hiç de önemsiz olmayacak biçimde etkileyip etkilemediğiyle ilgili olan empirik bir meseledir. İkincisi, kendimizle ilgili edimleri başkalarını ilgilendiren edimlerden yalıtabilsek bile, bir kenara çekilip kişilerin kendilerine zarar vermesine seyirci kalmakla hangi değere hizmet ettiğimiz meselesidir. Kişileri kendileri için kötü olan seçimler yapmalarına imkân vermenin nesi iyi ya da yararlı ki? Bunun ortak mutluluğa ne gibi bir faydası olabilir ki? Bu soruları göz önüne aldığımızda, bunlar içerisinde örtük olarak bulunan bir üçüncü meseleyle karşılaşırız. Mill, kendi ilkelerini "büyük bir çadır" olarak görür: bu çadır içerisinde bireyler yaşamda kendi amaçlarını ve özlemlerini (başkalarına zarar vermediği sürece) seçmekte özgürdür. Fakat Mill'in ilkeleri, iddia edildiği kadar, kapsayıcı ya da yansız ilkeler midir? Ben çok dindar biriysem ve iyi yaşamın yolunun yeryüzünde Tanrı'nın sözünü dinlemekten geçtiğine, yani bir tepe üzerinde yurttaşların Tanrı'nın inayetine kavuşturulup kötülükten kurtarıldığı bir kent kurmaktan geçtiğine inanıyorsam ne olacak? Bu soruların her birini ayrı ayrı ele alacağım.

Salt Kendimi İlgilendiren Edimler Var mı?

Bazı eleştirmenler sırf kendimi ilgilendiren edimlerin olamayacağı, böyle bir kategorinin boş bir küme olarak mütalaa edilmesi gerektiği görüşündedir. Bu argümanı ileri sürerken de Rousseau'nun şu görüşüne başvururlar: kendimi ilgilendiren edimler doğa durumundan çıktığımız anda sona erer; toplumda yaptığımız her şey bir başkasının çıkarlarını etkiler.

Mill'in kuramını, kendimi ilgilendiren eylemin tartışmalı bir nitelik taşıdığı bir dizi vakayı göz önüne alarak sınamadan geçirebiliriz.

Birincisi Mill, bazı Müslüman ülkelerde uygulanan domuz eti yasağının özgürlükle bağdaşıp bağdaşmadığı sorusunu ele alır.[10] Buradaki yasa, sadece Müslümanları değil, ulusal sınırlar içerisinde ikamet etmekte olan gayrimüslimleri ve yabancı konukları da domuz eti tüketmekten men etmektedir. Mill'in görüşü şudur: böylesi bir yasaklama özgürlük alanına müdahale demektir ve devletin dayattığı ahlak anlayışına zoraki itaati şart koşmaktadır. Domuz eti yemek onu yiyen kişiyi etkileyen bir edimdir salt; dolayısıyla bireyler kendi seçimlerini kendileri yapmada serbest kalmalıdır.

Mill'in bu görüşüne karşı birçok yorumcu, domuz eti yemenin pekâlâ başkalarını etkileyen edimler arasında sayılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Müslüman çoğunluğun görüş açısından bakıldığında, domuz eti tüketmek çirkin ve itici bir davranıştır; salt inananlara değil, aynı zamanda ilahi emre de yönelik rencide edici bir davranış ve hakarettir. Bu argümana dayanarak yasa, bireyi, başkalarının dinsel hassasiyetinin incinmesini önlemek için domuz eti tüketimini yasaklayabilir.

Mill bu tür bir argümanı –bence haklı olarak– temelsiz görüp reddeder. Bu görüş, çoğunluğun ahlaki açıdan uygun bulmadığı *herhangi* bir davranışı "zararlı" addeder. Bu tür bir "zarar" devletin davranışları düzenlemesinin gerekçesini oluşturduğu takdirde, o devlet ilkesel olarak her şeyi düzenleme hakkına sahip olur.

"Zarar" ilkesinin bu tür yanlış kullanımının önüne geçmek için Mill, bireylerin yaptığı tercihleri iki farklı türe ayırır. Birinci tercih kümesi (içsel tercihler) benim ne yapmayı tercih ettiğimle ilgilidir; diğer küme ise (dışsal tercihler) benim *sizin* ne yapmanızı yeğlediğimle. Mill'e göre, benim içsel *tercihimin* (domuz eti yeme yönündeki) sizin dışsal tercihinizi tahkir etmesi olgusu, benim davranışımın "başkalarını ilgilendiren" bir davranış olarak sınıflandırılmasının bir nedeni sayılamaz. Domuz eti yiyen biri sırf kendisini ilgilendiren bir şey yapmaktadır. Bu, ister az ister çok sayıda olsun başka kişilerin benim tercihlerimi benim adıma yapmayı istemesinden dolayı devletin müdahalesini gerektiren bir durum olamaz.

Bu ilk örnekte Mill'in kuramının genel bir özelliğine rastlamaktayız. Mill devletin iyinin neliğine ilişkin kavrayışlar karşısında tarafsız kalması, kişilerin kendi seçimlerini kendilerinin yapması gerektiği inancındadır. Bu verdiğimiz örnekte yasa da, domuz eti yemenin iyi bir şey

olduğunu söyleyenler ile bunun kötü bir şey olduğunu söyleyenler karşısında tarafsız olmalıdır. Yasa tarafsız olduğunda, domuz eti yemekten imtina edenler böyle davranmakta bütünüyle özgür olacaktır, tıpkı domuz eti yemek isteyenlerin bu yönde davranmakta özgür olacağı gibi.

Peki ama Mill'in ilkesi tarafsız mıdır? Mill'in ilkesinin bireysel özgürlüğe değer veren Batı tarzı demokrasilerin inançlarına uygun düştüğü, fakat kendi yasalarının Tanrı tarafından dikte edildiğine inanan teokratik devletlerinkiyle tersleştiği ileri sürülebilir. Bir başka deyişle: bir ülke ve onun halkı Tanrı'nın domuz eti yemeyi yasakladığına samimi bir biçimde inanıyorsa, bu durumda kişileri domuz eti yiyip yememekte serbest bırakmak pek de tarafsız bir davranış olmayacaktır. Mill'in çözümü, bireylerin kendi tercihlerini kendilerinin yapmasının iyi olacağı yönündeki liberal görüşle bağdaşıktır, bireylerin ilahi emirlere uymasının iyi olacağı yönündeki teokratik görüşle değil.

Liberalizmin tarafsızlığına yöneltilen bu itiraz kanımca yanlıştır. Dinsel hoşgörü konusunu düşünelim. Mill'in ilkelerini uygulayan bir toplum ne bireylerin dinsel iyiliğini kendisi seçer ne de onları kendi dinsel değerlerini seçmekten men eder. Bireyler dindar olup olmamakta ve hangi dine inanıyorlarsa onu yaşamakta serbesttirler. Aynı şey teokratik bir devlet için söylenemez. Orada devlet kendi üyelerine, dinle ilgili meselelerde biricik iyi'nin devletin (Tanrı'nın) söylediği şey olduğunu dikte eder.

Kişinin salt kendisini ilgilendiren davranışla ilgili ikinci örneği alalım. Pek çok devlet, motosiklet sürücüleri için kask takmayı zorunlu tutan yasalara sahiptir.[11] Bu yasalara, bunların tek amacının sürücülerin [başkalarını değil] *kendilerini* yaralamasını engellemek olduğu gerekçesiyle sıkça karşı çıkılmaktadır. Kolejdeyken kask takmayı ısrarla reddeden motosiklet sürücüsü bir arkadaşım vardı. Bu aptalca davranışı yüzünden bu arkadaşımızla öylesine çok alay ettik ki bir gün bize karşı kendisini şöyle savunmaya başladı: "Bakın, ben bu burjuva yaşamdan usandım. Birazcık macera için yola çıkıyorum, motosiklet kullanmamın nedeni bu. Bunun tehlikeli olmasını *istiyorum*; işin heyecanı da aldığım bu riskte. Ne denli riske girersem, yaşadığım heyecan o denli büyük oluyor."

Bugün durup geçmişe baktığımda, arkadaşımın bu heyecanın boyundan aşağı felç olma ya da beyin ölümü riskiyle karşılaşmaya değer olup olmadığı üzerinde gerçekten ciddi ciddi düşünmüş olduğundan kuşku duyuyorum. Eğer bu riskin denemeye değer olduğunu bugün de düşünüyorsa, arkadaşımda yanlış ve usdışı olan bir şeylerin olduğunu düşünmek zorunda kalırım. Fakat Mill benim bu yoldan gitmemi istemez. Mill özgürlük alanının "beğeni (tercih) ve arayış özgürlüğünü, yaşam planımızı kendi karakterimize uygun düşecek şekilde çerçeveleme özgürlüğünü" içerdiğini özellikle not eder. Bizim birisinin tercihlerini "aptalca, gayriahlaki ya da yanlış" bulmamız devlet müdahalesinin gerekçesi olamaz.[12]

Fakat arkadaşımın kasksız motosiklet kullanma yönündeki kararı sadece kendisini mi ilgilendiren bir karardı? Motosikletle seyrederken tekerlekler taş ve benzeri cisimler fırlatabilir, bu da başka sürücülerin direksiyon hakimiyetlerini kaybetmelerine sebep olabilirdi. Sadece kendisini yaralasa bile bu yaralanma kask giymekle önlenebilecek olan beyin travması şeklinde olabilirdi. O durumda da arkadaşım tek başına bırakılmayı değil, ambulans sürücülerinin, doktorların ve gerekli tıbbi müdahalelerin hemen devreye sokulmasını bekleyecekti. Onun heyecan arayışının yol açtığı olumsuzlukları gidermek için epey bir zaman ve para harcanacaktı. Doktorlar belki de, çatlamış kafatasından sızan beyin dokularını tekrar eski yerine koymakla meşgul oldukları için, bir başka kazazedeye zamanında müdahale edemeyeceklerdi. Hastane kaynakları vergilendirilecek, doktorlar evlerinden çağrılacak, sağlık ve otomobil sigorta oranları yukarıya fırlayacaktı.

Görünen o ki, kask takmayan motosiklet sürücüsü sonuçta başkalarını da ilgilendiren bir davranışta bulunmaktadır. Sorun, kamuoyunun motosiklet sürücüsünün başına ne geldiğini çok umursadığıyla ilgili değildir; bizim umursadığımız şey pervasız bir davranışın bize neye mal olduğudur. Kamu kaynaklarına bindirdiği yük ya da vergi açısından baktığımızda her yaşam tarzının maliyetinin birbirine eşit olmadığını görürüz. Kasksız sürücüler, kamudan kendilerini yalnız bırakmasını isteyen kişiler olarak görülemez; onlar, olsa olsa, kamudan kendi tercihlerini *desteklemelerini* isteyen egoistlere uç bir örnek oluştururlar.

Kasksız motosiklet kullanmak isteyen sürücülere bir sözleşme imzalatmak, böylece onlardan bir kazaya uğradıkları takdirde kamu görevli-

lerinden yardımlarına koşmaları yönünde hiçbir talepleri olmadığı ya da yardım alsalar bile kamu hazinesine yük binmemesi için tüm masraflarını kendi ceplerinden karşılayacaklarını yönünde güvence almak da bir çözüm olabilir. Fakat bu tür sözleşmeler gerçekçi değildir ve hatta ahlakdışıdır. Doktorlardan acil vakalara müdahale etmeden önce böyle bir sözleşmenin olup olmadığını kontrol etmeleri beklenemez. Dahası, sürücülerin düşüncesizliğinin/pervasızlığının yol açtığı sonuçlar için de tavrımız bu şekilde olmaz; doktorlar için norm, sarhoş sürücülerin ya da sürücü belgesi olmayan gençlerin kaza yapıp yaralanmaları halinde, bu kabahatlerini göz önüne almaksızın, onları tedavi etmektir. Bu gibi örneklerde sürücülerin davranışını kriminalize ederiz elbette, ama bizim bu tavrımız onların düşüncesizliğinin, kasksız sürücülerin aksine, başkalarına doğrudan doğruya fiziksel zarar verme yönünde bir tehdit oluşturmalarından kaynaklanıyordur belki de.

Motosiklet kullananlara kask takma zorunluluğu getiren yasalar Mill'in kuramı açısından genel bir problem doğurmaktadır. Modern karmaşık toplumlarda bir kişinin yaptığı hemen her şey başkalarının çıkarlarını bir ölçüde etkilemektedir. Her şey bir yana, kendime verdiğim zararın aynı ölçüde gayrisafi mili hasıla için de söz konusu olduğu yolunda genel geçer bir sav vardır. Daha hafif tonlu bir savda ise ücretli ebeveynlerin kendilerine zarar verecek bir eyleme kalkıştıklarında çocuklarının iyiliğini tehlikeye düşürecekleri, bu zararın da –aileler tekrar eski gönençli hallerine kavuşturulmak durumundaysa– dönüp dolaşıp kamu hazinesine ek maliyet dayatacağı ileri sürülür. Mill bu tür savların farkındaydı ve şu gerçeği teslim ediyordu: "Kimse bütünüyle izole bir varlık değildir; kişinin en azından kendi yakınlarına ve çoğunlukla da çok geniş bir çevreye zarar vermeksizin ciddi ya da kalıcı bir biçimde kendisine zarar verecek bir şey yapması imkânsızdır."[13] Mill, ailevi sorumlulukları olan kişilerin intihar etme haklarının bulunmadığını belirtmek için bu savı ortaya atar.

Gelgelelim, kişinin kendisini ilgilendiren edimler ile başkalarını ilgilendiren edimler arasındaki ayırım, olası her toplumsal sonucun izini, yaratılacak etki ne denli marjinal, uzak ya da olasılık dışı kalırsa kalsın, devletin düzenleme getirmesini haklı kılmaya yeterli olan bireysel bir davranışa dek sürdüğümüz takdirde, çöker. Bir mahkeme kararının da esprili bir dille belirttiği gibi, devlet bütün çalışanların gece saat onda

yatağa girmelerini yasayla hükme bağlasa, işyerlerindeki verimlilik gerçekten de artabilirdi!

Mill, bu gibi güçlüklerin üstesinden gelmek için "doğrudan ve dolaylı" olmak üzere etkileri (sonuçları) birbirinden ayırır. Kişinin kendisini ilgilendiren bir edim demekle Mill, salt eylemi yapan kişiyi "doğrudan ve ilk kertede" etkileyen davranışları kasteder. Kişisel bir davranışın otoyolda başkalarına da dolaylı yoldan maliyet getirmesi, bu edimin, başkalarını ilgilendiren bir edim olarak yeniden sınıflandırılması için yeterli bir koşul değildir.[14]

Mill, doğrudan etkileri dolaylı etkilerden ayırmak için ölçüt belirlememiştir hiçbir zaman. Onun dili neden-sonuç ilişkisine odaklanır. Dolayısıyla, motosiklet sürücüleri örneğinde, kask takmama yönündeki tercih, ancak ve ancak, bu riskli seçimi yapan kişinin doğrudan bir zarar görmesine yol açma tehlikesi içerir; başkaları da zarar görürse bu, motosiklet sürücüsünün gördüğü zararın hiç hesapta olmayan, ikinci dereceden ya da dolaylı bir sonucu olarak gerçekleşir. Kimi Amerikan mahkemeleri kişisel özgürlük alanına girdiği gerekçesiyle, motosiklet sürücüleriyle ilgili kask yasalarını hükümsüz kılmak için Mill'in ilkesinin bu yorumuna yaslanmışlardır.

Fakat bir neden-sonuç ve ahlaki sorumluluk kuramının sahibi olarak, Mill'in doğrudan etkileri dolaylı etkilerden ayırmaya duyduğu güven ikna edici olmaktan uzaktır. A aracının sürücüsü dikkatsizlik sonucu B aracına çarpar, B'nin de C aracına toslamasına yol açarsa, elbette ki burada C aracının sürücüsünün uğradığı zararın sorumlusu ve yasa nezdinde kabahatli kişi, aradaki bağlantının ister doğrudan ister dolaylı olduğunu düşünelim, fark etmez, A aracının sürücüsü olacaktır.

Mill'in ilkelerinin özü "doğrudan-dolaylı" ayrımının özgürlük alanı ile devletin denetleme gücünün girişine açık olan alan arasında çizgi çizmek için sağladığı yöntemden daha net bir yol-yordam gerektirir. Amerikan mahkemeleri, motosiklet kullanımıyla ilgili yasalar kapsamındaki vakalarda karar verirken Mill'in *Özgürlük Üstüne*'sine başvurmakta ve çoğu kez de davaları karara bağlamak için bu iki farklı faktörü (doğrudan etki-dolaylı etki) göz önüne almaktadır.

Birinci olarak yargıçlar, Mill'in cevaplamaya yeltenmediği bir soru sorarlar. Bireyin kasksız motosiklet kullanmada serbest bırakılmasının o kişinin çıkarı açısından ne denli tözsel, temel ya da esaslı bir durum

oluşturduğunu sorgularlar. Bu konuda birçok mahkeme, sözgelişi bir bireyin yaşamı açısından dinsel ibadetin taşıdığı o temel önem ile herhangi bir ussal kişinin kasksız motosiklet kullanmanın o marjinal önemi arasında çok büyük bir ayrım koymaktadır. Fakat Mill, kişinin özgürce yaşamak istediği iyi hakkındaki bu tür tözsel yargıları küçümser. Kitlesel uyum dalgasına karşı kişisel tuhaflıkları/eksantrik tutumları koruması, onun kendi görüşünün iftihar vesilesidir.[15] Mill'e göre, kendine zarar verme riskine girmeyi güdüleyen iyinin yeterli olup olmadığına karar verebilecek tek merci, bireyin kendisidir.[16] Yeniden motosikletli arkadaşıma dönecek olursam, o, kasksız motosiklet kullanmanın verdiği hazzın kendisinin yaşam planlarında önemli bir yere sahip olduğunu *iddia ediyordu;* Mill de bizi bu tercihe saygı duymaya zorlar ve toplumun da kişisel özgürlüğün kimileyin başkalarının sırtına dolaylı yoldan yüklediği finansal ve tıbbi masrafları karşılaması gerektiğini bildirir.

Kasksız motosiklet kullanmayla ilgili olarak mahkemelerin hesaba kattığı ikinci faktör, kamu çıkarının bu olaydan ne denli etkilendiğidir. Bu faktör aslında iki farklı hesaplamaya dayanır. Birincisi, zarar olasılığına ilişkin bir değerlendirmedir: zarar ne denli uzaksa, devletin bireyin davranışına müdahale etmedeki çıkarı da o denli önemsizdir. İkinci hesaplama ise kamusal çıkarın anlamı hakkındadır. Mahkemeler tartışmasız önemdeki çıkarlar ile önemsiz çıkarları birbirinden ayırmaktadır. Genel olarak, bireyin temel özgürlüklerinden birinin çiğnenme olasılığının bulunduğu durumlarda –devletin din ya da konuşma özgürlüğünü düzenleme altına almayı amaçladığında görüldüğü gibi– mahkemeler, ancak ve ancak kişinin konuşma ya da din özgürlüğü konularında serbest olma hakkına müdahale etmekle gözetilebilecek (olağanüstü önemde) bir kamusal çıkarın söz konusu olması şartını öne sürerler. Bireyin kendi başına bırakılmaktan elde ettiği çıkar temel özgürlüklere halel getirmediğinde, mahkemeler daha gevşek bir gözetim mekanizmasına karar kılmakta, devletin herhangi bir ussal çıkarının bireysel tercihlere müdahale edilmemesi yönündeki önemsiz bir iddiaya ağır basmasına izin vermektedir.

Bu tür soruşturmalar, mahkemelerin, bireysel özerklik ile toplumsal iyilik arasında inceliklî bir *denge tutturma* çabasına girmesini gerektirmektedir. Kuramda Mill'in kişinin kendisini ilgilendiren eylemler ile başkalarını ilgilendiren eylemler arasında koyduğu ayrım, özgürlük

alanını devletin denetim erki alanından ayıran mutlak/şaşmaz bir çizgiye işaret ederek, bu tür sınamalara ihtiyaç duyulmasını engelleme vaadinde bulunur. Fakat uygulamada, Mill'in de doğrudan etkiler ile dolaylı etkileri birbirinden ayırmakla önceden gördüğü şekilde, bu çizgiyi çizmek zordur ve akılcı kişileri ikna etmeye yetmez.

Motosiklet kullanımıyla ilgili yasalar söz konusu oldukta, Amerikan mahkemelerinin azınlıkta kalan bir bölümü, bu tür yasaların anayasaya aykırı olarak temel bir özgürlüğü çiğnediğini ilan etmiştir; bu mahkemelere göre kasksız motosiklet sürme edimi sürücünün kafasını "doğrudan" etkileyen bir edimdir ve başkalarını etkilemesi, ancak ve ancak sürücünün sadece kendisinin aldığı risk yüzünden ortaya çıkabilecek bir durumdur. Mahkemelerin çoğunluğu ise benzer bir sorgulama girişiminin ardından farklı bir sonuca ulaşmış ve bireyin marjinal kazanımlarının kamuya bir hayli pahalıya mal olması göz önüne alındığında, bu davranışın "başkalarını ilgilendiren" ve yasayla düzenleme altına alınması gereken bir davranış olduğuna hükmetmiştir.

Amacım bu tartışmada bir hakem rolü oynamak değil, fakat bu tartışma bağlamında Mill'in kuramındaki genel problemi ortaya çıkarmak. Mill, bireyin özgürlüğü konusundaki savunusunu, insan davranışının kişinin kendisini ilgilendiren ve başkalarını ilgilendiren olmak üzere iki ayrı kategoriye ayrıldığı yolundaki o tartışmalı sosyolojik sava dayandırır. Fakat Mill bile bu meselelerin çok karmaşık olduğunu teslim etmek zorunda kalır ve çizginin hem bu yanında hem de öte yanında bulunan vakaları ele alırken "doğrudan-dolaylı" ayrımına başvurur. Sonuçta Mill'in sosyolojisini bütünüyle bir kenara atmak ve filozofun bu iki alan arasında koyduğu ayrımı gerçekçi kılmayan toplumsal ilişkiler ağını kabul etmek daha iyi bir yaklaşımdır belki de. Bu, Mill'in bireysel özgürlük savunusunu boşa çıkarmaz, çünkü "bireyin kendisini ilgilendiren edimler-başkalarını ilgilendiren edimler" ayrımı bu savunu için zorunlu olan bir ayrım değildir. Zorunlu değildir, çünkü bazı özgürlükler insan haysiyeti ve eşitliği açısından öylesine temel teşkil eden özgürlüklerdir ki, başkalarını için arzu edilir sonuçlara ulaşmak için bile çiğnenemez.

Üçüncü vakada (tütün mamullerinin kullanımıyla ilgili olarak), "kişinin kendisini ilgilendiren edimler-başkalarını ilgilendiren edimler" ayrımının ele avuca sığmazlığı özellikle açığa çıkmaktadır. Sigara iç-

mek, önceleri, salt kişinin kendisini ilgilendiren bir edim olarak görülüyordu ve sigara içimiyle ilgili olarak pek bir yasal düzenleme getirilmemişti. Fakat sigara alışkanlığının sağlık açısından yarattığı tehlikeler iyice açığa çıktıkça, devlet söz konusu riskleri tiryakilere olanca açıklığıyla bildirmek için, sigara üreticilerine –haklı olarak– sigara paketlerinin üzerine uyarıcı ibareler koyma zorunluluğu getirdi. Bu uyarıdan sonra sigara içip içmeme yönündeki tercih gene tiryakilere bırakılıyordu.

Sigara içmeyenlerin de sigaradan zarar gördüğünün anlaşılması – pasif içicilik problemi– paradigmayı değiştirdi. O zamana dek kişinin kendisini ilgilendiren bir davranış olarak görülen sigara alışkanlığı, artık başkalarını ilgilendiren kamusal bir sağlık meselesi olarak, sigara tiryakisi olmayan binlerce kişinin yıldan yıla ölümünün sorumlusu olarak görülmeye başlandı. Pasif içiciliğin yarattığı tehlikeleri ortadan kaldırmak için kamusal alanlarda ve mekânlarda sigara yasağı uygulaması getirildi. Tiryakiler kendi evlerinde sigara içerek kendilerine zarar vermekte serbestti, fakat bu davranışlarının başkalarına zarar verdiği yerlerde böyle bir özgürlükleri olmayacaktı.

Birkaç yıl önce çok zeki bir öğrencim vardı; kendisi sigara kullanmamasına rağmen sınıfımdaki öğrencileri kamusal yerlerde uygulanan sigara yasağının, sigara kullanmayan biri olarak sahip olduğu (kendi iyiliğine olan şeyi) seçme hakkını ihlal ettiğine ikna etmeye çalışmıştı. Bir kısmı sigara tiryakisi olan arkadaşlarıyla barlara gitmekten hoşlandığını söylüyordu. Fakat bundan eskisi gibi zevk almamaya başlamıştı, çünkü arkadaşları kapalı ortamda sigara içemedikleri için ya kıvranıp duruyor ya dışarı çıkıyor ya da bu yerlere gitmeye artık hiç yanaşmıyorlardı. Öğrencim sigara dumanından göz gözü görmediği bir barda arkadaşlarıyla birlikte eğlenmeyi, arkadaşları yanında olmaksızın bir bara gitmeye ya da arkadaşlarının barda sigara içememesine tercih ettiğini iddia ediyordu. Sınıfımdaki diğer öğrenciler onun şaka yaptığını sandılar, fakat o, sözlerinde samimi olduğunu ısrarla vurguladı. Bir başka öğrencim bu argümanın pasif içiciliğe maruz kalan barmenler ve garsonlar düşünüldüğünde çöktüğüne işaret etti. Fakat sigara içmeyen bir kimsenin sigara tiryakileriyle bir arada olmayı ussal olarak tercih edebileceği yolundaki temel argümanın kabul edilebilir olup olmadığı

konusunda sınıfta kopan bu tartışmayı izlemek benim açımdan çok ilginç bir deneyim oldu.

Birleşik Devletler'de sigara içme ediminin başkalarını (da) ilgilendiren yönleri eyalet hükümetleri ve federal hükümet tarafından sigara şirketlerine açılan çeşitli davalarda başarıyla gözler önüne serilmiştir. Sigara şirketleri yasal bir ürünü, onun zararlı olduğunu bilen müşterilere satmaktadır; gelgelelim, hükümetler sigaranın yol açtığı hastalıklara yakalanan sigortalı kişilerin tedavisi sonucu oluşan faturayı ödemek durumunda kalmakta, böylece bu şirketler kamu maliyesine dolaylı yoldan büyük bir maliyet bindirmektedirler. Hükümetler ve sigara şirketleri, sigara sanayini kamu hazinelerine milyarlarca dolar ödemesi şartını getiren bir anlaşmayla bu davayı sonuçlandırmışlardır.

Kişinin kendisini ilgilendiren davranışlar ile başkalarını ilgilendiren davranışlar arasındaki çizginin yeni bilimsel bilgiler ışığında değişim geçirdiğini görmekte telaşlanacak bir şey yoktur. Fakat şurası önemlidir: kişinin sigara içme ediminin hangi yönüne odaklanıldığına bağlı olarak bu davranış salt kişinin kendisini ya da başkalarını ilgilendiren bir davranış olarak betimlenebilir. En azından modern yaşamı oluşturan o karmaşık toplumsal ilişkiler ağında, sigara için geçerli olan şey kasksız motosiklet kullanmak için de, kişinin salt kendisini ilgilendiren davranışlar olarak tanımlanan bir dizi diğer davranış için de geçerlidir. Mill'in atomistik sosyolojisi bu bakımdan eskide kalmıştır.

Kişinin Kendisini İlgilendiren Edimler ve Yasal Düzenlemeler

Şimdiye dek kişinin kendisini ilgilendiren edimler ile başkalarını ilgilendiren edimler arasında bir çizgi çizmenin güçlüklerini ele aldık. Fakat tartışmanın hatırına bu çizginin bir yerde çizilebileceğini varsayalım. Mill açısından, hükümetin, kişileri kendilerine zarar vermekten korumak için kişinin kendisini ilgilendiren edimlere müdahale etmesini gerektiren (mazur gösterilebilir) yasal paternalizm örnekleri var mıdır? Aşağıdaki olasılıklar üzerinde düşünelim.

Birincisi, diyelim ki bir kişi bir ömür boyu ya da belli bir süre kölelik yapmak üzere bile isteye kendisini satmak istiyor. Mill bile bu kişinin kendi iyiliğine bir şey olarak köleliği seçmesine izin vermez. Onu böylesine bir seçim yapmaktan men edebilmemizin nedeni, bunun söz ko-

nusu seçimi savunmak için başvurulabilecek özgürlük ilkesinin ta kendisiyle çelişmesidir. Köle, özgür bir kişi olarak hayatını sürdürme hakkından vazgeçmektedir; özgürlüğün kişinin kendisi için seçimde bulunma yeterliğini içerdiğine inanıyorsak, bu durumda bu yeterlikten vazgeçme yönünde kullanılan tercihin özgürlük adına savunulabilecek bir yönü olamaz.[17] Dolayısıyla, devlet bir kişinin kendisini sözleşmeyle köleliğe mahkûm etmesini yasaklarken bunu, iyi yaşama ilişkin tikel bir anlayışı kişiye empoze etmek için değil, fakat kişinin kendi yaşam planlarını seçmeye ve gözden geçirmeye devam etmesini sağlayan o devredilemez özerkliğini korumak için yapar.

İkincisi, Mill'in kölelik konusundaki argümanıyla paralel olarak birçok kişi, devletin, kişiler açısından hakiki bir seçme özgürlüğünü uygulamaya koymayı imkânsız kılan kültürel ve dinsel gelenekler ile diğer toplumsallaşma biçimlerine karşı bireysel özgürlüğün o temel değerini elde tutmak için benzer şekilde müdahale etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Müslüman kız öğrencilerin *hicaba girerek* (başörtülü olarak) devlet okullarına gitmelerini yasaklayan Fransa örneğini alalım.[18] Dinsel bir uygulamaya getirilen bu yasağı Fransız hükümeti şöyle savunmuştur: Bizim yapmak istediğimiz şey bu genç Müslüman kızlara, günü geldiğinde *hicaba* girip girmeme kararını kendilerinin vermesini mümkün kılacak bir eğitim düzeyi sağlamaktır. Bu çocukların pek çoğu ebeveynlerinin zorlamasıyla başörtüsü takıp okula öyle gelmektedir; böylelikle giyim-kuşamın yarattığı ayrışma yüzünden, onlara alternatif gelecekler üzerinde özgürce düşünmelerini sağlayan bir bakış açısı kazandıracak olan açık ve seküler bir sınıf deneyimine entegre olamamaktadırlar. Müslüman bir genç kız, demokratik bir eğitimden geçtikten sonra, gene *hicaba* girmeyi tercih ederse, biz onun bu seçimine ve bu seçimi yapma özgürlüğüne saygı duyarız. Fakat devlet, çocukları din konusunda kendi özgür tercihlerini yapmalarını bile yasaklayan ebeveynlere ve din otoritelerine müdahalede bulunmakla yükümlüdür.

Konu çocuklar olduğu için Mill'in ilkesinin uygulanabilirliği karmaşık bir durum arz etmektedir. Mill, çocukların genelde, kendi başlarına özgürce seçimde bulunacak yaşta olmadıklarını belirtir.[19] Peki, özellikle dinsel konularda, çocuklar kendi seçimlerini kendileri yapacak çağa gelene kadar onların yerine bu işi kim yapacaktır? Liberal toplumlarda genel uygulama, çocukların dinsel özgürlüğü hususunda vekâletin dev-

lette değil, anne babada olması yolundadır –anne babanın tercihinin çocuğa fiziksel bir zarar vermemesi koşuluyla. Devlet kontrolünün aksine anne babanın tercihi, heterojen bir toplumdaki değişik dinsel tercihlere eşit oranda saygı duyulmasıyla daha bir uyum içerisinde gibi gözükmektedir. Fakat Fransa, yukarıda andığımız nedenlerden dolayı bunun zıddı bir görüş benimsemiştir.

Birleşik Devletler'de yargıçların büyük bölümü sınıfa dinsel bir kıyafetle ya da dinsel simgeler takınılarak gelinmesini, özünde, kişinin kendisini ilgilendiren bir davranış olarak görmektedir. Yahudi kipası, Latin haçı, Paskalyadan önceki Küllerin Çarşambası'nda alınlardaki küller, Sihlerin türbanı vs... için de uzun zamandan beri aynı hüküm yürürlüktedir. Bütün bu örneklerde, *hicab* da dahil olmak üzere, Amerikalı öğrenciler kimseye zarar vermeden, kendi doğrularını uygulayan kişiler olarak görülür; bu anlayışa göre, devletin genç bir kızın devlet okuluna dinsel bir kıyafetle gelmesinin "kötü" olduğunu söylemesi, çocuklara ve onların anne babalarına ahlaki bir tercih dikte etmesi anlamına gelecektir.

Sözgelimi, Wisconsin eyaleti ile Amish mezhebi arasındaki dinsel ihtilafın 1972'de Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi tarafından nasıl karara bağlandığına bir bakalım. O dönemde Wisconsin'de çocukların on altı yaşına dek devlet okullarında eğitim görmesini zorunlu kılan bir yasa yürürlükteydi. Bu yasanın gerekçesini, devletin çocuklara, onları demokratik yaşamın bilgili, kendi kendisini yöneten birer yurttaş olarak yetiştirmek için gerekli olan asgari bir eğitim düzeyini sağlamakta çok büyük bir çıkarının olması oluşturuyordu. Devlet, ayrıca, iktisadi gerekçeyle de, çocukların pazar ortamında kendi başlarının çaresine bakmalarına yetecek bir eğitimden geçmelerinde ısrarlıydı. Amish bir aile bu yasaya uymayı reddetti ve on beş yaşındaki kızlarını okula göndermek yerine çiftlikte çalıştırma yolunu tuttu.

Amishler köklü, birbirine oldukça tutkun ve ekonomik olarak kendi kendine yeten bir topluluktur; dinsel inançları da kırsalda yaşanan tarıma dayalı bir hayat tarzını benimsemeyi, modern yaşam tarzını ve onun teknolojilerini ise topyekûn reddetmeyi öngörür. Amishler on beşine giren bir genç kızın tarımsal işlerden kaynaklanan manevi bir yaşamı uygulamaya koyma zamanının geldiğini öne sürüyorlardı. Onlara göre devlet liseleri kendi dinsel pratiklerinin antitezi olan değerler öğre-

tiyordu; çocukları liseye gittiğinde kendi dinleri yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyordu; akranlarının baskısına, hatta alaylarına maruz kalan Amish çocuklar aile çiftliğindeki yaşamlarına birer uyumsuz olarak geri dönüyorlardı.

Wisconsin mahkemesi ise, çocukların özgür ve ilerlemeden yana insanlar olarak gelişmesi için on altı yaşına dek minimal bir eğitimden geçmeleri gerektiğini, Amishler gibi *grupların* kendi dinleri içerisindeki *bireylerin* çıkarlarını koz olarak kullanmamaları gerektiğini bildirdi. Fakat yüksek mahkeme Amishlerin lehine karar verdi. Bu dava, çocuklar işin içinde olduğu için, Mill'in ilkelerine tam tamına uymasa da, Yüksek Mahkeme'nin, dinsel değerler ile seküler eğitim arasındaki denge söz konusu olduğunda neyin çocuğun çıkarına olduğuna karar verecek merciin devlet değil, anne baba olduğu yönündeki hükmü meselenin özünü ortaya koymaktadır. Amishler, çocuklarına sağladıkları imkânlar konusunda iyi bir sicile sahiptiler ve bu durum Yüksek Mahkeme'yi, Wisconsin'in Amishlerce uygulamaya geçirilen alternatif bir "iyi yaşam" anlayışını makul karşılaması gerektiği yönünde karar vermeye itti.

Mill'in görüşlerinden hareketle, Yüksek Mahkeme'nin tam aksi yönde bir sonuca ulaşması gerekliydi, diye düşünülebilir. Mill, çocuk sahibi olma kararının, anne babalara, çocuklarının sağlığı ve eğitimi de dahil olmak üzere onların gönencini koruyup kollama yönünde yasal yükümlülükler dayattığı noktasında nettir.[20] Gerçekten de, anne babaların kendi çocuklarına zorunlu eğitim sağlamasına ilişkin ödevleri söz konusu olduğunda, kendi özgürlük ilkesinin yanlış kullanımına özellikle itiraz eder Mill. Ona göre, çocuk sahibi olmaya karar vermek, çocuklara asgari düzeyde iyi bir eğitim-öğretim temin etme yönünde anne babalara yasal bir yükümlülük empoze eder. Zorunlu eğitim yasalarının lehindeki vargıyı "gün gibi aşikâr bir aksiyom" olarak görür ve anne baba despotizminin sanki özgürlükten çıkarsanan bir şeymiş gibi muhafaza edilmesine hemen hiç tahammül göstermez.[21] Mill'in konu üzerinde sarf ettiği kesin ifadeler göz önüne alındığında, Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin bunun zıttı bir sonuca ulaşmış olması oldukça ilginç bir durum yaratmaktadır.

Üçüncü örneği ele alalım. Mill, paternalist yasamaya şiddetle karşı çıksa da, devletin, kişileri bazı türden yanlışlıklar yapmaktan alıkoyma-

sına izin verir. Bir kişinin tehlikeli bir köprüden, söz konusu tehlikeden habersiz olarak, geçmek üzere olmasını örnek olarak verir Mill. Bu kişiyi uyarmaya zaman yoksa, orada bulunan bir başka kişi onu fiziksel güç kullanarak durdurabilir, "çünkü özgürlük kişinin neyi arzu ettiğine bağlıdır, bu kişi de nehre düşmeyi arzulamamaktadır."[22] Zaman varsa eğer, hükümet bazı uyarı levhaları asmakla yetinecektir. Kişi, bilinçli bir karar vermek için gerekli olan olgusal bilgiye sahip olduğunda, seçim onun seçimi olacaktır, çünkü "kişiyi risk almaya iten güdünün yeterli olup olmadığına karar verebilecek olan gene kendisidir, başka biri değil."[23]

Mill'in tehlikeli köprü örneğine getirdiği çözüm oldukça özgündür ve inandırıcı olmaktan uzaktır. Devlet tehlike hakkında uyarı levhaları asabilir ve o âna dek uyarılmamış olan kişinin köprüden geçmesini durdurabilir; ancak, uyarı asıldığında ve kişinin kendisine zarar vermesi noktasında bir *kesinlik* değil, bir *risk* söz konusu olduğunda, Mill kişinin köprüyü geçmeyi tercih etmesine izin verir; çünkü bu riskin göze almaya değer bir risk olup olmadığını hesaplayacak olan o kişinin kendisidir, başka biri değil. Fakat elbette ki bu risk belli bir noktada adamakıllı yüksek bir risktir, öyle ki –zararı engellemek için Mill'in müdahaleye izin vermesiyle aynı nedenlerden dolayı– Mill, aynı zamanda, devletin, kişilerin tehlikeli köprülerden düşüncesizce geçmelerini önlemesine izin verecektir. Köprüden düşmeleri halinde bu kişiler kurtarılmayı beklerler, bu da onların ölme riskini köprüden geçmenin getireceği faydaya tercih etmediklerinin bir göstergesidir.

Felsefeci Gerald Dworkin, Mill'in pozisyonunun, kişilerin yapabileceği iki farklı türden hatayı birbirinden ayırt etmeye dayandığına dikkat çeker. Birincisi "bilişsel" hatalardır ya da fiziksel dünya hakkındaki kavrayışa ya da olguya ilişkin tanıtlanabilir hatalardır; burada kişi köprünün güvenli olduğunu düşünür, gerçekte durum bu değildir. Felsefeci Robert Nozick'in verdiği örneği alalım: birisi on üçüncü katta pencereden aşağı atlamak üzere. Onu durdurmaya yeltendiğinizde bu kişi size "Endişelenmeyin," diyor, "ben uçabilirim."[24] Böyle bir durumda biz söz konusu kişinin bilişsel bir hata yaptığından, yerçekimi yasasından haberdar olması durumunda atlamayı arzu etmeyeceğinden emin olabiliriz. Mill'in kuramı, bireyin özgürlüğünün, kişileri, onların fiziksel olguların tüm bilgisine sahip olmaları halinde yapmayacakları şeyi

yapmaktan alıkoymak üzere harekete geçtiğimizde ortadan kalkmış olmayacağı yolunda bir sonuca varır.

Fakat varsayalım ki uyarı levhasını koyarak hatayı düzeltsek de bazı kişiler –bunlar heyecan peşinde koşan, acelesi olan ya da melankolik kişiler olabilir– o tehlikeli köprüden geçmek ya da pencereden atlamak istiyor. Onların hâlâ hata yaptığını düşünmek bize cazip gelebilir, fakat bu bilişsel bir hata olmaktan çok değerlendirmeyle ilgili bir hata olacaktır. Köprünün güvenli olmadığını bildiği halde sırf heyecan için onun üzerinden geçen kişi benim kasksız motosiklet kullanan arkadaşıma benzemektedir: her ikisinin de yaşam ve bedensel bütünlük karşısında geçici heyecanlara yanlış bir ağırlık verdikleri görülmektedir. Melankolik kişi ise yaşamayı sürdürmenin değerini o anda ussal bir biçimde tartma yetisinden özyapısı itibariyle uzaktır.

Mill'in anti-paternalizminden benim anladığım şudur: Mill bilişsel hatalar söz konusu olduğunda sınırlı bir müdahaleye izin verirken, değerlendirmeden kaynaklanan hatalarda müdahaleye nadiren izin verir. Onun verdiği köprü örneği şöyle sonuçlanır: uyarı levhası koyulduktan sonra buradaki bilişsel hata düzeltilmiş olur; o andan itibaren köprüden geçmenin risklerini bizzat kendisinin tartması için kişi serbest bırakılmalıdır. Eğer kişi gerçekte "bir çılgınlık nöbetindeyse ya da düşünme yeteneğinin eksiksiz kullanımıyla bağdaşmayan bir heyecan ya da dalgınlık içerisindeyse", devletin müdahalesi haklı görülebilir. Böylesi koşullar yoksa bireyin seçimine saygı duyulmalıdır.[25]

Mill'in hatalar ve uyarılarla ilgili görüşünün büyük bölümü, bilerek rıza vermek ve tıbbi pratik konusunda günümüz Amerikan hukukunda yansımasını bulmuştur. Hastalar gerçekten de kendi rızalarıyla seçim yapacaklarsa, doktorlar ve tıbbi profesyoneller, belli bir ilacı almanın ya da bizim seçimimize bırakılmış bir cerrahi operasyon geçirmemizin içerdiği riskler hakkında bizi bilgilendirmelidirler. O gün komaya girebileceğimiz ya da zihinsel yeterliğimizi yitireceğimiz düşüncesiyle, bitkisel hayata girmemiz durumunda hangi tıbbi prosedürlerin uygulanmasını istediğimizi, hangilerinden sarfınazar ettiğimizi önceden yazılı olarak bildirmeye teşvik ediliriz. Keza, hiçbir bilinçli ve yeterli bir erişkin, yaşam kurtarıcı bir nitelik taşısa bile, herhangi bir tıbbi tedaviyi kabul etmek zorunda değildir. Bu örneklerin tümü Mill'in özgürlük ilkesinin dosdoğru uygulanmasına ilişkindir.

Ne var ki, Mill'in anti-paternalizminin makul gözükmediği bazı durumlar da vardır. Ben ikindi vakti çıktığım koşularda her gün belli bir noktadan demiryolu raylarının üzerinden geçiyorum. Yolumu değiştirebilir, yaya geçişine izin verilen yerden geçebilirim, fakat böyle yaparsam açık havada geçirmek istediğim zamandan harcamış olacağım. Rayların üzerinden geçtiğim yerde kişileri oraya yaklaştırmamak üzere konulmuş "Dikkat! Tehlike!" levhası ile tel örgü var. Birisine tel örgüde bir delik açtırtıyor ve tüm uyarılara rağmen bu noktadan geçmeye devam ediyorum. Bunu yapmakla bir risk aldığımın farkındayım. Birleşik Devletler'de her gün ortalama bir kişinin demiryolu raylarını yaya geçişine izin verilmeyen yerlerden geçmeye çalıştığı için hayatını kaybettiğini biliyorum. Fakat ben dikkati elden bırakmıyorum, rayların üzerinden geçmeden önce yolun her iki tarafını da kontrol ediyorum, bir trenin bana çarpmasını beklemiyorum, kendi belirlediğim güzergâhta koşmanın verdiği mutluluğun söz konusu riske ağır bastığını düşünüyorum.

Mill, tesadüfen o civarda olan bir polis memurunun benim geçişimi engelleyemeyeceğini mi söylemek istemektedir? Bu olayda çözüm belki de şudur: ben izin almaksızın özel bir arazinin içinden geçiyorumdur; bu durumda kendi iyiliğimi düşünmediğim için değil, demiryolunun özel mülkiyet haklarını çiğnediğim için gözaltına alınabilirim. Belki de benim bu davranışım başkalarını ilgilendiren bir davranıştır, çünkü makinistin beni görür görmez frene asılmasıyla trendeki yolcularla görevliler için tehlikeli bir durum ortaya çıkacaktır. Fakat bunlar, polis yetkililerinin "Dikkat! Tehlike! Geçmeyiniz!" levhasının bulunduğu yerlerden geçmemi engellemelerini haklı çıkarmanın oldukça dolambaçlı gerekçelerini oluşturmaktadır. Bir devlet, gizliden gizliye bir yerdeki raylar üzerinden geçme alışkanlığımdan beni zorla alıkoymasının benim çıkarıma olduğunu savunduğunda, benim özgürlüğümü ciddi olarak aşındırmış olmaz. Ne ki Mill, benim raylardan geçip geçmememin fayda-maliyet analizini sadece kendimin yapabileceğini söyler. Faydacılığı bu noktada onun şöyle düşünmesine yol açar: aklı başında bir kişinin davranışlarının yarattığı sonuçlar hakkında hüküm verecek olan biricik merci, kesin bir zarardan çok istatistiksel bir olasılık söz konusuysa eğer, gene o kişinin kendisidir.

Bir başka örnek üzerinde düşünelim. *Özgürlük Üstüne*'nin ilk yayınlandığı yıl olan 1859'da Mormon kilisesi hâlâ çokeşliliği onayladığı için Mormon erkekleri birden çok kadınla evlenebiliyordu. (ABD hükümetinden gelen yoğun baskılar sonucu Mormon yetkililer bu doktrinden on dokuzuncu yüzyılın sonunda vazgeçtiler.) Mill, "Bu Mormon kurumundan kimse benim kadar rahatsız olamaz," diyordu.[26] Mormonların çokeşlilik uygulamasına, bunun özgürlükle bağdaşır bir yönünün olmadığı, "topluluğun bir yarısını zincirlerle birbirine tutturmaktan başka bir şey olmadığı"[27] gerekçesiyle sert hücumlar yöneltiyordu. Mill'in bakış açısına göre, Mormon kadınlar değerlendirmeye değgin bir hata yapıyorlardı; Mormon kadınlara verilen din eğitimi hiç kimsenin eşi olmamaktansa bir kimsenin eşlerinden biri olmanın yeğ olduğuna onları ikna etmektedir. Fakat Mill'e göre bu tür bir hata, Mormon kadınının tercihini gönülsüz ya da zoraki bir tercih yapmaz. Eğer o eğitimli ve sosyalleşmiş bir kadın olarak bu tür bir tercihte bulunursa, bu tercihe saygı duyulmalıdır; çünkü bu, kişinin kendi iyiliğini kendi usulünce aramasına bir örnek oluşturacaktır. Bunun başkalarına da bir zararı yoktur. Amishler gibi Mormonlar da, o dönemde, şimdi olduğu gibi, çocuklarına imkân sağlamak bakımından kıskanılacak bir sicile sahiptiler; çokeşli evliliklerin tekeşli evliliklere kıyasla çocukların büyük ölçüde ihmal edilmesine ya da çocuk istismarına yol açtığı yönünde empirik kanıtlar yoktu.

Mill'in "gönüllü" kölelik ile çokeşlilik arasında koyduğu ayrımın tutarsız olduğu ileri sürülebilir, o kurucu özgürlük ilkesinin niçin her ikisini de yasaklamadığı sorulabilir. İlginçtir, erkeğe tanınan çokeşlilik hakkının kadının özgürlüğüyle bağdaşmadığına inandığını belirtir Mill, fakat yine de bunun kölelikle karşılaştırıldığında tolere edilebilir bir uygulama olduğunu düşünür. Burada Mill, muhtemeldir ki, bir kadını çokeşli bir evliliğe bağlayan sözleşmeyi kadın isterse feshedebildiği halde, kölenin kölelikten kurtulma imkânının olmayışı olgusuna yaslanmaktadır. Mormon bir kadının, böyle bir tercihte bulunarak toplumsal hayata katılması, onun bu tercihlerinin sorumluluğunun gene kendisinde olduğu anlamına gelmez. Başka türlü akıl yürütecek olursak burada, Mormon kadına, kendisini korumaktan aciz olduğu için devletin vesayeti altında bulunan bir çocuk gibi muamele ediliyormuş görüntüsü ortaya çıkmaktadır.

Mill'in, kişinin yaptığı tercihlerin, sırf belli bir topluluk ya da dinsel gelenek bağlamındaki sosyalizasyonun bir ürünü olduğu için özgürce yapılmış tercihler sayılamayacağı yolundaki görüşe karşı çıkmasını büyük ölçüde inandırıcı buluyorum. Ama tercih var, tercih var. Mill'in bazı topluluklarda genç kadınların sünnet edilmesi geleneği karşısında ne söyleyeceğini insan merak ediyor; bu geleneğin bir biçiminde sünnet, klitorisin adeta kesilip atılmasını ve böylelikle kadının cinsel haz yaşama *kapasitesinin* bütünüyle ortadan kaldırılmasını içermektedir. Varsayın ki (günümüzde bu uygulamaya pek sık rastlanmamaktadır) bir topluluk bu sünnet ritüelini, dinsel inanışları gereği buna razı olan *yetişkin* kadınlarla sınırlı tutuyor. Mill, devletin, kadının kendi iyiliği adına bu olaya müdahale edemeyeceği, tazmini mümkün olmayan fiziksel bir zarara tahammül etmenin kadın açısından iyi olamayacağı (o isterse aksi yönde düşünsün) gerekçesiyle bu işlemi engelleyemeyeceği yolundaki nosyona katılır mı? Klitoral cinsel haz yaşama kapasitesinin kadın benliği açısından temel bir şey olduğu argümanı, yetişkin kadınların reddetmekte özgür olması gereken "Batılı" bir tercih midir salt? Sanırım burada Mill'in ilkeleri bir çatışma durumuna yol açmaktadır. Mill, bir yandan, devletin bir yetişkin bireye, iyi yaşama ilişkin olarak onun tercihlerine aykırı olan belli bir görüş dayatamayacağını ileri sürer; ama bir yandan da, devletin gelecekte özgürce tercihte bulunmayı imkânsız kılacak türden tercihleri yasaklayabileceğini belirtir. Kölelik, ona göre, tercihi yadsıyan bir tercihin en açık örneğidir, fakat *geri dönüşü olmayan* genital bir tahribata uğramak, bir kadının, gelecekte bu tercihini yeniden gözden geçirmesini ya da değiştirmesini yasaklamak anlamına gelmektedir. Mill, bu gibi vakalarda kendi düşüncelerindeki bu gerilimi giderecek herhangi bir çözüm sunmamaktadır bize.

Özgürlük Üstüne'den Kalan Miras

Özgürlük Üstüne, liberal hoşgörünün en büyük ifadelerinden biri olarak kalmaya devam etmektedir. Bu eser, özgür bireylerin iyi yaşamanın ne anlama geldiği sorusuna verdiği değişik cevaplara eşit ölçüde saygı duyması gerektiği yolundaki o temel kanaati eşsiz bir biçimde ortaya koymuştur. Bu tercih çeşitliliğinin ötesinde hiçbir *summum bonum* yoktur; özgür bir toplumun amacı, türdeşlik ve uyumculuğun yerine, çeşit-

liliğin, farklılığın ve çoğulculuğun yeşermesini mümkün kılan alışkanlıklara destek vermektir. Bir toplum, kendi birliğini, bu çeşitlilik içerisinde bulabilir; fakat bu, bireylerin karşılıklı haklarının farklı olmasına duyulan ortak saygıya dayanan bir birlik olabilir ancak.

Ne var ki, zamana dayanıklı ikna ve esin gücüne rağmen *Özgürlük Üstüne*, hoşgörü konusunda iki güçlüğe sahiptir. Birincisi hoşgörünün araç olmaktan çok amaç olarak sahip olduğu statüyle, ikincisi ise Mill'in birey psikolojisini kavrayışıyla ilgili güçlüklerdir bunlar.

Birincisi; Mill, hoşgörüyü, hem kendinde bir amaç hem de başka amaçlara hizmet eden bir araç olarak görür. Mill'e göre, bir amaç olarak hoşgörü, iyi yaşamayı tanımlamaktadır –her bireyi başkalarının farklı seçeneklerine ve yaşam planlarına maruz bırakmak suretiyle beşeri varoluşa enerji, canlılık ve kendiliğindenlik katan bir yaşamadır bu. Hoşgörü, Mill'e göre, amaç-durumdur; çünkü yaşamın sunduğu seçenekler arasında macera ruhuyla dolaşan, ahlakçı kişilere (bu kişilerin kendi doğruluk anlayışları, tercih yapma yetilerini bedensel olarak zayıf bırakır) özgü dar kafalılıktan uzak, eksiksiz bir gelişme gösteren bireyin ruh halidir.

Gelgelelim, Mill ya da herhangi biri açısından, hoşgörüyü bir amaç olarak savunmayı önermenin güçlüğü apaçık ortadadır. Hoşgörüsüzleri de mi hoşgörüyle karşılamalıyız? Özgürce seçim yapmanın güzelliği adına, benimsendiği takdirde bazı benlikleri aşağı, eğitim hakkı olmayan, saygı duymaya değer olmayan benlikler olarak görüp ezecek olan benliği, düşünceleri ve doktrinleri hoş mu karşılamalıyız? Mill, bu gibi meselelerle karşılaştığında geri çekilmekte ve hoşgörü sanki bir amaç değil de, daha çok hakikat, bilgi, ilerleme ve deha gibi yüksek amaçlara ulaşma yolunda bir araçmış gibi yazma eğilimi göstermektedir. Mill'e göre, fikirlerin kıran kırana yarıştığı bir pazarda uzun vadede hakikat sahteciliğe, adaletse önyargıya galebe çalacaktır. Bu gibi argümanlar *Özgürlük Üstüne*'nin omurgasıdır ve Mill'in konuşma özgürlüğü ile din özgürlüğünü savunmak için geliştirdiği spesifik argümanları oluşturmaktadır. Ne yönde olursa olsun, ne denli muzır ya da apaçık surette yanlış olursa olsun, fikir ve inançlara hoşgörüyle yaklaşılmasının, hakikat sınavından geçerek yanlışlığı düzeltmenin en iyi yolu olduğu söylenir.

Kant'ın uslamlama çizgisini izleyecek olursak Mill'in argümanındaki sıkıntı, onun salt olumsal olması, hoşgörünün değerinin belli koşullarda yanlışa karşı hakikatle mücadele etmenin en iyi aracı olup olmadığına bağımlı kılmasıdır. Mill'in argümanı, toplumsal açıdan istendik sonuçları vermediğinde hoşgörüden uzaklaşmayı mazur gösterebilmektedir. Dahası, Mill'in fikirler pazarında hakikatin egemen olacağı yolundaki iyimserliğini destekleyen çok az kanıt vardır. Mill'in kendisi de, kitle toplumunda düşünceyi "düzenleyen" konformist dalgaları ilk teşhis edenler arasındadır. Mill'in ölümünden bu yana geçen süre içerisinde, propaganda ve önyargı, insanı kitlelerini barbarca girişimler doğrultusunda hareket etmeye ikna edebildiğini kanıtlamıştır. Öte yandan, Isaiah Berlin'in de işaret ettiği gibi, hakikat ve hatta deha otoriter toplumların içinde yeşermiştir. Mill, hoşgörü savunusu kadar önemli olacak şekilde, insanların zihinleri açısından herhangi bir adil yarışmada adaletsizliğin adalete galebe çalacak olmasında "uzun vadede" çok az risk varmış gibi konuşur. Fakat günümüzde, hoşgörüyü savunmak için Mill'in argümanlarına yaslanan kimseler, belli fikirlere ve sektlere gösterilecek hoşgörünün tehlikeli bir girişim olduğunu çok iyi bilmek zorundadırlar.

Mill'in bu tehlikeyi hafife almasının nedenlerinden biri, onun konuşma ve din özgürlüğünü bütünüyle kişinin kendisini ilgilendiren, kendinde ve kendi başına kamuya zarar verme tehlikesi içermeyen meseleler olarak görmesidir. Mill konuşma ile eylem arasında bildik ayırımlar koyar; ona göre toplum kendi çıkarlarını konuşmacıyı değil, aktörü düzenleyerek koruyabilir. Hoşgörüyü savunan bir argüman olarak konuşma ile eylem arasındaki bu ayırımı muhafaza etmenin sağlam nedenleri olabilir. Fakat nedenlerden biri, özgürlük ve hoşgörü koşullarında hakikat ile usun her zaman sahtelik ile önyargıya galip gelmesi değildir.

Mill'in özgürlük savunusuyla ilgili ikinci güçlük, onun, kimi zaman, bireysel gelişime ilişkin olarak inandırıcı olmayan bir açıklamaya dayanmasından kaynaklanmaktadır. Kant gibi Mill de bütün görenek, gelenek ve aidiyetlerden kopmuş, taşınabilir bir kendilik olarak benliği, bireyin kişiliğinin gelişiminde ussal olanın ussal olmayana galebe çalmasının en büyük teminatı olarak görür. Dahası Mill, özerkliğe yol açan biçimlendirici deneyimleri, bir bireyin diğer kişilerle bağlantı içerisinde

yaşadığı deneyimler olarak değil, tek başına ve içsel olarak yaşadığı deneyimler olarak görme eğilimindedir. Fakat mobilite ve ayrıklık çok uç noktalara taşınabilir; hiçbir taahhüt altına girmemiş, hiçbir yere yerleşmemiş, tam anlamıyla köksüz bir kişi, gezgin bir yaşama ve sürekli olarak hareket halindeki ben'e kıyasla, çok daha geniş ve daha kalıcı bir aidiyet duygusu, bir topluluk, bir memleket sunanlara kolayca kanar. Mill'in mobiliteyi özgürlüğün ayrılmaz bir parçası olarak görmesi – birinin bağlılıklarını alıp harekete geçirme ve yeniden başlatmaya her zaman hazır olmaklık– önemli ve esinleyici bir durumdur. Fakat Mill'in ve Kant'ın idealize ettiği türden bir hareket özgürlüğü, Hegel'in "mekânsallaştırılmış" özgürlük dediği şeyle –memleket diye adlandırılacak bir yere sahip olmakla içerik ve tanım kazanan bir özgürlüktür bu– çoğaltılmak zorundadır.

Mill, dayanışık bir yaşamı, seçme özgürlüğünü en yüksek ahlaki değer olarak gören anlayışla bağdaşık hale getiremez. Bir bireyin, başkalarıyla birlikte olduğu bir yaşam biçimine bağlılıklar oluşturarak özgürlüğü bulabileceği düşüncesi Mill'e yabancıdır. Mill'in kuramı bazı kimselerin, seçim yapmanın söz konusu olmadığı bir yaşamı kendi iyilikleri için *seçebilmesine* –kuramsal olarak– izin verir. Fakat bu da, toplum tarafından desteklenen ama kurumsal olarak dayatılmayan pek çok seçenekten biri olmak durumundadır.

Mill'in özgürlük ve mobilite davasının doğasında, bazen bir yerde sabit kalmak suretiyle bulunan alternatif bir özgürlük vizyonunu seslendirmek vardır. Kişinin kendisini köklerinden koparması ve açık uçlu gelecekleri seçmesinin önemini güden liberal dava, Rousseau'nun özgürlük ile bir topluluğa ait olmanın birbiriyle tersleşmediği yolundaki düşüncesiyle birleşmediği sürece liberalizm, pratikte, toplumsal ilişkileri büyük ölçüde atomize etme, bağlılık ve dayanışma gibi erdemlere hemen hiç değer atfetmeme, diğer insanlarla birlikte ortak bir iyiyi paylaşmayı yıkıp geçme tehlikesi taşır. Özgür kişi Mill'in seçim yapan kişisidir, fakat özgür kişi aynı zamanda Rousseau'nun yurttaşıdır da: bu yurttaş, her şeyden önce kendisine belli ve tanımlanmış bir kimlik kazandıran bir topluluğa çapalanma yeterliğine sahiptir. Dolayısıyla *Özgürlük Üstüne*'yi okumanın ve orada yazılanlara –bütünüyle olmasa da– ikna olmanın her zaman geçerli nedenleri olacaktır.

Avrupa kıtasında Kant, liberalizmin faydacı savunusunu reddeder, ancak ve ancak iyi yaşama dair kendi kavrayışını seçmede özgür olan kişiye uygun gelen bir özerklik davası güder. Mill'in kendisi de diğer Alman liberallerinden esinlenmiştir, *Özgürlük Üstüne*'nin ilk sayfasında çağdaşı Wilhelm von Humboldt'un eserini anmıştır. Fakat Alman liberalizmi ile Anglo-Amerikan liberalizminin bu yakınlaşma ânı bir süre sonra geçecektir. Hegel ve daha sonra Marx'la birlikte Alman entelektüel düşüncesi, liberal toplumları karakterize eden bireyci etiğin yetersizliklerini keşfedecektir. Hegel ve Marx'ın düşüncesi, siyaset kuramı kanonunu yepyeni yönlere sokacaktır.

15
HEGEL, MARX VE MİNERVA'NIN BAYKUŞU

Siyasi düşünce on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında büyük bir ilerleme kaydetmiş, bu süreçte Hegel Kant'ın, Marx da Hegel'in düşüncelerinden yola çıkmıştır. Fikirlerin Kant'tan Hegel'e, ondan da Marx'a aktarımı, daha öncesinde bizim incelemeye Platon'dan başladığımız siyasi düşünce kanonunun Aristoteles'e ve ondan da Augustinus'a uzanan çizgisiyle yarışabilecek denli önemlidir. Karl Marx siyasi düşünce tarihinde devrimci bir figürdür, fakat Marx kendi politikasını Hegel'le hesaplaşarak biçimlendirmiştir, tıpkı Hegel'in kendi düşüncelerini Kant'la girdiği tartışmalarla olgunlaştırması gibi.

Marx, kendi öncellerini okumak, felsefe yapmanın sona ermesini ve gerçek politikanın başlamasını beklemek konusunda sabırsızdı. Marx, kendi zamanının Alman entelektüellerini, genellikle, *siyasi* düşünür olamayacak kadar ezoterik ve muğlak (kasıtlı bir muğlaklıktı bu) buluyordu. Hegel, onu kâh yeni ufuklara götürüyor kâh öfkeden kudurtuyordu: filozofun dilinin o kötü şöhretli zorluklarıyla cebelleşmiş olan herkesin yaşayabileceği bir hissiyattı bu. Alandaki sınırlılıklardan rahatsızlık duyan Marx, felsefe ile siyaset arasındaki o büyük mesafeyi – Platon'un siyasi yaşamdan vakarla uzaklaştığında ilk kez ortaya koyduğu bir mesafedir bu– nihayet kapatabilecek şekilde, siyasi düşünce kanonunu bilerek ve isteyerek değiştirmeye girişti.

Marx, siyaset felsefesi yapmanın geleneksel biçimlerine karşı çıksa bile bu alanda çalışmış ve ömrü boyunca bir öğrenci olarak kalmıştır. Genç bir adamken tuttuğu bir dizi defter, özellikle Hegel'le olan ilk hesaplaşmalarının kaydını verir bize. Bu defterler ancak Marx'ın ölümünün ardından uzunca bir süre geçtikten sonra bulunmuş ve yayınlanmıştır. Bu yazılar Marx'ın kapitalizme yönelik iktisadi eleştirilerinin,

Hegel üzerine çalışırken geliştirdiği siyasi bir eleştiriden kaynaklandığını açıkça ortaya koymaktadır. O halde Marx'ı anlamak için Hegel'den başlamak zorundayız.

Ne ki Hegel'in yazılarının ve düşünce dünyasının yoğunluğu en azimli okuru bile yıldıracak cinstendir. Onun söz dağarı bizim terimlere yüklediğimiz olağan anlamların dışındadır; dünya edebiyatına yaptığı göndermeler ansiklopedik bir bilgelik gerektirir, değindiği siyasi hususlar ise felsefe tarihine, metafiziğe ve teolojiye yoğun ve tuhaf bir biçimde yedirilmiştir. Hegel'i öğretmenin bir yolunu bugüne dek bulamadığımı itiraf etmeliyim. Yıllar önce Judith Shklar'ın Hegel'in *Tinin Fenomonolojisi* üzerine yazdığı incelemenin son okumasını yapmıştım. Taslak metni okuyup yazım yanlışlarını düzeltmeyi kendim istemiştim Shklar'dan, o da ısrarım üzerine bana bu görevi vermişti. İyi bir iş çıkardığımı söyleyemem. Dürüstlüğü hiçbir zaman elden bırakmayan Shklar, kitap dizgi hatalarıyla yayınlandığında bu hataları bana tek tek göstermişti. Bense, mazeret olarak, bütün dikkatimi kitabı anlamaya verdiğimi, bu yüzden düzelti işini layıkıyla yapamadığımı bildirmiştim. Öyleyken, bu okuma işi bana çok ağır gelmişti, bunu da Shklar'a söyledim: cüretkâr ve kaba olduğum için değil, Shklar kendisi bana nasıl dürüst davranıyorsa benim de ona aynı şekilde dürüst davranmam konusunda ısrarcı olduğu için. Söylediklerinin pek bir işe yaramadığını gördüğünde ne çok şaşırmış ne de üzülmüştü. Bu beklenen bir şeydi ona göre: Hegel'i bir "giriş" yazısıyla anlatmanın ya da "açıklamanın" ya da "özetlemenin" uygun bir yolu yoktu. Hegel bu tür yaklaşımlara karşı dirençliydi; azim ve sebat gösterildiği takdirde ve zamanla anlaşılabilecek bir filozoftu.

Bu kitapta amacım siyaset kuramının rahatlıkla anlaşılmasını ve sevilmesini sağlamak olduğu için başlangıçta Hegel'i dışarıda bırakmak ve doğrudan Marx'a geçmek düşüncesi bana cazip görünmüştü. Fakat Marx'ın siyasi düşüncesini şekillendiren Hegel, siyasi düşünce kanonundan ayrı tutulamayacak denli önemli bir filozoftur. Dolayısıyla benim önerim, Hegel'e dolaylı yoldan, sadece Marx'ın Hegel okumaları üzerinden yaklaşmak olacaktır. Politikanın geleceğini değiştiren bu hesaplaşmanın önemini anlamak için Marx'ın Hegel'i okuma biçiminin doğruluğunu teyit etmeye gerek yoktur.

Hegel'i okumanın zorluklarına değgin bütün bu söylediklerim göz önüne alındığında, Hegel'in ölümünü izleyen yıllarda Almanya'daki üniversite öğrencilerinin, hangilerinin Hegel'in gerçek tilmizleri olduğu konusunda birbirlerine düştüklerini görmek şaşırtıcı gelebilir insana. Felsefe bölümleri öğrenciler tarafından "Eski Hegelciler" diye adlandırılan profesörlerin güdümündeydi. Bu profesörler Hegel'i daha çok teolojik açıdan ele alıyor ve insanın kendisine yabancılaşmış bir Ruh ya da Tanrıdan ibaret olduğu yönündeki üstatlarının sözünü tekrarlıyorlardı; bu yabancılaşma tarihin sonuyla birlikte, yani Ruh bütün yaratımın kendi "Mutlak Tin"inden uzaklaşan bir şey olduğunun farkına varmasıyla birlikte sona erecekti.

"Genç Hegelci" derneklerde örgütlenen ve üniversite dışında toplantılar düzenleyen öğrenciler, kendi hocalarının Hegelciliği ile tartışmaya girmek için Hegelci kavramlarla haşir neşir oldular. Bu öğrencilerden biri, sonradan "dönüştürücü eleştiri yöntemi" olarak bilinecek olan kavramı icat eden Ludwig Feuerbach'tı. Gerek duyulan şey, Hegelci kategorileri, o dönemde anlaşıldığı biçimden çıkarıp tersine çevirmekti. Nitekim Feuerbach, insanı, Tanrıya yabancılaşmış ve bu yabancılaşmayı yenme arzusunda olan bir varlık olarak görmüyor, "Hegel'i tersine çevirmenin" hakikate daha yakın düştüğünü ileri sürüyordu: Tanrı kendisine yabancılaşmış insandan ibaretti, bizim kendi insani özümüzden dışarıya yansıtılmış yanıltıcı bir projeksiyondu. Hedef, yabancılaşmış insani özü, düzmece dinsellikten kurtarıp ihya etmek olmalıydı (Hegel'de insani öz bu dinsellik içerisinde kaybolmuştu çünkü).

Feuerbach bu eleştirilerini dillendirdiği sırada Marx, Epikurosculuk ve Yunan felsefesi üzerine kendi doktora tezini yazıyordu. Fakat o da genç Hegelcilerin toplantılarına katılanlar arasındaydı. Hegel'in en sistematik siyasi eseri olan *Hukuk Felsefesi*'ne verdiği tepkilerin kayıtlarından oluşan defterlerine bakarak bir hüküm vermek gerekirse Marx, kendi genç Hegelci evresinden, sonraki yaşamı boyunca varlığını sürdürecek üç etkiyle ayrılmıştır: Bunlardan birincisi siyaset kuramının amacıyla ilgiliydi. Burada Marx, tanımladığım şekliyle siyasi düşünce geleneğinde yer aldığı kadar, felsefeyi pratiğe dökerek "ilga etmek" için bu geleneğe bir son vermeye de girişmişti.

Hegel'in Marx üzerindeki ikinci etkisi Hegel'in liberalizm eleştirisi ile liberal burjuva yaşam tarzının gerçekleştiği sivil toplum alanına dair

eleştirisinden kaynaklanıyordu. Marx zamanla liberal toplumu iktisadi açıdan eleştirmek için kendi özgün yaklaşımını geliştirse de, Hegel'in herhangi bir ortak iyiden ya da başkalarının iyiliğini düşünen sahici bir ilgiden yoksun olduğu için liberal toplumlara yönelttiği ahlaki itirazı her zaman sahiplenmiştir.

Üçüncüsü Marx, Hegel'in liberalizm eleştirisini benimsese de, filozofun getirdiği siyasi çözümlere direnmiştir –Marx, bu tür çözümleri, Aristoteles'in, polis mitini insanların kendilerini yetkinleştirdikleri göksel bir yer olarak yaratmasından bu yana, siyaset kuramına musallat olmuş tipik bir özellik olarak görüyordu. Hegel, Marx'a devleti en başarılı biçimde mistikleştiren biri olarak görünüyordu; Marx da böylece daha iyi bir geleceğin tohumunun o göklere çıkarılan devlet alanında değil, yerin dibine batırılan sivil toplum alanında yattığını tanıtlamaya soyundu.

Felsefenin Amacı

Felsefe, Hegel'in ünlü tanımıyla, "kendi zamanının düşüncede kavranmasıdır."[1] Marx, başlangıçtan itibaren, bu aforizmayı hem çok ilginç bulmuş hem de ondan rahatsız olmuştur. Kişinin kendi toplumunun doğası üzerinde eleştirel olarak düşünebilmesi: bu, felsefenin –fildişi kulesinden yere inip "kendi zamanıyla" meşgul olduğu takdirde– gerçek dünyada bir farklılık yaratabileceğine inanan Marx'a cazip gelmişti. Fakat Marx, Hegel'in bu sözünün çağrıştırdığı fikir rahatlığından rahatsızlık duymuştu. Bir defa, Hegel felsefeyi, hayal gücü darmadağın, "kendi zamanının" ötesine geçip de yeni zamanları görebilme yetisine asla sahip olmayan bir şey haline getirmişti. Ütopik spekülasyonlara dudak büken Hegel, siyaset kuramcısının ödevinin "olması gerektiği haliyle bir devlet inşa etmek"[2] değil, mevcut fiili devleti anlamak olduğuna işaret etmiştir. Devletin düşüncede inşası ancak ve ancak "tek taraflı, boş bir muhakeme"[3] olabilir. Bu devlet bizim öznel hayal etme özgürlüğümüzü ifade edebilir, fakat özgürlüğü gerçek dünyada somut ve kesin bir hale sokamaz.

Hegel, felsefenin sınırlılıkları hakkındaki görüşünü örneklemek için siyaset felsefecileri kanonu içerisinde görünürde en ütopik olan filozofu, Platon'u, yeniden yorumlama gayreti içerisine girmiştir. Hegel'e gö-

re Platon'un *Devlet*'i bile gerçek dünyanın ötesindeki ideal bir devletin inşası olarak okunmamalıydı. Platon'un başarısı Yunan etik yaşamının doğasını açıklığa kavuşturmaktı, tıpkı bir başka etik ilkenin bu dünyaya davetsizce girmesi ve onun birliğini sarsması gibi. Bütün büyük felsefeler bu şekilde işler. Felsefe bir bakıma, "dünyanın nasıl olması gerektiğine dair bilgi"[4] vermek üzere sahneye hep çok geç gelir. Hegel'in, Romalı bilgelik tanrıçasına atfen söylediği gibi, "Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçar."[5] Tarihin belli bir dönemi sona erme noktasına geldiğinde ancak, onun ruhu düşüncede kavranabilir hale gelir, yeni etiğin eski etiğe meydan okuması sayesinde düşüncede taşlar yerli yerine oturur.

Genç Marx, felsefenin amaçlarının ne olabileceği üzerinde düşündükçe, felsefe ile siyasetin temelde farklı girişimler olduğu ve düşüncenin kendi işini ancak dünyadan belli bir uzaklıkta bulunduğu takdirde yapabileceği yolundaki nosyondan rahatsızlık duymaya başladı. Felsefe ile siyaset, fildişi kule ile mağara arasındaki uçurumu anlatan bu nosyon salt Hegel'e özgü değildi; aynı şey Platon'un Sokrates'in idamı yüzünden politikadan iğrenip elini eteğini çekmesinden beri siyasi düşünce kanonunun büyük bir bölümü için de geçerliydi. Fakat Marx bu geleneği değiştirmeye, onu alaşağı etmeye girişti. Genç Hegelci dostu Feuerbach üzerine yazdığı o ünlü tezlerinden birinde Marx, düşünsel açıdan Hegel felsefesinden yola çıktığı için Feuerbach'ı tebrik eder. Fakat bu yeterli değildir; dünyayı "düşüncede kavramak" yeterli değildir: "Filozoflar bugüne dek dünyayı yorumlamakla" yetinmişlerdir, "oysa aslolan onu *değiştirmektir*."[6]

Genç Marx felsefe ile siyaset arasındaki uçurumu kapamak için Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki bir başka aforizmasına yaslandı: "Ussal olan gerçek, gerçek olan ussaldır."[7] Bu ifade filozofların idealleri gerçekleştirmek için tarihten ya da mağaradan kaçmalarına gerek olmadığını ortaya koyuyordu: Hegel'e göre, şimdide ve gerçek olan her şey, ideal olanı kapsamakta ya da en azından ona göz kırpmaktadır. Devleti, tarihte gerçekte varolduğu haliyle incelemek demek, "devleti yapısal açıdan ussal bir şey olarak" incelemek demektir.[8] Her devlet, herhangi gerçek bir devletin yaşamındaki her an, usun tezahürü değildir. Fakat Hegel'i çevirenlerden birinin de belirttiği gibi, felsefenin "görevi şimdideki usu keşfetmek suretiyle mutluluğu bulmaktır. (...) [Felsefe] bu

dünyada mutluluktan 'dans edebilir'; bu 'dansını' bir yerde ideal bir dünya inşa edene dek ertelemek zorunda da değildir."[9] Başka bir şekilde ifade edersek, Shakespeare'in *Macbeth*'inde karısının ölüm haberini alan Macbeth, hayatı kötü bir oyun, "bir aptalın anlattığı, kuru gürültüler ve deli saçmalarıyla dolu, hiçbir anlam ifade etmeyen bir masal"[10] olarak niteler. Oysa Hegel, usu, tarih boyunca kendisini açıkça ortaya koyan bir şey olarak görür.

Devletin yapısal olarak ussal olduğu yolundaki nosyonun, statükoyu Usla parlatarak meşrulaştırdığı ölçüde, muhafazakâr, hatta gerici içerimleri olabilir. Fakat bu nosyon, genç Marx örneğinde görüldüğü üzere, siyasi ideallerin, fiili olanı değiştirme doğrultusunda harekete geçmeye cüret ettiğimiz takdirde, tarihte gerçekleştirilebilir idealler olduğunu imlediği için, adamakıllı devrimci bir anlama da sahip olabilir.

Devlete Karşı Sivil Toplum

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin bütününe sinen önemli temalarından biri, özgürlüğe ilişkin iki rakip kavrayış arasındaki farklılıktır. Hobbes, Locke, Mill ve liberal gelenekte merkezi bir yer işgal eden birinci özgürlük anlayışı kişideki *tikel*'i özgür bırakır, kişilerin sahip olduğu bireysel arzuları ve özlemleri özgürce ifade etmelerini sağlar. Bu arzuların ille de ussal ya da değerli olması gerekmez; özgür bir kişi olmak demek, kişinin kendi kişiliğini, ne denli kaprisli/tuhaf/havai olursa olsun, ifade etmesinde serbest bırakılması demektir.

Hegel, Rousseau'nun aksine, bireye eğilimli özgürlük nosyonlarının yaşamın bir parçası olduğu ve öyle kalacağını az çok kabul etmektedir; modern kişiler, geriye döndürülemez bir biçimde, kendilerini, kendinde ve kendi başlarına birer bütün olarak gördükleri zaman ancak, kendilerini birer özgür kişi olarak anlayabilirler. Bu her zaman böyle olmamıştır; Hegel Yunan kültürünü, kişileri kendilerini bir bütünün parçası olarak anladıklarında ancak, özgür kıldığı için "organik" diye niteler.

Yine de Hegel, Rousseau'yla şu noktada anlaşmıştır: tikel ben, erişebileceğimiz en yüksek ya da en etik ben değildir; sadece içimizdeki evrensel olanı seslendirerek, salt sahip olduğumuz arzular ya da düşüncelerin peşinden kölece koşmaktan bizi kurtarması için sadece usumuzu kullanarak elde edebileceğimiz bir özgürlük söz konusudur.

Hegel'i okumanın güçlüğü, büyük ölçüde, onun "tikel" özgürlüğe karşı "tümel" özgürlük, "öznel" özgürlüğe karşı "nesnel" özgürlük terimlerini anlaşılması zor bir biçimde kullanmasıyla ilişkilidir. Sözgelimi Hegel, bizim tikel kişiler için desteklediğimiz özgürlüğün "etik" değil, "ahlaki" bir yaşamı destekleyebileceğini öne sürer. Onun bu görüşü, ahlaki yaşam bireysel vicdana ve doğru davranış standartları için kendi içine bakan herkese özel bir önem verdiği ölçüde, ahlak ile bireyselliğin bir arada yol alacağını bildirir gibidir. Hegel, ahlaki yaşam ile bireysel özgürlük arasındaki bu bağlantıyı mümkün olan en iyi şekilde ifade ettiği için Kant'ı över. Ama doğruluğun kaynağının kendimiz (kendi bireysel tanımlarımız) olmadığını, ancak ve ancak değerleri, kurumları ve normları gerçekten de evrensel ya da nesnel açıdan iyi olan bir toplulukta yaşamaktan kaynaklandığını anladığımızda, daha yüksek bir "etik" düzleme ulaşmış oluruz.

Amaçlarımızı göz önünde bulundurarak bu güçlükleri bir tarafa atabiliriz. Hegel'in daha doğru gözüken ve genç Marx'ın ilgisini çeken bir görüşü şuydu: modern toplumlarda sivil toplum ile devlet arasındaki farklılık, az çok, insanlık içerisinde tikel olanla tümel olan arasındaki farklılığa tekabül eder. Sivil toplumda (burjuva insanın âlemi) biz kendi öz-çıkarlarımızın, iktisadi ihtiyaçlarımızın ve maddi arzularımızın peşinde koşarız. Burada davranış normu kişinin kendini hoşnut kılmasıdır, bu da Hobbes'un analiz ettiği ve liberal siyasetin de dönüştürmenin yollarını aramaksızın nezaret ettiği o meşhur savaşı, "herkesin herkesle savaşı"nı yaratabilir. Hegel sivil topluma yönelik olarak bütünüyle eleştirel bir tutum almaz. "İnsanlar birbirine bağımlı olduğunda ve kendi işlerinde karşılıklı olarak birbirleriyle ilintilendiklerinde", pazarda sınırlı bir sosyalliğin doğduğunu düşünür. Bu koşullarda "öznel kendini gözetme arayışı diğer herkesin ihtiyaçlarının karşılanmasına bir katkıya dönüşür."[11] Nitekim, kendi çıkarını düşünen iktisadi aktörler arasında bile bir tür etik ve evrensel (tümel) yaşam ister istemez boy gösterir. Fakat bu sınırlı bir sosyalliktir, kişilerin birbirine derinden bağlanmalarından çok öz-çıkarların örtüşmesiyle ilgili bir şeydir.

Daha derin bağlılıklar kurmak için bizim sivil toplumdan devlete, öz-çıkar âleminden evrensel çıkar âlemine geçmemiz gerekir. Hegel'e göre devlet, ideal ve belirtik bir biçimde, "Usun tezahürüdür", kendi

halkının ussal iradesinin somut ifadesidir, bireyin "hakiki kimliği"nin mekânıdır. Devlet, bireyin tikel iradesine ussal ve evrensel bir etik içerik kazandırarak bireyleri özgürleştirir. Bu, bireylerin kendi başlarına başarabilecekleri etik bir yükseliş değildir; bizler öz-çıkarı, normları gerçekten de Usu cisimleştiren bir toplulukta yaşayarak evrensel iyiye bağlılık mertebesine yükseltiriz. Her gerçek devletin Usu kendinde cisimleştirmesi söz konusu değildir elbette. Devletin ayağı "toprakta, dolayısıyla kapris, şans ve hata âlemindedir."[12] Gelgelelim, tarihin yönü bize gerçek olanın ussal olanı kapsamadığını göstermektedir; Hegel de, yeni doğan Prusya devletini, evrensel dünya tarihinin gelmekte olan taşıyıcısı ve ilk kez olmak üzere bireylere "hakiki" ve "etik" birer kimlik vermenin vasıtası olarak görenlerden farklı düşünmemekteydi.[13]

Hiçbir ciddi Hegel okuru, onun Nazilerin canice ve ırkçı yöntemlerini, Alman devletini kendi halkının hakiki özünü cisimleştirmek üzere ele geçirişini onaylayacağını öne sürmez. Yine de, bireyi devletle "özdeşleştiren" herhangi bir siyaset kuramı, liberal bir kişiye, muhtemelen tehlikeli ve mistik bir kuram olarak gözükecektir.

Marx, liberallerin korkularını özellikle dikkate alan biri değildi, fakat defterinde, Hegel'in devlet hakkında yazarken kullandığı "mistik" sözcüğünü, devlete bahşettiği aurayı ve haleyi eleştirmiştir. Siyasetin ekonomi, devletin sivil toplum karşısındaki o varsayılan etik üstünlüğü hakkındaki bu kilit soru üzerinde düşünmesi sayesinde Marx, hem Hegel'in hem de çağdaş liberallerin bir eleştirmeni olarak ortaya çıkmıştır.

Marx'ın Hegel Eleştirisi

Marx, Hegel eleştirisini Hegelci devletin evrensel statü iddiasının boş olmasına dayandırır. Kişilerin devlet aracılığıyla evrensel bir hayat yaşadıkları yolundaki nosyon, ancak ve ancak devletin sivil toplumun üzerinde tutulmasıyla yaratılan bir yanılsamaydı Marx'a göre, tıpkı dinin Tanrıyı insanın üzerinde tutması gibi. Hegelci devlet boş bir soyutlamadan, "mistik bir tözden", bizim "pratik, duyusal etkinliğimizin" ideal ama mitik bir âleme projeksiyonundan ya da yabancılaşmasından başka bir şey değildi.[14] Somut kişi, biri sivil toplumdaki kişi olarak, diğeriyse devletin yurttaşı olarak, iki ayrı varoluşa sahiptir. Bu ikili yaşamda insanın kendi özgürlüğünü bulması gerekir; fakat Marx'a göre

bu ayrılık, devleti düpedüz "ötedünyaya ait" bir şey yapar ve bütün dinler gibi "gerçekdışı bir evrensellik telkin eder." Yani, "politik devlet sivil toplum karşısında, göklerin yeryüzü karşısında olduğu kadar tinseldir. Onunla aynı karşıtlık içindedir ve tıpkı dinin din-dışı dünyanın darlığına üstün gelişi gibi o da sivil topluma aynı biçimde üstün gelir."[15]

Marx'a ve genç Hegelci dostlarına göre sorun, Hegelci devletin "baş aşağı duran bir gerçeklik" olmasıydı. Marx'ın en ünlü ifadelerinden birinde, Hegel'de sivil toplum-devlet ilişkisinin "baş aşağı durduğunu" ve "mistik kabuk içerisindeki ussal öz keşfedilmek durumundaysa onun ayakları üstünde oturtulması gerektiğini" belirtir.[16] Bu demektir ki Marx, Hegel'in sivil toplumda çıkar çatışması dışındaki "evrensel" bir varoluşu alaya almasında büyük bir içgörü olduğunu kabul etmektedir; fakat hakikate ulaşmak, ancak ve ancak, Hegel'in baş aşağı duran kavrayışlarını doğrultan içkin bir eleştiriyle mümkündür.

Sorunun önemini anlamak için zamanın Alman profesörlerinin girdikleri metafizik tartışmalara şöyle bir göz atmak zorundayız. Hegel, bir bakıma, zihnin –insan bilincinin– göründüğü ve bizim tanıdığımız şekliyle dış dünyayı inşa ettiğini öğreten bir "idealist" idi. Marx, bu felsefi idealizmin, Hegel'i, insan öznesinin kendi deneyimleri, özellikleri ya da "yüklemleri" ile olan ilişkisini tersyüz etmeye götürdüğünü düşünüyordu. Örnekse, şu basit savı ele alalım: "Jeff'in düşünceleri var." Marx'a göre buradaki "düşüncelerin" bağımsız, soyut bir varoluşa sahip olmadığı açıktır; bunlar, bu örnekteki Jeff gibi, somut bir kişi tarafından düşünülmek zorundadır. Fakat Hegel'de bu durum baş aşağı durmaktadır. Hegel, düşüncelere sahip olan somut bir kişi ile işe başlamaktansa, düşünce ile bilince "gizemselleştirici bir öznellik" bahşetmektedir; irade, bilinç ve düşünce gibi etkinlikler somut bireylerde tezahür etmenin dışında bir varoluşa sahipmiş gibi.[17] Bu nedenden dolayıdır ki Hegel, devlete, "tinin *kendi kendini bilen* etik edimselliği"[18] diye atıfta bulunabilmektedir. Fakat devletler, insanlar gibi, iradelere ya da düşüncelere ya da bilince sahip kendilikler değildir. Marx'a göre Hegel, dünyaya, görüntüleri baş aşağı çeviren bir tür "camera obscura"yla bakmaktadır sanki. Genellikle biz maddi dünyanın varolduğunu düşünür ve onun hakkında idealar oluştururuz. Fakat Hegel'le birlikte idealar, bir şekilde, gerçekliği yaratan tanrısal bir güç kazanmaktadır:

> Hegel'e göre insan beyninin işleyişi, yani "İdea" adı altında düşünme işlemi, ki Hegel bunu bağımsız bir özneye dönüştürür, gerçek dünyanın *demiourgos*'udur ve gerçek dünya da ancak ve ancak "İdea"nın dışsal, fenomenal biçimidir. Bana göreyse durum tam tersidir: idea ile ilgili olan şeyler insan zihni tarafından yansıtılan ve düşünce formlarına tahvil edilen maddi dünyadan başka bir şey değildir.[19]

Marx'ın ne tür bir "materyalist" olduğuna daha sonra kısaca değineceğim. Şimdilik onun Hegelci dünyanın baş aşağı durmasıyla ilgili olarak ortaya attığı görüşü, filozof Shlomo Avineri'nin çok iyi analiz ettiği iki politik örnekle açıklamama izin verin.

Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde ideal yönetim biçimi olarak anayasal monarşiyi savunur. Anayasal monarşi, Prusya devletinin girmeye başladığı yönden ayrı düşen büyük ve ilerlemeci bir reform olacaktı; fakat bu, Hegel'in döneminde, hâlâ, filozofun daha temsili bir yönetim doğrultusunda çaba harcayan liberal reformculara mesafeli durmasına yol açan bir imaydı. Marx, Hegel'in bu epey tuhaf monarşi savunusunu sorgular. Bu savununun ana gövdesini, monarkın gerçekte kendi "tikel iradesi"ni ifade etmediği ya da bu "tikel irade" temelinde yönetmediği, fakat bir bakıma kendi şahsında halkın "tümel" ve "hakiki iradesi"ni ifade ettiği yolundaki inanış oluşturmaktadır.[20] Dolayısıyla Hegel monarkın iradesinin devletin iradesi olduğunu söyleyebilmektedir. Marx bu savın iler tutar bir yanının olmadığını, devletler hakkında "iradeye" sahip birer kişiymişçesine söz etmenin tuhaflığına odaklanarak –gene– ortaya koyar. Marx'a göre "on dokuzuncu yüzyıl başının tarihsel bağlamında" devletin ne yapacağına "karar veren şeyin son kertede monarkın iradesi" olduğu doğrudur. Fakat Hegel bu tarihsel hakikati ters çevrilmiş bir biçimde ifade etmektedir, öyle ki bu hakikat "iradenin nihai kararının monark olması"[21] gibi sakat bir formülasyon içerisinde, mistik bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Fakat bunun Marx'a göre hiçbir anlamı yoktur. Hegel'i okumanın biricik makul yolu, onun, kişilerin bir başka kişinin iradesine tabi tutulmasını çok güzel bir biçimde ussallaştırdığını görmekten geçmektedir.

Aynı şekilde muhafazakâr olan ikinci örnek ise, Hegel'in bir toplumsal sınıfa –toprak sahibi asiller– özel bir siyasi statü bahşetmekten yana olmasıyla ilgilidir. Hegel, bu yüksek sınıfın yasama organının üst mercii olmasını tavsiye etmekteydi; zira bu sınıfın toprakla olan bağı onların çıkarlarını, çalışan sınıfların çıkarlarına kıyasla, daha kalıcı ve

esaslı kılmaktaydı.[22] Bu tavsiyesiyle Hegel, Almanya'daki modernleşme sürecine köstek olmak için büyük gayret sarf eden sınıfların yanında yer almıştır; zamanla, Barrington Moore'un diktatörlük ve demokrasinin kökenlerine ilişkin klasik eserinin de gösterdiği gibi, toprak aristokrasisinin Almanya'daki siyasi tahakkümü bize, Hegel'in öngördüğü türden tümel bir siyasayı değil, Prusya devletinin militarist ve milliyetçi siyasasını vermiştir.[23]

Marx, Hegel'in devletinin bir kez daha bu "mistik" niteliğe sahip olduğunun farkındaydı. Hegel'i aristokrasinin "sınıfsal" çıkarlardan çok "evrensel" çıkarlara sahip olduğunu düşünmeye iten şey neydi? Hegel, büyük evlat hakkı (ekberiyet) uygulamasının soyluların malikanelerinin ilk doğan erkek evlada olduğu gibi geçmesini temin ettiğine işaret etmiştir. Böyle bir zorunluluk altına sokulan malikanelerin mülk olarak satılması ya da devredilmesi mümkün değildi. Hegel'e göre, tikel çıkarların devreye girmesinin ve mülkün istendiği zaman devredilebilmesinin yarattığı keşmekeş karşısında, yüksek sınıfa etik ve evrensel içeriğini veren şey bu düzenlemeydi. Toprak aristokrasisinin uyguladığı büyük evlat hakkının faydası, aileleri toprak üzerinde bir arada tutması, malikanelerin parçalanmasını önlemesi ve böylelikle başka yerlerdeki burjuva toplumlarında çökmüş olsa bile aile yaşamının etik değerini korumasıydı. Fakat Marx soylu sınıfın yüksek ve evrensel etik değerlerle eşitlenmesi gibi bir sahteciliğe hücum etti. Hegel'in yapmış olduğu şey, Avineri'nin deyimiyle "kişinin ilk erkek evlat olarak doğması gibi ilineksel bir olguyu" politik makama yönelik ahlaki bir hak iddiası konumuna yükseltmekten ibaretti.[24] Marx, büyük erkek evlatların, dünyaya, evrensel olmaktan çok kendi tikel bakış açılarından baktıklarını düşünüyor; büyük evlat hakkının, ailelerin parçalanmasını önleyip onları bir arada tutmaya hizmet ettiği yönündeki iddiaya karşı çıkıyordu.

Marx'ın Liberalizm Eleştirisi

Marx, Hegel'in siyasasının o sahte evrenselliğini, sırf Prusya toplumunda belli sınıfların egemenliğini gözlerden saklayan örtüyü çekip alarak ortaya koymuş olsaydı bile çok büyük bir iş başarmış olurdu. Fakat Marx'ın dehası Hegel'le ilgili problemin liberal siyasayla ilgili problemle aynı olduğunu görmesinde düğümleniyordu. Hegel'de sivil toplum ile devlet, bireylerin iktisadi âlemde yaşadıkları tikel yaşam ile birer yurttaş olarak

devlette yaşadıkları (daha tümel) yaşam arasında bir ikilik vardı. Fakat aynı ikilik modern liberal toplumların da özelliğidir. Sözgelimi, Fransız Devrimi'nin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin bizatihi başlığında ifade edilen karakteristik yarılmayı düşünün. (Marx, Birleşik Devletler'in çeşitli eyalet ve federal anayasalarını, benzer bir kuramın çok daha mükemmel bir biçimde ifade edilmesi olarak görür.) Bireyler birer yurttaş olarak, ister Protestan, ister Katolik, ister Yahudi olsun ya da ister mülk sahibi, ister mülksüz olsun, sivil toplumda kim olduklarından bağımsız olarak siyasi haklara sahiptir. Sözgelimi, tam anlamıyla liberal bir devlette, oy verme hakkı dinsel mensubiyet ya da mülk sahibi olma koşuluna bağlı değildir. Liberal anayasal devlet zorunlu olarak sekülerdir ve devletin resmi ya da yerleşik bir dini olmaması anlamında "ateist" diye de adlandırılabilir. Aynı şey mülkiyet için de geçerlidir; devlet, her yurttaşa sivil toplumdaki hâkim eşitsizlikleri göz önüne almaksızın eşit davranır.

Marx liberal devleti, Prusya devletine kıyasla, özgürleşme yolunda "büyük bir ilerleme" olarak görür.[25] Yer yer parlak pasajlardan oluşan *Yahudi Sorunu Üzerine*'de, Alman devletine düşen görevin, "Yahudi sorunu"nu kilise (din) ile devleti birbirinden ayırarak çözen anayasal bir düzen getirmek olduğunu söyler. Fakat liberalizm, sağladığı başarıya rağmen, sadece kısmi bir özgürlük yaratır; Hegel'in etkisiyle Marx, bunu, gerçek ya da beşeri "özgürleşme"den ayırt etmek için, "politik özgürleşme" diye adlandırır. Politik özgürleşmede devlet, dinin ve mülkiyetin etkisinden azadedir; fakat aynı şey sivil toplum içerisindeki insan için söylenemez. Sivil toplumda din hâlâ önemli bir yer tutmaktadır, anayasal bir düzenlemeyle devletin dininin ortadan kaldırılmasının diğer yüzünde, özel alanda "dinin serbestçe yaşanması"nın koruma altına alınması vardır. Marx, Birleşik Devletler'de, tam da din ile devletin birbirinden ayrılmasının doğurduğu bir sonuç olarak, dinin gelişme kaydettiğine işaret eder.[26]

Aynı şey özel mülkiyet için de söylenebilir. Devlet, oy verme hakkını mülkiyet şartına bağlayan yasayı resmen kaldırsa da, sivil toplumun geleceği mülk sahipliğine bağımlı olmaya devam eder. Yurttaş için liberal norm, sivil toplumdaki bireyin "beşeri olarak" özgürleşemediği güçlerden "politik olarak özgürleşmektir":

> Politik devletin eksiksiz bir gelişim gösterdiği yerde, insan, yalnızca düşüncede, bilinçte değil, *gerçeklikte* de, *yaşamda* da, göksel ve yersel olmak üzere

ikili bir yaşam sürer. İçinde kendini *komünal varlık* olarak hissettiği *politik topluluk*taki yaşam ile içinde *özel birey* olarak davrandığı *sivil toplum*daki yaşam, diğer insanları bir araç olarak gördüğü, kendisini bir araç durumuna düşürdüğü ve yabancı güçlerin oyuncağı olduğu yaşam.[27]

Yahudi Sorunu Üzerine'de Marx'ın politik düşüncelerinin bundan böyle hangi doğrultuda gelişeceği rahatlıkla görülebilir. Marx, Hegelci paradigmanın merceğinden bakarak, liberalizme sert eleştiriler yöneltir: liberalizm, insanı, kendi gerçek yaşamında (sivil toplumdaki) "herkesin herkesle savaştığı" bir ortama terk etmiştir; Yahudi Protestanla, Protestan Katolikle, zengin yoksulla savaşmaktadır. Liberalizm içimizdeki evrensele –Marx'ın deyişiyle "türsel varlığımıza", toplumsal varlığımıza– hitap etmemektedir (toplumsal varlık olarak bizler, diğer hayvanların aksine, birbirimizin benzeri olduğumuzun farkına varınız). Evet, Hegel bizim türsel varlığımıza seslenir, fakat bu varlığı toplumsal varoluştan koparmak ve devlete yerleştirmek suretiyle yapar bunu. Marx'ın ilerici siyasaya biçtiği görev, hem liberalizmden hem de Hegelcilikten farklı olarak, bizim toplumsal varlığımız ile tikel çıkarlarımız arasındaki yarılmayı, *sivil toplumdaki* kişileri –somut-günlük yaşamlarında– devletteki yurttaşlığın ifade etmek durumunda olduğu tümelliği ifade etmede özgür kılarak kapatmaktır.

Ne yazık ki *Yahudi Sorunu Üzerine*, anti-Semitizmi onaylamasa bile, onu anıştıran ibareler içerir. Doğrusu Marx, gelecekte doğacağını umduğu türsel bilincin önündeki bir engel olarak *bütün* dinsel farklılaşmalara hücum eder. Bu anlamda insanlığı genel olarak dinden özgürleşmeye, Yahudilik kadar Hıristiyanlığı da ilga etmeye çağırır. Fakat Marx, Yahudiliği, herkesin herkesle savaşının özünü oluşturan "bezirgânlık" ruhuyla eşitleyerek özellikle öne çıkarır. Politik ve beşeri özgürleşmenin yanı sıra, Yahudiliğin o tikel özgürleşme biçimine de (paradan özgürleşme) atıfta bulunur. Hıristiyanlığın egemenliği görünüştedir, oysa Yahudilerin para sevgisi "Hıristiyan ulusların pratik ruhu haline gelmiştir" ve bu bakımdan "Hıristiyanlar Yahudilere dönüşmüşlerdir."[28] "Hıristiyan dünyasının gerçekte Yahudiliğin güdümünde olması"nı, "paranın İsrail'in kıskanç tanrısı" olmasını göz önüne alan Marx, insanın özgürleşmesinin "toplumun Yahudilikten özgürleşmesine" bağlı olduğu sonucuna varır.[29] İleriki zamanlarda ise Holocaust, Almanya "Yahudi sorunu"nu Yahudiliğin kö-

tücül etkisini yok ederek çözmeliydi, şeklindeki o tüyler ürpertici önerinin pratiğe dökülmüş hali olacaktır.

Materyalizm *versus* İdealizm

Marx, Hegelci idealizmi "sahtekârlık" diye niteleyip bir kenara atsa da, kaba bir materyalizme düşmez. Kaba materyalizm demekle (1) madde dünyasını (doğayı) insanın düşünce ve yaratıcılığından bütünüyle ayrı, kalıcı ve tarihdışı bir varoluşa sahip bir yer olarak, (2) insanları, diğer organik madde parçaları gibi, verili fiziksel ihtiyaçlara gömülmüş kesin ve durağan bir doğaya sahip varlıklar olarak, (3) insan bilincini, fikirleri, dini, kültürü ve siyasayı ise salt maddi koşulların ürünü olarak (buna göre maddi faktörler tarihin asal itici gücüdür ve düşünceler de doğanın ve dış çevrenin insan zihnindeki yansımasıdır) gören görüşü kastediyorum. Marx'ın politikaya nasıl indirgemeci bir biçimde yaklaştığını birazdan ele alacağız, fakat Marx'ın kendi görüşlerinin Feuerbach'ın materyalizminden ayrı düştüğünü göstermek için *Alman İdeolojisi*'nde verdiği basit bir örnekle başlamama izin verin. Feuerbach şeylerin "hakiki öz"ünden söz eder ve etrafımızdaki "duyusal dünya"yı "doğrudan verili bir şey, hep aynı kalan bir şey"miş gibi betimler. Marx, Avineri'nin de gösterdiği gibi, böylesi bir görüşü çürütmek için kiraz ağacı örneğini verir. Kiraz ağacı ne denli doğada verili bir şey olursa olsun, insanlar kiraz ağaçlarıyla ancak ve ancak tarihsel olarak koşullanmış durumlarda etkileşime geçer:

> En basit "duyusal kesinliğe" ait nesneler bile [insanlara] ancak toplumsal gelişme, sanayi ve ticaret sayesinde verili olur. Neredeyse bütün meyve ağaçları gibi kiraz ağacı da, çok iyi bilindiği üzere, ancak birkaç yüzyıl önce *ticaret* yoluyla bizim topraklarımıza getirtilip dikildi; dolayısıyla belli bir toplumun belli bir çağda gerçekleştirdiği bu eylem sayesinde ancak, kiraz ağacı "duyusal bir kesinlik" kazandı."[30]

Dolayısıyla doğa, insanların dışında ve üzerinde duran bir şey değildir; herhangi bir tarihsel dönemde söz konusu olan şey önceki kuşakların gerçekleştirdikleri "duyusal beşeri etkinliğin" gücüne bağlı olmaktadır. Belli bir dönemde Roma'nın etrafındaki kırlık alan çayırlar ve bataklıklarla kaplıyken, başka bir dönemde bu bölgede sadece üzüm bağları ve gösterişli köşkler vardır.[31]

Materyalistlerin söylediği gibi başlangıç noktası olarak, yiyip içen insanları (düşünen ya da başka bir şey yapan insanları değil) almamız ge-

rekir. Fakat insanlar ile hayvanlar arasındaki başlıca farklılık şudur: bizler ihtiyaçlarımızı aktif bir biçimde, doğayı değişikliğe uğratarak ve ihtiyaçlarımızı karşılayacak araçları üreterek gideririz. Bir başka deyişle biz bizatihi maddi yaşamın kendisini üretmeye başlarız. Ve ihtiyaçlarımızı karşılamak için doğayı yeniden yaratma süreci içerisinde aynı zamanda kendimizi de yaratırız: "Birinci ihtiyacın tatmin edilmesi (tatmin etme eylemi ve elde edilen tatmini sağlayan araç) yeni ihtiyaçlara yol açar, yeni ihtiyaçların bu üretimi ise ilk tarihsel edimdir."[32] Marx'ın insanın "tarihsel" doğası hakkında sıkça tekrar ettiği ibarelerde anlatmak istediği şeydir bu: kim olduğumuz ve hangi ihtiyaçların beşeri ihtiyaçlar olduğu salt biyoloji alanındaki çalışmalarla ortaya çıkarılamaz. İnsan doğası dinamiktir ve fiziksel dünya ile bizim bu fiziksel dünya üzerinde harcadığımız emek arasındaki etkileşim sayesinde gelişir. Marx, tarihsel analizin başlangıç noktasının "[insanların] içinde yaşadığı maddi koşullar"[33] olması gerektiği yönünde ısrar etmesi bakımından, materyalisttir. Fakat Marx'ın bu görüşü materyalizm ile idealizm arasındaki normal gerilimi dolayımlar, çünkü Marx'a göre bu maddi koşullar insan zihni ve etkinliğinin ötesindeki nesnel şeyler değildir, büyük ölçüde beşeri etkinlik tarafından "üretilen" şeylerdir.

Kişi, işte bu art alana dayanarak, üretim araçlarının tarihin temel itici gücü olduğu ve insanlar arasındaki ilişkilerin ve bu ilişkilerin hukuk, sanat, din ve felsefedeki "yansı"sının üretim araçlarındaki değişimler tarafından belirlendiği yolundaki Marksist tezi göz önüne almak durumundadır. Bu Marksist tezi, bir tür iktisadi ya da teknolojik determinizmi imleyen bir görüş olarak okumak yaygın bir yaklaşımdır. Böylesi bir okuma Marx'ın üretim araçlarının ya da üretici güçlerin doğada bulunan nesneler olmadığı, bunların beşeri etkinlik tarafından oluşturulduğu/biçimlendirildiği yolundaki uyarısını dikkate almamaktadır. Avineri, Marx'ın görüşüne örnek diye Niagara Şelalesi'ni verir. Niagara Şelalesi hiç kuşkusuz doğada belli bir şekilde hareket eden bir su kütlesidir ve insan düşüncesinden önce de vardır. Fakat salt kendi doğal özellikleri sayesinde bir üretim aracı olamaz; onun bir üretim aracı olabilmesi için bu gözle görülmesi ve bu doğrultuda işlenmesi gerekir. Nitekim Avineri, fikirlerin salt "üstyapısal" olduğu ve temel maddi koşullardan türediği yolundaki o ünlü Marksist aforizmanın, ruh ve madde karşıtlığını kaba bir biçimde ortaya koyan bir sav olarak değil, fakat "beşeri yaşamın yaratılması ve

korunmasını amaçlayan bilinçli beşeri etkinlik ile beşeri etkinliğin aldığı özgül biçimlerin ahlaki temelini ve meşruiyet biçimlerini, nedenlerini ve ussallaştırmalarını sağlayan beşeri bilinç"[34] arasında diyalektik bir ilişki kuran bir sav olarak anlaşılması gerektiği sonucuna ulaşır.

Marx'ın saf bir materyalizme karşı çıkmasının nedenlerinden biri, bu yaklaşımın pasif siyasi içerimlerinin (buna göre insanlar, zorunlu olarak, dış maddi koşulların değişmesini beklemek durumundadırlar sanki) farkında olmasıdır. Marx, "tefekküre dayalı materyalizm"in *quietizmi* diye adlandırdığı şeyle alay eder. Feuerbach üzerine üçüncü tezinde özlü biçimde ifade ettiği gibi: "İnsanların koşulların ve eğitimin ürünü olduğu ve dolayısıyla değişen insanların diğer koşulların ve değişen eğitimin ürünü olduğu yolundaki materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini unutmaktadır."[35]

İdeoloji Olarak Siyaset Kuramı

Marx, uzun bir geçmişe sahip siyaset kuramı geleneğine karşı çıkarken, fikirleri "ideoloji" olarak alır. Aristoteles'e göre çalışma yaşamı ile düşünce yaşamı arasında büyük bir uçurum vardı. Çalışma (emek) kişiye yaşamda gerekli olan şeyleri sağlıyordu, boş zaman ise serbestçe düşünme imkânını. Bu nedenle Aristoteles'in polisi hiçbir zaman salt iktisadi bir örgütlenme değildir; özel kişilerin bir başlarına ya da bir aile içerisinde ya da iktisadi etkinlik içerisinde yaşayamayacakları iyiye ilişkin olarak belirtik bir *siyasi* kavram etrafında oluşturdukları bir birliktir. Kişilerin ortak iyiye yönelik bir sorumluk duygusuyla bir arada yaşama kapasitesi, Aristoteles'i, insanların karıncalar ve arıların hareket ettiği anlamda salt *sosyal* hayvanlar olmadığı, fakat toplumsal ve iktisadi yaşamda sahip olunan maddi nimetlerden niteliksel olarak farklı ve daha üstün ahlaki bir iyi yaratmak için bir araya gelen *politik* hayvanlar olduğu yolundaki savı ortaya atmaya götüren şeydir.

Aristoteles'ten bu yana siyaset kuramında meydana gelen bütün değişimler açısından, siyasanın bizi ailede, pazarda, toplumda yaşadığımız o sınırlı yaşamların üzerine çıkardığı yolundaki bu görüş, emeğin (fiziksel çalışmanın) pejoratif bir bakışla değerlendirilmesiyle birlikte, uzun süre etkisini sürdürmüştür. Aristoteles, köleleri ve işçileri polis için gerekli olan, fakat yurttaşlık için gerekli niteliklere sahip bulunmayan kimseler

olarak görür. Benzer şekilde Platon da siyaseti, aileyle ya da özel iktisadi yaşamla hiçbir ilişkileri olmayan koruyuculara saklar. Kant bile ücret karşılığı çalışmanın kişinin yurttaşlık hakkını elinden aldığını, çünkü bu tür bir çalışmanın kişiyi bir başka kimsenin iradesine tabi kıldığını ileri sürer. Rousseau, sivil toplumda galip gelen herkesin iradesi ile sadece kamusal etkinlik içerisinde ifade edilebilen sahici genel iradeyi birbirinden ayırır. Hobbes, barışı muhafaza etsin diye mutlak bir Hükümran'ı devreye sokar; çünkü bizler, bir başımıza, sivil toplumdaki herkesin herkesle savaşını sonlandıramayız. Hegel, icra yetkisini bürokrasiye verir; çünkü bürokratlar, devlet için çalışırken, sanayicilerin aksine sınıfsal çıkarlara göre değil, "evrensel" çıkarlara göre hareket ederler.

Bu uzun geleneğe, siyasanın meydana getirebileceği "Devleti" ya da "res publica"yı, kendi başlarına bırakıldıklarında Thrasymakhosçu, özçıkarcı, arzularının peşinde koşan özel bireylere dönüşen insanların karşısına koyma geleneğine karşı Marx, genel iradenin sivil toplum potasından çıkacağını öne sürer. Marx'ta tümel irade emeğin yaşam etkinliği *içerisinde* yer alır; bu da Marx'ı bu kitapta anlattığım siyaset felsefesi geleneğinin kesenkes dışına sürükler.

Siyaset kuramından koptuğunun farkında olan Marx, iki çetin ceviz argüman ortaya atar. Birincisi; belirtik bir "politik" ya da "kamusal" alan olarak devlet ortadan kaldırılmalı ve onun evrensel özlemleri sivil toplumdaki gerçek yaşamlarımıza yeniden soğurulmalıdır. Evrenselin tezahürü olarak devlet nosyonu Marx'a göre bir mitten ibarettir, arkasında sınıfsal çıkarların işlemeye devam ettiği ideolojik bir perdedir. Doğalarımızdaki evrensel, gerçekte yaşadığımız tek ve biricik yaşamda –sivil toplumdaki yaşamda– kendini ifade etme özgürlüğüne ancak ve ancak sınıf mücadelesi sona erdirildiği takdirde ulaşabilir. Marx'ın ikinci argümanı siyaset kuramının giriştiği işle ilgilidir. Siyaset kuramının görevi kendini gerçekleştirerek kendini ilga etmektir. "Gerçeklik ortaya konulduğunda, felsefe, bağımsız bir bilgi dalı olarak kendi varoluş ortamını yitirir."[36]

Toplumsalın Siyasal Karşısındaki Önceliği

Marx'ın "siyasal" kategorisini nasıl söküp parçaladığıyla başlamama izin verin. Şu ana dek Marx'ın insan bilincini temel maddi güçlerin önceden belirlenmiş sonuçlarına indirgeyen kaba bir determinist olmadığını gös-

termeye çalıştım. Gelgelelim, Marx aslında insan zihnini, Aristoteles'in özgürlükten uzak olduğu için eleştirdiği maddi iş (emek) koşullarıyla etkileşim içerisinde gelişen bir şey olarak görür. Tarihin yaratıcı ve devrimci gücü *Homo faber*'dir; insanların kendilerini özgürleştirmelerinin yolu, maddi dünyayı emeğin gücüyle değiştirmelerinden geçmektedir.

İşin (çalışmanın) insanların kendi çevrelerini yaratıcı bir biçimde dönüştürmelerini sağlayan asıl form olduğunu görmek, "siyasal"ı "toplumsal"dan ayıran o geleneksel yaklaşımın yanlış olduğunu görmek demektir: "Toplumsal yapı ile devlet, sürekli olarak, belirli bireylerin yaşam sürecinden doğup gelişiyor; fakat kendi imgelemlerinde ya da başka insanların imgelemlerinde göründükleri biçimiyle değil, *gerçekte* ne iseler o şekilde görünen bireylerin; yani faaliyette bulunan, maddi şeyler üreten ve böylelikle ... kendi iradelerinden bağımsız olarak belli maddi sınırlamalar altında çalışan bireylerin."[37]

Siyaset felsefesinin hatası, siyasi analizi "insanların söylediği, tahayyül ve tasavvur ettiği şeylere" dayandırmasıdır. Oysa Marx'a göre, devlete ilişkin bu kavrayışlar, düşüncenin, bireylerin birer düşünür olarak değil, işçi olarak etkinlikte bulunmaları sonucunda kendilerinde somutlaştığı haliyle, birer "yansı" ya da "görüntü"den başka bir şey değildir:

Düşünce üretimi başlangıçta doğrudan doğruya maddi etkinlikle ve insanların maddi ilişkisiyle, gerçek yaşamın diliyle iç içedir. Tasavvur etmek, düşünmek, insanlar arasındaki zihinsel ilişki, bu evrede doğrudan doğruya insanların maddi davranışlarının birer uzantısıdır. Aynı şey siyaset, hukuk, ahlak ve dinin dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de geçerlidir.[38]

Devletin Ortadan Kaldırılması ya da "Sönmesi"

Marx, *For a Ruthless Criticism of Everything Existing* (Mevcut Herşeyin Acımasızca Eleştirisi İçin)'de şu ince tespiti yapar: "Us, her zaman varolmuştur, fakat her zaman ussal bir biçimde değil." Bunun bir örneği politik devlettir. Devlet, biçimsel olarak, "usun istemlerini kapsar." Fakat "[devlet] her yerde kendi ideal misyonu ile kendi gerçek önkoşulları arasında bir çelişki yaşamaktadır." Devlet, bize, *sub specie rei publicae* (kamusal bir şey olarak) gözükür. Fakat gerçeklikte o, "özel mülkiyetin egemenliğine" *politik* ifade kazandıran bir yapıdır sadece.[39]

Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde, benzer şekilde, "siyasi erkin sivil toplumdaki antagonizmanın resmi ifadesi"[40] olduğunu belirtir. Siyasi erk (devlet) sınıf çıkarlarını aşmaz, fakat bu çıkarları yansıtır; dolayısıyla "siyasi erk, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek için kullandığı örgütlü güçtür sadece."[41] Kapitalist toplumda devlet, "tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden ibarettir."[42]

Devletin tarafgirliğine ve sınıfsal yanlılığına bir çözüm olarak siyaset felsefecilerinin bir başka ideal cumhuriyet, yeni bir toplum sözleşmesi ya da daha heybetli bir Leviathan önermeleri bir işe yaramayacaktır. Çözüm, siyasal erkin evrensele hitap edebileceği yolundaki o ütopik özlemi bütünüyle bir tarafa atmaktan geçmektedir. Marx şöyle yazmıştır: "Özgürlük, devleti toplumun üzerine bindirilen bir organ olmaktan çıkarıp bütünüyle topluma tabi bir yapıya dönüştürmeye bağlıdır."[43]

Sivil toplumun gerilimleri ve sınıf mücadeleleri içerisinden nasıl olur da özgürlük doğar? Devlet, sınıf mücadelesini denetim altında tutmak için vardır, dolayısıyla bu mücadelenin sona ermesi devletin ortadan kalkmasına ya da "sönmesine" imkân verecektir. Marx'ın Engels'le birlikte belirttiği gibi, "Devletin ortadan kaldırılması, sınıfların ortadan kaldırılmasının, yani bir sınıfın örgütlü gücünün bir başka sınıfı baskı altında tutma ihtiyacının sona ermesinin zorunlu bir sonucudur; ve bu da ancak komünistler açısından bir anlam ifade etmektedir."[44]

Devletin ortadan kaldırılmasına ilişkin o klasik Marksist tez Engels'e aittir: "Proletarya devlet erkini ele geçirir ve üretim araçlarını hemen devlet mülkiyetine aktarır. Fakat bu noktada proletarya olarak kendini de, bütün sınıfsal farklılıklarla antagonizmaları da, devlet olarak devleti de ortadan kaldırır."[45]

Ne var ki devlet bir günde ortadan kalkmaz. Devrim sonrası toplumun ilk aşamalarında özel mülkiyet, ancak millileştirme yoluyla "evrenselleştirilir." Bu zorunlu bir adımdır, fakat Marx doğmakta olan topluma "kaba" ya da "vülger" komünizm diye atıfta bulunur. Devlet artık bütün mülkiyeti elinde toplasa da, o ancak "evrensel bir kapitalist" olarak işlev görür. Kaba komünizmin eşitlik yolundaki başarısı, herkesi ücretli bir emekçiye dönüştürmekten ibarettir (ücretli emeği bütünüyle ortadan kaldırmak bu aşamada söz konusu değildir).[46] Marx, çarpıcı ifadelerinden birinde, kaba komünizmin işçilere yaptığı şeyi fahişeliğin kadınlara yaptığı şeyle karşılaştırır.

Bu koşulları göz önüne alan Marx bir geçiş dönemi öngörür; bu geçiş döneminde "devletin ilgası henüz bitmemiştir" ve komünizm de "politik nitelik taşıyan" bir şeydir. Devlet "proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey değildir."[47] Sınıf henüz ortadan kaldırılmadığı için zor kullanma anlamında siyasa zorunlu kalmaya devam eder; "proletarya kendi politik üstünlüğünü kullanarak burjuvaziden bütün sermayeyi aşama aşama çekip alır."[48]

Rus anarşist Mikhail Bakunin, Marx'ı otoriter eğilimli olmakla suçlamak için "proletarya diktatörlüğü" gibi ibarelerin üzerine atlamıştır. Bakunin, bütün devletlerin, bir "halk devleti"nin bile, tahakküm etmek anlamına geldiğini öne sürer. Onun alternatif/anarşist çözümü, devleti hemen yerle bir edecek devrimi gerçekleştirmektir. Marx buna, Bakunin'in toplumsal bir devrimin "istemekle" hayata geçirilebileceğini düşünerek yanılgıya düştüğü yolunda bir cevap verir. İktisadi koşullar proletaryayı burjuvaziyle mücadele etmeye zorladığı sürece –bu mücadele devrimden sonra da devam edecektir– proletarya siyasi olarak örgütlenmeli ve devrimi düşmanlarına karşı konsolide etmek için "*zor* kullanmalı, dolayısıyla yönetimsel önlemler almalıdır."[49]

Ne var ki Marx'ın beklentisi, sosyalist bir toplumun "siyasa ötesinde" evrimleşebilmesiydi. Daha önceki bütün toplumsal devrimler bir sınıfın diğer sınıflar üzerinde egemenlik kurma arayışından kaynaklanan devrimlerdi.[50] Fakat proletarya herkesi özgürleştirmeden kendisini özgürleştiremez; proletarya "köleliğin aldığı en son biçimi" temsil etmektedir ve kendi dehümanizasyonunun herkesin dehümanizasyonu olduğunun bilincine varmaya başlamıştır.[51] Marx'ın deyişiyle proletarya "evrensel sınıftır", çünkü "işçi sınıfının özgürleşmesi bütün sınıfların ortadan kaldırılması koşuluna bağlıdır."[52] Proletaryanın dolayımsız hedefi kendi yaşam koşullarını yok etmek olsa da, o "bunu, çağdaş toplumun bütün gayriinsani yaşam koşullarını, ki bu koşullar kendi yaşadığı durumda yoğunlaşmıştır, yok etmeksizin yapamaz. Proletaryanın sıkı ama çelikleştirici *emek* okulundan geçmesi boşuna değildir."[53]

Proletarya, toplumu sınıf fikrinden kurtarmadıkça kendisini de kurtaramayacağı için onun zaferi siyasaya duyulan ihtiyacın sona ermesiyle çakışır. Marx'ın da belirttiği gibi, eski toplumun çökmesinden sonra "yeni bir sınıfsal tahakküm olmayacaktır, siyasi erk olmayacaktır."[54]

Yeni Toplum

Devlet karşısında bu "pozitif aşkınlığa" ulaşan sosyalist bir toplumda yaşam nasıl bir şeydir? Marx'a göre buradaki en önemli nokta değişen çalışma koşullarıdır. Sosyalist toplumda çalışma/iş, "yaşam aracı" olmaktan çok "yaşamda eksikliği çekilen başlıca şey" olma potansiyeli taşır.[55] Çalışma kendinde bir amaç olmaktan çok basit bir araç olduğunda, işçi çalışmaya harcadığı zamanı özgürlüksüz bir zaman olarak, hem kendisine hem de diğer insanlara karşı bir yabancılaşma olarak yaşar. Çalışma kıskançlıkla, rekabetle ve uzlaşmaz karşıtlıkla (antagonizma) ilintili hale gelir. Fakat sosyalist bir toplum, devasa/servet yaratıcı bir üretkenliğe, sadece işgününü kısaltmakla değil (emeğin sefaletinin panzehiri olarak), fakat aynı zamanda çalışma etkinliğini yeniden kendi insanlığımızın keyifli bir dışavurumu kılarak erişecektir.[56]

Çalışma (emek), bu keyif verici potansiyele kavuşmak için Marx'ın "yabancılaşma" diye adlandırdığı fenomenden kurtulmalıdır. Her türlü iş ağır ve meşakkatliymiş gibi gözükebilir, fakat Marx, kapitalizmin işçiyi üç farklı şekilde "yabancılaştıran" tikel bir çalışma organizasyonuna dayandığını düşünür. Birincisi, işçi kendi emeğinin ürünlerine yabancılaşır; bizatihi kendisinin ürettiği ürünleri almaya gücü yetmez. İkincisi, işçi, sömürü çarkında kendisine bir kişi olarak değil bir nesne olarak muamele edildiği için kendisine yabancılaşır. Üçüncüsü, her işçi diğer işçilerden, kendi toplumsal ya da "türsel varlığından" yabancılaşır. Kapitalizm koşullarında çalışma, kendi ortak insanlığımızı dışavurmak yerine, Hobbes'un o meşhur "herkesin herkesle savaşı"nın sürgit devam etmesine yol açar.[57]

Yabancılaşmaya son vermenin anahtarı "bireyin işbölümüne tabi tutulmasına" son vermektir; bu da hem işçiler arasında hem de tek tek her işçide kendi varlığının sadece bir parçasını ifade edebilme yeterliğine karşı bir antitez oluşturur.[58] Marx, modern bir sanayi ekonomisinin işbölümünü nasıl ortadan kaldıracağı ya da en azından asgariye indireceğine dair bir şey söylemez, fakat devletin sönmeye yüz tuttuğu sosyalist bir toplumda çalışma seçeneklerinin otoriter olmayan doğasına ilişkin şöyle bir tablo çizer: Mevcut koşullarda her birimiz işbölümü yüzünden farklı kompartımanlara hapsolur, sadece bir iş üzerinde uzmanlaşırız. Bizler ya avcı, ya balıkçı, ya çoban ya da eleştirmenizdir; bir uğraştan diğerine geçtiğimiz takdirde geçimimizi sağlayamayız. Fakat sosyalizm benim "bu-

gün bir iş, ertesi gün başka bir iş yapmamı; sabah avlanmamı, öğleden sonra balık tutmamı, ikindi vakti sürü otlatmamı, (mademki aklım var) akşam yemekten sonra da eleştiri yapmamı (bir avcı, bir balıkçı, bir çoban ya da bir eleştirmen olmaksızın)" mümkün kılacaktır.[59] Burada Marx'ın, çalışma faaliyeti *içerisinde* evrenselin zuhur edişini karakteristik bir biçimde betimlediğini görüyoruz. Çalışma (emek) bizim toplumsal varlığımızı ifade ettiği zaman, artık ortadan kaybolan bir sınıf mücadelesini denetlemek üzere örgütlenmiş devlet de ortadan kaybolacaktır. Ve devlet ortadan kalktığı zaman, onun ölümü, Tanrı'nın ölümü gibi, insanlığın, günlük yaşamın pratik etkinlikleri içerisinde kendi türsel varlığını deneyimlemesine imkân verecektir.

Siyaset Felsefesinin Ortadan Kaldırılması ya da Hayata Geçirilmesi

Sönmek zorunda olan şey sadece devlet değil, aynı zamanda siyaset felsefesidir de. Marx, bu kitapta betimlediğim siyaset felsefesi geleneğine, oldukça bilinçli bir şekilde, son verme çabasına girişmiştir.

Bu noktayı abartmak istemiyorum. Marx, devrimden önce, "içinde bulunduğumuz zamanın önümüze koyduğu işin, çağımızın mücadelesinin ve arzularının anlamını ... açıklığa kavuşturmak" olduğunun çok iyi farkındadır. Kavga edenlerin yanında, "dünyaya neyin uğruna kavga edileceğini gösterenler" de vardır, "ve bilinç, hoşunuza gitsin ya da gitmesin, dünyanın edinmesi *gereken* bir şeydir."[60] Nitekim Marx, kendi mottosunu şöyle açıklayabilmektedir: "Bilinçte reform dogmalarla değil, mistik bilincin –ister dinsel ister politik görünümlü olsun, kendine açık olmayan bir bilinçtir bu– çözümlenmesi yoluyla olur."[61] Bu doğrultudaki bir siyaset felsefesinin salt "ideolojik" olmasına, yani *status quo*nun ve egemen sınıfın işine yarayan ussallaştırmalar sunmaya indirgenmesine gerek yoktur. Marx daha da ileri gider ve, fikirlerin taşıdığı güce dayanarak, "kendilerini, bütün bir tarihsel hareketi kuramsal olarak kavrayacak şekilde yetiştiren bir bölük burjuva idealistin, sınıf mücadelesi karar anına yaklaştığında" proletaryaya katılacağını vurgular.[62]

Ne var ki Marx, doktora tezi için aldığı notlarda ilk kez ortaya koyduğu felsefi görüşünü hiçbir zaman terk etmemiştir; buna göre felsefenin "dünyayla olan ilişkisi bir yansıtma ilişkisidir."[63] Siyaset kuramının bir

amacı varsa o da kendisini eleştirmek ve, tarihsel olarak nasıl kullanılagel diğini ortaya koyarak, filozofların uzun zamandan beri göz boyadıkları alan olan sivil toplum hakkındaki çirkin gerçekleri ifşa etmektir.

Marx, felsefe ile siyasanın birbirinin yerine geçen bir ilişki içerisinde olduklarını ileri sürmüştür. *Status quo* hakkında yeterli bir felsefi kavrayışa erişmek onu değiştirmenin önkoşuludur. Öte yandan, dünyayı değiştirmek, ensonu felsefeyi hayata geçirmek suretiyle, felsefeyi ortadan kaldıracaktır –kuramı pratiğe dökme anlamında ortadan kaldıracaktır. Marx'ın daha önce alıntıladığım ifadesinin anlamı budur: "Filozoflar bugüne dek dünyayı *yorumlamakla* yetindiler, oysa aslolan onu *değiştirmektir*." Siyaset kuramı kendi aşkınlığına yol açmadığı sürece, göğü yere indirmek yerine onu idolleştiren bir diğer dinden başka bir şey olmayacaktır.[64]

Marx, siyaset felsefecilerinin göksel terimlerle düşünme eğilimine karşı, işçilerin pratik düşünme alışkanlığını över:

> Manchester'daki ya da Lyon'daki atölyelerde [çalışan işçiler] *"salt düşünme ediminin"* pratikteki itibarsızlıklarına bir son verebileceğine ve sanayideki efendilerine haddini bildirebileceğine inanmazlar. Onlar *olmak* ile *düşünmek*, *bilinç* ile *yaşam* arasındaki *farklılığı* iliklerine dek hissederler. Mülkiyetin, sermayenin, paranın, ücretli emeğin vs. insan beyninin uydurduğu ideal şeyler değil, pratikte nesnel olarak ortadan kaldırılması gereken şeyler olduğunu bilirler.[65]

Siyaset kuramı geleneğinin Marx'ta kendisine bir rakip bulduğunu söylerken aklımda onun işçiler ile filozofların düşünme tarzları arasında koyduğu ayrım vardı. Bu, Marx'ın siyaset kuramının vazgeçilmezliğine itibar etmeyen bir *Philistine* olduğu anlamına gelmez; o, yaşamı boyunca, yeterince anlaşılabilsin ve böylelikle değiştirilebilsin diye *status quo*yu *yorumlamaya* çalışmıştır. Fakat Marx bir siyaset kuramının meziyetlerini pratikte değişime yol açıp açmamasına göre değerlendirir. Siyaset kuramının onun açısından yapısal bir değeri yoktur; siyaset kuramının varoluş nedeni, emek (çalışma), kişilerin, bu kuramın yabancılaşmış emeğin bir eleştirisi olarak canlı tuttuğu özgürlüğü pratik etkinlik içerisinde ifade etmelerine imkân verdiği zaman sona erecektir.

Siyasi düşünce kanonunun başlangıcında Platon siyasi erki filozofların ellerine terk etmişti. Bu kanona isyan eden Marx, siyasi erki proletaryanın eline verir. Hem Platon hem de Marx seçtikleri kesimin evrensel bir

statü taşıdığı iddiasındadırlar: filozoflar, toplumsal ve iktisadi yaşamdan uzak oldukları için adaletin ne olduğunu bilecek bir mesafededir; proletarya ise toplumsal merdivenin en alt basamağında olduğu için *adaletsizliğin* pençesinde kıvranmaktadır.

Marx'ın yeni toplumsal düzeninde politikaya artık ihtiyaç kalmayacaktır; çünkü bu düzende sınıf mücadelesi ve dolayısıyla adaletsizlik ortadan kalkmış olacaktır. Gelgelelim bugüne dek ne politika ne de siyaset kuramı ortadan kaldırılabilmiştir. Gerçekte Marx'a göre *siyasi* mücadelenin siyaset kuramı karşısındaki –*status quo*nun en iyi yorumu karşısındaki– üstünlüğü, *status quo*yu değiştirmede can alıcı bir öneme sahiptir. Marx sözünü dolandırmadan söyler: felsefe, kendi kuramlarını, onları hayata geçirmek suretiyle ortadan kaldırmak doğrultusunda çalışmalıdır. Bu da, onun zamanında, ve hiç kuşkusuz bizim zamanımızda, daha yapılması gereken çok şeyin olduğunu göstermektedir.

16
SİYASET KURAMININ YENİDEN CANLANIŞI

Tarih, politikaya, Marx'ın planladığı şekilde bir son vermedi. Marx, yaşadığı dönemde, henüz devrime hazır olmayan bir halkı devrim yapmaya zorlayan sol kanat maceracılara karşı çıkmıştı. Halkın hazır olmadığı sosyalist devrimlerin terör batağına saplanacağını ve Fransız Devrimi'yle aynı yazgıyı paylaşacağını bildiriyordu.[1] Marx'ın bu uyarısından nasiplenmesi gerekenlerin, geleceğin Jakobenleri olarak devleti ilga etmektense daha fazla tahkim eden Bolşevikler, Leninistler ve Maoistler olduğuna kuşku yoktur.

Geçmişten bugüne insanlık tarihine damgasını vuran şey devrimci ütopya değil, gerici rejimler, dünya savaşları, Holocaust, terör, nükleer korku ve dinsel şiddet olmuştur. Politika, Platon'un mağarasından çıkamamıştır (kimileyin de hep orada kalmaya mahkûm gibi gözükmektedir). Yine de, karanlığa ışık tutma ümidiyle, mağarayı epey uzun bir süre haritalamış olan klasikleri baştan sona taramaktayız. Bu tür bir incelemeyi bir boşvermişlik ya da ümitsizlik duygusu içerisinde yapmamıza hiç gerek yok; bu inceleme, her mağarada bir çıkış yolu olduğunu vaat eden eleştirileri ve alternatif vizyonları canlı tutabilmektedir.

Kolej yıllarımda aldığım "Platon'dan Marx'a" başlıklı derste hocalarımın bu düşünürlerin bizlere bıraktıkları metinlere büyük bir saygıyla yaklaştıklarını hatırlıyorum. Bugün bile onların geçmişten kalan bilgi birikimini korumaya kendilerini nasıl vakfettiklerini iliklerime dek hissedebiliyorum. Ne ki saygı, tek başına, en büyük siyaset felsefecisinin bile tartışmaya ve cevap vermeye açık *siyasi* argümanlar ortaya attığı gerçeğini perdeleyebilir. Hiçbir siyaset kuramı, ne denli parlak olursa

olsun, siyaset muammasını çözemez ya da geçmişte bırakamaz. Siyaset, insanlık durumunun kalıcı bir parçasıdır.

Bereket versin ki siyaset kuramı bugün büyük bir canlanış içerisindedir. Klasik metinlerin felsefi derinliğine duyduğumuz saygıyı zerrece yitirmeksizin, bu eserlerle siyasi yaşamda bir kez daha haşir neşir olmaktayız. Siyaset felsefesi üzerine çalışmak, ilkin, Platon'un girdiği politik yönelimden ayrı düşmeye yol açar her zaman, beraberinde Sokrates'in yazgısını taşıyarak. Fakat bu sapmanın bizi mağarada mahsur bırakmasına ya da ancak ve ancak fildişi bir kuleye çıkarmasına gerek yoktur. Bizler siyasi argümanlarda bulunmak için siyasi argümanları inceler ve hayata öyle tutunuruz.

Rawls'un Siyaset Kuramını Yeniden Canlandırışı

Çağımızda siyaset kanonunu canlı tutmak için kimse John Rawls kadar çaba harcamamıştır. Bu öylesine yoğun ve uzun ömürlü olması öylesine muhtemel bir çabadır ki, onun yazılarının kuşaktan kuşağa aktarılan o büyük kanona girdiğini söylemek için vakit hiç de erken değildir. Rawls bir adalet kuramı üzerinde çalışmaya başladığında, geçmişte Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant ve diğerleri için büyük önem taşıyan "toplum sözleşmesi" fikri neredeyse can çekişmekteydi. Gerçekten de "adalet" nosyonu bütünüyle bir kuşku bulutu içerisinde kalmıştı – adaletin bir yerden diğerine değişiklik göstermesi, bu mesele üzerinde ussal olarak düşünmenin hiçbir yolu yokmuş anlamına geliyordu sanki. Adalete yönelik bu kuşkular, hukuktan önce "varolabilen" ve hukukun sağladığı adaletin temelini oluşturabilen bireysel haklara ilişkin iddialar söz konusu olduğunda, had safhaya varıyordu. Siyaset bilimindeki merkezi paradigmalar iktisadi analizden uyarlanmıştı; buna göre toplam kamusal refahı en üst düzeye çıkarmanın en iyi yolunu bulmak için fayda-maliyet analizine, değiş-tokuşlara ve verimlilik hesaplarına başvuruluyordu. İktisadi açıdan bakıldıkta haklar nosyonu etkisizdi ve en yüksek sayıda kişinin yararına olacak bir kamu politikasını planlamanın önünde usdışı bir engel olarak duruyordu. Aynı faydacı paradigma hukuk fakültelerini de egemenliği altına aldı; hukuk bilginleri, yargıçları haklar konusunu bir tarafa bırakmaya ve alacakları kararların kamu politikası açısından doğuracağı fayda ve maliyetleri tartmaya zorluyorlardı.

İşte böyle bir atmosferde Rawls, Ronald Dworkin'in ifadesiyle "hakları her zaman ciddiye almış olan" siyasi düşünce geleneğini yeniden canlandırmaya başladı. Fakat hakların ilahi yasadan kaynaklanan teolojik türevlerinin ve hatta geçmişte "doğa yasası" diye tabir edilen şeye uzanan köklerinin daha işin başında bir ihtilaf yarattığı bir çağda, haklar nosyonu nasıl savunulacaktı? 1957 ve 1958 tarihli makalelerinde Rawls, "hakkaniyet olarak adalet" diye adlandırdığı kavramın ne anlama geldiğini açınlamaya başladı (ömrünün son yıllarına dek bu çabasını sürdürecekti). Rawls'a göre adaletin hakkaniyetine ilişkin olarak paylaştığımız temel sezgi, adil *usullere* ilişkin bir iddiayla başlar ve çoğunlukla da gene bu iddiayla sona erer. Bizim aradığımız şey, yönetime dair bir kuraldır; kişilerin, adalet konusunda temelde aynı görüşlere sahip olmasa da, bir arada yaşamalarına imkân veren (onların görüşlerini ve değerlerini eşit derecede saygıya değer görüşler ve değerler olarak gören) bir usuldür. Rawls'a göre modern anayasal demokrasilere damgasını vuran şey "makul çoğulculuk"tur. Adaletin görevi makul yaşamanın o indirgenemez çeşitliliğine pratik bir cevap vermektir.

Örnek vermek gerekirse, bizler sonul ahlaki değerlerimiz ya da yaşam planlarımız hakkında görüş birliği içerisinde olmayabiliriz; dinsel inanış söz konusu olduğunda keskin bir ayrışma içerisine düşebiliriz. Bir adalet kuramı, bazı kişilerin görüşleriyle değerlerini diğerlerininkine yeğlediği takdirde, muhtemeldir ki, iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin olarak birbiriyle yarışan kavrayışlar arasındaki ihtilafları çözemez. Bir adalet kuramı, daha çok, bu sonul/tözel ahlaki görüşleri bir çözüme kavuşturma işini paranteze almalı, insanlar için gerçekte neyin iyi olduğu sorusuna cevap bulma çabasına hiç girmemeli ve geride her zaman karşılıklı saygıya layık bir cevap çeşitliliğinin kalacağını kabul etmelidir.

Bu paranteze alma işlemi ya da demokratik bir devletin sonul ahlaki ihtilaflarda hakem rolü oynaması gerektiği yolundaki görüşün reddi, yönetimsel bir kararın ya da usulün doğru ve adil olmasını sağlayan şeydir. Hakkaniyet, bizim tözel farklılıklarımızı bir tarafa bırakıp salt usule ilişkin bir yol aramak konusunda işin başında bir anlaşmaya girmemiz demektir. Temel toplumsal kurumlar üzerinde bir anlaşma ya da uzlaşı doğurabilecek bir usul söz konusuysa eğer –herhangi bir tarafın sonul ahlaki değerlerinden yana bir tutum almaksızın–, sağlanan an-

laşma, farklı bölüntüler arasında uzlaşmaya yol açmasından ötürü, adil (hakkaniyetli) ve doğru bir anlaşma olacaktır. Bir başka deyişle, bizler adaletin ne olduğunu önceden bilmeyiz. Usulleri paranteze alarak ulaşılan anlaşmayı değerlendirmede kullanacağımız bağımsız/nesnel bir ölçüt de yoktur elimizde. Bunun yerine, Rawls'un "salt usule ilişkin adalet" diye adlandırdığı şey kapsamında, hakkaniyetli ya da adil bir usulle ulaşılan anlaşma, adil bir anlaşmadır.[2]

Adalete bu şekilde yaklaşmak, açıktır ki, farklı halklar söz konusu olduğu zaman alınacak kararlarda uygulanan böylesi bir adil usulün ne menem bir şey olacağına dair ikna edici bir açıklama getirilmesini gerektirir. Rawls da, siyasi düşünce kanonunun devam edegelen gücünü açıkça gösterir bir doğrultuda, kendi modelini, katılımcıların temel toplumsal kurumların tasarımı üzerinde anlaşmak durumunda oldukları bir toplum sözleşmesi fikrinde/bir ilk toplantı ya da anayasal konvansiyon fikrinde buldu. Rawls'un başarısının parlaklığı onun çok az kişinin vakıf olduğu ve artık geçmişte kalmış bir fikir gibi gözüken toplum sözleşmesi kavramını alıp bütünüyle modern bir çehreye kavuşturmasında yatmaktadır.

Rawls, kişilerin adil toplumsal kurumların nasıl tasarımlanması gerektiği konusunda mütalaada bulunmalarını sağlayan bir "başlangıç konumu" tahayyül ederek işe koyulur. Usul açısından bakıldıkta, bu mütalaa, ancak ve ancak bir "bilgisizlik perdesi" ardında verildiğinde – muhtemelen– adil ve tarafsız olacaktır. Bu perde, ilgili tarafları kendileri hakkında belli şeyleri ya da toplum işlerken işgal edecekleri pozisyonları bilmekten uzak tutar. Böylelikle kişiler hangi doğal yeteneklere (fiziksel ya da zihinsel) sahip olduklarını bilmezler; zengin mi yoksa yoksul mu olacaklarını, çoğunluk içerisinde mi yoksa azınlık içerisinde mi yer alacaklarını, sağlıklı mı yoksa sakat mı kalacaklarını bilmezler. Bunlar belli bir ırka, cinsiyete ya da etnisiteye sahip olmayan "temsili kişilerdir." Belki de en önemlisi, hangi değerlere sahip olduklarını, yaşamlarının merkezinde hangi "iyi kavramı"nın yer aldığını bilmeyen kişilerdir.[3]

Başlangıç konumunda insanlar, psikolojik yönden birbirlerine karşı ilgisizdirler. Fakat tam da toplum işlemeye başladıktan sonra kendilerinin ne olacağını bilemedikleri içindir ki aynı toplumdaki "en avantajsız kişinin" yaşam kalitesi üzerinde düşünmeye güdülenirler. Bir başka

deyişle, bilgisizlik perdesi onların başlangıç konumlarındaki mütalaalarının genelliğini ve yansızlığını (kişilerin başlangıçta başkalarının iyiliğiyle/refahıyla ilgilenmemelerine *rağmen*) sağlar.

Rawls'un Platoncu gelenek karşısındaki asal argümanı budur. Platon'un *Devlet*'i iyi yaşama ilişkin belli bir kavrayış üzerine kuruludur: bu nosyona göre filozof krallar en iyisini bilir ve kendileri için neyin iyi olduğunu bilmeleri şart olmayan halkı yönlendirirler. Fakat Rawls'a göre, iyi yaşam konusundaki farklı görüşlere yataklık yapmanın pratik ve adil yollarını bulma çabası içerisinde olan modern anayasal demokrasilerde devlet, bu farklı görüşler karşısında kesinkes tarafsız kalmalıdır. Bazı kişilerin ahlaki tercihlerini diğer kişilerinkinden üstün tutmak, temel bir hakkın, insanların yaşamda kendi amaçlarını seçme kapasitesine eşit derecede saygı görmesi hakkının çiğnenmesi demektir.

Rawls, siyasi düşünce tarihinde kendi adalet kuramının yerini açıklamak için kendine özgü bir söz dağarı kullanır. Yunanlara göre "iyi" "hak"kı "önceler"; yani, biz *ilkin* neyin kişiler için ahlaki açıdan iyi olduğunu ve insani doğalarımızı neyin gerçekleştirdiğini bildiğimiz takdirde ancak, kişilerin hangi haklara sahip olduğunu, onlara adil davranmanın ne anlama geldiğini belirleyebiliriz. Fakat Rawls'un aydınlatmaya çalıştığı Kantçı liberalizm geleneğine göreyse "hak" "iyi"den önce gelir. Hakkın iyi karşısındaki bu önceliği Rawls'un liberalizm vizyonu açısından can alıcı bir öneme sahiptir. Adil bir devlet ahlaki açıdan yansız bir devlettir, ahlaki açıdan yansız bir devlet de bireylerin yaşamda kendi sonul hedeflerini, amaçlarını ve özlemlerini (başkalarının benzer bir hakkıyla tutarlı bir biçimde) kendilerinin seçme hakkına eşit derecede saygı duyulması ilkesi üzerine kurulmuş olan bir devlettir.

Rawls, kişilerin, adalet hakkında bir bilgisizlik perdesi ardında durarak uslamlamada bulunmak zorunda kaldıkları takdirde, eşit saygıya ilişkin bu çekirdek nosyon üzerinde anlaşacaklarını düşünür. Bilgisizlik perdesinin Rawls'a göre başardığı şey, "genel irade" fikrinin eskiden Rousseau için başardığı şeyle aynıdır --ve Rawls bunu yaparken, Rousseau'nun genel bir iradeyi postüle ederken ortaya attığı o tartışmalı psikolojik savlardan uzak durur. Bizler somutlaşmamış usun failleri haline geliriz, çünkü gerçekte nasıl bir yaşam sürmek zorunda kalacağımızı, pek çok yaşam planı arasından hangilerini seçeceğimizi henüz bilmemekteyiz. Bildiğimiz şeyse şudur: doğada bir piyango söz konusudur;

doğa becerilerle yetenekleri, fiziksel güçle zekâyı, hatta çalışkanlıkla ilgi alanlarını farklı ve eşitsiz bir biçimde dağıtır. Doğadaki piyangonun tesadüfiliğinin bilgisi ilerideki toplumsal yazgımın doğuştan şanssız olacağım ya da toplumun değer verdiği belli becerilerle yeteneklerden yoksun olarak doğacağım konusunda endişelenmemi benim açımdan ussal kılar. Rawls'un belirttiği gibi, ahlaki açıdan bakıldıkta, kişinin doğal yetenekleri rastlantısaldır, kişinin kendisinin edindiği vasıflarla ilgili olmaktan çok şans meselesidir. Böylelikle, bir bilgisizlik perdesi ardında her birimiz doğadaki piyangoda payımıza düşen kötü talihi yenilir yutulur kılacak şekilde uslamlamada bulunuruz.[4]

Pek çok yorumcunun da işaret ettiği gibi Rawls, ussal davranarak kendi çıkarını düşünen kişiyi "risk almaktan imtina eden" kişi kılar. Kişiler içinde bulundukları durumun muhtemelen çok kötü bir şekilde sonuçlanacağını bildikleri halde, böylesi bir yazgının yarattığı korkunun ağır basması sonucu risk almaktan kaçınırlar. Burada, bilgisizlik perdesi ardında ustalıklı bir el çabukluğu söz konusudur. Ben, tartışmalara, benim bireysel durumumu ilgilendirdiğinde ancak, girerim. Fakat gene bu nedenden dolayı en avantajsız kişinin yazgısı hakkında da kaygılanırım.

Rawls birbirlerine ilgisiz kişilerin yine de birbirlerinin çıkarlarını temsil edebileceklerine ilişkin olarak çizdiği bu portreye bir koşul ekler. Ona göre adil bir toplum bir sonraki kuşağın yazgısına dolaysız bir ilgi göstermelidir. Dolayısıyla, başlangıç konumundaki temsili kişiler kendilerini hane halklarının başı olarak görmeli, en azından kendi torunlarının iyiliğini kendilerine dert etmelidirler.[5]

Rawls bu başlangıç noktalarını saptadıktan sonra işe koyulur. Onun asal siyasi savı şudur: başlangıç konumundaki kişiler adaletin iki temel ilkesi üzerinde anlaşmaya varacaklardır. Birinci ilke şudur: "Her kişi eşit temel özgürlüklere değgin en kapsamlı bütünsel sistemden (herkesi kucaklayan benzer bir özgürlük sistemiyle bağdaşan bir sistemdir bu) yararlanmada eşit hakka sahip olmak durumundadır."[6] Rawls'un sözünü ettiği temel özgürlükler arasında oy verme hakkı ile önemli mevkilere yükselme hakkı, konuşma ve toplantı özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, kişinin psikolojik baskı ile fiziksel saldırıdan azade olması, kişisel mülk edinme hakkı ve de keyfi tutuklama, arama ve yakalamalardan azade olmak yer alır.[7] Liste bu kadarla sınırlı değil-

dir, fakat buradaki amaç anayasal bir demokraside temel teşkil eden temel haklarla özgürlüklerin neler olduğu konusunda bir fikir vermektir.

A Theory of Justice (Bir Adalet Kuramı)'ı izleyen eserlerinde Rawls, temel özgürlüklere ilişkin olarak çizdiği portreyi gerçek anlamda evrensel özgürlükleri anlatan bir portre olarak savunmak niyetinde olmadığını açıklığa kavuşturur. Onun amacı daha sınırlı ve daha politik bir amaçtır: bizim yerleşik demokratik kanaatlerimizde, ne denli kusurlu da olsa, öteden beri örtük olarak bulunan ilkelerin inandırıcı bir anlatımını sunmak.[8] Rawls'a göre faydacılıktaki problem onun, demokrasilerin kişilerin özgür ve eşit statüsüne verdiği "mutlak ilk önem"e dair doyurucu bir açıklama getirememesinden kaynaklanmaktadır. Faydacı hesaplamalar değiş-tokuşları mazur gösterir; çünkü birkaç kişinin özgürlüğünü yitirmesi karşılığında nüfus bir bütün olarak çok daha büyük özgürlüklere kavuşmaktadır. Faydacılar, kişilerin büyük ekonomik avantajlar sağlamasına yol açacaksa eğer, özgürlüklerin kısıtlanmasını savunabilmektedirler. Fakat eşit özgürlük ilkesi bireysel özgürlük ile genel refah arasındaki bu tür değiş-tokuşları hükümsüz bırakmayı öngörür. Temel özgürlükler ancak bizatihi özgürlük adına sınırlanabilir.[9]

Başlangıç konumundaki kişilerin üzerinde anlaştıkları ikinci ilke demokratik eşitlikle ilgili bir ilkedir. Burada Rawls, liberal geleneği kendisinden öncekilerin yaptığına kıyasla çok daha eşitlikçi bir yöne sokma amacındadır. "Farklılık ilkesi" olarak bilinen ikinci ilkeye göre "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler en avantajsız kesimlere en büyük faydayı sağlayacak şekilde düzenlenmelidir."[10]

Temel özgürlüklerin paylaşımını belirleyen ilkenin aksine, bu ikinci ilke gelir ile servetin eşit oranlarda üleşilmesi gerektiği konusunda ısrarcı *olmaz*. Fakat Rawls'a göre servet ve mülkiyet eşitsizlikleri, ancak ve ancak, kişileri, mülkiyetin eşit oranda paylaşılması durumuna kıyasla daha iyi bir konuma getirdiği ölçüde mazur gösterilebilir. Toplumdaki *minimal* düzeyde avantajlı ya da en avantajsız kesimlerin ekonomik ve toplumsal statüsünü *en üst düzeye çıkarmaya* gösterilen bu ilgi, bilgisizlik perdesi ardında gerçekleştirilen mütalaanın doğasından kaynaklanmaktadır: toplumun kârlı bir işletme olarak kurulduğunu düşündüğümüzde "eşitsizliğin damgasını vurduğu gelecek tasarımları-

mızı eşitsizliğin olmadığı tasarımlara tercih" etmek durumunda kalırız.[11]

Açıktır ki farklılık ilkesi, bir kez daha, eşitsizliğe dair faydacı savunuları geçersiz kılmayı amaçlamaktadır. Rawls, "gelirdeki ya da otorite ile sorumluluk mevkilerindeki farklılıkları, bir mevkide bulunan kişilerin sahip olduğu dezavantajların bir başka mevkide bulunan kişilerin yaşadığı büyük avantajlar karşısında önemsiz kaldığı gerekçesiyle mazur göstermenin olanaklı olmadığı" konusunda nettir.[12] Bu tür faydacı tazminler başlangıç konumundaki öz-çıkarcı aktörlere (bu kişiler dezavantajlı pozisyona düşebilecekleri kaygısı içerisindedirler) büyük olasılıkla cazip gelmeyebilir. Başlangıç konumundaki kişiler, bu şekilde, hakkaniyet olarak adalete ilişkin o çekirdek kanaatlere ulaşırlar: buna göre toplum kazananlar ile kaybedenlerin rol aldığı bir oyun değil, fakat her bireyin yazgısının ve elde ettiği kazanımların başkalarıyla girdiği toplumsal işbirliğine bağlı olduğu ortak bir girişim ya da toplumsal birliktir. Kimse, doğadaki piyangoda kendisine rastlantısal olarak düşen beceri ve yeteneklere yönelik olarak ahlaki bir hak iddiasında bulunamaz; herkes aile yaşamının ve tarihsel örüntülerin toplumsal olumsallıklarına maruz kalmaktadır. Rawls'a göre iktisadi adalet, toplumsal olumsallıkların ve doğal talihin servet ve gelir dağılımı üzerindeki etkisini kırma meselesidir.[13]

İktisadi adaletin istemlerini kapitalizmin mi yoksa sosyalizmin mi daha iyi karşıladığı sorusuna cevap olarak Rawls, bu sorunun tek cevabı olmadığına, tikel bir toplumun koşulları ile geleneklerine bağlı olarak kimileyin kapitalizmin kimileyin de sosyalizmin tercih edilebileceğine inandığını belirtir.[14]

Rawls'un eşitlik hakkındaki görüşlerinin önemini anlamanın bir yolu onun farklılık ilkesini eşitliğe dair farklı kavrayışlarla karşılaştırmaktır. Meritokratlar* ancak biçimsel bir fırsat eşitliğinden, mevki ve mesleklerin becerilere eşit derecede açık olmasından yanadırlar. Fakat Rawls'a göre böylesi bir biçimsel eşitlik, kişilerin toplumsal yazgısını rastlantısallığa terk eder (doğa, yetenekleri rastlantısal olarak dağıtmaktadır çünkü). Klasik liberalizm bu güçlüğü görmüş ve *adil* fırsat eşitliği ilkesini geliştirmiştir; buna göre toplum kişilere kendi doğal yetenekle-

* Statüye beceri ve çaba üzerinden ulaşılması gerektiğini savunanlar (ç.n.).

rini geliştirmeleri için adil ve eşit bir şans verir, bunu sağlamak için de kişilerin hangi toplumsal sınıfa ait olduğuna bakmaksızın onları eğitimden geçirir ve diğer kültürel değerlerle donatır. Fakat klasik liberalizm toplumsal konumun fırsat üzerindeki etkisini hafifletirken, yine de toplumsal yazgının doğadaki piyangoda kişinin payına düşen şey tarafından hırpalanmasına seyirci kalır.[15] Farklılık ilkesi, Rawls'un "demokratik" eşitlik kavramı diye adlandırdığı şeyi belirtik bir şekilde önümüze koyar –"toplumsal düzenin, işleri yolunda olan kesimlerin o cazip beklentilerini, daha bahtsız insanların yararını da düşünmeksizin, tesis edip güvence altına alamayacağı yolundaki o sezgisel düşünceyi"[16] yansıtan bir kavramdır bu.

Rawls'un Önemi

Rawls'un kuramı anayasal bir demokraside temel haklara ilişkin bizim yerleşik kanaatlerimizi kavrama ve eşitlik üzerine görüşlerimizi sarsma meziyeti göstermiştir hemen. Onun başarısının önemi sadece akademik çevrelerde değil, basında da teslim edilmiştir: *New York Times* gazetesi *A Theory of Justice*'ı 1971 yılının en dikkate değer on kitabından biri ilan etmiştir –siyaset felsefesi üzerine yazılan akademik bir eser için çok ender görülen bir seçimdir bu.

Rawls'un adalete olan yaklaşımının zaman içerisinde nasıl karşılık bulduğu Yüksek Mahkeme'nin 1973'te *Roe v. Wade* davasında verdiği karara bakılarak görülebilir (karara göre kürtaj yapma hakkı kadınlara ait temel bir özgürlüktür). Yargıç Harry Blackmun mahkemede fikrini belirtirken Rawls'a atıfta bulunmadı, onun *A Theory of Justice*'ı okuduğuna inanmam için bir sebebim de yok. Gelgelelim, yargıcın bu yaklaşımı "paranteze alma stratejisi"nin ve ahlaki açıdan tarafsız devlet idealinin mükemmel bir örneğidir. Yargıç Blackmun çetrefil bir konu olan kürtajın yol açtığı ahlaki ihtilafa (insan yaşamının ne zaman başladığı hususunda önemli ve çoğun teolojiden türetilen görüşlere dayanan bir ihtilaftır bu) dikkat çekerek kendi fikrini ifade etmeye başlar. Blackmun ABD Anayasasının bu önemli ahlaki tartışmayı çözüme kavuşturduğunu ileri sürmemektedir; Anayasa, kadın bireyleri kendi ahlaki kanaatlerine göre seçim yapmada özgür bırakmak suretiyle bu ihtilafı paranteze almakta ya da bir kenara koymaktadır. Kimi kadınlar kürtajı seçerken,

kimileri de gebeliğin devam etmesini tercih edecektir. Bu iki seçim arasında devlet ve hukuk tam anlamıyla tarafsız kalır. Devlet kürtaja ne destek verir ne de karşı çıkar. Bu kararı verecek olan sadece ve sadece kadınlardır.

Anayasa hukukçuları Rawls'un (ahlaki açıdan) tarafsız devlet idealinin pek çok sivil özgürlük vakasında örtük olarak varolduğunu görmekte gecikmemişlerdir. Sözgelimi konuşma özgürlüğü alanında Yüksek Mahkeme, yapılan konuşmanın içeriği, özü, mesajı ve bakış açısıyla hemfikir olma ya da olmama temelinde, hükümeti konuşma etkinliğini bizzat düzenlemekten men eden bir "içerik tarafsızlığı" ilkesine epeydir sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Din konusunda ise benzer bir tarafsızlık ilkesi, devletin belli bir din lehine davranmasını, hatta dinsizlik karşısında dini ahlaki temelde daha değerli görmesini yasaklamıştır. Aynı tarafsızlık ilkesi ırkın hükümet uygulamaları açısından genelde niçin göz önüne alınmayan bir faktör olduğunu da açıklamaktadır: adil bir devlet bir ırkı diğer ırka/ırklara yeğleme temelinde asla eyleme geçmez. Özetle, Rawls'un bireylere kendi yaşamlarında ayrımcılıktan ya da kayırmacılıktan azade kendi ahlaki ereklerini seçme imkânı tanıyan adil usuller oluşturan tarafsız devlet ideali, pek çok alanda yaşanan hukuksal ihtilafların pratik çözümüne itki sağlayan şeyi kuramsal olarak ifade ediyor gibi gözükmektedir.

Rawls'un farklılık ilkesi egemen hukukla öyle kolayca uyuşmadı; bu hukukta olağan piyasa işlemleri (bunlar müthiş bir servet birikimine yol açarken bir yandan da başkalarını sefalete ittiğinde bile) gelirin yeniden paylaşılması yönündeki yükümlülükleri tetiklememektedir. Bazı önde gelen hukuk bilginleri, refah içinde yaşama hakkının diğer temel sivil özgürlüklere denk bir temel özgürlük olarak görülmesi lehinde anayasa bağlamında yeni argümanlar geliştirmek üzere yüzlerini bir süreliğine Rawls'a çevirdiler.[17] Fakat bu argümanlar Yüksek Mahkeme yargıçlarının çoğunluğunu hiçbir zaman ikna etmedi. Yoksulların yasayla korunması Birleşik Devletler'de anayasal düzenlemeyle koruma altına alınması gereken temel bir adalet meselesi olarak değil, seçim zamanında tartışma konusu olan bir mesele olarak kalmaya devam etmektedir.

İlginçtir Rawls, *A Theory of Justice*'ın gözden geçirilmiş basımına yazdığı önsözde, "mülk sahibi bir demokrasi"yi refah devleti fikrine

yeğlediğini daha açık bir biçimde ilan etmiş olmayı dilediğini belirtir. Refah devleti, esas itibariyle, gelir dağılımını yeniden düzenleyerek kişileri pasif bir biçimde korur. Oysa mülk sahibi bir demokrasi "bütün yurttaşları kendi işlerini yöneten bir konuma sokmayı" amaçlar. Bunu da "servet ve sermaye sahipliğini" tabana yayarak ve böylelikle "toplumun küçük bir kesiminin ekonomiyi ve dolaylı olarak da siyasi yaşamı kontrol etmesini engelleyerek"[18] yapar, ideal olanı da budur. Rawls'a göre refah hakları, adaletin gerektirdiği adil fırsat eşitliği idealine cevap vermez; başkaları kazandığı için kaybeden kişilerin zararını, onlara özgür ve eşit birer yurttaş olarak topluma katılmak için gerekli olan araçları vermeksizin karşılar.

Rawls'a Yönelik Eleştiriler

Rawls, hukukçulara nazaran siyaset felsefecileri üzerinde çok daha etkili oldu, ki hiç de şaşırtıcı bir şey değildir bu. Bütün çağdaş siyaset kuramcılarının Rawls üzerine yorumda bulunmayı gerekli gördüklerini söylemek abartı olmaz.

Buraya dek akademisyenler arasında patlak veren tartışmalara girmemeye özen gösterdim, klasik yazarları doğrudan ele almayı tercih ettim. Fakat kitabın sonuna doğru yaklaşırken Rawls'un, en azından, bugünün siyaset kuramının etrafında döndüğü bir dayanak noktası haline nasıl geldiğini kısaca irdelemek istiyorum.

Bazı kuramcılar –liberter Robert Nozick bunun başta gelen bir örneğidir– Rawls'un bölüşümcü adalet kuramının yanlış bir şekilde devleti güçlendirdiğini, bireylerin mülkiyet hakları ile diğer haklarına itibar etmediğini ileri sürdüler. Locke'un özel mülkiyet kuramına yeniden eğilen Nozick, mülkiyet üzerinde sınırlı bir yetkiye sahip olan Lockeçu devletin sürekli müdahalede bulunan ve mülkiyeti yeniden paylaştıran Rawlsçu devlete niçin yeğlenmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Varsayalım ki, der Nozick, Rawls'a göre ideal bir adalet durumunda, gelir dağılımındaki eşitsizliklerin en az avantajlı kişinin yararına işlediği bir durumda yaşıyoruz. Fakat böylesi bir ütopyada yaşam ne menem bir şeydir? Kişiler olasıdır ki bazı tercihlere ve bu tercihler doğrultusunda harekete geçme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla, düşünün ki bazı kişiler basketbol maçı seyretmekten hoşlanıyor ve doğadaki piyangoda

basketbol oynama yeteneğine sahip olacak derecede şanslı insanları seyretmek için seve seve para veriyor. Dahası, varsayın ki,

> seyirciden büyük ilgi gören Wilt Chamberlain, satılan her maç biletinden kendisine yirmi beş sent kalan bir sözleşmeye imza atıyor. Sezon başlıyor ve insanlar coşkuyla Chamberlain'ın maçlarını izlemeye koşuyor, biletlerini alıyor ve üzerinde Chamberlain'ın adı yazılı olan özel bir kutunun içine her defasında ayrıca yirmi beş sent bırakıyorlar. Onu görecek olmak bu insanları heyecanlandırıyor; toplam giriş ücreti onlar açısından bir mesele oluşturmuyor.[19]

Sezon sonunda maçları toplam bir milyon kişi izlemiş ve Wilt Chamberlain'ın cebine de 250.000 Amerikan doları girmiştir. (Nozick bunları 1974'te yazmıştır; 2008'de ise NBA'deki profesyonel bir basketbol oyuncusunun yıllık ortalama geliri 5,3 milyon dolar civarındadır.) Burada Rawls'un o ilk baştaki bölüşüm anlayışı yerle bir olmuştur, fakat kişilerin özgür ve gönüllü tercihleri sonucu oluşan bir durumdur bu. *Özgürlük,* Rawlsçu adalet anlayışının muhafaza etmeye çalıştığı örüntüyü altüst etmiştir.

Rawlsçu bir ütopyada ilk baştaki mülkiyet dağılımı ancak ve ancak Prokrustes yatağına* benzer bir politika tarafından idame ettirilebilir; bu politika insan davranışını söz konusu kalıba uyduruncaya dek eğip büker. Nozick, gönüllü mülkiyet transferlerinin sırf eşitsizliğe yol açıyor diye adaleti tehdit etmediğine bizi ikna etmek için Wilt Chamberlain örneğini verir. Nozick, dünyadaki Wilt'lerin 250.000 dolar ya da 250.000.000 dolar kazanmalarından bağımsız olarak söyler bunu. Tarihsel açıdan bakıldıkta –zaman içerisinde bir kişiden bir başkasına geçerken onları iyi andığımızda benimsediğimiz bir bakış açısıdır bu– alım satım işlemleri –bu işlemler mülkiyetin nasıl bölüşülmesi gerektiğine dair bir "ideali" ne denli darmadağın ederse etsin– adil kalmaya devam eder. Zira Rawls'un o ilk baştaki/ütopik mülkiyet paylaşımını kendi tercihleri doğrultusunda hareket ederek rahatsız edenler gene insanlardır. Bunlardan bazılarının zengin, bazılarının yoksul olması, Wilt'lerin bileklerinin hakkıyla almaya hak kazandıkları şeyleri onlardan geri almayı mazur gösteremez.

---

* Yunan mitolojisine göre demirden bir yatağı olan ünlü soyguncu Prokrustes, yakaladığı kişileri bu yatağa bağlar, tutsağının boyu kısa gelirse el ve ayaklarından çeke çeke uzatır, yatağa sığmadığında ise taşan kısımları doğrar (ç.n.).

Nozick, Rawls'un bireysel hakları korumada yetersiz kaldığını ileri sürse de, başkaları Rawls'un aşırı derecede bireyci olduğunu ve ortak iyiyi destekleyen ve öz-yönetimi mümkün kılan siyasi bir topluluğa ait olmanın erdemlerine yeterli ilgi göstermediğini savunmuştur. Michael Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* (Adaletin Sınırları ve Liberalizm) adlı eserinde, Rawls'un adalet kuramının Kant'tan türeyen tikel bir benlik kuramına dayandığını inandırıcı ve belagatli bir biçimde ileri sürmüştür.[20] Bu, doğuştan getirdiği ya da içine doğduğu kültür sonucu edindiği ya da belli bir dine/klana/geleneğe ait olmanın yarattığı kimliğinin o kısıtlı etkilerinden kendisini uzaklaştırmak yoluyla ahlaki bir yaşama kavuşan "cismanileşmemiş" ya da "yüküm altına girmemiş" benliğin görüşüdür. Kantçı özgürlük, usun dikte ettirdiği şekilde, kendisini bütünüyle göçebe ya da taşınabilir gören, her an demir atmaya ve demir almaya hazır olan bir benlik meselesidir. Otonomiye ilişkin bu görüşü Sandel, kimi yönleriyle çekici olsa da, politikayı sadakat ya da bağlılık etrafında, diğer yurttaşlarla ortak bir iyiyi paylaşmak etrafında, bizim "cismanileşmiş" ya da "konumlanmış" olmamızı (gerçek insanlar hep böyledir) mümkün kılan bir yaşam biçiminde imlenmiş bir hissiyat etrafında şekillendirmek söz konusu olduğunda, sınırlı bulur.

Sandel kendi görüşünü ifade ederken Rawls'un "[kendi] ereklerine önsel olan benliğe"[21] açıkça işaret ettiği pasajlara odaklanır. Rawls'un bu ibaresiyle kastetmek istediği şey şudur: bizler, kendi yaşam planlarımızı değiştirebilsek de, yaşamdaki kimi hedef ya da amaçlarımızdan vazgeçip yeni erekler edinsek de, zaman içerisinde sabit bir kimlik kazanırız. Rawls'a göre benliğin kimliği, kendisinin erekler seçme özgürlüğüyle, yeni erekler seçme özgürlüğüyle sarmalanmıştır ve yaşamımızın herhangi bir evresinde peşinden koştuğumuz erekler tarafından verili ya da onlarla sınırlı olan bir şey değildir. Benliği onun kendi seçmediği ereklere çapalayan herhangi bir kısıt, bu bakış açısına göre, özgürlüğün yitimi demektir.

Sandel, böylesi bir benliğin, başkalarıyla ilişki kurmaya ve sürdürmeye muktedir olmadığı kanısındadır (bir benliği tanımlayan ve konumlandıran, aksi durumda rastgele tercihlerden oluşacak olan bir şeyden tikel bir yaşanmış yaşam çıkaran da bu tür bağlılıklardır). Başkalarıyla oluşturulan bu derin ve kalıcı bağlılıkları Sandel "kurucu bağlılıklar" diye niteler. Bunlar benim kişiliğime dışsal olmakla kalmayan,

fakat aynı zamanda benim bileşimime giren, beni gerçekte ne isem o yapan bağlılıklardır. Annie Dillard, doğa üzerine derinlikli düşüncelerden oluşan *Pilgrim at Tinker Creek* (Tinker Deresindeki Hacı) adlı eserinde, dünyada ağaçların değil, şu ağaç ya da bu ağacın olduğuna işaret etmiştir. Bu bakış açısı, Sandel'in bütün yaşamların cismani ya da konumlanmış yaşamlar olduğu yolundaki görüşüyle benzerlik taşımaktadır. Hiçbir kurucu bağlılığa sahip olmayan bir benlik bulmak hiçbir benlik bulmamak demeye gelir, ya da en azından dostluk ve yurttaşlıktan aciz, sadece ortak iyiler üzerine inşa edilmiş bir topluluk yaşamının mümkün kıldığı bağlılık ya da sadakat duygusu duymaktan aciz güdük bir benlik demeye gelir. Sandel'in ancak bir topluluğa derinlemesine bağlanmakla elde edebileceğimiz erdemlere ilişkin betimlemesi, Aristoteles'in topluluktan ayrı yaşayan bireyi bedenden kopmuş kesik bir ele benzetmesini anıştırmaktadır.[22]

Sandel, başkalarının yaptığı o aptalca hatayı tekrarlamaz, yani Rawls'u hiçbir şekilde bir topluluk duygusuna sahip olmamakla suçlamaz. Rawls'un eşitçiliği, toplumun kazananlar ile kaybedenlerden oluşan bir pazaryerinden başka bir şey olmadığı yönündeki o ayrıştırıcı betimlemeye karşı çıkar; toplumun kolektif bir girişim olduğunu, bu ortak girişimde avantajlı kişilerin kendi başarılarını kendi çabaları kadar başkalarıyla girdikleri işbirliğine de borçlu olduklarını anlatır. Fakat Sandel, Rawls'un işbirlikçi ya da ortak girişim olarak toplum tasarımından daha güçlü topluluklar peşindedir. Bireyleri toplumsal ve ekonomik işbirliğini sağlayan planları sürdürmede, iç içe geçmiş kendi öz-çıkarları tarafından boyunduruk altına alınmış insanlar olarak görmek bir şey, onları (kendi ortak topluluk yaşamlarının –kendi tikel geleneklerinin, göreneklerinin, dinlerinin– sürdürülmesinde imlenmiş olduğu haliyle, ussal öz-çıkar başka bir yerde bulunsa bile sabit kalmayı, bulunduğu yeri terk etmemeyi, ona sadık kalmayı tercih eden ve böylece birbirlerinin psişesini oluşturan bireyler olarak görmek başka bir şeydir. Bu derin ahlaki yükümlülüğü kendi üyelerinden haklı olarak talep edebilen toplum sayısı yok denecek kadar azdır. Fakat Sandel, özellikle demokratik toplumların başarısının yurttaşlar arasında kurucu bağlılıkları destekleyip destekleyemediğine bağlı olduğunu öne sürer. Çünkü demokrasiler ortak iyiye göre hareket eden yönetimlerdir. Ortak iyi de, ancak ve ancak, bireyler yaşamda hep yeni erek ve amaçlar seçmeye

açık olan Rawlsçu kişinin elde edemeyeceği ittifak, bağlılık ve dayanışma erdemlerine sahip olduğu zaman gerçekleşebilir.

Rawls'dan ayrı olarak Sandel, liberalizmi, genel olarak, birbirine benzer iki nedenden dolayı kabahatli bulur. Birincisi, liberal devlet, pratikte, kuramın gerektirdiği kadar tarafsız olamaz. İkincisi, tarafsız bir devlet ideali pratikte gerçekleştirilse bile bu pek de cazip bir şey olmazdı.

Sandel, birinci probleme örnek olarak *Roe v. Wade* davasında kürtaj lehinde alınan kararı verir. Eğer ana rahmindeki ceninin henüz bir kişi olmadığına inanılıyorsa, mahkemenin kürtaj ile gebelik arasında seçim yapmayı kadınlara bırakma kararı oldukça adil bir karar gibi gözükecektir. Fakat ceninin artık bir insan olduğuna inanılıyorsa, bu durumda bir başka insanın yaşamına ya da ölümüne karar vermeyi kadın bireye bırakmak hiç de tarafsız bir şey gibi gözükmeyecek, böylesi bir karar birisini cinayet işlemekle yetkilendirmek gibi görülecektir. Dolayısıyla, kişi *Roe v. Wade* davasında verilen karara ister katılsın ister katılmasın, Sandel'in görüşü, Yüksek Mahkeme'nin kadına duyulan saygı ile cenine duyulan saygıyı nasıl dengelemek gerektiği konusundaki o temel ahlaki tartışmayı paranteze almayı ya da bu konuda tarafsız kalmayı başaramadığı yolundadır. Seçim yapmayı kadına bırakmak, ceninin artık hukuki anlamda bir kişi olduğunu ve dolayısıyla ona saygı duyulması gerektiğini savunanlara ters gelen bir karardır.[23]

Sandel'e göre kürtajla ilgili ihtilafta geçerli olan şeyler genelde politika için de geçerlidir: liberal devlet bile önemli ahlaki ihtilaflarda belli bir tavır sergilemekten kaçınamaz. Liberalizmin ahlaki tarafsızlık yönünde kendini bağlaması da kötü bir şey değil, iyi bir şeydir; çünkü böylesi bir tarafsızlık politikası kuru/yavan bir şey olacak ve demagoglar bir yere/bir gruba ait olma yönündeki arzumuzu karşılamak için başımıza üşüşeceklerdir. Tek bir örnek vermek gerekirse, demokratik siyasa içimizdeki tüketiciyi hoşnut etmeye dayalı bireysel bir yaşam planının değeri ile içimizdeki yurttaşa hitap etmenin değerine dayalı bir yaşam planı karşısında tarafsız kalamaz. Demokrasi, temelde, özyönetime bir başına ahlaki bir değer kazandıran o yurttaşlık erdemlerinin teşvik edilmesini gerektirir. Bu yurttaşlık erdemleri olmaksızın sadece ve sadece kaba/vülger bir demokrasiye ulaşırız: böyle bir demokraside öz-çıkara dayalı bir yönetim söz konusudur. Bu erdemler saye-

sinde ortak iyiye göre yönetiliriz. Rawls'un söylediği gibi devletin bir yaşam planını bir başka yaşam planına yeğleyemeyeceğini söylemek, demokrasiyi mümkün kılan o özgül ahlaki erdemleri yok etmek anlamına gelecektir.

"Konumlanmış benliğin" siyasi yaşamı, aynı zamanda, Michael Walzer'ın *Spheres of Justice* (Adalet Alanları) adlı eserinde irdelemeye soyunduğu şeydir. Rawls'un kuramıyla ilgili problem, Walzer'ın "nesnel ve evrensel bir bakış açısı" edinmek için "mağaradan dışarı çıkmayı, siteyi terk etmeyi, dağa tırmanmayı" esinleyen herhangi bir siyaset felsefesinde gördüğü problemin aynısıdır.[24] Dağın zirvesinden ya da fildişi kulenin tepesinden bakmak, siyasi yaşamda hiç eksik olmayan "tikellikleri" gözden kaçırmaya mahkûm olmak demektir. Bizler her zaman gerçek bir sitede yaşarız, "yeri bilinmeyen bir ütopyada" değil; siyaset kuramının görevi de, yurttaşlara, "bizim (öteden beri) paylaştığımız anlamlar dünyası" temelinde argümanlar sunmaktır.[25] Bu "ortak anlayışların" tarihsel açıdan belli bir zamana ve yere özgü olması ve her yere uygulanamaması, Walzer'a göre –bu anlayışlar gerçekten de paylaşıldığı sürece– yakınılacak bir şey değil, iyi bir şeydir. Bir halkın bu anlayışları anlamlı bir biçimde paylaşmasını, onları kendi özleri/kendi beşeri yapıları olarak kabul etmesini ve özel bir yakınlık ve sorumluluk duydukları bir dünyadan yana değişimi savunmasını mümkün kılan şey, tam da bu anlayışların özgüllüğüdür. Bir başka deyişle, demokratik siyasayı mümkün kılan şey, adaletin beşeri ve siyasi bir yapı olmasıdır tam da; bir toplumu adil bir toplum olarak görmemiz, ancak ve ancak, bu toplumun, onun içinde yaşayan kişiler tarafından adil bir toplum olarak görülmesi ve değerinin teslim edilmesiyle mümkündür.

Gelgelelim, "sonsuz sayıda olası kültür, din, siyasi düzenleme, coğrafi koşul vs. tarafından şekillendirilen sonsuz sayıda olası yaşam vardır." Çoğulculuk siyasi koşuldur; toplumların adaletiyle ilgili hüküm de büyük ölçüde içeriden, kendi üyeleri tarafından, malların/ürünlerin paylaşımıyla ilgili verili bir düzenlemenin onların yerel özellik gösteren adil bölüşüm ilkelerine ilişkin o ortak anlayışlarıyla uyumlu olup olmadığı üzerinde tartışan üyeler tarafından verilmelidir. Verili bir topluma içsel olan ya da onda örtük olarak bulunan ilkelerin yerine geçebilecek "hiçbir dışsal ya da evrensel ilke yoktur." Nimetlerin nasıl payla-

şılacağına dair her anlatı, Walzer'a göre, "yerel özellik taşıyan bir anlatıdır."[26]

Birleşik Devletler'de sağlık konusundaki güncel tartışmaları ele alalım. Walzer bu konuda siyasi bir görüşe sahiptir: ona göre gelirdeki eşitsizlikler kaliteli sağlık hizmeti almada eşitsizliklere yol açmamalıdır. Fakat Walzer, bu argümanı ileri sürerken, bir doktorun niçin şu hastadan önce bu hastayı tedavi etmesi gerektiğine ilişkin olarak hangi sağlam nedenlerin gösterilebileceği konusunda kendi yurttaşlarının görüşlerini yansıtmaktan başka bir şey yapmadığı kanısındadır. Bizler (Birleşik Devletler'de) doktorun ilkin en zengin kişiyi değil, durumu en ağır olan hastayı tedavi etmesi gerektiği yollu bir anlayışı paylaşmaktayız. Walzer, kast temelinde bölünen başka bir toplumu da tahayyül edebilmektedir: böyle bir toplumda kişiler adaleti farklı algılamakta, aşağı kastın üyeleri her türlü nimetin –elde edilen tanımsal üründen tıbbi bakıma varıncaya değin– öncelikle üst kastlara gitmesi gerektiği yolunda bir görüşü paylaşabilmektedir. Fakat bu, bütün siyasi argümanın yerel bir özellik taşıdığını göstermeye yarar ancak; Birleşik Devletler'de zenginlerin, kendilerinin bir kast olmadığı ve kişilerin sırf yoksul oldukları için iyi bir tıbbi bakımdan yoksun kalmamaları gerektiği yolunda bir anlayışa sahip oldukları gerçeğini değiştirmemektedir.

Walzer'ın bütün siyasi argümanların yerel bir nitelik taşıdığını göstermek üzere verdiği bir diğer örneğe bakalım. Benim kuşağım Vietnam Savaşı'yla birlikte siyasi bir bilinç kazandı; fakat Vietnam Savaşı bize neyi ifade ediyorduysa, 1950'lerin Fransız-Cezayir savaşı da Walzer'ın kuşağına aynı şeyi ifade etmekteydi. Walzer, bu çatışmanın bitmesinin üzerinden epey uzun bir süre geçtikten sonra bu konu üzerinde etraflıca durma eğilimi gösterdi. Hem Fransız sömürgecilerinin hem de Cezayirli asilerin elleri masumların kanına bulaşmıştı ve bu yönüyle bu savaş Vietnam'ın habercisiydi. Fransa'nın Cezayir'de kendi egemenliğini muhafaza etmek için yaptıkları göz önüne alındığında, Fransızların adil davrandığını söylemek güçtür. Fakat Cezayir'in yönünün tek damla kan dökülmeksizin, tek kurşun atılmaksızın –sözgelimi, su şebekesine sihirli bir siyasi hap atılması suretiyle– liberal bir demokrasiye döndürülebildiğini varsayalım. Böyle bir durumda Fransa'nın Cezayir'in politikasını Cezayirliler adına belirlemesinin meşru bir yanı kalır mıydı? Walzer buna olumsuz cevap verir. Liberal demokrasinin değeri

bile, sömürgeci bir devletin bir başka halkın yazgısına karar vermesini meşru göstermeye yetecek denli "evrensel" bir değer değildir. Cezayirliler demokrat olacak idilerse, bu anlayışa kendi aralarında ulaşmak zorundadırlar. Walzer'e göre "onların" yazgısı hakkında "bizlerin" karar verebileceği bir "başlangıç konumu" yoktur.

Walzer, Cezayir örneğini verirken, bütün savaşların ya da insani amaçlarla gerçekleştirilen bütün dış müdahalelerin adaletten uzak olduğunu göstermekten çok, çıtayı yüksek tutmak amacındadır. Haydut devletin saldırganlığı öylesine açık olmalı ya da bu devlet içindeki insan hakları ihlalleri öylesine vahim bir durum arz etmelidir ki uluslararası toplum haydut devlet içindeki halkın herhangi bir dış müdahaleye rıza göstereceği sonucuna ulaşabilmelidir.

Walzer, Nozick ve Sandel'in Rawls'la ilgili eleştirilerini ortaya koydukları yıllarda, siyaset kuramının bir yeniden doğuş yaşadığı, kürtajdan mülkiyet haklarına, refah reformundan savaşa ve insani amaçlı müdahalelere varıncaya değin bir dizi gerçek siyasi ve hukuksal meselelerle yüzleşme noktasında bir kez daha merkezi bir öneme kavuştuğu aşikârdı. Rawls'un amansız eleştirmenleri çoğu kez onu "sadece Amerikalılar ya da olsa olsa Anglo-Amerikalılar için geçerli"[27] düşünceler üreten bir kimse olarak nitelemişlerdir. Fakat bunun hiç de doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Almanya'da Jürgen Habermas'ın önemi, kısmen, Habermas'ın Holocaust sonrası Almanya'da anayasal demokrasiyi payandalama yönündeki o büyük projesinin bir parçası olarak Rawls üzerinde derinlemesine düşünmesine atfedilebilir. Habermas pek çok konuda Rawls'tan epey ayrı düşer. Rawls ben'in özerkliğini vurgularken Habermas, bireyin kimliğinin özneler arası bir şekilde, başkalarıyla kurulan ilişkilerle ve başkalarıyla gerçekleştirilen iletişim ve onlar tarafından tanınmayla oluşmasına vurgu yapar. Fakat Habermas, Rawls'un anayasal demokrasiyi "toplumsal birliklerin toplumsal birliği" olarak kavrayışı üzerinde düşünürken yanlış anlaşılmamaya büyük özen gösterir. Buna göre demokratik devlet, ortak değerleri paylaşma anlamında *belli* bir topluluk değildir, hatta *bir* topluluk bile değildir. Gelgelelim, bu devlet halk içerisinde ortak bir misyon duygusunu desteklemeye muktedir olduğunda bu halkın ortaklaştığı *şey*, onların ait oldukları toplulukların çeşitliliğine duyulan saygıdır. Habermas liberalizmin bu versiyonunun çağdaş Almanya'ya uygun olduğunu anlamıştı.

İsrail'de Yael Tamir'in *Liberal Nationalism* (Liberal Milliyetçilik) adlı kitabı, Rawls'un "tarafsız devlet"e ilişkin o temel paradigmasının Yahudi halkıyla ilgili kendi misyonuna dair tikel bir anlayışa sahip olan bir devletle bağdaşıp bağdaşmadığına odaklanan bir çalışmadır. Benim öğrencilik yıllarımda üniversiteden arkadaşım olan Atina Üniversitesi kıdemli profesörlerinden Pascal Kitromilides, Rawlsçu yaklaşımın Yunanistan'da askeri yönetim dönemlerinde sivil özgürlükler açısından neyi ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak için büyük gayret sarf etmiştir. Bu örüntünün, siyasi argüman açısından, doğu Avrupa ile Asya'da yenilerde ortaya çıkan cumhuriyetler için geçerli olduğunu düşünüyorum; zira Rawls bir "başlangıç konumu"na benzemesi kuvvetle muhtemel bir şeyden anayasa taslakları çıkarma yönünde argümanlar esinlemektedir bize.

Uluslararası ilişkiler alanında Charles Beitz ve Thomas Pogge gibi akademisyenler, Rawls'un ülke içindeki adalet konusundaki görüşlerinin küresel adalet açısından ne gibi içermelere sahip olabileceği üzerinde düşünmeye başladılar. Farklılık ilkesi iktisadi eşitsizliklerin en az varlıklı kişinin lehine işlemesini gerektiriyorsa, neden zengin ülkelerden yoksul ülkelere servet aktarımını gerektiren "uluslararası" bir farklılık ilkesi de olmasın? Kozmopolitanlar diye adlandırılan bir grup insan, uluslararası adaletin ülkeler arasındaki iktisadi eşitsizliği sınırlama açısından, ülke içi adaletle paralellik taşıdığını ileri sürmüştür.

İlginçtir Rawls, *The Law of Peoples* (Halkların Yasası) adlı kitabında, uluslararası farklılık ilkesine ilişkin nosyonu reddeder ve Walzer'la benzer biçimde, adaletin, kendi siyasaları tarafından uygun bir şekilde yönetilenlerle olan ilişkilere dayatmadığı bir siyasayı ülke içerisinde ortaklaşan kimselere yönelik belli sorumluluklar dayattığını ileri sürer. Örnekse, eğer bir ülke, ticaretin büyümesini baskılayan bir kültürü korumak için teolojik itkili tercihlerde bulunursa, böylesi bir ülkenin iktisadi açıdan diğer ülkelerin gerisinde kalması gerçeği servetin uluslararası planda yeniden paylaşımını gerektiren bir sebep oluşturmaz. Rawls'a göre zengin ülkeler bir başka ülkedeki ciddi insani felaketlerin tetiklediği bir "kurtarma görevi"yle yükümlüdürler, fakat bu durum ülkelerin kendi içlerinde uygulamaya koymaları gereken geniş kapsamlı gelir (yeniden)paylaşımlarından çok farklıdır.

Gene liberal demokrasilerin ülke içindeki yurttaşların farklılık arz eden yaşam planlarına eşit saygı göstermesi nedeniyle, bu demokrasiler diğer toplumların kendi politikalarını organize etme biçimlerinin çeşitliliğine de saygı duymalıdır -bu politikalar liberal ya da demokratik olmadığında bile. Rawls, toplumların, liberal demokrasiler olmaksızın da iyi düzenlenmiş ve düzgün toplumlar olabilecekleri kanısındadır. Bir devlet barışçıl olduğu ve yayılmacı olmadığı sürece ve de temel insan haklarına saygı duyan bir hukuk sistemine sahip olduğu ve kendi halkı tarafından meşru görüldüğü sürece, uluslararası hukukun bu devletin egemenlik haklarına saygı duyması ve onu uluslararası toplumun içine memnuniyetle alması gerekmektedir.[29]

Ne ki bazı toplumlar "haydut devletler"dir; uluslararası hukuk bu devletlerin egemenliğini tanımak zorunda değildir. Haydut bir devlet ile liberal olmayan fakat düzgün bir devlet arasındaki en önemli fark şudur: her iki toplum da bütün yurttaşların özgür ve eşit olduğu yollu nosyonu reddedebilir; fakat düzgün bir toplumda eşit diye görülmeyen insanlara hoşgörü gösterilir ve onların görüşleriyle gereksinimleri dikkate alınır. Haydut bir toplumda, tasvip edilen yaşam biçiminden gayrısına, makul yaşam biçimlerine ilişkin bu temel hoşgörüye bile, rastlanmaz.

Straussçu Alternatif

Rawls'un o tekil önemini teslim etme düşüncesinde olmayanlar, Leo Strauss'un izinden giden siyaset kuramcıları oldu. Straussçu diye adlandırılan bu grup, Başkan George W. Bush'un belli başlı danışmanlarından kaçının Straussçu kamptan geldiği konusuna medyanın gösterdiği o abartılı (ve aptalca) ilgiden dolayı, son yıllarda haberlerde kendisine sıkça yer bulmuştur. Bu anlatımlar Strauss'un karmaşık öğretilerini basının "yeni-muhafazakârlık" diye adlandırmaktan hoşlandığı bir ideolojiye indirgediği ölçüde aptalcaydı. Sokrates'in, öğrencisi Alkibiades'in (bu kişi Atinalı bir general olduğunda) yaptığı her yanlış işten dolayı nasıl sorumlu tutulduysa, Strauss da, her nasılsa, kendi öğrencilerinin başkana teröre karşı savaş konusunda bulundukları tavsiyelerden dolayı sorumlu tutulmuştur.

Rawls'un yanında yetişenler ile Strauss'un yanında yetişenler arasındaki aile içi tartışma, akademisyenlerin dışında pek fazla kimseyi il-

gilendirmeyen bir tartışmadır. Yine de Strauss'un kayda değer başarısı hakkında bir şeyler söylemek isterim. Strauss velut bir yazardı, ancak onun yazıları modern usçuluğun girdiği çıkmaz sokağı teşhir etmenin bir yolu olarak antik siyaset kuramını yeniden canlandırma girişimi etrafında dönenir. Modern felsefe ve özellikle toplum bilimi, antik dönem filozoflarının anladığı haliyle doğal hak kavramını reddetmek suretiyle, nihilizmi tehdit ettiği söylenen tehlikeli bir ahlaki görececiliği getirmektedir. Antik dönem filozoflarına göre doğa, yasaları ve yönetimleri değerlendirmekte kullanabileceğimiz nesnel ve kalıcı bir adalet ölçütü sağlamaktaydı. Platon ve Aristoteles insanların, ya da en azından insanların bir kısmının, "yapısal olarak neyin iyi ya da doğru olduğunun hakiki bilgisine erişebileceğini" düşünüyorlardı. Fakat Strauss'a göre modern düşünürler, hukukun salt pozitif olduğu kanısındadırlar: hukukun yetkesi yasa hükmüne kavuşturulması olgusundan kaynaklanır. Hiçbir ilke kendi yapısından dolayı doğru değildir, her şey koşulların bir ürünü olarak görülür. Tarih bize "bütün adalet ilkelerinin değişime tabi olduğunu", herhangi bir değerin belli bir momente, kültür ya da uygarlığın geçici bir evresine özgü olduğunu öğretir. Dolayısıyla çağdaş düşünce, Platon'un mağarasına kaçınılmaz biçimde tabidir; siyaset felsefesinin tarihte kendi zamanını aşabileceği ve aşkın hakikatleri idrak edebileceği yolundaki fikir bir efsaneden ibaret görülür.[30]

Strauss, modern toplum biliminde hüküm süren "olgu/değer" ayrımına özel bir önem verir. Sosyal bilimciler, Max Weber'den beri, kendi araştırmalarını "değer bakımından nötr" kılma amacı gütmüşlerdir. Din felsefesi üzerine çalışan bir akademisyen dinin değeri konusunda bir değerlendirme yapmak durumunda değildir; o, kendisini, bilimsel olarak bilinebilecek şeyler hakkında –örnekse, çeşitli dinsel fikirlerin birer neden ya da sonuç olarak tarih içerisinde oynadıkları roller– olgusal bilgi sunmakla sınırlamalıdır. Fakat bizatihi ideallerin değerinin değerlendirilmesine gelince, bunun usun üstesinden gelemeyeceği bir konu olduğu söylenmektedir. Çeşitlilik arz eden bir dizi sonul değer vardır ve her zaman da varolacaktır. Bu değerler arasından bir tercihte bulunmak, görünen o ki, ussal olmayan/öznel bir tutumdur; değer tercihini gerçekte olduğundan (sonuçta kişisel tercih meselesidir bu) daha az rastlantısal kılmak için usun ya da bilimin ya da felsefenin yapabileceği bir şey yoktur. Nitekim, tam da Rawls'un özetlediği biçimde, toplum ve

politika üzerine çalışan birinin değer sorunlarını münhasıran ussal araştırma konusu yapılabilecek olgusal sorunlardan soyutlayıp "paranteze alması" gerekir.

Strauss'a göre, değerleri salt birer kişisel tercih sorunu olarak gören bu bakış açısı, modernliteyi o karakteristik çıkmazına sokmaktadır. İkincil önemdeki şeylerin bilgisine sahip olabiliriz, fakat "en önemli noktada koyu bir bilgisizliğe teslim olmak zorunda kalmaktayız: tercihlerimize ilişkin sonul ilkelerle ilgili olarak, yani bu tercihlerin yerinde olup olmadığıyla ilgili olarak hiçbir bilgiye sahip olamayız; bizim sonul ilkelerimizin rastlantısal ve dolayısıyla körlemesine tercihlerden başka dayandığı bir temel yoktur."[31]

Antik dönem siyaset kuramını incelemenin asıl amacı, insanlar için neyin gerçek anlamda ya da yapısal olarak ya da doğal olarak iyi olduğu sorusunu sorma olasılığını yeniden ele geçirmektir. Fakat burada Strauss'un siyaset kuramına yaklaşımı iki açıdan farklılık arz etmektedir. Strauss, siyaset kuramının en büyük eserlerinden pek çoğunun kasıtlı bir biçimde muğlak ya da ezoterik olduğunu, bu eserlerde kamuya sunulan yüzeydeki anlamların yanında daha derinde ve saklı olan anlamların da olduğunu söyler. Bu anlamları çok az kişi keşfedebilir; siyasi değişime hizmet etsin diye oluşturulmayan bu anlamlar politika ile felsefe arasındaki, politikayı güdümleyen "düşünceler" ile felsefenin ancak ve ancak mağaradan çıkıp ışığa kavuştuğunda keşfettiği hakiki bilgi arasındaki gerilimi hep çözümsüz bırakacaktır.

Walzer, *Spheres of Justice*'da, kendisini "mağarada, sitede, zemin üzerinde duran", böylelikle de günlük politikanın aldığı tikel biçimleri daha iyi gözlemleme şansı bulan biri olarak betimler. Walzer'a göre siyaset kuramcısının görevi bu kavgaya bodoslama girmektir, "hiçbir yerde olmayan bir ütopya" hakkında apolitik spekülasyonlar yaparak onu aşmak değil.[32] *Natural Right and History* (Doğal Hak ve Tarih)'de Strauss, "felsefe yapmanın mağarayı terk etmek anlamına geldiğini" yazar. Siyaset felsefecisi "doğal ya da en iyi siyasi düzenin" hangi düzen olduğunu soruşturur. Kişi "gerçekte burada ve şimdide olan şeyi" aşmaksızın –"bütün fiili düzenlerin ötesine" geçmeksizin– bu soruşturmaya katılamaz.[33] Felsefe kendisini gerçek siteden çekip koparmalıdır, çünkü siyaset asla bütünüyle ussal kılınamaz ve us da kendisini ancak ve ancak yüksek bir bilgi alanına çekilerek kendisini koruyabilir. Bizim

siyasi düşünce tarihini niçin incelediğimize değgin Walzer ile Strauss'un geliştirdiği farklı kavrayışlar bundan daha belirgin olamaz.

Strauss 1973'te öldü ve Rawls ile kişisel bir yakınlık kurmadı; fakat onun öğrencileri ve ardılları Rawls'un düşüncelerine yakın bir ilgi gösterdi. Onlara göre, Rawls'un tözel ahlaki farklılıklarımızı "paranteze almamız" ya da "bir kenara bırakmamız" gerektiği yolundaki tavsiyesi, özünde, değerlere ilişkin ahlaki görecelikçiliğin nihai versiyonundan başka bir şey değildir. Rawls'un bilgisizlik perdesi, insanları, iyi bir yaşama dair kendi kavramlarının ne olduğunu bilmekten alıkoymaktadır. Fakat Strauss'un takipçilerine göre, Rawls'un perdesi "adalet kördür" ibaresine yeni bir anlam katmıştır.

Feminizm ve Rawls

A Theory of Justice yayımlandıktan kısa bir süre sonra lisans sonrası eğitimime başladım; ne kadar talihliymişim ki Susan Moller Okin'le sınıf arkadaşı oldum. Dost ve meslektaş olduğum Susan'la yaklaşık on beş yıl boyunca Rawls'un bu kitabını temel alan bir ders okuttum. Rawls'un şöhreti arttıkça Okin de onu övmekten geri durmuyor, fakat bana –ve dinlemesini bilen herkese– bu kitabın, kadınları çok yakından ilgilendiren adalet meselelerinde –iktidar, mülkiyet, statü ve aile *içerisindeki* eşitlik gibi konularda– tuhaf bir biçimde sessiz kaldığına işaret ediyordu. Gerçekte cinselliğin, başlangıç konumundaki kişilerin kendilerine dair bilmedikleri özelliklerden biri olduğu varsayılsa bile Rawls, bu konuyu karanlıkta bırakılması gereken vasıflar listesine açıkça dahil etmemiştir. Başlangıç konumundaki kişilerin kendilerini "hane halklarının başı" olarak görmeleri gerektiğini, böylelikle bu kişilerin bir sonraki kuşağın çıkarlarını dikkate alacaklarını söylemiştir Rawls. Fakat kuşaklar arası sorunlar hakkında konuşurken genellikle babalar ve oğullardan söz etmiştir; Okin, Rawls'un burada, başlangıç konumundaki hane halkı liderinin erkek olduğu yolunda bir sayıltıdan hareket edip etmediği konusunda kafalarda bir soru işareti yarattığını düşünüyordu.

Bütün bunlar beni şaşırtmıştı; çünkü Rawls, aile içi ilişkileri ya görmezden gelen ya da aile bağlarının adaletten çok sevgiye dayandığını düşünen klasik siyaset kuramcılarının aksine, ailelerin adaletin kamusal

istemlerinin uygulanabileceği temel toplumsal kurumlar arasında yer aldığını kabul etmişti. Rawls, kişilerin yaşam beklentilerini büyük ölçüde etkileyen şeyin, aile içerisinde yaşanan olaylar olduğunu vurgulamıştır. Düzgün bir toplum da, kendi istikrarı açısından, "adalet ilkeleri uyarınca hareket etme yönünde güçlü ve genelde etkili bir arzu" içerisinde olan üyelere bağlı olduğu için Rawls, çocukların ahlaki gelişim gösterdiği ve adalet duygusu kazandıkları yer olarak bizatihi ailenin adil olmasının ne denli önem taşıdığının farkındaydı.[34]

Okin, Rawls'un aileye atfettiği önemin, onu, aile yaşamının *iç* dinamiklerini daha eleştirel bir yaklaşımla incelemeye götürmeliydi, diye düşünüyordu. Ona göre Rawls, kendi adalet ilkelerini aile yönetimine uygulamamakla yanlış yapmıştı. Bunu yapmaya ve "toplumsal cinsiyetin yapılandırdığı toplumsal kurumların o gizli eleştirisini" açığa çıkarmaya –Rawls'un bu iki adalet ilkesi böyle bir girişime cevaz vermektedir, düşünürün kendisi bu yöndeki talepleri karşılamasa bile– Okin'in kendisi soyundu. Sözgelimi, başlangıç konumundaki kişilerin korumayı tercih edecekleri temel özgürlüklerden biri "mesleğini serbestçe seçme" özgürlüğüdür. Bu ilkeyi aile yaşamına uygulamak, çocuk bakımı ile ev işlerinin erkeğin değil, kadının yükümlülüğü olduğu yolundaki geleneksel anlayışı kökten yıkacaktır. Çocukların, yaşamda hakça fırsatlara sahip olmak durumunda iseler, geliştirmek zorunda oldukları "belki de en önemli asal iyi" öz-saygı olduğu için, Rawls'un ilkeleri, halihazırdaki kanıtlar ailede toplumsal cinsiyetin belirlediği rollerin küçük kızların özgüvenlerini ta en başından yıktığını ya da en azından aşındırdığını açıkça ortaya koyuyorsa eğer, bu alanda bir reforma gidilmesini dayatmaktadır.[35] Nihayetinde Okin, Rawls'un farklılık ilkesiyle benzer biçimde, çiftler arasındaki gelir ve mülk eşitsizliklerinin kadının *dezavantajına* işlediğini belirtmiştir; bu da, bir başına, aileyle ilgili geleneksel uygulamaların, özellikle de konu boşanma olduğunda, hakkaniyete uygun olup olmadığı sorusunu doğurmuştur.

Feministlerin Rawls'la kozlarını paylaşmaya ve toplumsal cinsiyet ve eşitlik konularında liberal projenin yetersizliğine işaret etmeye başladıkları o dönemin heyecanını bugün yeniden inşa etmek zordur. Pek çok akademisyenin Okin'in toplumsal cinsiyet konusunu siyasi tartışmaların başat bir konusu yapma yönündeki amansız ısrarına dudak büktüklerine kişisel olarak tanık oldum. Fakat Rawls bu kişiler arasında

değildi; tersine, Okin'in yorumlarının "kadınlar için eşit adaletin yaşama geçirilmesini öngören liberal proje" kapsamında kendisine ümit veren yorumlar olduğunu belirtmiştir. Rawls, düzgün bir liberal devletin "erkekler kadar kadınlar için de eşit adalet" ilkesine dayanması konusundaki düşüncelerini *A Theory of Justice*'da daha açık olarak belirtmesi gerektiğini keslim etmiştir.[36] Fakat aile yaşamına ilişkin liberal kuramın neyi gerektirdiği konusunda Okin'le hemfikir değildir. Özellikle de siyasi adalet ilkelerinin ailelerin *iç* yaşamına uygulanması gerektiği yolundaki nosyonu reddeder Rawls. Liberal devlet –genelde– dinsel örgütler, sendikalar ya da meslek örgütleri gibi birçok birliğin iç yaşamını yönetme peşinde koşmaz. Fakat bu, sözgelimi, piskoposların kilise cemaati üyelerine istedikleri her şeyi yapabilecekleri anlamına gelmez. Kilise üyeleri bir tarikata katıldıklarında bile yurttaş kimliklerini korurlar; söz konusu dinsel grup da üyelerinin birer yurttaş olarak sahip oldukları haklara saygı göstermek durumundadır.

Rawls'a göre aynı şey devlet ile aile arasındaki ilişki için de geçerlidir. "Evli kadınlar kocalarıyla eşit birer yurttaş oldukları için kocalarının sahip olduğu bütün temel hakların, özgürlüklerin ve fırsatların hepsine sahiptirler." Siyasi adalet ilkeleri bu temelde ailelere uygulanır ve aile içindeki hangi pratiklerin adil olduğuna dair bir çerçeve çizer. Fakat bundan daha ileri gitmek ve çiftlerin ya da anne babalarla çocukların aile içerisindeki yaşamlarını siyaseten düzenlemek istemeyiz. Böylesi bir davranış, aile yaşamına "uygun düşen özgür ve gelişme eğilimindeki içsel yaşamı" boğar. Sözgelimi, istismara ya da ihmale karşı çocukların belli haklara sahip olmasına ve devletin bu sınırlar içerisinde müdahale etmesine rağmen, bizler politikanın anne babalara çocuklarını nasıl yetiştirmeleri gerektirdiğini genel olarak dikte ettirmesini istemeyiz. Burada politikaya yer yoktur; bizim, daha çok, "yetişkin aile üyelerinin doğal şefkatine ve iyi niyetine bel bağlamamız" gerekir.[37]

Fakat çok fazla değil. Rawls, ailelerdeki yetişkin üyelerin ilkin "eşit yurttaşlar" olduğunu ve bu statünün ön alıp aile yaşamının –aksi durumda sahip olabileceği– bağımsızlığı baskıladığını kabul eder. Bu noktada Okin'e ve diğer yazarlara olan borcunu teslim eden Rawls, eşit yurttaş olarak kadın ile ücretsiz ev çalışanı olarak kadın arasında büyük bir gerilim olduğunu itiraf eder:

> Kadınların çocuklara bakıp onları yetiştirme işinde paylarına düşen haksızlığa katlanmış olmaları ve katlanmaya devam etmeleri, geçmişi çok eskilere uzanan tarihsel bir adaletsizliktir. Boşanmayı düzenleyen yasalarla daha da dezavantajlı bir duruma itildiklerinde bu yük onları bir hayli korunaksız kılmaktadır. (...) Mill, kendi zamanındaki aile kurumunun erkek despotizminin okulu olduğunu ileri sürmüştü. (...) Durum buysa, ussal bir anayasal demokratik toplumu emreden adalet ilkelerine, aileyi reforme etme yönünde başvurmak mümkündür.[38]

Rawls ile Okin'in üzerinde hemfikir oldukları somut bir öneri şudur: kadının çocuklara baktığı ve ev işlerini gördüğü geleneksel bir evlilikte, bu ücreti ödenmemiş çalışma, hukuki açıdan, evlilik devam ettiği müddetçe kadına kocasının elde ettiği gelirden eşit pay alma hakkı vermelidir.

Rawls 2002'de öldü, Okin ise hiç beklenmedik bir biçimde 2004'te aramızdan ayrıldı. Aile yaşamı hakkındaki liberal fikirlerin zamanla kendilerini nasıl anlaştırdığını görmek sanırım her ikisini de hoşnut ederdi. Eskiden, farklı ırktan insanların birbiriyle evlenmesini yasaklayan yasalar, insanları ait oldukları ırka göre sınıflandıran önyargıyı örneklemekteydi. Bugün ise gey ve lezbiyen çiftler konusunda benzer bir dönüşüm yaşanmaktadır. Geleneksel anlayışta evlilik heteroseksüel çiftlere özgü bir olaydı(r). Fakat bunun illa ki böyle olması mı gerekir? Kimileri evliliğin amacının üremek olduğunu ve dolayısıyla gey ve lezbiyen çiftlerin geçerli nedenlerden ötürü evlenme hakkından yoksun bırakılmasını ileri sürmektedir. Fakat kısır heteroseksüel çiftlerin bulunduğu ve hatta çiftlerden birinin ölüm döşeğinde olduğu evlilikler de vardır; dolayısıyla üreme kabiliyetinin yokluğu evliliğe giden yolu tıkayan bir engel değildir her zaman. (Bir öğrenci bu konuyla ilgili olarak, kanserli yumurtalıklarını ameliyatla aldırmış olmasına rağmen, rahibinin ona kilisenin kutsal çatısı altında evlenebileceğini söylediğini anlatmıştı.)

Aynı cinsiyetten kişilerin birbiriyle evlenmesine karşı çıkan kişiler, üremeyle ilgili argümanı bir kenara koyup, evliliği karşı cinsten çiftlerle sınırlamanın doğacak ya da evlat edinilecek çocuklar için en ideal durum olduğunu savunmaktadırlar. Buna verilebilecek en iyi cevap ömrünün sonuna doğru Rawls'tan gelmiştir.[39] Burada sormamız gereken soru, gey ve lezbiyen çiftlerin heteroseksüel çiftlerle eşit derecede birbirlerini sevemeyeceklerini ya da doğru dürüst bir aile yaşamı kurama-

yacaklarını ya da çocuklarını onların ahlaki gelişimini, eğitimini ve toplumsal kültüre dahil olmasını temin etmek üzere yetiştiremeyeceklerini düşünmenin önyargıyla ilgisi olmayan nedenleri olup olmadığıdır. Ancak ve ancak geleneksel evliliklerin bu amaçları gerçekleştirebileceğini düşünmek için bazı nedenler söz konusu olmadıkça, eşit özgürlük ilkesi, aile yaşamının geleneksel düzenlemelerin ötesindeki biçimlerinin de yaşam hakkı olduğunu kabul eder.

Gey hakları üzerine kopan fiili siyasi tartışmaların Rawls ile onun ilerici eleştirmenleri arasındaki entelektüel tartışmayı nasıl yansıttığını görmek epey aydınlatıcıdır. Geylerin haklarını savunan kimileri, Rawls'un tavsiyesine uygun olarak, gey cinselliğinin iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusundaki tözel ahlaki farklılıklarımızı paranteze almamız ve kendi farklı cinsel yönelimlerini ifade etmeyi kişilerin inisiyatifine bırakmamız gerektiğini düşünmektedir. Kimileri de bu konuda hoşgörünün yeterli olmadığını, geylerle lezbiyenlerin hayatına kamusal düzeyde saygı duyulması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre ancak cinsel yönelim hakkındaki temel ahlaki argümana doğrudan cephe almarak esaslı bir değişim gerçekleştirilebilir.

Bu argümanları ortaya atanların siyaset kuramıyla çok yakından ilgilenen kişiler olduğunu ileri sürecek kadar naif değilim. Politika böyle işlemez. Fakat bu, günümüzde siyaset kuramının ne denli yaşamsal bir önem taşıdığının bir işaretidir: çünkü bu kuram, siyasete o hayret verici önemini kazandıran mevcut mücadeleleri derinlemesine kavramakta ve onları anlamamızı sağlamaktadır.

SONUÇ
SİYASET TUTKUSU

Bu kitapta siyaset kuramıyla ilgili klasik eserlere bir "kanon" oluşturan eserler diye göndermede bulundum. Kanon terimiyle işaret etmek istediğim şey, çok eskiden bugüne süregelen, çağımızda siyaset üzerine geliştirilen düşünceleri geçmişten kalan fikir ve tartışmalarla birleştiren bir gelenektir yalnızca. Machiavelli, Floransa'da neyin yeni olduğunun, herhangi bir siyaset düşünürü kadar farkındaydı. Ancak o, siyaset ile şiddetin kimi yönlerinin süreklilik arz ettiğini anladığı için etrafında neyin değiştiğini çok daha iyi kavrayabilmişti. Hobbes, mezhep savaşları yüzünden büyük sıkıntılar yaşayan İngiltere'yi düzlüğe çıkarma peşindeydi. Fakat kendi öncellerinin barış yönünde nasıl bir çaba sarf ettiklerini inceleyerek kendi zamanının aksaklıklarının kaynağı ve çözümü konusunda derinlikli düşünceler üretti. Rousseau, doğduğu yer olan Cenevre'nin zorlu yaşam tarzı ile sonradan intisap ettiği Paris'in lüks ve şatafatına duyduğu hayranlık arasında kalmıştı. Yine de asketik (çileci) Cenevre ile estetik Paris arasında yapılacak bir seçimin, siyasi düşünce tarihinde kendini sürekli tekrarlayan ve izi Yunanların kendilerine model olarak Sparta'yı mı yoksa Atina'yı mı almaları gerektiği konusunda yaşadıkları tartışmalara dek sürülebilecek bir seçim olduğunu görebilmişti. Rawls, liberal demokrasilerde o spesifik, modern adalet kavramını açıklığa kavuşturmaya kalkıştı. Fakat bizim kendi siyasi değerlerimizin, Hobbes'tan Locke'a, ondan da Rousseau ve Kant'a uzanan toplum sözleşmesi idealini ifade eden değerler olarak görüldüğünde ancak, en iyi şekilde –mümkün olabilecek en iyi şekilde– netleşeceğini keşfetti.

Temeli Platon'un Sokrates'le ilgili eserleriyle atılan bu tikel geleneğin niçin kök saldığını ve günümüze dek ayakta kaldığını bilmiyorum.

Erişimimize açık biricik ya da en iyi geleneğin bu gelenek olduğunu da iddia etmiyorum. Bilgelik üzerinde tekel kurulamaz: eski geleneklerin kimileyin terk edilmesi gerekir, bu arada da yeni gelenekler sürgün verir. Fakat bu kitapta, derslerimde sergileme ayrıcalığına sahip olduğum şeyi gözetmeye çalıştım. Öğrenciler siyasetin –maddi açıdan– önemli olduğunu zaten bilmektedirler. Fakat siyasetin ahlaki açıdan önemli olması, içimizdeki kötü yönler kadar iyi yönlere de hitap edebilmesi, bizi ürküttüğü kadar umutlandırması... bunlar, *status quo*nun önümüze koyduğu şeylerin ötesinde düşünmek için imgelemi uyandıran/harekete geçiren hususlardır.

Bir kanon, yeni ile eski arasındaki söyleşiyi devam ettirdiği sürece yaşar ancak. Platon'u, Augustinus'u ya da Machiavelli'yi okumanın; tanıdık olmayan bir dünyaya, kent devletlerinin, imparatorlukların, tanrıların, Sezarların, doğal hakların, onurlu davranışların ve aristokratik normların oluşturduğu politik bir dünyaya girmenin her zaman bir anlamı –hem de zengin bir anlamı– olacaktır. Süreğen siyasi ikilemleri bir çözüme kavuşturmak için klasik eserlere tekrar tekrar eğilirken, bize tuhaf, uzak ve yabancı gelen her şeyi bir kenara atma dürtüsüne karşı koymamız gerekir. Gerçekte, egemen bilgeliği zorlu ve tedirgin edici alternatiflerle yüzleştirerek bizi sarsan şey, çoğunlukla, klasik yazarların "yabancılığıdır" tam da.

Fakat bu kanon bir yabancı dilmiş gibi öğretildiği takdirde, *siyasal*, böylesi bir yüzleşmenin/hesaplaşmanın uzağına düşer. Gerçi kalan şey de önemli ve ilginçtir –fakat bir müzedeki eserlerin ya da tarihi yerlerin korunması nasıl önemli ve ilginçse, öyle; daha fazlası değil. Yargıçlar, Birleşik Devletler Anayasası hakkında sık sık onun "yaşayan bir Anayasa" olduğunu, kendilerinden bu Anayasayı yorumlamalarının, hatta onu mükemmel hale getirmelerinin istendiğini belirtmektedirler. Siyasi düşünce kanonu da aynı şekilde yaşayan bir gelenektir. Klasik yazarları okumanın en iyi yolu onlarla tartışmaya girmektir: tıpkı Aristoteles'in Platon'la tartışmaya girmesi ya da Rousseau'nun Hobbes'la boy ölçüşmesi ya da Marx'ın Hegel'le hesaplaşması örneklerinde olduğu gibi. Geçmişin büyük düşünürlerine o derin düşünceleri için saygı borçluyuz. Fakat bunu onlara tapınma ya da onların argümanlarını tartışmasız kabul etme raddesine vardırmamamız gerekir.

Bu kitap uzun yıllar lisans öğrencilerine verdiğim dersler temel alınarak oluşturuldu. Siyaset kuramına ilgi uyandırmak söz konusu olduğunda en çok işe yarayan parçaları ve örnekleri kendi deneyimime dayanarak seçmeye çalıştım. Fakat bu kitapla çok daha geniş bir topluluğa seslendiğimden, genç okurları siyaset kuramıyla en iyi şekilde nasıl buluşturacağım kaygısını, siyasi deneyim sahibi insanları siyaset felsefesinin büyük eserleri üzerinde bir kez daha düşünmenin ne denli önemli olduğuna ikna etme çabasıyla birleştirmeyi denedim.

Yazılı notlar sınıfta pek bir işe yaramaz; aynı şeyleri tekrar tekrar aktaran bu notlar resmiyetten uzak söyleşilerin sağlayabileceği kendiliğindenliği yaratamaz. Ders notları her yıl aynı kalır, fakat siyaset bazen öylesine değişik bir yöne girer ki o zamana dek göz ardı edilen pasajlar birden büyük bir anlam kazanır. Öğrenciler bir yıl Platon'la yatıp Platon'la kalkarken, izleyen yıllarda hepsi birden Aristotelesçi olur çıkarlar. 11 Eylül'den sonraysa Machiavelli onların gözde düşünürü oldu; kirli eller problemi artık akademik bir mesele olmaktan çıktı.

Bu kitapta okurla gayriresmi bir tarzda söyleşerek klasikler üzerine kendi düşüncelerimi dile getirmeye çalıştım. Siyaset bu söyleşinin sınırlarına sığmayan bir olgudur; bildik hususları belirtmek için bile yeni örneklere ihtiyaç duyulabilir. Fakat ben klasik eserleri inceleyerek öğrendiğimiz siyasi düşüncelere yönelik tutkunun hiç azalmamasını ve bu düşünceleri mağaradan çıkarıp ışığa kavuşturmayı zorunlu kılmasını ümit ediyorum.

Ders vererek ve yazarak geçirdiğim yıllar boyunca savaşların gerçekleşmesine ramak kalışına ya da bütün şiddetiyle devam edişine, skandalların birbiri ardınca patlak verişine, yolsuzlukların artışma ve eski hatalarla yetersizliklerin doludizgin boy gösterişine tanık olduk. İdealleri ve yüksek moral değerleri vurgulayan felsefe klasiklerini okumak, siyasi yönelimimiz ne olursa olsun, siyasetten duyduğumuz o genel hoşnutsuzluk karşısında zor bir iştir. Derslerimde öğrencilerimden iktidarda olup da onlara esin kaynağı olan bir politikacının adını vermelerini isterdim, onlar da adaylar gösterirdi. Fakat Obama başkan seçilene dek, onlarda kayıtsız şartsız büyük bir coşku uyandıran son kişi Nelson Mandela oldu. Bu istisnalar bir yana, öğrenciler, çoğumuz gibi, bir zamanlar hayranlık besledikleri politikacıların HIV, açlık, terörizm, yoksulluk, küresel ısınma, ayrımcılık, aile içi şiddet gibi konular-

da başarısız kaldıklarını gördüklerinde, bu kişilere verdikleri desteği hiç vakit yitirmeden geri çekmektedirler (kabahatler ve başarısızlıklar uzun bir liste oluşturmaktadır, buna karşılık bize siyasete katılma yolunda esin ve cesaret veren kişilerin oluşturduğu liste kısadır).

Siyasetin insanlarda yarattığı o yaygın hoşnutsuzluğu göz önüne alarak bu kitabın okurlarının klasik metinlerin devlette nelerin yanlış gittiğine vurgu yapan pasajlarını (Platon'un özellikle mağara alegorisi, Hobbes'un insanları ancak kılıcın hizaya getireceği yönündeki ısrarı, Atina'nın Sokrates'i idam etmeye karar vermesi, Sokrates'in yasayla adalet arasındaki o derin uçuruma hayıflanması, Machiavelli'nin korkunun sevgiden daha güçlü bir siyasi duygu olduğunu not etmesi, gene Machiavelli'nin siyasette kaba güç ve şiddetin kaçınılmaz bir biçimde varolduğunu kabul etmesi, Hobbes'un özgürlüğü güvenliğe feda etmesi, Marx'ın siyaset kuramının altında yatan ideolojiye hücum etmesi) hatırlayacaklarını tahmin ediyorum.

Peki ya siyasi idealler? Siyasetin düzgün işlemesi olasılığı? Her yıl derslerimde birçok realist öğrencinin Irak'ta, Afganistan'da ya da Ortadoğu'nun herhangi bir yerinde işlerin nasıl yürütüldüğünü öğrenmek istediklerine tanık oluyorum. Seçim stratejisi üzerine, seçtikleri adayın halkın gönlünü kazanmak için neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği üzerine konuşmaktan hoşlanan saygın aktivistlere rastlıyorum. Gelgelelim, adaletin gerçekten de önemli olduğuna inanan idealistlerle çok nadiren karşılaşıyorum. Öğrencilerimin Thrasymakhos'la hemfikir olmalarını, yani siyasete hükmeden şeyin öz-çıkar olduğu yollu kanaati paylaşmalarını sağlamakta güçlük çekmiyorum. Bunun onları siyasi yaşam hakkında kuşkucu kılması da gerekmiyor. Sözgelimi, Thrasymakhosçu bir öğrenci, büyük devletlerin neyin kendi çıkarlarına olduğunu hesaplama biçimini değiştirmek için para ya da silah kaldıracını kullanma konusunda epey bir heyecana kapılabilmektedir. Fakat idealler büyük devletlerin davranışını değiştirebilir mi? Çok az öğrenci, siyaset kuramı okuduktan sonra, adaletin beşeri ilişkiler üzerinde bağımsız ve hatta tözel bir etkiye sahip olduğu inancına kapılmaktadır.

Siyasi idealler konusunda büyük bir coşku yaratamayışımızın altında farklı fakat birbiriyle ilişkili iki neden bulunduğunu düşünüyorum. Birinci ve bildik problem, ideallerimiz ne olursa olsun, onlara yeterince ulaşamayışımızdır. Siyasetin doğası da budur sanki: vazettiğimiz şeyle-

ri asla tam olarak pratiğe dökemeyiz; aşırı derecede idealizm bizi siyaseten iktidarsız yapar. Machiavelli'nin söylediği gibi, iyiliği kendisine meslek edinmiş bir kimsenin siyaseti meslek olarak benimsememesi kendi hayrınadır. Sokrates siyasetten niçin uzak durduğunu açıklarken büyük ölçüde aynı şeyleri söyler. Platon, o meşhur *VII. Mektup*'unda benzer bir sonuca ulaşarak, başarılı bir politikacı olamayacak kadar idealist biri olduğunu belirtir. Kimileri ideallerimizi pratiğe dökmeye kalkışmayışımızın iyi bir şey olduğunu söylemektedir. "Dünyayı demokrasi için güvenli bir yer" yapmak için verilen birçok kavga, gerçek hayatın kargaşası/tozu dumanı karşısında hüsrana uğramıştır.

İdeallerimizi asla bütünüyle pratiğe geçiremeyeceğimiz yollu bu itiraz –ve bunu yapabileceğimizi düşünmenin oluşturduğu tehlike– kolayca boşa çıkarılamaz. Bu bize Aristoteles'in Platon'un ütopyacılığından kopmasını ve siyasetin çoğunlukla ideallere değgin değil, imkânlara değgin bir sanat olduğu yolundaki saptamasını hatırlatmaktadır. Fakat ben, ideallerimizin gerçekleşmesinin önündeki pratik engellerin günümüzde siyasete duyulan o genel soğukluğu bütünüyle açıklayabileceğinden kuşkuluyum. Bana göre burada ikinci bir güçlük söz konusu, o da şu: siyasi ideallerimizin neler olduğu konusunda kafamız net değil.

Bu ikinci güçlüğü ifade etmenin yollarından biri siyasi ideallerin siyasi olduğunu kabul etmekten geçmektedir. Liberaller ve muhafazakârlar eşitlik ve özgürlük ideallerinin ne olduğu konusunda görüş ayrılığı içerisindedirler, aynı adları kullansalar bile. Fakat onların anlaşmazlığının bir sonu yok gibi gözükmektedir, bu anlaşmazlığı hakem kararıyla halletmenin bir yolu yok gibi gözükmektedir. Siyaset kuramıyla tanışan öğrenciler, çoğu kez, "adaletin neyi gerektirdiği konusunda bütün bu büyük düşünürler birbiriyle anlaşamadıktan sonra, benim düşüncemin ne önemi var ki?" demekte ve okudukları eserlerde ifade edilen düşüncelerden uzak bir tutum benimsemektedirler.

Bu ikinci güçlük bizi şaşırtır. Sonuçta ideallerimizin ne olduğunu belirtmek o kadar da zor olmasa gerektir. Bu idealleri elbette sıralayabiliriz: eşitlik, özgürlük ve demokrasi aklımıza ilk gelenler. Fakat demokrasinin en iyi rejim oluşunun ahlaki dayanağı nedir? Platon'un kamuoyu ile adalet arasındaki o total farklılığa aman vermezcesine hücum etmesine hangi cevap verilebilir? Eşitlik konusundaki tartışmalar kafaları

daha da karıştırmaktadır: büyük toplumsal ve iktisadi eşitsizlikleri yetenek ve meziyeti ödüllendirme adına meşru görenlere ne denebilir? Aynı eşitsizlikleri geçmişten bugüne miras kalan avantajların ve doğuştan şanslı olmanın ürünü olarak görüp lanetleyenlere karşı ne söylenebilir? Siyaset kuramının en büyük yararlıklarından biri onun bizi siyasi ideallerimizin ne olması gerektiğine dair alternatif vizyonlarla yüz yüze getirmesidir. İdeallerimizi hayata geçirmede pratik güçlüklerle karşılaşmamızdan önce bile inançlarımızın ne olduğunu, adil bir topluma ilişkin hangi vizyonun (pratik engellere göğüs gererek) gerçekleştirilmeye değer olduğunu bilmede kavramsal güçlüklerle karşılaşırız.

Çoğu kez, bu kavramsal kafa karışıklığının gençlerin idealizmini daha en başından baltaladığı yolunda bir izlenime kapılıyorum. Gençler de, hepimiz gibi, kişinin ideallerine sıkı sıkı sarılması mı yoksa onları bir kenara bırakması mı gerektiği konusunda tereddütte kalırlar. Gerçek politikacıların burada fazla bir yararı dokunmaz. Onlar siyasi ideallere ilişkin ifadeleri beylik laflara indirgerler. İdealleri güzelleyen sözler çoğun öylesine içi boş, öylesine kör kör gözüm parmağına manipülatif sözlerdir ki bunların bizde bir etki uyandırmamasına şaşmamak gerekir. Ya da durum belki de daha çok şudur: idealist politikacı ilkin bizi büyülese de sonrasında elimiz böğrümüzde kalakalırız. Siyasete ne denli sıkı bir inanç beslenirse, o denli uzaklara savrulma durumunda kalınır.

Yazar ile okur, öğretmen ile öğrenci gibi yüz yüze değildir. Sınıfta kimileyin –her ders saatinde değil ama– bir öğrencimin gözlerinin ışıldadığını görürüm. Bu öğrenci Platon'un soylu yalanı hakkında daha fazla şey işitmek için öne doğru eğilir, sanki idealar kündeye getirilip omuzlarından yere yapıştırılması şart olan varlıklarmış gibi. Gene aynı öğrenci gözlerini kısıp bakar: gurur konusunda Aristoteles'in söylediklerini anlamaya ve kendi değerini –Aristoteles'in betimi ışığında– gerçekte olduğundan az görüp görmediğini kestirmeye çalıştığının bir işaretidir bu. Pek çok öğrencimin, bir yerlere varmak için sürekli olarak arzularımızın peşinde koştuğumuz, fakat oraya vardığımızda burasının bizim ulaşmak istediğimiz asıl yer olmadığını, sadece başka bir yere varmak için kullanılabilecek bir sıçrama tahtası olduğunu vs. gördüğümüz için, Hobbes'un yaşama ilişkin betimini –yaşam hep daha fazlasını elde etmek için çabalayıp durmaktan başka bir şey değildir ona gö-

re– bütün çıplaklığıyla kavradıklarını düşünüyorum. Kendi dinlerinin hakiki din olduğuna inanan kişilerin yanlış olduğuna inandıkları dinleri hoşgörüyle karşılayıp karşılamayacakları konusunda kaçınılmazcasına girdiğimiz tartışmalar pek çok kişinin ilgisini çekmekte ve dünyanın şu an içinde bulunduğu duruma ışık tutmaktadır. Yetişkin bireylerin yaşamda neyi istiyorlarsa onu seçme (genel) hakkına sahip olduklarını, ama yine de seçme özgürlüğüne bazı sınırlar koymak gerektiğini nasıl savunabiliriz? Bu da düşünsel etkinliği işler kılan bir konu gibi gözükmektedir.

Siyaset kuramı okumanın elbette ki pek çok kuru ve sıkıcı yönü vardır. Neredeyse bütün siyaset felsefecileri bir rejimler katalogu sunarlar: monarşiler, aristokrasiler, oligarşiler, cumhuriyetler, demokrasiler ve tiranlıklar. Bizim artık bu katalogu dikkatle mütalaa etmemiz ya da rejimler pazarında alışverişe çıkmamız zordur; bizler demokrasiye bağlanmış kişileriz, demokrasinin üstünlüğünü savunmak ise Yer'in yuvarlak olduğunu savunmak gibidir, anlamsız ve aptalca bir akademik temrinden ibarettir.

İyi öğrencilerin ve dikkatli okurların bile siyaset kuramından sıkılmaları beni ne şaşırtıyor ne de rahatsız ediyor. Meslektaşlarımdan bazıları öğrencilerinin giderek gerilediğini, gelecekteki kariyerleri ve geçimlerini sağlama konusunda çok erkenden kaygılanmaya başladıklarını, kendilerine bir getirisi olmayan konulara (siyaset kuramı gibi) hiç zaman ayırmak istemediklerini söylüyorlar. Bu meslektaşların aklında, eğitimle ilgili olarak, geçmişte hiçbir zaman varolmamış bir altın çağ, dünyanın basınçlarından yalıtık masum öğrencilerin söz konusu olduğu bir doğa durumu var.

Öğrenciler ve öğretmenler gelir gider; aktardığımız, kimi zaman da bizzat yarattığımız bilgiler bizden sonra gelen kişiler tarafından tartışılacak, eleştirilecek, reddedilecek, korunacak ve zenginleştirilecektir. Bizlerin, gelecekteki öğretmen ve öğrenci kuşaklara, bizim bizden öncekilerden devraldığımız kadar (Locke'un deyimiyle) çok ve iyi şey bıraktığımızı düşünmekten hoşlanıyorum. Siyaset, her zaman olduğu gibi, iyi ya da kötü yönde değişecek, kanon da aydınlatmaya çalıştığı olaylarla birlikte değişmek zorunda kalacaktır. Fakat bazen neyin yeni olduğunu takdir etmenin en iyi yolu eskiyi incelemektir. Hegel, felsefenin o trajik gecikmişliğini, "Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta

uçar" sözüyle teslim eder: öteden beri uygulayageldiğimiz siyaset ancak sahneden çekilmek üzere olduğu anda anlaşılabilir hale gelmektedir. Bu yaklaşıma göre eskiye değgin bilgeliği mümkün kılan şey, ilk planda, yeniye canlı bir ilgi göstermek olabilir ancak. Öğretmenler böyle bir köprüyü kuracak bilgelikten yoksundurlar belki, fakat öğrenciler buna –her zaman– muktedirdir.

NOTLAR

GİRİŞ

1. Platon, "7. Mektup", *The Collected Dialogues of Plato* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (New York: Pantheon, 1961), s. 1574—75.

2. *Collected Dialogues*, s. 1575.

3. *Collected Dialogues*, s. 1575—76.

4. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), Kesim 138.

I. PLATON'UN *DEVLET*'İ

1. Platon, *The Republic*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968), 1.327a-328a. Kitaptaki bütün alıntılar bu basımdan yapılmıştır (alıntıların çevirisinde Platon, *Toplu Diyaloglar-1*, çev. Hüseyin Demirhan, Eos, 2007 künyesiyle yayımlanan Türkçe basımdan yararlanılmıştır —ç.n.).

2. 1.328a.

3. 1.328c-d.

4. 1.328c

5. 1.329d.

6. 1.329e.

7. 1.330d.

8. 1.331b.

9. 1.331c.

10. 1.331d.

11. 1.332b.

12. 1.334c.

13. 1.334d.

14. 1.335b.

15. 1.336a.

16. 1.335c.

17. 1.336b.

18. 1.337a.

19. 1.338c.

20. 1.339c-e.

21. 1.340b.

22. 1.340c.
23. 1.341c-342d.
24. 1.343a.
25. 1.343c-344c.
26. 1.346b-347a.
27. 1.342e.
28. 1.351c.
29. 1.350a-d.
30. Plato, *Gorgias*, *The Collected Dialogues of Plato* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (New York: Pantheon, 1961), 493e.
31. Bu alıntı John Stuart Mill'in Bentham üzerine yazdığı denemeden alınmıştır; bkz. Mill, *Utilitarianism, On Liberty, and Essay on Bentham*, ed. Mary Warnock (New York: New American Library, 1974), s. 123.

II. ÖĞRENCİLERİN ÜTOPYAYA İSYANI

1. *Republic* 2.357a-358d.
2. 5.474d.
3. 2.357c.
4. 2.358a.
5. 2.358e-359a. 6.2.359a.
7. 2.359d-360d. 8.2.360b.
9. Glaukon, burada önemli olanın, adaletin fiili olarak gerçekleştirilmesi değil, onun iyi bir şey olduğu yolundaki genel anlayış olduğunu alaycı bir dille ifade eder. Krş. 2.361a-d
10. 2.362c-367e.
11. 2.369a.
12. Platon *Devlet Adamı*'nda genç Sokrates'le konuşan bir "yabancının" ağzından tavsiyelerini dillendirir. *Yasalar*'da ise Sokrates'ten hiç söz edilmez.
13. *Republic* 2.372d.
14. 2.370b.
15. 2.372c.
16. 2.373a.
17. 2.373d.
18. 5.469c, 469e, 471b.
19. 2.375a.
20. 2.375b.
21. 2.375b-c.
22. 2.375b.
23. Yazar burada İngilizcedeki "spirit" sözcüğünün farklı anlamlarını sıralamaktadır (ç.n.).
24. *Republic* 4.440a.
25. Benedict Carey, "The Fame Motive", *New York Times*, 12 Ağustos, 2006, s. D1.
26. *Republic* 5.451d-452a.
27. 5.454c.
28. 5.455c-e.

29. Krş. Martha Minow, "Living up to the Rules: When Should Soldiers (and Others?) Disobey Orders", Harvard Law School'da verilen konferansın metni, 22 Şubat, 2006.

30. *Republic* 10.620c. Bu parçaya rastlamamı I.F. Stone'un *The Trial of Socrates*'ine (New York: Anchor Books, 1989) borçluyum, s. 36.

31. *Republic* 6.501a.

32. 2.377c.

33. 3.386c.

34. 2.378a.

35. 3.388a, 391c.

36. 3.401d.

37. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987), s. 68-81.

38. *Republic* 5.452b.

39. 3.391c.

40. 4.416a-417b.

41. 4.419a.

42. 4.424a.

43. 5.449c.

44. 5.460b-d.

45. 5.460d-461b.

46. 5.460c.

III. MAĞARADAN DIŞARI, IŞIĞA DOĞRU...

1. Platon, *Protagoras, The Collected Dialogues* içinde, ed. Edith Hamilton ve Huntingdon Cairns (New York: Pantheon, 1961), 322c'den 323b-c'ye. Bu parçanın önemine dikkatimi ilk kez I.F. Stone'un *The Trial of Socrates*'i (New York: Anchor Books, 1989) çekti: s. 47-48.

2. *Republic* 4.414b.

3. 5.474c-475c.

4. 5.475a, 6.499b.

5. 5.476b.

6. 5.476d.

7. 5.478e-480a.

8. 7.514a-517a.

9. Öğrencilerimden biri bana üç bantlık bir karikatür göstermişti. Birinci bantta bir kutuya hapsolmuş iki kişiden biri diğerine şöyle diyordu: "Bir kutunun içine hapsolmuş olabileceğimizi hiç düşündün mü?" İkinci bantta bu sözü söyleyen duvara tırmanmaya başlıyor, diğeri ise arkadaşının bu çılgınlığına gülüyordu. Son bantta ise kutunun dışında alabildiğine geniş o Cennet Bahçesi'ni görüyorduk. 1990'larda öğrencilerimden pek çoğu o günlerde gösterimde olan *Matrix* filminin Platon'un mağarasından esinlendiğinden emindi. Bu bilimkurgu-gerilim filminde robotlar dünyayı egemenlikleri altına almış, insanları köleleştirmişlerdir. Robotlar kendi bataryalarını çalıştırmak için insanlardan sıvı almak zorundadırlar, bu nedenle de onları ana rahmine benzeyen organlara bağlamışlardır. İnsanlar bu kozaların içine hapsolmuş olduklarını bilmemektedirler; robotlar onları sanal bir gerçekliğe programlamışlardır, bu da insanlarda aktif ve mutlu bir yaşam sürdükleri yolun-

da bir yanılsama yaratmaktadır. Film, sanal gerçekliği *gerçek* gerçeklikmiş gibi algılayan insanların bu farklılığı anlatmayı nasıl öğrenebilecekleri üzerinde durmaktadır.

10. *Republic* 6.488a-489a.
11. *Republic* 8 ve 9.
12. 8.545d.
13. 8.546b.
14. 8.547b.
15. 8.549c-550c.
16. 8.550e.
17. 8.551a-b.
18. 8.553a-e.
19. 8.551d.
20. 8.557d.
21. 8.557b.
22. 8.557a.
23. 8.558c.
24. 8.559d-561e.
25. 8.559d, 564e-565a.
26. 8.565c.
27. 8.564a.
28. 9.571a-572b.
29. 9.571c.
30. 9.572e-573a, 574d-575a.
31. 9.573b.
32. 9.579b.
33. 9.575e-576a.
34. 9.577-578.
35. 9.580c.
36. J.S. Mill, *Utilitarianism*, ed. Oskar Piest (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), s. 14.
37. *Republic* 9.582a-d.

IV. PLATON'UN TRAJİK DEVLETİNİN ÖTESİ

1. Shklar'ın siyaset kuramına genel bir bakış için bkz. "The Liberalism of Fear," Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Philosophers* içinde, ed. Stanley Hoffman (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 3-20.
2. *Republic* 10.614b.

V. ARİSTOTELES'İN *ETİK*'İ

1. Aristotles, *Nicomachean Ethics*, çev. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985), 1.1095a5-10. Bundan böyle bu kitaptan *Etik* diye bahsedeceğiz. Bütün alıntılar bu basımdandır (alıntıların çevirisinde Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, Bilgesu Yayınları, 2007 künyesiyle yayımlanan Türkçe basımda yararlanılmıştır —ç.n.).
2. *Ethics* 1.1095a3-4. Yaşlıların da Aristoteles'in övgüsüne tam anlamıyla mazhar olmadığını belirtmeliyim. Gençler aşırı derecede deneyseldirler; yaşlılar ise yaşamdan artık pek bir şey beklememekte, yeni dostlar edinememektedirler. *Ethics* 8.1158a5.

3. Aristotle, *The Politics*, çev. Ernest Barker, gözden geçiren R. F. Stalley (Oxford: Oxford University Press, 1995), 2.1264a1. bütün alıntılar bu basımdan.

4. *Politics* 2.1267a2.

5. "Erdemi ifade eden eylemlerin soğukkanlı ya da adilane bir biçimde gerçekleştirilmesi için bunların bizzat kendilerinin doğru halde olması yeterli değildir. Eyleyenin de, bu eylemleri gerçekleştirir ken doğru halde olması şarttır. Birinci olarak, erdemli bir davranışta bulunduğunu bilmelidir; ikinci olarak, bu eylemler arasından bir seçim yapmalıdır ve bu seçimi bu eylemler için yapmalıdır; üçüncü olarak da bu eylemleri sağlam ve değişmez bir durumdan hareketle yapmalıdır." *Ethics* 2.1105a30.

6. Maria Merritt, "Aristotelean Virtue and the Interpersonal Aspect of Ethical Character", *Journal of Moral Philosophy* 6, no. 1 (2009): 1-27.

7. W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1968), s. 104.

8. *Ethics* 10.1179b15.

9. 2.1105a5.

10. 2.1103b22-25.

11. 1.1095b20-21.

12. 1.1096a5-7.

13. 1.1094b15-20.

14. 8.1155b5.

15. *Politics* 7.1332b12.

16. *Ethics* 2.1109a25-30.

17. 3.1115a30-35.

18. 3.1116a30.

19. 3.1116b1.

20. 3.1117b20.

21. 1.1110a3-1111b20.

22. *Ethics* 4.1119b25-1120a20. 23.4.1120b10, 1120b10.

23. *Politics* 2.1263a40.

24. *Ethics* 4.1121b10-15.

25. 4.1121b20-25.

26. 4.1122a5-15.

27. 8.4.1123b3-5.

28. 4.1123b5.

29. 4.1123b10.

30. 4.1123b3.

31. Winston Churchill, *The Second World War*, C. 1, *The Gathering Storm* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1986), s. 601.

32. *Ethics* 3.1117b25.

33. 3.1119a15-20.

34. 3.1119a5-10.

35. *Politics* 2.1262a40.

36. *Ethics* 4.1125b30-1126a15.

37. 4.1125b30-35.

38. 8.1155a5.

39. 8.1156a15.
40. 8.1156a30-1156b5.
41. 8.1156b3.
42. 9.1165b15-20.
43. 9.1165b30-35.
44. 3.1116a20-25.
45. Aristoteles'in etiği açısından Milgram'ın deneylerinin taşıdığı önem üzerine yazılmış literatüre dikkatimi ilk çeken kişi Harvard Üniversitesi Edmond J. Safra Etik Merkezi'nce 2006 yılında düzenlenen bir seminerde Maria Merritt oldu. Bkz. Gilbert Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error," in *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 165-178.
46. *Ethics* 4.1124a1 5.
47. 4.1124a25.

VI. ARİSTOTELES'İN *POLİTİKA*'SI

1. *Politics* 4.1288b21.
2. Ibid.
3. 3.1274b38.
4. 1.1252a1.
5. 1.1252b2-1252b17.
6. 1.1252b27.
7. 1.1253a2.
8. 1.1252b27.
9. Ibid.
10. 1.1253a18.
11. Ibid.
12. 2.1261b32.
13. Ibid.
14. 2.1262a40.
15. 2.1263a40.
16. Ibid.
17. 2.1261a10.
18. 2.1264a1. Bu tür muhafazakarlığın belki de en iyi ifadesi Edmund Burke'nin *Reflections on the Revolution in France* adlı eseridir. Burke politikanın, kişileri belli bir yere bağlayan geleneklerle göreneklerin yitimi olmaksızın bütünüyle ussallaştırılamayacağını ileri sürer.
19. F.J. Ayala ve T. Tobzharsky, *Studies in the Philosophy of Biology* (Berkeley: University of California Press, 1974), s. 225.
20. *Politics* 1.1252a24.
21. 7.1335a6-1335a28.
22. 7.1335b11.
23. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
24. Okin'in yazılarının bir analizi için bu kitabın 16. bölümüne bakınız.
25. *Politics* 1.1253b14-1255b39.

26. 1.1253b14.
27. 1.1255a3.
28. 1.1253b23-1254a13.
29. 1.1254b27.
30. 1.1252b2.
31. 1.1255a3.
32. 1.1255a21.
33. 1.1255b4.
34. 1.1260a4.
35. 3.1280a7-1282b14.
36. Bkz. Peter Singer, *One World* (New Haven: Yale University Press, 2002).
37. *Ethics* 5.1134b20.
38. 5.1131a10-1132b20.
39. 5.1131b25-1132a10.
40. 5.1131a10-1131b20.
41. *Politics* 3.1280a25.
42. 3.1280b6.
43. 3.1278b6-1288b2.
44. 3.1281b38.
45. 3.1281a39.
46. 3.1282a14.
47. Ibid.
48. 3.1282a41.
49. Ibid.

VII. AUGUSTINUS VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. Augustine, *Confessions*, çev. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1998), 4.7.12 (alıntıların çevirisinde Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, 2007 künyesiyle yayımlanan Türkçe basımdan yararlanılmıştır —ç.n.)
2. *Confessions* 8.7.17.
3. *The Political Writings of St. Augustine*, ed. Henry Paolucci (Chicago: Gateway, 1967), s. 147.
4. *Confessions* 3.1.1.
5. Ibid.
6. *Confessions* 2.1.1.
7. *Confessions* 2.4.9.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. *Confessions* 2.8.16.
11. Gary Wills, *Augustine: A Penguin Life* (Harmondsworth: Penguin Books, 1999), s. 11-13.
12. Wills, *Augustine*, s. 14-15, akt. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*.
13. *Confessions* 2.5.10.
14. *Confessions* 2.9.17.
15. *Confessions* 2.3.7.

16. *Confessions* 4.4.7.
17. *Confessions* 4.6.9, 11.
18. *Confessions* 4.7.12.
19. *Confessions* 4.9.14.
20. *Confessions* 4.8.13.
21. *Confessions* 4.7.12, 14.
22. *Confessions* 4.8.13.
23. *Confessions* 2.3.5, 5.8.15.
24. *Confessions* 3.2.2.
25. *Confessions* 3.2.3.
26. Ibid.
27. Augustine, *City of God*, çev. Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), 14.28.
28. *City of God* 1, Önsöz.
29. *City of God* 15.1, 5.
30. *City of God* 15.5.
31. *City of God* 19.21-24, 2.21.
32. *City of God* 2.21; ayrıca bkz. 19.21-24.
33. *City of God* 2.21.
34. Ibid.
35. *City of God* 2.19.
36. *City of God* 5.17.
37. Ibid.
38. *City of God* 4.4.
39. *City of God* 19.24.
40. *City of God* 5.12.
41. *City of God* 5.19.
42. *City of God* 18.22.
43. *City of God* 19.11.
44. *City of God* 19.12-17.
45. Paolucci, *Political Writings*, s. 190-193, 219-220. Augustinus'un heretiklerin katledilmesi konusunda görüşünü değiştirmesine ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Ronald Christenson, "The Political Theory of Persecution: Augustine and Hobbes," *Midwest Journal of Political Science* 12 içinde, no. 3 (1968): 419-438.
46. Paolucci, *Political Writings*, s. 224.
47. Paolucci, *Political Writings*, s. 215.
48. Paolucci, *Political Writings*, s. 227-228.
49. Paolucci, *Political Writings*, s. 195.
50. Paolucci, *Political Writings*, s. 242-243.
51. Paolucci, *Political Writings*, s. 228.
52. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan siyaset felsefecilerinin yazılarından oluşan mükemmel bir derleme için bkz. Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi (ed.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca: Cornell University Press, 1972). Yahudi siyaset kuramı üzerine yazılmış bir eser için bkz. Michael Walzer et al. (ed.), *The Jewish Political Tradition*, C. 1 ve 2 (New Haven: Yale University Press, 2000-2003).

53. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, s. 27.

54. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, s. 12-15.

55. Bu tezin kasıtlı olarak provokatif bir nitelik kazandırılmış ifadesi Samuel P. Huntington'ın *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1998) adlı eserinde sunulmaktadır, s. 70. Huntington burada din ile devlet ayrımının, İslam uygarlıklarındaki durumun (bu toplumlarda "Tanrı Sezar'dır"), Konfiçyüsçü toplumlardaki durumun (bu toplumlarda "Sezar Tanrı'dır") ve Doğu Ortodoksisindeki durumun ("Tanrı Sezar'ın küçük ortağıdır") aksine, Hıristiyanlığın Batı uygarlığına yaptığı belirtik bir katkı olduğunu ileri sürer.

56. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, s. 165.

VIII. MACHIAVELLI'NİN KİRLİ ELLERİ

1. *Oxford English Dictionary*, "Machiavellian" maddesi.

2. *3 Henry VI*, 3.2.191-193.

3. Akt. Max Lerner, Introduction to Niccolo Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Modern Library, 1950), s. xlii; burada Hermann Rausching'e atıfta bulunulmaktadır: *The Voice of Destruction: Conversations with Hitler, 1940* (New York: G. P. Putnam Son's, 1940).

4. Lerner, intro., s. xli.

5. *Prince* 15, s. 56, vurgular eklenmiştir. Bütün alıntılar Modern Library basımından yapılmıştır.

6. Ibid., vurgular eklenmiştir.

7. Ibid., vurgular eklenmiştir.

8. Isaiah Berlin, "A Special Supplement: The Question of Machiavelli", *New York Review of Books* 17, no. 7 (4 Kasım, 1971), www.nybooks.com/articles/_10391 (indirilme tarihi 20 Eylül 2008).

9. *Prince* 6, s. 21.

10. *Prince* 26, s. 94.

11. *Prince* 14, s. 53.

12. *Prince* 6, s. 22.

13. Ibid.

14. *Discourses* 3.30, s. 498.

15. *Prince* 6, s. 21.

16. *Prince* 6, s. 22-23.

17. *Prince* 13, s. 51.

18. *Prince* 7, s. 28.

19. *Discourses* 1.26, s. 184.

20. Ibid.

21. Ibid.

22. *Prince* 8, s. 34.

23. *Prince* 8, s. 34-35.

24. *Prince* 8.

25. *Prince* 8, s. 31.

26. *Prince* 8, s. 31-32.

27. *Prince* 8, s. 32.

28. Ibid.
29. Ibid.
30. Pn'race 8, s. 34.
31. *Prince* 18, s. 64.
32. *Prince* 18, s. 65.
33. Ibid.
34. *Prince* 18, s. 64.
35. *Prince* 7, s. 27.
36. *Prince* 18, s. 65.
37. *Prince* 18, s. 66.
38. *Discourses* 1. intro., s. 103.
39. *Discourses* 2.13, s. 319.
40. *Discourses* 1. intro., s. 103.
41. *Discourses* 1. intro., s. 104.
42. Ibid.
43. *Discourses* 1.16, s. 162.
44. *Discourses* 3.9, s. 442.
45. *Discourses* 1.16, s. 163.
46. *Discourses* 2.2, s. 287.
47. Ibid.
48. Ibid.
49. *Discourses* 1.55, s. 255.
50. *Discourses* 1.9, s. 138-141.
51. *Discourses* 1.11, s. 145-149.
52. *Discourses* 1.9, s. 138.
53. *Discourses* 1.9, s. 139.
54. Ibid.
55. *Discourses* 1.10, s. 141-145.
56. *Discourses* 1.11, s. 145-149, 3.13, s. 318-319.
57. *Discourses* 2.2, s. 284-285.
58. *Discourses* 2.2, s. 285.
59. Ibid.
60. Ibid.
61. *Discourses* 3.3, s. 405—406.
62. *Discourses* 3.30, s. 498.
63. *Discourses* 3.9, s. 442.
64. *Discourses* 1.58, s. 263.
65. *Discourses* 1.58, s. 261.
66. *Discourses* 1.17, s. 166.
67. *Discourses* 1.18, s. 170-171.

IX. HOBBES VE ARAÇLAR KRALLIĞI

1. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), yazarın önsözü, s. 81 (alıntıların çevirisinde Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 2012 künyesiyle yayımlanan Türkçe basımdan yararlanılmıştır —ç.n.).

2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. *Leviathan* 1.5, s. 116.
6. *Leviathan* 1.6, s. 130.
7. *Leviathan*, yazarın önsözü, s. 82.
8. *Leviathan*, yazarın önsözü, s. 83.
9. *Leviathan* 1.6, s. 126.
10. *Leviathan* 1.6, s. 125.
11. Hobbes'un gülme konusundaki görüşlerinin 18. yüzyılda Franchis Hutcheson tarafından nasıl çürütüldüğünün bir değerlendirmesi için bkz. Elizabeth Telfer, "Hutcheson's *Reflections on Laughter*", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53, no. 4 (Fall 1995): 359-369, (s. 359). Hutcheson, kişinin bir başkası zor duruma düştü diye kendisini birdenbire üstün hissetmesinin gülmenin ne gerek ne de yeter şartı olduğu kanısındadır. Hutcheson, üstünlük duygusuna hitap etmeyen mizaha örnek olarak burleski ya da parodiyi verir. Kişide gülmeye yol açmayan üstünlük duygusuna örnek olarak da sağlıklı bir insanın hasta bir insanı ya da zengin bir insanın yoksul birini gördüğünde verdiği tepkiyi gösterir.
12. *Leviathan* 1.11, s. 160.
13. *Leviathan* 1.11, s. 161.
14. *Leviathan* 1.8, s. 139.
15. *Leviathan* 1.13, s. 183.
16. *Leviathan* 1.13, s. 184-185.
17. *Leviathan* 1.13, s. 185-186.
18. *Leviathan* 1.13, s. 187.
19. *Leviathan* 1.14, s. 189-190.
20. *Leviathan* 1.14, s. 190-192.
21. *Leviathan* 1.15, s. 201.
22. Ibid.
23. Örneğin bkz., Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1957); A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Hobbes Studies* içinde, ed. Keith Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), s. 35-55.
24. Thomas Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation", *Philosophical Review* 68, no. 1 (1959): 73-74.
25. *Leviathan* 2.21, s. 269-270.
26. *Leviathan* 1.14, s. 199.
27. *Leviathan* 2.17, s. 226-227.
28. *Leviathan* 2.20, s. 260.
29. Ibid.; ayrıca bkz. *Leviathan* 2.17, s. 227.
30. *Leviathan* 2.20, s. 260.
31. *Leviathan* 1.14, s. 199.
32. *Leviathan* 2.21, s. 268-269.
33. *Leviathan* 2.18, s. 233.
34. *Leviathan* 1.14, s. 198.
35. *Leviathan* 2.21, s. 262.
36. *Leviathan* 2.21, s. 261.

37. *Leviathan* 2.30, s. 376.
38. Ibid.
39. *Leviathan* 2.30, s. 388.
40. *Leviathan* 2.21, s. 264.

X. LOCKE, LİBERALİZM, VE MÜLKİYET HAKKI

1. Bu itirazların bir değerlendirmesi için bkz. Marc Stears, "The Liberal Tradition and the Politics of Exclusion", *Annual Review of Political Science* 10 (Haziran 2007): 85-101.
2. John Locke, *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Kesim. 222.
3. *Second Treatise* 228, 230.
4. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. James H. Tully (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), s. 26.
5. *Second Treatise* 124.
6. *Second Treatise* 123.
7. *Second Treatise* 27.
8. *Second Treatise* 6.
9. *Letter Concerning Toleration*, s. 26-28.
10. *Second Treatise* 7, 22.
11. *Second Treatise* 6.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. *Second Treatise* 25.
15. *Second Treatise* 26.
16. *Second Treatise* 27.
17. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), s. 175.
18. *Second Treatise* 28, 37, 40-43.
19. *Second Treatise* 33.
20. *Second Treatise* 31.
21. *Second Treatise* 34.
22. *Second Treatise* 26.
23. *Second Treatise* 27, 33.
24. Locke'un doğal kişilerinin sonu gelmeyen arzularla dolu olduğunu belirten karşıt bir argüman için bkz. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (New York: Oxford University Press, 1962), s. 263-264.
25. *Second Treatise* 37, 48.
26. *Second Treatise* 37.
27. *Second Treatise* 28.
28. *Second Treatise* 13.
29. *Second Treatise* 7-9.
30. *Second Treatise* 124-126.
31. *Second Treatise* 95.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. *Second Treatise* 99.

35. Locke'un çoğunluk yönetimiyle ilgili görüşleri ile bireysel haklar konusundaki görüşlerinin birbiriyle nasıl bağdaştırılacağı üzerinde yaşanan görüş ayrılıkları için bkz. Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* (Urbana: University of Illinois Press, 1959); Jacqueline Stevens, "The Reasonableness of John Locke's Majority: Property Rights, Consent, and Resistance in the *Second Treatise*", *Political Theory* 24, no. 3 (Ağustos 1996): 423-463; Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 138-140; Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, s. 197 ve sonrası.; John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 36-44; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 174-182.

36. *Second Treatise* 97, 120, 129, 132, 140.

37. *Second Treatise* 131, 138.

38. *Second Treatise* 132.

39. *Second Treatise* 149, 221-222.

40. *Second Treatise* 90-91.

41. *Second Treatise* 136-137.

42. *Second Treatise* 221-222.

43. *Second Treatise* 211.

44. Bu sadece erkekler için geçerlidir; Locke kadınları siyasi yaşama hiçbir zaman doğrudan dahil etmez.

45. *Second Treatise* 95.

46. Ibid.

47. *Second Treatise* 121.

48. *Second Treatise* 116.

49. Ibid.

50. *Second Treatise* 117.

51. *Second Treatise* 116-117.

52. *Second Treatise* 116.

53. *Second Treatise* 117.

54. *Second Treatise* 122.

55. Ibid.

56. *Second Treatise* 119.

57. John Plamenatz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, C. 1 (New York: McGraw-Hill, 1963), s. 230.

58. *Second Treatise* 121.

59. *Second Treatise* 98.

60. *Second Treatise* 96.

61. *Second Treatise* 131, 138.

62. *Second Treatise* 136.

63. *Second Treatise* 137.

64. *Second Treatise* 139.

65. *Second Treatise* 131.

66. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), s. 29.

67. Ibid.

68. *Letter Concerning Toleration*, s. 26-27.

69. Locke'dan önce Machiavelli, Locke'dan sonra da Rousseau, Locke'un boş bıraktığı bu yere "yurttaşların dini" ibaresini koyar; Lock'a göre devletler kamusal amaçlara, kişilere dinsel açıdan hitap ederek en iyi şekilde ulaşır.

70. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 189-190.

71. *Second Treatise* 135.

72. *Second Treatise* 138.

73. Ibid. Bkz. John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the "Two Treatises of Government"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 53-57.

74. *Second Treatise* 138.

75. Stevens, "The Reasonableness of John Locke's Majority", s. 423-463.

76. *Second Treatise* 243.

77. *Second Treatise* 140.

78. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 169-172.

79. *Second Treatise* 223.

80. *Second Treatise* 225.

81. Ibid.

82. *Second Treatise* 208.

83. Ibid.

84. *Second Treatise* 209.

85. *Second Treatise* 211.

XI. ROUSSEAU VE DOĞA DURUMU

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality* (bundan böyle *Second Discourse*), *"The Social Contract" and "Discourse on the Origin of Inequality"*, içinde, ed. Lester G. Crocker (New York: Simon and Schuster, 1967), 2. Kısım, s. 230. Bütün alıntılar bu basımdandır.

2. *Second Discourse*, 2. kısım, s. 248, not (i).

3. Jean-Jacques Rousseau, *Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, bu eser *Politics and the Arts* içinde yer almaktadır, çev. Allan Bloom (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 90. Bütün alıntılar bu basımdandır.

4. *Letter to M. D'Alembert*, s. 48.

5. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 203.

6. Ibid.

7. Denis Diderot, "Supplement to Bougainville's Voyage," *"Rameau's Nephew" and Other Writings* içinde, çev. Jacques Barzun ve Ralph H. Bowen (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1964), s. 179-228.

8. *Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, çev. J.M. Cohen (Harmonds-worth: Penguin Books, 1971), 2. Kitap, s. 86-89.

9. *Confessions*, 2. Kitap, s. 89.

10. *Confessions*, 7. Kitap, s. 300.

11. *Confessions*, 7. Kitap, s. 301.

12. *Confessions*, 7. Kitap, s. 311.

13. *Confessions*, 7. Kitap, s. 322.

14. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 176, 200-201.

15. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 177.

16. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 179.

17. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 192.
18. *Second Discourse*, 1. Kısım , s. 198.
19. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 200.
20. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 185.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 190.
24. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 192.
25. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 189.
26. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 200.
27. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 205.
28. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 212.
29. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 249, not (i).
30. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 256, not (o).
31. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 201.
32. Ibid.
33. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 201-202.
34. Bkz. Benedict Carey, "Message from Mouse to Mouse: I Feel Your Pain", *New York Times*, 4 Temmuz, 2006, www.nytimes.com/2006/07/04/health/_04empa.html/ (indirilme tarihi 21 Eylül, 2008).
35. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 203.
36. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
37. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 190.
38. *Second Discourse*, 1. Kısım, s. 188.
39. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 216.
40. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 220.
41. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 218.
42. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 245.
43. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 224.
44. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 240-241.
45. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 241.
46. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 212.
47. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 220.
48. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 223.
49. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 221.
50. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 220.
51. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 225.
52. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 227.
53. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Crocker içinde, *"The Social Contract" and "Discourse on the Origin of Inequality,"* 1. Kitap, s. 7.
54. Ne ki Marx kaba materyalist değildir; 15. bölümde onun çevreyi dönüştüren faktör olarak insan bilincine büyük bir vurgu yaptığını ileri sürüyorum.

XII. ROUSSEAU VE POLİTİKA

1. *Second Discourse*, 2. Kısım, s. 253-254, not (i).
2. Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, çev. Barbara Foxley (Londra: Everyman's Library, 1961), 1. Kitap, s. 3.
3. *Social Contract*, 1.10, s. 26.
4. Rosseau'nun özgürleştirici otorite konusundaki görüşleri için bkz.Claudia Schaler, "Liberating Authority and Rousseau's Politics", yayımlanmamış çalışma.
5. *Social Contract* 1.6, s. 18.
6. Ibid.
7. *Social Contract* 2.3, s. 30-32.
8. *Social Contract* 2.3, s. 31.
9. *Social Contract* 1.8, s. 22.
10. *Social Contract* 4.2, s. 111.
11. *Social Contract* 4.2, s. 113.
12. *Entile*, 1. Kitap, s. 5.
13. *Social Contract* 3.16, s. 98-99.
14. Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, çev. Willmoore Kendall (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1972), s. 12.
15. *Government of Poland*, s. 7.
16. *Government of Poland*, s. 6-7.
17. *Letter to M. D'Alembert*, s. 16-17.
18. "İnsanları insanlıktan çıkaran, onları rahatsız eden, onları yalıtan, kendi vatanlarını ve görevlerini unutmalarına yol açan ve eğlendikleri sürece her yerde kendilerinden hoşnut olmalarını sağlayan her şeyi... kumarı, tiyatroyu, komedileri, operaları vs. yasaklamanız gerekir." *Government of Poland*, s. 14.
19. *Letter to M. D'Alembert*, s. 125.
20. *Letter to M. D'Alembert*, s. 135.
21. *Letter to M. D'Alembert*, s. 127.
22. *Government of Poland*, s. 87
23. Ibid.
24. *Social Contract* 2.7, s. 43.

XIII. KANT'IN EĞRİ ODUNU

1. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Patton (New York: Harper and Row, 1969), önsöz, 390.ix.
2. *Groundwork* 1.397.9.
3. *Groundwork*, önsöz, 389.vii.
4. *Groundwork* 2.426.61.
5. *Groundwork* 2.441.89-95.
6. *Groundwork* 1.395.6.
7. *Groundwork* 1.402.17-403.20.
8. *Groundwork* 1.421.52.
9. *Groundwork* 2.422.54-55.
10. *Groundwork* 2.427.64–430.69.
11. *Groundwork* 2.429.67, vurgu kaldırılmıştır.

12. *Groundwork* 2.431.70–433.74.
13. *Groundwork* 2.419.49.
14. *Groundwork* 2.432.73.
15. *Groundwork* 2.433.75.
16. *Groundwork* 2.438.84.
17. Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, çev. John Ladd (New York: Macmillan, 1985), giriş, Kesim C.231. Bu çeviri Kant'ın *Metaphysics of Morals*'ının 1. kısmıdır.
18. Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, çev. Lewis White Beck (New York: Library of Liberal Arts, 1957), Ek 1, s. 46.
19. *Perpetual Peace*, Ek 1, s. 37.
20. Ibid.
21. *Perpetual Peace*, Ek 1, s. 39.
22. *Perpetual Peace* 1.6, s. 8. Kant burada her devletin ödevini diğer devletlere özgürlük getirmek olduğuna ilişkin örneği verir fakat ödevin "ulaşılması istenen hedefe zarar verebilecek düşüşü önlemeyi ertelemeye izin verdiğini" belirtir.
23. Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice'" (bundan böyle "Theory and Practice"), *Kant: Political Writings* içinde, ed. Hans Reiss, 2. basım. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 61.
24. *Perpetual Peace*, Ek. 1, s. 37.
25. *Metaphysical Elements of Justice*, giriş, Kesim E.232.
26. *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 43.311.
27. *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 45.313.
28. "Theory and Practice", s. 79; *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 45.313.
29. "Theory and Practice", s. 79.
30. Ibid.
31. "Theory and Practice", s. 85.
32. John Rawls düzgün toplumlar ile adil toplumları birbirinden ayırır: *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). Bu konuyu 16. Bölüm'de ele alıyorum.
33. *Metaphysical Elements of Justice*, 2 Kısım, Kesim 49.
34. *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 49.320.
35. "Theory and Practice", s. 81. ayrca bkz. *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 49.
36. Immanuel Kant, "A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving", *Political Writings* içinde, s. 182.
37. "Theory and Practice", s. 79n.
38. *Groundwork* 2.433.75–434.76.
39. *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 47.316.
40. "Theory and Practice", s. 74.
41. "Theory and Practice", s. 80.
42. "Theory and Practice", s. 74-77.
43. "Theory and Practice", s. 76.
44. Ibid.; *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 46.314.
45. "Theory and Practice", s. 75.
46. "Theory and Practice", s. 77-79.

47. "Theory and Practice", s. 78.
48. "Theory and Practice", s. 78n.
49. *Perpetual Peace*, Kesim 2, First Definitive Article, s. 11.
50. *Perpetual Peace*, Kesim 2, First Definitive Article, s. 14.
51. Ibid.
52. *Metaphysical Elements of Justice*, 2 Kısım, Kesim 52.
53. *Perpetual Peace*, Kesim 2, First Definitive Article, s. 14-15.
54. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", *Political Writings* içinde, s. 51 (8. önerme).
55. *Perpetual Peace*, Kesim 2, Second Definitive Article, s. 19.
56. *Perpetual Peace*, First Supplement, s. 31.
57. *Perpetual Peace*, Kesim 2, First Definitive Article, s. 12-13.
58. *Perpetual Peace*, Kesim 2, Second Definitive Article, s. 16.
59. *Perpetual Peace*, First Supplement, s. 32.
60. *Perpetual Peace*, Kesim 2, Second Definitive Article, s. 16.
61. *Perpetual Peace*, Kesim 2, Third Definitive Article, s. 20.
62. *Perpetual Peace*, Kesim 2, Third Definitive Article, s. 21-22.
63. *Perpetual Peace*, Kesim 2, Third Definitive Article, s. 21.
64. *Perpetual Peace*, Ek 1, s. 44.
65. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), Kesim 130.
66. .Immanuel Kant, "On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives", *The Critique of Practical Reason* içinde, ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ek.
67. *Metaphysical Elements of Justice*, 2. Kısım, Kesim 49.E.1.
68. Hegel, *Philosophy of Right*, Kesim 135, 138.

XIV. JOHN STUART MILL VE BİREYSELLİĞİN İSTEMLERİ

1. *Autobiography of John Stuart Mill* (New York: Signet Classics, 1964), 5. Bölüm, s. 107-108.
2. John Stuart Mill, "Bentham", *Utilitarianism, On Liberty, and Essay on Bentham* içinde, ed. Mary Warnock (New York: New American Library, 1974), s. 123; yine Mill'in Jeremy Bentham hakkındaki düşünceleri için bkz. *The Rationale of Reward*, 3. Kitap, 1. Bölüm.
3. John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1978), 3. Bölüm, s. 55-56.
4. John Stuart Mill, *On Utilitarianism* (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1957), 2. Bölüm, s. 14.
5. Mill bir faydacıdır, çünkü insanların mutluluğunu onları serbest bırakmaktan geçtiğine inanmaya devam eder. Fakat Mill'in bu anlayışı *Özgürlük Üstüne*'de görülen "mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak yeğdir" gibi bir ifadenin gölgede bıraktığı argümanları bütünüyle kavrayamaz. Burada özgürlük kişiyi olağan faydacı hesaplamalar bağlamında hoşnut kılan şeyden bağımsız olan etik bir değere sahip kavram olarak ortaya çıkmaktadır.
6. *On Liberty*, 1. Bölüm, s. 9.
7. Ibid.
8. *On Liberty*, 1. Bölüm, s. 12.

9. Bkz. *On Liberty*'ye atıfta bulunan mahkeme kararlarının eski tarihli bir değerlendirmesi için bkz. "Limiting the State's Police Power: Judicial Reaction to John Stuart Mill," *University of Chicago Law Review* 37 (1970): 605-627.

10. *On Liberty*, 4. Bölüm, s. 83.

11. Motosiklet sürücülerine kask giyme zorunluluğu getiren eyaletlerin sayısı giderek azalmaktadır. Son bir araştırmaya göre sadece on eyalette motosiklet sürücülerinin kask giymesi zorunludur. Marian Moser Jones ve Ronald Bayer, "Paternalism and Its Discontents: Motorcycle Helmet Cases, Libertarian Values, and Public Health," *American Journal of Public Health* 97, no. 2 (Şubat 2007): 208-217.

12. *On Liberty*, 1. Bölüm, s. 12.

13. *On Liberty*, 4. Bölüm, s. 78.

14. *On Liberty*, 1. Bölüm, s. 11.

15. *On Liberty*, 3. Bölüm.

16. *On Liberty*, 5. Bölüm, s. 95.

17. *On Liberty*, 5. Bölüm, s. 101.

18. Gerçekten de Fransız yasama organı hicaba bürünme türünden sorunları çözmek için yasanın kapsamını okullarda her türlü (sözgelimi Yahudi kipası ya da Roma Katolik haçı gibi) dinsel giysiler ile sembollerin kullanımını yasaklayacak şekilde genişletmiştir. Fakat Müslümanların Fransız toplumuna nasıl entegre edileceği konusundaki tartışmalar sürmektedir.

19. *On Liberty*, 1. Bölüm, s. 9.

20. *On Liberty*, 5. Bölüm, s. 103-106.

21. *On Liberty*, 5. Bölüm, s. 104.

22. *On Liberty*, 5. Bölüm, s. 95.

23. Ibid.

24. Gerald Dworkin, "Paternalism", *The Monist* 56 (1972): 64, 83-84.

25. *On Liberty*, 4. Bölüm, s. 95.

26. *On Liberty*, 4. Bölüm, s. 89.

27. Ibid.

XV. HEGEL, MARX VE MİNERVA'NIN BAYKUŞU

1. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (bundan böyle *PR*), çev. T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), önsöz, s. 11.

2. Ibid.

3. *PR*, önsöz, s. 10.

4. *PR*, önsöz, s. 12.

5. *PR*, önsöz, s. 13.

6. Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, no. 11, *The Marx-Engels Reader* içinde, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), s. 145.

7. *PR*, önsöz, s. 10.

8. *PR*, önsöz, s. 11.

9. *PR*, çevirenin notu 33, s. 303.

10. *Macbeth* 5.5.31-33.

11. *PR* 199.

12. *PR* 258.

13. Ibid.

14. Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 18.

15. Karl Marx, *On the Jewish Question*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 34.

16. Karl Marx, "Afterword to the Second German Edition" of *Capital* (1873), Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde, s. 302.

17. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, s. 18.

18. Bu ibare *On the Jewish Question*'dan alınmıştır. s. 33.

19. Marx, "Afterword to the Second German Edition", s. 302.

20. *PR* 279.

21. Akt. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), s. 15.

22. *PR* 313.

23. Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1993), s. 34-38.

24. Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 31.

25. *On the Jewish Question*, s. 35.

26. *On the Jewish Question*, s. 31.

27. *On the Jewish Question*, s. 34.

28. *On the Jewish Question*, s. 49.

29. *On the Jewish Question*, s. 49, 50, 52.

30. Karl Marx, *The German Ideology*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 170.

31. *German Ideology*, s. 170-171.

32. *German Ideology*, s. 156.

33. *German Ideology*, s. 149.

34. Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 76.

35. Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, 3. tez, s. 144.

36. *German Ideology*, s. 155.

37. *German Ideology*, s. 154.

38. Ibid.

39. Karl Marx, *For a Ruthless Criticism of Everything Existing*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 14.

40. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 219.

41. Karl Marx, *The Communist Manifesto*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 490.

42. *Communist Manifesto*, s. 475.

43. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 537.

44. Richard Adamiak, "The 'Withering Away' of the State: A Reconsideration", *Journal of Politics* 32, no. 1 (Şubat 1978): 7-8.

45. Friedrich Engels, *Anti-Duhring*, akt. Adamiak, "The 'Withering Away' of the State", s. 15.

46. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 83.

47. *Critique of the Gotha Program*, s. 538.

48. *Communist Manifesto*, s. 490.

49. Karl Marx, "After the Revolution: Marx Debates Bakunin", Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde, s. 543.

50. *Communist Manifesto*, s. 482.

51. Karl Marx, *The Grundrisse*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 291; Marx, *The Holy Family*, bu eser Tucker, *Marx-Engels Reader* içinde yer almaktadır, s. 134.

52. *Poverty of Philosophy*, s. 218; ayrıca bkz. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, s. 64: "*Radikal zincirlere* sahip olan, sivil toplum içerisinde olmasına rağmen sivil toplumun bir sınıfı olmayan, bütün sınıfların çözünmesinden ibaret bir sınıf olan, çektiği acılar evrensel olduğu için evrensel bir nitelik taşıyan bir toplumsal kesim olan ve kendisine yapılan haksızlık *tikel bir haksızlık* değil, *genel bir haksızlık* olduğu için *tikel bir tazminat* talebinde bulunmayan bir sınıfın oluşturulması gerekmektedir. *Geleneksel* bir statü değil, sadece beşeri bir statü talep eden bir toplumsal kesimin oluşturulması gerekmektedir. (...) Bu da *proletaryadır*."

53. *The Holy Family*, s. 134.

54. *Poverty of Philosophy*, s. 218-219.

55. *Critique of the Gotha Program*, s. 531.

56. *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 84.

57. *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 70-75.

58. *Critique of the Gotha Program*, s. 531.

59. *German Ideology*, s. 160.

60. *For a Ruthless Criticism of Everything Existing*, s. 15.

61. *Ibid.*

62. *Communist Manifesto*, s. 481.

63. Karl Marx, "Notebooks on Epicurean Philosophy", akt. Tucker, *Marx-Engels Reader*, s. 10.

64. "Özgürlüğü gerçekliğin sağlam temeline dayandırmak yerine o ışıltılı imgelem dünyasına havale ederek yüceltiklerini sanan Alman liberallerinin bu sonu gelmeyen, muğlak ve belirsiz akıl yürütmelerine kesin bir dille karşı çıkmalıyız. Biz Almanlar içinde bulunduğumuz şu durumu, özgürlüğün hâlâ bir imgelem ve duygularım meselesi olmasını; hayali akıl yürütmenin ve duygusal çoşkunun bu ustalarına, ideallerinin gerçeklikle temasa geçmesi halinde tuzla buz olacağından korkan bu kişilere borçluyuz. Fikirlere aşırı derecede saygı gösterilmesi onların gerçekleştirilmesinin önünde bir engeldir." Akt. Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 137.

65. The *Holy Family*, akt. Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 142.

XVI. SİYASET KURAMININ YENİDEN CANLANIŞI

1. *German Ideology*, s. 165.

2. John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 14. Kesim, s. 75.

3. *Theory of justice*, 3. Kesim, s. 10-11; 4. Kesim, s. 15-19; 11. Kesim, s. 56.

4. *Theory of justice*, 12. Kesim, s. 63-64; 17. Kesim, s. 89.
5. *Theory of justice*, 11. Kesim, s. 56; 22. Kesim, s. 111.
6. *Theory of justice*, 11. Kesim, s. 53; 39. Kesim, s. 220; 46. Kesim, s. 266.
7. *Theory of justice*, 11. Kesim, s. 53.
8. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
9. *Theory of justice*, 46. Kesim, s. 266.
10. *Theory of justice*, 11. Kesim, s. 53; 46. Kesim, s. 266.
11. *Theory of justice*, 11. Kesim, s. 56.
12. Ibid.
13. *Theory of justice*, 12. Kesim, s. 63.
14. *Theory of justice*, 42. Kesim, s. 242; 43. Kesim, s. 248.
15. *Theory of Justice*, 12. Kesim, s. 62-64.
16. *Theory of Justice*, 13. Kesim, s. 65. Ancak Rawls, kişinin yeteneklerinin talih tarafından belirlenmesini her şekilde önüne geçmek için adil bir toplumun varlığını şart gören bir düşünür olarak yorumlanmamalıdır. Rawls, bir çocuğun öğrenmek, doğal yeteneklerini geliştirmek için gerekli olan çabayı sarf etme yönündeki motivasyonlarının, çocuğun içerisine doğduğu aile tarafından belirlendiğini teslim eder; bu bakımdan hakkaniyetli fırsat eşitliği asla kusursuz değildir. Fakat Rawls'ın adalet kuramı, genelde, "ancak ve ancak bütün toplum kesimlerinde benzer yeteneklere ve güdülere sahip kişilerin eşit yaşam beklentilerine sahip olmasını şart koşar." *Theory of Justice*, 46. Kesim, s. 265.
17. Sözgelimi bkz. Frank I. Michelman, "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' *Theory of Justice*" *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973): 962.
18. *Theory of Justice*, s. xiv-xv. Bu hususta bkz. William E. Forbath, "Not So Simple Justice: Frank Michelman on Social Rights, 1969-Present", *Tulsa Law Review* 39 (2004): 597.
19. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), s. 161.
20. Rawls, kendi kuramının, Kantçı olsun ya da olmasın, herhangi bir benlik anlayışına dayandığı nosyonunu reddeder. Onun yerine kendi adalet kuramını felsefi mülahazalardan çok siyasi mülahazalara (özellikle de modern anayasal demokrasilerde yurttaşların bu rejimlerin ahlaki değerleriyle görüş ayrılığına düşmeleri olgusuyla uğraşmaya gösterdikleri pratik ilgiye) dayandığını belirtir. Bkz. John Rawls, "Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 223-252. Sandel'in kendi görüşlerini nasıl savunduğunu görmek için bkz. Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), s. 17-20.
21. *Theory of Justice*, 84. Kesim, s. 491; Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 12.
22. Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 14-15; ayrıca bkz. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 179-183.
23. Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 20-21.
24. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), s. xiv.
25. Ibid.
26. Walzer, *Spheres of Justice*, s. 313-314.
27. Allan Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays, 1960-1990* (New York: Simon and Schuster, 1990), s. 316.

28. John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); ayrıca bkz. Rawls, "The Law of Peoples", *Collected Papers* içinde, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), s. 558.

29. "Law of Peoples", s. 530.

30. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 5, 9.

31. Strauss, *Natural Right*, s. 4.

32. Walzer, *Spheres of Justice*, s. xiv.

33. Strauss, *Natural Right*, s. 12, 15.

34. *Theory of Justice*, 69. Kesim, s. 398; 70. Kesim, s. 405.

35. *Theory of Justice*, 43. Kesim, s. 243; 67. Kesim, s. 386; Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), s. 101-109.

36. John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", *Collected Papers* içinde, s. 595, n. 58.

37. "Idea of Public Reason", s. 597-598.

38. "Idea of Public Reason", s. 598.

39. "Idea of Public Reason", s. 596, n. 60.

Çoğunlukla kuru, yapay ve mesafeli bir üslupla yazılmış giriş kitapları karşısında önemli bir alternatif oluşturan *Minerva'nın Baykuşu*, siyaset kuramını Platon'un mağarasından çıkarıp ışığa kavuşturmada kendi payına düşeni fazlasıyla yerine getiren bir çalışma olarak sivriliyor. Yazar, Batı siyasi düşünce geleneğine damgasını vuran filozofları Platon'dan John Rawls'a uzanan o büyük kanon kapsamında incelerken, güncel ve çağdaş –kimi zaman eğlenceli– örneklerin de yardımıyla siyasetin aslında toplumsal evrimi tepeden tırnağa belirleyen, insan yaşamını her alanda kuşatan ve bizi zorlu tercihlerde bulunmaya zorlayan bir olgu olduğunu vurguluyor.

Yazar, söyleşi tadındaki yalın anlatımıyla, en zor düşünürlerin en çetrefilli düşüncelerini –içeriğinden eksiltmeden, anlam kaymasına meydan vermeden– öylesine berrak bir şekilde aktarıyor ki, söz konusu güçlükler geride kalıyor ve bu düşünürleri gerçekten anladığınıza kanaat getiriyorsunuz. Abramson, okuru, kendi siyasamıza ilişkin derinlikli bir kavrayış geliştirmeye davet etmekle kalmıyor, aynı zamanda radikal yönelim ve içgörüler üzerinde düşünmemizi de sağlıyor. Yazarın yirmi beş yılı aşkın bir süredir vermekte olduğu siyaset felsefesi derslerinden damıttığı, öğrencilerin ilgisinin bu konuya nasıl çekilebileceği ve onlar üzerinde siyasetin ne denli önemli olduğuna dair göz açıcı bir etki yaratılabileceği güdüsünden hareket ederek ve kendi somut deneyimlerine yaslanarak kaleme aldığı bu eser, siyaset kuramının ölümsüz klasiklerini öğrenciler ve genel okur açısından –başka hiçbir kitabın başaramadığı ölçüde– anlaşılabilir kılıyor.

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com